

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS
LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

Andrius Martinkus

**„RUSIJOS IDĖJOS“ EVOLIUCIJA „KLASIKINIO“ EURAZIZMO
FILOSOFIJOJE (1920-1929 m.)**

Daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

Kaunas 2010

Disertacija rengta 2006-2010 metais Vytauto Didžiojo universitete

Mokslinis vadovas:

Prof. Habil. Dr. Bronislovas Genzelis (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – 01 H)

Turinys

Įvadas	5
I. Idėjinis eurazizmo kontekstas, eurazininkų judėjimo istorijos	
periodizacijos ir eurazizmo šaltinių problema	15
1.1 Idėjinis eurazizmo kontekstas	15
1.2 Eurazizmo šaltinių problema	22
1.3 Eurazininkų judėjimo istorijos periodizacijos problema	29
II. „Rusijos idėja“ „ikisisteminėje“ eurazininkų filosofijoje (1920-1924)	33
2.1 Europocentrizmo kritika ir Rusijos-Eurazijos idėjos gimimas	31
2.2 Rusijos revoliucijos apmąstymas	34
2.2.1 Revoliucijos genezė.....	50
2.2.2 Revoliucijos vertinimas.....	57
2.2.3 Tikėjimas Rusijos ateitimi.....	69
2.3 Rusijos-Eurazijos vienybė	75
2.3.1 Geografinė vienybė.....	76
2.3.2 Politinė vienybė.....	78
2.3.3 Ekonominės erdvės vienybė.....	81
2.3.4 Rusijos-Eurazijos kultūros vienybė.....	83
2.4 Stačiatikybė kaip Rusijos-Eurazijos kultūros pagrindas	89
2.4.1 Katalikybės kritika ir krikščioniškojo universalizmo problema.....	90
2.4.2 „Buitinio išpažinimo“ idėja.....	107
2.5 Asmenybė ir laisvė	110
Apibendrinimas: „Rusijos idėja“ pirmajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės raidos etape	120
III. „Rusijos idėja“ „sisteminėje“ eurazininkų filosofijoje (1925-1929)	122
3.1 Judėjimo personalinės sudėties kaita	123
3.2 „Rusijos idėja“ kaip eurazinio valstybingumo idėja	128
3.2.1 „Čingischano paveldas“: Rusijos istorijos reinterpretacija.....	129
3.2.2 Rusija-Eurazija kaip „raidų vieta“: geopolitinis eurazizmo aspektas.....	141
3.2.3 Ideokratija ir „pravdos“ valstybė.....	148
3.2.4 „Pavaldžios ekonomikos“ filosofija.....	162

3.3 Levo Karsavino įnašas į „Rusijos idėjos“ transformaciją eurazininkų filosofijoje.....	166
3.3.1 Pasaulis kaip teofanija.....	167
3.3.2 Simfoninės asmenybės teorija.....	180
3.3.3 Rusija ir Europa: kultūrų konfrontacija ar dialogas?.....	193
3.4 Susitaikymo su komunistine tikrove link.....	201
3.5 Laikraštis „Eurazija“ ir Klamaro skilimas.....	211
Apibendrinimas: „Rusijos idėja“ antrajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės raidos etape.....	232
Išvados.....	235
Eurazininkų šaltiniai.....	240
Literatūra.....	252

Ivadas

Problematikos pagrindimas

Viena iš 1917 m. Rusijos revoliucijos pasekmių buvo didžiulė emigracijos banga, į Vakarus (pirmiausia į Vidurio ir Vakarų Europą) išmetusi apie du milijonus buvusios imperijos piliečių. Tai buvo vadinamojo „Baltojo judėjimo“ dalyviai, taip pat tie, kurie negalėjo susitaikyti su pilietinį karą laimėjusiais ir valdžią šalyje uzurpavusiais bolševikais. Į užsienį pasitraukė – savo noru arba buvo sovietų valdžios išstremti – ir didelė dalis Rusijos kultūros elito: žymūs mokslininkai, filosofai, menininkai, visuomenės veikėjai. Rusijos revoliucija buvo precedento neturintis socialinis eksperimentas. Galima be perdėjimo sakyti, kad ir Rusijos „kultūros egzilis“ savo masiškumu buvo vienas didžiausių pasaulio istorijoje. Didelė XX a. pradžios Rusijos kultūros dalis, jos „Sidabro amžius“, „išėjo“ į Vakarus.

Išėjo tam, kad išliktų, kad tęstų tradiciją. Ir tęsė. Bet tai buvo kūryba tremtyje. Po kojomis buvo ne gimtoji žemė, ne savo „dirva“. Skausminga egzilio patirtis tremtinio sąmonėje gimdė „amžinus“ rusiškus klausimus: „Kas kaltas?“ Ir: „Ką daryti?“ Kas kaltas dėl to, kad įvyko revoliucija, atėmusi iš mūsų, emigrantų, geografinę tėvynę? Ką dabar mums, tremtiniams, daryti, kaip toliau gyventi? Kitais žodžiais tariant: „Kas kaltas dėl to, kad Sidabro amžiaus idealai buvo taip lengvai bolševikų nušluoti, ir kokia turi būti mūsų laikysena komunistų valdomos tėvynės atžvilgiu?“ Rusų emigracija buvo nepaprastai marga. Joje buvo atstovaujamos visos (išskyrus komunistus-bolševikus) ikirevoliucinės Rusijos politinės jėgos, pradedant kraštutiniais monarchistais bei juodašimtininkais ir baigiant anarchistais, eserais (socialistais revoliucionieriais) ir komunistais-menševikais. Absoliuti dauguma emigrantų, aišku, nepriklausė jokiai politinei partijai. Nepaisant emigracijos margumo, visus tremtinius vienijo vienas dalykas – didesnis arba mažesnis komunistinės valdžios nepriėmimas.

Didesnis arba mažesnis. Visiems emigrantams komunistų režimas su jo daromais nusikaltimais negalėjo būti mielas. Tačiau emigrantai nesutarė dėl kainos, kurią būtų galima sumokėti už nekenčiamos komunistinės valdžios žlugimą. Emigrantai laikė save (didžioji jų dalis ir buvo) patriotais, kovojusiais už „vieningą ir nedalomą“ Rusiją. („Baltojo judėjimo“ šūkis.) Bet likimo ironija buvo kaip tik ta, kad „vieningą ir nedalomą“ atkūrė tie patys bolševikai. Ir patriotinė sąmonė turėjo spręsti dilemą: „Ar komunistai ir jų įvykdyta revoliucija su visais jos padariniais yra toks absoliutus blogis, kad jo sunaikinimas pateisina bet kokias priemones, net jeigu tų priemonių (pvz., užsienio karinės intervencijos) pasekmė būtų valstybės politinės galios smukimas (pvz.,

teritorijų praradimas), ar vis dėlto leistina iki tam tikros ribos pripažinti jeigu ir ne pačios komunistų valdžios legitimumą, tai bent jau tam tikrus revoliucijos padarinius (pvz., monarchijos panaikinimą ir turto perskirstymą), o gal net ir pačią revoliuciją ir, laikui bėgant, pabandyti „užmegzti“ su ja santykį, panašų į tą, kokį dauguma prancūzų palaiko su savąja, tokia pat žiauria ir kruvina, revoliucija?“ Didesnė emigracijos dalis buvo linkusi nedaryti jokių kompromisų su komunistiniu režimu. Tačiau buvo ir kitų nuomonių.

Joms atstovavo vadinamieji „porevoliuciniai judėjimai“. Nepaisant smenovechovcų (*сменовеховцы*), eurazininkų (*евразийцы*), jaunarusių (*младороссы*) ir kitų porevoliucinių sąjūdžių skirtumų, visiems jiems buvo būdingas tvirtas įsitikinimas, kad *ancien régime* Rusijoje restauravimas yra ir nepageidautinas, ir negalimas. Nepriklausomai nuo mūsų moralinio *vertinimo*, revoliucijos *faktas* yra neatšaukiamas. Su juo reikia susitaikyti ir jį priimti. (Tai nereiškė „taip“ komunistiniam režimui.) Revoliucija įvyko. Kelio į 1914-uosius nėra. Jokios intervencijos. Jokios kontrrevoliucijos. Ateities Rusija turi būti kuriama ne emigrantų nostalgijos ir praeities mirazų pagrindu, o remiantis aktualia Rusijos dabartimi, jos faktine būkle, kurią galima koreguoti, bet kurios negalima atšaukti. Esminis, negrįžtamas pokytis jau įvyko.

1921-ųjų metų liepos mėnesį Prahoje pasirodė straipsnių rinkinys „Gairių keitimas“ („*Смена век*“), o tų pačių metų rugpjūčio mėnesį Sofijoje pasaulį išvydo kitas kolektyvinis darbas, keturių autorių straipsnių rinktinė „Išėjimas į Rytus. Nuojautos ir išsipildymai. Eurazininkų tvirtinimas.“ („*Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев.*“) Jeigu pagrindinė „smenovechovcų“ emigrantams siunčiama žinia buvo tiesiog kvietimas stoviškai susitaikyti su pralaimėjimu ir eiti pas sovietų valdžią (net jei pastaroji ir labai nepatinka) „į Kanosą“ (taip vadinosi vienas iš straipsnių) tam, kad nebūtų prarasta bet kokia galimybė dalyvauti realios Rusijos ateities kūrime (nes Rusijos ateitis kuriama Rusijoje, o ne Paryžiaus kavinėse), tai kalbininko kunigaikščio Nikolajaus Trubeckojaus (1890-1938), menotyrininko ir publicisto Piotro Suvčinskio (1892-1985), teologo ir filosofo Georgijaus Florovskio (1893-1979) bei ekonomisto ir geografo Piotro Savickio (1895-1968) tekstai davė pradžią savitai intelektualinei ir politinei srovei rusų emigracijoje, vadinamajam eurazininkų sąjūdžiui, pasak M.Raeffo, „vienintelei novatoriškai (nežiūrint savo sinkretizmo) rusų išeivijoje atsiradusiai istorinei-filosofinei doktrinai“ (Paev 1994: 138).

Sunku nesutikti su amerikiečių tyrinėtoju. Išstremta Rusijos kultūra tęsė Sidabro amžiaus tradiciją, taip pat ir filosofinės minties tradiciją, tačiau tai buvo būtent *tąsa*. Absoliuti dauguma originalių rusų mąstytojų buvo susiformavę ikirevoliucinėje Rusijoje. Tiesa, tyrinėtojai pastebi, kad kai kurios svarbiausios eurazininkų skelbtos idėjos jų kūrėjų taip pat buvo brandinamos dar iki Rusiją ištikusios katastrofos (Ключников 1992: 176). Pradėdamas savo knygą „Europa ir žmonija“ (1920), N.Trubeckojus prisipažįsta, kad šioje knygoje išdėstytos mintys jo sąmonėje

susiformavo „daugiau negu prieš 10 metų“ (Трубецкой 1999a: 29). Vis dėlto eurazizmo kaip savito fenomeno rusų filosofinės minties istorijoje gimimą reikia datuoti XX a. antrojo dešimtmečio pradžia ir lokalizuoti Pietų bei Vidurio Europoje (Sofijoje ir Prahoje). Eurazininkų mintis buvo išstremtos Rusijos kultūros vaisius.

Ši mintis pretendavo *nebūti tąsa*. Ji pretendavo būti *nauja pradžia*. Rusiją ištikusi katastrofa buvo milžiniška. Ji reikalavo „nestandartinio“ intelektualinio atsako. Ir eurazininkai atsakė. Jų atsakymas – drastiškas Rusijos istorijos perrašymas. Eurazininkų tekstai rusų emigracijoje iššaukė gyvą diskusiją, į kurią įsijungė tokie žinomi filosofai ir istorikai, kaip N.Berdiajevas (Бердяев 1925; 1927), I.Ilijinas (Ильин 1927), F.Stepunas (Степун 1924), S.Gessenas (Гессен 1925), V.Zenkovskis (Зеньковский 1926), P.Bicilli (Бицилли 1925; 1927) (pradžioje bendradarbiavęs su eurazininkais), P.Miliukovas (Милуков 1997a; 1997b), A.Kizevetteris (Кизеветтер 1925; 1993), L.Karsavinas (Карсавин 1923a) (nuo 1925 m. tapęs vienu iš judėjimo lyderių ir suvaidinęs lemtingą vaidmenį intelektualinėje sąjūdžio istorijoje). Didžioji rusų emigracijos dalis buvo nepalankiai nusistačiusi eurazininkų atžvilgiu (įžvelgė juose simpatijas bolševikams). Vis dėlto nemažai buvo ir tokių, kurie eurazininkų projekte įžvelgė produktyvius „Rusijos idėjos“ permąstymo galimybes. Antrasis XX a. dešimtmetis buvo judėjimo klestėjimo laikotarpis. 1929 m. įvyko jau kelis metus brandęs sąjūdžio skilimas į „ortodoksinį“, „dešinįjį“ ir „kairįjį“, „prosovietinį“ sparnus. Ketvirtasis praėjusio amžiaus dešimtmetis buvo laipsniško eurazininkų sąjūdžio nykimo laikotarpis. Antrojo pasaulinio karo išvakarėse judėjimas liovėsi egzistuoti.

Trumpą, bet kupiną įtampos ir dramatišką eurazininkų sąjūdžio istoriją buvęs judėjimo dalyvis Vladimiras Iljinas apibūdino kaip „Rusijos idėjos išsigimimą į Kremliaus mafijos pasaulinės hegemonijos idealą“ (Грицанов 2002: 254). Į rusų istoriosofijos istoriją eurazininkų mintis įėjo kaip „Rusijos idėjos“ radikalizavimo bandymas, pavojingai balansuojantis tarp tikrovės ir idealo, fakto ir vertybės, esamybės ir privalomybės. Ši disertacija yra bandymas prisiliesti prie intelektualinės įtampos, kuri buvo eurazininkų minties varomąja jėga ir kuri, galiausiai, „išsprogdino“ tą mintį iš vidaus.

Disertacijos objektas

„Rusijos idėja“ eurazininkų filosofijoje buvo rutuliojama kaip įvairių daugiau arba mažiau tarpusavyje susijusių temų – istoriosofinių, religinių, politinių, socialinių, nacionalinių – kompleksas. Įvairios priežastys lėmė tai, kad „Rusijos idėja“ eurazininkų filosofijoje (ypač 1920-1929 metų laikotarpiu) patyrė didelę transformaciją. Tyrimo objektas yra „Rusijos idėjos“ evoliucija „klasikinio“ eurazizmo tekstuose.

Ankstesnių tyrimų apžvalga

Eurazininkų sąjūdžio gimimą lydėjo audringa polemika rusų emigrantų leidiniuose. Judėjimui užgesus, pasibaigė ir diskusijos. Iki septintojo XX a. dešimtmečio eurazininkų judėjimas buvo tik epizodiškai prisimenamas (pvz., Ishboldin 1946; Рязановский 1948; Струве 1956). 1961 m. pasirodė pirmas rimtas analitinis eurazininkų ideologijos tyrimas – vokiečių istoriko O.Bosso monografija (Boss 1961). Vakaruose apie eurazininkus rašė ir keli kiti autoriai: amerikiečių istorikai N.Riazanovskis (Riasanovsky 1964; 1967) ir M.Bassinas (Bassin 1991), taip pat S.Utechinas (Utechin 1963), R.Williamsas (Williams 1972), vokiečių tyrinėtojas L.Luksas (Luks 1986). Taip pat galima paminėti amerikiečių tyrinėtojus Ch.Halperiną (Halperin 1983) ir A.Libermaną (Liberman 1991). Dėl suprantamų priežasčių sovietinėje Rusijoje eurazininkų palikimu beveik nebuvo domėtasi, o jiems skirtos šio laikotarpio publikacijos yra gana paviršutiniškos. Čia būtų galima nurodyti į V.Kominą (Комин 1977), L.Škarenkovą (Шкаренков 1981), M.Čeremisskąją (Черемисская 1979), V.Kuvakiną (Кувакин 1980), I.Isajevą (Исаев 1980). Atskirai reikia paminėti gana prieštarinčiai vertinamo istoriko Levo Gumiliovo (1912-1992) vardą. Gumiliovas laikė save „klasikinių“ eurazininkų idėjų tęsėju, Rusijos-Eurazijos, kaip atskiros civilizacijos, koncepcijos tobulintoju. Nuo 1956 m. jis susirašinėjo su P.Savickiu iki pastarojo mirties 1968-aisiais, o 1966 m. jie buvo asmeniškai susitikę Prahoje. L.Gumiliovas vadino save „paskutiniu eurasininku“ (Гумилев 2005: 31).

Posovietinėje Rusijoje domėjimasis „klasikinių“ eurazininkų idėjomis išgyvena renesansą. Atskiromis knygomis iš naujo išleisti „euraziniai“ N.Trubeckojaus, P.Savickio, N.Aleksejevo tekstai. Išleistos net kelios „klasikinių“ eurazininkų tekstų antologijos. Parašyta daugybė straipsnių mokslinėje (aišku, ir filosofinėje) periodikoje. Atsiranda eurazininkų idėjas analizuojančių monografijų. Būtų galima paminėti V.Pašenko (Пащенко 2000; 2003), taip pat prancūzų tyrinėtojos M.Laruelle knygą (Ларюэль 2004). Rusijos valstybinėje bibliotekoje saugoma per trisdešimt „eurazinėmis“ temomis parašytų disertacijų. Jau keliolika metų kalbama apie „neoeurazizmą“, kuris dažnai siejamas pirmiausia su Aleksandro Dugino asmenybe. Tačiau reikia vengti supaprastinančio požiūrio. Šiuolaikinis neoeurazizmas yra labai margas reiškiny. Antai vienas iš neoeurazizmo tyrinėtojų (Самохин 2004) išvardija net penkias pastarojo kryptis, kurių santykis su „klasikiniu“ 1920-1930-ųjų euraziniu paveldu yra labai skirtingas. Anot šio autoriaus, galima išskirti: 1) A.Dugino neoeurazizmą; 2) L.Gumiliovo mokyklą (bandančią „klasikinių“ eurazininkų idėjas jungti su Gumiliovo „etnogenezės“ ir „pasionariškumo“ teorijomis); 3) „akademinį neoeurazizmą“ (ši kryptis yra labiausiai nutolusi nuo „klasikinio“ eurazizmo tekstų ir euraziniame pavelde linkusi labiausiai akcentuoti multikultūrinę intenciją. Pats „neoeurazizmas“ čia suprantamas ne tiek kaip konkreti doktrina, siekianti pratęsti „klasikų“ tradiciją, kiek kaip „kažkokio teksto pseudonimas“ (ВФ 1995: 11), nurodantis į alternatyvą vienpoliam „istorijos

pabaigos“ (F.Fukuyamos prasmė) *pax Americana* pasauliui. Žymiausi šios krypties atstovai yra A.Panarinas, V.Pašenko, B.Erasovas, F.Girenok); 4) šiuolaikinį „kairijį“ eurazizmą, tęsiantį „klasikinio kairiojo eurazizmo“ tradiciją ir nevengiantį vadintis „nacionalbolševizmu“ (R.Vachitovas, S.Kara-Murza ir kiti); 5) šiuolaikinį „dešiniį“ neoeurazizmą, bandantį aktualizuoti „klasikinio“ eurazizmo „ortodoksinės“ linijos (N.Trubeckojus, P.Savickis, N.Aleksejevas) palikimą. Be to, autorius dar kalba apie „pseudoeurazizmą“ – judėjimus, kurie savinasi „eurazizmo“ etiketę, tačiau nieko bendro su istoriniu eurazizmu neturi (pvz., Rusijos panislamistai).

Vis dėlto tenka pripažinti, kad A.Dugino figūra šiuolaikinio neoeurazizmo kontekste užima ypatingą vietą. Būtent jo plunksnai priklauso įvadiniai straipsniai ir baigiamieji žodžiai „trijų geriausių“ (pasak paties Dugino) eurazininkų – Trubeckojaus, Savickio, Aleksejevo – tekstų rinkiniuose (Дугин 1997a; 1997b; 1998; 1999). Apskritai nors „Dugino doktrina“ labai eksploatuoja klasikinį eurazinį paveldą, tačiau kartu labai nuo jo nutolsta ir N.Trubeckojaus, ko gero, būtų apkaltinta pataikavimu „romanų-germanų“ minčiai. Dugino „filosofija“ yra eklektinis klasikinio eurazizmo, europietiškos tradicionalistinės filosofijos (R.Guénonas, J.Evola), vokiečių „konservatyviosios revoliucijos“ (A.M. van den Bruck‘as, K.Schmittas, E.Jüngeris), nacionalbolševizmo (E.Niekisch‘as), Europos „naujųjų dešiniųjų“ (A. de Benoist, R.Stoikersas, J.Tiriart‘as), geopolitikos (H.Mackinderis, K.Haushoferis), marksistinės Vakarų kritikos (A.Gramsci, G.Lukács‘as) mišinys. Šiek tiek supaprastinant, galima pasakyti, kad Dugino „filosofija“ yra atvira visiems, K.Popperio žodžiais tariant, „atviros visuomenės priešams“. Klasikinį eurazizmą Duginas interpretuoja kaip „konservatyviosios revoliucijos“ variantą. Taip daro ne jis vienas (žr. šios disertacijos 1.1), tačiau Dugino „problema“ yra ta, kad „konservatyviąją revoliuciją“ (labai konkretų istorinį idėjinį Europos fenomeną) ir vadinamąjį „Trečiąjį kelią“ jis interpretuoja nekorektiškai plačiai. Leiskime kalbėti jam pačiam: „Nacionalbolševizmas – tai metaideologija (*сверхидеология*), bendra visiems atviros visuomenės priešams (...) Tai tokia pasaulėžiūra, kuri grindžiama visišku ir radikaliu individo bei jo centrinės padėties neigimu. Be to, Absolutumas (*Абсолютное*), vardan kurio neigiamas individas, turi pačią plačiausią ir pačią bendriausią prasmę (...) Nacionalbolševizmas pasisako už *bet kokią* Absolutumo versiją, už *bet kokią* ‚atviros visuomenės‘ neigimo motyvaciją“. Pagautas entuziazmo, autorius sušunka: „Anapus ‚dešiniųjų‘ ir ‚kairiųjų‘, vieninga ir nedaloma Revoliucija dialektinėje triadoje ‚Trečioji Roma – Trečiasis Reichas – Trečiasis Internacionalas““ (Дугин 1997c). Turbūt nereikia nė sakyti, kad su klasikiniu eurazizmu tokia „metaideologija“ turi mažai ką bendro.

Paskyriau kelias eilutes A.Duginui todėl, kad nedidelė Leto Palmaičio monografija „Eurazija valdžios skandalų veidrodyje“ su paantrašte „Aleksandro Dugino doktrina“ (Palmaitis 2003) yra viena iš labai nedaugelio publikacijų Lietuvoje, skirtų eurazininkų ideologijai. Nors pagrindinis autoriaus kritikos objektas yra „Aleksandro Dugino doktrina“, keli puslapiai skirti ir

eurazizmo „klasikai“, konkrečiai – N.Trubeckojui, pasak autoriaus, eurazininkų „vadui“. Deja, Palmaitis operuoja ne autentiškais eurazizmo šaltiniais: „Nesu nei istorikas, nei politologas, todėl eurazinio mito raidą dėstau pagal didžiausio dabartinio jo autoriteto kūrinį Дугин А. *Краткий курс. Обзор евразийской идеологии*. Москва 2003. Manučiau, šitaip bent išvengsiu kaltinimų, neva iškraipęs jų „mokslą““ (Palmaitis 2003: 16). Vis dėlto iškraipo: „Eurazininkų rasizmas remiasi hitlerininkų gerbta *Hermano Wirth'o hiperborėjiška teorija*, kuri tačiau pritaikyta rusams, įvedant *„turaniškąjį faktorių“* t.y. turkišką papildymą prie slaviško“ (Palmaitis 2003: 22). „Klasikinėje“ eurazizmo literatūroje nėra nė žodžio nei apie H.Wirth'ą, nei apie hiperborėjišką teoriją. Aišku, eurazininkų doktriną galima kaltinti dėl daugybės „nuodėmių“, bet prikišti jai „rasizmą“ (turint omenyje po nacionalsocializmo su šia sąvoka siejamas asociacijas) būtų mažų mažiausiai nekorektiška. Plintant nacionalsocialistinėms idėjoms, N.Trubeckojus 1935 m. parašė straipsnį „Apie rasizmą“ (Трубецкой 1999b), kuriame griežtai sukritikavo rasistinę teoriją ir jos tariamą „moksliskumą“. Yra pagrindo manyti, kad šis straipsnis tapo autoriaus – Trubeckojus gyveno Vienoje – suėmimo priežastimi 1937 m., kai Hitlerio Vokietija įvykdė Austrijos „anšliusą“. Kelias dienas Trubeckojui teko praleisti gestapo kalėjime. L.Palmaitio teiginys perteikia ne eurazininkų, o A.Dugino eklektinę „doktriną“.

Žurnale „Problemos“ buvo išspausdintas G.Mažeikio straipsnis „L.Karsavino istoriosofinis mesianizmas ir Eurazijos idėja“ (Mažeikis 2008), kuriame nagrinėjami kai kurie filosofo dalyvavimo eurazininkų sąjūdyje aspektai. Kelis straipsnius eurazizmo temomis paskelbė ir šios disertacijos autorius (Martinkus 2007; 2009a; 2009b; 2010).

Disertacijos tikslas, uždaviniai ir metodas

Šios disertacijos *tikslas* yra išanalizuoti „Rusijos idėjos“ evoliuciją „klasikinių“ (1920-1929-ųjų metų) eurazininkų filosofijoje.

Tiksliui pasiekti būtina atlikti šiuos *uždavinius*:

- Nustatyti pagrindinius „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje transformacijos etapus bei apibrėžti jų chronologines ribas.
- Išskirti svarbiausius „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje komponentus, išanalizuoti jų filosofinį turinį ir lokalizuoti juos idėjos transformacijos etapuose.
- Iširti atskirų eurazininkų autorių indėlį į skirtingų „Rusijos idėjos“ komponentų išvystymą, taip pat ryšį tarp jų aktyvios veiklos eurazininkų sąjūdyje ir „Rusijos idėjos“ transformacijos etapų.

Disertacijos *metodologinį pagrindą* sudaro kritinės filosofinės refleksijos lydimas istorinė rekonstrukcija, lyginamoji eurazininkų šaltinių analizė bei tarpdisciplininė (filosofija, istorija, kultūrologija, politikos teorija) prieiga, įgalinusios atkurti sudėtingą ir prieštaringą „Rusijos

idėjos“ transformaciją. Paties tyrimo objekto tarpdisciplininis pobūdis* sąlygojo tai, jog darbas balansuoja iš karto ties kelių humanistikos sričių (pirmiausia filosofijos, istorijos, kultūros studijų ir politikos teorijos) riba. Disertacijos autorius nori perspėti, kad, nežiūrint bet kokiam moksliniam tyrimui privalomo objektyvumo principo (kuriuo vadovautasi ir šiame darbe), skaitytojas gali pastebėti tam tikrą subjektyvumo atspalvį, kuris, autoriaus manymu, neišvengiamas rašant idėjų istoriją.

Tyrimo naujumas ir aktualumas

Jau buvo pažymėtas triukšmingas eurazizmo prisikėlimas posovietinėje Rusijoje. Kai kurie tyrinėtojai pabrėžia „kompensacinę funkciją“, kurią eurazininkų doktrina atlieka Rusijos visuomenės dalies (pirmiausia tų, kurie reanimuoja eurazininkų ideologiją) sąmonėje (Игнатов 1995: 62). Kaip ir 1920-aisiais, eurazizmas šiandien turįs kompensuoti pralaimėjimą. Perinterpretuodamas Rusijos istoriją, klasikinis eurazizmas siekė paaiškinti (ir pateisinti) „Sidabro amžiaus“ ir visos Petro I sukurtos „Peterburgo Rusijos“ žlugimą. Faktas, kurį turi kompensuoti šių dienų eurazizmas, yra Sovietų Sąjungos žlugimas. Nesunku pastebėti skirtumą tarp klasikinio eurazizmo ir neoeurazizmo. Skiriasi reakcija į katastrofą, kurią reikia „kompensuoti“. Rašau „katastrofa“, nes šiuolaikiniai neoeurazininkai Sovietų Sąjungos subyrėjimą laiko geopolitine katastrofa. Todėl, skirtingai nuo pirmųjų eurazininkų, kurie nesijautė supančioti netolimos praeities idealų ir kvietė žengti į ateitį kartu su naująja Rusija (tiesa, dauguma jų nesugebėjo suvokti tikrosios sovietų valdžios prigimties), šiuolaikiniam neoeurazizmui būdinga didesnė arba mažesnė sovietinės praeities nostalgija. Imperinės praeities. Klasikiniam eurazizmui nereikėjo kompensuoti Imperijos geopolitinės vienybės praradimo. Imperiją išsaugojo bolševikai. Šiuolaikinis neoeurazizmas ilgisi Eurazijos geopolitinės erdvės vienybės. „Kas neapgailestauja dėl Sovietų Sąjungos žlugimo, tas neturi širdies“, – neoeurazizmas galėtų pasirašyti po šiais Vladimiro Putino žodžiais. Netgi vienas iš „akademinių“ (nuosaikiausio) neoeurazizmo lyderių (A.Panarinas) teigia, kad „pagrindinis eurazinės temos klausimas yra (...) posovietinės erdvės vienybės atkūrimo perspektyvos klausimas“ (БФ 1995: 3).

Manau, jau vien šių pastabų pakanka, kad „eurazinės temos“ iškėlimas „posovietinės erdvės“ dalyje, kuri vadinasi „Lietuva“, būtų pripažintas aktuali. Bet ne vien geopolitinės

*Tai gerai iliustruoja enciklopedinis žodynas „XIX-XX amžių Rusijos filosofai“ (Алексеев 2002), kuriame randame straipsnių apie tokius eurazininkų autorius kaip N.Trubeckojus, P.Savickis, P.Suvčinskis, G.Vernadskis, S.Puškarevas, D.Sviatopolkas-Mirskis, E.Chara-Davanas, R.Jakobsonas, P.Bicilli, A.Kartaševs (du paskutiniai, paskelbę eurazininkų leidiniuose po du straipsnius, niekada nelaikė savęs eurazininkais tikrąja to žodžio prasme, tuo tarpu pirmieji trys buvo eurazininkų sąjūdžio steigėjai). Nė vienas

iš išvardintų autorių nebuvo filosofas akademinė prasme (t.y. neturėjo filosofinio išsilavinimo). Griežtąja prasme „filosofai“ buvo eurazininkai G.Florovskis (vienas iš keturių sąjūdžio pradininkų), V.Ilijinas, N.Aleksejevas, V.Sezemanas, L.Karsavinas (ne mažiau žymus istorikas) ir kelis straipsnius eurazininkų leidiniuose paskelbė, bet niekada eurazininkais savęs nelaikė N.Arsenjevas ir S.Frankas.

neoeurazizmo intencijos apsprendžia šios disertacijos aktualumą. Neseniai minėjome Lietuvos vardo tūkstantmetį. Kvedlinburgo analuose rašoma, kad šv.Brunonas buvo nužudytas Lietuvos ir Rusijos pasienyje. Nuo pat savo įžengimo į istorijos areną, į vadinamųjų „istorinių tautų“ šeimą, Lietuva, ieškodama savo tapatybės, niekada negalėjo ignoruoti Rusijos faktoriaus. Lietuvos identiteto apibrėžimas, be viso kito, visada reikalavo vienokio arba kitokio atsakymo į klausimą, kas yra Lietuva Rusijos atžvilgiu. Aišku, ir Rusijos nacionalinės savimonės paieškos prasideda klausimu, kas yra Rusija aplinkinio pasaulio atžvilgiu. Garsioji „Trečiosios Romos“ doktrina (XV amžius) anaipol nėra pirmas atsakymas į šį klausimą. Kai kurie autoriai (Малинин 1994: 4; Костин 2004: 62) pirmuoju dokumentu, liudijančiu rusų nacionalinės savimonės paieškų pradžia, laiko XI a. parašytą Kijevo metropolito Ilariono „Žodį apie įstatymą ir malonę“ („Слово о законе и благодати“). Šiame kontekste eurazizmas yra beveik tūkstantmetės rusų nacionalinės tapatybės ir Rusijos valstybinio identiteto ieškojimo tradicijos dalis. Vladimiras Solovjovas rašė, kad „tautos idėja yra ne tai, ką tauta mano apie save laike, bet tai, ką apie ją mano Dievas amžinybėje“ (Соловьев 1992: 187). Vis dėlto kaimynams svarbu žinoti ir tai, ką jie apie save mano laike. Šia prasme „Rusijos idėjos“ istorijos studijos gali pasitarnauti ir geresniam Lietuvos nacionalinio identiteto supratimui. Kita vertus, „klasikinio“ eurazizmo istorija, tarpininkaujant V.Sezemanui ir L.Karsavinui, yra susieta su tarpukario Lietuva. Ypač ryški Karsavino, suvaidinusio daugiau negu reikšmingą vaidmenį eurazizmo transformacijoje, figūra. Galima tvirtinti, kad 1928-1929 m. Kaunas buvo vienas pagrindinių (šalia Paryžiaus ir Londono, kuriuose buvo įsikūrę atitinkamai P.Suvčinskis ir D.Sviatopolkas-Mirskis) „kairiojo“ eurazizmo idėjas generuojančių centrų. Karsavinas buvo produktyviausias Paryžiuje leisto savaitraščio „Eurazija“ autorius. Taigi filosofo „lietuviškojo“ periodo pradžia yra paženklinta jo dalyvavimo eurazininkų judėjime – šis „Europos kultūros istorijos“ autoriaus veiklos aspektas (gilinimasis į kurį atskleidžia kartais ne itin patrauklius Karsavino – turinčio neabejotinų nuopelnų jaunos Lietuvos valstybės filosofinei ir apskritai intelektualinei kultūrai – intelektualinio portreto bruožus) iki šiol Lietuvoje beveik nebuvo tyrinėtas.

„Eurazizmo likimas – dvasinės nesėkmės istorija“, – savo garsiojoje „Eurazinėje pagundoje“ („Евразийский соблазн“) 1928 metais – sąjūdžio išorinio pasisiekimo viršūnėje – liūdnei konstatavo vienas jo steigėjų, G.Florovskis (Флоровский 2007: 36). Jo įsitikinimu, eurazininkai neišlaikė akistatos su realybe egzamino, ir aukštas komunizmo dvasinio įveikimo idealas eurazinėje mintyje susmulkėjo iki samprotavimų apie būsimos Rusijos-Eurazijos ideokratijos valdymo mechaniką, kuriuos, be viso kito, lydėjo nuolaidžiavimas „naujamam

valdančiajam sluoksniui“, t.y. sovietinei biurokratijai, kurioje eurazininkai regėjo savo kuriamos ideologijos (pakeisiančios, kaip jie vylėsi, komunistinę) potencialią nešėją. Kitais žodžiais tariant, Florovskio požiūriu, eurazinės minties dramos esmę sudaro pirminių idealų išdavystė ir kapituliacija prieš „realybę“ – vienas pamatinių ir tragiškų dvasinio gyvenimo apskritai fenomenų, aidintis tiek „kairiųjų“ eurazininkų maksimoje „geriau ,vieninga ir nedaloma‘ komunistinė Rusija negu tuščias plepėjimas Paryžiaus kavinėse“, tiek lietuviškame atodūsyje „ne už tokią Lietuvą kovojome“ ir, kita vertus, fariziejiškame moralizavime, esą socialinis neteisingumas yra „neišvengiama laisvės kaina“.

Galima nagrinėti pačius įvairiausius filosofinio eurazininkų palikimo aspektus. Šiuolaikinių tyrinėtojų dėmesio susilaukia eurazininkų socialinė, politinė, ekonominė filosofija, mokymas apie asmenybę (personologija), istoriosofija ir netgi geosofija. Tačiau pačios eurazininkų filosofinės minties *istorija* yra palyginti nedaug tyrinėta. Kaip pastebi N.Trubeckojaus laišku P.Suvčinskiui leidėja, „nepaisant publikacijų gausos, iki šiol neparašyta išsami judėjimo istorija, ir net nesudaryta eurazininkų judėjimo chronologija“ (Ермишина 2008). Paprastai ši istorija interpretuojama kaip religinio minties matmens praradimas, auganti judėjimo politizacija, kurios eigoje eurazizmas „išsigimė į eilę kairės pakraipos politinių grupuočių“ (Волкогонова 1995: 41). Iš esmės tai tiesa, tačiau pats eurazininkų minties virsmas nėra išsamiai aprašytas. Eurazizmo tyrimuose vyrauja holistinis požiūris į eurazininkų pasaulėžiūrą. Ji interpretuojama kaip vientisa visuma, kaip išbaigtas dvasinis fenomenas. Būtent taip yra parašytos O.Bosso, M.Laruelle, V.Pašenko monografijos. Toks požiūris, aišku, yra visai teisėtas ir turi savo vidinę logiką. Eurazininkų tikslas iš tikrųjų buvo sukurti vientisą ir išbaigtą ideologiją, darnią idėjų sistemą, kurią būtų galima priešpastatyti bolševikų marksistinei ideologijai. Tokio vientisumo siekio yra persmelktas kolektyvinis 1926 m. parašytas eurazininkų programinis dokumentas „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“ (Савицкий 1997u). Tačiau eurazizmas kaip išbaigta ir darni idėjų visuma, kaip tikrąja to žodžio prasme „sistema“, visada ir išliko tik kaip siekiamybė, kuri niekada nebuvo (ir negalėjo būti) realizuota praktikoje. Minėti autoriai, aišku, pripažįsta eurazizme buvus prieštaravimų. Tokiu polinkiu „demaskuoti“ eurazininkų pasaulėžiūrą pirmiausia pasižymi užsienio tyrinėtojai O. Bössas ir, ypatingai, M.Laruelle. Tačiau jų tyrimuose nepakankamai atsispindi eurazininkų minties *dinamika*, įtampa tarp skirtingų koncepcijų, idėjų kova, vykusi paties sąjūdžio viduje, kurios priežastimi buvo labai skirtingos judėjimo dalyvių asmenybės, skirtinguose judėjimo evoliucijos etapuose vaidinusios nevienodą vaidmenį generuojant „eurazinę mintį“. M.Laruelle knygą tam tikra prasme galima pavadinti apersonalistiniu eurazizmo perskaitymo bandymu. Atrodo, kad tyrinėtoja kartais sąmoningai vengia tekste nurodyti cituojamų autorių pavardes, versdama skaitytoją nuolat žvilgčioti į knygos pabaigoje patalpintą nuorodų sąrašą. Susidaro įspūdis, kad „eurazinė mintis“ iš tikrųjų yra kažkokio vientiso kolektyvinio subjekto (pasitelkiant Karsavino

termonilogiją, „simfoninės asmenybės“) kūrinys.* Disertacijos autorius pabandys *personalistiškai*

*Knygoje gausu gana kategoriškų apibendrinančių teiginių, kuriems pagrįsti pasitelkiama eurazininkų autoriaus, atstovavusio (kad ir labai ryškiai) *vienai* iš „eurazinės minties“ tendencijų, citata. Pvz.: perskaityti eurazininkų mintį. „Rusijos idėjos“ evoliucija eurazininkų filosofijoje yra kartu ir judėjimo personalinės sudėties kaitos, paties sąjūdžio idėjinė istorija. Ši disertacija yra bandymas pažvelgti į vidinį eurazinės minties gyvenimą, atskleisti šios minties dinamiką.

Ginamos tezės

- „Rusijos idėjos“ evoliucija eurazininkų filosofijoje buvo susieta su sąjūdžio personalinės sudėties kaita.
- „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje turinį sudarė dvejų rūšių temos: 1) nuo pradžios nuosekliai plėtotos ir dramatiškų lūžių nepatyrusios temos; 2) temos, kuriose vyko skirtingų koncepcijų konkurencija.
- Pagrindinės pirmos rūšies temos buvo: 1) Rusijos-Eurazijos vienybės (geografinės, politinės, ekonominės erdvės, kultūros) tema; 2) valstybingumo tema.
- Pagrindinės antros rūšies temos buvo: 1) asmenybės (ir glaudžiai su ja susijusi laisvės) tema; 2) idealo ir tikrovės santykio (ir glaudžiai su ja susijusi socialinė bei revoliucijos) tema; 3) Rusijos ir Europos (Vakarų) santykio tema.
- „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje transformaciją lėmė akcentų kaita pirmos rūšies temose ir konceptualiniai lūžiai antros rūšies temose.
- Pagrindinės asmenybės, kurių koncepcijų konkurencija lėmė „Rusijos idėjos“ evoliuciją eurazininkų filosofijoje, buvo: N.Trubeckojus, G.Florovskis, P.Savickis, L.Karsavinas.

„Eurazininkai manė, kad krikščionybė nėra Rusiją su europine kultūra siejanti grandis: „Krikščionybė yra ,raugas‘, kuris gali būti įdėtas į labai skirtingas tešlos rūšis, ir ,rūgimo‘ rezultatas bus visiškai skirtingas priklausomai nuo tešlos sudėties“⁶⁹“ (Ларюэль 2004: 81). Nuorodose sužinome, kad už skaičiaus „69“ slypi N.Trubeckojaus pavardė. Tačiau toks kultūrinio reliatyvizmo gynėjo Trubeckojaus citata paremtas apibendrinimas nėra korektiškas krikščioniškojo universalizmo „eurazinėje mintyje“ atstovų (pirmiausia G.Florovskio ir L.Karsavino) atžvilgiu. Dar kartą pabrėžiu, kad „holistinis“ eurazizmo perskaitymas yra

visiškai teisėtas, tačiau *šios disertacijos* tikslui pasiekti būtina išryškinti takoskyras tarp skirtingoms „eurazinės minties“ tendencijoms atstovavusių autorių koncepcijų, chronologiškai lokalizuoti konfliktus „eurazinės minties“ viduje – būtent jie ir ženklino „Rusijos idėjos“ evoliucijos etapų ribas.

I. Idėjinis eurazizmo kontekstas, eurazizmo šaltinių ir eurazininkų judėjimo istorijos periodizacijos problemos

Šioje „įvadinėje“ disertacijos dalyje būtina aptarti kelis klausimus, nuo atsakymų į kuriuos didele dalimi priklauso visos disertacijos struktūra ir tyrimo kryptis.

1.1 Idėjinis eurazizmo kontekstas

Idėjų istorija sunkiai įsivaizduojama be sąvokų „tradicija“ ir „įtaka“. Eurazizmas kaip idėjų kompleksas, aišku, užima tam tikrą „vietą“ filosofinio mąstymo tradicijoje. Galima kalbėti apie dvi tradicijas, kurių atžvilgiu būtina identifikuoti eurazizmą: platesnę (europinę) ir siauresnę (rusiškąją).

Eurazizmo tyrinėtojai (tai ypač būdinga Vakarų mokslininkams) mėgsta lokalizuoti savo objektą Europos filosofinės tradicijos ribose. Tai, aišku, visai teisėta. Nepaisant savo radikalaus antivakarietiškumo, eurazizmas yra išsiskiręs Europos filosofinėje tradicijoje. Nėra sunku aptikti eurazizme neoplatonizmo, vokiečių romantinės filosofijos, gyvenimo filosofijos pėdsakus. Kaip tiesioginė reakcija į revoliuciją, eurazizmas priklauso Europos konservatizmo tradicijai. Vokiečių tyrinėtojas L.Luksas eurazininkų pasaulėžiūrą lygina su vokiečių „konservatyviosios revoliucijos“ fenomenu: „Eurazininkų ir konservatyviųjų revoliucionierių panašumas rodo, kad, nežiūrint Vakarų neigimo, ideologinės ir politinės eurazizmo nuostatos atitiko tam tikrus vakarietiškus reiškinius“ (Люкк 1993: 114). Įžvelgdama eurazizmo ir F.Nietzsche'ės sąsają, M.Laruelle rašo: „F.Nietzsche (1844-1900), aišku, eurazizmui padarė įtaką. Iš Nietzsche'ės filosofijos eurazizmas įsisavino šopenhauerišką pesimizmą ir tuo pačiu metu jo įveikimo valią, priešingai metafizikai, pripažindamas, kad reikšmingas yra tik ‚faktų‘ pasaulis“ (Ларюэль 2004: 56). Tačiau ieškant europietiško eurazizmo šaknų, mano požiūriu, reikia aiškiai skirti „įtaką“ nuo „panašumo“ ir „atitikimo“. Nėra abejonės, kad „eurazizmo nuostatos atitiko tam tikrus vakarietiškus reiškinius“, tačiau anaipol nėra aišku, ką, pavyzdžiui, N.Trubeckojus arba P.Savickis konkrečiai „įsisavino“ iš Nietzsche'ės filosofijos. Holistinis prancūzų tyrinėtojas požiūris čia parodo savo ribotumą. Produktiviau yra ieškoti *asmeninio* atskirų eurazininkų autorių santykio su Vakarų filosofine tradicija. Pavyzdžiui, nėra abejonės, kad Nikolajaus Kuziečio filosofija padarė įtaką formuojantis L.Karsavino filosofinei pasaulėžiūrai. S.Choružijus netgi teigia, kad galima įžvelgti Josepho de Maistre'o (1753-1821) istoriosofijos įtaką Karsavino istorijos filosofijai (Хоружий 1989: 91).

Kartoju – nesunku vesti paraleles tarp eurazizmo ir įvairių Vakarų minties tendencijų. Galima eurazizme išvelgti vakarietiškojo orientalizmo atspindžių (Ключников 1997: 13), panašumų į L.Duguit ir G.Sorelio solidarizmą, V.Pareto valdžios filosofijos ir M.Weberio sociologijos elementų, J.A.Gobineau ir H.S.Chamberlaino idėjų atgarsių (Исаев 1993: 141), giminingumą su O.Spanno universalizmu, J.B.Haldane'o ir K.M.Meyer-Abicho holizmu, O.Spenglerio organicistine morfologija (Игнатов 1995: 53). Tačiau reikėtų vengti perdėm dažno sąvokos „įtaka“ vartojimo. Galbūt didžiausią realią „įtaką“, pavyzdžiui, N.Trubeckojui (aišku, ne tiesioginės priežasties, bet įsitikinimų sutvirtinimo prasme), padarė garsioji Oswaldo Spenglerio knyga „Vakarų saulėlydis“ (1918), iki 1921 metų išleista net 32 kartus. Tačiau kaip buvo „iš tikrųjų“, mes, ko gero, niekada nesužinosime. Jei ir būta įtakos, kunigaikštis apie ją neužsimena nė žodžiu. Įvertinti šį sąmoningą tylėjimą, mano manymu, yra svarbiau, negu spėlioti, skaitė Trubeckojus Spenglerį, ar ne. Kai tariame „eurazininkai“, „eurazinė mintis“, visada reikia atsiminti, kad toji „mintis“ apėmė skirtingas ir kartais viena kitai priešingas tendencijas, kurių konkurencija ir lėmė „Rusijos idėjos“ evoliuciją eurazininkų filosofijoje. Pradedant „Europa ir žmonija“ (1920), euraziniai Trubeckojaus tekstai yra ryškiausias vienos svarbiausių eurazinės minties tendencijų – atsiribojimo nuo Europos dvasinės tradicijos – įkūnijimas. Šios disertacijos tikslas įpareigoja autorių daugiau dėmesio skirti konkuruojančių eurazininkų minties tendencijų išryškėjimui, todėl, visiškai pritardamas L.Luksui, kad „ne taip lengva nutraukti ryšį su Europa, kaip tai atrodė Trubeckojui“ (Люкк 1993: 107), aš negaliu ignoruoti Trubeckojaus valios tą ryšį nutraukti. Kitais žodžiais tariant, aš manau, kad reikia gerbti žmonių norą nutraukti ryšį su Europos dvasine tradicija (tai buvo ne visų eurazininkų tikslas!), net jei tai nelabai jiems pavyko, o man pačiam toks noras neatrodo simpatiškas. N.Trubeckojaus, G.Florovskio, L.Karsavino asmenyse eurazizmo santykis su Europos kultūra skyrėsi. Visi jie buvo Europos kritikai, tačiau Trubeckojaus asmenyje eurazizmas, ko gero, labiausiai priartėja prie to, ką L.Donskis vadina „neapykantos forma“ (Donskis 2007). Apskritai nors Europos kultūros neigimo patosas pas skirtingus eurazininkus buvo nevienodo masto, nė vienas iš jų (bent jau savo „euraziniuose“ tekstuose) neprisipažino patyręs kokio nors „romanų-germanų“ autoriaus „įtaką“.

Pripažinti kito įtaką savo paties mąstymui – pripažinti dialogo galimybę. Antidualginė (antieuropinė) eurazinės idėjos tendencija ryškiai skyrė ją nuo, pavyzdžiui, „Lietuvos idėjos“, išdėstytos kitame 1919 m. pasirodžiusiame samprotavime „Rytų ir Vakarų“ tema – Stasio Šalkauskio „*Sur le confin de deux mondes*“ (Šalkauskis 1995). Organicistinė, kultūrą redukuojanti eurazinės idėjos tendencija leidžia S.Choružijui eurazininkų sąjūdį laikyti vienu iš „epochos stiliaus“ apsisireiškimų ir gana drąsiai į vieną eilę sustatyti kelias ideologijas, kurias vienijo, aišku, ne vertybės, o laikas: „Eurazizmo epocha – tai fašizmo, nacizmo, marksizmo ir froidizmo ideologijų epocha“ (Хоружий 1994: 60). Viena vertus, eurazinė idėja iš tikrųjų buvo „kolonijinė vizija“

(Mažeikis 2008: 33), siekianti pateisinti privilegijuotą („pirmas tarp lygiųjų“) didžiarusių etnosu padėtį Eurazijos geopolitinėje erdvėje. Kita vertus, Eurazijos kaip savitos ne-europinės civilizacijos idėja pati pretendavo vadovauti antikolonijiniam, prieš „romanų-germanų“ kultūros „europocentrizmą“ nukreiptam sukilimui. Pastarasis eurazininkų sąjūdžio aspektas perša Eurazijos idėjos sugretinimą su chronologiškai tuo pačiu metu Lotynų Amerikoje vykusiais filosofiniais savo tapatybės ieškojimais. Kaip pavyzdį galima nurodyti programinius meksikiečių filosofo Chose Vasconceloso (1882-1959) kūrinius „Kosminė rasė. Iberoamerikiečių rasės misija“ (1925) ir „Indologija. Viena iberoamerikiečių kultūros interpretacija“ (1926). Beje, paties Vasconceloso prisipažinimu, jam didelę įtaką padarė rusų klasikų F.Dostojevskio ir L.Tolstojaus kūryba (Абушенко 2002: 125). Nors ir ne taip drąsiai, bet, manau, vis dėlto galima vesti ir kitą paralelę su intelektualine Lotynų Amerikos tradicija – „kairiajame“ eurazizme, bandžiusiame „taikyti“ krikščionybę ir marksizmą (laikraštis „Eurazija“ 1928-1929 m.), galima išvelgti XX a. septintojo dešimtmečio pradžioje atsiradusios „išlaisvinimo teologijos“ motyvų.

Lengviau yra identifikuoti eurazininkų vietą rusų minties tradicijoje. Nors, kaip netrukus matysime, ir čia tenka susidurti su tam tikrais sunkumais.

Jau savo pirmojo rinkinio „Išėjimas į Rytus“ (1921) įžangoje eurazininkai deklaravo savo poziciją klasikinio rusiškojo „zapadnikų-slavofilų“ ginčo atžvilgiu – jie yra slavofilų tradicijos tęsėjai (Север 1990a: 142). P.Savickis eurazininkų pirmtakais laiko „visus slavofiliškos krypties mąstytojus, įskaitant Gogolį ir Dostojevskį (kaip filosofus ir publicistus)“ (Савицкий 1997a: 83). Atkreiptinas dėmesys į patikslinimą: „kaip filosofus ir publicistus“. Didžiuosius rusų literatūros klasikus eurazininkai vertino pirmiausia kaip konservatyvius mąstytojus. Šių dviejų rusų literatūros milžinų (ypač Dostojevskio) meninę kūrybą kai kurie eurazininkai, skirtingai negu absoliuti dauguma rusų filosofų, buvo linkę vertinti santūriai.* Eurazizme ypač juntama „vėlyvųjų“ slavofilų – N.Danilevskio (1822-1885) ir K.Leontjevo (1831-1891) – dvasia. Tačiau jeigu antrojo mąstytojo „turkofilijoje“ eurazizmas atpažįsta savo pirmtaką (Савицкий 1997u: 38, 84), Danilevskio „kultūrinių-istorinių tipų“ teorija tampa vieno iš eurazizmo „tėvų“, G.Florovskio, aštrios kritikos objektu. Pastarojo tekste „Amžini ir praeinantys dalykai rusų slavofilų mokyme“ (1921) N.Trubeckojaus „Europoje ir žmonijoje“ išdėstyta kultūros samprata traktuojama kaip per Danilevskį einančio „pirmųjų“ (A.Chomiakovo (1804-1860), I.Kirejevskio (1806-1856), K.Aksakovo (1817-1860) slavofilų kultūros filosofijos galutinis išsigimimas į kraštutinį

*Čia galima išvelgti eurazininkams būdingą nepasitikėjimą „Peterburgo Rusijos“ kultūros (kurios vienu iš ryškiausių ikūnijimų, be abejo, buvo Dostojevskis) „stabais“. Sugretindamas Dostojevskį ir Leskovą bei akivaizdžiai atiduodamas pirmenybę pastarajam, Suvčinskis rašo: „Dostojevskis – anapus gyvenimo; jis visas *savo* pasaulio vaiduokliškoje realybėje“ (Сувчинский 1922b: 144). Tačiau, pavyzdžiui,

N.Trubeckojui, skaičiusiam vokiškai kalbančiai auditorijai paskaitas apie Dostojevskį ir paskyrusiam rašytojo kūrybos analizei kelis straipsnius, Dostojevskis – „didis rašytojas“ (Трубецкой 1995: 626). reliatyvizmą (Флоровский 1998a: 31-51). Kaip vėliau matysime (žr. 1.3; 2.4.1; 3.3), įtampa tarp kultūrinio reliatyvizmo (Trubeckojus) ir krikščioniškojo universalizmo (Florovskis, Karsavinas) tendencijų eurazininkų filosofijoje buvo vienas iš „Rusijos idėjos“ evoliuciją lėmusių faktorių.

Nors kolektyvinėje „Įžangoje“ į savo pirmąjį rinkinį eurazininkai deklaravo ištikimybę slavofiliškai intelektualinei tradicijai, P.Savickio 1928 m. viduryje rašytas laiškas Bizantijos istorijos tyrinėtoji F.Uspenskiui dar kartą įrodo, kaip atsargiai reikia vartoti žodį „įtaka“ kalbant apie eurazininkų idėjų genezę. Savickis rašo, kad jo kritišką požiūrį į Europos kultūrą pirmiausia lėmė ne iš praeities paveldėtas idėjinis „bagažas“, o konkreti gyvenimiška (emigranto) patirtis: „Didžiulę reikšmę turėjo *įsigyvenimas* į istorinį Europos paveikslą. Tai, kas buvo neaišku *lankytojui*, tapo aišku *gyventojui*: pradų, iš kurių išaugo ir *kuriais iki šiol* yra grindžiamas Europos istorinis gyvenimas, esminis (palyginti su rusiškaisias) kitoniškumas (...) Kitais žodžiais tariant, pagrindinė įtaka buvo gyvenimo įtaka. Gretinimas su slavofilais atsirado vėliau (1921 m. tik G.Florovskis buvo su jais kiek išsamiau susipažinęs)“ (kursyvas Savickio) (Савицкий 1992: 84).

Vienu iš pagrindinių eurazizmo pirmtakų P.Savickis laiko panslavizmo ideologą Vladimirą Lamanskį (1833-1914), kurio traktate „Trys Azijos-Europos žemyno pasauliai“ (1892) teigiama Senojo pasaulio ribose egzistuojant „romanų-germanų“, „graikų-slavų“ ir „azijinių“ kultūrinius organizmus, turinčius savitus geografinius ir etnografinius buvimo pagrindus (Савицкий 1997b: 82). Eurazizmo klasikui antrina ir vienas šiuolaikinių tyrinėtojų (N.Cimbajevs), pasak kurio, Lamanskio veikalai – „grynas eurazizmas, laisvas nuo komunistinės revoliucijos ir Sovietų valdžios patirties“ (ВФ 1995: 16-17). Eurazininkas V.Iljinas prie eurazizmo pirmtakų priskiria Michailą Magnickį (1778-1855), rašiusį apie teigiamą mongolų-totorių jungo vaidmenį Rusijos istorijoje (Ильин 1928a: 85-86); eurazininko V.Nikitino požiūriu, eurazininkai „tik tikslina Mendelejevo idėjas“ (Никитин 1927: 18). Prieštaringas yra eurazininkų ir Rusijos „Sidabro amžiaus“ santykis. Viena vertus, „Sidabro amžius“ priklausė bankrotą patyrusiam Petro I įkurtos „Peterburgo Rusijos“ projektui, todėl, pagal eurazininkų logiką, buvo pasmerktas nesėkmei ir nevertas sentimentų bei nostalgijos. Tačiau, kita vertus, panašiai kaip ir Europos dvasinės tradicijos atveju, nežiūrint didelio noro, eurazininkams taip ir nepavyko iki galo nusikratyti „Sidabro amžiaus“ palikimo. Nemaža dalimi jie patys buvo šio amžiaus kūriniai, tam tikra prasme netgi biologiškai su juo surišti. Ypatingai į akis krinta N.Trubeckojaus figūra. Eurazizmo pradininko tėvas, Maskvos universiteto rektorius filosofas Sergejus Trubeckojus (1862-1905) ir dėdė (taip pat filosofas) Eugenijus Trubeckojus (1863-1920), be abejo, priklausė „Sidabro amžiaus“ elitui. Tyrinėtojai atkreipia dėmesį į slavofiliškas Trubeckojų šeimos simpatijas, jų draugystę su Vladimiru Solovjovu (1853-1900), kartu pažymėdami, kad „mongolofilija“ jiems buvo visiškai svetima

(Половинкин 1995: 732). E.Trubeckojaus dvitomis veikalas „V.Solovjovo pasaulėžiūra“ (1913) iki šiol laikomas vienu išsamiausių Rusijos sisteminės filosofijos pradininko kūrybos tyrimų. E.Trubeckojaus iniciatyva buvo įsteigta leidykla „Путь“ (1910-1917), suvaidinusi didelį vaidmenį religinės-filosofinės „Sidabro amžiaus“ minties istorijoje. Leidyklos veikloje aktyviai dalyvavo S.Bulgakovas (1871-1944), N.Berdiajevas (1874-1948), V.Ernas (1882-1917). (Vėliau emigracijoje Berdiajevas leido žurnalą tokiu pačiu pavadinimu.) Nėra abejonės, kad Nikolajus Trubeckojus buvo gerai susipažinęs su toje aplinkoje cirkuliavusiomis idėjomis. Todėl ypač stebina kontrastas tarp E.Trubeckojaus virškonfesinio krikščioniškojo humanizmo bei universalizmo ir siauro, primityvaus, į save orientuoto N.Trubeckojaus konfesionalizmo (žr. išsamiau 2.4.1). Išties yra kažkas labai tragiško toje valingoje jaunojo Trubeckojaus pastangoje nutraukti visus ryšius su „Sidabro amžiumi“. Simboliška, kad tais pačiais 1920 metais, kai Sofijoje pasirodė N.Trubeckojaus „Europa ir žmonija“, Novorosijske nuo šiltinės mirė E.Trubeckojus. (Jis buvo „Baltojo judėjimo“ dalyvis.) L.Luksas eurazininkų siekį atsiriboti nuo „Sidabro amžiaus“ aiškina „tėvų ir vaikų“ konflikto, lydėjusio rusų inteligentiją nuo pat jos atsiradimo, šviesoje. Tiesa, ir vokiečių „konservatyviąją revoliuciją“ šis tyrinėtojas interpretuoja kaip pokario kartos maištą prieš ikikarinius idealus (Люк 1992: 161).

Apskritai, kaip ir santykio su Europos filosofine tradicija atveju, yra sunku vienareikšmiškai lokalizuoti eurazininkų filosofiją rusiškosios minties kontekste. Labai skirtingi buvo judėjimo dalyviai. Skirtingos (ir dažnai konkuruojančios) eurazinės minties tendencijos atspindėjo rusų filosofinės minties kryptis, „įėjusias“ į eurazininkų filosofiją tarpininkaujant atskiriems sąjūdžio nariams. V.Lamanskio idėjas eurazininkų diskurse adaptuoja P.Savickis. N.Danilevskis ir K.Leontjevas į eurazininkų filosofiją patenka tarpininkaujant N.Trubeckojui ir P.Savickiui. Rusų visavienybės (*всеединство*) metafizikos tradicija patenka L.Karsavino dėka. „Pirmųjų“ slavofilų dvasią su savimi atsineša nesutaikomas visavienybės tradicijos oponentas G.Florovskis. Beje, pastarasis viename iš savo ankstyvųjų „studentiškų“ straipsnių (1911 m.) labai aukštai įvertino leidyklos „Путь“ veiklą ir parodė gerą leidyklos išleistų knygų išmanymą (Флоровский 1998b).

Pasak kai kurių autorių, pirmąjį eurazininkų rinkinį „Išėjimas į Rytus“ (1921) galima traktuoti kaip vieną iš rusų inteligentijos pasaulėžiūros vystymosi etapų po tokių straipsnių rinkinių kaip „Gairės“ („*Вехи*“ (1909)), „Iš gelmių“ („*Из глубины*“ (1918)), „Gairių keitimas“ („*Смена вех*“ (1921)) (Новикова et al. 1991: 104). Visi šie rinkiniai buvo skirti Rusijos revoliucijos refleksijai (pirmasis – 1905 m. revoliucijai). Vienas iš „Gairių“ autorių – filosofas, istorikas, ekonomistas, žymus politinis rusų emigracijos veikėjas Piotras Struvė (1870-1944) – kelis 1920-ųjų metų mėnesius ėjo užsienio reikalų ministro pareigas generolo P.Vrangelio vyriausybėje. Jo pirmuoju sekretoriumi buvo P.Savickis. Pažintis buvo sena – Savickis buvo Struvės studentas

Peterburgo politechnikos institute. Tačiau emigracijoje mokytojo ir mokinio ideologiniai keliai radikaliai išsiskyrė. Pradžioje Struvė patikėjo Savickiui redaguoti žurnalą „Rusiškoji mintis“ („Русская мысль“). Jau pirmajame numeryje (1921, Nr. 1/2) Savickis išspausdino straipsnį „Europa ir Eurazija“. Tai buvo N.Trubeckojaus knygos „Europa ir žmonija“ recenzija, kurioje pirmą kartą specifine eurazininkų pasaulėžiūros prasme buvo panaudotas terminas „Eurazija“. Iš susirašinėjimo tarp Savickio ir Struvės aiškėja, kad pradžioje Savickis puoselėjo viltis padaryti „Rusiškąją mintį“ eurazinių idėjų sklaidos įrankiu. Tačiau „zapadnikui“ Struvei toks mokinio išsišokimas pasirodė visiškai nepriimtinas. P.Struvė atmetė N.Trubeckojaus pasiūlytą straipsnį „Apie tikrą ir netikrą nacionalizmą“ bei paties Savickio tekstą „Posūkis į Rytus“. Šie straipsniai buvo išspausdinti eurazininkų „Išėjime į Rytus“, o Struvė savo atmetimą motyvavo tuo, kad nuo eurazininkų, ypač Trubeckojaus, tekstų, Struvės manymu, atsiduoda liaudininkų (*народничество*) tvaiku. Liaudies idealizavimą Struvė laikė didžiule rusų visuomeninės minties yda, „rusiškosios minties sifiliu“, kaip jis rašė laiške Savickiui (Колеров 1994: 145). Tarytum norėdami pasiteisinti, „Išėjimo į Rytus“ įžangoje, iškart po savo slavofiliškos orientacijos deklaravimo eurazininkai pabrėžtinai atsiribojo nuo liaudininkų (*народнику*) tradicijos. Vienintelis mąstytojas, minimas trumpoje „Įžangoje“, yra... „zapadnikas“ A.Gercenas, kuriam simpatizavo Struvė. Tačiau eurazininkų „reveransai“ pastarojo nepapirko. P.Struvė iki galo išliko nepermaldaujamu eurazininkų oponentu.

Vos tik pasirodžius „Išėjimui į Rytus“, P.Savickis ir G.Florovskis parašė laiškus P.Struvei, kuriuose, be viso kito, jautė pareigą pabrėžti savo pozicijos savitumą. (Tai, kad „Išėjimo“ straipsniai buvo „parašyti žmonių, atskirais klausimais turinčių skirtingas nuomones“, deklaravo jau „Įžanga“ į pirmąjį eurazininkų rinkinį (Север 1990a: 141)). Antai Savickis rašė, kad tarp eurazininkų egzistuoja „mažų mažiausiai trys iš esmės skirtingos politinės kryptys (pradedant mano nacional-bolševizmu ir baigiant Florovskio ortodoksiniu antibolševizmu) (...) Asmeniškai aš esu atsakingas už bendrą ‚eurazizmo‘ kryptį, tačiau man lieka svetimos kai kurios Trubeckojaus ir Florovskio pažiūros specifinėje ‚slavofilų‘ dvasioje“ (Колеров 1994: 147). „Savo bendroje filosofinėje pasaulėžiūroje aš didele dalimi jaučiuosi esąs Jūsų mokinys“, – rašė Florovskis (Флоровский 1998c: 124). Laiškas turėjo būti tarsi personaliai Struvei („specialiai Jums“) parašytas „įvadinis žodis“ trimis „Išėjime į Rytus“ išspausdintiems Florovskio straipsniams. Florovskis ne vieną kartą apeliuoja į paties Struvės žodžius. Jis cituoja tekstą iš Struvės straipsnių rinkinio „Įvairiomis temomis“ (1901): „Jeigu tiesa, kad ‚nacija yra dvasinis pradasis‘, tai tikrasis nacionalizmas negali būti niekuo kitu, kaip tik besąlygiška vienintelio realaus dvasinio prado žemėje nešėjo ir subjekto – žmogaus – pagarba. Paskelbti tokią pagarbą nacionalinės dvasios vystymosi principu nereikia mestelėti skambiają frazę. Tai reiškia suformuluoti tikslią ir griežtą dorovinę taisyklę, ištikimybė kuriai uždeda sunkias ir atsakingas pareigas.“ Citatą lydi Florovskio

tvirtinimas: „Tokio ‚tikrojo nacionalizmo‘ plotmėje ir randasi eurazinė ideologija“ (Флоровский 1998c: 126). Tiesa, Florovskis jaučia poreikį apsidrausti: „Aš kalbu tik už save ir visiškai neliečiu savo draugų iš rinkinio“ (Флоровский 1998c: 131). Eurazininkų sąjūdžio steigėjų laišakai P.Struvei, mano manymu, įrodo du svarbius dalykus. Pirma. Nutraukti ryšį su „Sidabro amžiumi“ nebuvo lengva, ir eurazizmo „tėvai“ nevienodu mastu buvo linkę nusigręžti nuo „Sidabro amžiaus“ vertybių. N.Trubeckojaus bandymą, ko gero, reikia pripažinti radikaliausiu. Antra. Laiškai liudija eurazininkų judėjime nuo pat pradžios egzistavus kelias intelektualines linijas, kelias „eurazinės“ minties tendencijas, kelias eurazizmo vizijas. Eurazininkų sąjūdžio tėvai į savo kūrinį dėjo nevienodas viltis. Tai, ką turėjo omenyje Savickis, rašydamas Struvei apie „bendrą eurazizmo kryptį“, ir tai, apie ką galvojo Florovskis, tam pačiam Struvei aiškindamas „eurazinės ideologijos“ esmę, buvo skirtingi dalykai. Toks eurazininkų minties daugiaprasmiškumas leidžia suprasti, kaip N.Berdiajevas (kaip ir P.Struvė, rinkinių „Gairės“ ir „Iš gelmių“ autorius), laisvės filosofas *par excellence*, pasak kurio, eurazininkai „nemylėjo laisvės“, savo filosofinėje autobiografijoje galėjo parašyti, kad „kartais eurazininkai netgi pripažindavo mane savo mokytoju“ (Бердяев 1991: 259). Tiesa, man pačiam neteko skaityti nė vieno teksto, kuriame koks nors eurazininkų autorius pripažintų Berdiajevą savo „mokytoju“.

Patys rusų tyrinėtojai labai skirtingai apibrėžia eurazininkų vietą Rusijos filosofinėje tradicijoje. Vertinimų spektras labai platus – nuo visiškos eurazinės minties legitimacijos šios tradicijos ribose iki negailestingo „išmetimo“ iš tradicijos. Teologas, filosofas ir Bažnyčios istorikas Antonas Kartaševas (1875-1960) (beje, išspausdinęs eurazininkų leidiniuose du savo straipsnius) eurazininkus statė į vieną gretą su tokiais religiniais mąstytojais, kaip broliai (S. ir E.) Trubeckojai, S.Bulgakovas, N.Berdiajevas, P.Florenskis (Карташев 1948: 100). Jam antrina kai kurie šiuolaikiniai tyrinėtojai, eurazininkų filosofinėje doktrinoje matantys bandymą „adaptuoti tradicinius stačiatikybės religinius ir dorovinius principus šiuolaikinėms realijoms“ (Голлербах 2000: 426). S.Choružijui eurazininkų filosofija įkūnija vieną iš slavofiliškos idėjos XX amžiuje transformacijų (Хоружий 1994a). Tačiau esama ir radikalaus atmetimo. V.Senderovas protestuoja prieš bandymus eurazininkus sieti su slavofilų tradicija. Pasak jo, nors slavofilai ir buvo Europos kritikai, tačiau visiškai laisvi nuo liguistos neapykantos savo kritikos objektui. Eurazizmas gi esąs „atvira neapykanta Europai“. Anot jo, „eurazizmas turi šaknis“. Tačiau tos šaknys – „ne tūkstantmetėse istorinio gyvenimo gelmėse, o patologiniuose tautos dvasios iškrypimuose“ (ВФ 1995: 13). Pasak kito kritiko (N.Cimbajevo), eurazininkų pasaulėžiūra buvusi tam tikra sovietinės ideologijos atmaina, „atsarginis sovietinės ideologijos, išlaisvintos iš bolševikinių dogmų, variantas“ (ВФ 1995: 15-16). Tokių diametraliai priešingų eurazininkų vertinimo pavyzdžių būtų galima pateikti ir daugiau.

Kodėl eurazizmo fenomenas vertinamas taip prieštarinčiai? Atsakymas galėtų būti toks. Eurazininkų pasaulėžiūros tyrinėtojai nuo apologetų ir epigonų iki radikaliausių kritikų „klasikiniame“ euraziniame palikime akcentuoja skirtingas to palikimo dalis. Eurazininkų tekstus sunku perskaityti „objektyviai“, jie gundo skaitytoją simpatizuoti vienai arba kitai eurazinės minties tendencijai ir nepakankamai įvertinti kitas tos minties tendencijas. Galima visiškai sutikti su L.Novikova, kad eurazininkuose „kiekvienas randa tai, ko ieško“ (ВФ 1995: 26). Aš vis dėlto linkęs žvelgti į „klasikinių“ eurazininkų fenomeną kaip į rusų religinės filosofinės minties istorijos fragmentą, prieštarinčią ir tragišką. (Ne vien minties dramos, bet ir konkrečių žmogiškų likimų prasme.) Kad ir kokia negili būtų atskirų eurazininkų autorių krikščioniška minties dimensija (tai nereiškia *religinės* dimensijos apskritai nebuvimo), visi eurazininkai bent jau deklaravo savo ištikimybę stačiatikybei. Kita vertus, neįmanoma iš eurazininkų palikimo pašalinti tokių stambių rusų religinės minties atstovų, kaip G.Florovskis ir L.Karsavinas, indėlio.

Eurazininkų sąjūdžio nevienalytiškumas, skirtingų minties tendencijų persipynimas, prieštarinčiai eurazizmo vertinimai reikalauja sustoti ties kita – eurazizmo šaltinių – problema.

1.2 Eurazizmo šaltinių problema

1929 m. sausio mėnesį, kai galutinai išaiškėjo „neortodoksinė“ Paryžiuje leidžiamo savaitraščio „Eurazija“ orientacija, P.Savickis, N.Aleksejevas ir V.Iljinas išleido brošiūrą „Apie laikraštį „Eurazija“: Laikraštis „Eurazija“ nėra eurazininkų organas“ (Алексеев et al. 1929a). N.Trubeckojus apie savo atsiribojimą nuo „Eurazijos“ paskelbė dar anksčiau – 1928 m. gruodžio 31 d. rašytame atvirame laiške į „Eurazijos“ redakciją (išspausdintas septintame savaitraščio numeryje 1929 m. sausio 5 d.) eurazininkų sąjūdžio steigėjas, konstatavęs judėjimo skilimo faktą ir nenorėdamas „prisiimti atsakomybės už dabartinę eurazizmo evoliuciją“, pareiškė apie savo išstojimą iš eurazininkų organizacijos. Būtina pažymėti, kad, skirtingai nuo prosovietinę „Eurazijos“ orientaciją smerkiančios brošiūros autorių, Trubeckojus vis dėlto pripažįsta, kad laikraštis atspindi „vieną iš eurazizmo srovių“, kuri „yra linkusi ortodoksinius eurazinius ideologinius postulatus keisti kitų, nieko bendro su eurazizmu neturinčių mokymų (marksizmas, N.Fiodorovo idėjos), elementais“ (Трубецкой 1929: 1). Pačios „Eurazijos“ redakcija atkakliai gynė savo „eurazinę tapatybę“ ir teisę į eurazininkų ideologijos interpretaciją: „Visiškai suvokdama savo atsakomybę, redakcinė kolegija laiko save eurazininkų ideologijos išreiškėja ir aiškintoja“ (Евразия 1929a: 1). Patys „klasikiniai“ eurazininkai nesutarė dėl eurazinės doktrinos interpretacijos, kuri dar nepažeistų eurazizmo ideologinę tapatybę steigiančių principų, ribų. Šiuolaikinio neoeurazizmo srovių įvairovė liudija problemą egzistuojant ir šiandien.

Priskiriant (arba nepriskiriant) konkretų tekstą „klasikinių“ eurazininkų filosofinei minčiai, mano požiūriu, reikėtų stengtis laikytis „aukso vidurio“ taisyklės, t.y. vengti kraštutinumų,

mūsų konkrečiu atveju – per plačios arba per siauros sąvokos „eurazinis (eurazininkų) tekstas“ interpretacijos. Pernelyg plačios eurazinės tradicijos interpretacijos pavyzdžiu galėtų būti bandymas „zapadnikų ir slavofilų idėjinėje kovoje“ išvelgti „ypatingų rusiškojo eurazizmo versijų“ susidūrimą (Пак et al. 1996: 62-63). „Išėjimo į Rytus“ žangoje patys eurazizmo „tėvai“ deklaravo, kurios idėjinės stovyklos pusėje jie yra. Daugiau pagrįstas, nors, mano manymu, taip pat per plačiai interpretacijai atstovaujantis, yra A.Panarino požiūris į G.Florovskio *opus magnus*. Pasak Panarino, Florovskio „Rusų teologijos keliai“ (1937) („*Пути русского богословия*“) yra „vienas iš pačių svarbiausių eurazinių veikalų“ (ВФ 1995: 36). Pats Florovskis, parašęs „Eurazinę pagundą“ (Флоровский 1998d), iki šiol išliekančia viena emocionaliausių, bet kartu ir giliausių eurazininkų pasaulėžiūros kritikų, tikriausiai, nebūtų labai patenkintas tokiu savo knygos lokalizavimu „idėjų pasaulyje“. Vis dėlto tenka pripažinti, kad idėjinėje eurazininkų sąjūdžio evoliucijoje Florovskio linija pralaimėjo. „Rusų teologijos keliai“ yra vienos (Florovskio įkūnytų) eurazinės minties tendencijos išsivystymo kulminacija, tendencijos, kuriai pačioje eurazininkų judėjimo intelektualinėje istorijoje buvo lemta pralaimėti. Todėl aš linkęs daugiau palaikyti kito mokslininko vertinimą. Pasak A.Sobolevo, didysis Florovskio veikalas yra „pagrindinis kūrybinis ankstyvojo eurazizmo rezultatas“ (Соболев 1991a: 181). „Rusų teologijos keliai“ galėjo būti eurazinės minties organiška dalimi. Deja, pagarba G.Florovskio, be užuolankų paskelbusiam, jog „eurazizmas nepasisekė“ (Флоровский 1998d: 311), asmeniniam apsisprendimui verčia lokalizuoti jo kūrinį anapus „eurazinės minties“ orbitos.

„Siauras“ požiūris į „klasikinio“ eurazizmo palikimą būdingas pirmiausia tiems, kurie siekia žūtbūt apsaugoti, Trubeckojaus žodžiais tariant, „ortodoksinius eurazinius ideologinius postulatus“. Pavyzdžiu galėtų būti 1931 m. eurazininkų rinkinyje „Trisdešimtieji metai“ išspausdinta „Eurazininkų bibliografija 1921-1931“. Tai pirmoji eurazininkų bibliografija. Jos autorius – P.Savickis, prisidengęs Stepano Lubenskio slapyvardžiu. Šioje bibliografijoje, aišku, nerandame laikraštyje „Eurazija“ spausdintų tekstų. Tačiau tai labai įdomus dokumentas, atspindintis paties Savickio požiūrį į tekstų, išspausdintų eurazininkų rinkiniuose, vertę bei jų svarbą eurazininkų pasaulėžiūros visumos (kaip ją suprato Savickis) kontekste. (Savickis stengėsi išlikti kiek įmanoma korektiškas savo buvusių – po 1929 m. vadinamojo „Klamaro skilimo“ iš „senųjų“ eurazininkų tik N.Aleksejevas ir, iš dalies, G.Vernadskis aktyviai bendradarbiavo eurazininkų leidiniuose – kolegų atžvilgiu. Dėl to ir buvo pasirašyta slapyvardžiu.) Į akis krinta iš karto keli dalykai. Daugiausia Savickio kritikos susilaukia vienas iš eurazininkų judėjimo steigėjų (vėliau vienas iš „kairiojo“ eurazininkų sparno lyderių) P.Suvčinskis, bibliografijos sudarytojo nuomone, dažnai rašęs „neaiškiai“ (Лубенский 1992: 89). Apžvelgdamas savo didžiausio kritiko, G.Florovskio, straipsnį antrajame eurazininkų rinkinyje „Keliuose“ (1922) („*На путях*“), Savickis pagerbia oponentą, pavadindamas jo straipsnį „Apie teisų ir nuodėmingą patriotizmą“, „centrinu“

rinkinio straipsniu (Лубенский 1992: 89). Tačiau Savickis atkakliai nenori matyti vienos iš „centrinių“ Florovskio tekstą persmelkiančių idėjų – negailestingos valstybės garbinimo, etatizmo kritikos. Savickiui nepatogu pripažinti, kad Florovskio straipsnis yra perspėjimas (ir labai ankstyvas) dėl galimos eurazininkų judėjimo degradacijos. Tačiau labiausiai į akis krinta daugiau negu palankus L.Karsavino vaidmens eurazininkų judėjime įvertinimas. P.Savickis nieko neprikiša svarbiausiam laikraščio „Eurazija“ autoriui. Priešingai, pabrėžiama Karsavino tekstų „filosofinė gelmė“ (Лубенский 1992: 91) ir pripažįstamas didelis Karsavino indėlis į kolektyvinio (anoniminio) programinio eurazininkų dokumento „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“ (1926) sukūrimą (Лубенский 1992: 95). Toks atlaidumas vienam pagrindinių „Klamaro skilimo“ kaltininkų gali būti paaiškintas tik labai prieštaringu paties Savickio požiūriui į bolševizmą ir sovietų valdžią. Pagaliau reikia pažymėti Savickio dėmesį kitam ryškiam rusų religinės filosofijos atstovui Semionui Frankui (1877-1950), kurio pasaulėžiūra, paties Savickio teigimu, tik kai kuriose vietose įeina į sąlytį su eurazininkų pasaulėžiūra, tačiau straipsniai (Frankui priklauso trys publikacijos eurazininkų leidiniuose) „turi didelę reikšmę eurazizmui“ (Лубенский 1992: 90). Netrukus paaiškinsiu, kodėl matau reikalą stabtelėti ties šia „smulkmena“.

Šiuolaikinės „klasikinių“ eurazininkų bibliografijos apima ir visą „kairiojo“ eurazizmo paveldą. Vis dėlto tarp skirtingų bibliografijų esama tam tikrų neatitikimų. Atkreipti į juos dėmesį nereiškia vien atiduoti duoklę formalizmui. Kai kurių tekstų, kuriuos randame vienose bibliografijose, nėra kitose. Dažnai tai yra labai svarbūs tekstai, kurių ignoravimas (t.y. atsisakymas skaityti juos kaip „eurazinės minties“ išraišką) jeigu ir nesugriautų šios disertacijos autoriaus argumentacijos, tai bent jau apsunkintų eurazininkų minties ir, konkrečiai, „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje evoliucijos rekonstrukciją. Todėl reikia pagrįsti, kodėl vienu arba kitu atveju pirmenybė teikiama konkrečiai bibliografijai, t.y. platesniai sąvokos „eurazinis tekstas“ interpretacijai. Kita problema. Eurazininkų judėjimo personalinė sudėtis nuolat kito (žr. išsamiau 1.3; 3.1). Tik P.Savickis nuėjo eurazizmo kelią „nuo pradžios iki galo“. Kartais keliamas klausimas, kuriuos autorius, publikavusius savo straipsnius eurazininkų leidiniuose, galima laikyti eurazininkais „tikrąja prasme“ (Половинкин 1995: 739). Dažnai sakoma, kad kai kurių intelektualų dalyvavimas eurazininkų sąjūdyje buvo atsitiktinio pobūdžio. Prie tokių „atsitiktinių“ autorių paprastai priskiriami P.Bicilli, A.Kartaševs, S.Frankas, M.Šachmatovas, N.Arsenjevas. Ar, nagrinėjant „Rusijos idėjos“ evoliuciją eurazininkų filosofijoje, galima remtis tokiais „atsitiktiniais“ tekstais? Kiek jie atspindi „autentišką“ eurazininkų sąjūdžio dvasią?

Pradėsiu nuo antro klausimo. Visus tekstus, išspausdintus eurazininkų leidiniuose (žr. šaltinių sąrašą), traktuojau kaip lygiaverčius, aišku, ne kokybės, bet teisės būti vadinamais „eurazininkų tekstais“ prasme. (Gal išskyrus kelis eurazininkų oponentų tekstus, patekusius į pastarųjų leidinius atvirų laiškų pavidalu. Pavyzdžiui, D.Dorošenko (Дорошенко 1999) ir

A.Melkich (Мелких 1997) straipsniai.) Todėl ir atkreipiau dėmesį į Savickio pagarbų Franko – „atsitiktinio“ autoriaus – vaidmens eurazininkų judėjime vertinimą. Turėdamas galvoje kito „atsitiktinio“ eurazininkų leidinio „svečio“, P.Bicilli, tekstą „Rytai“ ir „Vakarai“ Senojo pasaulio istorijoje“ (Бицилли 1922), kurioje Trubeckojaus ir Savickio Rusijos-Eurazijos civilizacijos samprata susilaukia, tiesa, geranoriškos, kritikos (žr. išsamiau 2.3.4), Savickis rašo: „Tačiau jo straipsnyje išreikštas siekis eurazizme neišseko“ (Лубенский 1992: 89). Kitais žodžiais tariant, Savickis konstatuoja, kad „atsitiktiniai“ autoriai kartais išsakydavo visai neatsitiktines eurazininkams idėjas. Eurazinė mintis niekada nebuvo statiška ir užbaigta idėjų sistema. Ji buvo dinamiškai besivystantis procesas. Galima visiškai pritarti nuomonei, kad eurazininkų judėjimas buvo „puikus pasaulėžiūrų išbandymo poligonas“ (Соболев 1991a: 182). Viskas, ką „priglaudė“ eurazininkų leidinių puslapiai, byloja apie eurazinės minties ieškojimus, pakilimus ir nuopusius. Sudėtingesnė problema yra identifikuoti eurazinę mintį ne eurazininkų leidinių puslapiuose. Šią problemą iliustruoja neatitikimai tarp skirtingų eurazininkų bibliografijų.

Palyginkime dvi bibliografijas. Pirmoji – eurazininkų tekstų rinkinio „Rusiškas eurazizmo mazgas: Rytai rusiškoje mintyje“ pabaigoje patalpinta bibliografija (ПАН 1997). Antrąją randame Petrozavodsko universiteto leidinyje „Apie Euraziją ir eurazininkus (bibliografinė rodyklė)“ (ПетрГУ 2000). Taupydamas vietą ir laiką, detaliam nenagrinėsiu visų minėtų bibliografijų skirtumų, o iš karto eisiu prie tų neatitikimų, kurie liečia tekstus, mano manymu, vaidinančius daugiau arba mažiau svarbų vaidmenį „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje transformacijos istorijoje.

Stebina tai, kad pirmosios bibliografijos sudarytojai, įtraukę į eurazininkų „klasikos“ sąrašą N.Trubeckojaus „Europą ir žmoniją“, kažkodėl ignoravo P.Savickio „Europą ir Euraziją“ – pirmą tekstą, kuriame sąvoka „Eurazija“ vartojama specifine eurazininkų kultūros ir istorijos filosofijos prasme. Šiandien kone visuotinai pripažįstama, kad Trubeckojaus knyga ir Savickio šios knygos recenzija ženklina „klasikinės“ eurazinės minties gimimą. Šis gimimas, mano nuomone, turi būti siejamas su dar vienu tekstu, kuris įtrauktas į abi bibliografijas, tačiau labai retai kada minimas kaip stovintis prie eurazinės minties ištakų. Savickio recenzija buvo nuosaiki kraštutinio Trubeckojaus kultūrinio reliatyvizmo kritika (žr. išsamiau 2.1). Florovskio straipsnis „Amžini ir praeinantys dalykai rusų slavofilų mokyme“, nors skirtas ne vien (ir ne tiek) Trubeckojui, buvo negailestinga pastarojo kritika (žr. 2.4.1). Tiesiog nuostabu, kaip šie du autoriai galėjo (kad ir trumpą laiką) veikti vieno intelektualinio sąjūdžio ribose. Tai, kad Florovskio tekstas griežtai kritikuoja vieną pamatinių „Europos ir žmonijos“, visuotinai pripažįstamos eurazinės minties pradžia, tezių, jokių būdu neduoda pagrindo neigti jo reikšmę ir vietą eurazinės minties genealogijoje. Dar 1929 m. viename iš vedamųjų „Eurazijos“ straipsnių (kurių dauguma, tikriausiai, priklausau Karsavino plunksnai), ginančiame laikraštį nuo priekaišto, esą pastarasis iškraipo

„ortodoksinę“ eurazininkų doktriną, buvo pažymėta, kad pats „Išėjimas į Rytus“ didele dalimi yra Trubeckojaus „Europos ir žmonijos“ antitezė (Евразия 1929b: 1). Eurazinės minties gimimas buvo sudėtingas, ir trijų eurazizmo pradininkų iki „Išėjimo“ parašyti tekstai liudija judėjime nuo pat pradžių egzistavus skirtingas, kartais viena kitai priešingas minties tendencijas.

Bibliografijos pateikia nevienodus L.Karsavino „eurazinių“ tekstų sąrašus. Turint omenyje ypatingą šio autoriaus vietą intelektualinėje eurazininkų sąjūdžio istorijoje, taip pat šios disertacijos objektą („Rusijos idėjos“ evoliuciją eurazininkų filosofijoje), būtina išsamiau aptarti klausimą, ką be „pritempimo“ galima laikyti „euraziniais“ Karsavino tekstais. (Aišku, problemiški yra ne eurazininkų leidiniuose išspausdinti filosofo tekstai.) Tai didele dalimi korektiškumo klausimas. Mat, per plačiai interpretuojant „eurazinių“ Karsavino palikimą, galima dirbtinai palengvinti sau užduotį ir visavienybės filosofijos (Karsavino asmenyje) atstovaujamos eurazinės minties krikščioniškojo universalizmo tendencijos konfliktą su eurazizmo kultūrinio reliatyvizmo tendencija (Trubeckojus) nupiešti įtaigiau. Platesnė „eurazinio“ Karsavino palikimo interpretacija įgalina parašyti „sklandesnę“ eurazinės minties (ir „Rusijos idėjos“ transformacijos) istoriją. Vis dėlto kur yra ta riba, kurios nevalia peržengti, vieną arba kitą ne eurazininkų leidinyje išspausdintą Karsavino tekstą priskiriant eurazininkų palikimo „klasikai“?

Levas Karsavinas (1882-1952) nestovėjo prie eurazininkų judėjimo ištakų. Pradžioje jis net kritikavo eurazininkus. Tačiau reikia pabrėžti, kad Karsavino kritika buvo nukreipta ne tiek į eurazininkų pasaulėžiūros esmę, kiek į pastarųjų argumentacijos būdą: „Iš esmės eurazinės temos gali būti pagrįstos tik filosofškai-metafiziškai. Juo liūdniau, kad filosofinio pagrindimo pas eurazininkus mes kol kas nematome... Nėra filosofinės analizės, filosofinės argumentacijos“ (Карсавин 1923a: 307). Kitais žodžiais tariant, Karsavino požiūriu, „šlubavo“ būtent filosofinė eurazininkų doktrinos pusė. Šį „defektą“ ir buvo pasiryžęs ištaisyti filosofas, 1925 m. tapęs oficialiu sąjūdžio nariu. O 1928 m. sausio mėnesį Karsavinas atvyksta į Kauną. Tų pačių metų lapkričio 24 d. Paryžiuje išeina pirmas savaitraščio „Eurazija“ numeris. Turint galvoje, kad Karsavinas buvo vienas pagrindinių (ko gero, pagrindinis) „Eurazijos“ autorių, nebus didelė nuodėmė pasakyti, kad laikinoji Lietuvos sostinė buvo vienas iš mažesnių eurazinės minties Europoje centrų greta tokių lyderių kaip Sofija, Praha, Berlynas ir Paryžius. Būtent Kaune 1928-1929 m. buvo generuojama didelė „kairiojo“ eurazininkų sparno idėjų, išdėstytų 35 „Eurazijos“ numeriuose, dalis. Mūsų lyginamos eurazininkų bibliografijos pateikia šiek tiek skirtingus Karsavino „ikieurazinio“ (iki oficialaus įsitraukimo į judėjimą 1925 m.) ir „lietuviško“ (po 1928 m.) periodų tekstų sąrašus.

Pradėsiu nuo „lietuviško“ periodo. Aišku, kad bibliografijos sutaria dėl Karsavino straipsnių „Eurazijoje“. Pirmoji bibliografija (PAH 1997) pateikia ilgesnį lietuvių kalba eurazizmo dvasioje parašytų Karsavino tekstų sąrašą. Be straipsnių „Europa ir Rusija: Eurazinės ideologijos apmatai“ (Karsavinas 1929b) bei „Valstybė ir demokratijos krizė“ (Karsavinas 1934), kurie yra ir

antrojoje bibliografijoje, pirmoji dar nurodo Karsavino knygą „Istorijos teorija“ (1929) ir penkis fundamentalaus Karsavino veikalo „Europos kultūros istorija“ (1931-1937) tomus. Abiejose bibliografijose trūksta straipsnio „Prie Rusų revoliucijos pažinimo“ (Karsavinas 1929a), kuris faktiškai yra 1927 m. „Euraziniame metraštyje“ („*Евразийский временник*“) išspausdinto daug didesnės apimties Karsavino teksto „Revoliucijos fenomenologija“ (Карсавин 1997) sutrumpintas variantas. Nors „Europos kultūros istorijoje“ galima įžvelgti kai kuriuos „eurazinius motyvus“*, šis kūrinys randasi anapus aktyvaus Karsavino dalyvavimo eurazininkų sąjūdyje chronologinių ribų, todėl šios disertacijos tikslui mažai tegali pasitarnauti. O štai kita Kaune rusų kalba išleista knyga, įtraukta į pirmąją, bet ne į antrąją, bibliografiją, verta atskiro aptarimo. Tai svarbiausias Karsavino filosofinis veikalas „Apie asmenybę“ (Карсавин 1929a). Ir chronologiškai, ir idėjiškai šis kūrinys patenka į eurazinės minties orbitą. 1929 metai – Karsavino šešimo „Eurazijoje“ metai. Kita vertus, kaip teigiama programiniame eurazininkų tekste „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“ (1926), asmenybės („simfoninės asmenybės“) samprata yra centrinė eurazininkų pasaulėžiūroje (Савицкий 1997u: 21). Tiesa, S.Choružijus tvirtina, kad aptariama Karsavino knyga „nors ir remiasi simfoninės asmenybės sąvoka, tačiau yra visai laisva nuo morfologinių stereotipų, lygiai kaip ir nuo eurazinės ideologijos“ (Хоружий 1992: 82). Tačiau Karsavinui niekada ir nereikėjo vaduotis iš morfologinių stereotipų. Tas pats autorius čia pat pripažįsta, kad kultūrinė morfologija visada buvo svetima Karsavino filosofijai, „kurioje tikroju pasaulinės istorijos subjektu visada buvo vieninga kūrinija, o ne savyje uždarytų tautų-asmenybių rinkinys“. Be to, panašu, kad Choružijus linkęs tapatinti „eurazinę ideologiją“ su „morfologiniais stereotipais“. Tačiau tai iš esmės reiškia vieną (reikia sutikti – labai ryškia) eurazinės minties tendenciją (ypatingai atstovaujama N.Trubeckojaus, ne taip agresyviai – P.Savickio) tapatinti su visa eurazine mintimi, kuri niekada nebuvo vienybė. Tai reiškia „diskriminuoti“ kitas eurazinės minties tendencijas. Tai, kad Karsavino knyga yra laisva nuo „morfologinių stereotipų“, dar nereiškia, kad ji yra „neeurazinė“. Nuo šių stereotipų yra laisvi visi Karsavino eurazininkų leidiniuose publikuoti tekstai. Galų gale pats Karsavinas „Eurazijos“ puslapiuose labai aktyviai prisidėjo prie „eurazinės ideologijos“ (jos „kairiosios“ versijos) plėtojimo. Todėl aš sutinku su pirmosios bibliografijos sudarytojais, įtraukusiais „Apie asmenybę“ į eurazininkų „klasikos“ sąrašą. Simfoninės asmenybės teorija buvo vienas kertinių eurazininkų (taip pat ir „ortodoksinių“) doktrinos elementų.

Bibliografijose visiškai skirtingai atsispindi „ikieurazinis“ L.Karsavino palikimas, t.y.

*Žr., pvz., Rytų Europos tautų „europeizacijos“ koncepciją ir tautos-simfoninės asmenybės (gyvenančios-per-mirtį) sampratos atgarsius: „Nuolat besiskverbianti į kraštą Europos kultūra (ją globojo, plėtė ir skiepijo savo tautoms valdovai) ilgainiui skaldė primityvią visuomenę, silpnino ir naikino senąsias gyvenimo formas, bet negalėjo greit pakeisti jų naujomis savo formomis, kurios ilgai liko išviršinės. Senajai tautos kultūrai

nykstant, tauta dar nevirto europine, tik europiniais drabužiais tevilkJėjo. (...) Tauta su senąja savo kultūra mirė ir turėjo išnauja gimti, pasidaryti visai kita, europine tauta; taigi iro ir silpnėjo“ (Karsavinas 1998a: 97). filosofo tekstai, išspausdinti iki jam tampant „oficialiu“ eurazininkų judėjimo nariu 1925 metais. Pirmojoje bibliografijoje apskritai nėra nė vieno iki 1925 m. spausdinto Karsavino teksto – filosofo darbų sąrašas pradedamas eurazininkų leidiniuose publikuotais straipsniais. Tuo tarpu į kito eurazininko, istoriko G.Vernadskio, darbų sąrašą įtraukti net trys iki 1917 m. revoliucijos publikuoti straipsniai. Tačiau reikia atkreipti dėmesį, kad 1925 m. eurazininkų leidykloje išspausdinta Karsavino brošiūra „Apie abejonę, mokslą ir tikėjimą“ pirmą kartą pasaulį išvydo 1923 m. ne eurazininkų leidykloje (Карсавин 1923b). Todėl visai teisėtai galima kelti klausimą apie kitų „ikieurazinių“ arba ne eurazininkų leidiniuose išspausdintų Karsavino tekstų įtraukimą į eurazininkų bibliografiją. Antrosios bibliografijos (ПерпГУ 2000) sudarytojai nurodo du 1925 m. vokiečių kalba parašytus Karsavino straipsnius: „Rusijos idėja“ (Карсавин 1993a) (išspausdintas 1906-1937 m. Ravensburge leistame literatūriniame žurnale „Der Gral“) ir „Religinė bolševizmo esmė“ (Карсавин 1994b) (išspausdintas straipsnių rinkinyje „Der Staat, das Recht und die Wirtschaft des Bolschewismus“, kuriame be Karsavino buvo išspausdinti S.Gesseno, I.Iljino, S.Franko ir kitų žinomų intelektualų tekstai). Į bibliografiją įdėta dar 1922 m. Peterburge (Karsavinas buvo išsiųstas iš Rusijos 1922 m. lapkričio 16 d.) išleista brošiūra „Rytai, Vakarai ir Rusijos idėja“ (Карсавин 1992). Nors pastarasis tekstas, kuriame dar labai jaučiasi V.Solovjovo įtaka, ir kuris parašytas akivaizdžioje kultūrų dialogo dvasioje (todėl yra visiškai N.Trubeckojaus „Europos ir žmonijos“ antipodas), mano nuomone, pavojingai priartėja prie tos ribos, peržengus kurią, iškyla anksčiau minėta korektiškumo problema, reikia sutikti, kad antrosios bibliografijos sudarytojų apsisprendimas įtraukti ir „ikieurazinius“ bei ne eurazininkų leidiniuose publikuotus Karsavino tekstus, žvelgiant iš šios disertacijos tikslo perspektyvos, yra daugiau pagrįstas ir produktyvesnis. Disertacijos objektas yra minties evoliucija, minties procesas. Ateidamas į eurazininkų sąjūdį, L.Karsavinas atsinešė su savimi ištisą idėjų kompleksą, kuris formavosi visus porevoliucinius metus ir kurio didžiausios apimties išraiška buvo 1923 m. išleista „Istorijos filosofija“. Pradedant 1925 m. (konkrečiai tekstu „Atskirto tikėjimo pamokos“ ketvirtojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje), eurazininkų leidiniuose atsiranda idėjų, kurias sunku suprasti, ignoruojant „ikieurazinių“ Karsavino paveldą. Todėl visiškai sutinku su Karsavino straipsnio „Rusijos idėja“ vertėju į rusų kalbą, kuris eurazininkų leidinyje išspausdintas „Atskirto tikėjimo pamokas“ patalpina į kontekstą tokių Karsavino ne eurazininkų leidiniuose publikuotų tekstų, kaip „Rytai, Vakarai ir Rusijos idėja“ (1922), „Dostojevskis ir katalikybė“ (1922), „Stačiatikybės kelias“ (1923), „Istorijos filosofija“ (1923), „Europa ir Eurazija“ (1923), „Apie stačiatikybės esmę“ (1924), „Religinė bolševizmo esmė“ (1925) (Ермичев 1993: 133). Disertacijos autorius leis sau pasiremti kai kuriais iš šių tekstų, kurių

pėdsakai lengvai atsekami programiniame 1926 m. eurazininkų dokumente „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“.

Šios disertacijos objektas yra idėjos, minties evoliucija. Evoliucija suponuoja etapus, periodus. „Rusijos idėjos“ evoliucija eurazininkų filosofijoje neatsiejama nuo paties sąjūdžio istorijos. Todėl neišvengiamai iškyla eurazininkų judėjimo istorijos periodizacijos klausimas.

1.3 Eurazininkų judėjimo istorijos periodizacijos problema

Gali būti keli eurazininkų sąjūdžio istorijos periodizacijos variantai, priklausomai nuo to, kokį judėjimo veiklos aspektą – politinį ar intelektualinį (nors judėjimo istorijoje jie buvo labai persipynę) – akcentuosime. Štai keli periodizacijos bandymai.

Ko gero, būtų paviršutiniška judėjimo istoriją dalinti į du periodus – „iki“ ir „po“ vadinamojo „Klamaro skilimo“: 1) 1920-1929 („klasikinis“ periodas, kai eurazizmas egzistavo kaip „vieningas“ sąjūdis); 2) 1929-1930-ųjų metų (ketvirtąjo dešimtmečio) pabaiga („gyvenimas po mirties“) (Половинкин 1995: 760-762; Волкогонова 1995: 40-41).

S.Choružijus dvidešimtmetėje judėjimo istorijoje išskiria tris etapus: 1) 1921-1925 („teorinė“ judėjimo stadija, geografiškai lokalizuota pirmiausia Rytų Europoje ir Vokietijoje); 2) 1926-1929 (augančios judėjimo politizacijos stadija, kai pagrindiniu sąjūdžio centru tampa Paryžius, o įtakingiausiu teoretiku – L.Karsavinas); 3) 1930-1939 (sąjūdžio dezintegracijos ir laipsniško nykimo stadija) (Хоружий 1992: 78).

Beveik tokią pačią periodizaciją siūlo M.Laruelle. Prancūzų autorė sąjūdžio istoriją dalina į „puikų jo įkūrimo periodą, labiausiai moksliskai argumentuotą (1921-1925 m. pirmoje eilėje – Praha), didžiausio produktyvumo ir teorijos gilinimo, bet ir politizacijos periodą (1926-1929 m. pirmoje eilėje – Paryžius ir Berlynas) ir, galiausiai, teorinio ir organizacinio susilpnėjimo periodą (nuo 1930 m.)“ (Ларюэль 2004: 32).

Vienas pagrindinių šiuolaikinio „kairiojo“ eurazizmo atstovų (R.Vachitovas) eurazininkų judėjimo istoriją apibūdina kaip „kelį nuo filosofinės ir kultūrologinės mokyklos iki politinės organizacijos, kuri rėmėsi savita ideologija, pagrįsta „moksliniu“, „filosofiniu“ periodu sukurtos koncepcijos tezėmis“. Eurazininkų judėjimo istorijoje jis išvelgia keturis tarpsnius: 1) mokslinio-teorinio, filosofinio eurazizmo etapas (1920-1923); 2) klasikinio politinio eurazizmo etapas (1924-1927); 3) eurazizmo skilimo ir kairiojo eurazizmo atsiradimo etapas (1927-1929); 4) eurazizmo užgesimo etapas (1930-1930-ųjų pabaiga) (Вахитов 2007a).

Nė viena iš šių periodizacijų netenkina disertacijos autoriaus, nors formaliai Choružijaus ir Laruelle variantai labiausiai artimi tai periodizacijai, kuri tapo tolesnės šios disertacijos struktūros pagrindu. „Įvade“ jau buvo pažymėta, kad „Rusijos idėjos“ evoliucija eurazininkų filosofijoje buvo susieta su sąjūdžio personalinės sudėties kaita, su vienu autorių

pasitraukimu iš judėjimo, o kitų atėjimu į jį. Disertacijos autoriaus įsitikinimu, disertacijos tikslas reikalauja kitokio nei holistinis požiūris į „eurazinę mintį“ („filosofiją“). Ši mintis niekada nebuvo kažkas vientiso ir neprieštaringo. „Eurazinės minties“ (ir „Rusijos idėjos“) istorija yra vidinės kovos istorija, skirtingų požiūrių ir tendencijų susidūrimo, konkurencijos, pergalių ir pralaimėjimų istorija. „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje transformacijos etapų chronologinės ribos sutampa su tokiomis pergalėmis ir pralaimėjimais, t.y. su asmenybių, ryškiausiai įkūnijusių vieną arba kitą „eurazinės minties“ tendenciją, pasitraukimu iš judėjimo arba atėjimu į jį. Kokios gi yra kertinės datos, ženklinančios „Rusijos idėjos“ transformacijos „eurazinėje mintyje“ etapus?

Šiuo metu visuotinai pripažįstama, kad eurazininkų sąjūdžio istorijos pradžia reikia laikyti ne 1921 m., kai pasirodė pirmas eurazininkų straipsnių rinkinys „Išėjimas į Rytus“, o 1920 m., kai N.Trubeckojus parašė „Europą ir žmoniją“. Be to, 1920 m. pirmą kartą istoriniuose šaltiniuose minimas „eurazininkų“ vardas. Prie eurazininkų sąjūdžio ištakų stovėjo ne keturi („Išėjimo į Rytus“ autoriai), o penki žmonės. Penktasis buvo kunigaikštis Andrejus Livenas (1896-?), pats nieko neparašęs ir greitai nutraukęs ryšius su eurazininkais, tačiau, kaip manoma, buvęs pagrindiniu „Išėjimo į Rytus“ įkvėpėju. Livenas 1920 m. gruodžio mėnesį rašė Savickiui (tuometu dar gyvenusiam Stambule), kad N.Trubeckojus, P.Suvčinskis ir jis pats sudaro Sofijoje „eurazininkų grupę“ ir prašė ką nors parašyti į „Eurazinį rinkinį“ („Евразийский сборник“), kurio sudarymas patikėtas Trubeckojui (Колеров 1994: 144). Viešai apie save eurazininkai pirmą kartą paskelbė 1921 m. birželio 3d. religinio-filosofinio būrelio susirinkime Sofijoje, o rugpjūčio pradžioje pasaulį išvydo „Išėjimas į Rytus“. Tokiu būdu 1920 m. laikytini eurazininkų judėjimo istorijos pradžia.

Pirmąjį eurazininkų filosofinės pasaulėžiūros raidos etapą aš vadinu „nesisteminės filosofijos“ etapu. Šiame etape išryškėjo pagrindiniai „Rusijos idėjos“ komponentai arba temos, kurių rėmuose „eurazininkų mintis“ bandė plėtoti „Rusijos idėją“. Kaip jau minėta „Įvade“, kai kurios temos buvo nuosekliai plėtojamoms visos eurazininkų judėjimo istorijos eigoje – dramatiškų lūžių eurazinė mintis jose nepatyrė. Tačiau keliose temose – asmenybės ir laisvės, idealo ir tikrovės santykio (kurios ypatingas aspektas buvo Rusijos revoliucijos apmąstymas), Rusijos ir Europos sambūvio – eurazininkų mintis skleidėsi savo skirtingų tendencijų konkurencijos forma. Šioje vietoje tik paminėsiu pagrindinius „įtampos židinius“ pirmojo periodo eurazinės minties viduje: 1) įtampa tarp krikščioniškojo universalizmo (G.Florovskis) ir kultūrinio reliatyvizmo (N.Trubeckojus) tendencijų; 2) įtampa tarp krikščioniškojo personalizmo (G.Florovskis) ir geografinio (P.Savickis) bei etnokultūrinio (N.Trubeckojus) determinizmo tendencijų; 3) įtampa tarp „transcendentinės“, „eschatologinės“ (G.Florovskis) ir „imanentinės“, „politinės-etatistinės“ (P.Savickis, P.Suvčinskis, mažesniu mastu – N.Trubeckojus) tendencijų. Su Florovskio pasitraukimu iš judėjimo 1923 m. eurazininkų filosofijoje labai susilpnėjo transcendentinė (bet ne religinė) dimensija, išgalėjo tai, ką

Florovskis vadino „natūralizmu“, buvo nustumta į šalį asmenybės kaip autonomiško, betarpiškame santykiyje su Dievu esančio ir laisvai kultūrą kuriančio dorovinio subjekto samprata, galutinai įsitvirtino etatizmas. G.Florovskio – vieno iš sąjūdžio pradininkų – pasitraukimą aš laikau pirmojo eurazininkų judėjimo *idėjinės* istorijos periodo pabaiga. 1924 m. nepasirodė joks eurazininkų leidinys. Taigi pirmojo eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos periodo chronologinės ribos – 1920-1924 metai.

Antrojo periodo pradžia yra 1925 m., kai Berlyne buvo išleistas didžiausias iš visų eurazininkų straipsnių rinkinių – ketvirtoji „Eurazinio metraščio“ knyga. Joje „oficialaus“ eurazininkų autoriaus vaidmenyje debiutuoja L.Karsavinas. Antrąjį eurazininkų filosofinės pasaulėžiūros raidos etapą aš vadinu „sisteminės filosofijos“ etapu, nors, kalbant apie eurazininkų filosofiją, sąvokos „sisteminė“ ir „nesisteminė“ yra gana sąlygiškos. Eurazininkai niekada taip ir nesukūrė filosofinės sistemos griežtąja prasme. Vis dėlto 1926 m. Paryžiuje išleistas programinis eurazininkų tekstas „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“ vien savo pavadinimu nurodo į pastangą harmoningai suderinti pirmajame sąjūdžio raidos etape išryškėjusius „Rusijos idėjos“ komponentus. L.Karsavino idėjų įtaka dokumente daugiau negu akivaizdi. Labai abejotinas yra R.Vachitovo tvirtinimas, kad „eurazizmo supratimas“ pas Karsaviną buvęs skirtingas 1926-1927 m. (kuomet jis neva dar buvo Trubeckojaus ir Savickio linijos šalininkas) ir 1927-1929 m. (R.Vachitovas tuo grindžia savo periodizaciją.) Negalima sutikti ir su Vachitovo teiginiu, kad 1926 m. manifeste „buvo vedama dar eurazizmo pradininkų Savickio ir Trubeckojaus nubrėžta ideologinė linija“ (Вахитов 2007a). Mano požiūriu, 1926 m. programinis eurazininkų dokumentas yra skausmingas (ir nelabai vykęs) bandymas (būtent „bandymas“) sujungti į sistemą tai, kas iš principo negali būti suderinta: N.Trubeckojaus kultūrinį reliatyvizmą ir L.Karsavino krikščioniškąjį universalizmą, grindžiamą, tiesa, visai kitais negu Florovskio, principais. Priešingai Vachitovui, man atrodo, kad didelės Karsavino pažiūrų evoliucijos nebuvo. Tiesiog savo „kairuoliškame“ etape jis atvirai pasakė tai, ką tarp eilučių galima perskaityti 1926 m. manifeste. Todėl reikia sutikti su S.Choružijumi, įtakingiausiu antrojo eurazininkų judėjimo istorijos periodo teoretiku laikančiu L.Karsaviną. Šis autorius, be abejonės, suvaidino lemiamą vaidmenį eurazinės „Rusijos idėjos“ transformacijos istorijoje, kurios kulminacinis taškas yra 1929 m. įvykęs eurazininkų sąjūdžio skilimas. Antrojo eurazininkų judėjimo idėjinės istorijos periodo chronologinės ribos – 1925-1929 metai.

Nors po 1929 m. skilimo eurazininkų judėjimas (jo „dešinysis“ sparnas – „kairioji“ eurazizmo versija užgeso su paskutiniu 35-uoju laikraščio „Eurazija“ numeriu 1929 m. rugsėjo 7 d.) egzistavo dar visą dešimtmetį, o 1932 m. Prahoje įvyko pirmasis Eurazininkų organizacijos suvažiavimas, tai jau buvo „gyvenimas po mirties“ (Половинкин 1995: 762). Kelių naujų autorių atsiradimas negalėjo kompensuoti intelektualinių netekčių, kurios buvo skilimo pasekmė. Iš keturių

judėjimo „tėvų“ liko tik P.Savickis. (N.Trubeckojus šio periodo eurazininkų leidiniuose išspausdino penkis nedidelės apimties taikomojo pobūdžio straipsnius.) Tiesa, trečiasis periodas yra aktyvios 1927 m. prie judėjimo prisijungusio teisės filosofo Nikolajaus Aleksejevo (1879-1964) kūrybinės veiklos periodas. Savickio ir Aleksejevo, kaip pagrindinių šio eurazinės minties istorijos etapo autorių, asmenybės lėmė ir dominuojančią – geopolitinę ir etatistinę – ketvirtojo dešimtmečio eurazinės minties tendenciją. Palyginti su pirmųjų eurazininkų rinkinių temų įvairove, tai reiškė mažų mažiausiai eurazinės minties nuskurdimą, kurį vargu ar atpirkto šio periodo eurazinės minties „privalumas“ – vidinio konflikto, tam tikra prasme buvusio varomąją eurazinės minties jėga, nebuvimas. Tuo tarpu Europa vis labiau gyveno artėjančio karo nuojautomis, o „dešiniųjų“ eurazininkų nuojautoms apie komunistų valdžios žlugimą nebuvo lemta išsipildyti. 1938 m. mirė N.Trubeckojus, o eurazininkų leidykla išspausdino savo paskutinius leidinius. Antrojo pasaulinio karo išvakarėse eurazininkų sąjūdis užgeso. Trečiojo eurazininkų judėjimo idėjinės istorijos periodo (kurio išsami analizė viršytų šios disertacijos apimtį) chronologinės ribos – 1930-1939 metai.

Tolesnė disertacijos struktūra apima pirmus du „klasikinio“ eurazizmo idėjinės istorijos etapus. Analizuodamas „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje transformaciją, autorius stengsis operuoti analizuojamame periode parašytais eurazininkų tekstais. Aišku, šios taisyklės neįmanoma laikytis absoliučiai. Pirmiausia reikia turėti omenyje skirtumą tarp dviejų rūšių temų, kurios sudarė „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje turinį. Aptardamas temas, kuriose eurazininkų mintis „Rusijos idėją“ plėtojo nuosekliai ir nepatyrė dramatiškų lūžių (Rusijos-Eurazijos vienybės ir valstybingumo temos), autorius leis sau didesnę laisvę pasiremti kito, neanalizuojamo, periodo tekstu. Tos temos, kuriose skirtingų eurazinės minties tendencijų konkurencija lėmė conceptualinius lūžius, ženklinančius „Rusijos idėjos“ transformacijos etapus, savaime suprantama, reikalauja didesnės precizijos. Bet koku atveju autorius, apeliuodamas į neanalizuojamo periodo eurazininkų tekstą, perspės skaitytoją.

Šiomis pastabomis baigiu „įvadinę“ disertacijos dalį ir pereinu prie pagrindinės tyrimo dalies.

II. „Rusijos idėja“ „ikisisteminėje“ eurazininkų filosofijoje (1920-1924)

Pasak M.Laruelle, pagrindinis eurazininkų tikslas buvo „imperijos pateisinimas“ (Ларюэль 2004: 13). Šiame teiginyje yra daug tiesos, tačiau kartu jis gerai iliustruoja holistinės „eurazinės minties“ interpretacijos ribotumą. Jeigu „imperijos pateisinimas“ būtų pagrindinis visų sąjūdžio dalyvių tikslas, eurazininkus tektų prilyginti tokioms rusų emigrantų idėjinėms grupuotėms, kaip smenovechovcai ir nacionalbolševikai, raginusioms eiti „į Kanosą“ pas bolševikus, išsaugojusius buvusios Rusijos imperijos teritorinį vientisumą. Taip pat taptų neaišku, ką eurazininkų judėjime veikė vienas jo „tėvų“, G.Florovskis, dar 1922 m. straipsnyje „Apie teisų ir nuodėmingą patriotizmą“ (Флоровский 1998e) griežtai kritikavęs etatizmą ir „nuodėmingą“ nacionalbolševikų patriotizmą.* Ne „imperijos pateisinimas“ subūrė tokius skirtingus autorius viename rinkinyje „Išėjimas į Rytus“, kuriame, kaip teisingai pastebi vienas iš eurazininkų judėjimo tyrinėtojų, tai, su kuo vėliau eurazizmas bus paprastai tapatinamas (mokymas apie Rusija-Euraziją kaip apie ypatingą, nei Vakarams, nei Rytams nepriklausančią civilizaciją), buvo (ir tai dar neaiškiai) tik pas P.Savickį (Соболев 1991b: 125). Tam, kad suprasti eurazininkų sąjūdžio idėjinę istoriją ir dramatišką „Rusijos idėjos“ jų filosofijoje transformaciją, būtina nuolat turėti omenyje tą „pradinį tašką“, kuriame susikirto „Išėjimo į Rytus“ autorių likimų linijos. Jeigu smenovechovcų ir nacionalbolševikų laikyseną Rusijoje vykstančių procesų atžvilgiu būtų galima apibūdinti kaip daugiau pasyvią (susitaikyti su režimu ir priimti jo diktuojamas „žaidimo taisykles“), tai eurazininkai deklaravo ryžtą aktyviai *veikti* komunistų valdomoje tėvynėje vykstančius procesus. Pirmojo eurazininkų rinkinio „Įžangoje“, kurią galima laikyti pirmuoju kolektyviniu eurazininkų manifestu, buvo rašoma: „Vykstančioje katastrofoje mes regime su pagreičiu bręstančios kultūros transformacijos ženklą“ (Север 1990a: 141-142). Pirmuosius eurazininkus vienijo Rusijos kultūros esminės transformacijos pojūtis. Jie norėjo būti aktyviais tos transformacijos dalyviais. Skirtingai nuo smenovechovcų ir nacionalbolševikų, eurazininkai buvo įsitikinę, kad bolševizmo *įveikimas* yra būtina Rusijos kultūros sėkmingos transformacijos sąlyga: „Istoriniuose įvykiuose bolševizmas paneigia pats save, jame pačiame gyvenimas reikalauja socializmo įveikimo“ (Север 1990a: 143). Visi jie sutarė, kad po Petro I reformų Rusijos kultūrinis procesas buvo skausmingai deformuotas, o tai galų gale ir atvedė Rusiją prie revoliucijos slenksčio. Visi jie sutarė, kad reikia nusigręžti nuo „Europos“ ir „išeiti į Rytus“. Tačiau eurazininkai ne iki galo sutarė dėl to, nuo ko „Europoje“

*M.Laruelle monografijoje prie eurazininkų sąjūdžio ištakų stovėjęs ir, pasak pačios autorės, „įžymiems rusų emigracijos veikėjams“ priklausęs G.Florovskis cituojamas vos 4 kartus. Tuo tarpu „mažiau žinomos

asmenybės“ (Ларюэль 2004: 31-32) E.Chara-Davanas ir V.Nikitinas prisimenamos daug dažniau. Pirmasis cituojamas 13, o antrasis – net 23 kartus. Toks selektyvumas tik patvirtina nuomonę, kad eurazizme „kiekvienas randa tai, ko ieško“ (ВФ: 1995: 26).

reikia nusigręžti ir koks radikalus turi būti ryšių su „Europa“ nutraukimas. Dar mažiau jie sutarė dėl to, kas yra „Rytai“, ir kaip į juos reikia „eiti“.

2.1 Europocentrizmo kritika ir Rusijos-Eurazijos idėjos gimimas

Vargu ar prasminga būtų bandyti paneigti tvirtinimą, kad „centrinė tema, aplink kurią didžiąja dalimi konstruojama rusų istorijos filosofija, yra „Vakarų-Rytų problema“ (Треушников 2009: 31). Garsusis „zapadnikų“ ir „slavofilų“ ginčas ženklina Rusijos originalios filosofinės tradicijos apskritai pradžią. Neatskiriamas šios tradicijos komponentas yra „Vakarų kritikos“ tema.

Kritikuoti „Vakarų“ arba „Europą“ galima labai įvairiai. Kritikos objektu gali būti kuris nors konkretus „Vakarų“ – ši kritika paprastai suponuoja holistinį „Vakarų“ (kaip kažko vientiso) supratimą – būties aspektas, pavyzdžiui, „Vakarų politika“ (tarkime, „kolonijinė“, „imperialistinė“), „Vakarų socioekonominė sankloda“ (pvz., „kapitalizmas“) ir pan. Bet „Vakarų“ kritika gali pretenduoti ir į gilesnę dimensiją. Kritika gali siekti dvasinius Vakarų visuomenių pagrindus, kitaip tariant, „kultūrą“. Būtent Vakarų (pirmiausia Europos) kultūros kritika sudarė pirmųjų slavofilų istoriosofijos pagrindą. Tačiau ir Vakarų kultūros kritika gali būti dvejopa. Galima kritikuoti aktualią Vakarų kultūros būklę. Tokiu atveju paprastai kalbama apie Vakarų kultūros „krizę“, „išsigimimą“, „mirtį“. Šio pobūdžio kritikos netrūksta pačiuose Vakaruose. Pakanka prisiminti romantizmo sąjūdį, o iš disertacijos temai chronologiškai artimesnių pavyzdžių galima nurodyti į O.Spenglerio „Vakarų saulėlydį“ (1918) ir R.Guénono knygas „Rytai ir Vakariai“ bei „Šiuolaikinio pasaulio krizė“ (abi 1927). Tačiau Vakarų kultūros kritikos objektu gali būti ne vien aktuali šios kultūros būklė, bet ir „Vakarų kultūra“ kaip visuma, kaip jos dabartis ir praeitis, jos dvasiniai pradmenys, jos ištakos. Kritikos taikiniu gali būti patys Vakarų kultūrą steigiantys principai.

Būtent taip Vakarų kultūrą kritikavo slavofilai.* Dažnai vedamos paralelės tarp rusų slavofilų ir jų amžininkų Europos romantikų (Люк 1993: 114), teigiama, kad abiejų sąjūdžių kilmė buvo vakarietiška, o tikslas iš esmės tas pats – slavofilai, kaip ir Europos romantikai, XIX a. Europoje kritikavo tuos pačius dalykus: „Ir vienos, ir kitos ideologijos europietiška kilmė akivaizdi, bet tai ir dėsninga: jų kova buvo tik dalis tos didelės kovos, kuri vyko visoje Europoje ir XVIII a. švietėjiškumui priešpastatė romantinę viršracionalių vertybių gynybą. Šios kovos buvimas Rusijoje liudija jos priklausymą Europai...“ (Вейдле 1991: 69). Tai tiesa, tačiau reikia nepamiršti, kad, skirtingai nei Europos romantikai, rusų slavofilai ypač akcentavo tai, kad dabartinė Europos

*Išskyrus Konstantiną Leontjevą, kuris žavėjosi Europos viduramžiais ir Renesansu, o niekino tik „sumiesčionėjusią“ XIX a. Europą, ir kuri dėl šios priežasties tik labai sąlygiškai galima vadinti „slavofilu“. Būtent Leontjevas iš visos „slavofilų“ stovyklos labiausiai priartėja prie Europos romantinės tradicijos. kultūros būklė yra „užprogramuota“ pačiose Europos kultūros dvasinėse ištakose. Šiuolaikinė Europos kultūros krizė, racionalizmo, individualizmo ir sekuliarizmo įsigalėjimas, Vakarų visuomenių „neorganiškumas“, susvetimėjimas ir susipriešinimas, kurių pasekmė yra Europos valstybių nestabilumas, socialinė įtampa, klasių kova ir revoliucijos, slavofilų įsitikinimu, yra ilgo istorinio Europos nueito kelio, kurio pradžia buvo užnuodyta ydingų ir nesutaikomų pradų žūtbūtinės kovos, dėsninga atomazga. Europos istoriją slavofilai interpretavo kaip *krikščionybės nesėkmės* istoriją. Pasak A.Chomiakovo, „savo dieviškojo mokymo pilnatvėje krikščionybė įkūnijo vienybės ir laisvės idėjas, neatsiejamai suvienytas *doroviniame abipusės meilės įstatyme*“ (kursyvas Chomiakovo) (Хомяков 1988a: 200). Tačiau Vakarai nesugebėjo įgyvendinti krikščioniškos visuomenės idealo. Priežastis buvusi ta, kad visas Vakarų istorinis ir kultūrinis gyvenimas tekėjo defektuotos, nuo vienybės atkritusios, todėl vienpusiškos krikščionybės versijos – lotyniškosios krikščionybės (katalikybės, vėliau ir protestantizmo) – vaga. Būdama vienpusiška, Romos katalikybė nesugebėjo organiškai sintezuoti vienybės ir laisvės idėjų. Romaniškasis, pirmiausia Romos katalikybėje įsikūnijęs Europos pradas teigė išorinę, formalios Romos teisės apibrėžtą, „neorganišką“ ir prievartinę vienybę. Tačiau Europoje visada buvo gajus ir kitas – germaniškasis – pradas, įkūnijęs, deja, vėl vienpusiškai (be sąryšio su vienybe), laisvės idėją. Būdamas vienpusišku laisvės idėjos įsikūnijimu, germaniškasis Europos pradas buvo kartu ir anarchizmo bei karingojo individualizmo stichija. Nebūdamos organiškai suvienytos „*doroviniame abipusės meilės įstatyme*“, vienpusiškos vienybės ir laisvės idėjos buvo pasmerktos žūtbūtinai kovai, kurios vienas iš reikšmingiausių epizodų buvo germaniškojo prado inspiruotas Vakarų Bažnyčios skilimas. Romaniškasis ir germaniškas Vakarų dvasios poliai yra įkūnyti tam tikruose etnosuose, tam tikrose tautose. Deja, Europos tautos pasirodė nesugebančios ieškoti sutarimo „*doroviniame abipusės meilės įstatyme*“. Slavofilai buvo įsitikinę, kad „romanų-germanų“ tautos iš prigimties yra linkusios į prievartą (Киреевский 1984a: 208). Taigi dabartinio krikščionybės nuosmukio Vakarų kultūroje, kaip ir visų kitų Europą kamuojančių negerovių priežasčių, pasak slavofilų, reikia ieškoti ne atsitiktiniuose Europos politinės istorijos faktuose, o pačiose Europos kultūros ištakose – defektuotoje, „vienpusiškoje“, nuo vienybės su Rytų Bažnyčia atkritusioje Vakarų krikščionybėje, pirmiausia Romos katalikybėje. Slavofilai tikėjo, kad krikščioniškos kultūros ir krikščioniškos visuomenės kūrimo estafetę iš „romanų-germanų“ pasaulio turi perimti „slavų pasaulis“, kuris, vadovaujamas didžiausios pravoslaviškos pasaulio valstybės (o būtent stačiatikybėje, anot slavofilų, yra išsaugota krikščioniškos tiesos pilnatvė) – Rusijos, realizuos „dvasinės meilės įstatyme apsireiškiantį vienybės ir laisvės tapatumą“ (Хомяков 1988a: 203).

Čia ne vieta išsamiai analizuoti slavofilų doktriną. Tačiau būtina atkreipti dėmesį, kad, nežiūrint labai kritiško požiūrio į Europos kultūrą (ne tik į jos aktualią būklę, bet ir į jos dvasines ištakas), „ankstyvieji“ slavofilai niekada neginčijo giluminės Vakarų ir Rytų krikščioniškųjų kultūrų, Europos ir Rusijos likimų sąsajos. Ši sąsaja egzistavo *viršempirinio krikščioniškojo idealo plotmėje*. Slavofilai negalėjo ignoruoti fakto, kad Europos kultūros ir Europos visuomenės istorija buvo *krikščioniškos* kultūros ir *krikščioniškos* visuomenės istorija. Tiesa, empiriškai ji patyrė nesėkmę. Tačiau tai jokių būdu nesuteikia pagrindo ją ignoruoti arba nuo jos atsiriboti. Viršempirinis krikščionybės idealas, „amžinos“ krikščioniškos vertybės pačią empirinę Europos krikščioniškos kultūros nesėkmę vertė traktuoti kaip *visos krikščionijos* dramą. Kitais žodžiais tariant, Europos kultūros nesėkmėje slavofilai regėjo *pamoką*, už kurią Rusija turinti būti dėkinga Europai. Šia (o ne pasyvaus ir nekritiško mėgdžiojimo) prasme Rusiją būtų galima vadinti netgi „Europos mokine“. „Senųjų“ slavofilų požiūrį į Europos kultūros istoriją glaustai galima apibūdinti taip: Vakarų religinė drama yra pirmas visos krikščionijos dramos veiksmas. Savo mirties išvakarėse 1856 m. Ivanas Kirejevskis kone V.Solovjovo visavienybės metafizikos dvasioje rašė: „Visos žmonijos likimas yra sąlygotas gyvo ir atjaučiančio abipusiškumo, ne visada pastebimo, bet nuo to ne mažiau tikro. Romos atkritimas atėmė iš Vakarų krikščioniško mokymo grynumą ir tuo pačiu metu sustabdė visuomeninio švietimo vystymąsi Rytuose. Tai, kas turėjo būti vykdoma bendromis Rytų ir Vakarų pastangomis, pranoko vienu Rytų jėgas, kurios visos buvo pasmerktos būti išeikvotos dieviškosios tiesos grynumo ir šventumo išsaugojimui ir neturėjo galimybės įsikūnyti išoriniame tautų švietime“ (Киреевский 1984b: 253). Rytai ir Vakarai yra reikalingi vieni kitiems. Krikščioniškųjų Vakarų patirtis yra neįkainojama Rytams, net jei tai yra dvasinės nesėkmės patirtis. Kalbant šiuolaikiškai, „senųjų“ slavofilų doktrina, jų istorijos ir kultūros filosofija buvo atvira *kultūrų dialogui*, net jei tas dialogas įgautų aštrios polemikos formą. Slavofilai niekada nevadino Europos kultūros Rusijos kultūros „priešu“, juo labiau „pikčiausiu“ – o netrukus mes susidursime būtent su tokiu požiūriu. Galbūt slavofilų santykį su Europos kultūra būtų galima apibūdinti M.Buberio kreipiniu „mielas Priešininke“ (Buber 2001: 93). Tokio dvasinio santykio su Europos kultūriniu palikimu tradicija nesvetima ir eurazininkų filosofijai. Tačiau nuo pat judėjimo pradžios jai teko grumtis su daug agresyvesne eurazinės minties tendencija.

Šių tendencijų antagonizmas pasireiškė dar iki pasirodant „Išėjimui į Rytus“. N.Trubeckojaus knyga „Europa ir žmonija“ ir G.Florovskio straipsnis „Amžini ir praeinantys dalykai rusų slavofilų mokyme“ įkūnijo šių eurazinės minties tendencijų konfliktą, pasireiškusį ne tik temoje „Rusija ir Vakarai“, bet ir kitoje svarbioje „eurazinių apmąstymų“ srityje – „idealų ir tikrovės santykio“ temoje, vienoje iš tų, kuriose eurazinės minties lūžiai turėjo lemtingos įtakos „Rusijos idėjos“ transformacijai. „Kalbėti apie Trubeckojų – tas pats, kas kalbėti apie eurazizmą apskritai“, – tvirtina A.Duginas savo įžangoje į N.Trubeckojaus raštų rinktinę, – „tam tikra prasme

būtent Trubeckojus sukūrė eurazizmą, atvėrė pagrindines šios teorijos jėgos linijas“ (Дугин 1999: 5). Nekomentuodamas pirmosios akivaizdžiai perdėtos šio tvirtinimo dalies (patetika Duginui būdinga), leisiu sau pataisyti antrąją, – Trubeckojus atvėrė *vieną* (tiesa, labai svarbią) eurazizmo „jėgos liniją“. Dugino simpatijų Trubeckojui priežastis daugiau negu aiški. „Europos ir žmonijos“ autoriaus pozicija atspindi paties Dugino preferencijas: „Vertingiausias kunigaikščio Trubeckojaus minties aspektas (...) yra radikalaus civilizacijų dualizmo teigimas“ (Дугин 1999: 7). Iš tikrųjų palyginti su ta Europos kultūros kritika, kurią randame „Europoje ir žmonijoje“, „senųjų“ slavofilų doktrina atrodo (bent jau Duginui) kaip „pasiteisinimas“ (Дугин 1999: 10). Jeigu sutiksime (šios disertacijos autorius linkęs sutikti), kad „ypatingai būdingas, giliai įsišaknijęs rusiškosios minties bruožas yra *universalizmas*“ (Маслин 1993: 25), turėsime pripažinti, kad N.Trubeckojaus atstovaujama eurazizmo „jėgos linija“, ko gero, Rusijos filosofinėje tradicijoje labiausiai nutolsta nuo šios tradicijos universalistinės trajektorijos.

„Kiekvienos kultūros gyvenimas ir vystymasis susideda iš nuolatinio naujų kultūros vertybių atsiradimo“, – teigia N.Trubeckojus (Трубецкой 1999a: 63). „Vertybės“ kategorija užima svarbią vietą Trubeckojaus kultūros sampratoje, tačiau, kritikuodamas „Europos kultūrą“, Trubeckojus turi omenyje kažką kitą, nei „Europos vertybes“. Iš tikrųjų „Europoje ir žmonijoje“ beveik nekalbama nei apie *konkrečias* Europos kultūros vertybes, nei apie kokios nors kitos kultūros konkrečias vertybes. Čia glūdi esminis skirtumas tarp Trubeckojaus ir „senųjų“ slavofilų, kuriems Europos kultūros kritika reiškė pirmiausia Europos vertybių kritiką. Slavofilams Europos („romanų-germanų“) kultūra buvo romanų-germanų *dvasios* kūrinys, tos dvasios, kuri buvo įkvėpta *absoliučių* krikščioniškųjų vertybių ir vedama viršempirinio, transcendentinio idealo. Slavofilų požiūriu, Europos kultūra ir yra kritikuotina pirmiausia todėl, kad visa jos istorija liudija laipsnišką krikščioniškųjų vertybių ir idealų išsigimimą, susmulkėjimą realiame Europos visuomeniniame gyvenime. Tuo tarpu „Europos ir žmonijos“ tekste apie krikščionybę net neužsimenama. Tai būtų galima paaiškinti autoriaus pretenzija į nešališkumą, jeigu kituose savo tekstuose (žr. 2.4.1) jis nebūtų toks akivaizdžiai šališkas. „Europoje ir žmonijoje“ nėra nė žodžio apie krikščionybę ne todėl, kad autorius yra nešališkas (jo ultrapravoslaviškumas ir antikatalikiškumas akivaizdūs), o todėl, kad Trubeckojaus kultūros sampratoje (kad ir kaip tai būtų keista girdėti iš atvirai savo religinius įsitikinimus deklaruojančio mąstytojo) nėra vietos nei absoliutumui, nei transcendencijai. Kultūra, taigi ir „vertybės“, Trubeckojui yra ne tiek „dvasios“, kiek „psichikos“ produktas. Europos („romanų-germanų“) kultūros, kaip, beje, ir bet kokios kitos, turinys yra vien etnografinis ir etnopsichologinis, kuriame nėra nieko, kas transcendentų empirinį pasaulį, nieko, kas leistų lyginti arba vertinti Europos kultūrą kitų pasaulio kultūrų kontekste *sub specie aeternitatis*. Tokia visiška kultūros redukcija į empirinį pasaulį, bet kokio amžinybės prado kultūroje neigimas leidžia Trubeckojui suformuluoti radikalaus *kultūrinio reliatyvizmo* tezę. Tiesa, pats Trubeckojus

„Europoje ir žmonijoje“ tiesiai nekalba nei apie „absoliučias“ (arba „amžinąsias“) vertybes, nei apie „amžinybės pradą“ kultūroje. Tačiau akivaizdu, kad būtent „absoliučią“ („amžinąją“) vertybių ir „amžinybės“ prado kultūroje neigimas yra to, ką Trubeckojus vadina „bendražmogiškąja kultūra“, neigimo prielaida. Kitoje vietoje (žr. 2.4.1) jis apie tai pasisakys daug aiškiau. Trubeckojui, kaip *krikščionių* mąstytojui, vienintelis būdas legitimizuoti radikalų kultūrinį reliatyvizmą yra bet kokių amžinybės ir absoliutumų pėdsakų kultūroje neigimas. Vėliau matysime, kokią įtaką tai turėjo eurazinės minties (ir „Rusijos idėjos“) raidai. Bet kodėl Trubeckojus taip atkakliai siekia laužyti universalistinę rusų minties tradiciją ir žūtbūt bando įteisinti kultūrinį reliatyvizmą?

Priežastis ta, kad, kaip savo skaitytojus bando įtikinti „Europos ir žmonijos“ autorius, vienos pasaulio kultūros atstovai sugebėjo apmulkinti (tiesiogine šio žodžio prasme) likusią pasaulio dalį ir kitoms pasaulio kultūroms įpiršo mitą apie neva egzistuojančią „bendražmogišką kultūrą“, kuri iš tikrųjų esanti apgavikų ir mulkintojų „etninės grupės“ nacionalinės psichikos produktas. Aišku, kad tie apgavikai – Europos „romanų-germanų“ tautos, o „bendražmogiška kultūra“ – romanų-germanų „etninės grupės“ kultūra. Kraštutinio kultūrinio reliatyvizmo principas reikalauja visas pasaulio kultūras laikyti lygiavertėmis. Todėl „romanų-germanų kultūra niekuo ne geresnė už bet kurią kitą, tačiau iš esmės ji ir niekuo ne blogesnė už kitas“ (Трубецкой 1999a: 72). Kritikuodamas Europos kultūrą, Trubeckojus, skirtingai nei „senieji“ slavofilai, kritikuoja ne jos *vertybes*, o jos *laikyseną* kitų pasaulio kultūrų atžvilgiu – karingą europocentrizmą, kuris yra ne kas kita, kaip kultūrinis Europos imperializmas, besikėsinantis sunaikinti kultūrinę pasaulio įvairovę ir visas ne romanų-germanų tautas palenkti kultūriniam (ir ne tik) romanų-germanų jungui. Tačiau kodėl būtent ši – Europos romanų-germanų – kultūra vaidina tokį destruktivų vaidmenį pasaulyje, kodėl būtent jai taip sekasi propaguoti „universalias“, „bendražmogiškas“ idėjas ir nuslėpti tikrąjį – „etnografinį“ – tų idėjų turinį?

Pagrindinės priežastys dvi. Abi jos grynai *psichologinės*, abi glūdi grynai *empirinėje* sferoje. Matėme, kad jau „ankstyvieji“ slavofilai vienu iš romanų-germanų pasaulio bruožų laikė polinkį į prievartą. Tiesa, jie turėjo omenyje pirmiausia objektyvių istorinių aplinkybių sąlygotą prievartinį Europos valstybingumo formų atsiradimo pobūdį. „Vėlyvasis“ slavofilas N. Danilevskis prievartą padarė esminiu subjektyviu „romanų-germanų kultūrinio-istorinio tipo“ psichologijos bruožu. Savo „Rusijoje ir Europoje“ (1871) jis rašė, kad prievarta yra romanų-germanų tipo „dorovinis etnografinis bruožas“, išreiškiantis „esminę visos jo psichinės santvarkos ypatybę“. Savo ruožtu prievarta yra „ne kas kita, kaip pernelyg išvystytas asmenybės, individualybės jausmas, dėl kurio tą jausmą turintis žmogus savo mąstymo būdą ir savo interesus iškelia taip aukštai, kad bet koks kitas mąstymo būdas ir bet koks kitas interesas norom nenorom būtinai turi jam nusileisti kaip nelygiateisis“ (Данилевский 1991: 179). Nėra žinoma, ar Trubeckojus buvo susipažinęs su Danilevskio veikalu. Pats eurazizmo pradininko knygos pavadinimas – „Europa ir žmonija“ –

sufleruoja daugiau teigiamą negu neigiamą atsakymą. Bet kokių atveju sunku neatkreipti dėmesio į Trubeckojaus ir Danilevskio romanų-germanų psichologijos kritikos panašumą. Svarbiausiu šios psichologijos bruožu Trubeckojus laiko „egocentrizmą“: „Žmogus su ryškiai išreikšta egocentrine psichologija nesąmoningai laiko save Visatos centru, kūrinijos vainiku, geriausiu, tobuliausiu iš visų būtybių. Iš kitų dviejų būtybių ta, kuri jam artimesnė, panašesnė į jį – geresnė, o ta, kuri toliau nuo jo – blogesnė. Todėl bet kokia natūrali būtybių grupė, kuriai toks žmogus priklauso, jo yra pripažįstama pačia tobuliausia. Jo šeima, jo luomas, jo tauta, jo gentis, jo rasė – geresnė už visas kitas“ (Трубецкой 1999a: 35-36). Trubeckojus pripažįsta, kad niekas nėra visiškai laisvas nuo tokios egocentrinės psichologijos. Vis dėlto romanų-germanų psichika yra labiausiai užsikrėtusi egocentrizmu. Tai ir lemia jų požiūrį į kitas pasaulio kultūras. Straipsnyje „Apie tikrą ir netikrą nacionalizmą“ rinkinyje „Išėjimas į Rytus“ Trubeckojus tvirtino: „Būdami kiaurai šios psichologijos persmelkti, romanai-germanai, vertindami žemės rutulio kultūras, vadovaujasi būtent ja“ (Трубецкой 1999c: 103). Akivaizdu, kad egocentrizmas yra grynai subjektyvi nuostata, nieko bendro neturinti su iš mokslo reikalaujama objektyvumu. Negana to, egocentrizmas yra kultūriškai destruktivus, skatinantis teigti savo kultūrinį identitetą kito kultūrinio identiteto sąskaita. Kadangi kultūrų vertinimas yra grindžiamas tik egocentrine psichologija, jo būtina atsakyti: „Vertinimas vieną kartą visiems laikams turi būti išmestas iš etnologijos ir kultūros istorijos, kaip ir iš visų evoliucinių mokslų, nes vertinimas visada grindžiamas egocentrizmu. Nėra aukštesnių ir žemesnių. Yra tik panašūs ir nepanašūs“ (Трубецкой 1999a: 62). Taigi europocentrizmo psichologinis pagrindas ir kartu pirmoji Europos kultūrinio imperializmo priežastis yra neproporcingai išsipūtęs romanų-germanų egocentrizmas. Tačiau kodėl europiečiams pavyko apgauti visą pasaulį ir, prisidengiant „bendražmogiškosios“ kultūros mitu, įpiršti visiems savo etnografinį produktą?

Viskas labai paprasta, konstatuoja Trubeckojus. (Belioka stebėtis, kaip iki Trubeckojaus niekas šito nesuprato.) Priežastis, aišku, grynai psichologinė. Romanai-germanai „užhipnotizavo“ ne romanus-germanus. Dėl visko kalta esanti žodžių magija. Jeigu slavui, samprotauja Trubeckojus, kas nors pradėtų piršti germanofilišką propagandą, vargu ar susilauktų didelio pasisekimo. Tačiau rusų inteligentas mielai klauso pasakų apie „bendražmogišką kultūrą“, „bendražmogiškas vertybes“ ir pan. „Žodžių hipnozės“ paslaptis, tos hipnozės poveikio priežastis – nesusipratimas ir painiava vartojant sąvokas „šovinizmas“ ir „kosmopolitizmas“. Paprastai manoma, jog tai priešingybės. Čia ir slypi hipnozės esmė. Iš tikrųjų šovinizmas ir kosmopolitizmas yra dvi vieno (europinio) medalio pusės.* Tai du skirtingi to paties reiškinio pavadinimai. Ilgus šimtmečius

*Praėjus daugiau kaip 70 metų po „Europos ir žmonijos“, europietis mokslininkas rašo: „Europa išsprendė ilgaamžę universalu *versus* partikuliaru problemą priskirdama partikuliarijų sferą nacionalinės kultūros reliatyvizmui, o Europos idėja įgavo universalijų dimensiją. Kultūra buvo suvokiama kaip reliatyvi ir

įsikūnijusi nacionalinėse istorijose, tuo tarpu civilizacija buvo universali ir nekintanti Europos išbandymuose. Tad europiečiai išsiugdė sugebėjimą turėti dvigubą tapatumą: nacionalinį ir europinį. Šis dualizmas buvo specifiskas europinis reiškinys“ (Delanty 2002: 120).

romanai-germanai – tie, anot Trubeckojaus, „plėšrūnai“ – buvo taip egocentrizmo persmelkti, kad tarpusavio (romanų-germanų pasaulio viduje) kruvinas rietenas sukeliančią psichologinę nuostatą ėmė vadinti „šovinizmu“, bet, būdami nepataisomi egocentrikai, nė patys nepastebėjo, kad tai, ką jie, laikydami šovinizmo priešingybe, vadina „kosmopolitizmu“, tėra tas pats šovinizmas, tiktai bendras romanų-germanų agresyvus šovinizmas, nukreiptas prieš kitas, ne romanų-germanų, kultūras (Трубецкой 1999a: 34-35). „Bendražmogiška kultūra“ ir „bendražmogiškos vertybės“, romanų-germanų brukamos likusiam pasauliui, yra „bendros“ tiktai romanų ir germanų tautoms, bet ne slavams, tiurkams, eskimams, etiopams, tibetiečiams ar papuasams. Daugeliu atžvilgių Australijos aborigenų grupinių santuokų institucija yra sudėtingesnė ir geriau funkcionuojanti už šiuolaikinių romanų-germanų monogaminę santuoką, šalia kurios egzistuoja visuomenės toleruojamas lytinis palaidumas. Kita vertus, „europiečių nupiešti futuristiniai paveiksliukai laikomi estetinio skonio aukščiausio išlavėjimo požymiu, o visiškai į juos panašūs ‚laukinių‘ darbai – pirmais ir naiviais pirmykščio meno bandymais“ (Трубецкой 1999a: 60-61). Taigi antroji po pasaulį plintančios „europeizacijos“ priežastis yra *apgaulė* – būdami savo įgimto egocentrizmo kaliniai, romanai-germanai įtikėjo, kad tik jiems, romanams ir germanams, bendra kultūra yra „bendražmogiška kultūra“, „bendražmogiškų vertybių“ aruodas, o jie patys yra tų „bendražmogiškų vertybių“ skleidėjai pasaulyje. Didelei pasaulio nelaimei, labai daug kas patikėjo šiuo melu, – apgailestauja N.Trubeckojus.

„Vieno kultūrinio-istorinio tipo civilizacijos pradmenys nepersiduoda kito tipo tautoms“, – skelbė vienas iš Danilevskio „kultūrinių-istorinių tipų vystymosi dėsnų“ (Данилевский 1991: 91). N.Trubeckojus siekė parodyti visas šios taisyklės nepaisymo pasekmes. Manydamos, kad įsisavina „bendražmogišką“ kultūrą, „suklaidintos“ tautos iš tikrųjų perima romanų-germanų psichologijos produktą. Trubeckojus visiškai sutiktų su teze, kad „vienos civilizacijos kultūros elementų perėmimas iš kitos civilizacijos daugiau liudija civilizacinės dinamikos ir sudedamųjų jos kultūros elementų transformacijos procesus nei jų pažangą“ (Andrijauskas 2008: 56). Tik pridurtų, kad šie „transformacijos procesai“ – bent jau „europeizacijos“ atveju – „europeizuojamai“ kultūrai yra nepaprastai skausmingi ir žalingi. Europeizacijos pasekmės yra katastrofiškos europeizuojamoms ne romanų-germanų tautoms. Europeizacija deformuoja „organišką“ ne romanų-germanų tautų kultūrinį procesą, dezintegruoja jį. Agresoriaus – Vakarų kultūros, prisidengusios „bendražmogiškumo“ iškaba – destruktivus poveikis europeizuojamos tautos kultūrai yra sąlygotas ne to, kad iš Vakarų „importuojamos“ kultūrinės vertybės yra objektyviai blogos *sub specie aeternitatis* (pvz., prieštarauja pamatiniams krikščionybės principams, tarkime, pagarbai gyvybei),

bet to, kad jos yra tiesiog *svetimos*, išaugusios ne savo geografinėje, istorinėje ir psichologinėje „dirvoje“. Jos yra svetimumo etnopsichologinio subjekto („romanų-germanų kultūrinio tipo“) pagimdytos. Europeizacijos pasekmė visada yra skilimas europeizuojamos tautos kultūros viduje. Paprastai europeizacija vyksta iš „viršaus“ į „apačią“. Pradžioje svetimomis vertybėmis susižavi europeizuojamos tautos aukštesnieji sluoksniai. Įtikėję, kad tapo „bendražmogiškos kultūros“ dalininkais ir matydami likusios savo tautos dalies „atsilikimą“, elito atstovai pradeda stengtis tą atsilikimą įveikti. Tačiau, pasak Trubeckojaus, tai – Sizifo darbas. Dėl visos eilės „organinių“ priešasčių europeizuojama tauta yra pasmerkta būti amžina Europos mokine, kultūrine autsaidere ir nevykėle. Straipsnyje „Rusų kultūros viršūnės ir apačios“ (rinkinyje „Išėjimas į Rytus“) Trubeckojus įrodinėja, kad kiekvienos tautos kultūrinio proceso ašis yra vertybių apykaita tarp elito ir plačiųjų liaudies sluoksnių. Elitas – pagrindinis vertybių „gamintojas“ – yra subtilus liaudies psichologijos reiškėjas. Dalis elito pagamintų vertybių – vadinamoji „aukštoji kultūra“ – lieka neprieinamos arba mažai prieinamos „masėms“, tačiau tiek, kiek jų kūrėjai įkvėpimo semiasi tautos istorinėje patirtyje ir lieka ištikimi bazinėms psichologinėms tautos konstantoms, yra giliausia prasme „nacionalinės“. Kita vertus, dalis elito kuriamų vertybių supaprastėja ir „nusileidžia“ į apatinę nacionalinės kultūros aukštą, kur yra įsisavinamos plačiųjų liaudies sluoksnių (Трубецкой 1999d: 118-119). Europeizacija sugriauna šį natūralų procesą. Romanų-germanų psichologijos produktą įsisavinanti tauta pasmerkia save destruktvyviai vidinei įtampai, atsirandančiai dėl naujų (svetimų) ir senų (savų) kultūrinių vertybių konflikto. Masės sunkiai įsisavina joms svetimoms psichikos kūrinių, jau nekalbant apie tai, kad ir elitas, mechaniškai perimdamas svetimoms patirties ir svetimumo darbo vaisius, anaipol neugdo savo kūrybinių gebėjimų. Europeizuojama tauta yra priversta dėti milžiniškas pastangas tam, kad suderintų senus ir naujus kultūros elementus, ji atlieka didžiulį kultūrinį darbą, tačiau tai nėra naujų vertybių kūrimas, o senų ir naujų (svetimų) vertybių derinimas. Tuo tarpu „romanų-germanų kultūrinis tipas“, kuriame tarp „viršūnių“ ir „apačių“ vyksta organiška vertybių apykaita, neišgyvendamas tokios vidinės įtampos, būdamas dermėje pats su savimi, toliau kuria naujas vertybes, kurias perša europeizuojamoms tautoms kaip „bendražmogiškas“. Aišku, pasitaiko, kad ir europeizuojama tauta sukuria vieną kitą „bendražmogišką“ vertybę, kuri palankiai sutinkama romanų-germanų pasaulyje. Tačiau tai tėra išimtis, kurios tik patvirtina taisyklę – europeizuojamos tautos kultūrinis „importas“ keleriopai viršija jos kultūrinį „eksportą“. Gaunasi užburtas ratas. Kad ir kaip greitai europeizuojama tauta bėgtų paskui romanų-germanų Europą, ji visada išliks Achilu, kuriam nelemta pasivyti nuo geresnės startinės pozicijos lenktynes pradėjusio vėžlio. Padėtį komplikuoja psichologinis autsaiderio kompleksas – nuolatinis „progreso“ uodegoje besivelkančios tautos palydovas. Bandydama įveikti savo beviltišką atsilikimą, europeizuojama tauta yra priversta griebtis desperatiškų drastiškų „reformų“ ir „modernizacijų“ – per keliolika metų nueiti kelią, kurį Europa natūraliai ėjo kelis

šimtmečius. Dažnai tokias „reformas“ lydi kraujo praliejimas ir žmonių kančios. Ir vardan ko visa tai? Vardan melagingo romanų-germanų sugalvoto „bendražmogiškos kultūros“ mito. „Taigi“, – apibendrina Trubeckojus, – „europeizacijos pasekmės tokios sunkios ir siaubingos, kad europeizaciją tenka laikyti ne gėriu, o blogiu“ (Трубецкой 1999a: 81).

Su blogiu reikia kovoti. Po 1905 m. revoliucijos, kurią Peterburgo Rusija dar sugebėjo įveikti, S.Frankas rašė: „Kova prieš kultūrą yra vienas iš būdingų tipiškos rusiškos inteligentiškos dvasios bruožų“ (Франк 1991: 178). Visoje rusų filosofinėje tradicijoje būtų sunku surasti sunkesnių kaltinimų Vakarų kultūrai už tuos, kuriuos meta N.Trubeckojus. O turint omenyje tai, kad „Peterburgo Rusijos“ kultūra, Trubeckojaus (kaip ir kitų eurazininkų) akimis žiūrint, buvo tipiškas europeizacijos produktas, taigi iš principo atmestinas, Franko verdiktas puikiai tinka Trubeckojui. Ko gero, teisus ir N.Berdiajevas, eurazininkų požiūryje į Vakarus įžvelgęs „rusiškojo nihilizmo apraišką“ (Бердяев 1994: 156). Trubeckojaus Vakarų neigimas yra *totalinis*. „Europos ir žmonijos“ autorius kaltina Vakarų civilizaciją *kultūriniu genocidu*, nors pats, tiesa, šios sąvokos nevartoja. Nežiūrint to, kad eurazininkų autoriai tol, kol jie priklausė judėjimui, savo viešai publikuotuose tekstuose niekada neminėjo savo kolegų vardų, atidus skaitymas atskleidžia tas iš vidaus eurazinę mintį draskančias įtampas, kurios „materializavosi“ sąjūdžio personalinės sudėties kaitoje. 1923 m. „Euraziniame metraštyje“ G.Florovskis jau nedalyvavo. Šiame rinkinyje N.Trubeckojus išspausdino straipsnį „Babelio bokštas ir kalbų sumaišymas“, kuriame, galima sakyti, atsižvelgė į P.Savickio kritiką (prie kurios netrukus grįšime), tačiau ne tik nepadarė jokių nuolaidų G.Florovskio linijai, bet demonstratyviai dar labiau nuo jos atsiribojo (žr. išsamiai 2.4.1). Sekdamas Savickiu, Trubeckojus pripažino, kad tam tikra prasme „bendražmogiška kultūra“ gali egzistuoti, tačiau tai būtų visą žmoniją niveliuojanti kultūra, kultūra be kultūrinių skirtumų – racionalaus mokslo, abstrakčios logikos, bedvasės technikos „kultūra“, kurios atstovai (visa žmonija) yra viena kalba kalbantys Babelio bokšto statytojai. Kitais žodžiais tariant, „bendražmogiška kultūra“ (pritaikant O.Spenglerio perskyrą, būtų galima sakyti – „civilizacija“) yra šėtoniška, bedieviška, antidieviška (*богоборческая*). „Siekis sunaikinti nacionalinių kultūrų įvairovę ir sukurti vieningą bendražmogišką kultūrą visada yra nuodėmingas“ (Трубецкой 1999e: 371-372). Tačiau būtent šito ir siekia bendražmogiškos kultūros, t.y. europeizacijos, apaštalai. Tokiam nacionalinių kultūrų genocidui galima priešpastatyti tik bekompromisę, totalinę kovą. Paskutiniuose „Europos ir žmonijos“ puslapiuose teisėtas pasipiktinimas Vakarų kolonializmu perauga į beveik niekuo neapdengtą neapykantą: „Jeigu visa žmonija susivienytų bendrai kovai su engėjais – romanais-germanais – jai, reikia manyti, anksčiau arba vėliau pavyktų nuversti neapkenčiamą jungą ir nušluoti nuo žemės veido tuos plėšrūnus ir visą jų kultūrą“ (Трубецкой 1999a: 85).

Nenuostabu, kad „vertingiausių“ N.Trubeckojaus mokymo aspektu A.Duginas laiko „radikalaus civilizacijų dualizmo teigimą“. Būtent šį „klasikinės“ eurazinės minties aspektą labiausiai eksploatuoja Duginas ir jam artimi eurazizmo epigonai (tiesa, Duginui „Vakarai“ pirmiausia yra ne tiek „Europa“, kiek JAV). Trubeckojui daugiau negu bet kam kitam eurazizmas turi būti „dėkingas“ už kraštutinės antivakarietiškos ideologijos reputaciją. Tai, ką akcentuoja Trubeckojus, nėra vien „civilizacijų konfliktas“ S.Huntingtono prasme. Trubeckojus teigia būtent *dualizmą*, dviejų nesutaikomų principų žūtbūtinę kovą: pasaulio kultūrų „žydinčiam sudėtingumui“ (K.Leontjevo metafora) priešpastatomas niveliuojantis pasaulinio blogio pradai – Europa. Nors kultūrinis reliatyvizmas teigia visų kultūrų vienodą vertę, Europos elgesys (pretenzijos į visuotinumą ir kitų kultūrų genocidas) ją pačią verčia traktuoti kitaip nei kitas pasaulio kultūras. Europos kultūra tam tikra prasme yra „kultūra-parazitas“. Nors Trubeckojaus požiūris į rasizmą buvo vienareikšmiškai neigiamas, jo pasisakymuose apie „romanų-germanų“ kultūrą galima įžvelgti ir rasizmo, ir sąmokslų teorijos elementų. Savo knyga Trubeckojus baigia raginimu būti budriems: „Visada reikia atsiminti, kad slavų priešpastatymas germanams arba tiurkų priešpastatymas arijams realiai neišsprendžia problemos, ir kad tikroji priešštata yra tik viena: romanai-germanai – ir visos kitos pasaulio tautos, *Europa ir Žmonija*“ (Трубецкой 1999a: 90). Savo įžanginiame žodyje į Trubeckojaus raštų rinktinę Duginas atkreipia dėmesį į rusų eurazizmo pradininko ir prancūzų tradicionalisto René Guénono (1886-1951) antivakarietiškus nuostatus kone tapatumą (Дугин 1999: 8). Iš tikrųjų ne tik Vakaruose, bet ir toje pačioje Rusijoje vargu ar surastume daug „rimtų“ intelektualų, kurie taip demonizuotą šiuolaikinę Vakarų civilizaciją, kaip tai darė Guénonas. Kaip ir Trubeckojus, Guénonas visam likusiam pasauliui, „tradicinėms civilizacijoms“ (pirmiausia Rytams), priešpastato šiuolaikinius Vakarus, destruktivią „antitradicinę civilizaciją“, apsiginklavusią visu įmanomu, tiek slavofilų, tiek eurazininkų, tiek pačių Europos romantikų kritikuotu blogiu – ateizmu, materializmu, individualizmu, demokratizmu, „profaniniais“ mokslais ir bedvase technika. Kaip ir Trubeckojus, Guénonas kalba apie Vakarų ekspansiją ir siekį ne tik politiškai, bet ir dvasiškai pavergti pasaulį: „Argi ne ‚teisės‘, ‚laisvės‘, ‚teisingumo‘ ir ‚civilizacijos‘ vardu europiečiai siekia primesti savo viešpatavimą visiems kitiems, uždrausdami gyventi ir galvoti kitaip negu jie patys?“ (Генон 2008: 122). Kaip ir Trubeckojus, Guénonas įsitikinęs, kad būtent „Vakarai“ kelia mirtiną pavojų pasauliui ir „žmonijai“: „Būtent Vakarai savo chaotiško aktyvumo sukūryje grasina įstumti į prarają visą žmoniją“ (Генон 2008: 39). Bet esama esminio skirtumo. Prancūzų tradicionalistas blogiu laiko ne Vakarų civilizaciją apskritai, o jos aktualią būklę, *šiuolaikinę* Vakarų civilizaciją. Guénonas norėtų, jei tai įmanoma, išgelbėti Vakarus, o tai, jo nuomone, įmanoma tik per dvasinio ryšio su Rytais ir jų tradicija atkūrimą (Генон 2008: 40). Beje, Romos katalikybėje, skirtingai nuo slavofilų ir eurazininkų, Guénonas matė ne Vakarų išsigimimo šaltinį, o, atvirkščiai – Vakarų dvasinės tradicijos likučių saugotoją (Генон 2008: 34). Apskritai

Guénono požiūris į „Vakarų“ ir santykį tarp Rytų ir Vakarų, mano manymu, daug artimesnis K.Leontjevui, o ne N.Trubeckojui.

Vienas iš daugelio „klasikinio“ eurazizmo paradoksų buvo tas, kad žmogus, iš visų eurazininkų, be abejonės, pelnęs didžiausią pripažinimą „romanų-germanų“ pasaulio moksle, buvo kartu didžiausias europofobas visame judėjime. Tai, kad „euraziniai“ Trubeckojaus tekstai buvo skirti ne romanų-germanų „plėšrūnams“, o „vidiniam“ rusų emigrantų vartojimui, mano nuomone, nekeičia esmės. Mat tam, kad būtų įmanoma pradėti pasaulinį sukilimą prieš „Europos jungą“, Trubeckojaus įsitikinimu, reikia įvykdyti revoliuciją savo – „europeizuotos“ rusų inteligentijos – sąmonės viduje. Filosofas ir vienas žymiausių rusų filosofijos istorikų Vasilijus Zenkovskis (1881-1962) 1926 m. parašytoje knygoje „Rusų mąstytojai ir Europa“, turėdamas omenyje, be abejo, ir (o gal ir pirmiausia) eurazininkus, rašė: „Europa jau ne anapus mūsų, o mūsų viduje, – ir tai pasakytina ne vien apie kultūros, bet ir apie religijos stichiją. Štai kodėl neteisingas ir pavojingas yra bet kokių formų antivakarietiškumas, – jis *neišvengiamai yra nukreiptas prieš pačią rusišką sielą*“ (Зеньковский 2005: 139). Tačiau būtent prieš *vidinę Europą* ir buvo nukreiptas Trubeckojaus patosas. Straipsnyje „Rusiškoji problema“ (1922) antrajame eurazininkų rinkinyje Trubeckojus kviečia atlikti „radikalų perversmą pasaulėžiūroje“. Rusų inteligentija turinti „priprasti prie minties, kad romanų-germanų pasaulis su savo kultūra – mūsų pikčiausias priešas“ (Трубецкой 1999f: 341). Trubeckojus iškelia „dvasinio atsiribojimo nuo Europos“ ir „europinės kultūros atmetimo“ imperatyvą (Трубецкой 1999f: 337). Tai visiškai kitoks santykis su Europos kultūra, iš esmės svetimas tam, kuris buvo būdingas „seniesiems“ slavofilams. Trubeckojus kviečia ne „įveikti“ arba „praaugti“ Europą, bet ją tiesiog paneigti, atmesti, nutraukti su ja ryšį. Eurazizmo pradininkas reikalavo to, ko negalėjo įsivaizduoti, pavyzdžiui, I.Kirejevskis, kuris buvo įsitikinęs, kad „po įvykusio Rusijos ir Europos susitikimo jau neįmanoma mąstyti nei intelektualinio gyvenimo Rusijoje raidos be santykio su Europa, nei intelektualinio gyvenimo Europoje raidos be santykio su Rusija“ (Киреевский 1984a: 205-206). Kraštutinis Trubeckojaus kultūrinis reliatyvizmas buvo ne abstrakti teorinė konstrukcija, o į metodo lygį iškelto antivakarietiškumo ginklas. Rusų filosofinės minties tradicinį polinkį į universalizmą Trubeckojus laikė ne privalumu, o trūkumu. Universalizmas, Trubeckojaus manymu, buvo Vakarų ideologinis ginklas, jų kultūrinės ekspansijos priemonė. Tam tikra prasme, kad ir kaip tai būtų paradoksalu, pati rusų filosofijos universalistinė tradicija buvusi... „europeizacijos“ pasekmė. 1921 m. kovo mėnesį (dar iki „Išėjimo į Rytus“ pasirodymo) rašytame laiške R.Jakobsonui Trubeckojus aiškina savo jaunesniam kolegai: „Sąmonės revoliucijos esmė yra visiškame egocentrizmo ir ekscentrizmo įveikime, perėjime nuo absoliutizmo prie reliatyvizmo. Tai vienintelė patikima kliūtis romanų-germanų civilizacijos grobikiškų siekių kelyje“ (Трубецкой 1992: 60). Trubeckojų „filosofinės giminės“ (kuri buvo, aišku, klasikinis ne tik „Sidabro amžius“, bet ir universalistinės rusų filosofijos tradicijos pavyzdys) jauniausias atstovas

gerai suprato, kad tokia revoliucija bus skausminga. Atsiribojimą nuo europinės kultūros reikia ne tik protu priimti, bet ir „išjausti, iškentėti, visiškai tuo pasiimti“. Šiame laiške, beje, Trubeckojus pripažino, kad „Europos ir žmonijos“ paskirtis esanti grynai negatyvi. Savo knyga Trubeckojus siekė „nuversti senus status, pastatyti skaitytoją prieš ištuštėjusius tų stabų pjedestalus, priversti jį, ieškant išeities, padirbėti smegenimis“. Vienas iš tyrinėtojų L.Karsavina ir G.Florovskį pavadino „eurazizmo poliais“ (Соболев 1991a). Kitais dviem „eurazizmo poliais“ galima drąsiai vadinti N.Trubeckojų ir G.Florovskį. Jau pasirodžius pirmajam eurazininkų rinkiniui, 1921 m. rugpjūčio pabaigoje Trubeckojus rašė Jakobsonui, kad iš kitų „Išėjimo į Rytus“ autorių Florovskis jam yra labiausiai tolimas* (Трубецкой 1992: 63). Kita vertus, eurazininkų sąjūdyje nebuvo kitų dviejų tokių nesutaikomų komunistinio režimo priešininkų, kaip Trubeckojus ir Florovskis. Būtent šie du eurazizmo „tėvai“ labiausiai akcentavo „sąmonės revoliucijos“ svarbą įveikiant bolševizmą, ir Florovskio pasitraukimas iš judėjimo (didele dalimi dėl nesutarimų su Trubeckojumi) 1923 m. labai apsunkino Trubeckojaus pastangas palaikyti sąjūdyje antikomunistinę dvasią, ypač po to, kai prie eurazininkų prisijungė L.Karsavinas. Laiške Jakobsonui Trubeckojus rašo apie būtinybę „kurstyti mintį, stumdyti, žadinti, judinti iš mirties taško, erzinti nepriimtinais paradoksis, įkyriai kelti tai, ką siekiama paslėpti nuo pačių savęs...“ (Трубецкой 1992: 64). Beje, apie patį terminą „eurazizmas“ Trubeckojus rašė, kad jis gal ir „nelabai vykęs“, bet „krintantis į akis, iššaukiantis ir todėl tinkamas agitaciniams tikslams“ (Трубецкой 1992: 63).

Neapykantos Vakarams neaptemdytam žvilgsniui vertingiausiu N.Trubeckojaus minties aspektu pasirodo ne „radikalaus civilizacijų dualizmo teigimas“, o *kultūrinis pliuralizmas*, kultūrų įvairovės teigimas ir gynimas, siauro ir agresyvaus, save kitų sąskaita teigiančio egocentrizmo įveikimo imperatyvas. Tol, kol Trubeckojaus kritika apsiriboja Vakarų kultūriniu imperializmu ir neperauga į Vakarų demonizavimą, į pasaulinio blogio sukonzentravimą viename – „romanų-germanų“ Europos – polyje, tol ji yra visai teisėta ir pagrįsta. Būtų galima be vargo nurodyti ne vieną tragiškai „čiabuvių“ kultūroms pasibaigusį kontaktų su europiečiais atvejį. Pakanka pažvelgti į „pavyzdinių“ demokratijų – JAV, Kanados, Australijos – tautinę sudėtį. Visose jose senųjų gyventojų (indėnų ir aborigenų) dalis neviršija 2%. Šio fakto akivaizdoje eurazininkų tvirtinimas, kad didžiarusių vykdyta Eurazijos kolonizacija kokybiškai skyrėsi nuo Šiaurės Amerikos ir Australijos kolonizacijos, skamba gana įtikinamai. Beje, Trubeckojus rastų sau sąjungininkų pačioje šiuolaikinės Europos mokslininkų bendruomenėje. Antai Gerardas Delanty, aptardamas Europos idėjos ištakas, tvirtina: „Rasizmas nebuvo kažkas atsitiktinio, atsiradusio europizme, o glūdėjo pačiame Europos tapatume. Europos tapatumas atsirado iš smurto ir kolonializmo. Dėl savo imperinio veido Europa galėjo pademonstruoti savo tapatumą likusiam likusiam pasauliui. (...) Buvo sukurtas dualizmas, kuriame Europos tapatumas galėjo būti

*Likimo ironija – artimiausiu sau Trubeckojus įvardino P.Suvčinskį, vėliau tapusį vienu iš „kairiųjų“ eurazininkų lyderių.

palaikomas kaip Laisvės, Pažangos, Civilizacijos ir Krikščioniškojo humanizmo simbolis. Jam buvo priešpriešinamas primityvaus žmogaus, atsilikusių ir degradavusių kultūrų, kilnaus laukinio samprata, kuri tapo jo egzistavimo sąlyga.“ (Delanty 2002: 138). Griežtas eurazizmo kritikas S.Choružijus vertingiausiu „Europos ir žmonijos“ autoriaus minties aspektu taip pat laiko protestą prieš absoliutų „monologinio“ klasikinės europinės kultūros modelio viešpatavimą ir N.Trubeckojų priskiria prie „kultūros ekologijos“ pradininkų (Хоружий 1994: 57-58). Tačiau „ekologinė“ prieiga prie kultūros problematikos yra labai dviprasmiška. Viena vertus, kertinis „kultūros ekologijos“ principas yra kultūrinės įvairovės vertingumo akcentavimas. Kita vertus, „ekologiniame požiūryje“ slypi kultūros redukcijos į etnopsichologiją (į „dirvą“) pavojus, kuriam neatsispyrė Trubeckojus, ir kurį su tokia jėga demaskavo Florovskis savo dar „ikieuraziniame“ tekste, ne mažiau negu „Europa ir žmonija“ turinčiam teisę būti laikomam viena iš „eurazinės minties“ ištakų (žr. 1.2). Prie Florovskio ir Trubeckojaus linijų susikirtimo, kuris, be abejonės, sudarė didelę (jeigu ne pagrindinę) pirmojo eurazinės minties raidos periodo intrigos dalį, grįšime kitoje (žr. 2.4.1) vietoje. Kol kas apsiribosiu pastebėjimu, kad tai, ką pats Trubeckojus laikė „koperniška revoliucija“ kultūros filosofijoje*, nauja pradžia, turinčia tapti ne romanų-germanų tautų inteligentijos „sąmonės revoliucijos“ pagrindu, Florovskis interpretavo kaip „senujų“ slavofilų pradėtos rusų nacionalinės minties išsigimimo kulminaciją, kitaip tariant, laikė ne nauja pradžia, o gana nešlovinga pabaiga. Jau atkreipiau dėmesį, kad Trubeckojaus kultūros filosofijoje nėra vietos transcendentiniams motyvams. Tai ir turėjo omenyje Florovskis, teigdamas, kad „ši nacionalistinės minties kryptis nacionalinės kultūros klausimą kelia ir sprendžia grynai empirinio fakto plotmėje“ (Флоровский 1998a: 47). „Tarptautinių žodžių žodynas“ pateikia tokį sąvokos „ekologija“ apibrėžimą: „*Biologijos* skyrius, tiriantis gyvūno arba augalo tarpusavio santykius su aplinka“ (TŽŽ 1969: 195). Trubeckojus tęsia rusiškąją N.Danilevskio ir K.Leontjevo organicistinę-biologinę kultūros interpretacijos tradiciją, su didesniu už savo pirmtakus nuoseklumu ir griežtumu akcentuodamas jos reliatyvistinę tendenciją. Eurazizmo pradininkui kultūra yra (bent jau turi būti) tai, kas „organiškai išauga“ iš etnografinės „dirvos“. Kalbant marksizmo terminais, kultūra yra „antstatas“ virš etnopsichologinės „bazės“. Atsisakydamas vertinimo, tik atkreipsiu dėmesį į kultūros redukcijos rusų filosofijoje tradicijos sąsają su „tiesioginėmis“ pagrindinių šios redukcijos atstovų profesijomis: N.Danilevskis buvo botanikas, K.Leontjevas – gydytojas, N.Trubeckojus – lingvistas, P.Savickis – geografai.

Būtent pastarojo pačioje 1921 m. pradžioje (sausio 8 d.) parašytas straipsnis „Europa ir Eurazija“ yra Rusijos-Eurazijos idėjos gimimo „vieta“. Paties teksto parašymo vieta labai

*Jau minėtame laiške R.Jakobsonui Trubeckojus prisipažino, kad savo „Europą ir žmoniją“ norėjęs dedikuoti N.Kopernikui, tačiau atsisakęs šios, jo žodžiais tariant, „pretenzingos“ dedikacijos (Трубецкой 1992: 59).
simbolinė – Narli gyvenvietė azijiniame Bosforo sąsiaurio krante. Buvusio P.Vrangelio užsienio reikalų ministro patarėjo Europos ir Azijos sandūroje parašytas ir pirmajame „Rusiškosios minties“ numeryje išspausdintas tekstas yra nuosaiki (palyginti su Florovskio) Trubeckojaus „Europos ir žmonijos“ kritika. Krinta į akis tai, kad ši kritika, lygiai kaip ir jos objektas, skleidžiasi grynai *empirinėje* plotmėje. „Europos ir Eurazijos“ tekstas kurčias transcendentiniam matmeniui, kaip kurčias yra „Europos ir žmonijos“ tekstas. Kaip ir pas Trubeckojų, pas Savickį nėra nė žodžio nei apie krikščionybę, nei apie religiją apskritai. P.Savickis iš esmės pritaria Trubeckojaus kultūrinio reliatyvizmo tezei, tačiau neigia jos pretenziją į absoliutumą. Pasak Savickio, negalima žiūrėti į kultūrą kaip į nediferencijuotą visumą. Yra dviejų rūšių „kultūros vertybės“. Kai kurios kultūros vertybės priklauso sričiai, kurioje viešpatauja visiška, Savickio žodžiais tariant, vertinimo „filosofinė laisvė“. Būtent šiai sričiai priklauso Trubeckojaus minimos Australijos aborigenų grupinės santuokos ir europiečių monogaminės santuokos institucijos. Neįmanoma objektyviai nustatyti šių institucijų „vertės“. Šiuo atveju bet koks vertinimas būtų subjektyvus. Vis dėlto vertinimo „filosofinė laisvė“, Savickio įsitikinimu, turi savo ribas. Jas nustato pats gyvenimas su žiauriomis jame egzistuojančiomis konkurencijos, kovos už būvį taisyklėmis. Ar galime mes „filosofiškai laisvai“ vertinti, pavyzdžiui, bumerangą ir modernų šautuvą kaip puolimo ir ginties priemones? Kiekvienas sveiko proto *homo sapiens* turės pripažinti, kad šautuvas (kaip puolimo ir ginties priemonė) yra „tobulesnis“ už bumerangą, daro išvada Savickis (Савицкий 1997b: 142-143). Vertybių pasaulyje reikia skirti „ideologinę“ sferą, kurioje galioja Trubeckojaus kultūrinio reliatyvizmo principas, ir „technikos“ bei „empirinio mokslo“ sferą, kurioje kultūrinio reliatyvizmo principas, paties gyvenimo spaudžiamas, nustoja galioti. Pagal technikos ir empirinio mokslo išsivystymo lygį skirtingos kultūros yra akivaizdžiai nelygiavertės.

Trubeckojaus klaidos („ideologinės“ ir „techninės“ vertybių pasaulio sferų neskyrimo) priežastis, pasak Savickio, yra tai, kad „Europos ir žmonijos“ autorius „ignoruoja jėgos kaip varomojo kultūrinės-nacionalinės būties faktoriaus reikšmę“ (Савицкий 1997b: 146). Šioje vietoje esame nepaprastai svarbaus eurazinės minties gimimo niuanso liudininkai. Aišku, negalima sutikti su perdėtu ir paties autoriaus preferencijas perdėm išduodančiu teiginiu, kad „Savickio vardas yra eurazizmo sąvokos sinonimas“ (Дугин 1997a: 10). Vis dėlto negalima nepripažinti, kad šio, anot to paties Dugino, „eurazininkų Engelse“ (Trubeckojus – „Мархас“) (Дугин 1999: 5) vaidmuo eurazinės minties istorijoje iš tiesų fundamentalus. „Europoje ir Eurazijoje“ į eurazinės minties orbitą įvedamas *jėgos* filosofijos elementas, turėjęs didžiulę reikšmę šios minties trajektorijos pokyčiams. Čia leisiu sau akimirka iš 1921 m. pradžios persikelti į 1928 m. lapkričio 24 dieną, kai Paryžiuje išėjo pirmas laikraščio „Eurazija“ numeris. Jame buvo išspausdintas poetės Marinos

Cvetajevos (vieno iš „kairiųjų“ eurazininkų lyderio Sergejaus Efrono žmonos) atviras kreipimasis į Vladimirą Majakovskį, kurio tekstas skamba taip: „1922 m. balandžio 28 d. mano išvykimo iš Rusijos išvakarėse visiškai tuščioje Kuzneckij gatvėje (*на совершенно пустом Кузнецком*) aš sutikau Majakovskį. – Na, Majakovski, ką nuo Jūsų perduoti Europai? – Kad tiesa – čia. Vėlu 1928 m. lapkričio 7 d. vakarą, išeidama iš *Café Voltaire*, į klausimą: – Ką gi pasakysite apie Rusiją po Majakovskio skaitymo? Aš negalvodama atsakiau: – Kad jėga – ten“ (Цветаева 1928: 1). Reikia dar kartą pabrėžti, kad, kalbant apie „eurazininkų filosofiją“, derėtų vengti per plačių ir kategoriškų apibendrinimų. Vis dėlto sunku nuginčyti, kad šiuose tyrinėtojo žodžiuose yra daug tiesos: „Eurazininkų istoriosofija persmelkta pagarbos nugalėtojų jėgai. (...) Jie nematė tikslesnio ir teisingesnio teisėjo už istorinę atranką, sunaikinančią viską, kas silpna, ir išsaugojančią viską, kas gyvybinga“ (Ключников 1997: 36-37). Ir nors G.Florovskis atkakliai kovojo su šia „hėgeliška“ eurazinės minties tendencija, įrodinėdamas, kad paskutinis žodis turi priklausyti ne „istorijos teismui“, o „sąžinės teismui“ (žr. išsamiau 2.2.2), „Europoje ir Eurazijoje“ atsiradusi jėgos filosofija išliko nuolatine eurazininkų sąjūdžio pagunda, galų gale atvedusi į 1929 m. skilimą. Intelektualiai komunistinį Rusijos režimą legitimavęs (faktiškai sutapatinęs „tiesą“ ir „jėgą“*) laikraštis „Eurazija“ buvo minties tendencijos, kurios akivaizdžias užuomazgas regime Savickio tekste, kulminacija. Pritardamas nuomonei, kad eurazininkų sąjūdžio skilimo prielaidos atsirado kartu su jo gimimu (Соболев 1991b: 125; Хоружий 1994: 59), manau, pačiose judėjimo ištakose buvus net ne du, o tris „eurazizmus“. Trijuose eurazizmo „tėvų“ iki „Išėjimo į Rytus“ parašytuose tekstuose aš matau trijų skirtingų eurazinės minties krypčių gimimą, krypčių, kurioms, kaip parodė neilgas eurazininkų sąjūdžio gyvenimas, nebuvo lemta įsilieti į harmoningą intelektualinę visumą. G.Florovskio „Amžini ir praeinantys dalykai rusų slavofilų mokyme“ ženklina *religinio* eurazizmo gimimą. Aišku, visas eurazininkų sąjūdis kaip intelektualinis fenomenas gali būti priskirtas rusų religinės filosofijos tradicijai (žr. 1.1). Visi eurazininkai deklaravo savo ištikimybę stačiatikybei. Kalbėdamas apie „religinį (krikščionišką) eurazizmą“, aš turiu omenyje tuos eurazininkų autorių tekstus, kuriuose krikščionybė iškyla virš ideologijos ir deklaracijų lygio ir tampa tuo, kuo ji ir turi būti mintyje, pretenduojančioje vadintis „krikščioniška“ – ne atsitiktiniu ir „organiškai“ nebūtinu šios minties struktūros elementu, bet pačią minties struktūrą steigiančiu principu. Būtent „religinio eurazizmo“, kuriam pirmajame judėjimo istorijos etape atstovavo Florovskis, o antrajame, tiesa, remdamasis visai kitomis metafizinėmis prielaidomis, – Karsavinas, dėka turėtų būti bent iš dalies sušvelnintas rūstus V.Senderovo verdiktas.**

*To jokiū būdu negalima pasakyti apie pačią Mariną Cvetajevą, kuri labai gerai skyrė „tiesą“ nuo „jėgos“, ir, kitaip nei su sovietų slaptosiomis tarnybomis bendradarbiavęs jos vyras, niekada iki galo nesusitaikė su komunizmu.

**„Ko gero, eurazininkai buvo novatoriai tik vienoje srityje. Iki jų rusiškas mąstymas nebuvo nei nacionalistinis, nei etatistinis – jis buvo religinis. Buvo, aišku, ir etatistų, bet jie buvo „antroje eilėje“. Tačiau N.Trubeckojaus „Europa ir žmonija“, įkūnijusi atsiribojimo nuo Vakarų tendenciją, yra to, kas vėliau buvo pavadinta „dešiniuoju“ eurazizmu, pirmtakė. Nors P.Savickis paprastai priskiriamas „dešiniams“ eurazininkams, jo vaidmuo eurazinės minties transformacijos istorijoje yra labai prieštaringas. Pakanka prisiminti, kad Savickis buvo pagrindinis eurazininkų leidinių redaktorius, taigi buvo atsakingas už „naujų vėjų“ (pvz., Trubeckojaus skeptiškai vertinamų Karsavino tekstų) atsiradimą euraziniame diskurse. Jo paties „Europą ir Euraziją“ aš laikau „kairiosios“ eurazinės minties pakraipos gimimu. „Kairieji“ eurazininkai ne taip demonizavo Vakarus. Jeigu ir būtina atsikratyti „romanų-germanų jungo“, jeigu ir reikalingas „perversmas sąmonėje“ (Trubeckojaus imperatyvai), šis perversmas jokia būdu negali kėsintis į „romanų-germanų mokslą ir techniką“ (Савицкий 1997b: 158). Aišku, kodėl. „Romanų-germanų mokslas ir technika“ reikalingi kovai su pačiu „romanų-germanų jungu“. Be abejonės, būtent Savickio iniciatyva (taip pat labai tikėtina, jog tai buvo dar vienas „reveransas“ P.Struvei) „Išėjimo į Rytus“ pratarinėje atsirado žodžiai: „Galbūt kaip tik ekonominėje srityje Rusijos būvis bus „vakarietiščiausias“ (...) Slavofilišką rusiškos nacionalinės stichijos pasaulinės reikšmės pajautą mes deriname su vakarietišku Rusijos santykinio kultūrinio primityvumo ekonominėje srityje jutimu ir su siekiu tą primityvumą pašalinti“ (Север 1990a: 142-143). Jėgos kultas nederėjo su absoliučiu kultūriniu reliatyvizmu.

Rusijos-Eurazijos idėjos geopolitinis ir kultūrinis turinys bus nagrinėjamas kitose šios disertacijos vietose (žr. pirmiausia 2.3, 2.4, 3.2). Kol kas būtina akcentuoti, mano nuomone, *svarbiausią* Savickio tekste suformuluotas Rusijos-Eurazijos idėjos aspektą, išskylantį virš kitų – geografinių ir kultūrinių – šios idėjos aspektų. Savickio Rusijos-Eurazijos idėja gimė kaip *jėgos* idėja, ir visos kitos „Europoje ir Eurazijoje“ aptinkamos specifinės eurazininkų filosofinės idėjos (pirmiausia Rusijos-Eurazijos kaip nei Europai, nei Azijai nepriklausančio savito geografinio ir kultūrinio pasaulio, „trečiojo kontinento“, plytinčio tarp Europos ir Azijos, koncepcija) turi „aptarnauti“ pagrindinę – jėgos – idėją. Rusija-Eurazija kaip „trečiasis kontinentas“ būtų mažai ko verta, jeigu savo jėga nepranoktų Australijos aborigenų arba papuasų. Savickis prikiša Trubeckojui mąstymo nerealistiškumą, empirinę tikrovę ignoruojantį svajotojo idealizmą. (Vėliau „kairieji“ eurazininkai tuo pačiu (sic!) kaltins „dešiniuosius ortodoksus“, tik šį kartą Savickis palaikys „ortodoksus“.) Visos „žmonijos“ sukilimo prieš „Europą“ idėja, pasak Savickio, tėra „tuščias garsas“ (Савицкий 1997b: 150). Skirtingos pasaulio tautos turi labai nevienodas sėkmingo pasipriešinimo „europeizacijai“ potencijas: „Daugelis tautų – net negrai ir malajai, jau nekalbant apie aborigenus ir papuasus – turi gana nedidelius šansus sėkmingai priešintis romanų-

ir jiems niekada neateitų į galvą eurazininkų atlikta operacija. Eurazininkai pravoslavų pavertę ideologija – atvirai, sąmoningai, nuosekliai“ (ВФ 1995: 29).

germanų agresijai“ (Савицкий 1997b: 149). Todėl, jei toks pasipriešinimas apskritai įmanomas, Savickio įsitikinimu, jį reikia lokalizuoti kurioje nors „žmonijos“ dalyje, apie kurios tinkamumą tokiai pasaulį išlaisvinančiai misijai bylotų patys empiriniai faktai. Rusija-Eurazija ir yra toji „žmonijos“ dalis, toji reali jėga, galinti mesti iššūkį „romanų-germanų agresijai“. Pagrindinis empirinis faktas, liudijantis Rusiją turint potenciją tokiam sukilimui, yra *Rusijos revoliucijos* faktas. Šio fakto apmąstymui eurazininkų filosofijoje skirtas kitas disertacijos antrosios dalies skyrius.

2.2 Rusijos revoliucijos apmąstymas

1918 m. P.Struvė rinkinyje „Iš gelmių“ („*De profundis*“) Rusijos revoliuciją pavadino „nacionaliniu bankrotu ir pasauline gėda“ (Струве 1991a: 459). Nė vienas eurazininkas nepasirašytų po tokiu nuosprendžiu. Visi jie 1917 m. revoliucijoje matė ne vien negatyvą, bet ir tam tikrą pozityvą. Visi jie iš esmės sutarė dėl revoliucijos genezės. Tačiau jų nuomonės labai išsiskyrė dėl to, kiek toli galima eiti „susitaikant“ su revoliucija ir bolševizmu. Ne vienodai optimistiškai jie žvelgė ir į Rusijos ateitį.

2.2.1 Revoliucijos genezė

Turint omenyje revoliucijos temos išskirtinumą eurazininkų diskurse, būtų galima tikėtis jų tekstuose rasti daugiau arba mažiau išsamią revoliucijos genezę. Tačiau jeigu skaitytojas tikisi eurazininkų leidiniuose rasti kažką panašaus į, tarkime, N.Berdiajevo „Rusiškojo komunizmo ištakas ir prasmę“ (1937), jo laukia nusivylimas. Tai, kad šis revoliucijos temos aspektas nesusilaukė didesnio dėmesio eurazininkų rašiniuose, mano nuomone, liudija tai, kad revoliucijos genezė visiems eurazininkams buvo tiesiog akivaizdi. Revoliucijos genezė yra vienas iš nedaugelio „eurazinės minties“ aspektų, kurio atžvilgiu, regis, holistinis požiūris yra visai teisėtas. Visi eurazininkai buvo įsitikinę, kad „komunistinė raganų puota Rusijoje užbaigė daugiau kaip du šimtmečius trukusį ‚europeizacijos‘ procesą“ (Савицкий 1997a: 89). Revoliucija ir komunistų režimas – natūralus Petro I pradėto posūkio į Vakarų rezultatas. Toks visuotinis sutarimas dėl revoliucijos genezės, jos (eurazininkų manymu) „teorinis neproblemiškumas“ paaiškina faktą, kad pirmajame eurazinės minties raidos etape beveik nerandame tekstų, kurie būtų skirti būtent revoliucijos genezės klausimui. Išimtis yra G.Florovskio straipsnis „Apie teisų ir nuodėmingą patriotizmą“, kurio dalis skirta dabar mus dominančiai problemai. Revoliucijos genezės klausimo neignoruoja (nors ir neakcentuoja) ir N.Trubeckojaus „Rusų kultūros viršūnės ir apačios“ (1921). Daugeliu kitų atvejų apie revoliucijos ištakas kalbama lyg tarp kitko, kaip apie beveik savaime

suprantamą dalyką. Pirmas ir, ko gero, vienintelis tekstas, nuo pradžios iki galo skirtas Rusijos revoliucijos genezei, yra ketvirtojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje (1925) išspausdintas didelės apimties Vladimiro Iljino (1891-1974) straipsnis „Antidieviško pykčio stulpas“ („*Столб злобы богопротивной*“).^{*} Nors griežtai chronologiškai straipsnis priklauso jau antrajam eurazinės minties raidos periodui, aš leisiu sau juo pasinaudoti – šioje (revoliucijos genezės) temoje eurazinė mintis nepatyrė beveik jokios transformacijos.

Tvirtinimas, kad Rusijos revoliucija tapo įmanoma dėl gilaus ir ilgai brendusio skilimo Rusijos visuomeniniame kūne, aišku, nebuvo vien eurazininkų diskurso monopolija.^{**} „Aukštoji“ rusų kultūra emigracijoje nesunkiai davė atkirtį įvairioms ksenofobinėms ir naivioms sąmokslų teorijoms. Pavyzdžiui, vienas aršiausių eurazininkų kritikų istorikas A.Kizevetteris (1866-1933) savo „Apmąstymuose apie revoliuciją“ (1922) teigė, kad blogis, pakirtęs Rusijos valstybę, buvo „socialinių viršūnių ir apačių nesantaikoje ir tarpusavio susvetimėjime“ (Кизеветтер 2002: 287). Vienas išraiškiausių XX a. pradžios Rusijos visuomeninio gyvenimo deformacijos aprašymų, mano nuomone, priklauso N.Berdiajevui. Savo knygoje apie rusiškojo komunizmo genezę filosofas rašo: „Tai buvo laikai, kai Viačeslavo Ivanovo bute kiekvieną trečiadienį vykdavo subtiliausi pokalbiai estetikos ir mistikos temomis. Tuo pačiu metu apačioje kunkuliavo 1905 metų revoliucija. Tarp viršutinio ir apatinio rusų kultūros aukštų nebuvo beveik nieko bendro, buvo visiškas skilimas. Gyveno tarsi skirtingose planetose“ (Бердяев 1990a: 91). „Viršūnės ir apačios“, „viršutinis ir apatinis kultūros aukštai“ – tai eurazininkų (ypač Trubeckojaus) mėgstamos sąvokos. Prieštaringo Petro I vaidmens Rusijos kultūrinėje transformacijoje akcentavimas taip pat nebuvo specifinis antivakarietiško eurazininkų diskurso bruožas. Tais pačiais metais ir toje pačioje leidykloje, kurioje buvo išleistas „Išėjimas į Rytus“, pasirodė P.Struvės „Apmąstymai apie Rusijos revoliuciją“. Juose buvęs Savickio ir Florovskio mokytojas rašė: „Petro pertvarkymas (...) buvo didžiulis kultūrinis perversmas. Socialinius prieštaravimus tarp valdančiųjų ir pavaldžių klasių jis pagilino kultūrine nesantaika, ir visas šios aplinkybės reikšmingumas buvo suvoktas tik mūsų laikais“ (Струве 1921: 25). Pripažindamas reformų būtinumą, Berdiajevas Petro I taikytus metodus vadina „visiškai bolševikiniais“ ir netgi lygina reformatorių carą su kitu didžiuoju reformatoriumi – V.Leninu (Бердяев 1990a: 12). Rusijos revoliucijos genezėje eurazininkai ypatingą dėmesį skyrė rusų

^{*}Keli puslapiai „europeizacijos“ proceso eigai skirti N.Trubeckojaus „Čingischano pavelde“ (1925). L.Karsavino „Revoliucijos fenomenologija“ (1927) nagrinėja revoliucijos fenomeną apskritai ir nėra konkrečios Rusijos revoliucijos genezės studija.

^{**}Jau 1860 m. kolektyviniame laiške „Serbams“ slavofilų lyderiai, perspėdami dėl pražūtingo aukštuomenės susižavėjimo „viskuo užsienietišku“, turėdami omenyje rusų liaudį ir aristokratiją skiriančią

prarają, rašė: „Išnyko bet koks pasitikėjimas, bet koks dvasinis bendravimas, bet koks apsikeitimas mintimis“ (Хомяков 1988b: 352).

inteligentijai, pagrindinei, anot jų, revoliucijos kaltininkei. Bet tai buvo netgi labai paplitusi nuomonė ne tik rusų porevoliucinėje emigracijoje, bet ir Rusijoje iki 1917 metų. „Rusijos revoliucija buvo inteligentinė“, – kalbėdamas apie 1905 m. revoliuciją, rinkinyje „Gairės“ (1909) tvirtino S. Bulgakovas (Булгаков 1991: 32). „Rusų inteligentija ir Rusijos revoliucija visiškai neatskiriamai, kone mistiškai viena su kita susietos“, – rašė vienas iš „smenovechovcų“ lyderių (Ключников 1999). Pasak Berdiajevo, „visa rusų inteligentijos istorija ruošė komunizmą“ (Бердяев 1990a: 100). Tad kur gi slypi eurazininkų Rusijos revoliucijos genezės specifika?

Mano nuomone, ją sudaro: 1) Rusijos visuomenės skilimo *suabsoliutinimas*, jo radikalaus, fatališko pobūdžio akcentavimas; 2) Skilimo *kultūrinės* dimensijos radikalizavimas kitų (pirmiausia socialinės ir politinės) dimensijų nuvertinimo sąskaita; 3) Skilimo „viršutiniame“ („išsilavinusiame“) Rusijos visuomenės sluoksnyje jei ir ne visiškai ignoravimas, tai bent jau pabrėžtinai *nuvertinimas*.

Savo „Apmąstymuose apie Rusijos revoliuciją“ Struvė – aš sąmoningai nuolat grįžtu prie šio mąstytojo, norėdamas išryškinti „mokytojo“ ir „mokinių“ požiūrių skirtumą – rašė: „Rusijos nelaimė ir pagrindinė katastrofiško Rusijos revoliucijos charakterio priežastis yra būtent ta, kad liaudis, gyventojai, visuomenė (vadinkite, kaip norite) nebuvo laipsniškai įtraukta ir įtraukiama į aktyvų ir atsakingą dalyvavimą *valstybiniame gyvenime* ir valstybės *valdžioje*. (...) Inteligentija išaugo priešiškuose valstybei, nuo kurios ji buvo atskirta. Kita vertus, ji idealizavo liaudį, kuri dar vakar buvo vergė ir kurios – tiek dėl liaudies, tiek dėl pačios inteligentijos vystymosi politinių bei kultūrinių sąlygų – inteligentija nepažinojo“ (Струве 1921: 26-28). Savo revoliucijos genezėje N. Berdiajevas taip pat didelę reikšmę teikė „inteligentijos“ ir „valdžios“ priešatai: „Visa rusų inteligentija nemėgo valstybės ir nelaikė jos sava. Valstybė buvo ‚jie‘, svetimi; ‚mes‘ gi gyveno visai kitame plane, svetimame bet kokiai valstybei“ (Бердяев 1990a: 54). Tuo tarpu eurazininkai neteikė didelės reikšmės susipriešinimui „išsilavinusios“ Rusijos visuomenės dalies viduje. Ideologiniai skirtumai tarp „kairiųjų“ ir „dešiniųjų“, respublikonų ir monarchistų, demokratų ir absoliutizmo šalininkų, socialistų ir liberalų, jų požiūriu, tėra antraeiliai dalykai, nublinkstantys prieš fundamentalų, ne politinį ar socialinį, bet *kultūrinį* skirtumą tarp dviejų Rusijos visuomenės „aukštų“ – žemutinio (plačiųjų liaudies masių) ir aukšutinio („apsišvietusios“ visuomenės dalies, „valdžios“ ir „inteligentijos“). Pasak eurazininkų, revoliucijos šaknys glūdi ne socialinėje ar politinėje plotmėje, ne „ideologijų“ siaurąja politine prasme kovoje „apsišvietusioje“ visuomenės dalyje, bet ideologijos plačiąja L. Dumont'o prasme, ideologijos kaip „bendrų visuomenės idėjų bei verčių visumos“ (Dumont 2002: 292) plotmėje. Į revoliuciją vedė iš

principo neišsprendžiamas konfliktas tarp to, ką vėliau eurazininkų politinė filosofija įvardins kaip „valdantįjį sluoksnį“ (apimančią ir „valdžiai“ besipriešinančią „inteligentiją“), „ideologijos“ ir liaudies, plačiųjų gyventojų sluoksnių (pirmiausia valstiečių) „ideologijos“: „Tragedijos užuomazga glūdėjo ne tame, kad absoliuti valdžia užsispyrusiai nedarė nuolaidų ‚visuomenei‘, ne tame, kad ‚visuomenės atstovai‘ laiku nebuvo pakviesti į ‚valdančiosios klasės‘ gretas. Padėties antinomiškumas buvo sąlygotas to, kad joks ribų stumdymas tarp ‚valdžios‘ ir ‚visuomenės‘ negalėjo įveikti esminio valdančiosios klasės ir gyventojų masės susvetimėjimo. Valdžioje neišvengiamai pasiliktu kultūriškai atsiskyrusi ‚mažuma‘, besivadovaujanti *savo, o ne liaudies* ideologija“ (Флоровский 1998e: 153). Priešingai negu manė Struvė ir kiti „liberalų-demokratų“ stovyklos atstovai, eurazininkai buvo įsitikinę, kad šios atskirties nebuvo įmanoma įveikti jokiomis „politinėmis treniruotėmis“, t.y. nuoseklios politinės evoliucijos būdu. Pokytis turėjęs būti toks fundamentalus, kad galėjo būti „mažomas tik katastrofos kontūruose“ (Флоровский 1998e: 154). Tokiu pokyčiu ir tapo 1917 m. revoliucija.

Tokiu būdu eurazininkai Rusijos revoliuciją suvokė pirmiausia kaip *kultūrinį*, o ne kaip socialinį ar politinį perversmą. Rusijos revoliucija buvo kultūrinė revoliucija. Tai buvo „ne vargšų sukilimas prieš turtinguosius, o niekinamų prieš niekintojus“ (Трубецкой 1999g: 552). Politinis ir, ypač, socialinis susvetimėjimas, paprastai laikomas Rusijos revoliucijos genezės aiškinimo pagrindine prielaida, pasak eurazininkų, tebuvo daug fundamentalesnio kultūrinio susvetimėjimo „materialus“ aspektas. Todėl eurazininkai nematė jokio pagrindo kalbėti apie dvi – Vasario ir Spalio – revoliucijas, tarp kurių takoskyra ėjo politinės ideologijos nubrėžta vaga. Šios „revoliucijos“ buvo vienos ir tos pačios 1917 m. Rusijos revoliucijos etapai. Nedidelis skirtumas, kas valdo Rusiją – liberalas Kerenskis ar komunistas Leninas. Abu jie vienodai tikrajai Rusijai svetimi. Abu yra tos pačios Petro I pradėtos Rusijos europeizacijos kūdikiai. Kaip Rusijos liaudis išmetė lauk į Europą Kerenskį su „baltaisiais“, taip ji atsikratys ir Leninu su „raudonaisiais“. Revoliucija yra europeizacijos kulminacija, bet kartu ir jos pabaigos pradžia.

Eurazininkai vieningai sutarė, kad revoliucija buvo Rusijos „europeizacijos“ pasekmė. Vis dėlto atidus eurazininkų tekstų skaitymas net šiame poskyryje neleidžia būti „šimtaprocentiniu holistu“. Viena „europeizacijos“ sąvoka slepia trijų pirmame šios dalies skyriuje identifikuotų eurazinės minties tendencijų konkurenciją. „Dešinioji“, „kairioji“ ir „religinė“ eurazinės minties linijos kirtosi taške, žyminčiame europeizacijos „subjekto“ („Europos kultūros“) ir „objekto“ („europeizuojamo individo“) santykį, ir po to judėjo skirtingomis trajektorijomis. Visos trys eurazinės minties linijos pripažino šį santykį buvus iš esmės nekūrybišku. Europos kultūros įsisavinimo procesas vykęs „mechaniškai“ ir „neorganiškai“. Vis dėlto eurazininkai pripažino, kad būta ir išimčių. Išimtys – kūrybiškas europeizacijos objekto ir subjekto santykis, pranokstantis pasyvų mėgdžiojimą ir kuriantis naujas kultūrinės vertybes – ir yra tai, kame glūdi

skirtingos „Rusijos idėjos“ ir „Europos“ santykio galimybės, plėtotos skirtingų eurazinės minties tendencijų.

Nutolimą nuo kraštutinio kultūrinio reliatyvizmo liudija „kairioji“ (kol kas Savickio atstovaujama) eurazinės minties tendencija, kuriai, nepaisant viso kritiškumo, buvo svetimas Vakarų demonizavimas. Jau „Europoje ir Eurazijoje“ Savickis Rusijos „europeizacijos“ procese sugebėjo išvelgti ne vien absoliutų blogį. Kai kuriose kultūros sferose būtent „europeizacijos“ procese Rusija save atrado. Akivaizdžiai polemizuodamas su Trubeckojumi, ir, galbūt, norėdamas įtikti Struvei, Savickis rašo: „Pačiame ‚europeizacijos‘ procese Rusija įtvirtino save grožinės literatūros ir vaizduojamųjų menų srityse. Šis įtvirtinimas tapo tokiu neabejotinu faktu, kad XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje Rusijos dvasinis ‚eksportas‘ šiose srityse buvo ne mažesnis už jos dvasinį ‚importą‘“ (Савицкий 1997b: 150-151). Kita vertus, religinė eurazinės minties gija Florovskio asmenyje priešinosi tiek Savickio pastangai skirti „techninį“ (teigiamą ir būtiną) ir „vertybinį“ (neigiamą ir pražūtingą) „europeizacijos“ aspektus, tiek radikaliai (iš esmės nekrikščioniškam) Trubeckojaus kultūriniam reliatyvizmui. Petro I reformos blogis slypėjo ne pačiame Rusijos ir Europos kultūrinio susitikimo fakte, bet taikomajame, „techniniame“ reformos pobūdyje. Reformomis buvo siekiama perimti Europos „buitį“ nesuvokiant, kad materialiai Europos kultūros pusė yra neatsiejama nuo Europos dvasinės būties, jos „sielos“. Kitais žodžiais tariant, „europeizacijos“ nesėkmę lėmė *virtotojiškas* požiūris į Europos kultūrą: „*Europa buvo priimama kaip užbaigtas faktas, o ne kaip gyva vertybė*“ (kursyvas Florovskio) (Флоровский 1998e: 154). Nuoširdaus kultūrų dialogo neįvyko. Peterburgo Rusijos kultūros „viršūnėse“ buvo arba apsimetama europiečiais, arba iš tikrųjų jais tampama, tačiau pastaruoju atveju buvo prarandamas ryšys su „apačiomis“, ką akivaizdžiai liudijo inteligentijos „ėjimo į liaudį“ nesėkmė.

Vis dėlto „vienetai“, pasak Florovskio, sugebėjo pakilti iki kūrybiško santykio su Europos kultūra ir užmegzti dialogą su jos vertybėmis. Galima ginčytis, ar tokių individų buvo tik „vienetai“ (pasak Florovskio, tai buvo vienetai „tikrąja šio žodžio prasme“), tačiau negalima ignoruoti fundamentalaus skirtumo, ženklusio eurazinės minties skilimą pačiose šios minties ištakose. Nors Florovskis ir Trubeckojus abu pripažino „kūrybišką europeizaciją“ buvus išimtinio dalyku, „religinė“ ir „dešinioji“ eurazinės minties tendencijos visiškai skirtingai aiškino šios „kūrybiškos europeizacijos“* prigimtį. Pasak Florovskio, tie vienetai, kurie sugebėjo užmegzti kūrybišką santykį su Europos kultūra, „įsisavindavo jau ne europinę *buitį*, o europines *idėjas*“, tuos amžinus ir antlaikiškus pradus (*вечное и вневременное*), kurie įsikūnijo istoriniuose Vakarų tautų pasiekimuose“ (Флоровский 1998e: 155). Čia eurazininkų kultūros filosofija yra veikiamą

*Po Pirmosios Rusijos revoliucijos S.Bulgakovas rašė: „Dėl šios idėjų atrankos, kurią atliko pati inteligentija, Vakarų civilizacija savo organiškoje visumoje iš esmės net nekaltą. (...) Todėl kovojant už

Rusijos kultūrą, be viso kito, reikia kovoti ir už gilesnę, istoriškai sąmoningesnę vakarietiškumą (*западничество*)“ (Булгаков 1991: 42).

transcendencijos principo. Florovskis kalba apie vienetus, kurie įveikė tiek Europos, tiek pačios Rusijos kultūrų „nacionalistinius ribotumus“ ir užmezgė dialogą su Europa *bendražmogiškų vertybių* lygmenyje. Pripažinęs, kad tarp Maskvos (iki-petrinės) Rusijos kultūros „viršūnių“ ir „apačių“ egzistavo organiška jungtis (reveransas Trubeckojui), Florovskis griežtai atmeta bet kokią Maskvos Rusijos kultūros idealizavimą, į kurią buvo linkęs Trubeckojus. Būtent „nacionalistinis ribotumas“ ir buvo, pasak Florovskio, „sunki maskvietiškos senovės nuodėmė“, nuo kurios nebuvo laisvas pats Nikolajus Trubeckojus. Florovskio straipsnis „Apie teisų ir nuodėmingą patriotizmą“ antrajame eurazininkų rinkinyje įkūnija „religinės“ eurazinės minties tendencijos opoziciją „dešiniajai“ ir „kairiajai“ šios minties tendencijoms. Nors „dešinioji“ ir „kairioji“ eurazinės minties linijos nesutarė dėl bolševizmo „priėmimo“ leistinos ribos (žr. išsamiau kitą šio skyriaus poskyrį), jas vienijo transcendencijos principo kultūros filosofijoje ignoravimas. Trubeckojaus straipsnyje „Rusų kultūros viršūnės ir apačios“ „kūrybiška europeizacija“ suvokiama ne kaip dialogas bendražmogiškų, etnopsichologinę plotmę transcenduojančių vertybių pagrindu, bet kaip sėkmingas „romanų-germanų vertybių“ įsisavinimas, taigi iš esmės psichologinis procesas. Trubeckojaus kultūros filosofija pasilieka grynai psichologijos sferoje. Europeizacijos nesėkmę lėmė „kai kurių romanams-germanams gyvybiškai būtinų psichologinių gebėjimų nebuvimas“. Kitaip nei Savickis, Trubeckojus yra negailestingas XIX a. ir XX a. pradžios rusų kultūrai: „Tikrų rusiškojo genijaus įnašų į „europinės civilizacijos lobyną“ skaičius buvo labai mažas palyginti su užsienietišku kultūrinių vertybių, mechaniškai persodinamų į rusiškąją dirvą, gausybę“. Todėl „tik išimtinai genialioms asmenybėms šiuose rėmuose pavykdavo kurti vertybes, priimtinas ne vien Rusijai, bet ir „Vakarams““ (Трубецкой 1999d: 127). Čia kalbama ne apie lygiavertį dialogą „amžinų ir antlaikiškų pradų“ pagrindu, bet apie romanų-germanų psichologijai priimtinių „vertybių“ kūrimą. Akivaizdu, kad tokia kūryba sunkiai dera su nacionalinės psichikos ypatumais. Todėl „Rimskio-Korsakovo muzika vis dėlto iš principo skiriasi nuo tikros rusų dainos, lygiai kaip Vasnecovo ir Nesterovo tapyba – nuo tikros rusų ikonos“ (Трубецкой 1999d: 128).

Procesų, vykusių eurazinės minties viduje sudėtingumą ir prieštarumą, iliustruoja V. Iljino straipsnis „Antidieviško pykčio stulpas“. Mano nuomone, tai buvo nelabai vykęs bandymas „sutaikyti“ „dešiniąją“ ir „religinę“ eurazinės minties tendencijas. (Florovskis jau buvo palikęs judėjimą.) Iljinas prikelia seną slavofilišką „Europos“ ir „Revoliucijos“ tapatinimo tradiciją.* Jo straipsnis – savotiška „sąmokslų teorijos“ versija. Tik sąmokslas čia ne politinis, o metafizinis. Komunistai esą neatsitiktinai užgrobė valdžią Rusijoje. Metafizinis blogis

*1848 m. artimas slavofilams poetas Tiutčevas prancūzų kalba parašytame straipsnyje rašė: „Nuo seno Europoje egzistuoja tik dvi realios jėgos: Rusija ir Revoliucija. (...) Susitarimas tarp jų neįmanomas. Vienos gyvenimas reiškia kitos mirtį“ (Флоровский 1998f: 224).

(asocijuojamas, aišku, su „Europa“) užpuolė ne silpniausią, o stipriausią ir jam pavojingiausią pasaulinio gėrio grandį: „Blogis nutarė surengti kautynes su pačiu savo pavojingiausiu priešu to priešo nuosavoje teritorijoje. Revoliucija neigia Rusiją, ir tai yra blogio atsakas į tai, kad Rusija neigia revoliuciją“ (Ильин 1925a: 162). Visoje eurazininkų literatūroje Vladimiras Iljinas* ir Georgijus Florovskis, be abejonės, yra lyderiai demaskuojant religinę, metafizinę komunizmo ir bolševikų režimo, kaip blogio, prigimtį. Po Florovskio pasitraukimo Iljinas turėjo sustiprinti religinę eurazinės minties, visada garsiai deklaravusios savo ištikimybę stačiatikybei, dimensiją. Beje, Iljinas buvo vienas iš kelių *profesionalių* „eurazininkais“ save vadinsusių filosofų. Debiutinis kito profesionalo, Levo Karsavino, tekstas „Atskirto tikėjimo pamokos“ buvo išspausdintas tame pačiame eurazininkų rinkinyje, kuriame yra ir aptariamas Iljino straipsnis. Vieno iškiliausių rusų religinės minties atstovų įsitraukimas į eurazininkų sąjūdį, aišku, turėjo sustiprinti religinį judėjimo pobūdį, gal net kompensuoti Florovskio netektį. Tačiau, skirtingai nei Iljino straipsnis, Karsavino tekstas atstovauja „religinės“ ir „kairiosios“ eurazinės minties tendencijų sąjungai. L.Karsavino įnašas į eurazininkų filosofiją bus nagrinėjamas atskirame šios disertacijos trečios dalies skyriuje. Čia tik atkreipsiu dėmesį į tai, kad eurazininkų judėjimo intelektualinė istorija paliudijo, jog „kairiosios“ ir „religinės“ eurazinės minties tendencijų sintezė pasirodė daug produktyvesnė ir gyvybingesnė už „dešinėsios“ ir „religinės“ šios minties tendencijų sąjungą. Visavienybės filosofija, su Karsavinu ateinanti į eurazinę mintį, daug labiau derėjo su iš prigimties universalistine krikščioniškąja pasaulėžiūra negu pastaroji su radikaliu kultūriniu reliatyvizmu – būtent tokios „sintezės“ bandymas ir yra Iljino straipsnis. Tam tikra prasme eurazininkų sąjūdis patyrė nesėkmę ne 1929 m. skilime, bet jau 1924-1925 m., kai kartu su G.Florovskiu iš eurazininkų minties pasitraukia transcendentinė dimensija, ir judėjimas, pasitelkiant L.Dumont'o terminologiją, tampa „individų pasauliečių“ sambūriu. Aišku, didelės įtakos turėjo ir asmeninis Karsavino filosofinis talentas, tačiau, mano manymu, pagrindinė priežastis yra daug gilesnė – dingus transcendentinei perspektyvai, grynos imanencijos („šiapusybės“) plotmėje universalistinė eurazinės minties tendencija linko į sąjungą su „kairiąja“, o ne su „dešiniąja“, radikaliai kultūriniam reliatyvizmui atstovaujančia tendencija.

V.Iljino straipsnis yra nesėkmingos „dešinėsios“ ir „religinės“ eurazinės minties tendencijų sintezės pavyzdys. Iljinui, kaip ir Trubeckojui (skirtingai nuo, pvz., Savickio), svetimas bet koks flirtas su bolševizmu. Komunistinis režimas vienareikšmiškai skelbiamas šėtonišku blogiu. Tačiau transcendencijos principas Iljino straipsnyje veikia silpnai. Atiduodamas duoklę „dešiniajai“ eurazinės minties tendencijai, Iljinas priverstas į savo tekstą įsileisti tai, ką Florovskis

vadino „polinkiu į natūralizmą“. „Gėris“ ir „blogio“ principai lokalizuojami šiaurės pusrandėje. Gėris ir

*Nepainioti su labiau žinomu filosofu Ivanu Iljiniu (1882-1954), nesutaikomu eurazininkų oponentu.

blogis turi savo teritoriją, savo *vieta*. „Blogis“ – „Europa“. „Gėris“ – „Rusija“. „Europa sutelkė visas savo pastangas būtent savo priešininko širdyje, siekdama jį sutraiškyti, sunaikinti“ (Ильин 1925a: 166). Europa demonizuojama, kaip ir rusų inteligentija, kurios asmenyje „europeizmas rado tinkamiausią ginklą prieš nacionalinę-valstybinę Rusijos būtį“ (Ильин 1925a: 172). Europos ir jos agentės inteligentijos tikslas yra Rusijos sunaikinimas: „Ten, kur įsiviešpatavo revoliucija (Europa), ten nėra vietos Rusijai, o gali būti tik ‚šalis‘ arba SSRS“ (Ильин 1925a: 168). Krikščioniškojo universalizmo ir kultūrinio reliatyvizmo principų konfliktas eurazininkų filosofijoje išsamiai bus aptartas kitoje vietoje (žr. 2.4.1). Baigdamas šį poskyrį tik pažymėsiu, kad Iljino tekste (kaip ir pas Trubeckojų) labai ryški tendencija kultūrinius fenomenus redukuoti į etnopsichologinę sferą. Ne išimtis ir krikščionybė. Jeigu „ekstrapasauliečiui“ Florovskiui tam, kad „tapti rusu“, reikia „būti stačiatikiu“ (Флоровский 1998e: 157), „pasauliečiui“ Iljinui, regis, Rusijos „dirva“ ir liaudies psichologija yra tinkamiausia vieta išsiskleisti tikrai stačiatikybei: „Pati stačiatikybė rusiškame primityve randa savo aplinką ir substratą, kuriuose pasirodo kaip Didžioji Stačiatikybė (priešingai slavų šalių, o juo labiau šiuolaikinių graikų ‚mažajai‘ stačiatikybei)“ (Ильин 1925a: 189).

Revoliucijos pasėkoje Rusijoje įsitvirtinęs komunistinis režimas užsimojo tą „Didžiąją Stačiatikybę“ sunaikinti. Kokio eurazininkų vertinimo nusipelnė tokia revoliucija ir toks režimas?

2.2.2 *Revoliucijos vertinimas*

Būtent skirtingi 1917 m. Rusijos revoliucijos vertinimai, į kuriuos nuo pat pradžių buvo linkusios skirtingos eurazinės minties tendencijos, galų gale atvedė į judėjimo skilimą. Eurazinės minties drama buvo nulemta įtampos tarp „fakto“ ir „vertybės“, „esamybės“ ir „privalomybės“, „imanencijos“ ir „transcendencijos“ kategorijų. Kai pabrėžiamas skirtumas tarp „specifinių eurazinių“ ir eurazininkų diskursui „atsitiktinių“ temų (taip pat kai kalbama apie „atsitiktinį“ kai kurių autorių dalyvavimą eurazininkų leidiniuose), dažnai pamirštama, kad *centrinė* eurazininkų diskurso tema, aplink kurią grupuojasi visos kitos, yra *revoliucijos* tema. „Iš naujo pateikti svarstyti kultūrinę-filosofinę Rusijos istorijos ir Rusijos revoliucijos prasmės problemą“, – taip laiške P.Struvei G.Florovskis apibūdino pirmojo eurazininkų straipsnių rinkinio tikslą (Флоровский 1998e: 131). Pati Rusijos-Eurazijos kaip atskiro „kontinento“, savito geografinio ir kultūrinio viseto idėja, paprastai laikoma eurazininkų pasaulėžiūros šerdimi, tam tikra prasme yra išvestinis Rusijos revoliucijos refleksijos produktas. Būtent Rusijos revoliucijos

faktas įrodo Eurazijos „kontinento“ egzistavimą (Савицкий 1997b: 151). Būtent revoliucija „atvėrė“ eurazininkams akis. Ar vien tai nesuteikė jai tam tikros „vertės“? Skirtingos eurazinės minties tendencijos skirtingose vietose brėžė ribą tarp revoliucijos kaip „fakto“ ir revoliucijos kaip „vertybės“.

Visi be išimties eurazininkai nekvestionavo revoliucijos fakto, atmetė bet kokius restauracijos bandymus ir pastangas sugrįžti į 1914-uosius. G.Florovskis rašė: „Rusijos revoliucija įvyko, ji – faktas, ji neatsiejamai įsipynė į pasaulio gyvenimo audinį; negana to, Rusijos revoliucija – ne maištas, o perversmas, katastrofa, kažkokių likimų išsipildymas, kažko pabaiga ir pradžia...“ (Флоровский 1998e: 147). Toks realizmas susilaukė teigiamo N.Berdiajevo įvertinimo. Savo filosofinėje autobiografijoje mąstytojas, turėdamas omenyje ir eurazininkus, rašė: „Priešingai negu senoji emigracija, porevoliucinis jaunimas pripažino revoliuciją ir bandė teigti ne ikirevoliucinę, bet porevoliucinę tikrovę. Jie susitaikė su tuo, kad įvyko socialinis perversmas, ir norėjo kurti naują Rusiją ant naujų socialinių pamatų. Tai buvo mano mintis...“ (Бердяев 1991: 259). Vis dėlto, kaip matėme iš Rusijos revoliucijos genezės aptarimo, eurazininkai revoliucijoje matė ne tiek socialinį, kiek kultūrinį perversmą, ir „naują Rusiją“ norėjo kurti ne tik ant naujų socialinių, bet ir ant naujų kultūrinių pamatų. Čia slypi esminis Berdiajevo ir eurazininkų Rusijos revoliucijos genezės skirtumas. Berdiajevas Rusijos revoliuciją mąstė europiniame kontekste. Bolševizmo pergalė jam – per du pastaruosius šimtmečius nuo Dievo nutolusios *Europos kultūros* rezultatas. Rusijos revoliucija jokiū būdu nėra izoliuota nuo Europos dvasinio gyvenimo. Ji – visą Europą krečiančios revoliucijos brutaliausia apraiška. Savo „Naujuosiuose viduramžiuose“ Berdiajevas rašė: „Aš manau, kad ne tik Rusijoje įvyko revoliucija – vyksta ir pasaulinė revoliucija. Vyksta pasaulinė krizė, panaši į Antikos žlugimą. (...) Ištisa istorinė epocha atgyveno savo amžių. Visi gyvenimo pagrindai sukrėsti, paaiškėjo, kad viskas, kuo rėmėsi civilizuota XIX ir XX amžių visuomenė, yra melas ir puvėsiai“ (Бердяев 1994: 455). Pasak jo, socializmas ir bolševizmas yra „viso naujosios istorijos kelio arvainikavimas“ (Бердяев 1994: 412). Mano tikslas nėra įvertinti Berdiajevo diagnozės teisingumą. Pasakysiu tik, kad, žvelgiant iš grynai krikščioniškos istorijos filosofijos perspektyvos, Berdiajevo revoliucijos filosofija, be abejonės, daug labiau atitinka krikščioniškojo universalizmo keliamus reikalavimus negu eurazininkų revoliucijos filosofija, kuri skelbė kovą kultūriniam provincializmui, tačiau paradoksaliai, vertinant pagal krikščioniškojo universalizmo kriterijus, buvo tikra provincializmo apologija. Berdiajevui Europa ir Rusija yra dvi nors ir skirtingos, bet vis dėlto to paties dvasinio (krikščioniškojo) pasaulio realybės, susitinkančios kultūrinius skirtumus transcendojančiame vertybiniame kosmose, o Rusijos revoliucija yra toks pat dvasios istorijos faktas, kaip, tarkime, Prancūzų revoliucija.* Tuo tarpu eurazininkai siekė

*Kaip nuo Dievo atkritusios Vakarų kultūros produktą Rusijos revoliuciją ir bolševizmą interpretuoja ir mūsų A.Maceina, tiesa, daugiau poleminiame negu teoriniame straipsnyje „Liberalizmo kelias į bolševizmą“ (Maceina 1948).

„iškirpti“ Rusijos revoliucijos faktą iš „krikščioniškos Europos“ istorijos konteksto ir redukuoti jį į „vietinės“, Rusijos istorijos kontekstą.* Jeigu revoliucija ir turi kokią nors „pasaulinę“, „universalią“ reikšmę, tai tik sukilimo prieš „universalistines“ Vakarų civilizacijos ambicijas prasme. Eurazininkų požiūriu, Rusijos revoliucija yra ne „Europos“, o tik pačios Rusijos problema. Netgi toks neabejotinai didžiausias krikščioniškojo universalizmo tradicijos atstovas eurazininkų gretose kaip G.Florovskis, nesugebėjo pakilti iki berdiajeviško problemos matymo: „Revoliucija nėra nei buržuazinės santvarkos, nei kapitalizmo epochos, o *tiktai* Peterburgo Rusijos pabaiga, ir toji baigtis dvejoja – kaip faktas ir kaip ‚idėja‘, kaip konkretus gyvenimo būdas ir kaip kultūrinė pasaulėjauta“ (Флоровский 1998e: 158). Kitais žodžiais tariant, revoliucija yra „europeizuotos Rusijos“ pabaiga, nevykusio Rusijos flirto su Europa galas. Net Florovskiui Rusijos revoliucija buvo ne tiek iššūkis „civilizuotam pasauliui“ arba smūgis „krikščionijai“, kiek pačios Rusijos vietinis reikalas ir užduotis, su kuria ji privalo viena pati susidoroti.

Vis dėlto autentiška krikščioniška universalistinė nuostata ir „bendražmogiškų vertybių“ intuicija saugojo Florovskio mintį nuo radikalaus Rusijos ir Europos dvasinio ryšio nutraukimo. Kita vertus, transcendencijos intuicija darė Florovskio mintį itin jautrią „tikrovės“ ir „idealo“, „esamybės“ ir „privalomybės“ perskyrai. Niekas kitas eurazininkų judėjime taip atkakliai neakcentavo „fakto“ ir „vertybės“ perskyros svarbos revoliucijos filosofijoje. Peterburgo Rusijos žlugimo faktas *savaimė* dar jokių būdu nereiškia naujų (arba bent jau, krikščioniškai žiūrint, „pozityvių“) kultūros vertybių gimimo. Vertybės ne „natūraliai“ išauga nacionalinėje „dirvoje“, bet yra laisvai kuriamos su Dievu bendradarbiaujančios (arba nebendradarbiaujančios) žmogaus valios. Florovskiui daugiau negu bet kam kitam sąjūdyje Rusijos revoliucija buvo pirmiausia *metafizinė* – gėrio ir blogio – problema. „Rusijos mįslė gali būti įmintą tik tuomet, kai į ją bus pažvelgta žmonių širdyse vykstančios ‚Dievo ir velnio kovos‘ kategorijų šviesoje“ (Флоровский 1998e: 159). Aišku, ir kiti eurazininkai, garsiai ir pabrėžtinai deklaravę savo ištikimybę stačiatikybei, negalėjo ignoruoti „metafizinės“ revoliucijos filosofijos dimensijos. Antai prie „dešiniojo“ eurazinės minties poliaus linkęs V.Iljinas nedviprasmiškai teigė, kad „1917 m. revoliucija davė grandiozinę ir visapusišką blogio patirtį“ (Ильин 1925a: 156). Piotras Suvčinskis, nuo pat pradžios linkęs prie „kairiojo“ eurazinės minties poliaus trečiojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje (1923) rašė: „Nuo šiol aišku, kad atkaklumo ir patoso socializmas semiasi ne savo nerealių visuomeninės būties ir lygybės idealų taikomajame įgyvendinime, o pačiose tikros kovos prieš Dievą ir Kristų gėlmėse“ (Сувчинский 1997: 207). Vis dėlto, skirtingai nuo „religinės“ (mano anksčiau aptarta prasme),

eurazinės minties tendencijos, „dešinioji“ ir „kairioji“ buvo linkusios supaprastinti blogio

*Padėtis iš esmės pasikeitė laikraščio „Eurazija“ puslapiuose. Tai atskiro šios disertacijos trečios dalies skyriaus tema.

problema. To priežastis, mano manymu, buvo transcendencijos principo susilpnėjimas eurazininkų kultūros ir revoliucijos filosofijoje. Blogis buvo arba „įvietinamas“, lokalizuojamas šiaurinėje empirinėje tikrovėje („Europoje“), – ši tendencija pirmiausia buvo būdinga „dešinei“. Arba („kairės“ atveju) sumažėdavo jautrumas blogio „blogumui“ – kraštutinė šios tendencijos išraiška, be abejo, buvo L.Karsavino pasaulio kaip teofanijos, kaip „tampančios Bažnyčios“, samprata, kurioje blogis apskritai neteko savo aktyvios prigimties ir tapo „nepakankamu gėrio siekiu“.

Tačiau *teofanijos* idėjos šmėkla bastėsi jau „Išėjimo į Rytus“ puslapiuose. P.Savickio ir P.Suvčinskio tekstuose bolševizmo blogio smerkimas persipina su religine pagarba revoliucijos mastui, su susižavėjimu revoliucijoje siautėjančiomis jėgomis. Anksčiau jau atkreipiau dėmesį, kad pati Rusijos-Eurazijos idėja Savickio „Europoje ir Eurazijoje“ gimė būtent kaip *jėgos* idėja. „Kairiajai“ eurazinės minties tendencijai nuo pat pradžių trūko jautrumo „fakto“ ir „vertybės“ perskyrai. Jau „Išėjime“ Florovskis perspėjo nepainioti „esamybės“ ir „privalomybės“ sferų, nepasiduoti jėgos garbinimo pagundai, kuriai neatsispyrė „smenovechovcai“: „Ne vien ‚Didžioji Rusija‘ turi rūpėti mūsų širdims, bet pirmiausia aptemdytos rusiškos sielos apvalymas“. Išgelbėjimas yra „ne pasipūtusiame ateities spėjime, ne pranašystėse, ne mėgavimesi nacionalinių jėgų išsiliejimu, ne antžmogiškos liaudies stichijos jėgos ir valdžios kontempliacijoje, o su atgailos ašaromis ir karšta malda sujungtame maloningame atleidime iš aukštybių“ (Флоровский 1921: 13). Florovskiui, kaip ir didžiam prancūzų revoliucijos filosofui Josephui de Maistre'ui, revoliucija yra Dievo teismas (Флоровский 1998e: 164). Aišku, ir Dievo teismas yra „teofanija“, jeigu teofanija suprasime kaip „dievybės pasirodymo, apsireiškimo pasauliui ir žmonėms aktą“ (Petraitis 1991: 376). Šia prasme „Dievo teismas“ yra „kratofanija“ – šventybės galios apraiška. Tačiau toje teofanijos idėjoje, kurios užuomazgos yra jau pirmajame eurazininkų straipsnių rinkinyje, kurios nesutaikomu oponentu buvo G.Florovskis, ir kuri galutinai išsikristalizavo L.Karsavino formulėje „pasaulis *tampa* Bažnyčia“ (Карсавин 1994a: 428), Rusijos revoliucija suvokiama ne tiek kaip Dievo *teismas*, kiek kaip Dievo *malonė*, kaip ypač artimo Dievo ir Rusijos santykio liudijimas, kaip Rusijos *išrinktumo* ženklas. Prieš tai nublanksta revoliucijos kraujas ir nusikaltimai. „Kairioji“ eurazinės minties tendencija buvo linkusi tapatinti „istorijos teismą“ (hėgeliška prasme) ir „Dievo teismą“ (išgyvenamą pirmiausia sąžinėje), – prieš tokį istorijos proceso sudievinimą karštai protestavo Florovskis. Pirmajame eurazininkų rinkinyje keliais puslapiais anksčiau už cituotą Florovskio straipsnį Savickis, pripažinęs, kad „Rusija – nuodėmėje ir bedievyystėje, Rusija –

niekšybėje ir bjaurastyje“, kartu „istorijos patose“ sugeba išvelgti „Viešpaties angelo sparnus“ (Савицкий 1921: 2-3).

Tačiau ypatingai teofanijos idėjos pulsas juntamas P.Suvčinskio tekste „Tikėjimo epocha“, įdėtame tarp dviejų Florovskio straipsnių. Iš keturių „Išėjimo“ autorių Suvčinskio filosofinis talentas vertinamas bene prieštaringiausiai. Pasak A.Dugino, šis eurazizmo „tėvas“ judėjimui pasitarnavo daugiau finansiškai negu „vidutiniškais straipsniais“ (Дугин 1998: 5). S.Choružijus Suvčinskį pavadino „filosofuojančiu publicistu“ (plg. Trubeckojus – „didis lingvistas“, Florovskis – „iškilus teologas“) (Хоружий 2005: 371). Fundamentalios „Rusų literatūros tremtyje“ (1956) autorius Glebas Struvė (Piotro Struvės sūnus) Suvčinskio rašymo stilių apibūdino kaip „miglotą ir pompastišką“ (Струве 1996: 44). Net Savickis apie savo buvusį kolegą prasarė, kad pastarasis dažnai rašęs „neaiškiai“ (Савицкий 1992: 89-90). Paties Suvčinskio asmenybė buvo labai prieštaringa.* Ji tarsi įkūnijo viso eurazininkų sąjūdžio prieštarumą. Pasak vieno tyrinėtojo, Suvčinskis, „nežiūrint neabejotinų intelektualinių ir kūrybinių gabumų, o galbūt kaip tik dėka jam būdingo artistiško nebuvimo moraliai išrankus ir visada linko prie to, kame matė jėgą ir sėkmės viltį“ (Соболев 1991b: 125). Suvčinskis, ko gero, iš visų „Išėjimo“ autorių labiausiai nekantravo, laukdamas bolševizmo žlugimo. Laiške Trubeckojui nupasakodamas savo išpūdžius po susitikimo su poetu A.Remizovu 1921 m. lapkritį Berlyne, Suvčinskis rašė: „Remizovas labai įdomus. Jis tvirtina, kad iki pavasario nuo sovietų režimo nieko neliks ir bus galima sugrįžti į Rusiją. Sako, kad bolševikai sulig kiekviena diena keičiasi, kad dabar Rusija – buržuazinė šalis“ (Соболев 1991b: 125). Jau 1923 m. Suvčinskis nuogaustauja, kad „tikrovė nurodo į neabejotiną bolševikinio revoliucijos periodo užsitęsimą“ (Сувчинский 1997: 205). Tikrovė buvo tokia, kad „jėga“ pasirodė esanti bolševikų pusėje ir sulig kiekviena diena bolševizmo nuvertimo „sėkmės viltis“ blėso. Žavėjimasis jėga, kuriai „istorijos teismo“ buvo lemta tapti nugalėtoja, nuo pat pradžios buvęs būdingas „kairiajai“ eurazinės minties tendencijai, galų gale ir formaliai atvedė Suvčinskį į „kairiųjų“ eurazininkų, susibūrusių aplink laikraštį „Eurazija“, stovyklą. Galima sutikti su kritikais dėl „migloto ir pompastiško“ Suvčinskio rašymo stiliaus, tačiau neįmanoma nepripažinti jo labai svarbaus vaidmens idėjinėje eurazininkų sąjūdžio *evoliucijoje*. Šis vaidmuo neapsiribojo vien tuo, kad Suvčinskis, be abejo, buvo pagrindinis L.Karsavino, beje, vėliau tapusio Suvčinskio uošviu, įtraukimo į eurazininkų judėjimą iniciatorius. Teofanijos idėja, išbaigta Karsavino filosofijoje, visada buvo artima ir pačiam Suvčinskiui.

*Žr. prieštarigus Suvčinskio asmenybės vertinimus rusų emigrantų tarpe. „Suvčinskis man padarė išlepinto katino-sąvadautojo išpūdį... Jis – tipiškas estetas, tinginys, iki ausų įsimylėjęs pats save. Eurazizmas jam yra

priemonė, suteikianti galimybę gerai gyventi, keliauti, ilsėtis ant vandenyno kranto, dykaduoniaujant leisti laiką“ (Берберова 1990: 177).

„Suvčinskis man patiko Berlyne iš pirmo žvilgsnio... Jame buvo kažkas iš Rusijos istorijos. Kada jis pasirodydavo, perpildytas eurazizmu, jo mintis užsidegdavo ir žėrėjo. Tokie buvo 20-ųjų metų šėlingininkai, o po to hėgelininkai, aš nepasakyčiau – ‚marksistai‘, kurie perdėm lakoniški ir beviltiškai ‚realūs‘, o juk liepsna yra būtent begalinėje mintyje“ (Ремизов 1991: 246).

„Visi mes kurti, akli ir bepročiai, viską paniekinę, nelaukta užklupti didžiojo Dievoraiškos Jėgų (*Сил Божоявления*) siaubo, gulintys baimėje tarp kraują, pražūtis ir dūmų, – praradome atmintį, užmiršome nuostabią Dievosuvokimo (*Богопостигания*) dovaną, mums duota malonės. Mes žiūrime – ir nematome, klausome – ir negirdime, arba paprasčiausiai užmerkėme akis ir užsikimšome ausis, tuo tarpu kai vyksta didysis Dievoraiškos stebuklas, ir mums duota didžiojo nušvietimo spinduliuose jį suvokti“ (Сувчинский 1921a: 15). Sąvokų tikslumo prasme ši ištrauka, aišku, yra, G.Struvės žodžiais tariant, „miglotą ir pompastišką“. Tačiau ji puikiai atspindi „kairiosios“ eurazinės minties tendencijos pasaulė-*jautą*. Revoliucija yra „kraujai, pražūtis ir dūmai“, revoliucija yra „siaubas“, bet ne paprastas siaubas, o „Dievoraiškos Jėgų (būtent „Jėgų“!) siaubas“. Revoliucija yra, jeigu pasitelksime Rudolfo Otto terminologiją, *mysterium tremendum et fascinans* su ryškiu *fascinans* elemento dominavimu *tremendum* atžvilgiu. Suvčinskio revoliucijos pajautą galima palyginti su kito religiškai orientuoto mąstytojo Sergejaus Askoldovo interpretacija. Pastarasis straipsnyje „Rusijos revoliucijos religinė prasmė“ (rinkinyje „*De Profundis*“ (1918)) tvirtino, jog revoliucijos religinė paskirtis – atskleisti žmonijai atkritimo nuo Dievo blogį. Revoliucija yra pasaulio pabaigos istorijos momentas, eschatologinis įvykis. Istorijai einant link savo pabaigos, vis labiau poliarizuojasi gėris ir blogis, stiprėja jų kova: „Šio pasaulio kunigaikščio statomas miestas su lemtingu neišvengiamumu pagal jėgų antagonizmo dėsnį išryškina ir atskiria kitą miestą, Dievo miestą. Ir šiandien būtent Rusija yra šių statybų kovos pagrindinė arena“ (Аскольдов 1991: 248). Askoldovo revoliucijos filosofija yra artima Berdiajevo, taip pat Florovskio interpretacijai. (Pas Florovskį ne toks ryškus eschatologinis motyvas.) Suvčinskiui (ir apskritai „kairiajai“ eurazinės minties tendencijai) stigo Askoldovo minimo gėrio ir blogio poliarizacijos, jų antagonizmo pajautos. Eurazizmo „kairei“ nuo pat pradžių sunkiai sekėsi revoliucijoje skirti „gėrį“ ir „blogį“. Kaip jau minėjau, pagrindinė to priežastis, mano manymu, buvo silpnas transcendencijos principo veikimas eurazininkų (taip pat ir „dešiniųjų“) kultūros ir revoliucijos filosofijoje.* Dėl to riba tarp „esamybės“ ir „privalomybės“, „faktų“ ir „vertybių“ sferų nebuvo pakankamai griežta, o tai palengvino empirinių „faktų“ legitimaciją „vertybių“ lygmenyje.

„Rusijos revoliucija kaip faktas, ir revoliucija kaip ‚vertybė‘, kaip moralinio vertinimo objektas – du skirtingi objektai. Priimdami revoliucijos ‚pasiekimus‘, mes visiškai

neįsipareigojame pateisinti jos kraują ir ištvirkimą, visą jos pagimdytą siaubą ir sielvartą;

*Dar kartą pabrėžiu, kad eurazininkų judėjimas savo tikslu laikė ne bet kokios, o būtent *religinės* pasaulėžiūros plėtojimą. Todėl aš ir akcentuoju transcendencijos principą – fundamentalų „ortodoksinei“ krikščionybės interpretacijai, kuriai atstovavo Florovskis, ir nuo kurios visavienybės metafizikoje nutolo Karsavinas.

revoliucijos ‚pasiekimai‘ ir ‚siaubas‘ randasi *skirtingose plotmėse*; ir todėl, atvirkščiai, nei kraujas, nei ištvirkimas negali mums trukdyti pripažinti jos istorinės būtinybės“, – rašė Florovskis antrajame eurazininkų rinkinyje „Keliuose“ (1922) (Флоровский 1998e: 146). Toje pačioje knygoje „kairioji“ eurazinės minties kryptis Suvčinskio asmenyje demonstravo savo nesugebėjimą skirti tai, ką skirti reikalavo Florovskis. Bolševizmas ir porevoliucinė Rusija Suvčinskiui atrodo neatskiriami. Komunistų valdžios faktas ir Rusija, kaip „vertybė“, Suvčinskiui nėra antagonistiniai dalykai. Jam būdingu stiliumi Suvčinskis samprotauja: „Keliant kalaviją prieš komunizmą, ranka nevalingai kyla prieš (...) galingas naujosios Rusijos kartas (...) Bolševikai keičiasi. Nuo dugno pakeltas karštas kraujas atgijusiose arterijose maišosi, sugeria į save ir nukenksmina dirbtinai į jį suleistus nuodus. Iškirsto miško vietoje auga vešlus atžalynas, kuris, laikui bėgant, nustelbs retus paliktus komunizmo sėklalaidžius, kartu su iškirstais medžiais sudariusius vieną tamsų mišką, kuriame ilgą laiką klaidžiojo žmonės, pametę kelius ir takus... Ir, ko gero, tiktai bolševizmo paunksnyje šis atžalynas galėjo rasti. Po to, kai bolševikinė revoliucija savimi užliejo visą Rusijos žemę, joje, kartu su dumbly ir drumzlėmis, nusėdo nauji vaisingi sluoksniai. Tai baisu, bet tai tiesa...“ (Сувчинский 1922a: 126-127). Šioje vietoje susiduriame iš karto su keliais labai svarbiais dalykais.

Pirma. Eurazininkams* (ypač jų „kairei“) buvo būdinga skirti „komunizmą“ ir „bolševizmą“. Antra. Eurazininkai buvo įsitikinę, kad komunistinis režimas evoliucionuoja („bolševikai keičiasi“), – šis įsitikinimas vėlgi pirmiausia buvo būdingas „kairiajai“ eurazinės minties pakraipai. Trečia. Eurazininkai buvo linkę nepakankamai vertinti destruktivias komunistinės ideologijos potencijas – pati Rusija, jos „dirva“ „sugeria į save ir nukenksmina dirbtinai į ją suleistus nuodus“. „Kairioji“ eurazinės minties tendencija pasižymėjo atlaidesniu požiūriu į bolševikų režimą. Visos šios aplinkybės turėjo nepaprastai didelę reikšmę „Rusijos idėjos“ evoliucijai eurazininkų filosofijoje. Todėl jas reikia panagrinėti išsamiau.

Jau „Europoje ir Eurazijoje“ Savickis tvirtino, kad „liaudies bolševizmas, bolševizmas kaip praktika iš esmės skiriasi nuo to, ką jam buvo sugalvoję jo pirmieji vedliai, ‚zapadnikai‘ marksistai“ (Савицкий 1997b: 151). Viena vertus, marksizmas (oficiali bolševikų ideologija) ir komunizmo utopija yra akivaizdūs Vakarų ideologiniai produktai. Šia prasme 1917 m. Rusijos revoliucija, atvedusi į valdžią komunistus su Leninu ir Trockiū priešakyje, yra

neabejotinas galutinės ir visiškos Rusijos „europeizacijos“ bandymas. Būtent šis motyvas dominuoja eurazinės minties „dešiniajame“ flange: „Europinės pažangos ir humanizmo tvirtovė šiuo metu, be abejonės, yra socialistinė sovietų mafija Kremliaus sienose“ (Ильин 1925a: 165).

*Viskas, kas pasakyta šioje pastraipoje, negali būti taikoma G.Florovskiui, bolševikų valdžios atžvilgiu nepripažinusiam jokių kompromisų.

V.Iljinas neabejoja, kad „šiuolaikinė komunistinė valdžia yra priešakinė civilizuoto imperializmo ir europinio buržuazinio ‚humanizmo‘ tvirtovė priešiškoje pravoslaviškos-kriščiioniškos Rusijos stovykloje“ (Ильин 1925a: 167). Anksčiau jau minėjau, kad Iljino straipsnis, iš kurio paimtos šios citatos, mano požiūriu, gali būti laikomas ne itin vykusiu „religinės“ ir „dešinėsios“ eurazinės minties tendencijų sintezės bandymu. Tuo tarpu autorius, daug labiau už V.Iljiną prisidėjęs prie „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje transformacijos (daug sėkmingiau už Iljiną atlikęs eurazinės minties krypčių – „religinės“ ir „kairiosios“ – sintezę), 1923 m. (dar nepriklausydamas eurazininkų judėjimui) savo „Istorijos filosofijoje“ nedviprasmiškai atskyrė bolševizmą ir komunizmą: „su komunizmu nesutampantis bolševizmas – tam tikrų stichinių rusų tautos siekių individuacija, dažnai deformuotos vakarietiškos ideologijos pavidalu“ (Карсавин 1923c: 329). Susidūrę su realia tikrove, bolševikai yra priversti atsisakyti daugelio savo utopinių idėjų. Jų oficiali europietiška ideologija (marksizmas) tėra „etiketė“ (Karsavino metafora), dirbtinai klijuojama prie gaivališko Rusijos revoliucijos proceso. Šioje vietoje į galvą ateina išraiškingas N.Berdiajevo pastebėjimas, kad „Leninas įvykdė revoliuciją Marcho vardu, bet ne pagal Marxą“ (Бердяев 1990a: 88). Iš tikrųjų verta prisiminti, kad „bolševikai“ skyrėsi nuo „menševikų“ tuo, kad pastarieji stengėsi būti ištikimi ne tik Marcho vardui, bet ir Marcho idėjoms apie proletariato vaidmenį revoliucijoje, apie valstietiją, valstybę ir t.t. „Menševikai“ buvo marksistai „ortodoksai“, t.y. tikrąja prasme „zapadnikai“. Šia prasme „bolševikų“ pergalę prieš „menševikus“, legitimuotą paties Rusijos revoliucijos proceso, eurazininkai galėjo interpretuoti kaip marksizmo, o kartu ir „europeizacijos“, kurios aukščiausia išraiška ir buvo marksizmas, įveikimo pradžia. Kita vertus, būtina turėti omenyje, kad tuomet, kai pasirodė pirmieji eurazininkų straipsnių rinkiniai, Rusijoje įsibėgėjo vadinamojo NEP‘o („naujosios ekonominės politikos“) procesas, daręs didelį įspūdį tokiems eurazininkų autoriams, kaip ekonomistas Savickis, ir tarsi įrodantis „realaus gyvenimo“ pergalę prieš „utopinę“ komunistinę ideologiją.

Paprastai P.Savickis priskiriamas eurazinės minties „dešinei“. Tačiau jeigu priskyrimo „dešinei“ arba „kairei“ kriterijumi laikyti *simpatiją* bolševikų režimui, pirmojo (iš dalies ir antrojo) eurazininkų filosofinės minties raidos periodo Savickį tenka laikyti daugiau eurazininkų „kairės“ negu „dešinės“ ideologu. 1921 m. lapkritį rašytame laiške P.Struvei Savickis atvirai prisipažįsta esąs nacionalbolševikų ideologo N.Ustrialovo „bendramintis“ ir, atsižegnojęs

nuo komunizmo ir „bet kokio socializmo“, pareiškia: „Vis dėlto Rusijos ateitį aš linkęs sieti su Sovietų valdžios, vadinančios save komunistine, ateitimi“ (Савицкий 1997c: 272). Savickis įsitikinęs, kad Sovietų valdžia tik „vadina“ save komunistine, bet iš tikrųjų jos esmė esanti kita. Anksčiau jau atkreipiau dėmesį į tai, kad eurazinės minties „kairėi“ mažesniu mastu negu „dešinei“ (N.Trubeckojui, V.Iljiniui) buvo būdingas Vakarų demonizavimas. Kitame poskyryje matysime, kad „kairioji“ eurazinės minties tendencija daug optimistiškiau vertino Rusijos ateities perspektyvas negu „dešinė“, kurios atstovai buvo įsitikinę, kad kova su „europeizmo blogiu“ būsianti daug sunkesnė, o jos baigtis, tiesą sakant, nėra tokia Rusijai akivaizdžiai palanki. Tuo tarpu Savickiui jau 1922 m. iš esmės viskas buvo aišku. Formaliai komunistinė Rusijos revoliucija *de facto* yra komunizmo utopijos žlugimas, Rusijos europeizacijos pabaiga ir Rusijos kaip „naujo pasaulio“ gimimas. Straipsnyje „Du pasauliai“ Savickis rašė: „Rusijos revoliucijoje pasireiškia didžiausias *contradiction historique*: sumanyta kaip ‚europeizacijos‘ užbaigimas, revoliucija kaip faktinis įgyvendinimas reiškia Rusijos iškritimą iš europinės būties rėmų. Kaip sumanymas, Rusijos revoliucija yra Rusijai taikomo europinio ‚švietimo‘ įgyvendinimas. Kaip faktas, ji yra ne tik komunizmo žlugimas, bet ir kitų, nekomunistinių ‚švietimo‘ kryptų bazės sunaikinimas“ (Савицкий 1997d: 116). Ta pati eurazinės minties tendencija vedžiojo ir P.Suvčinskio plunksną: „Izoliavusi bolševikinį žemyną ir atpalaidavusi Rusiją nuo visų tarptautinių santykių, revoliucija, priešingai jos vadovų valiai, skatina rusiškąjį valstybingumą (kol kas paslėptą po komunistinės valdžios kauke) atrasti savo nepriklausomą istorinę empirinę užduotį“ (Сувчинский 1997: 210). Kitais žodžiais tariant, Rusijos revoliucijoje vyksta visai ne tai, ką pasauliui skelbia darantys komunistais ir marksistais apsimetę bolševikai. Po europinės ideologijos priedanga Rusija ieškanti savo tapatybės.* Komunizmo etiketė slepia naujos kultūrinės ir politinės galybės, „naujo pasaulio“ – Rusijos-Eurazijos – gimimą. Beje, pati Europa tai puikiai nujaučia, tikino Suvčinskis 1921 m. parašytame tekste „Silpnųjų jėga“. Europa bijanti ne komunizmo, kuris esąs jos pačios produktas, o bundančios rusų tautos. Europa „suprato, kad visų akyse auga ir stiprėja buvusi Europos provincija, su kuria neišvengiamai teks susikauti, kuri netgi pirmoji, nelaukdama iššūkio, demaskavimo, priekaišto ir rūstybės banga užgrius savo netolimos praeities ir, atrodo, amžiną metropoliją“ (Сувчинский 1921b: 4). Kur tokio „kairiosios“ eurazinės minties tendencijos tikrumo dėl Rusijos ateities paslaptis?

„Rusijos valstybingumo, jo istorijos, šiuolaikinio būvio ir ateities tema eurazinkams yra ašinė. Kitų problemų tyrimai tiesiogiai arba netiesiogiai, betarpiškai arba tarpiaiškiai tarnauja šiam pamatiniam eurazinių ieškojimų domeniui“ (Пашенко 1993: 48). Tenka sutikti su šiuo vieno autoritetingiausių eurazinkų sąjūdžio tyrinėtojo tvirtinimu, nors, kaip ir labai dažnai, kalbant apie „eurazinę mintį“ arba „eurazinkų filosofiją“, reikia pasakyti vieną „bet“... Bet šis tvirtinimas jokiū būdu negali būti taikomas G.Florovskiui. Šio eurazizmo „tėvo“ jau ne kartą disertacijoje

cituoatas straipsnis „Apie teisų ir nuodėmingą patriotizmą“ (1922), be viso kito, yra ir puiki etatizmo kritika, kurios neįmanoma išmesti iš „klasikinio“ eurazizmo paveldo. „Religinei“ (anksčiau aptarta prasme) eurazinės minties tendencijai nuosekliai atstovaujantis autorius gerai

*Vokiečių tyrinėtojas L.Luksas atkreipia dėmesį į savo tautietį sociologą ir kultūrologą Alfredą Weberį, 1925 m. rašiusį, kad bolševikų valdžia įvykdė Rusijos „reaziatizaciją“ (Люкc 1993: 106).

žinojo, koks pavojus slypi „Rusijos idėjos“ redukavime į didvalstybingumo idėją. Kaip visada, Florovskio mąstymas yra gaivinamas transcendencijos pajautos. Jam visiškai svetimas pagoniškas teofanijos (istorijos proceso sudievinimo prasme) motyvas. Pagrindinė Florovskio mintis paprasta – valdžią Rusijoje uzurpavęs režimas negali būti „įveiktas“ vien politinio („pasaulietinio“, „šiaurinio“) mąstymo rėmuose: „Gryno ‚etatizmo‘ ribose sovietų režimas iš esmės nesiduoda įveikiamas – tik vardan kažko, kas daugiau ir aukščiau tiek už politiką, tiek už valstybingumą, galima demaskuoti jo silpnumą ir galutinai jį nuversti“ (Флоровский 1998e: 140). Beprasmiška eiti prieš komunizmą su „Baltojo judėjimo“ šūkiu „vieninga ir nedaloma“ – istorijos ironija buvo ta, kad būtent bolševikai šiuos žodžius pavertė politiniu kūnu: „Tam, kuris gyvena tik politiniais troškimais, bolševizmo pagundos įveikimo užduotis – aukščiau jėgų. Tačiau tai byloja ne apie sovietinės santvarkos privalumus, o apie savyje uždaro, nežinančio apie nieką, kas ne ant žemės, ‚etatizmo‘ nepakankamumą“ (Флоровский 1998e: 141).

Deja, kitos dvi – „dešinioji“ ir, ypatingai, „kairioji“ – eurazinės minties tendencijos nuo pat pradžios buvo linkusios „Rusijos idėją“ suvokti būtent kaip „didvalstybingumo“ idėją. Nors visi eurazininkai garsiai deklaravo savo ištikimybę stačiatikybei, tik Florovskis (ir iš dalies V.Iljinas) pirmajame eurazininkų minties raidos etape įrodė šią ištikimybę savo *mąstymu*. Sunku nesutikti su V.Zenkovskiu, kad „nežiūrint nuoširdumo ir netgi karštumo ginant pravoslaviškos kultūros idėją, eurazizmas visiškai šia idėja negyvena, – jo patosas yra kovoje su Vakarais“ (Зеньковский 2005: 83). Eurazinė mintis buvo nukreipta prieš „bedieviškus Vakarus“, bet toji mintis didele dalimi buvo *sekuliari* mintis, kurioje, nepaisant visų deklaracijų, „politinis“ motyvas akivaizdžiai dominavo „dvasinio“ atžvilgiu. Didvalstybingumo idėja buvo pagrindinis „dešinosios“ ir, ypatingai, „kairiosios“ eurazinės minties krypčių „kovos su Vakarais“ instrumentas.

„Kokia bebūtų toji naujoji, pereinamoji forma, ji bus geresnė už *komunistinę-sovietinę*; bet kokia bus geresnė; *viskas* reikš poslinkį; *viskas* ves išgijimo link“, – rašė nesutaikomas komunizmo (beje, ir eurazizmo) priešininkas Ivanas Iljinas. Filosofas prognozavo, kad, žlungant sovietinei santvarkai, SSRS teritorijoje, tiesa, „laikinai“, bet gali susikurti net keletas „politinių kūnų“: „savitas Sibire, savitas Didžiojoje Rusijoje, savitas Mažojoje Rusijoje, savitas Kaukaze ir Viduriniojoje Azijoje...“ (Ильин 1931: 2). Eurazininkų politinio mąstymo paradigma

buvo visai kitokia. Pagrindiniu bolševikų nuopelnu eurazininkai laikė buvusios Rusijos imperijos *teritorinio vientisumo* išsaugojimą. Pirmasis pasaulinis karas nušlavė nuo žemės paviršiaus Habsburgų imperiją. Smarkiai apkarpyta Osmanų imperija transformavosi į Turkijos respubliką. Didelių teritorinių netekčių neišvengė ir karą pralaimėjusi Vokietija. Tuo tarpu Rusijos teritoriniai nuostoliai buvo minimalūs. Be to, eurazininkų įsitikinimu, to, kas buvo prarasta Vakaruose, nereikėjo gailėtis (išsamiau apie tai žr. 3.2.2). Europos imperijų griūtis akivaizdoje Rusijos-Eurazijos geopolitinės vienybės atkūrimo darbas, kuri atliko bolševikai, eurazininkų požiūriu, turėjo būti deramai įvertintas. Priešingai I.Iljiniui, tvirtinusiui, kad bet kokia bolševikus pakeisianti valdžia bus geresnė, L.Karsavinas, tuo metu dar formaliai nepriklausęs eurazininkų sąjūdžiui, visai Savickio dvasioje rašė: „Mes netvirtiname, kad bolševikai – ideali valdžia, netgi – kad jie tiesiog gera valdžia. Tačiau mes manome, kad jie yra geriausia valdžia iš visų dabar Rusijoje įmanomų“ (Карсавин 1923c: 325). Tačiau ar reikia stebėtis Karsavinu, jeigu net „dešinysis“ antikomunistas Vladimiras Iljinas, tas pats, kuris apkaltino Karsaviną ir kitus „kairiuosius“ „Rusijos idėjos“ redukavimu į „Kremliaus mafijos apologiją“, 1928 m. (sąjūdžio skilimo išvakarėse!) 10-ame „Eurazinės kronikos“ numeryje samprotavo: „Visas klausimas tame, kas turima omenyje, kai sakoma ‚bolševikai‘? Jeigu omenyje turimas aktualus Rusijos valstybingumas, jo dvasinės ir ekonominės reikmės, sienų saugumo klausimai ir t.t., tai šioje srityje eurazininkai ne tik ‚idėjiškai artimi‘ bolševikams – bet ir pasiruošę tiesiogiai save su jais sutapatinti“ (Ильин 1928b: 60).

Pasak A.Panarino, „komunizmas atkūrė valstybę, sugriovęs civilizaciją“ (Панарин 1993: 65). Praėjusio amžiaus trečiojo dešimtmečio eurazininkai tik iš dalies sutiktų su šiuo šiuolaikinio „akademiniio eurazizmo“ autoriteto teiginiu. Viena vertus, „civilizacija“ kurią sugriovė komunizmas, buvo „europeizacijos“ produktas, taigi buvo pasmerkta. Kita vertus, tiek eurazinės minties „dešinė“ (mažiau), tiek „kairė“ (ypatingai) naujame iškilusiame sovietinės Rusijos politiniame elite buvo linkusi įžvelgti tam tikras kultūrinės kūrybos potencialas. Kai Savickis jau cituotame laiške Struvei prisipažino esąs vienu iš „nedaugelio rusų emigracijos aplinkoje N.Ustrialovo bendraminčių“, jis galėjo turėti galvoje kad ir tokį nacionalbolševizmo ideologo pasažą: „Kadangi revoliucijos valdžia – ir dabar tikrai ji viena – geba atkurti Rusijos didvalstybingumą, Rusijos tarptautinį prestižą, – mūsų pareiga Rusijos kultūros vardan pripažinti jos politinį autoritetą. (...) Tik ‚fiziškai‘ galinga valstybė gali turėti didžią kultūrą“ (Устрялов 1999a). Čia susiduriame su tokia „politikos“ ir „kultūros“ santykio interpretacija, prieš kurią protestavo Florovskis. Ir nors kitos dvi eurazinės minties tendencijos („dešinioji“ daugiau, „kairioji“ mažiau) teoriškai pripažino kultūros primatą politikos atžvilgiu, *de facto* eurazininkų diskursas visada buvo daugiau politizuotas, negu to reikalavo buvimas „Rusijos kultūros lyga“, – būtent taip savo apologetiniame laiške Struvei (1921 m. rugpjūčio 3d.) eurazininkų sąjūdžio esmę nupiešė Florovskis (Флоровский 1998c: 126). Tuo tarpu 1921 m. lapkričio 5d. datuotame laiške

tam pačiam Struvei kitas eurazizmo „tėvas“ įrodinėjo, kad „bolševizmo politinio aparato išsaugojimas yra šalies jėgos sąlyga“, ir kad „politinėje srityje bolševikai sugebėjo iš visų Rusijos visuomenės sluoksnių išskirti tinkamus žmones“ (Савицкий 1997c: 275). Tai akivaizdi „valdančios atrankos“ (*правлящий отбор*) idėjos, antrajame eurazininkų judėjimo istorijos etape tapsiančios vienu iš kertinių eurazizmo politinės filosofijos principų, užuomazga. 1994 m. „Rusijos archyvo“ penktame tome iš asmeninio Savickio archyvo buvo išspausdintas anksčiau niekur neskelbtas tekstas be pavadinimo, kuris, pasak paties Savickio, yra „pirmas nuoseklus eurazizmo politinių pažiūrų išdėstymas“. Tekstas datuojamas 1923 m. viduriu. Savickis prisiima autorystę, tačiau pabrėžia, kad, sudarant tekstą, dalyvavo Trubeckojus, Suvčinskis ir Arapovas.* Pastarojo pasirodymas simboliškai disonuoja su vieno iš eurazizmo pradininkų, Florovskio, nebuvimu. Sunku įsivaizduoti, kad Florovskis „eurazizmo politinių pažiūrų išdėstymą“ galėtų pradėti tokiais žodžiais: „Šiuolaikinės Rusijos valdžia gali būti tik tokia valdžia, kuri sugebės nurodyti, ką mylėti ir ko nekęsti, ir sugebės tokią neapykantą ir tokią meilę įdiegti platiems visuomenės sluoksniams“ (Савицкий 1994a: 494). Teksto autoriai reikalauja „įteisinti valdžios uzurpaciją“ „naujos valdančiosios klasės“ (t.y. bolševikų) rankose. Dokumentas alsuoja neįvertinimu „fakto“ ir „vertybės“ perskyrai, kurią taip atkakliai gynė Florovskis. Autoriai lenkia galvas prieš „fakto herojus“: „Naujos valdančiosios klasės žmonės yra ‚fakto herojai‘. Tai energingi žmonės, kurie faktiškai, drąsa arba nusikaltimu sukūrė sau socialinę padėtį ir materialinę gerbūvį.“ Kiekvienas, kas nori įsitraukti į „naujosios Rusijos“ kūrimą, nori jis to ar ne, turi remtis tais „naujais žmonėmis“: „Tik įsiliejus į naujos valdančiosios klasės lūkesčių vagą galima kovoti su komunistais.“ Vėl turime prieš akis stulbinamą komunizmo ideologijos destruktivių potencialų neįvertinimą. Teksto autoriai kupini vilčių, kad „naujoji valdančioji klasė“ (kitais žodžiais tariant, sovietinė biurokratija ir nomenklatūra), laikui bėgant, pati atsikratys „įgriususia partine klika, pačiu savo buvimo faktu stabdančia naujų jėgų kilimą“. Galima paklausti: „O kur garantijos?“ Ogi pačioje rusų tautos prigimtyje, pačioje Rusijos „dirvoje“: „Tai, kad ši būtinybė (valdžios uzurpacijos įteisinimo – A.M.) nedemoralizuos naujos valdžios, turi garantuoti pastarosios *religinis nusiteikimas ir sveikas nacionalinis jausmas*“ (Савицкий 1994a: 496) (kursyvas– A.M.). *Sancta simplicitas!* Matome akivaizdų „narodnikų“ politinės pasaulėjautos recidyvą, to, ką P.Struvė vadino „rusiškosios minties sifiliu“, t.y. liaudies idealizavimo atvejį. Transcendencijos principo, už kurio buvimą eurazinėje mintyje taip kovojo Florovskis, čia nėra. Dievas „čia ir dabar“ vaikšto Rusijos žeme. Kartu su Aleksandru Bloku šio teksto be pavadinimo autoriai šelstančioje beasmenėje revoliucijos stichijoje regi žygiuojantį Kristų.**

*Piotras Arapovas (1897-1937?) prie eurazininkų prisijungė 1922 m. Savickis jo vaidmenį eurazininkų judėjime apibūdino kaip „pradžioje konstruktyvų, vėliau demoralizuojantį“. Paties Arapovo asmenybę jis

nupiešė taip: „Labai gabus žmogus su puikiausiu ‚gestu‘ (*жест*), subtiliausias snobas, paradoksalus principingumo ir ciniško neprincipingumo (pastarasis, laikui bėgant, jame ėmė viršų) derinys“ (Савицкий 1994c: 498). Arapovas buvo aktyvus „kairiojo“ eurazininkų sparno veikėjas. Vienas iš laikraščio „Eurazija“ steigėjų bei autorių. Kaip ir kai kurie kiti „kairiųjų“ eurazininkų lyderiai, grįžo į SSRS. Žuvo Solovkų lageryje.

**Įdomu tai, kad G.Florovskis, kalbėdamas apie garsiąją A.Bloko poemą „Dvylika“, prikiša pastarajam

2.2.3 Tikėjimas Rusijos ateitimi

Vis dėlto būtų neteisinga eurazininkų nuostatą Rusijos ateities atžvilgiu „holistiškai“ apibendrinti kaip vienareikšmiškai „optimistinę“. Optimizmas buvo būdingas pirmiausia eurazinės minties „kairei“, tačiau, pavyzdžiui, N.Trubeckojų kankino abejonės. Kitas eurazizmo „tėvas“, G.Florovskis, priešingai tiek eurazinei „kairei“, tiek „dešinei“, griežtai atmetė „etatistinį“ Rusijos „problemos“ sprendimo būdą. Florovskiui „Rusijos idėja“ visada buvo pravoslaviškos *kultūros*, o ne pravoslaviškos *valstybės* idėja. Pasirodžius didelį Florovskio apmaudą sukėlusiai trečiajai „Eurazinio metraščio“ knygai (Florovskio straipsnių joje jau nebuvo), 1923 m. gruodžio 3 d. eurazizmo pradininkas laiške kitam judėjimo steigėjui Suvčinskiui rašė: „Aš jaučiu, kad pasibaigė *pravoslaviška karalystė (царство)*... Šiuolaikinis pravoslaviškas Rusijos atnaujinimas vyksta ne gražbylostėse ir ne kryžiaus žygyje, o šventųjų ikonų nušvitime ir širdžių žaizdre. (...) Dievo karalystės ir dangaus Jėruzalės pakeitimas Trečiajame Roma ir Eurazija yra nuodėmingas supaprastinamas. (...) Kelias į Šventąją Rusiją eina per patriotinį savęs atsižadėjimą vardan tos visuotinės stačiatikybės, kuri žemiškai apsireiškė Bizantijoje ir Rusijoje. O ne atvirksčiai. (...) Rusijos istorija yra stačiatikybės įgyvendinimas, ir Dievo malone žemiškas stačiatikybės kūnas yra Rusija, bet ne Rusijos valstybė, ne liaudies bendruomenė ir ne Rytai, o rusiškas dievobaimingumas...“ (Флоровский 2002). Savo artimiausią sąjungininką Florovskis matė N.Trubeckojaus asmenyje. Kaip ir Florovskis, Trubeckojus buvo nesutaikomas komunistinio režimo priešas, nesureikšminantis „komunizmo“ ir „bolševizmo“ perskyros. Dar svarbiau buvo tai, kad, kitaip nei, pavyzdžiui, Savickis ir Suvčinskis, Trubeckojus (kaip ir Florovskis) ypatingai akcentavo *asmeninės* transformacijos, „sąmonės revoliucijos“ svarbą. Nepaisant didžiulių skirtumų kultūros filosofijoje (universalijų vertybių problema), Florovskis iš paskutiniųjų bandė gelbėti sąjūdį nuo slinkimo į, jo žodžiais tariant, „natūralizmo“ liūną. 1924 m. vasario 10 d. laiške Trubeckojui Florovskis nuogaustauja: „Jūs manote, kad aš skubu su kaltinimais imperializmu? O aš bijau, kad pavėlavau. Reikia kurti Šventąją Rusiją, o Savickiui visa esmė yra pergaleje

„nusikalstamai optimistinį“ požiūrį į Rusijos revoliuciją, kuris yra istorijos proceso racionalizavimo pasekmė. Pasak Florovskio, Blokas „iš kažkokių ikikritinio šaltinio tvirtai ir nepalaužiamai žino, kad Kristus eina *bet kokio* judėjimo priešakyje, nes bet koks judėjimas yra ‚nuostabus‘, yra gėris, kuris veda gėrio,

privalančio atsiskleisti ‚pabaigoje‘, link. Taip tragedija iš esmės tampa ‚idile‘: juk ‚tikslas pasiektas iš anksto, pergalė eina pirma mūšio...‘, kaip kažkada išsireiškė V.Solovjovas“ (Флоровский 1998e: 147). Priešingai, P.Suvčinskis, revoliucijoje regintis „Dievoraiškos Jėgų“ šėlsmą, A.Bloke daugiau mato pesimistą negu optimistą: „Blokui buvo lemta atskleisti tik rūstaus Atpildo angelo, smarkaus mirties angelo Azraelio skrydį. Blokas nesugebėjo pamatyti ir iš kol kas tolimų aukštybių į savo širdį priimti naujo pasaulio, naujos religinės gerosios žinios angelo“ (Сувчинский 1922c: 175). Vertinimų skirtingumas, be abejonės, atspindi konkuruojančių eurazinės minties tendencijų priešstatą.

prieš Angliją Indijos fronte, Suvčinskiui – religinėje buityje... Tai ‚idėjos‘ susmulkėjimas.“ Daugiausia pylos tenka Savickiui: „Jis visiškai nenori ‚atgimti‘. (...) Savickis – dvasinis tinginys, jam rūpi tik poza“* (Флоровский 2002). Florovskis jautė augantį eurazininkų judėjimo politizacijos laipsnį, tai, kad „valią kultūrai“ vis labiau išstumia „valia galiai“. Kita vertus, Savickiui Florovskio pozicija atrodė senamadiška, įnešanti į eurazininkų diskursą savotišką nuo arenos nueinančio senojo Rusijos intelektualinio elito prieskonį. Florovskio mintis Savickiui buvo pernelyg kontempliatyvi, neatitinkanti politinės ir socialinės realybės dinamikos. 1924 m. liepos mėnesį rašytame laiške Savickis, aiškindamas skirtumą tarp eurazininkų ir „sofijiečių“**, rašė: „Jie išėsti refleksijos; mes (gerai tai ar blogai) nusilpninančiai refleksijai esame svetimi. (...) Šia prasme, pavyzdžiui, G.Florovskis priklauso ‚jiems‘, o ne ‚mums‘“ (Савицкий 1997e: 416).

N.Trubeckojus gerai suprato, kokią grėsmę kelia didėjanti eurazininkų judėjimo politizacija, tačiau skirtumai tarp jo ir Florovskio kultūros sampratų iš tikrųjų buvo neįveikiami. Trubeckojaus kultūros filosofija, kurioje kultūra suvokiama kaip savotiškas „antstatas“ viršum etnopsichologinės „bazės“, pati buvo paženklinta Florovskio smerkiamu „natūralizmu“, o jo straipsnis trečiojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje (1923) „Babelio bokštas ir kalbų sumaišymas“ liudijo, kad kunigaikštis net nesvarsto galimybės bent kiek sušvelninti savo kultūrinį reliatyvizmą vardan krikščioniškojo universalizmo. Ginče tarp Florovskio ir Savickio „Europos ir žmonijos“ autorius stoji pastarojo pusėn.

Eurazinės minties „dešinės“ požiūrį į Rusijos ateities perspektyvą būtų galima apibūdinti kaip „atsargų optimizmą“, kuriame tikėjimas kūrybinga Rusijos ateitimi jungėsi su nerimu dėl nesėkmės galimybės. Šios krypties autoriai (N.Trubeckojus, V.Iljinas, J.Sadovskis, N.Arsenjevas) jeigu ir neneigė skirtumo tarp „komunizmo“ ir „bolševizmo“ bei „sovietų valdžios“, tai to skirtumo ir neakcentavo. Visi jie neigė bolševikus turint kūrybinių potencialų, visi porevoliucinį Rusijos režimą laikė kuo skubiau šalintinu blogiu. Jakovas Sadovskis (1861-1925)

*Ideologinis konfliktas tarp Florovskio ir Savickio įvyko labai anksti. Apie Florovskio Savickiui mestus kaltinimus „natūralizmu“ rašo Suvčinskis laiške Trubeckojui 1922 m. gegužės 14 dieną (Сувчинский 1994a: 476). Pats Florovskis 1923 m. rugpjūčio 19 d. Trubeckojui rašė: „Bijau, kad su P.N. man jau joks sutarimas nebeįmanomas“ (Флоровский 2002).

**„Sofijiečiai“ („софиисты“) – „Šv.Sofijos brolija“ – 1923 m. susikūręs religinės pakraipos intelektualų sambūris, kuriam priklausė S.Bulgakovas, P.Novgorodcevas, N.Berdiajevas, G.Trubeckojus (eurazininko Trubeckojaus dėdė), S.Frankas, N.Losskis, A.Kartaševas, V.Zenkovskis, P.Ostrouchovas, P.Struvė ir eurazininkai G.Vernadskis bei G.Florovskis. 1924 m. N.Trubeckojus ir P.Suvčinskis atmetė „Brolijos“ pasiūlymą prisijungti. (P.Savickis tokio pasiūlymo nebuvo gavęs.)

rašė: „Ilgas internacionalistų buvimas valdžioje kelia grėsmę sudaryti sunkiai įveikiamas kliūtis palaužtos tautos dvasios atkūrimui. Kiekviena socialistų buvimo valdžioje diena vis labiau tvirkina augančias kartas“ (Садовский 1923: 173). Nikolajus Arsenjevas (1888-1977) perspėjo netapatinti Kristaus Bažnyčios (kurios „ir pragaro vartai nenugalės, net jei visi mes taptume jai neištikimi“) eschatologinio triumfo ir rusų tautos, kurios likimas „mūsų rankose“, ateities (Арсеньев 1923: 54). Vis dėlto V.Iljinas atgaivina mesianistinius rusų istoriosofijos motyvus. Dar kartą konstatavęs, kad „mes pasiekėme revoliucinio-satanistinio patoso viršūnę“ (Ильин 1925a: 217), jis leidžiasi į raudonos spalvos mistiką. Raudona revoliucijos spalva kartu esanti ir Velykų, ir didžiojo Maskvos kunigaikščio Dmitrijaus Doniečio vėliavos spalva. Aišku, dabar ši spalva įkūnija Rusijos, išduotos Judo – inteligentų revoliucionierių – kančią. Tačiau Judo išdavystė netrukdo krikščionims garbinti kryžių – Kristaus kančios įrankį. Reikia „teismo rūstybėje nusigręžti nuo jų (inteligentų revoliucionierių – A.M.) ir pasmerkti jų prakeiktą atminimą. Ir tuomet raudona vėliava, netikėtai patiems Rusijos kankintojams, iš gėdos ir mirties įrankio taps Rusijos vėliava – tikėjimo į amžiną gyvenimą simboliu“ (Ильин 1925a: 223). Kaip ir A.Blokas, Iljinas Rusijos revoliucijoje regi Kristų, tik ne triumfuojantį, o kenčiantį, nukryžiuotą. Pati Rusija, kaip „Didžiosios Stačiatikybės“ žemiškoji buvimo vieta (žr. 2.2.1 pabaigą), tam tikra prasme tampa privilegijuota paties revoliucijoje kenčiančio Kristaus buvimo vieta.

Prieštaringiausias buvo paties eurazinės minties „dešinės“ branduolio, Nikolajaus Trubeckojaus, požiūris. Kunigaikštis buvo savo kultūros filosofijos įkaitas. Jo mintis – apie tai jau buvo kalbėta 2.1 skyriuje – juda būties horizontale, ne vertikale. Jo kultūros filosofijoje nėra transcendencijos dimensijos. Trubeckojus niekada nesugebėjo pažvelgti į „Rusijos problemą“ – taip pavadintas jo straipsnis antrojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje (1922), kuriame, ko gero, niūriausiai visoje eurazininkų literatūroje vaizduojama galima Rusijos ateities perspektyva – „Dievo ir velnio kovos“ (kaip to reikalavo Florovskis) kategorijose. „Rusijos problema“ Trubeckojui neišeina anapus „Europos ir žmonijos“ problemos. Trubeckojus nesugeba (kaip, atrodytų, turėtų sugebėti mąstytojas, pretenduojantis į „religinės pasaulėžiūros“ kūrėjo vaidmenį) pažvelgti į „bolševizmą“ ir „komunizmą“ kaip į religinį, metafizinį blogį, kaip į iššūkį, pavyzdžiui, „krikščioniškajam pasauliui“. Taip, komunizmas ir bolševikų diktatūra Trubeckojui yra blogis, su kuriuo, skirtingai negu eurazinės minties „kairė“, kunigaikštis nepripažino jokio kompromiso galimybės. Bet kodėl komunizmas yra blogis? Ar todėl, kad jis yra blogas „pats savyje“, kitaip

tariant, *sub specie aeternitatis*, amžinybės požiūriu? Gali būti, kad eurazizmo pradininkas, būdamas religingas žmogus, taip savo širdyje ir galvojo. Tačiau jo parašytuose tekstuose tai visiškai neatsispindi. Tekstuose mes skaitome visai kitus dalykus. Pasirodo, komunizmas yra blogis todėl, kad jis yra „romanų-germanų“ civilizacijos kūrinys. Jis yra „romanų-germanų“ etnopsichologijos vaisius, todėl visiškai netinka sodinimui Rusijos „dirvoje“. O štai „Europoje“ komunizmas yra „savas“, „natūralus“. Skaitant Trubeckojų, susidaro įspūdis, kad Europoje komunizmas galbūt būtų netgi visai priimtina santvarka. 1921m. kovo mėnesį laiške R.Jakobsonui Trubeckojus dėsto: „Socializmas ir komunizmas – teisėti europinės civilizacijos vaikai: faktas, kad Marxas savo kilme nėra romanas-germanas, aišku, tam visiškai neprieštarauja. Komunistinė valstybė (kaip ją supranta ir nori kurti mūsų bolševikai) yra labiausiai ‚išbaigta ir apnuoginta‘ romanų-germanų valstybingumo forma“ (Трубецкой 1992: 61). Baisiausias Trubeckojaus košmaras – komunistų pergalė Vakaruose. „Savo namuose“ komunizmas, aišku, bus įgyvendintas tobuliausiai. Trubeckojus perspėja nepasiduoti išorinės bolševikų valstybės galios hipnozei. Rusijos bolševikų (ypač Trockio) propaguojama „pasaulinės revoliucijos“ idėja esanti iš esmės antirusiška. Įsivaizduokime, samprotauja Trubeckojus, kad raudonajai armijai pavyksta įsiveržti į Vokietiją, ir pastarojoje įvyksta komunistinis perversmas. „Pasaulio ašis iškart pasistums iš Maskvos į Berlyną. Tikra komunistinė valstybė, kaip romanų-germanų civilizacijos vaisius, suponuoja tam tikras kultūrinės, socialinės, ekonominės, psichologinės ir t.t. sąlygas, egzistuojančias Vokietijoje, bet neegzistuojančias Rusijoje. Pasinaudodami šiais privalumais ir pasimokę iš Rusijos bolševikų klaidų, vokiečiai sukurs pavyzdinę socialistinę valstybę, ir Berlynas taps visaeuropinės arba net pasaulinės ‚federacinės‘ sovietų respublikos sostine“ (Трубецкой 1992: 62). Tai būtų visiškai ir galutinė „Europos“ pergalė prieš „žmoniją“. Dvasinė ir ekonominė Vakarų hegemonija pasiektų savo apogėjų. Kaip ir „žmonijos“ (ne „romanų-germanų“ pasaulio) išnaudojimas. „Nevalia pamiršti“, – perspėja jaunesnį kolegą Trubeckojus, kad „plėšrumas ir eksploatatoriškumas yra ne kokių nors europinės visuomenės klasių, bet visos romanų-germanų civilizacijos apskritai savybė“. Tačiau net ir neįvykus šiai sekuliariai apokalipsei, Rusijos ateitis, Trubeckojaus požiūriu, labai problemiška. Jis prognozuoja Rusijai Vakarų kolonijos statusą. Bolševikai savo eksperimentais taip nualino šalį, kad jos atstatymas neįmanomas be Vakarų pagalbos. O „plėšrūs“ Vakarai tik ir laukia, kol galės pasinaudoti Rusijos nelaimėmis. Net jei pavyktų išsaugoti teritorinį Rusijos vientisumą ir formalią politinę nepriklausomybę, tiek ekonomine, tiek dvasine prasme Rusijai lemta būti Vakarų priedeliu. Skirtingai nuo Savickio ir Suvčinskio (eurazinės „kairės“), Trubeckojus nebuvo įsitikinęs, kad revoliucija *ipso facto* išplėšė Rusiją iš Europos civilizacijos orbitos. Straipsnyje „Rusijos problema“ Trubeckojus vaizduoja niūrią kolonijinės Rusijos ateities perspektyvą: „Pasaulinė revoliucija iš esmės niekuo nepakeis prieš Rusiją atsiveriančių niūrių perspektyvų. Be šios revoliucijos Rusija bus buržuazinių romanų-germanų šalių, o po šios revoliucijos –

komunistinės Europos kolonija. Bet kolonija ji bus bet koku atveju. (...) Ateities Rusija – kolonijinė šalis, panaši į Indiją, Egiptą ar Maroką“ (Трубецкой 1999f: 333).

Vienintelę išeitį Trubeckojus matė antieuropinėje „sąmonės revoliucijoje“, po kurios Rusija galėtų atsistoti pasaulinio antikolonijinio judėjimo priešakyje. Kiek realus buvo toks perversmas inteligentijos sąmonėje paties Trubeckojaus požiūriu? Aišku, vien dalyvavimas eurazininkų sąjūdyje liudijo Trubeckojų tokią viltį turint. Vis dėlto kunigaikštį daugiau negu bet ką kitą judėjime kankino abejonės. Ir tai galima suprasti. Niekas kitas judėjime taip radikalčiai neformulavo „europinės kultūros atmetimo“ imperatyvo (Трубецкой 1999f: 337). Apskritai viena iš eurazininkų diskurso problemų buvo ta, kad dažnai skambios deklaracijos nebuvo patvirtinamos rimtu minties darbu. Taip, pavyzdžiui, buvo religijos atveju. Panašiai ir į Trubeckojaus imperatyvą netgi tarp pačių eurazininkų dažnai buvo žiūrima gana formaliai. Žodžiais „Europa“ buvo koneveikiama, bet pati „eurazinė mintis“ judėjo „europinės minties“ orbitoje. Tuo tarpu pats Trubeckojus į savo suformuluotą imperatyvą žiūrėjo *rimtai*. Kartelė buvo užkelta labai aukštai, bet mažai kas ją galėjo (jeigu apskritai galėjo) peršokti, o absoliuti dauguma rusų inteligentijos tiek emigracijoje, tiek pačioje Rusijoje (reikia nepamiršti, kad komunistinė ideologija Trubeckojui – „europeizacijos“ viršūnė) nė nebandė to daryti. Viešumoje Trubeckojus apgailestavo, kad „sąmoningas noras atsiriboti nuo Europos yra tik atskirų asmenybių dalia“ (Трубецкой 1999f: 336). Laiške Jakobsonui, reikia manyti, jis buvo atviresnis. Nuogaustodamas dėl galimo savo košmaro (komunizmo pergalės Vakaruose) išsipildymo, Trubeckojus prognozuoja: „Po to perversmas sąmonėje greičiausiai išvis neįvyks, o jei ir įvyks, bus vėlu. (...) Kas bus – sunku pasakyti: bijau, kad atsitiks blogiausia...“ (Трубецкой 1992: 62-63). Skirtingai nuo, pavyzdžiui, Savickio ir Suvčinskio (jau nekalbant apie Karsaviną), Trubeckojus nematė bolševizme jokių kūrybinių potencialų* ir daug atsargiau vertino bolševizmo iškeltų „naujų žmonių“ galimybes dalyvauti ateities Rusijos nacionalinės kultūros kūrime: „Teigiamas bolševizmo vaidmuo galbūt tame, kad, nuėmęs kaukę ir visiems parodęs nepridengtą šėtoną, jis per įsitikinimą šėtono realumu daugelį atvedė prie tikėjimo Dievu. (...) Gali būti, kad, kai naujos nacionalinės kultūros kūrimui prireiks naujų žmonių, tokie žmonės atsiras būtent tuose sluoksniuose, kuriuos bolševizmas atsitiktinai iškėlė į Rusijos gyvenimo paviršių“ (Трубецкой 1999h: 410). Atkreipkime dėmesį, kad Trubeckojus vartoja būsimąjį laiką – „kai prireiks“. Nes „naujoji nacionalinė kultūra“ dar nėra kuriama. Tame pačiame straipsnių rinkinyje, kuriame buvo išspausdintas cituotas Trubeckojaus tekstas, debiutavo Karsavinas su straipsniu, mano manymu, turėjusiu didžiulę reikšmę eurazinės „Rusijos idėjos“ evoliucijoje. Rašydamas apie naujos Rusijos kultūros gimimą, Karsavinas vartoja ne būsimąjį, o esamąjį laiką...

Tačiau jeigu tektų paklusti „holistiniam“ reikalavimui iš trijų chrestomatinių

*Išskyrus administravimo sritį: „Vienintelė kūrybos sritis, kuri bolševikams, kaip partijai, visiškai būtina, yra valdymo sritis. Kadangi nesėkmingas žingsnis šioje srityje, padarytas vadovaujantis išankstinėmis utopinėmis teorijomis, galėtų sukelti jų valdžios žlugimą, bolševikai būtent valdymo srityje mažiausia vadovaujasi savo teorijomis ir stengiasi būti vien praktikais. Kai kurie jų išradimai šioje srityje, be abejo, nusisekė ir turi ateitį“ (Трубецкой 1999h: 408).

filosofijos kilmės šaltinių (nuostabos, abejonės ir kančios) pasirinkti vieną, labiausiai tinkantį būti „eurazinės minties“ šaltiniu, aš, turėdamas priešaky eurazininkų literatūros tekstų *visumą*, vis dėlto atiduočiau pirmenybę nuostabai. Eurazininkai buvo apimti nuostabos Rusijoje vykstančių procesų masto akivaizdoje. Ypač tai pasakytina apie antrąjį eurazininkų filosofijos raidos periodą, kuriame išskirtinį vaidmenį suvaidino L.Karsavino figūra. Pirmajame periode optimistinę eurazinės minties toną palaikė pirmiausia Savickio ir Suvčinskio rašiniai. Kolektyvinėje „Išėjimo į Rytus“ įžangoje autoriai „kartu su Gercenu jaučia, kad nūnai istorija veržiasi būtent į mūsų vartus“ (Север 1990a: 142). Pirmajame eurazininkų rinkinyje Savickis patalpino straipsnį „Kultūros migracija“, kuris gali būti laikomas „natūralizmo“, prieš kurį be poilsio kovojo Florovskis, pavyzdžiu *par excellence*. Pasak paties autoriaus, tai buvo bandymas kultūros istoriją „išversti į klimatinę-geografinę kalbą“ (Савицкий 1997f: 371). Šio „vertimo“ (kultūros redukcijos į gamtinę aplinką) rezultatas buvo išvada, kad maždaug kas tūkstantmetį vakarinės Senojo pasaulio dalies kultūrinio aktyvumo centras „migruoja“ iš sričių su aukštesne vidutine metine temperatūra į sritis su žemesne vidutine metine temperatūra. Iki 1000 m. pr. Kr. kultūra koncentravosi srityse su vidutine metine temperatūra apie +20°C ir aukščiau (Asirija, Babilonas, Egiptas). Nuo 1000 m. pr. Kr. iki Kristaus gimimo – srityse su vidutine metine temperatūra +15°C ir aukščiau (Viduržemio jūros kultūros). Nuo Kristaus gimimo iki 1000 mūsų eros metų – srityse su vidutine metine temperatūra apie +10°C ir aukščiau („frankų“ kultūra). Nuo 1000 m. iki mūsų laikų – srityse su vidutine metine temperatūra +5°C ir aukščiau („germanų“ kultūra) (Савицкий 1997f: 374). Antroji paskutiniojo periodo pusė yra paženklinta pasauliniu „Vakarų Europos“ kultūros dominavimu, kuriam, tačiau, geografinė-klimatologinė Savickio logika pranašauja neišvengiamą pabaigą. Savickio tekste prisikelia N.Danilevskio ir K.Leontjevo biologinės metaforos: „Kaip vėlesnės gyvų būtybių rūšys pagimdytos planetos atšalimo, taip ‚vėlesnės‘ kultūros gimsta vis šaltesnėse šalyse. Šaltis (...) yra lemiamas evoliucijos faktorius“ (Савицкий 1997f: 376). Savickis prognozuoja, kad netolimoje ateityje kultūrinio aktyvumo centrai lokalizuosis srityse su vidutine metine temperatūra apie 0°C. Tai reiškia, kad „pasaulio, kurio tradicijos nešėja pastaraisiais amžiais buvo Vakarų Europa, kultūriniai centrai judės į Rusiją-Euraziją ir Šiaurės Ameriką“ (Савицкий 1997f: 377). Savickis supranta, kad „būtų juokinga pretenduoti į mokslinį panašios koncepcijos patikimumą“, tačiau „gyvi dabarties įspūdziai“ – Šiaurės Amerikos ekonominės galios augimas ir „tam tikra prasme centrinė padėtis, kurią savo

revoliucijos kunkuliavimu ir kova ideologiniame pasaulio gyvenime užėmė Rusija“ – tokiai prognozei suteikia rimtą pagrindą (Савицкий 1997f: 378). Tiesa, Savickis pripažįsta, kad „jaunų“ šalių iškilimas savaime nereiškia, kad „senieji“ kultūros centrai netenka savo vaidmens. Tačiau ir kultūriniame gyvenime galioja biologijos dėsniai: „Naujagimiai, jaunimas, suaugę ir senoliai gyvena kartu. Tačiau bendra tvarka yra ta, kad jaunesni pergyvena senius. Panašiai ir kultūros pasaulyje ‚jaunesni‘ centrai, nors ir ne iškart, bet palaipsniui šalina ‚senųjų‘ reikšmę...“ (Савицкий 1997f: 380). Tokiu būdu eurazininkų optimizmui parūpinama dar ir „klimatologinė“ bazė.*

Tačiau ne visi „Išėjimo“ autoriai už optimizmą sutiko mokėti tokią kainą. G.Florovskiui, žinoma, nekėlė susižavėjimo mintis, kad „šaltis yra lemiamas evoliucijos faktorius“. Ši eurazizmo „tėvą“ piktino pats bandymas išvelgti kultūroje klimato produktą. Kultūra Florovskiui yra kūrinio ir Kūrėjo bendradarbiavimo (arba nebendradarbiavimo) vaisius. Kultūra yra ne gamtos determinuojama, o kuriama laisvais žmogaus valios aktais. „Ne ‚gyvybinio polėkio‘ *vis a tergo***“, ne nesuskaičiuojamas praeities kartų spiečius, ne neįveikiami įgūdžiai varo ‚kultūrą‘ ir kūrybą pirmyn, o laisvai pasirinktas idealas šaukia ir vilioja ją į tolį...“, – taip Florovskis baigia savo straipsnį „Apie neistorines tautas“ tame pačiame „Išėjimo į Rytus“ rinkinyje (Флоровский 1998g: 103). Tenka sutikti su tyrinėtoju, kad „potencialus skilimas slypėjo dviejuose skirtinguose atsakymuose į klausimą, kas išgelbės Rusiją – žemė ar dvasia, ‚gamtinės‘, stichinės jėgos, ar atgailos žygdarbio jėga“ (Соболев 1991b: 126). Iš tikrųjų „Išėjimo“ puslapiai priglaudė labai skirtingos „metafizinės“ orientacijos minties srautus. Pirmajame eurazininkų tekstų rinkinyje susikirto būties „vertikale“ ir „horizontale“ judančios minties linijos, „ideala“ lokalizuojančios „transcendencijos“ arba „imanencijos“ plotmėse. Jų išsiskyrimas buvo tik laiko klausimas.

2.3 Rusijos-Eurazijos vienybė

Skirtingai nuo revoliucijos temos, šioje temoje „eurazinė mintis“ nepatyrė jokių dramatiškų, „Rusijos idėjos“ evoliucijai lemtingų lūžių. Priežastis buvo ta, kad šią temą plėtojo pirmiausia du eurazizmo pradininkai – N.Trubeckojus ir P.Savickis. Rusijos-Eurazijos idėja buvo konstruojama kaip opoziciją „Europai“ sudaranti vienybių sistema. Šiame skyriuje išdėstyti eurazininkų svarstymai bus nuosekliai plėtojami disertacijos 3.2 skyriuje, todėl ir šiame skyriuje leisiu sau pasiremti kai kuriais po 1924 m. parašytais tekštais. Nors eurazininkai pripažino bolševikų nuopelnus išsaugojant buvusios Rusijos imperijos teritorinį vientisumą, jie buvo įsitikinę, kad pati Rusijos-Eurazijos prigimtis padėjo bolševikams padaryti šį darbą. „Eurazijos gamta daug didesniu mastu negu Europoje ir Azijoje nurodo žmonėms politinio, kultūrinio ir ekonominio suvienijimo būtinybę“, – rašė Savickis viename „vėlyvojo“ eurazizmo tekste*** (Савицкий 1997g: 301). Rusijos-Eurazijos geografinė erdvė iš prigimties šaukiasi būti

*Aišku, Savickis dar neturėjo galimybės įvertinti „klimato atšilimo“ faktorius.

**Antroji pusė (lot.).

***Ši, beje, vokiečių žurnalui „Orient und Occident“ skirtą tekstą („Geografiniai ir geopolitiniai eurazizmo pagrindai“(1933), A.Duginas pavadino „pamatiniu rusų geopolitinės mokyklos istorijai“ (Дугин 1997d: 457).

suvienyta viename politiniame kūne.

2.3.1 Geografinė vienybė

Pasak Savickio, „eurazininkų“ vardo kilmė – „geografinė“ (Савицкий 1997a: 81). Iš tikrųjų sąvoka „Eurazija“ specifine eurazininkų vartojama prasme atsirado (Savickio „Europoje ir Eurazijoje“) pirmiausia kaip *geografinės* realybės įvardijimas. Savickis atmetė tradicinį Senojo pasaulio („Eurazijos žemyno“) skirstymą į „Europą“ ir „Aziją“ kaip empiriškais faktais nepagrįstą, savavališką geografų ir istorikų susitarimą, ir vietoje dviejų Senojo pasaulio struktūroje išskyrė tris komponentus: „Europą“, „Aziją“ ir tarp jų plytinčią „Euraziją“, apytikriai sutampančią su buvusios Rusijos imperijos (ir jos paveldėtojos Sovietų Rusijos, vėliau SSRS) teritorija. Pasak vieno iš tyrinėtojų, „skaitydamas eurazininkų tekstus, Rusiją matai tarsi iš kosmoso“ (Линник 1990: 138). Aišku, tai galima pasakyti ne apie visus „eurazininkų tekstus“, bet apie Savickio – tikrai. Trečiojo, „vidurinio“ žemyno („kontinento-vandenyno“) geografinės struktūros pagrindu Savickis laikė tris didžiąsias lygumas – Rytų Europos (pabrėždamas opoziciją „Europai“, Savickis bandė populiarinti kitą pavadinimą – „Baltijos-Kaukazo lyguma“), Vakarų Sibiro ir Turkmėnistano. Uralo kalnai, tradicinėje geografijoje skiriantys „Europą“ nuo „Azijos“, iš tikrųjų nėra jokia natūrali du geografinius pasaulius atskirianti riba. „Rytų Europos lyguma“ pagal visas klimato charakteristikas daug panašesnė į Vakarų Sibiro lygumą negu į „Europą“.* Didžiojoje Europos dalyje metinis kritulių kiekis viršija 600 mm. Azijai būdingi sričių, gaunančių daugiau negu 600 mm, ir sričių, gaunančių mažiau negu 300 mm kritulių per metus, deriniai. Tuo tarpu beveik visoje „Eurazijoje“ kritulių iškrinta mažiau negu 600 mm per metus, tačiau didžiąjai jos daliai tenka daugiau negu 300 mm kritulių per metus. Savickis atkreipia dėmesį į tai, kad „Eurazijai“, skirtingai tiek nuo „Europos“, tiek nuo „Azijos“, būdinga ypač plati temperatūrų svyravimo amplitudė. „Eurazijoje“ karščiausio metų mėnesio vidutinės temperatūros skirtumas nuo vidutinės šalčiausio mėnesio temperatūros daug labiau viršija „Europai“ ir „Azijai“ būdingus skirtumus. Didžiojoje „Eurazijos“ dalyje šis skirtumas viršija 25°C, o Jakutijoje, kur šis skirtumas pasiekia 65°C, fiksuojami pasaulio rekordai. Tuo tarpu „Europoje“ ir „Azijoje“ tik išimtiniais atvejais šis skirtumas siekia 25°C (Савицкий 1997b: 152-153). Už tokių, atrodo, grynai geografinių ir klimatologinių svarstymų slypi tam tikros filosofinės prielaidos, visada buvusios G.Florovskio kritikos objektu. Savickiui daugiau negu kitiems eurazininkams buvo būdingas polinkis „rusiškos

sielos“ savybes aiškinti Rusijos-Eurazijos geografijos ir klimato ypatybėmis: „Europai nežinomos nei tokios aukštos, nei tokios žemos temperatūros, kokios yra įprastos Rusijos-

*Eurazininkų diskurse buvo vengiama tradicinių „Vakarų“, „Vidurio“ ir „Rytų“ Europos sampratų. „Rytų Europa“ (sutampanti su „Rytų Europos lyguma“) buvo tiesiog „Vakarų Eurazija“.

Eurazijos klimatui. Ar negalima konstatuoti tam tikrų paralelių tarp šios terminų amplitudžių platumos ir Rusijos-Eurazijos dvasinio gyvenimo? Ar Rusijos-Eurazijos kultūrai, Rusijos-Eurazijos sielai nėra būdingas tam tikras tokio dvasinio tamsumo ir niekšybės bei tokios nušvitimo ir polėkio įtampos derinys, kuris nežinomas europinėje kultūroje ir nepasiekiamas europinei sielai, užbaigta ir esančiai pusiausvyroje savo palyginti siauroje dvasinėje amplitudėje?..“ (Савицкий 1997b: 155).

„Eurazija“ yra labiausiai „kontinentinis“ pasaulio žemynas, kuriame yra vietų, nutolusių nuo vandenyno daugiau kaip 2400 km (Савицкий 1997h: 401). Būdamą Senojo pasaulio „liemeniu“, ji užima jame centrinę vietą, tuo tarpu Senojo pasaulio „pakraščiai“ – į vakarus nuo „Eurazijos“ esanti „Europa“ ir į pietus bei pietryčius išsidėsčiusi „Azija“ – jos atžvilgiu yra „periferinės“ sritys (Савицкий 1997g: 297). „Viduriniojo“ Senojo pasaulio masyvo ir „pakraščių“ landšaftai labai skiriasi. „Pakraščiams“ būdingas kranto linijų sudėtingumas, salų, pusiasalių gausa, paviršiaus reljefo margumas. Čia kalnų sritys nuolat maišosi su lygumomis, miško zonos – su stepių ir dykumų sritimis, taip pat su tundra (aukštuose kalnuose). Su šia sudėtinga mozaika kontrastuoja palyginti nesudėtingas, į horizontalias keturių spalvų vėliavos juostas panašus „viduriniojo“ pasaulio zonų išsidėstymas. Einant iš pietų į šiaurę čia „taisyklingai“ viena kitą keičia dykuma, stepė, miškas ir tundra, nepertraukiamomis juostomis struktūruojančios „Euraziją“ iš vakarų į rytus. Iš pietų „Euraziją“ juosiančios kalnų grandinės – Krymo, Kaukazo, Kopetdago, Hindukušo, Pamyro, Tian Šano, Šiaurės Tibeto kalnagūbriai – taip pat driekiasi iš vakarų į rytus (Савицкий 1997g: 298). Priešingai, beveik visos didžiosios „Eurazijos“ upės teka arba iš šiaurės į pietus, arba (dažniau) iš pietų į šiaurę (Савицкий 1997u: 42). Tokiu būdu Rusijos-Eurazijos pasaulis turi „visiškai permatomą geografinę struktūrą“ (Савицкий 1997g: 300), kurioje Uralo kalnai nevaidina jokio skiriamąjo vaidmens. „Eurazija vientisa. Todėl nėra ‚europinės‘ ir ‚azijinės‘ Rusijos, nes žemės, kurios taip paprastai vadinamos, yra vienodai eurazinės žemės... Uralas dalina Rusiją į ikiuralinę (į vakarus) ir užuralinę (į rytus)“, – daro išvadą Savickis (Савицкий 1997i: 279).

Pietryčiuose geografinę „Eurazijos“ ir „Azijos“ ribą Savickis brėžė palei liniją: Šiaurės Tibeto kalnagūbriai – Didžioji Kinų siena – Didžiojo Hingano kalnai (Савицкий 1997g: 298-299). Vakaruose „natūrali“ „Eurazijos“ ir „Europos“ geografinių pasaulių riba buvo vedama rytine Baltijos jūros pakrante ir linija Nemunas – Vakarų Bugas – Prutas – Dunojaus žiotys

(Савицкий 1997u: 41). Tokiu būdu rytuose „Eurazijos“ geografiniam pasauliui priklauso kai kurios sritys, niekada nebuvusios Rusijos valstybės dalimi (Mongolija ir dabartinės Kinijos Uigūrijos bei Vidinės Mongolijos autonominiai rajonai), o vakaruose, priešingai, „Eurazijos“ geografinė vienybė apėmė ir kai kurias teritorijas, po 1917 m. Rusijos revoliucijos „iškritusias“ iš politinės eurazinės Rusijos valstybės vienybės (Suomija, Baltijos valstybės, Vakarų Baltarusija ir Vakarų Ukraina, Besarabija). Tarp eurazininkų nebuvo visuotinio sutarimo dėl šių teritorijų ateities (žr. išsamiau 2.3.2, 3.2.2). Tačiau kitų daugiataučių imperijų (Habsburgų ir Osmanų) žlugimo akivaizdoje, regint kylantį antikolonijinį sąjūdį Britanijos ir Prancūzijos užjūrio valdose, pats vieningos valstybės didesnėje negu 9/10 buvusios Romanovų imperijos teritorijoje išlikimo faktas eurazininkams liudijo, kad „dėl pačios savo gamtos Eurazija yra istoriškai skirta sudaryti valstybinę vienybę“ (Трубецкой 1999i: 227).

2.3.2 Politinė vienybė

Politiškai ir istoriškai svarbiausiu „Eurazijos“ geografinės struktūros elementu eurazininkų leidiniuose yra skelbiama *stepė*. „Stepių juosta yra Eurazijos istorinio tapsmo stuburas“, – teigiama programiniame 1926 metų eurazininkų dokumente (Савицкий 1997u: 42). Svarbiausias eurazininkų judėjimo idėjinės istorijos pirmojo etapo tekstas, kuriame pirmą kartą aiškiai išsakytos idėjos, vėliau išplėtotos N.Trubeckojaus brošiūroje „Čingischano paveldas“ (1925), be abejo, yra P.Savickio antrajame eurazininkų rinkinyje išspausdintas straipsnis „Stepė ir sėslumas“ (1922). Jame suformuluota tezė, kuri, šalia Petro I vaidmens neigiamo vertinimo, tapo pamatiniu eurazininkų Rusijos istorijos reinterpretacijos akmeniu ir rusų emigracijoje pelnė sąjūdžiui „mongolofilų“ bei „azijatų“ niekinančias pravardes.* „Be totorių gdynės nebūtų Rusijos“ („Без татарщины не было бы России“), – kategoriškai tvirtino Savickis (Савицкий 1997j: 332). Priešingai tradicijai, Savickis neigė požiūrį į vadinamąjį „mongolų-totorių jungą“ kaip į absoliutų blogį, savotišką Rusijos istorijos „juodąją skylę“, ir tuo pačiu metu nedviprasmiškai nuvainikavo Kijevo Rusią kaip Rusijos valstybingumo lopšį. Pasak Savickio, dabartinio Rusijos valstybingumo (tiek imperinio, tiek porevoliucinio periodo) ištakos slypi ne Kijeve, o stepės stichiją įvaldžiusiose mongolų ordose ir jų valdymo patirtį perėmusioje Maskvoje. Kaip visada, Savickį žavi fizinė *jėga*. Eurazinės imperijos sukūrimo faktas Savickiui nustelbia faktą, kad būtent Kijevo Rusioje rytų slavų pasaulis tapo pasaulinės krikščionijos dalimi. Savickis (kaip ir Trubeckojus) nepastebi, kad Rusijos valstybingumo genezės vedimas ne iš Kijevo, o iš Aukso Ordos „Rusijos idėjoje“ mažina pravoslaviškąjį (ir apskritai krikščioniškąjį) elementą galios, jėgos ir valdžios elementų naudai. Pasak Savickio, Eurazijos suvienytoja – eurazininkai buvo linkę pabrėžti „suvienijimą“, o ne „užkariavimą“ – galėjo būti tikrai toji jėga, kuri sugebėtų įsitvirtinti

Euraziją nuo Karpatų iki Hingano skrodžiančioje stepėje ir imtų militariškai bei politiškai ją

*Aišku, kaip ir daugeliu kitų atvejų, būtina vengti „holistinio“ „mongolofilijos“ etiketės taikymo *in corpore* visiems sąjūdžio nariams. Kaip ir kitur, čia Florovskis buvo nesutaikomas Savickio oponentas. Karsavinas ir visa aplink savaitraštį „Eurazija“ susibūrusi „kairė“ taip pat skeptiškai žiūrėjo į tokį „Čingischano paveldo“ sureikšminimą.

kontroliuoti. Būtent tokia jėga ir buvo mongolai.

Tam, kad sukurti didžiausią kada nors pasaulyje egzistavusią imperiją – o tokia XIII a. ir buvo Čingischano imperija – reikėjo ypatingų sugebėjimų. Savickis pasitelkia klasikinės geopolitikos „jūros-kontinento“ opoziciją.* Pasak jo, mongolai turėjo ypatingą kontinento pajautą: „Pasaulinės istorijos erdvėje europinę jūros pajautą atsveria lygiateisė, nors priešinga, vienintelė mongoliška kontinento pajauta.“ Būtent tokios Eurazijos pajautos užkariautojai mongolai ir išmokė buvusios Kijevo Rusios (kuri pati tebuvo gūdus Europos užkampis) šiaurės-rytų (pietvakariai atiteko Lietuvai ir Lenkijai) gyventojus: „Ar pavyzdžiu, ar kraujo priemaiša valdantiejiems jie įskiepijo Rusijai savybę organizuoti militariškai, kurti valstybinį-prievartinį centrą, siekti patvarumo; jie davė jai tapsmo galinga ‚orda‘ kokybę.“ Iš savo pavergėjų Rusiją paveldėjo Eurazijos suvienijimo geopolitinę misiją: „Kaip Dievo bausmė totoriai išvalė ir pašventino Rusiją, savo pavyzdžiu jie įskiepijo jai galios įgūdį (...) Rusija – didžiųjų chanų įpėdinė, Čingiso ir Timūro darbo tęsėja, Azijos suvienytoja...“ (Савицкий 1997j: 334). *Pax rossica* genetiškai išvedama iš *pax mongolica*.

Panašiai kaip pirmiausia Trubeckojui eurazizmas turi būti „dėkingas“ už jam klijuojamą „europofobijos“ etiketę, pirmiausia Savickiui tenka atsakomybė už eurazininkų judėjimui metamus priekaištus dėl „geografinio determinizmo“. Savickis buvo įsitikinęs, kad „Eurazijos pasaulio gamta mažiausiai palanki įvairių rūšių ‚separatizmas‘ – politiniams, kultūriniais arba ekonominiais“ (Савицкий 1997g: 301). Pati gamta verčia Eurazijos tautas kurti intymesnes politinio sambūvio formas. 1927 m. rugsėjo mėnesį rašytame laiške N.Trubeckojui Savickis, aptardamas ruošiamą spaudai Trubeckojaus straipsnį „Bendraeurazinis nacionalizmas“ (išspausdintas 1927 m. Savickio redaguojamos „Eurazinės kronikos“ devintoje knygoje), gynė nuomonę, kad Eurazijos tautų apsisprendimas už bendraeurazinį valstybingumą (kol kas SSRS pavidalu) jau įvyko, ir šis apsisprendimas esąs galutinis ir neatšaukiamas: „Po kovos (ir su ja susietų sugriovimų bei engimo) periodo, sutampančio su užkariavimo laikotarpiu, kiekvienas gyvas ‚kontinentinis‘ imperializmas ima globon vienijamų tautų nacionalinius interesus. Rusiškas-eurazinis ‚imperializmas‘ su savo apsisprendimais įrodo savo gyvybingumą. Ir šie apsisprendimai – galutiniai. Nes jie atitinka jau susikūrusio susivienijimo gyvenimo dėsningumus“ (Савицкий 1997k: 431).

Tuo tarpu Trubeckojus nebuvo toks tikras dėl „rusiško-eurazinio imperializmo“ gyvybingumo. Savo straipsnyje Trubeckojus abejojo komunistinės ideologijos, kaip

*Eurazininkas N.Aleksejevas pastebi, kad šia opozicija operavo jau istorikas S.Solovjovas (filosofo V.Solovjovo tėvas). Tačiau „zapadnikui“ Solovjovui stepės stichija įkūnijo barbarybę ir atsilikimą. Eurazininkai, aišku, oponavo šiam „klasikiniam“ požiūriui (Алексеев 1998i: 129).

pagrindinio Rusijos-Eurazijos erdvę vienijančio veiksnio, ilgalaikėmis perspektyvomis, ir kėlė „bendraeurazinio nacionalizmo“, išskylančio virš partikuliarinių „vietinių“ Eurazijos erdvėje gyvenančių tautų nacionalizmų, ugdymo imperatyvą. Skirtingai nuo Savickio, kuriam „rusiško-eurazinio imperializmo“ gyvybingumas yra akivaizdus, Trubeckojui „bendraeurazinis nacionalizmas“ yra ne faktas, bet užduotis (prisiminkime Florovskio priekaištą Savickiui dėl „natūralizmo“ ir „dvasinės tinginystės“): „Tik daugiatautės eurazinės nacijos vienybės savimonės pabudimas gali duoti Rusijai-Eurazijai tą etninį valstybingumo substratą, be kurio ji anksčiau arba vėliau pradės byrėti, o tai visoms jos dalims atneš didžiausias nelaimes ir kančias“ (Трубецкой 1999j: 503). Jau pirmajame eurazininkų straipsnių rinkinyje Trubeckojus užsipuola, jo žodžiais tariant, „netikrą“ nacionalizmą. „Netikras“ nacionalizmas nepriklausomos nacionalinės valstybės sukūrimą laiko savitikslu, tuo tarpu kai valstybė, pasak Trubeckojaus, turinti būti tik autentiškos, savitos kultūros sklaidos priemonė. Nepriklausomybės siekis „teisėtas būtent tuo atveju, kai jis atsiranda vardan savitos nacionalinės kultūros, nes valstybinis savarankiškumas kaip savitikslis – beprasmiškas“ (Трубецкой 1999c: 112). Anot Trubeckojaus, toks „netikras“ nacionalizmas paprastai būdingas „mažoms ne romanų-germanų tautoms“, kurios, siekdamos įgyvendinti JAV prezidento W.Wilsono Pirmojo pasaulinio karo metu paskelbtą „tautų apsisprendimo teisę“, reikalauja valstybinės nepriklausomybės. Trubeckojus įsitikinęs, kad tų tautų inteligentija, vadovaujanti kovai už nepriklausomybę, iš tikrųjų sau ir savo tautai siekia ne „būti savimi“, o, atvirksčiai, būti „kaip kiti“, kaip „didžiosios“ tautos, kaip „ponai“, nors iš tikrųjų jie (ir jų tautos) nėra nei „didūs“, nei „ponai“. Tokia „tautų apsisprendimo teisė“ yra ne kas kita, kaip „europeizacijos“ priemonė. „Mažų“ tautų inteligentija norinti būti „kaip tikri europiečiai“ (t.y. „romanai-germanai“), nors iš tikrųjų visaverčiais „europiečiais“ niekada netapsianti. Tokio nacionalizmo pagrinde glūdi „ne savęs pažinimas, o smulkus pasipūtimas, kuris yra tikrojo savęs pažinimo antipodas“ (Трубецкой 1999c: 113). „Wilsono doktrina“, be viso kito, yra nukreipta ir prieš Rusiją. Laiške R.Jakobsonui Trubeckojus aiškina: „Nacionalinis apsisprendimas“, kaip jį supranta buvęs prezidentas Wilsonas ir visokie gruzinų, estų, latvių ir kiti nepriklausomybininkai (*самостийники*), yra tipiškas netikrojo nacionalizmo atvejis“ (Трубецкой 1992a: 61). Atkreipkime dėmesį, kad 1921 m. kovo mėnesį (tuomet parašytas laiškas) Trubeckojus, regis, nematė didelio skirtumo tarp „gruzinų, estų, latvių“ „separatistinių“ siekių. Apie tuos pačius

„gruzinus, estus, latvius“ panašiam kontekste rašo kitas eurazininkas, J.Sadovskis. Savo 1923 m. parašytame straipsnyje „Eurazizmo oponentams“ jis sugretina Pabaltijį ir Užkaukazę: „Tikra nacionalinė rusiška valdžia turi vadovautis Rusijos interesais ir neprivalo skaitytis su tuo, nori ar nenori totoriai (taip tekste – A.M.), kad Baku nafta tekėtų į Rusiją, arba su tuo, nori ar nenori estai, kad Revelis būtų Rusijos uostas...“ (Садовский 1923: 163). 1921 m. lapkritį rašytame laiške P.Struvei Savickis, teisindamas savo „nacionalbolševizmą“, pažymi, kad bolševikai užkerta kelią anarchijai, kuomet „tarsi gyvatės iššliauš nepriklausomybininkai (*самостийники*) – gruzinų ir kubaniečių, ukrainiečių, baltarusių, azerbaidžaniečių“. Pagyręs bolševikus už Rusijos teritorinio vientisumo išsaugojimą, Savickis konstatuoja, kad „Pabaltijo sagos“ (*прибалтийские пуговицы*) yra viena iš „nedaugelio šalintinų detalių“ (Савицкий 1997c: 274). Reikia turėti omenyje, kad eurazininkų sąjūdžio gimimo metu geopolitinė situacija Vidurio ir Rytų Europoje, taip pat Baltijos jūros rytinėje pakrantėje buvo toli nuo būklės, kurią būtų galima pavadinti „stabilia“. Pakanka prisiminti kad ir Vilniaus klausimą, 1923 m. sausio mėnesį įvykusi Klaipėdos prijungimą prie Lietuvos, taip pat tų pačių rusų emigrantų greito bolševikų režimo žlugimo lūkesčius. Pateiktos eurazininkų tekstų citatos nušviečia jų autorių poziciją prarastų vakarinių provincijų atžvilgiu buvus tipiška imperialistine-revanšistine. Tačiau bėgo metai, o „Pabaltijo sagų“ (kaip, beje, ir naujosios Kremiaus valdžios) padėtis tarptautinėje bendruomenėje darėsi vis stipresnė. Nors naujosios valstybės geografiškai priklausė „Eurazijai“, jų sugrįžimo į politinę Eurazijos vienybę perspektyva darėsi nebe tokia akivaizdi. Antrajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės evoliucijos etape požiūris į atsiskyrusių provincijų vietą politinėje Eurazijos sistemoje darosi sudėtingesnis.

2.3.3 Ekonominės erdvės vienybė

„Dvasinėje įtampoje įveikdama ir šalindama negandą, gimtoji šalis – kaip moteris, pasiruošusi pradėti ir pagimdyti. Prisiglaudę, šventai mylėkite gimtąjį žemišką kūną. Volchovo pakrančių pievų smaragdas! Stepės varpų auksas! Paslaptinguose toliuose – slaptose žemyno gelmėse stūksantys kalnų milžinai, dangun keliantys į papėdę vandens srautus sruvenančias sniego karūnas... Arykais* suskirstykite vandens srautą, ir Dievo malone težydi Dievo sodas, – ten, kur jis kažkada žydėjo ir kur dabar jo nėra. Plūgu pakelkite iki tol plūgo nepažinusią stepę. Ir tegu neapsakomuose plotuose ošia ir banguoja rugių ir kviečių jūros...“ (Савицкий 1997j: 340-341). Be viso kito, ir tokią patetiką, kuria Savickis užbaigia savo straipsnį „Stepė ir sėslumas“ (1922), turėjo galvoje Florovskis, rašydamas Trubeckojui apie Savickio „pavėluotą natūralizmą“ ir „*mania grandiosa*“ (Флоровский 2002g). Pirmųjų dviejų eurazininkų rinkinių pasirodymas sutapo su nuožmaus sausros ir rekvizicinės ekonominės bolševikų politikos sukkelto vadinamojo „Pavolgio bado“** (1921-1923), nusinešusio apie 7 milijonus gyvybių, kulminacija.***

*Arykas (*арык*) – drėkinimo griovys (Vidurio Azija, Kazachstanas).

**Beje, 1891 m. badas privertė V.Solovjovą kritiškai įvertinti savo paties ligtolinį tikėjimą rusų tautos mesianistiniu pašaukimu.

***1921 m. liepos mėnesį bolševikų valdžia kreipėsi į pasaulį su humanitarinės pagalbos prašymu. Tai reikia turėti omenyje, skaitant, pavyzdžiui, N.Trubeckojaus samprotavimus apie „kolonijinę“ Rusijos ateitį, apskritai turint prieš akis emigrantų greito bolševikinio režimo žlugimo lūkesčius.

Nenuostabu, kad eurazininkų kritikų erzino toks pakylėtas tonas. 1922 m. P.Struvės redaguojamoje „Rusiškoje mintyje“ ekonomikos profesorius „dvasiniu iškrypimu“ pavadino samprotavimus apie „nušvitimus“ ir „išsipildymus“ tuo metu, kai „mūsų tauta miršta nuo egzekucijų, epidemijų ir bado, kai revoliucija ir bolševikai privedė tautą iki to, kad XX amžiuje prisikėlė iš senų pasakų žinoma žmogėdrystė“ (Билимович 1922: 85). Vis dėlto Savickis buvo kupinas tikėjimo „kontinento-okeano“ klestinčia ateitimi.

Būtent taip – „Kontinentas-okeanas“ – pavadintas Savickio straipsnis pirmajame eurazininkų rinkinyje. Pagrindinė straipsnio idėja – Rusijos-Eurazijos ekonominės *autarkijos** idėja. Kultūrinio atsiribojimo nuo Vakarų patosą Savickis „papildo“ ekonominės nepriklausomybės nuo „pasaulinio“ arba „oceaninio“ ūkio idėja. Aišku, ši nepriklausomybė negalinti būti absoliuti, tačiau vis dėlto „Rusijos ūkyje ‚vidinės rinkos‘ problema pozityviai dominuoja ‚išorinės‘ rinkos problemos atžvilgiu. (...) Rusija ūkiškai gyveno, gyvena ir gyvens pirmiausia vidinės apyvartos dėka. Užsienio prekyba Rusijai yra tarsi jos ūkinio gyvenimo *pridėtinė* sritis“, – rašo Savickis kitame savo tekste (Савицкий 1923a: 129-130). Akivaizdu, kad globalizacijos amžiuje ši eurazininkų ekonominės doktrinos dalis atrodo mažų mažiausiai senamadiškai, nors kita jų ekonominės filosofijos pusė – „pavaldžios ekonomikos“ doktrina – vien pažvelgus į dabartinės Rusijos valstybės „energetinę diplomatiją“, neatrodo netekusi aktualumo (žr. 3.2.4). Ne tik kultūrine, bet ir ekonomine prasme revoliucija išplėšė Rusiją iš „Europos“ pasaulio, – samprotauja Savickis straipsnyje „Du pasauliai“ (1922). Savickis pripažįsta, kad revoliucija nubloškė Rusiją į marksizmo terminologiją kalbant „pirminio kaupimo“ stadiją. Tačiau autoriaus optimizmas ribų nepripažįsta. Badaui šienaujant milijonus aukų, Savickis pusiau retoriškai kreipiasi į skaitytoją: „Argi sukrėtimai ir sugriovimai, keisdami visuomenę, padėdami iškilti naujiems sluoksniams, tuo pačiu nėra galimybių įgyvendinimo ir įkūnijimo faktorius? Bet ne tų galimybių, kurios atsiveria prieš XX amžiaus ‚Europą‘, o kitos istorinės santvarkos, kitos istorinės aplinkos galimybių...“ (Савицкий 1997d: 118).

Straipsnyje „Kontinentas-okeanas“ Savickis įrodinėja, kad kontinentinei Rusijai-Eurazijai esą neapsimoka dalyvauti „pasaulinėje rinkoje“ (arba „oceaninėje rinkoje“) taip, kaip joje dalyvauja „jūrinės“ Europos valstybės. Panašiai kaip eurazininkų kultūros filosofijoje Rusija turi liautis sekusi Europos pėdomis, nes tai reiškia „amžiną atsilikimą“ ir „amžiną vėlavimą“, taip

ir ekonominėje eurazizmo doktrinoje Rusija pasmerkta antrarūšio žaidėjo vaidmeniui, jeigu žais pagal „jūrinių“ valstybių sugalvotas taisykles. Pagrindinė to priežastis – prekių gabenimas sausuma yra kelis kartus (anot autoriaus, 7-10 kartų) brangesnis negu gabenimas jūriniu transportu.

*autarkeia (gr.) – savęs patenkinimas

Todėl Rusijos-Eurazijos (labiausiai kontinentinės pasaulio dalies) gilumoje pagamintos prekės „pasaulinėje“ („oceaninėje“) rinkoje būtų nekonkurencingos, nes būtų brangesnės už „jūrinių“ valstybių prekes, kurių kainoje transportavimo sausuma išlaidos sudaro kelis kartus mažesnę dalį. Rusijos-Eurazijos konkurencingumą pasaulinėje rinkoje mažina dar ir tai, kad šis žemynas beveik neturi ištikus metus neužšalančių uostų (Savickis atkreipia dėmesį, kad 9/10 žmonijos apskritai nežino, kas yra „užšalanti jūra“), be to, Baltijos ir Juodosios jūros – pagrindinės, kuriomis vyksta Rusijos-Eurazijos susisiekimai su „pasauliu“ – yra „vidinės“ jūros, ir kelias į atvirą („pasaulinį“) vandenyną eina per „romanų-germanų“ kontroliuojamus sąsiaurius. Kokia iš viso to seka išvada? Rusija-Eurazija turinti orientuotis ne į pasaulinę, o į vidaus rinką. Pasak Savickio, autarkijai Rusijoje-Eurazijoje, užimančioje 1/6 pasaulio sausumos, yra visos sąlygos – pramonei būtinos strateginės iškasenos, klimato zonų įvairovė, leidžianti įvairiapusiškai plėtoti žemės ūkį. Mainai turi vykti ne tiek tarp Rusijos-Eurazijos jūrinių pakraščių ir „pasaulio“, kiek tarp pačios Eurazijos dalių. Tai, kas, pavyzdžiui, Anglijai, yra vandenynas, Rusijai yra Eurazija, t.y. ji pati. „Tai, ką ekonomine prasme duoda vandenynas, sujungdamas, pvz., Angliją su Kanada, kaip su kviečių šalimi, su Australija, kaip su vilnos šalimi, su Indija, kaip su medvilnės ir ryžių sritimi, tai Rusijos pasaulio ribose duota kontinentiniu Rusijos pramoninių sričių (Maskvos, Donecko, Uralo, potencialiai Altajaus) susietumu su Rusijos juodžemio gubernijomis (kviečiai!), Rusijos gyvulininkystės stepėmis (vilna!) ir „Rusijos subtropikais“: Užkaukaze, Persija, Rusijos Turkmėnistanu, o potencialiai taip pat su Afganistano ir Kinijos Turkmėnistanu bei Kuldža* (medvilnė ir ryžiai!)...“ (Савицкий 1997h: 417). Taigi Rusija-Eurazija viskuo gali apsirūpinti pati. Importuoti reikėtų nebent „prabangos“ arba „egzotines“ prekes (kava, tropikų vaisiai ir pan.). Tokiu būdu geografinę ir politinę Rusijos-Eurazijos vienybę papildo ekonominės erdvės vienybė: „Tarp politinių-ekonominių pasaulio visetų Rusija-Eurazija bus sau-pakankamumo sfera *par excellence*“ (Савицкий 1997h: 416). A.Dugino sudarytoje P.Savickio raštų rinktinėje šis straipsnis įdėtas į „Geopolitikos“ skyrių. Pavadinimas „Kontinentas-okeanas“ turi dvejopą prasmę. Viena vertus, pati Rusija-Eurazija yra sau pakankamas, autarkiškas „kontinentas-okeanas“. Kita vertus, Rusija-Eurazija yra opozicijos „kontinentas-okeanas“ dalis, „kontinentas“, atsveriantis „okeaną“ – „jūrines“ valstybes, „romanų-germanų“ pasaulį, „Europą“.

2.3.4 Rusijos-Eurazijos kultūros vienybė

„Išėjimo į Rytus“ įžangoje eurazininkų sąjūdžio steigėjai, deklaravę savo ištikimybę „slavofilų“, o ne „zapadnikų“ tradicijai, vis dėlto konstatavo, kad „tikrovės teismo

*Kuldža (Ininas) – miestas dabartinės Kinijos Uigūrijos autonominiame rajone netoli sienos su Kazachstanu, arti geografinio Eurazijos (tradicine prasme) centro.

akivaizdoje „slaviškumo“ sąvoka nepateisino tų vilčių, kurias į ją buvo sudėję slavofilai“ (Север 1990a: 143). Šis bendras tvirtinimas slėpė dviejų nesutaikomų eurazinės minties tendencijų eurazininkų kultūros filosofijoje priešpriešą. Tiek N.Trubeckojus, tiek G.Florovskis „senųjų“ slavofilų filosofijoje matė XIX a. Europos romantinės filosofijos atspindį. Tačiau skirtingos eurazizmo „tėvų“ kultūros filosofijos prielaidos vertė juos pagrindinę slavofilų klaidą išvelgti visiškai skirtingose vietose. Straipsnyje „Amžini ir praeinantys dalykai rusų slavofilų mokyme“ (nepamirškime, kad šis straipsnis yra ir Trubeckojaus „Europos ir žmonijos“ kritika) Florovskis nemato nieko blogo tame, kad slavofilų vardai būtų rašomi vienoje eilėje su „romanų-germanų“ autorių vardais: „Idealas, kurį skelbė ir gynė ‚vyresnieji slavofilai‘, nebuvo absoliučiai naujas. Organiškos gyvenimo – tiek visuomeninio, tiek asmeninio – sąrangos siekis buvo bendras visai romantinei epochai (...) Pakanka pasakyti pačių rusų romantikų minimus Schellingo, Baaderio, – pridėkim dar Lamennais, – vardus...“ (Флоровский 1998a: 41). „Ar toks sugretinimas mažina slavofilų reikšmę?“, – klausė Florovskis, – „juk tikra vertė turi ne nauji, o amžini žodžiai!“ (Флоровский 1998a: 42). Didžiausią slavofilų „nuodėmę“ Florovskis matė tame, kad, sekdami Hegeliu, jie idealo realizaciją iš „amžinybės“ plotmės „nuleido“ į „istorijos“ plotmę, tik, kitaip nei manė „romanų-germanų“ filosofas, *etnografinė terpė*, kurioje idealas turėjo būti įgyvendintas, rusų mąstytojų požiūriu, buvo slavų tautos su rusų tauta priešakyje: „Bendražmogiškas idealas buvo susietas su vienos etnografinės grupės ‚tautos dvasia‘, žmogaus gyvenimo tikslas išpraustas į siaurą nacionalinę istorinę perspektyvą. Slavų tautų visuma („*славянство*“) buvo laikoma ‚pačia tobuliausia‘ tauta“ (Флоровский 1998a: 44). Kitais žodžiais tariant, slavofilai buvo neteisūs ne todėl, kad sekė „romanų-germanų“ autoriumi, bet todėl, kad darė tą pačią – kaip ir pastarasis – „amžinų ir praeinančių dalykų“ sumaišymo klaidą.

Priešingai, N.Trubeckojus, kurio kultūros filosofijoje nebuvo vietos jokiems „bendražmogiškiems“ idealams, kurioje stigo transcendencijos („amžinybės“) matmens, kurioje kultūra buvo suvokiama pirmiausia kaip etnopsichologijos produktas, slavofilus kaltino būtent žaidimu pagal „romanų-germanų“ sugalvotas žaidimo taisykles: „Lygiagrečiai pangermanizmui buvo sukurtas panslavizmas ir Rusijai buvo priskiriama misija suvienyti visas ‚pasaulinio progreso keliu einančias‘ (t.y. savo savitumą romanų-germanų šablonu keičiančias) slavų tautas tam, kad jos (kaip lingvistinė sąvoka) užimtų ‚tinkamą‘, arba net ‚pirmaujančią‘ vietą ‚civilizuotų tautų šeimoje““ (Трубецкой 1999c: 117). Teisybės dėlei reikia pasakyti, kad šie Trubeckojaus žodžiai

adresuoti ne „seniesiems“ slavofilams – A.Chomiakovui, I.Kirejevskiui ir kitiems – bet jau „išsigimusiems“ slavofilams. Tačiau tai nekeičia esmės, nes tame pačiame puslapyje autorius tvirtina, kad „senųjų slavofilų mokymas neišvengiamai turėjo išsigimti, nežiūrint to, kad jo išėties taškas buvo savitumo pojūtis ir nacionalinio savęs pažinimo pradžia“. Išsigimti gi jis turėjęs todėl, kad ir jame buvo pastebima „tendencija kurti rusų nacionalizmą pagal romanų-germanų nacionalizmo paveikslą ir panašumą“. Egzistuoja nuomonė, kad ką tik cituotas Trubeckojaus tekstas „Apie tikrą ir netikrą nacionalizmą“ pirmajame eurazininkų rinkinyje iš pradžių buvo pasiūlytas (kartu su Savickio tekstu „Posūkis į Rytus“) P.Struvės redaguojamai „Rusiškajai minčiai“, tačiau nežiūrint akivaizdžios aliuzijos į Struvės straipsnio „Kur tikrojo nacionalizmo esmė?“ (1901) pavadinimą, Struvė Trubeckojaus teksto nepublikavo (Колеров 1994: 145). Manau, kad net jei Trubeckojus ir siekė pavadinimu „papirkti“ Struvę, problema turėjo daug gilesnes, pačios „eurazinės minties“ vidiniuose prieštaravimuose glūdinčias šaknis. Florovskis taip pat rašė apie „tikrą“ ir „netikrą“ nacionalizmą. Pirmąjį jis vadino „etiniu“, antrąjį – „antropologiniu“. Trubeckojaus „Europa ir žmonija“, Florovskio požiūriu, buvo kraštutinis „antropologinio“ nacionalizmo variantas (Флоровский 1998a: 47). Manychiau, kad Trubeckojaus teksto pavadinime (kaip, be jokios abejonės, ir 1922 m. Florovskio straipsnio „Apie teisų ir nuodėmingą patriotizmą“ pavadinime) užšifruota ne tiek problema „Trubeckojus-Struvė“, kiek eurazininkų sąjūdžio idėijinei istorijai daug svarbesnė problema „Trubeckojus-Florovskis“.

Nors N.Trubeckojus pirmajame eurazininkų judėjimo idėjinės raidos periode padarė daugiausia, siekdamas įrodyti Rusijos-Eurazijos tautų kultūrų „vienybę“, – ši problematika dominuoja abiejuose jo straipsniuose pirmajame eurazininkų rinkinyje, – pirmą kartą šią idėją aiškiai formuluoja P.Savickis savo „Europoje ir Eurazijoje“. Kontinentinėje Rusijos-Eurazijos imperijoje santykis tarp dominuojančios nacijos ir mažesnių imperijos teritorijoje gyvenančių tautų esąs kokybiškai kitoks, negu kitų, ne taip „natūraliai“ susiformavusių imperijų, kokios yra visos kolonijinės „romanų-germanų“ imperijos, kuriose metropoliją ir kolonijas skiria vandenynas: „Svarbiausias nacionalines Eurazijos sąlygas charakterizuojantis faktas yra kitokio, nei egzistuoja į europinę kolonijinę politiką įtrauktose srityse, santykio tarp rusų nacijos ir kitų Eurazijos nacijų (palyginti su romanų-germanų ir čiabuvių santykiu) konstravimo faktas. Eurazija yra tam tikro lygiateisiškumo ir tam tikro, jokių analogijų kolonijinėse imperijose neturinčio, nacijų „broliavimosi“ sritis. „Eurazinė“ kultūra (...) didesniu arba mažesniu mastu yra bendras Eurazijos tautų kūrinys ir turtas“ (Савицкий 1997b: 157-158).

Vienas vertingiausių eurazininkų doktrinos elementų, be abejo, buvo griežtas didžiarusiškojo kultūrinio šovinizmo atmetimas. Anot Trubeckojaus, tai – kitas „netikrojo“ nacionalizmo (šalia „mažų“ tautų „netikro“ nacionalizmo) variantas. Eurazininkai smerkė imperinės Rusijos vykdytą „pakraščių rusifikavimo“ politiką, matė joje „europeizacijos“ apraišką:

„Visa tai buvo daroma tik todėl, kad taip, matote, elgiasi vokiečiai, o vokiečiai – kultūringa tauta“ (Трубецкой 1999c: 116). Eurazininkai suprato, kad revoliucija iš esmės pakeitė rusų tautos statusą Rusijos imperijos teritoriją paveldėjusioje valstybėje. Buvusios imperijos valstybinė vienybė buvo išsaugota rusų tautos (jau nekalbant apie „didžiarusių“ etnosą), kaip vienintelio hegemono, vaidmens praradimo kaina. Eurazininkai sveikino šį pokytį kaip žingsnį į ateities Rusijos-Eurazijos pasaulio tautų tikrojo „broliavimosi“ erą. Kiekvienas realistiškai mąstantis apie ateities Rusijos valstybinę sąrangą turės susitaikyti su faktu, kad rusai (juo labiau „didžiarusiai“*) niekada nebebus vieninteliai buvusios imperijos teritorijos šeimininkai. Būdami didžiausia Eurazijos tauta, rusai gali pretenduoti į „pirmos tarp lygiųjų“ vardą (Трубецкой 1999j: 493), tačiau tik kaip organinė Eurazijos „valstybingumo substrato“ *dalis*. Šis substratas – eurazinėje valstybėje „gyvenančių tautų visuma, suvokiama kaip ypatinga, savo nacionalizmą puoselėjanti *daugiatautė nacija*“ (Трубецкой 1999j: 493).

Sekdami K.Leontjevu, eurazininkai nesiejo Rusijos likimo su „slavų pasauliu“, kaip tai darė slavofilai. Pasak N.Trubeckojaus, su „slavų pasauliu“ Rusiją sieja vienintelis dalykas – kalba: „„Slavai“ (*славянство*) yra ne etnopsichologinė, antropologinė, etnografinė arba kultūrinė-istorinė, o *lingvistinė* sąvoka. Kalba ir tik kalba sieja slavus vienus su kitais. Kalba yra vienintelė grandis, jungianti Rusiją su slavų pasauliu“ (Трубецкой 1999l: 218). Eurazininkų kultūros filosofijoje slavofiliškos (iš esmės „europinės“ kilmės) slavų tautų vienybės idėjos vietą užima Rusijos-Eurazijos tautų kultūrinės vienybės idėja. Pasak Trubeckojaus, gilėjantis nacionalinis savęs pažinimas „visas Eurazijos tautas neišvengiamai turi atvesti prie psichologinės ir kultūrinės-istorinės bendraeurazinės giminystės ir brolybės suvokimo, prie Eurazijos kaip etnopsichologinės vienybės suvokimo“ (Трубецкой 1999l: 217). Jau matėme, kad, palyginti su, pvz., Savickio optimizmu dėl Rusijos kultūros ateities, Trubeckojaus optimizmas, švelniai tariant, buvo daug labiau rezervuotas. Kunigaikščio požiūriu, pats Rusijos revoliucijos faktas savaime dar nelaiduoja to, kad Rusija jau „iškrito“ iš Europos dvasinės įtakos orbitos ir „natūraliai“ juda savo tikrosios savasties link. „Revoliucija“ inteligentijos sąmonėje – vienintelis sėkmės laidas – dar neįvyko, ir anaipol nėra akivaizdu, kad įvyks. Vis dėlto savo tekstais Trubeckojus siekė tarnauti tokiai revoliucijai.

Trubeckojaus straipsnyje „Apie tikrą ir netikrą nacionalizmą“, be viso kito, galima įžvelgti ir atsaką į Florovskio pažertus kaltinimus „Europos ir žmonijos“ autoriui. Savo tekste „Amžini ir praeinantys dalykai rusų slavofilų mokyme“ Florovskis priekaištavo Trubeckojui dėl to, kad pastarasis atmeta Europos kultūros vertybes ne todėl, kad jos būtų peiktinos *sub specie aeternitatis*, bet paprasčiausiai todėl, kad jos *svetimos*. Ne, ne viskas, kas svetima, atmetina, tvirtina Trubeckojus. Tačiau kriterijus, kuriuo jis vadovaujasi, atrinkdamas svetimų kultūrų sukurtas „tinkamas“ savo paties kultūrai vertybes, yra grynai *empirinis-psichologinis*. Vertybės

rūšiuojamos pagal tinkamumą „nacionalinei psichikai“. „Aiškiai ir visiškai perpratęs savo tautos savitą psichiką, jis („tikras nacionalistas“ – A.M.) bus ypač jautrus tiems bet kokios kitos tautos

*„Rusų tautos“ sąvoką eurazininkai taikė didžiarusių, baltarusių ir ukrainiečių „etnosams“ (žr., pvz., (Трубецкой 1999k: 434).

bruožams, kurie panašūs į jo paties. Ir jeigu kita tauta vieną iš tokių bruožų sugebėjo sėkmingai įkūnyti vienos arba kitos kultūrinės vertybės pavidalu, tikras nacionalistas negalvodamas perims tokią vertybę ir pritaikys bendrame savo savitos kultūros inventoriuje (taip tekste – A.M). Dvi savo nacionaliniais charakteriais artimos, viena su kita bendraujančios ir tikrų nacionalistų vadovaujamos tautos būtinai turės gana panašias kultūras...“ (Трубецкой 1999c: 115-116). Priešingai, „skirtingų nacionalinių kultūrų skirtumai turi būti tuo didesni, kuo didesni jų nešėjų, atskirų tautų nacionalinių psichologijų skirtumai“ (Трубецкой 1999c: 111). Toks kultūrinės problematikos redukavimas į grynai etnopsichologijos sferą paaiškina, kodėl krikščioniui Trubeckojui nekrikščionys „broliai tiurkai“ yra artimesni už krikščionis „romanus-germanus“. Ogi todėl, kad „tiurkų psichologinis tipas“ yra artimesnis nacionalinei ruso psichikai negu „romanų-germanų psichologinis tipas“. Dėl to ir „Jemeljanas Pugačiovas, stovėdamas po sentikystės vėliava, atmetančia „šlykščius katalikus (латинян) ir liuterius“, nematė nieko smerktino susijungime su baškirais ir kitais ne tik nepravoslaviškų, bet netgi nekrikščioniškų tiurkiškų Rytų atstovais“ (Трубецкой 1999d: 134). Straipsnyje „Rusų kultūros viršūnės ir apačios“ Trubeckojus kruopščiai* ieško skirtumų tarp rusų ir „romanų-germanų“ liaudies kultūros tradicijų. Ir randa jų kone visur – pradėdant proslavų prokalbe ir baigiant šokiais, dainomis, muzika, ornamentu, pasakomis... Skirtumai virsta panašumais, kai „romanų-germanų“ vietą užima „tiurkai“**): „Rusų liaudies charakteryje, be abejo, yra kažkokie susilietimo su tiurkiškais Rytai taškai. Tas broliavimasis ir tarpusavio supratimas, kuris taip lengvai užsimezga tarp mūsų ir tų azijiečių, grindžiamas nematomais rasinės simpatijos saitais“*** (Трубецкой 1999d: 133).

N.Trubeckojaus kultūrologinės prielaidos ženkliai susilpnina religinį „Rusijos idėjos“ matmenį, kurį taip akcentavo „tradicinė“ rusų religinė filosofija. „Mes išpažįstame Rytų

*Pvz.: „Rusų-suomių liaudies kostiume yra keletas būdingų bendrų bruožų (vyžos, vyriška palaidinė, moteriškas galvos apdangalas), nežinomų romanams-germanams ir slavams (vyžas turi lietuviai)“ (Трубецкой 1999d: 132).

**Ten, kur šios disertacijos puslapiuose rašoma „tiurkai“, eurazininkų tekstuose beveik visada vartojamas žodis *туранцы* (arba „uralo-altajaus“ tautos). Jis taikomas penkioms tautų grupėms: 1) finougramams; 2) samojedams (*самоеды*) – dabar ši prie Arkties vandenyno (nuo Kanino pusiasalio iki Taimyro) gyvenanti tauta paprastai vadinama „nencais“; 3) tiurkams; 4) mongolams; 5) mančžūrams. Pasak Trubeckojaus,

„tiurkų (*туранский*) psichinis veidas ryškiausiai išreikštas pas tiurkus (*тюрково*), kurie, be to, iš visų tiurkų (*туранцев*) Eurazijos istorijoje vaidino svarbiausią vaidmenį. Todėl mes remsimės būtent tiurkų charakteristika“ (Трубецкой 1999m: 137-138).

***Šito, aišku, per mažai, kad N.Trubeckojų būtų galima rimtai apkaltinti „rasizmu“ (plg. Palmaitis 2003: 22).

stačiatikybę, ir ši stačiatikybė, atitinkamai mūsų nacionalinės psichikos savybėms, mūsų kultūroje turi užimti pirmaujančią vaidmenį ir daryti įtaką daugeliui rusiško gyvenimo sričių“ (Трубецкой 1999d: 135). Tačiau čia pat Trubeckojus nuogaštuoja dėl to, kad bandymai krikščioninti Eurazijos kitataučius „iki šiol nebuvo labai sėkmingi“. Kodėl taip yra, jeigu rusų ir „tiurkų“ nacionalinės psichologijos tokios panašios? Trubeckojus galėtų atsakyti, kad dar neįvyko „sąmonės revoliucija“ Eurazijos tautų sąmonėje, – Eurazijos tautos vis dar iki galo „savęs nepažino“. Tačiau šis Trubeckojaus teiginys dar kartą iliustruoja jo (vis dėlto krikščionių mąstytojo) su pesimizmu besiribojančią abejonę: „Būtina, kad rusų kultūra neišsisemtų Rytų stačiatikybę, o išryškintų ir tuos savo pagrindinės tautinės stichijos bruožus, kurie gali skirtingas, istoriškai su rusų tautos likimu surištas gentis suvienyti į vieną kultūrinę visumą“ (Трубецкой 1999d: 135). Išeitų, kad net įvykus „sąmonės revoliucijai“ ir tikram „savęs pažinimui“, (kas, kaip jau žinome, nėra garantuota), t.y. įsisąmoninus „Rusijos-Eurazijos idėją“, ne religinis, o etnopsichologinis principas būtų Rusijos-Eurazijos vienybę steigiančiu principu. Tai buvo didelis „žingsnis į šoną“ nuo pamatinės „tradicinės“ rusų religinės filosofijos tradicijos. Su tokiu „posūkiu“ negalėjo susitaikyti Florovskis. Tiesa, Karsavinas savo optimistine „potencialios stačiatikybės“ koncepcija „ištaisė“ Trubeckojaus „nukrypimą nuo tradicijos“. Tačiau Karsavino metafizinis optimizmas nenumaldomai stūmė judėjimą Klamaro skilimo link...

Antrajame eurazininkų rinkinyje „Keliuose“ (1922) buvo išspausdintas žymaus istoriko ir kultūros filosofo, viduramžių Europos žinovo Pietro Bicilli (1879-1953) straipsnis „Rytai“ ir „Vakarai“ Senojo pasaulio istorijoje“. Šis rinkinys, ko gero, buvo pats „demokratiškiausias“ eurazininkų straipsnių rinkinys. P.Bicilli ir A.Kartaševos straipsnių universalizmas disonavo su P.Savickio ir, ypač, N.Trubeckojaus europofobija. Bicilli kritikavo Savickio „kultūros migracijos“ sampratą, o pagrindinėje eurazininkų (išskyrus Florovskį) idėjoje įžvelgė provincializmo ir priklausymo nuo „Vakarų istorinės vulgatos“ apraišką (Бицилли 1922: 334). Skirtingai negu Savickis ir Trubeckojus, Bicilli į Senojo pasaulio („Eurazijos“ tradicine prasme) istoriją žiūrėjo kaip į vientisą dvasinį vyksmą ir Rusijoje matė ne tiek „atskirą“ pasaulį, kiek grandį (ne geografinę, o būtent kultūrinę prasme), jungiančią „Europą“ ir „Aziją“: „Rusija ne tiek skiria, kiek jungia „Aziją“ ir „Europą““ (Бицилли 1922: 335). Senojo pasaulio („Eurazijos“) istorijoje (maždaug nuo 1000 m. pr. Kr. iki 1500 m.) Bicilli regi „vieną milžinišką, nepaprastai

galingą judėjimą, kylantį kartu iš kelių centrų, tačiau anaipol ne izoliuotų centrų: per tą laiką iškeltos visos problemos, permąstytos visos mintys, išsakyti visi didūs ir amžini žodžiai. Šis ‚eurazinis‘ periodas paliko mums tokius turtus, tiesas ir grožį, kad mes iki šiol gyvename jo palikimu“ (Бицилли 1922: 339-340).* Po to eina skaldymosi periodas, kai „Europa atsiskiria nuo

*Plg. su K.Jasperso „ašinio laiko“ aprašymu: „Pasaulio istorijos ašies, atrodo, reikia ieškoti dvasiniame ‚Azijos‘, pačioje Azijoje iškrenta ‚centras‘, pasilieka vieni ‚pakraščiai‘, dvasinis gyvenimas apmiršta ir nuskursta“ (Бицилли 1922: 340). Ne sukilime prieš „romanų-germanų“ kultūros jungą Bicilli mato Rusijos pašaukimą. Rusijos misija – atkurti Eurazijos (viso Senojo pasaulio) dvasinio proceso vientisumą. „Eurazinė mintis“ kol kas gyveno ne tiek atsakymų, kiek klausimų ir ieškojimų laikotarpi...

2.4 Stačiatikybė kaip Rusijos-Eurazijos kultūros pagrindas

1924 m. rugsėjo mėnesį jaunas eurazininkas Aleksejus Stavrovskis laiške Sergejui Bulgakovui rašė: „Eurazininkai neįsivaizduoja nepravoslaviškos Rusijos. Nepravoslaviška Rusija nėra Rusija. Ji – niekas, ji – blogiau negu niekas, ji – blogis“ (Ставровский 1994: 159). Vis dėlto rusų religinės minties – tiek filosofinės, tiek teologinės – autoritetų emigracijoje absoliučios daugumos požiūris į eurazininkų sąjūdį nuo pat pradžios buvo skeptiškas. Judėjimas pretendavo būti rusų religinės intelektualinės tradicijos tęsėju. 1924 m. kovo mėnesį N.Trubeckojus laiške S.Bulgakovui kaip vieną iš eurazininkų uždavinių įvardino „teologinį rusų inteligentijos švietimą“ (Трубецкой 1994: 154). Deja, kaip aiškėja iš P.Savickio laiško tam pačiam S.Bulgakovui (Савицкий 1994b), ir pastarojo atsakymo (Булгаков 1994a), tokio „teologinio švietimo“ buvo labai reikalingas pats eurazizmo „tėvas“.* Ir ne jis vienas. Eurazininkai (ypač po G.Florovskio

procese, vykusiame 800-200 m. pr. Kr. Tada atsirado žmogus, kuris gyvena mumyse ir šiandien. (...) Tuo metu atsitiko kažkas nepaprasta. Kinijoje gyveno Konfucijus ir Lao Dzė, atsirado visos kinų filosofijos kryptys. (...) Indijoje atsirado upanišados, gyveno Buda, buvo išmėgintos visos filosofijos galimybės pradedant skepticizmu ir baigiant materializmu, sofistika ir nihilizmu, kaip ir Kinijoje; Irane skelbė savo mokslą Zaratustra, piešdamas pasaulio paveikslą kaip gėrio ir blogio kovos areną; Palestinoje pasirodė pranašai, pradedant Eliju, Izaiju, Jeremiju ir baigiant Pakartoto Įstatymo Jozue; Graikija išvydo Homerą, filosofus Parmenidą, Herakleitą, Platoną, tragikus, Tukididą ir Archimedą. Visa, kas siejama su tais vardais, suvešėjo per keleta šimtmečių ir beveik tuo pačiu metu Kinijoje, Indijoje ir Vakaruose visiškai savarankiškai ir be abipusio sąlyčio. (...) Šioje epochoje buvo suformuluotos pamatinės kategorijos, kuriomis mes mąstome ir šiandien, buvo sukurtos pasaulinės religijos, kuriomis gyvena ir mūsų dienų žmonės“ (Jaspers 1998: 112-113). Daugiau dvasinių procesų Eurazijos erdvėje konvergencijos pavyzdžių žr., pvz., Beresnevičius 1997: 260-261.

*Ironiška, kad Savickis ruošiamame spaudai Bulgakovo tekste (Savickis buvo atsakingas už P.Struvės garbei rengiamo įvairių autorių straipsnių rinkinio sudarymą) sugebėjo išvelgti trūkumą, kurį pačiam Savickiui nuolat prikišdavo Florovskis („polinkį į natūralizmą“). Vieno didžiausių rusų religinės-filosofinės minties atstovų tekste Savickis pastebėjo... „teologinį froidizmo pagrindimą“. Atsakydamas, Bulgakovas rašė: „Man iki skausmo graudu matyti Jumyse požiūrį į eilę svarbiausių ir subtiliausių Bažnyčios mokymo pasitraukimo) patys jautė tam tikrą teologinį ir filosofinį „nepajėgumą“. 1923 m. pabaigoje Suvčinskis laiške Trubeckojui nuogaštavo, kad „kadangi ,bažnytiniai specai‘ (*церковные спецы*) mus boikotuoja, aukščiausios klasės medžiagos mes kol kas negausime“ (Сувчинский 1994b: 482). Vis dėlto 1925 m. judėjimas tokį „specą“ gavo Levo Karsavino asmenyje. Tačiau su nuomone, kad iki tol „Eurazija buvo grindžiama pirmiau geopolitiniu, kalbiniu, antropologiniu (fizinės antropologijos bei tradicijų) požiūriu, o ne tikėjimo, ne krikščionybės“ (Mažeikis 2008: 34), galima sutikti tik iš dalies – faktas, kad Karsavino atnešta visavienybės metafizika (ir organiškai su ja susieta simfoninės asmenybės teorija) antrajame judėjimo etape tapo Rusijos-Eurazijos idėjos pagrindimo fundamentu, neturėtų užgožti kitiems tyrinėtojams (taip pat ir šių eilučių autoriui) akivaizdaus fakto, kad būtent pirminei judėjimo fazei buvo būdingas „religinis patosas“ (Герасимов 1995: 160), kuris antroje sajūdžio idėjinės transformacijos fazėje, viena vertus, buvo „įformintas“ darniose visavienybės metafizikos konstrukcijose, bet, kita vertus, vis labiau „politizavosi“, nusirisdamas iki samprotavimų apie „Naujosios Rusijos valdančiojo sluoksniu tipologiją“ (Сувчинский 1928a). Pasak paties Savickio, beveik pusė „Išėjimo į Rytus“ ir po jo sekusių rinkinių straipsnių buvo skirti religiniams klausimams (Савицкий 1997l: 373). 1923 m. eurazininkai išleido straipsnių rinkinį „Rusija ir katalikybė“, ištisai skirtą religinei problematikai. Tai buvo paskutinis eurazininkų leidinys, kuriame dalyvavo Florovskis. Temos, nagrinėjamos paskutiniuose šios dalies skyriuose, buvo vienos iš tų, kuriuose nesutarimai tarp eurazizmo „tėvų“ tapo judėjimo pirmojo skilimo priežastimi.

2.4.1 Katalikybės kritika ir krikščioniškojo universalizmo problema

Kalbėdamas apie eurazininkų religinę doktriną, S.Choružijus daro išvadą, kad „čia vietoje rimtos platformos judėjime viešpatavo improvizacija. Tvirtas buvo tik vienas punktas: eurazininkai neabejotinai buvo nuoširdžiai aršūs antikatalikai“ (Хоружий 1994:59). Aš vis dėlto manau, kad L.Karsavinas suteikė judėjimui tokią „rimtą platformą“, kurioje buvo susintetinti politiniai, kultūrologiniai, teologiniai ir griežtąja prasme filosofiniai eurazininkų doktrinos aspektai, ir kuri suvaidino labai nevienareikšmišką vaidmenį idėjinėje eurazininkų sajūdžio istorijoje. „Improvizacija“ buvo būdinga pirmiausia „ikisisteminiam“ eurazininkų filosofijos periodui. Pats skirtingų eurazininkų autorių „antikatalikiškumas“ buvo grindžiamas

skirtingomis prielaidomis. Pavyzdžiui, P.Savickiui pirmiausia rūpėjo politinis aspektas. N.Trubeckojaus antikatalikiškumas išplaukė iš jo kultūrologinių prielaidų. G.Florovskį labiausiai

klausimų, persmelktą kažkokio (anti)froidizmo, ieškančio lyties ten, kur jai nėra ir negali būti vietos“ (Булгаков 1994a: 164).

domino griežtąja prasme filosofinė problemos pusė. Vis dėlto man atrodo, kad galima apčiuopti bendrą minties giją, einančią per visą eurazininkų rinkinį „Rusija ir katalikybė“ (1923) – savotišką eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos pirmojo periodo antikatalikiškų nuotaikų „koncentratą“. Ši gija – „katalikybės idėja“, kaip ją suprato eurazininkai, mąstydami ją kaip opoziciją „pravoslavybės idėjai“. Brutaliausiu pavidalu šią opoziciją pavaizdavo Savickis savo įvadiniame ir skandalingame rinkinio straipsnyje. Savickis išvedė paralelę tarp bolševizmo ir katalikybės: „Tam tikra prasme bolševizmas ir katalikybė – internacionalas ir Vatikanas – *istoriškai ir empiriškai* yra bendražygiai ir sąjungininkai. Nes abi šios jėgos kėsina į Pravoslaviškos Dvasios, kuria laikosi Rusija, tvirtovę“ (Савицкий 1923b: 11). Turint omenyje labai prieštarinę Savickio požiūrį į paties bolševizmo fenomeną, vargu ar būtų teisinga jo žodžiuose išvelgti vien tik aklą neapykantą Vakarams ir katalikybei. Aišku, tai galėjo būti ir (eurazininkams būdingas) noras šokiruoti emigrantų bendruomenę.* Kad ir ką, gretindamas „internacionalą ir Vatikaną“, galvojo Savickis, man jo ciniškas teiginys simbolizuoja neįveikiamus prieštaravimus pačioje „eurazinės minties“ gilumoje. Matėme (žr. 2.1), kad „Rusijos idėja“ Savickio „Europoje ir Eurazijoje“ atsiranda būtent kaip *jėgos* idėja. Eurazininkų sąjūdis pats nuolat stovėjo priešais pagundą, kuriai, eurazininkų įsitikinimu, pasidavė Romos Katalikų Bažnyčia.

Katalikybės idėja yra valdžios idėja, – ši mintis raudona gija eina per visą rinkinį „Rusija ir katalikybė“. Pati idėja, aišku, nebuvo joks eurazininkų išradimas. Ją plėtojo jau „senieji“ slavofilai, o Fiodoras Dostojevskis (1821-1881) „Didžiajame inkvizitoriuje“ jai suteikė filosofinį ir meninį atbaigimą. Čia ne vieta aiškintis, kiek „objektyviai“ ši idėja išreiškia katalikybės „esmę“. Svarbi yra ta centrinė vieta, kurią ši idėja užėmė antikatalikiškame (eurazininkų terminais, „antilotyniškame“) sąjūdžio diskurse.

„Velnius vėl paima jį į labai aukštą kalną ir, rodydamas viso pasaulio karalystes bei jų didybę, sako: ‚Visa tai aš tau atiduosiu, jei parpuolęs pagarbinsi mane‘.“ (Mt 4, 8-9) Šios evangelijos pagal Matą eilutės yra „Rusijos ir katalikybės“ epigrafas. Jo potekstė aiški – katalikybė pasidavė „pasaulio“ pagundai, neišlaikė išbandymo valdžia, pasirinko ne Kristų, o „Didįjį Inkvizitorių“. Europos viduramžių kultūros tyrinėtojai P.Bicilli svetimas antieuropietiškas P.Savickio ir, ypač, N.Trubeckojaus patosas. Kritikuodamas eurazininkus, V.Zenkovskis pastebi, kad N.Trubeckojus užsipuola Europos kultūrą, nematydamas skirtumo tarp

ją įkvepiančių (universalių krikščioniškų) idealų ir faktinės kultūros būklės (Зеньковский

*Kunigaikštis Grigorijus Trubeckojus (eurazininko Trubeckojaus dėdė) rašė, kad bolševizmo ir katalikybės sugretinimas „liudija tik imlumą įspūdžiams ir dalyko, apie kurį išsakomas panašus tvirtinimas, elementaraus pažinimo stoką. Tokie samprotavimai skirti pusiau išsilavinusiai aplinkai, kurioje įaudrinti nacionaliniai jausmai“ (Трубецкой 1926: 175).

2005: 85). Bicilli tokį skirtumą – kurį, beje, ypač akcentavo ir Florovskis – mato. Būtent nepakankamas jautrumas šiam skirtumui tarp „idealo“ ir „tikrovės“, Bicilli nuomone, ir lėmė Katalikų Bažnyčios „supasaulėjimą“ blogąja prasme: „Viduramžių sistema“ – idealistų, kurių tikslas buvo *pasaulio* ir jo purvo įveikimas, kūrinys. Aukščiausias katalikybės idealas, aukščiausias tikslas – *Bažnyčios laisvė*, t.y. jos laisvė nuo vergavimo blogiui, kuriame pasaulis yra paskendęs. Pasaulio pajungimas Bažnyčiai yra tik priemonė. Katalikų Bažnyčia visada siekė tik to, ko siekia ir visada sieks bet kokia tikra bažnyčia – t.y. *teokratijos*, to, kad Dievas būtų viskas visame kame. Tačiau ji labai greitai nustojo matyti ribą, skiriančią teokratiją nuo *hierokratijos* – žynių viešpatavimo“ (Бицилли 1923: 45). Tokio virsmo prielaidas Bicilli matė, viena vertus, Romos imperijos valstybinėje idėjoje, savo antspaudu paženklinusioje visą Katalikų Bažnyčios istoriją, ir, antra vertus, specifinėje, juridinį atspalvį turinčioje, Vakarų krikščionijos pasaulėjautoje: „Rytuose buvo stipriau tikima į Kristų-Gelbėtoją, Kristų-Išganytoją; Vakarų vaizduotei Kristus pasirodydavo pirmiausia kaip rūstus *Teisėjas*. Čia daugiau buvo bijoma pomirtinio atpildo negu tikima nuodėmių atleidimu. Katalikybė visiškai save išreiškė *Dies irae* ir „Dieviškojoje komedijoje“. Tokia nuotaika sudarė prielaidas Bažnyčiai iš vienijimosi tikėjime ir meilėje virsti juridinėmis normomis sutvirtinta teisine institucija. (...) Bažnyčia reikalinga tam, kad gintų žmones nuo Dievo rūstybės. Tačiau šią misiją ji sėkmingai gali įvykdyti tik esant besąlygiško paklusnumo jos reikalavimams sąlygai. Tuo pačiu atveriamos durys teisiniam elementui, paverčiančiam Bažnyčią *valstybe*. Katalikui Bažnyčia yra valstybė, ir kitokios žmonių bendravimo formos, išskyrus *prievarta* grindžiamą valstybinę, katalikas įsivaizduoti negali“ (Бицилли 1923: 65). Bent kiek susipažinusiam su šiuolaikine katalikų teologija eurazininkų priekaištas dėl to, kad net „pagrindinė tikėjimo dogma – Išganyto dogma – čia traktuojama baudžiamosios teisės terminais“ (Флоровский 1923c: 172), pasirodytų esąs be pagrindo. Tačiau „klasikinių“ eurazininkų laikais panašūs kaltinimai nebuvo iš piršto laužti.*

Pasak eurazininkų, juridinio prado persmelkta katalikiška pasaulėjauta niekada nežinojo kito ekumenizmo – krikščionių vienybės – problemos sprendimo būdo kaip tik „bažnytinę uniją“. Visų tokių unijų „formatas“ buvęs tas pats – su Romos Bažnyčia susivienijančiai Rytų Bažnyčiai paliekamos senosios apeigos, bet primetama katalikų dogmatika ir popiežiaus valdžia. Su tokią praktiką kritikuojančiu straipsniu eurazininkų judėjime debiutuoja

Georgijus Vernadskis (1887-1973). Istorikas įžvelgia rūsčią simboliką fakte, kad, praėjus

*Ilgus šimtmečius Vakaruose dominavusios soteriologijos „juridinių“ ribotumą pripažįsta dauguma šiuolaikinių katalikų teologų. Pasak Josepho Ratzingerio, „logiškai nepriekaištinga Anzelmo dieviška-žmogiška teisės sistema iškreipia perspektyvas. Jos geležinė logika gali nušviesti Dievo paveikslą kraupia aureole“ (Ratzinger 1991: 140).

keliolikai metų po Feraros-Florencijos susirinkime (1438-1439) sudarytos unijos, krito Konstantinopolis, tuo užbaigdamas tris šimtmečius užsitęsusių Bizantijos imperijos agoniją. Sudarydamos uniją abi pusės – popiežius ir imperatorius – elgėsi nenuoširdžiai: „Feraros-Florencijos unija buvo ne tiek religinio žygdarbio, kiek politinio išskaičiavimo aktas. Bizantijos imperatorius šiuo aktu pirkto sau pagalbinę kariuomenę prieš turkus“ (Вернадский 1923: 103). Religine ir filosofine prasme abi pusės pasidavė dykumoje Kristų gundžiusios dvasios vilionei. Abiejų pusių suklypimo akmuo buvo valdžios troškimas. Pasinaudodama Bizantijos tragedija, Roma siekė primesti Konstantinopoliui savo dvasinę valdžią. Konstantinopolis unijoje regėjo savo žemiškos valdžios išsaugojimo viltį. Tačiau jeigu Roma elgėsi pagal savo pasaulinės valdžios trokštančią prigimtį, kitaip tariant, neišduodama savo „principų“, Bizantijos valdovai pasidavė pagundai „tikėjimo grynumo atsisakymo kaina nusipirkti Vakarų priešininkų diplomatinę ir karinę pagalbą prieš Rytų priešus“ (Вернадский 1923: 85). Tačiau absoliuti mirštančios imperijos dvasininkų dauguma ir platieji liaudies sluoksniai nepriėmė unijos. Liaudis ignoravo Romai pataikaujančias (su popiežiaus vardo aukštinimu) pamaldas, o šv. Sofijos katedra stovėjo pustuštė: „Konstantinopolyje stiprėjo įsitikinimas, kad geriau jau turkų negu lotynų valdžia“ (Вернадский 1923: 104). 1453 m. gegužės 29 dieną po du mėnesius trukusios apgulties Bizantijos sostinė krito. Turkų užkariavimas padarė galą ir unijai. Tokiu būdu „žemiška naujosios Romos (Konstantinopolio – A.M.) galybė virto dulkėmis, tačiau stačiatikybė joje vis dėlto šventė pergalę prieš katalikybę“ (Вернадский 1923: 105).

Eurazininkai buvo linkę įžvelgti panašumą tarp Bizantijos ir Rusijos tragedijų. Dabartinėje Rusijoje turkų osmanų vaidmenį atlieka valdžią uzurpavę bolševikai. Apeliuodami į „istorinę patirtį“, eurazininkai perspėjo nepasiduoti pagundai pamatyti katalikuose savo potencialius sąjungininkus kovoje prieš „bendrą priešą“ – komunizmą. Eurazininkai perdėm (gal net liguistai) įtariai žiūrėjo į Katalikų Bažnyčios „kėslus“ kenčiančioje Rusijoje. Bet kokioje katalikiškų organizacijų pagalboje (pvz., Pavolgio bado aukoms) eurazininkams vaidenosi katalikiško prozelitizmo šmėkla.* Eurazininkai netikėjo, kad santykiuose su stačiatikiais katalikai gali būti nesavanaudiški. „Galbūt baisaus ir, atrodytu, bendro priešo akivaizdoje Rytų ir Vakarų Bažnyčioms reikėtų glaudžiau susivienyti. Galbūt klestinti ir stipri katalikybė galėtų ateiti į pagalbą draskomai Rusijos Bažnyčiai“, – svarsto P.Suvčinskis. Ir tuoj pat susigriebia: „Bet

kur garantijos, kad karingoji Roma, tęsdama istorinę tradiciją, nepasinaudos šia sąjunga ir pagalba

*Katalikų Bažnyčios misijinę veiklą pravoslaviškoje aplinkoje (tiek Rusijoje, tiek emigracijoje) „kaip pagonių stovykloje“ neigiamai vertino ir toks nuosaikus „Rusijos ir katalikybės“ autorius, kaip A.Kartaševas (Карташев 1923: 150). Prozelitizmo problema, beje, ilgą laiką temdė (ir iš dalies dar tebetemdė) Vatikano ir Rusijos Stačiatikių Bažnyčios santykius.

kaip pačia subtiliausia ir išmintingiausia propagandos rūšimi savo autoriteto sklaidai?“ (Сувчинский 1923a: 33). Laiške Suvčinskiui Berdiajevas (kurio žmona buvo atsivertusi į katalikybę) prikišo eurazininkams „vidinio katalikybės gyvenimo“, katalikų šventųjų, katalikiškos mistikos, „intymios katalikiško pasaulio šerdies“ nepažinimą: „Nežiūrint popiežių, tėvų jėzuitų ir lenkų kunigų buvimo, katalikybė gyveno šv. Pranciškumi ir šv. Terese“ (Бердяев 1994a: 155). Atsakydamas Suvčinskis siūlė atsisakyti „idilijų“, nes „epocha, kurioje mes gyvename, pirmiausia iškelia ne tiek intymias individualaus pasišventimo formas (daugeliu atvejų gaivinamas tikrų visuotinumų šaltinių – šv.Pranciškus, šv.Terezė), kiek *konfesinių magistralių bendros krypties* problemas. Šios magistralės, deja, eina ne tik lygiagrečiai ir susikryžiuoja, bet ir atvirai priešpastatytos viena kitai“ (Сувчинский 1994b: 157). Suvčinskis nori būti „šiuolaikiškesnis“ už Berdiajevą, bet gaunasi atvirkščiai. Eurazininkų stačiatikybei siūlomas „pavydaus užsisiklendimo savyje“ (Сувчинский 1923a: 34) idealas išduoda, Berdiajevo žodžiais tariant, „sektantišką psichologiją“, o „intymių individualaus pasišventimo formų“ pakeitimas „konfesinių magistralių“ perspektyva sudaro nemalonų įspūdį, kad krikščionybės problematika mąstoma pagal analogiją su masiniais XX a. sąjūdžiais, vienas iš kurių ir buvo komunizmas. Skaitant kai kurių eurazininkų (pirmiausia Savickio ir Suvčinskio) tekstus, galima pamanyti, kad katalikybė kelia Rusijai didesnę grėsmę už patį bolševizmą. Čia, be abejonės, susiduriame su „kairiosios“ eurazininkų minties pakraipos nesugebėjimu įvertinti destruktivių komunistinės ideologijos potencialą.

Vis dėlto Berdiajevas buvo ne visai teisus, rašydamas Suvčinskiui, kad „jūs visus domina tik išorinė katalikybės pusė, tik bažnytinė politika“ (Бердяев 1994a: 155). Eurazininkai puolė katalikybę ir „metafiziniame fronte“. Rinkinyje „Rusija ir katalikybė“ šiai strategijai atstovauja V.Iljino ir G.Florovskio straipsniai. Iš pirmo žvilgsnio grynai teologinė (liturginė) Iljino teksto problematika slepia fundamentalią filosofinę problemą, kurios diametraliai priešingi (G.Florovskio ir L.Karsavino) sprendimai lėmė eurazinės minties „lūžį“, užvertusį pirmąjį idėjinės eurazininkų sąjūdžio evoliucijos puslapį ir atvertusį antrąjį – „sisteminės“ filosofijos – puslapį. Ši problema – *Dievo ir pasaulio (istorijos) santykio* problema. Įvilktą į liturginį „rūbą“ Iljino straipsnyje ji pasirodo priekaišto dėl vadinamosios epiklezės nebuvimo Romos Bažnyčios liturgijoje forma: „Pagrindinis iškraipymas, darantis Romos liturgiją visiškai nepriimtina

stačiatikybei, yra Šventosios Dvasios šaukimosi atnašavimo metu, vadinamosios epiklezės išnykimas liturgijos šventime“ (Ильин 1923: 201). Mums svarbiausia yra ne tiek grynai teologinis problemos aspektas, kiek tos filosofinės išvados, kurias daro eurazininkų autorius, interpretuodamas šį, atrodytų, vien tik „liturginį faktą“. Tiesa, Iljinas pripažįsta, kad katalikybė nesugebėjo visiškai ištrinti epiklezės pėdsakų Romos liturgijoje – vietoje Šventosios Dvasios katalikų kunigas, konsekruodamas duoną ir vyną, mini „Viešpaties angelą“ (Ильин 1923: 211-212).^{*} Vis dėlto atsisakymas viešai šauktis Šventosios Dvasios, Iljino požiūriu, išduoda nuodėmingą, beveik šėtonišką Romos – kaip ir apskritai „romanų-germanų kultūros“ – pretenziją „savo partikuliarizmą iškelti į visiems krikščionims privalomo visuotinum lygmenį“ (Ильин 1923: 202). Pasak paties Iljino, epiklezės problema „išeina toli už teologinių ir konfesinių diskusijų ribų“ ir atspindi šimtmečius vykstančią „kultūrų kovą“. Eurazininkų filosofo manymu, Šventosios Dvasios neminėjimas nurodo į metafizinį Romos Bažnyčios valdžios troškimo pagrindą. Iljinas kritikuoja katalikų teologų aiškinimą, kad Šventosios Dvasios šaukimasis esąs nereikalingas, nes Paskutinės vakarienės metu to nedarė pats Kristus, ir kad transsubstanciacijai pakanka Eucharistijos steigėjo žodžių („Imkite ir valgykite...“ „Imkite ir gerkite...“). Kristui nereikėjo šauktis Šventosios Dvasios, nes jis pats savyje turėjo dieviškosios esmės pilnatvę. Kaip Logosas, kaip dieviškasis Žodis, jis turėjo galią vien savo žodžiu perkeisti duoną ir vyną. Bet ar tai gali daryti popiežius? Ir čia Iljinas daro kraupią išvadą: „Jeigu popiežius yra matoma Bažnyčios galva, ‚*vice-Deus*‘, – Kristaus vietininkas ta prasme, kad visiškai jį pakeičia, – natūralu, kad nereikia šauktis Šventosios Dvasios, nes perkeitimo stebuklas įvyksta ne per popiežių, bet jį įvykdo pats popiežius (ir tarsi jo bevalė emanacija – katalikų dvasininkas)“ (Ильин 1923: 213). Kitais žodžiais tariant, popiežius tik nominaliai yra *servus servorum Dei* (Dievo tarnų tarnas). Nuolankumo kaukė slepia baisų Dievo vietą užurpavusio Didžiojo Inkvizitoriaus veidą.

Cituodamas S.Bulgakovą tai aiškiai pasako G.Florovskis savo straipsnyje „Du testamentai“: „Popiežius pavaduoja Kristų žemėje, o jo monarchija yra tūkstantmetė Kristaus ir jo šventųjų karalystė. (...) Jeigu Kristaus karalystė jau įgyvendinta Romoje, nereikalinga kliūtimi tampa Tas, kuris ateina, nes jo darbas jau padarytas ir yra patikimose *societatis Jesu*** rankose. (...) ‚Didžiojo Inkvizitoriaus legenda‘ – ne šmeižtas ir ne šaržas, o jaudulinga tragedija“ (Флоровский 1923c: 173). Rūstus nuosprendis neturėtų suklaidinti atidaus eurazininkų sąjūdžio

^{*}Senojoje (Tridento) liturgijoje (kurį, aišku, ir buvo Iljino kritikos objektu) kunigas prašo: „Nuolankiai meldžiame tave, visagalis Dieve, liepk jas pernešti tavo šventojo Angelo rankomis ant tavo aukštojo altoriaus“. Reformuotoje liturgijoje (po II Vatikano susirinkimo) ši vieta išliko beveik nepakitusi: „paliepk šventajam savo Angelui nunešti šią auką prie tavo aukštojo sosto“. Tačiau būtina atkreipti dėmesį, kad reformuota liturgija šalia vadinamojo „Romos kanono“, kurį turėjo omenyje Iljinas (kuris ir šiandien

laikomas pirmąja Eucharistine malda), pripažįsta ir tris kitus Eucharistinės maldos – krikščionių Mišių kulminacijos – variantus. Visuose juose prieš konsekraciją kunigas meldžia: „Šventosios Dvasios galia pašventink šias atnašas“. Naujasis Katalikų Bažnyčios katekizmas taip apibrėžia epiklezę: „*Epiklezė* („šaukimasis“) yra kunigo tarpininkavimas, maldaujantis Tėvą atsiųsti Dvasią Pašventintoją, kad aukojamos atnašos taptų Kristaus Kūnu ir Krauju, o tikintieji, Jį priimdami, patys taptų gyva auka Dievui“ (KBK 1997: 243).

**Jėzaus draugija (lot.) – jėzuitų ordinas.

idėjinės istorijos tyrinėtojo. Florovskio straipsnio „ašis“ nėra *pirmiausia* katalikybės kritika. Žinant santykių tarp eurazizmo „tėvų“ sudėtingumą, turint prieš akis jų epistoliarinį palikimą, gali susidaryti įspūdis, kad pagrindinis „Dviejų testamentų“ adresatas buvo... pats eurazininkų sąjūdis, tiksliau, kai kurie jo nariai, Florovskio įsitikinimu, įsitraukę į labai pavojingą intelektualinį žaidimą. Iš tikrųjų 24 puslapių tekste apie katalikybę rašoma vos poroje puslapių. Užtat akivaizdžiai demaskuojamos (aišku, neminint vardų) tiek Savickio, tiek Suvčinskio, tiek Trubeckojaus intelektualinės „nuodėmės“. Autorius siekė ne tiek triušškinti katalikybę, kiek gelbėti eurazininkų judėjimą. Kartais net atrodo, kad šiame paskutiniame eurazininkų leidiniuose išspausdintame Florovskio tekste katalikybė yra ne tik (ir ne tiek) kritikos objektas, kiek labai originalus būdas sugėdinti savo draugus – Florovskio įsitikinimu, Romos katalikybėje triumfavo pasaulėjauta, vis labiau (pirmiausia Savickio pastangų dėka) išgalinti pačiame eurazininkų judėjime.

„Blogio šaltinis yra ne subjektyvioje-psichologinėje žmonių atskirtyje ir ne savęs teigime: egzistuoja ‚realus‘ melo tėvas“ (Флоровский 1923c: 174). Šiame teiginyje galima išvelgti „akmenį į N.Trubeckojaus daržą“. Nors Trubeckojus pripažino „melo tėvo“, t.y. piktosios dvasios, egzistavimą*, jo kultūros filosofijoje, kaip jau ne vieną kartą buvo pastebėta šios disertacijos puslapiuose, nėra transcendentinės dimensijos – Trubeckojaus mintis lieka įkalinta empirinių faktų pasaulyje. „Dievas“ ir „velnias“, kurių kovos šviesoje, pasak Florovskio, tik ir galima teisingai kelti „Rusijos problemą“, nėra aktyvūs veikėjai Trubeckojaus filosofijoje. Pasaulinio blogio šaknį jis regi vieno etnopsichologinio tipo egoistiniame savęs teigime kitų globalios kultūrinės „ekosistemos“ etnopsichologinių tipų sąskaita. Florovskio mąstyme „melo tėvas“ yra realiai istorijoje veikiantis *gundytojas*, dykumoje įkalbinėjęs Kristų, apžavėjęs Romos Bažnyčią ir per ją „platinęs užkratą visame romanų-germanų pasaulyje“. Ne agresyvus romanų-germanų etnopsichologinis tipas yra blogio šaltinis, o ‚melo tėvas‘, kurio gundymui neatsispyrė Roma, kurio pagundai – Florovskis tai gerai jautė – gali neatsispirti pats eurazininkų sąjūdis.

Ši pagunda – „religinio-istorinio imanentizmo pagunda“ (Флоровский 1923c: 171-172). Kaip ir Suvčinskis, Florovskis kalba apie teofaniją. Tačiau, kitaip negu Suvčinskis, teofaniją jis regi ne istorijoje siautėjančiuose beasmeniuose gaivaluose, ne „liaudies stichijoje“. Teofanija

Florovskiui nėra „Dievoraiškos Jėgų siaubas“ (Сувчинский 1921a: 15). Jam „reali teofanija ir reali teozė“ yra *tikėjimas*, kuriame Dievas manifestuoja save laisvai jam atsiveriančiai asmenybei

*Straipsnyje „Indijos religijos ir krikščionybė“ (1922) Trubeckojus nuogaustauja, kad „iš visų Stačiatikių Bažnyčios doktrinų šiuolaikiniai, netgi tikintys, išsilavinę žmonės blogiausiai įsisavina mokymą apie šėtoną kaip apie realų asmenį, viso velnių pulko vadą“ (Трубецкой 1999n: 295).

(Флоровский 1923c: 158). Tik tikėjimas įveikia bedugnę, plytinčią tarp „šio“ ir „kito“ pasaulio, tik laisvame tikėjimo akte įvyksta, Berdiajevo terminais kalbant, „proveržis“ į transcendenciją. Florovskis visada buvo nesutaikomas „visavienybės“ ontologijos priešininkas. Joje jis matė pavojų žmogaus laisvei ir polinkį į nepateisinamą metafizinį optimizmą. 1924 m. P.Struvės redaguojamoje „Rusiškoje mintyje“ Florovskis rašė: „Būtis‘ nėra ‚visavienybė‘, nėra ‚organinė visuma‘, nes ji sutraukta žiojėjančios bedugnės tarp absoliutumo ir kūrinijos; ir šie du pasauliai sujungti tarpusavyje tik ‚priežastingumu per laisvę““ (Флоровский 1998h: 204). „Dviejuose testamentuose“ Florovskis kritikuoja rusų visavienybės filosofinės tradicijos pradininko Vladimiro Solovjovo „laisvosios teokratijos“ viziją. Šioje vietoje ne taip svarbu, kiek teisus yra Florovskis, tvirtindamas, kad „katalikybė pačia savo dvasia yra supasaulietinta (*обмирщенное*) krikščionybė“, ir kad katalikybė „*eschatologinį* charizmatinio kūrinijos perkeitimo idealą pakeitė *istoriniu* pasaulinės *Civitas Dei* idealu“* (Флоровский 1923c: 172-173). Šio poskyrio problematikai daug svarbiau yra tai, kad Florovskis, atrodo, kvestionuoja paplitusią nuomonę, jog Solovjovo teokratinės fantazijos (Romos popiežiaus ir Rusijos caro sąjunga) buvo jo simpatijų katalikybei išdava. Florovskis aukštyn kojomis apverčia „tradicinę“ Solovjovo pažiūrų genezę: „Šioje erotinėje apgaulėje, pašamoniniame pirmenybės teikime ne dieviškumui, o žmogiškumui, yra jo lotynofilijos šaknis, o ne atvirkiškiai, – *ne katalikybėje* yra jo teokratinio sumanymo šaknis“. „Apie žemišką karalystę, apie Šiapusinį Miestą svajoja Solovjovas – ir pasiduoda melagingam aistros *šiai* žemei, ‚Žemei-Valdovei‘ erotiniam patosui“ (Флоровский 1923c: 169). Taigi Solovjovo teokratinės vizijos prielaidos yra metafizinės, peržengiančios konfesinius, juo labiau etnopsichologinius skirtumus. Utopizmas, arba tikėjimas, kad žemėje galima įsteigti *Civitas Dei*, yra „nuolatinė ir nesunaikinama žmogaus minties pagunda“, – kitoje vietoje rašė Florovskis (Флоровский 1998i: 270). Net „Brolių Karamazovų“ ir „Velnių“ kūrejo mąstymas nebuvo visiškai nuo jo laisvas: „Ir Dostojevskis nesugebėjo išvengti utopinės pagundos, ir nuolatinė džiugi būsimos atnaujinimo nuojauta pas jį skleidėsi kaip Dievo karalystės *žemėje* paveikslas“ (Флоровский 1998j: 270). Florovskis cituoja Dostojevskio „Rašytojo dienoraštį“: „Valstybė atsiverčia (*обращается*) į Bažnyčią, pakyla iki Bažnyčios ir *tampa Bažnyčia* visoje *žemėje*“ (Флоровский 1923c: 169). Kaip šie rašytojo žodžiai susišaukia su Karsavino tekstu

„Bažnyčia, asmenybe ir valstybe“ (1927)!** Iš tikrųjų kažkokia tragiška ironija slypi fakte, kad

*L.Dumont'as rašo: „Šv. Augustino idėjos lėmė, kad Vakarų Bažnyčia pasuko keliu, vedančiu ją į pasaulį; šiuo keliu eidama, ji vis labiau tolo nuo Rytų sesers, kuri palaimos ir dieviškumo siekė baimingai atsiribodama nuo Imperijos reikalų“ (Dumont 2002: 60).

** „Tam tikru mastu Bažnyčiai priklauso ir į ją įeina viskas, kas egzistuoja, bet koks žmogus ir pati valstybė. Tačiau viena yra daugiau bažnytiška, kita – mažiau. Ir štai pagal šį apytikslį „daugiau arba mažiau“ mes krikščioniškojo universalizmo vėliavą iš G. Florovskio rankų eurazininkų judėjime perėmė L. Karsavinas, į eurazinių idėjų pasaulį atnešęs, atrodytų, su N. Trubeckojaus taip aršiai ginamu kultūrinio reliatyvizmo principu visiškai nesuderinamą visavienybės metafiziką. Eurazinės minties „dešinei“ atstovavęs Trubeckojus, beje, į „kairuoliškumą“ garsėjusio Karsavino prisijungimą prie judėjimo žiūrėjo labai skeptiškai (žr. 3.1), tuo tarpu „kairieji“ Savickis (pagrindinis eurazininkų leidinių redaktorius, atsakingas už „bendrą eurazizmo kryptį“ (žr. jo laiškas Struvei (Колеров 1994: 147), nuo kurio priklausė konkrečių – taigi ir Karsavino – tekstų pasirodymas arba nepasirodymas „euraziniuose“ puslapiuose) ir Suvčinskis (pagrindinis Karsavino įtraukimo į judėjimą iniciatorius) universalizmo tradicijai *par excellence* atstovaujančioje visavienybės metafizikoje nematė didelio pavojaus. Visų trijų eurazizmo „tėvų“ ir Karsavino mąstymą vienijo vienas bendras bruožas – transcendentinio matmens nebuvimas. Tiesa, eurazizmo „tėvai“ (ypač Trubeckojus) – garsiai deklaravę pravoslavišką ortodoksiją ir netgi simpatijas sentikiams – teoriškai pripažino transcendencijos kaip esmingai skirtingo būties sluoksnio („kito“ pasaulio) buvimą. Tačiau tai beveik neatsispindėjo jų tekstuose. Eurazizmo „tėvų“ mintis skleidėsi etnopsichologinėje, politinėje, geografinėje, ekonominėje plotmėse. Transcendencijos pajauta gaivino Florovskio mintį. Jo pasitraukimas transcendencijos principą eurazinėje mintyje paliko beginklį prieš galingą „religinio-istorinio imanentizmo“ Karsavino asmenyje antplūdį. Praradęs artimiausią sąjungininką, beginklis tapo ir N. Trubeckojaus antibolševizmas. Krikščioniškojo universalizmo principas eurazinėje mintyje triumfavo... filosofinės bolševizmo legitimacijos kaina. Išsamiai ši eurazinės minties transformacija bus aprašyta trečiojoje disertacijos dalyje. „Nesisteminės“ eurazininkų filosofijos etape pagrindinis krikščioniškojo universalizmo principo gynėjas, aišku, buvo G. Florovskis, kuriam teko grumtis (deja) su artimiausiu sąjungininku „antibolševizmo fronte“ – N. Trubeckojumi ir jo į etnopsichologiją redukuota kultūros filosofija.

„Rusiškumas netapatus krikščioniškumui, bet yra nepaprastai vertingas ypatumas *krikščionybėje*, turintis neabejotinai universalią, *pasaulinę* reikšmę. Atsisakę netikro antikrikščioniško mesianizmo, mes neišvengiamai ateisime prie krikščioniškesnio nacionalinio klausimo sprendimo. Mes pamatysime Rusijoje ne *vienintelę* išrinktąją tautą, o *vieną iš tautų*, kuri, papildydama savo vertingas ypatybes tokiomis pat vertingomis kitų tautų-brolių

ypatybėmis, kartu su kitomis tautomis yra pašaukta didžiam Dievo darbui“ (Трубецкой 1990: 218). Kalbėdamas apie „tautas-brolius“ Eugenijus Trubeckojus, aišku, pirmiausia turi omenyje krikščionišką Europos tautas. Skaitant jo 1912 m. parašytą straipsnį „Senas ir naujas nacionalinis mesianizmas“ ir turint prieš akis dešimtmečiu vėliau jo sunėno eurazininko

ir priešpastatome „pasaulį“ Bažnyčiai. Kitaip, beje, ir neturi būti, jeigu pasaulio prasmė ir būtis yra tame, kad jis tampa Bažnyčia“ (Карсавин 1927a: 434).

parašytus tekstus, apima neįtikinamas jausmas, kad Rusiją sukrėtusi katastrofa įskėlė sunkiai įveikiamą prarają tarp „tėvų ir vaikų“, vienos šeimos ribose nutraukdama šimtametę dvasinę tradiciją. Vyresnysis Trubeckojus vargu ar tikėjosi, kad jaunesnysis giminės atstovas taip radikaliai peržiūrės giminystės linijas ir į karą prieš „romanų-germanų plėšrūnus“ pakvies „brolius tiurkus“. Tarsi norėdamas išsklaidyti abejones dėl krikščioniškos naujojo sąjūdžio orientacijos, Nikolajus Trubeckojus antrajame eurazininkų rinkinyje išspausdino straipsnį „Indijos religijos ir krikščionybė“ (1922), kuriame tiesiai šviesiai (kur dingio „Europoje ir žmonijoje“ pabrėžtinai demonstruotas nešališkumas?) rėžia: „Krikščionis gali žiūrėti į indą tik kaip į šėtono garbintoją“ (Трубецкой 1999n: 325). Gal kitų nekrikščioniškų religijų atžvilgiu mokslininko verdiktas ne toks žiaurus? Nieko panašaus: „Didžiosios dalies, netgi daugumos mistinių apreiškimų, kuriuos gavo įvairių žemės rutulio tautų religiniai vadai, kilmė yra šėtoniška“* (Трубецкой 1999n: 296). Kalbėdamas apie politeistinių religijų dievus, Trubeckojus konstatuoja, kad „didžioji jų dalis yra velniai“ (Трубецкой 1999n: 297). Kaip tokius kategoriškus, su nepakanta besiribojančius teiginius suderinti su N.Trubeckojaus išpažįtamu kultūriniu reliatyvizmu? Netrukus grįšime prie šio klausimo, o kol kas pažiūrėkime, kaip kunigaikštis regi tris pagrindines krikščioniškas konfesijas „velniavos problemas“ šviesoje: „Rytų stačiatikybė, kuri yra pati švariausia tikrosios krikščionybės rūšis, sugebėjusi apsisaugoti kaip nuo katalikybę įveikusios šėtoniškos žemiškos valdžios pagundos, taip ir nuo protestantizmą užvaldžiusių žmogiškojo proto puikybės bei maišto prieš autoritetą, – ši Rytų stačiatikybė visada turi likti ta brangenybe, kurią mes turime saugoti ir už kurios dovaną visa Rusijos žemė turi nuolat dėkoti Aukščiausiam. Į jokiais kitas religijas, kuriose atvirai arba slaptai dvelkia šėtono dvasia, savo tikėjimo išmainyti mes neturime ir negalime“ (Трубецкой 1999n: 325-326). Tačiau tokios klišėmis („žemiškos valdžios pagunda“, „žmogiškojo proto puikybė“) paremtos deklaracijos nepadarė įspūdžio rusų religinės filosofijos šulams. S.Bulgakovas laiške A.Stavrovskiui (1924.10.01) išvardijo keturias eurazizmo „didžiąsias nuodėmes“ stačiatybei. 1) Stačiatikybė nužeminama iki politikos lygio, paverčiama

*Net artimiausias N.Trubeckojaus bendražygis P.Savickis, tiesa, kalbėdamas apie kitą kunigaikščio tekstą (Трубецкой 1999i), turėjo pripažinti, kad autoriaus „kvietimas kurti naują ir savarankišką Rusijos-Eurazijos

kultūrą šioje brošiūroje apsinkintas nereikalingu ir neproduktyviu atsirbojimu nuo kitų kultūrų“ (Лубенский 1992: 94). Antrojo eurazininkų rinkinio recenzijoje V.Zenkovskis apie N.Trubeckojaus straipsnį rašė, kad jis parašytas „naiviai ir neatitinka mūsų krikščioniškos sąmonės lygio. Mes jau negalime galvoti, kad visų nekrikščioniškų mistinių judėjimų kilmė yra šėtoniška... Tam, kad nukreiptų nuo eurazininkų įtarimus dėl teosofinių simpatijų, mūsų autorius užėmė stačiokišką ir religišškai neteisingą poziciją... Teosofija mums svetima, bet svetima ir supaprastinta N.Trubeckojaus filosofija!“ (Половинкин 1995: 759).

ideologija, „pravoslavizmu“ – tai buvo kandus, bet teisingas priekaištas (plg. „*православизм*“ – „*католицизм*“). Bulgakovas prikišo eurazininkams nemokėjimą „pažinti pravoslavybės jėgą, gylį ir grožį, ją mylėti, o nenaudoti jos saviginai, daužant ja kitaminčius ir kitatikius“.* 2) Stačiatikybė „nacionalizuojama“: „Pravoslavybės perdėm iškeliamas kaip nacionalinio prado predikatas, ir neišvengiama nacionalinio ir pasaulinio momentų dialektika sustoja pirmajame momente. Šia heteronomija praktiškai įtvirtinama pagonybė...“ 3) Naujasis „izmas“ sukuria saugumo iliuziją, o tai slopina gebėjimą autentiškai ir iki galo išgyventi Dievo Rusijai siųstą išbandymą (šis priekaištas labiausiai tiko „kairiajai“ eurazinės minties tendencijai). Bulgakovas prisipažįsta, kad jis pats savo metu „buvo nelaisvas nuo to istorinio pasitenkinimo savimi, kuris dabar gresia eurazizmu“. 4) Eurazizmas kėsina į krikščioniškojo pasaulio vienybę: „Man, kaip ir visai mano kartai, yra svetimas išankstinis neigiamas požiūris į Vakarų krikščionybę, nes perdėm akivaizdi viso krikščioniškojo pasaulio likimų vienybė“ (Булгаков 1994b: 161).

„Viso krikščioniškojo pasaulio likimų vienybė“ – ši intuicija nebuvo visiškai svetima eurazinei minčiai. Priešingus šios minties polių rinkinyje „Rusija ir katalikybė“ reprezentuoja N.Trubeckojaus ir A.Kartaševų tekstai. Jų pavadinimai – „Vienybės pagunda“ ir „Kelias į vienybę“ – gerai atspindi autorių plunksnas vedžiojusias dvasias. Trubeckojus kaip velnio pagundą veja šalin bet kokią mintį apie krikščionių Bažnyčios vienybę šioje žemėje. Norėdamas išlikti ištikimas dogmai, Trubeckojus, įveikęs savo antipatiją „erezijai“, pripažįsta, kad „paskutinėmis dienomis“ Dievo stebuklo dėka susivienijimas įvyks, tačiau tai bus būtent *stebuklas*, išimtinai Dievo darbas. Bet kokios žmonių pastangos siekti krikščionių vienybės šiapusybėje, kitaip tariant, ekumenizmas, pasak Trubeckojaus, yra „šėtoniška pagunda“ (Трубецкой 1999o: 357). Nes vienos „krikščionių Bažnyčios“ žemėje apskritai nėra. Yra tik Katalikų, Stačiatikių ir „kitos“ bažnyčios. Trubeckojus nepastebi, kad jis prieštarauja pats sau. Norėdamas išlikti ištikimas dogmai, jis rašo: „Visuotinės Bažnyčios vienybė tęsiasi – tai įrodo kitų konfesijų vyskupų ir kunigų teikiamų sakramentų tikrumo pripažinimas“. Katalikams pereinant į stačiatikybę, jie nėra iš naujo krikštijami; jeigu jie susituokę, jų santuoka pripažįstama; jeigu atsiverčia kunigas, jam neteikiami iš naujo šventimai... Tačiau autoriaus noras atsiriboti nuo nekenčiamos „romanų-germanų bažnyčios“ toks neįveikiamas, kad jis sugeba tame pačiame

puslapyje parašyti: „Vienos Bažnyčios egzistavimui nepakanka vien tik protu suvokiamos

*Nors krikščionybė, aišku, nėra šiuolaikinės Europos ideologija, – pakanka prisiminti istoriją su bandymu įrašyti krikščionybės vardą į taip ir nepriimtą ES konstituciją, – grynai instrumentinis jos naudojimas viešajame diskurse plačiai paplitęs. Krikščionybė prisimenama, pvz., tada, kai reikia papildomo argumento prieš Turkijos priėmimą į (krikščionišką?) Europos Sąjungą, arba kai iškyla „poreikis“ uždrausti statyti minaretus „krikščioniškoje“ šalyje...

vienybės, reikalingas *realus* bendras gyvenimas. O to bendro gyvenimo nėra. Yra du visiškai savarankiški ir atskirti gyvenimai. Prieš mus ne dvi vienos Bažnyčios dalys, kartu sudarančios vieną visumą, o du atskiri gyvi organizmai, kurie kiekvienas vadina save Bažnyčia, kiekvienas savaip moko ir savaip gyvena“ (Трубецкой 1999о: 348). Čia yra išlenda iš maišo ir pasirodo visas Trubeckojaus *minties* nekrikščioniškumas. Galima be perstojo deklaruoti savo krikščionišką ortodoksiją, tačiau jeigu *sakramentinė vienybė* pripažįstama viso labo tik *protu suvokiama* vienybe – toks požiūris negali būti nepripažintas bent jau ne-stačiatikišku ir ne-katalikišku. Giliausia krikščioniška prasme būtent sakramentinis gyvenimas ir yra *realus* gyvenimas, o Visuotinės Bažnyčios skilimas į Vakarų ir Rytų Bažnyčias įkūnija ne tikrą realybę, o realybės paviršių, kuriuo slyčioja į paklidimus linkęs žmogaus protas. Kalbėti apie „du atskirus gyvus organizmus“ ir „du visiškai savarankiškus ir atskirtus gyvenimus“, krikščionišku požiūriu, kaip tik ir reiškia būti tokiam proto paklydime...

Antrajame eurazininkų straipsnių rinkinyje publikuodamas A.Kartaševio tekstą „Bažnyčios reforma, reformacija ir išsipildymas“, P.Savickis – vyriausiasis redaktorius – matė reikalą įvadinėje pastaboje perspėti skaitytoją: „A.Kartaševą, mūsų atžvilgiu vyresnės kartos žmogų, nuo mūsų skiria visa eilė politinių ir ‚taktinių‘ nesutarimų. Tuo vertingėsnis mums yra sutarimas su juo teologiniais-ideologiniais klausimais“ (Савицкий 1997m: 139-140). Kad ir kokiais klausimais „vaikai“ sutarė su vienu iš „tėvų“, ginče tarp jaunojo Trubeckojaus ir vyresniųjų jo giminės narių Kartaševas nedviprasmiškai stotų „tėvų“ pusėn. Abu Kartaševio straipsniai eurazininkų leidiniuose yra puikūs krikščioniškojo universalizmo pavyzdžiai, ir belieka tik spėlioti, ar jie apskritai pasirodytų euraziniuose puslapiuose, jeigu vyriausiojo redaktoriaus pareigas eitų ne Savickis, o „Europos ir žmonijos“ autorius. Iš tikrųjų pastarojo Rytų ir Vakarų Bažnyčių kaip „dviejų atskirų gyvų organizmų“, gyvenančių „visiškai savarankiškus ir atskirtus gyvenimus“, biologizuotos koncepcijos ir Kartaševio autentiškai krikščioniškos dviejų Bažnyčių „ontologinio seseriškumo“ (Карташев 1923: 150) sampratos kaimynystė (Kartaševio tekstas rinkinyje eina iš karto po Trubeckojaus straipsnio) bado akis. Kartaševas pripažįsta, kad „empirinėje istorijoje dažnai būna, kad santykiai tarp Bažnyčių-seserų arba tarp Bažnyčių-motinų ir Bažnyčių-dukterų yra aptemdomi juridinės atskirties ir abipusių anatamų“ (Карташев 1922: 96). Tačiau tai jokių

būdu neatšaukia giluminio Bažnyčių „ontologinio seseriškumo“. Skirtingai negu Trubeckojaus, Kartaševio akiratis neapsiriboja „empirinės istorijos“ horizontu. Bažnyčios tikrovė transcenduoja šią istoriją: „Tokių atskirčių šaknys nenusileidžia į begalinio atsiskyrimo bedugnę, bet po paviršiumi susipina į vieną pluoštą vienos ir nedalomos, visiems bendros Motinos-Bažnyčios gelmėje“ (Карташев 1922: 97). Autoriui galima prikišti chiliastines tendencijas V.Solovjovo dvasioje, bet ne universalizmo stoką. Skirtingai negu „Europos ir žmonijos“ autoriaus pasaulis, Kartaševio pasaulis yra vieningos žmonijos pasaulis. Pačiame Pirmojo pasaulinio karo įkarštyje Kartaševs sugebėjo pakilti viršum siauro nacionalizmo ir išpažino tikėjimą, kad „per visų bažnyčių patirtį, per istorinį visos kultūrinės žmonijos žygdarbį, per išsklaidytą vienišą religinę patirtį, netgi per visų religijų patirtį žmonės susijungs vienoje tikroje Visuotinėje Bažnyčioje, kuri atves juos prie Kristaus karalystės žemėje slenksčio“* (Карташев 1922: 98). Aišku, „dienomis, kai juodas antikristo sparnas skrodžia visatą“ (Карташев 1923: 142), sunku kalbėti apie „Kristaus karalystę žemėje“. Tačiau pats blogio jėgų, prasiveržusių Rusijos revoliucijoje, siautėjimas yra pasaulinės reikšmės faktas. Skirtingai negu dauguma eurazininkų, kurie buvo linkę Rusijos revoliuciją interpretuoti pirmiausia kaip specifiskai Rusijos istorijos faktą ir nedaug dėmesio skyrė pasauliniam šio fakto kontekstui, Kartaševs Rusijos revoliucijoje regi vieną iš pamatinių *žmonijos istorijos* įvykių: „Mūsų gyvenamas nepaprastai sunkus laikmetis savo dvasiniu turiniu ir užmoju yra visuotinai universalus lūžio metas žmonijos istorijoje“. „Mes žinome“, – rašo Kartaševs, – „kad ir mūsų kančios, ir mūsų revoliucija – pasaulinio masto reiškiniai. Net jei niūri Čaadajevio pranašystė mūsų atžvilgiu pasiteisintų tik blogiausia prasme, jeigu mes šiuose išbandymuose žūtume, net ir tada mūsų duota ‚pamoka‘ turės didžiulę auklėjamąją reikšmę visoms tautoms“ (Карташев 1923: 141). 1917 m. revoliucija Kartaševui yra visos *krikščionijos*, viso krikščioniškojo pasaulio, ne tik Rusijos, bet ir „Europos“ tragedija. Universalistinė nuostata leidžia autoriui įžvelgti „vieningą dvasinį frontą nuo renesanso ir humanizmo iki demoniško komunizmo“ (Карташев 1923: 142).

Mūšis už krikščioniškąjį universalizmą prasidėjo jau pačioje eurazinės minties užuomazgoje, dar iki pirmojo eurazininkų rinkinio pasirodymo. „Vieta“, kurioje krikščioniška sąmonė pirmą kartą susikovė su iš esmės nekrikščioniška N.Trubeckojaus kultūros filosofija, buvo G.Florovskio straipsnis „Amžini ir laikini dalykai rusų slavofilų mokyme“ (1921). Jau minėjau (žr. 2.3.4), kad N.Trubeckojaus straipsnio „Apie tikrą ir netikrą nacionalizmą“ pirmajame eurazininkų rinkinyje pavadinimas, ko gero, atspindi įtampą, nuo pat pradžių egzistavusią tarp skirtingų eurazinės minties tendencijų. Apie „tikrą“ („etinį“) ir „netikrą“ („antropologinį“) nacionalizmą savo straipsnyje rašė Florovskis. „Europoje ir žmonijoje“ išdėstyta Trubeckojaus kultūros filosofiją Florovskis laikė kraštutiniu „antropologinio“ nacionalizmo, kultūros problematiką redukuojančio į grynai etnopsichologinę sferą, variantu. Trubeckojaus ginamas kultūrinio reliatyvizmo

principas, Florovskio požiūriu, nesuderinamas su krikščionybe, postuluojančia *amžinų ir universalių vertybių* buvimą. Kultūros negali būti visiškai lygiavertės, nes nėra lygiavertės jose

*Straipsnis parašytas kalbos, sakytos 1916 m. vasario 28 d. Peterburgo Religinės-filosofinės draugijos susirinkime. Tai jokių būdu nesuteikia pagrindo laikyti Kartaševio tekstą „atsitiktiniu“ arba „neuraziniu“ (žr. šios disertacijos 1.2). Pirmasis („nesisteminis“) eurazininkų judėjimo idėjinės istorijos periodas buvo minties *ieškojimų* periodas.

realizuojamos vertybės: „Kultūros“ vertė apsprendžiama joje įgyvendinamomis *vertybėmis*; ir kadangi yra vertybių gradacija, gali ir turi būti kultūrų „piramidė“ (Флоровский 1998a: 48). Eurazininkų antieuropiniame patose Berdiajevas įžvelgė „rusiškojo nihilizmo apraišką“ (Бердяев 1994a: 156). Florovskio požiūriu, N.Trubeckojaus kultūrinis reliatyvizmas, neigiantis absoliučių, bendražmogiškų vertybių buvimą, yra „žingsnis nihilizmo link“: „*Tik visuotinių, besąlygiškai visiems privalomų pradų pagrindu įmanoma tikra kultūra* (...) „Pasaulinio-istorinio“ kelio neigimas yra žingsnis nihilizmo link, vedantis prie visiško vertybių (privalomybės) ištirpymo faktuose (esamybėje) t.y., galiausiai, prie vertybės kategorijos apskritai panaikinimo“* (Флоровский 1998a: 49). Šiuos dar iki „Išėjimo į Rytus“ parašytus Florovskio žodžius galima skaityti kaip liūdną, formaliai dar negimusio eurazininkų sąjūdžio lemties pranašystę. „Europoje ir žmonijoje“ pradėjusi universalių, bendražmogiškų vertybių neigimu, savaitraščio „Eurazija“ puslapiuose eurazinė mintis baigė „Kremliaus mafijos pasaulinės hegemonijos idealo“ apologija.

G.Florovskis buvo visiškai teisus, 1928 m. savo „Eurazinėje pagundoje“ tvirtindamas, kad „eurazinėje istorinių tipų morfologijoje dingsta krikščioniškos istorijos filosofijos problema“ (Флоровский 1998d: 331). Negaliu pritarti nuomonei, kad šio žurnale „Šiuolaikiniai užrašai“ („*Современные записки*“) išspausdinto teksto pagrindinis tikslas yra polemika su L.Karsavino straipsniu „Revoliucijos fenomenologija“ (1927) penktojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje (Ключников 1992: 176). Florovskio kritikos spektras daug platesnis. Jis apima ir P.Savickio geosofiją, ir P.Suvčinskio „buitinio išpažinimo“ idėją, o L.Karsavinas nusipelno Florovskio kritikos, be viso kito, ir dėl jo istorijos filosofijos, kuria Karsavinas neabejotinai praturtino eurazinę mintį ir pagilino jos religinę dimensiją, tiesa, visiškai Florovskiui nepriimtina „religinio-istorinio imanentizmo“ kryptimi. Krikščioniškojo universalizmo „fronte“ Florovskis ir Karsavinas buvo sąjungininkai, ir užsipuldamas „istorinių tipų morfologiją“, Florovskis turi omenyje, aišku, N.Trubeckojų. Florovskis primena, regis, tai, kas krikščionybe, o ne „pravoslavizmu“ gyvenančiai minčiai turėtų būti akivaizdu – tai, kad „Kristaus vardas jungia Rusiją ir Europą, kad ir kaip tas vardas būtų Vakaruose iškreiptas ir paniekintas. Tarp Rusijos ir Vakarų yra gili ir neatšaukta religinė riba, tačiau ji nepanaikina jų vidinio-metafizinio susietumo ir krikščioniškos solidarios atsakomybės. Kaip gyva Bizantijos įpėdinė, Rusija liks pravoslaviškais Rytai neppravoslaviškiems,

bet krikščioniškiems Vakarams *vieningo kultūrinio-istorinio ciklo viduje*“ (Флоровский 1998d: 333). Savo paskutinėje publikacijoje eurazininkų leidinyje – kuri kartu buvo ir vienas paskutinių bandymų išgelbėti eurazinę mintį nuo slydimo į „religinį-istorinį imanentizmą“ – Florovskis bando

*Plg. su lietuvių tyrinėtojo išvada: „Nepaisant išoriškai labai skirtingų, geografiškai labai tolimų civilizacijų, kultūrų nepanašumų, jas visuomet sieja ‚jungiamasis ryšys‘, kurio esmė – žmogiškosios vertybės“ (Andrijauskas 2002: 86).

derinti griežtą antikatalikišką ir antivakarietišką retoriką (reveransas Trubeckojui) ir pamatinę krikščioniškojo universalizmo intuiciją bei įspėjimą pačiam eurazininkų sąjūdžiui. Kaip ir Trubeckojus, kitas (ne stačiatikių) krikščioniškas konfesijas Florovskis vadina „erezijomis“ ir „schizmomis“. Kaip ir Trubeckojus, Florovskis, regis, nelinkęs tikėti, kad krikščionijos vienybė gali būti atkurta „šio pasaulio“ ribose. Kaip ir Trubeckojus, visų krikščionių vienybės tikslo galutinį išsipildymą Florovskis nukelia anapus istorijos, į transcendenciją. Tačiau būtent požiūryje į transcendenciją pasireiškia radikalus Trubeckojaus ir Florovskio minties skirtumas. Trubeckojui transcendencijos principas yra viso labo priemonė atsikratyti krikščionių vienybės klausimo. Jis paprasčiausiai „išmeta“ šią problemą „anapus“, kad galėtų visiškai ramiai ir patogiai, nejausdamas krikščioniškos sąžinės priekaištų, įsitaisyti „šiapus“ ir skelbti totalinį karą Vakarams. Žmonijos vienybė yra vien tik Dievo reikalas – palikime jį istorijos pabaigai. Realioje istorijoje svarbus yra ne vienybės idealas, o mirtina „Žmonijos“ ir „Europos“ kova, kuriai ir reikia atiduoti visas savo jėgas. Bažnyčių vienybė istorijoje yra nerealizuojama. Užtat realizuojamas yra *Eurazijos projektas* – Rusijos, o kartu ir viso ne „romanų-germanų“ pasaulio išgelbėjimo laidas. Kitais žodžiais tariant, žmogiškasis bažnyčių vienybės projektas (paprastai istorijoje realizuojamas eurazininkų kritikuojamų bažnytinių unijų pavidalu) pakeičiamas tokiu pat žmogišku Eurazijos projektu, iš kurio laukiama pasaulio išvadavimo (bent jau nuo „romanų-germanų“ jungo). Štai prieš tokią minties kryptį ir buvo nukreipta Florovskio kritika. „Šiapusinės“ bažnyčių vienybės projektą Florovskis kritikuoja *socialinės inžinerijos apskritai kritikos šviesoje*: „Krikščioniškai sąmonei be galo svetimas yra nekonfesinio jėgų kovai su netikėjimu suvienijimo sumanymas, kaip svetimas ir tolimas jai yra didvalstybinio organizacinio-valdiško žmonių suvienijimo į vieną ‚kaimenę‘ čia, žemėje, sumanymas, net jei tai būtų daroma Kristaus vardu“ (Флоровский 1923c: 165). Pirmoje sakinio dalyje juntama Trubeckojaus ir Savickio dvasia (nesudaryti sąjungos su katalikybe kovai prieš bedievišką komunizmą). Antrojoje dalyje girdime etatistinės eurazinės minties tendencijos kritiką.

G.Florovskio laiškas N.Trubeckojui atskleidžia vidinę tarp universalizmo ir kultūrinio reliatyvizmo besiblaškančios eurazinės minties dramą. 1923 m. kovo pabaigoje rašytame laiške skaitome: „Visiškai pripažindamas buitinių sanklodų įvairovę, pripažindamas, kad naujosios

Europos *kultūra* apkrėsta ir serga, aš vis labiau įsitikinu, kad ‚kultūra‘ yra ir *turi* būti vieninga. (...) Bijau, kad kultūrinių-istorinių tipų idėja pačia blogiausia žodžio prasme yra grynai romanų-germanų idėja“ (Флоровский 2002). Florovskis galėtų visiškai solidarizuotis su N.Berdiajevu, tvirtinusi, kad „Danilevskio idėjos buvo nuopuolis Rusijos idėjos įsisąmoninime ir negali į šią idėją įeiti“ (Бердяев 1990b: 100). Mėnesiu vėliau Florovskis bandė įtikinti Trubeckojų, kad, nežiūrint nors ir labai kritiško nusistatymo „Europos“ atžvilgiu, krikščioniška sąmonė visgi negali ignoruoti fakto, kad Europos kultūra buvo kuriama krikščionių: „Teigti kultūrų lygiavertiškumą, ignoruojant, kad vieną iš jų kūrė tegu ir labai prasti bei klystantys *krikščionys*, reiškia gundyti silpnuosius“ (Флоровский 2002).

Viešu Trubeckojaus atsakymu galima laikyti jo straipsnį „Babelio bokštas ir kalbų sumaišymas“ trečiojoje „Eurazinio metraščio“ (1923) knygoje. Kunigaikštis nė per nago juodymą neužleido kultūrinio reliatyvizmo pozicijų. Tarpkultūriniai skirtumai esą gali būti tokie dideli, kad *tarpkultūrinis dialogas tampa nebeįmanomas*: „Bet koks žmogus pilnai gali įsisavinti tik tos kultūros, kuriai pats priklauso, arba jai artimiausių kultūrų kūrinius (...) Nacionalinių kultūrų įvairovės dėsnis sąlygoja, kad bendravimas tarp atskirų tautų atstovų apsunkinamas, o esant labai dideliems tarpkultūriniais skirtumams, *netgi tampa visiškai neįmanomas*“ (kursyvas – A.M.) (Трубецкой 1999e: 371). Šio teiginio nekrikščioniškumas akivaizdus jau vien todėl, kad jis kėsinasi į krikščionybės *misijonerišką prigimtį*. („Eikite ir padarykite mano mokinius visų tautų žmones“ (Mt 28,19) Jeigu kultūrų skirtumai padaro neįmanomą bendravimą tarp „atskirų tautų atstovų“, tai ir krikščionybės skelbimas tampa neįmanomas, nes Evangelija gali būti skelbiama tik bendraujant... Trubeckojus jaučia jo ginamo kultūrinio reliatyvizmo silpnumą krikščioniškojo universalizmo akivaizdoje: „Prieš tokį griežtą ir besąlygišką kultūrinio žmonijos suvienijimo bandymų pasmerkimą (...) tarytum byloja bendražmogiško krikščionybės reikšmingumo faktas“ (Трубецкой 1999e: 377). Kristaus siekį išganyti visus žmones, jo meilę visai žmonijai „suderinti“ su kompromisų nepripažįstančia tarpkultūrine konfrontacija Trubeckojus ryžtasi atlikdamas labai rizikingą ir į prieštaravimus vedančią minties operaciją. Kultūrinį reliatyvizmą ir kultūrinį antagonizmą („Europa“ *versus* „žmonija“, „Eurazija“ *versus* „Europa“) gelbsti *nekultūrinė krikščionybės samprata*. Pamiršęs demonstratyvų „Europos ir žmonijos“ nešališkumą, Trubeckojus užima atvirai ultrakrikščionišką (ultrapravoslavišką) poziciją, tačiau vietoje įtikinamo sprendimo gaunasi akivaizdžiai šališkas ir nemoksliškas tvirtinimas: „Priešingai su tam tikra rase surištam judaizmui, su tam tikra kultūra surištam islamui, bet kokiam kultūriniam darbui iš principo priešiškam budizmui, krikščionybė yra aukščiau rasių ir kultūrų...“ (Трубецкой 1999e: 377). Kitais žodžiais tariant, visos kitos pasaulio religijos, išskyrus krikščionybę, yra atskirų kultūrų (nepamirškime, kad kultūra Trubeckojui yra „nacionalinės psichikos“ produktas) elementai ir produktai; krikščionybės gi kilmė transcendentinė, ji – „nekintantis dieviškasis nustatymas“.

Krikščionybė yra ne kurios nors kultūros ar kultūrų elementas, o fermentas, galintis inicijuoti skirtingus „kultūrinės fermentacijos“ procesus, priklausomai nuo to, į kokią „kultūrinę-istorinę dirvą“ kris Evangelijos skelbėjų žodis. Iš pirmo žvilgsnio ginantis privilegijuotą krikščionybės padėtį (krikščionybė nėra imanentiškas kultūros elementas, o iš transcendencijos „nuleistas“ „dieviškasis nustatymas“), Trubeckojus iš esmės atlieka tą pačią kultūros redukciją į etnopsichologinę plotmę, tik dabar paradoksaliai redukcijos veiksmas įtraukia į save... pačią krikščionybę: „Krikščionybė yra ‚raugas‘, kuris gali būti įdėtas į pačias įvairiausias tešlos rūšis, ir ‚rūgimo‘ rezultatas bus visiškai skirtingas priklausomai nuo tešlos sudėties“ (Трубецкой 1999e: 378). Kitais žodžiais tariant, iš transcendencijos nuleisto raugo kilmė dieviška, tačiau jei tešla bloga – nieko gero nebus. Dabar tampa visiškai aišku, kaip krikščioniui Trubeckojui „broliai tiurkai“ gali būti artimesni už krikščioniškas Europos tautas. Europoje krikščionybės „fermentas“ krito į blogą „romanų-germanų“ etnopsichologinę tešlą, kuri viską sugadino. Pirmajame šios dalies poskyryje (2.1) atkreipiau dėmesį, kad Trubeckojaus kultūros filosofijoje („Europoje ir žmonijoje“) visiškai nėra transcendentinio matmens. „Babelio bokšte“ šis matmuo atsiranda, tačiau tik tam, kad dingtų etnopsichologinės „tešlos“ imanencijoje. Trubeckojaus kultūros filosofijoje krikščionybė lieka negyva. Jam rūpi ne, pavyzdžiui, tos pačios stačiatikybės pozityvaus turinio atskleidimas, o Vakarų krikščioniškų konfesijų, kurios, regis, Trubeckojui net nėra „krikščionybė“, vanojimas: „Misijonieriai yra ne Dievo siųsti apreikštų tiesų skelbėjai, o kolonijinės politikos agentai (...) Skelbdami ne krikščionybę, o katalikybę, protestantizmą arba anglikonybę, t.y. tas nukrypimų nuo krikščionybės rūšis, kurios įsišaknijo romanų-germanų kultūros sąlygomis, misijonieriai faktiškai paprasčiausiai propaguoja pačią šią kultūrą“ (Трубецкой 1999e: 380). Dar kartą prisiveržia kunigaikščio neapykanta Vakarams ir visos Vakarų konfesijų evangelizacinės pastangos apibendrinamai skelbiamos kone antikristo darbu (Трубецкой 1999e: 381). Sunku nesutikti su N.Berdiajevu, apkaltinusi eurazininkus „nemeilės ir pasibjaurėjimo kitomis tautomis kultivavimu“. Tik reikėtų sukonkretinti šio kaltinimo adresatą. „Tautos, rasės, kultūriniai pasauliai negali būti išimtiniai blogio ir melo nešėjai. Tai visai nekrikščioniškas požiūris. Krikščionybė nepripažįsta tokio geografinio ir etnografinio gėrio ir blogio, šviesos ir tamsos pasiskirstymo“, – savo redaguojamame žurnale 1926 m. rašė mąstytojas (Бердяев 1993a: 295). Evangelizacijos nesėkmės pasaulyje Trubeckojus linkęs aiškinti tuo, kad „misijonieriai platino ne pačią krikščionybę, o tam tikrą krikščionišką kultūrą“. Sakydamas „tam tikrą krikščionišką kultūrą“, Trubeckojus, aišku, turi omenyje pirmiausia „romanų-germanų“ kultūrą. Belieka tik paklausti, kas yra toji mįšlinga „krikščionybė kaip tokia“? Juk pats Trubeckojus kitame straipsnyje tvirtino, kad būti krikščionimi galima tik būnant kurios nors konfesijos nariu (Трубецкой 1999o: 348). Ir kas tokią „nekultūrinę krikščionybę“ galėtų skelbti? Kultūros nereikalingi svečiai iš transcendencijos – angelai? Bet Trubeckojaus kultūros filosofija nėra atvira transcendencijai...

„Eurazininkai yra neištikimi Rusijos idėjai, jie nutraukia ryšį su geriausiomis mūsų nacionalinės religinės minties tradicijomis“, – rašė Berdiajevas (Бердяев 1993a: 294). Kad ir kaip kritiškai vertintume kategorišką vieno iš šiuolaikinių eurazizmo kritikų teiginį (ВФ 1995: 29) žr. 2.1), negalime nepripažinti, kad jame yra labai daug tiesos. Priešingai, vieno iš šiuolaikinių eurazizmo adeptų tvirtinimas, kad eurazinės minties orientacija į „šiapusybę“, siekis išryškinti „žemiškus“ Rusijos istorijos pagrindus liudija ne tiek nutolimą nuo tradicinės religinės rusų minties tradicijos, kiek „minties skaistumą“ (*целомудрие мысли*) ir siekį „niekuo nepakenkti“ (Кожин 1992: 144), gali sukelti nebent šypsena. Juk vargu ar „minties skaistumo“ požymis yra teiginys, kad „daugumos mistinių apreiškimų, kuriuos gavo įvairių žemės rutulio tautų religiniai vadai, kilmė yra šėtoniška“, arba, kad katalikų misijinė veikla yra „antikristo darbas“. Įvadinėje šios disertacijos dalyje (žr. 1.1 pabaiga) rašiau, kad į „klasikinių“ eurazininkų fenomeną esu linkęs žvelgti kaip į „rusų religinės filosofinės minties istorijos fragmentą“. Dabar galima patikslinti šį apibūdinimą: eurazininkų sąjūdis įkūnijo rusų religinės-filosofinės minties *išsigimimą*. Eurazininkų nesugebėjime pakilti iki tradicinės rusų religinės filosofijos problematikos reikia matyti ne „minties skaistumą“, o minties negalią. Vienas didžiausių N.Trubeckojaus minties paradoksų buvo tas, kad jo kultūros filosofijoje imperatyvas kurti krikščionišką (pravoslavišką) kultūrą keistai sugyveno su „nekultūrinės krikščionybės“ samprata. Tokia buvo kaina, kurią Trubeckojui teko mokėti už galimybę pasilikti su jo taip atkakliai ginamu kultūrinio reliatyvizmo principu. Rezultatas buvo tas, kad krikščionybė Trubeckojaus filosofijoje buvo „neveikli“, tarsi „pakibusi ore“ ir, tiesą sakant, nelabai reikalinga. G.Florovskis visada buvo nuoseklus tokios „nekultūrinės“ krikščionybės sampratos oponentas. Pasak vieno iš Florovskio palikimo tyrinėtojo, eurazizmo pradininko požiūriu, „kultūra savo idealu pavidalu yra krikščionybės dievažmogiškosios esmės atskleidimas“ (Безнюк 2002: 838). Kultūra yra ne vien „žmogaus rankų darbas“ (Трубецкой 1999e: 378), bet Dievo ir žmogaus bendradarbiavimo laukas. Būtent todėl tikroje kultūroje įgyvendinamos „amžinosios“, „bendražmogiškosios“, etnopsichologinius skirtumus peržengiančios vertybės. Jau straipsnyje „Amžini ir praeinantys dalykai rusų slavofilų mokyme“ Florovskis pabrėžė, kad Evangelija – „galbūt vienintelė iš tikrųjų bendražmogiška knyga“ – kartu yra ir labai „nacionalinė“. Kitais žodžiais tariant, net krikščionių šventieji tekstai yra ne vien „dieviškasis nustatymas“, bet ir *konkrečios kultūros* produktas. Tam, kad iki galo suprasti evangelijas, „būtina pasitelkti sudėtingą istorinį-filologinį aparatą, kuris, prikeldamas judėjišką-helenistinę pirmųjų krikščionių skelbimo aplinką, gali padaryti įmanomą adekvačią egzegezę“. Dar labiau tai galioja Senojo testamento atžvilgiu: „Be įsigilinimo į Izraelio sielą pranašų kalbos liks nebylios“ (Флоровский 1998a: 48). Kultūra yra „amžinų“ ir „praeinančių“ dalykų susitikimo „vieta“.

N.Trubeckojaus „Babelio bokštas“ nebuvo vienintelis smūgis G.Florovskio atstovaujamai eurazinės minties linijai. Kitą smūgį tame pačiame rinkinyje sudavė P.Suvčinskis.

2.4.2 „Buitinio išpažinimo“ idėja

Jau buvo minėta, kad iš keturių eurazizmo pradininkų P.Suvčinskio filosofinis talentas susilaukė bene prieštaringiausių vertinimų. Straipsnyje „Rusiškojo religingumo kitabūtis“ („*Инобытие русской религиозности*“) randame tokį, švelniai tariant, „originalų“ – bent jau rusų religinės filosofijos kontekste – samprotavimą: „Bet kokia tikra buitis (...) yra besąlygiškai kūrybiška, dvasinė-empirinė kategorija ir turi būti laikoma kultūros kūrimo pagrindu. (...) Kur nėra buities – nėra ir kultūros“ (Сувчинский 1923b: 85). Žiūrint grynai formaliai, Suvčinskio postuluojamame „buities“ ir „kultūros“ santykiyje galima išvelgti panašumą į garsiąją marksistinę „bazės“ ir „anštato“ perskyrą. Tačiau jei Suvčinskio minčiai neieškosime vietos globaliame „idėjų pasaulyje“, o apsiribosime „eurazinės minties“ orbita, atidžiam žvilgsniui atsivers konkuruojančių eurazinės minties tendencijų kova. „Buities“ ir „kultūros“ perskyros autorystė priklauso ne Suvčinskiui, o Florovskiui. Pirmąjį eurazinės minties raidos puslapį užverčiančiame rinkinyje Suvčinskis „buities“ ir „kultūros“ kategorijoms priskyre visiškai kitas vertes negu Florovskis pirmajame eurazininkų rinkinyje „Išėjimas į Rytus“. Trečiasis eurazininkų rinkinys, kuriame Florovskis jau nebedalyvavo, ženklino jo atstovaujamos eurazinės minties tendencijos pralaimėjimą tam, ką jis vadino „natūralizmu“, kuo ypatingai kaltino Savickį, bet į ką daugiau arba mažiau buvo linkę ir Trubeckojus, ir Suvčinskis.

„Buities“ ir „kultūros“ perskyrą Florovskis įvedė straipsnyje „Apie neistorines tautas“ (1921). „Kultūros“ samprata Florovskiui neatsiejama nuo „kūrybos“ sampratos, o „kūrybos“ subjektas visada yra konkreti, individuali žmogiška „asmenybė“. Todėl kultūra yra *procesas*, dinamiška realybė, kurioje laisvi individai-asmenybės, vedami laisvai pasirinktų idealų, įgyvendina tam tikras (nepamirškime, kad tikra kultūra Florovskiui įmanoma tik „universalių“, „bendražmogiškų“ vertybių pagrindu) vertybes. Florovskio koncepcijoje kultūrai priklauso visiška (tiek ontologinė, tiek vertybinė, tiek netgi chronologinė) pirmenybė „buities“ atžvilgiu: „Kultūrinį perimamumą *tęsia tik tas, kas jį atnaujina*, kas padavimus paverčia savo nuosavybe, savo asmeninės būties neatimamu elementu ir tarsi iš naujo jį kuria. (...) Kai baigiasi istorinės ‚mutacijos‘ ir nenumatytų naujų egzistavimo formų atsiradimas, *kultūra miršta*, ir *lieka vien tik sustabarėjusi buitis*. (...) Buitis – tai sustingusi kultūra (...) Kultūra ir yra ne kas kita, kaip dar nebaigta buitis...“ (Флоровский 1998g: 93-94). Nelieskime kultūros apibrėžimo („dar nebaigta buitis“) sėkmingumo klausimo. Eurazinės minties dinamikos stebėtojui daug svarbiau yra užfiksuoti Florovskio atstovaujamos eurazinės minties tendencijos akcentus. Krinta į akis Florovskio ir Berdiajevo „kūrybos filosofijos“ panašumas, tik Florovskis, kitaip nei Berdiajevas, nelinkęs pabrėžti „kūrybos“ ir „kultūros“ dichotomijos.* Florovskiui artimesnis lietuvių filosofo požiūris į kultūros kūrinį kaip į „savotišką atpirktojo pasaulio dalelę, pirmą žingsnį į

pasaulio perkeitimą“ (Maceina 2004: 156). Florovskiui sąvokos „kultūra“ turinys pirmiausia dvasinis, o ne etnografinis. Šia prasme N.Trubeckojaus tyrinėjimai eurazininkų leidiniuose,

*Savo filosofinėje autobiografijoje Berdiajevas rašo: „Kūrybinis aktas savo pirminiame tyrume yra nukreiptas į naują gyvenimą, naują būtį, naują dangų ir naują žemę, į pasaulio perkeitimą. Bet puolusio pasaulio sąlygomis jis sunkėja, traukiasi žemyn, (...) gimdo ne naują gyvenimą, o daugiau arba mažiau tobulus kultūros produktus“ (Бердяев 1991: 214-215).

Florovskio požiūriu, – ne tiek „kultūros“, kiek „buities“ studijos. „Rusijos buitįje nesunku išskirti įvairialyčius sluoksnius – variagų, bizantiškąjį, slavų, totorių, suomių, lenkų, maskvietiškąjį, „peterburgiškąjį“ ir kitus“, – rašo Florovskis. Ir tęsia: „Bet šia buitimi Rusijos būtis neišsisemia“ (Флоровский 1998g: 101). Florovskiui „valia kultūrai“ yra „*valia transcendencijai*“, kurios koncentracijos vietos nesutampa su politinės galios centrais: „Voratinklio storio siūlai tiesiasi nuo Dostojevskio ir Tolstojaus, nuo Gogolio ir Samarino, nuo tėvo Amvrosijaus ir Serafimo kažkur atgal į Užvolgės tankumynus, prie Nilo Sorskio ir garbiojo Sergijaus, o po to – į Atoną ir toliau į įkaitintas Egipto erdves. Amžiuose ir erdvėse juntama kūrybinės stichijos vienovė. Ir jos sutirštėjimo vietos beveik niekada nesutampa su buities centrais. Ne Peterburge, ne senojoje sostinėje Kijeve, ne Novgorode, net ne „motinoje“ Maskvoje, o nuošaliuose Rusijos vienuolynuose, pas garbųjį Sergijų, pas Varlaamą Chutinietį, pas Kirilą Belozerskietį, Sarove, Divejeve juntama rusiškosios ir pravoslaviškosios dvasios įtampa. Čia nuo amžių glūdi kultūrinės kūrybos šerdis. (...) Kultūros tradicija neapčiuopiama ir nedaiktiška. Jos jėgos – mistinės tarpindividualios sąveikos. Jos siūlai persipina nežinomose žmogaus kūrybinės dvasios slaptavietėse“ (Флоровский 1998g: 101-102). Mūsų tikslui ne tiek svarbu, kiek teisėtas yra toks radikalus „kultūros“ ir „buities“ supriešinimas. Svarbu pabrėžti patį Florovskio minties personalizmą, transcendencijos, peržengiančios „amžius ir erdves“, siekį, etatistinio, prieš politinę galią galvą lenkiančio mąstymo kritiką.

Visai kitai eurazinės minties tendencijai atstovauja P.Suvčinskio straipsnis paskutiniame pirmojo eurazininkų judėjimo idėjinės istorijos etapo straipsnių rinkinyje. „Buitinio išpažinimo“ idėja yra Florovskio kultūrinės kūrybos, kaip *asmeninio* pašaukimo, koncepcijos priešingybė. „Krikščionybė iš pirmiausia asmeninio, giliai širdyje slypinčio išpažinimo sferos, privalo išeiti į kolektyvinį ir valingą išpažinimą“, – tokį imperatyvą formuluoja Suvčinskis (Сувчинский 1923b: 103). Padaryti tai nebus lengva, nes vienas iš reikšmingiausių Rusijos revoliucijos padarinių, pasak autoriaus, yra tas, kad „Rusijos būtis kai kuriais atvejais nepaprastai greitai sekuliarizuojasi, ir jau dabar galima pastebėti savo reikšme ir pasekmėmis labai svarbaus proceso, kuris apibrėžtinai kaip *pravoslavybės išėjimas iš buities*, užuomazgą“ (Сувчинский 1923b: 90-91). Suvčinskio mintis blaškosi tarp „kairiajai“ eurazinės minties tendencijai būdingo

optimizmo ir komunistinės realybės sąlygotų pesimistinių motyvų. Konstatavęs, kad ilgus amžius „Rusija gyveno savo tikėjimo *buitiniu išpažinimu*“ (Сувчинский 1923b: 82), autorius pripažįsta, kad po brutalios sekuliarizacijos „sugrįžimo prie visuminio buitinio išpažinimo vis dėlto nebus“ (Сувчинский 1923b: 92). Optimistinė minties tendencija pasirodo mums jau pažįstamoje (pas Suvčinskį) *teofanijos* idėjoje: „Rytietiškumas (*восточничество*) (...) turi paskatinti prarandamos *teozės*, tos Dievo suvokimo rūšies, kurioje pašventinama visa empirija ir visas gyvenimo tapšmas, sugrįžimą“ (Сувчинский 1923b: 103). Suvčinskio rašymo stilius („tamsus“, „neaiškus“) dažnai verčia skaityti „tarp eilučių“. „Buitį“ jo tekste reikėtų suprasti ne tiek kaip „neprivilegiuotą“ opoziciją „būčiai“, kiek kaip spontanišką „liaudies stichiją“, tiesiog „gyvenimą“, paskui kurį rizikuoja „nस्पेति“ Bažnyčia su jos siūlomais egzistenciniais gyvenimo orientyrais. Tuomet tampa aiški „buities“ pirmenybės „kultūros“ atžvilgiu teigimo prasmė. Tampa aiški ir prasmė tokių pasakymų, kaip „katalikybė pasitraukė iš buities“, arba „Vakarų buities kultūra nepaprastai greitai išsigimsta“ (Сувчинский 1923b: 89). Grėsmė atsilikti nuo nepaprastai greitai kintančios „buities“ (t.y. „gyvenimo“) labai reali ir pravoslavybei porevoliucinėje Rusijoje. Tačiau būtent „gyvenimas“ ir „liaudies stichija“ buvo „kairiosios“ eurazinės minties tendencijos ypatingai adoruojamos kategorijos. Skirtingai negu Florovskiui, „kairiajam“ eurazizmui tiesos kriterijus yra imanentiškas istorijos procesui, pavojingai artimas aktualiai laiminčios politinės jėgos faktui. „Buitinio išpažinimo“ idėjoje slypi iškalbingas dviprasmiškumas. Viena vertus, komunistinės valdžios tikslas yra „nužudyti ir sugriauti Dievo atvaizdą gyvenime, (...) nužudyti buities tradicijos atminimą ir paminklus“ (Сувчинский 1923b: 93). Kita vertus, „buitinio išpažinimo“ idėja yra organiškai susieta su teofanijos idėja. „Buitinio išpažinimo“ idėjoje nuolat skamba tikrovės sakralizavimo motyvas. Priešingai Florovskio transcendencijos ilgesio paženklintai minčiai, Suvčinskio atstovaujama eurazinės minties tendencija idealą buvo linkusi lokalizuoti imanencijos sferoje, „šiapusybėje“: „Išpažinti – reiškia kiekviename gyvenimo pavidale ir fakte matyti realų dieviškumą“ (Сувчинский 1923b: 97). Jau antrajame eurazininkų straipsnių rinkinyje Suvčinskis kėlė reikalavimą „pateisinti Rusijos revoliuciją kaip didžiąją kultūros revoliuciją“ (Сувчинский 1922a: 125). Paskutiniame pirmojo eurazininkų judėjimo idėjinės istorijos etapo rinkinyje Suvčinskis rašė apie „poreikį įsisąmoninti pravoslavišką-rusišką teodiciją“ ir „naujos pravoslaviškos rusiškos teokratijos apologetiką“ (Сувчинский 1923b: 92). Šias intelektualines užduotis antrajame sąjūdžio istorijos etape įvykdė L.Karsavinas.

Baigiant šį skyrį reikia pažymėti, kad, nepaisant to, jog „ikisisteminės“ eurazininkų filosofijos periode religinė tema buvo plačiai gvildinama, stačiatikybės, kaip Rusijos-Eurazijos kultūros pagrindo, idėjos pozityvus turinys pilnai išskleistas buvo būtent L.Karsavino darbuose. Šio mąstytojo plunksnai priklauso ir specifinė asmenybės teorija, suvaidinusi didžiulį vaidmenį

„Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje evoliucijoje. Dabar pereiname prie asmenybės problemos nagrinėjimo pirmajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos etape.

2.5 Asmenybė ir laisvė

Savo pagrindiniame *opus magnus* „Apie visuomeninį idealą“ (1917) teisės filosofas Pavelas Novgorodcevas (1866-1924) rašė: „Asmenybės, jos sielos gyvenimas yra platesnis ir gilesnis už politiką ir visuomenę, todėl išsigelbėjimo ir pasitenkinimo žmogus turi ieškoti ne tik visuomenėje, bet pirmiausia savyje, savo paties jėgose ir ištekliuose“ (Новгородцев 1991: 259). G.Florovskis laikė save Novgorodcevo mokiniu. Pastarasis buvo 1923 m. Prahoje apgintos Florovskio disertacijos vadovas. Pažymėtina, kad disertacijos tema buvo A.Gerceno – mąstytojo, kurį ypatingai domino asmenybės ir visuomenės, asmenybės ir istorijos santykio problema – istorijos filosofija. Pasak N.Berdiajevo, „asmenybės ir istorijos, asmenybės ir pasaulinės harmonijos tema yra labai rusiška tema...“ (Бердяев 1990b: 108). Šia prasme Florovskis neabejotinai yra ryškus personalistinės rusų filosofinės minties tradicijos tęsėjas eurazininkų sąjūdyje, iki pat savo pasitraukimo nepaliaujamai kovojęs už laisvos, etnopsichologinio, geografinio ir bet kokio kitokio determinizmo nevaržomos, kūrybiškame ir *betarpiškame* santykiyje su Dievu esančios *individualios* asmenybės idealą. Deja, pergalę buvo lemta švęsti ne Florovskio atstovaujamai eurazinės minties tendencijai. Florovskio pasitraukimas ženklina pirmojo eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos periodo pabaigą. Antrajame įsiviešpataus „hierarchinio krikščioniško personalizmo“ (Ключников 1997: 29) arba, L.Karsavino žodžiais tariant, „simfoninės asmenybės“ koncepcija, kurią Berdiajevas pavadino „metafiziniu žmogaus vergovės pagrindimu“ (Бердяев 1972: 30). Žiauri likimo ironija slėpėjo tame, kad krikščioniškojo universalizmo liniją „eurazinėje mintyje“ pratęsė mąstytojas, kuriam tenka didelė atsakomybės dalis už šios minties „dreifą“ susitaikymo su komunistine Rusijos tikrove link, pasibaigusį 1929 m. „Klamaro skilimu“.

Tragiška ironija slėpėjo ir tame (žr. 2.4.1), kad pirmasis eurazininkų judėjimo idėjinės istorijos etapas buvo temdomas neįveikiamų nesutarimų tarp dviejų labiausiai antikomunistiškai nusiteikusių eurazizmo „tėvų“. Konfliktas tarp N.Trubeckojaus ginamo kultūrinio reliatyvizmo ir G.Florovskio atstovaujamo krikščioniškojo universalizmo tendencijų eurazininkų kultūros filosofijoje jau buvo aptartas. Sunkiai suderinamos buvo ir dviejų eurazizmo pradininkų asmenybės koncepcijos. Nors Trubeckojaus radikalus kultūrinis reliatyvizmas tiesiog „genetiškai“ nederėjo su Karsavino asmenyje į eurazinę mintį įsiliejusia visavienybės metafizika, šių antipodų asmenybės sampratos turėjo šį tą bendro, kas jas darė nesutaikomomis Florovskio personalizmo priešininkėmis. Tiek Karsavino, tiek Trubeckojaus asmenybės teorijoje prioritetą teikiamas ne individualiai, o *kolektyvinei* asmenybei.

Anksčiau (žr. 2.4.1) jau buvo pažymėta, kad, gana anksti paneigęs tolesnio bendradarbiavimo su P.Savickiu galimybę, G.Florovskis, nepaisant jo ir N.Trubeckojaus nesutarimų kultūros filosofijoje, pastarajam ilgiau jautė simpatiją – tai liudija jų 1923-1924 m. susirašinėjimas. „Religinės“ ir „dešinės“ eurazinės minties tendencijų atstovus vienijo *asmeninio pasikeitimo*, kaip Rusijos revoliucijos ir komunizmo „įveikimo“ sąlygos, imperatyvas. Skirtingai nuo „kairiosios“ eurazinės minties tendencijos, linkusios pasitikėti imanentinėmis „liaudies stichijoje“ veikiančiomis ir komunizmą „įveikiančiomis“ jėgomis, Florovskis kalbėjo apie „atgimimą“ ir „atleidimą iš aukštybių“, Trubeckojus – apie „sąmonės revoliuciją“. Laiške Struvei (1921) Florovskis rašė: „Rusijos prisikėlimui – viliamės jį būsiant – dabar daugiau negu bet kada anksčiau būtinas *asmeninės* atsakomybės skelbimas, kvietimas kūrybiškai įsisąmoninti gyvenimo problemas, ‚atgimti‘ iš vidaus“ (Флоровский 1998c: 126). Savo „Europos ir žmonijos“ pradžioje Trubeckojus rašo, kad jis nori suformuluoti problemą, „kurią kiekvienas *privalo* išspręsti sau asmeniškai“ (Трубецкой 1999a: 30). „Išėjime į Rytus“ Trubeckojus formuluoja imperatyvus „pažink pats save“ ir „būk savimi pačiu“ (Трубецкой 1999c: 104). Abiejų autorių tekstai kviečia skaitytojus individualiam dvasiniam savo asmenybės atnaujinimo darbui. Čia, deja, panašumas baigiasi.

Tame pačiame laiške Struvei Florovskis tvirtina, kad „negalima hipostazuoti nei ekonomikos, nei valstybingumo, nei nacijos“ (Флоровский 1998c: 129). Reali tėra individuali asmenybė. Būtent ji yra kultūrinės kūrybos subjektas. Todėl revoliucijos ir komunizmo įveikimas – nepamirškime, kad Rusijos revoliucija eurazininkams buvo pirmiausia ne tiek politinė ar socialinė, kiek kultūrinė – reikalauja dvasinės revoliucijos Rusijos žmonių sielose, kurios ne tik kad nėra iš prigimties („dirvos“ dėka) daugiau pravoslaviškos (krikščioniškos) už kitų tautų žmonių sielas, bet kuriose „labai mažai kas pravoslaviško“ (Флоровский 1998i: 292). Ir vėl eurazinėje mintyje lengvai atpažįstame berdiajeviškus motyvus. „Naujuosiuose viduramžiuose“ (1924) krikščioniškajam egzistencializmui dažnai priskiriamas mąstytojas išpažino, kad „revoliucija (...) įvyko taip pat ir su manimi kaip vidinis mano gyvenimo įvykis. Bolševizmas Rusijoje atsirado ir nugalėjo todėl, kad aš esu toks, koks esu, todėl, kad manyje nebuvo tikros dvasios jėgos, nebuvo kalnus kilnojančio tikėjimo. Bolševizmas yra mano nuodėmė, mano kaltė“ (Бердяев 1994b: 444). Tai, kad Berdiajevo tekstas buvo išspausdintas Florovskiui jau aktyviai nebedalyvaujant eurazininkų judėjime, liudija tik tai, kad, nepaisant visų skirtumų, abu mąstytojai bent jau savo požiūriu į asmenybės autonomiją ir jos kūrybines galias priklausė tai pačiai rusų krikščioniškojo personalizmo tradicijai.

Florovskio ir Trubeckojaus asmenybės koncepcijos skirtingai vaizduoja santykį tarp „asmenybės“ ir „tautos“. Laiške Struvei paneigęs nacijos hipostazavimo teisėtumą, Florovskis cituoja paties adresato žodžius iš jo straipsnių rinkinio „Įvairiomis temomis“. Florovskis visiškai

pritaria Struvei, apibrėžusiam naciją kaip „begalinį procesą, kurio turinys nuolat teka“. Tai kūrybinis procesas, kurio realūs subjektai – individualios kuriančios asmenybės. Florovskio personalizme „asmensybės“ (visada „individualios“) samprata pirmiausia siejama su „laisvės“ ir „kūrybos“ sąvokomis. „Tauta“ yra šimtmečius brandintas daugybės „individualių asmenybių“ kūrybinės laisvės vaisius. S.Choružijus visiškai teisus, tvirtindamas, kad Florovskio koncepcijoje „tauta ir tautos dvasia turi būti kūrybiškai steigiamos, o ne ateina gatavos“ (Хоружий 1994: 62). Kitokį santykį tarp „asmensybės“ ir „tautos“ regime Trubeckojaus koncepcijoje.

Pirmiausia krinta į akis tai, kad Trubeckojaus koncepcijoje „asmensybė“ siejama ne tiek su „laisve“, kiek su „pažinimu“. Svarbiausiu gyvenimo imperatyvu Trubeckojus skelbia *ikirikščionišką* Sokrato idealą: „Pažink pats save“. Vargu ar atsirastų tokių, kurie imtų neigti savęs pažinimo svarbą. Abejonę kelia tik tai, ar ikirikščioniškas graikų išminčiaus idealas gali būti krikščioniškos pasaulėžiūros – o tokia neabejotinai pretendavo būti eurazizmas – centru. Įtarimų kelia ir toks samprotavimas: „Tik visiškai aiškiai ir pilnai suvokęs savo prigimtį, žmogus gali išlikti savitas, nė akimirksniai neįpuldamas į prieštaravimą su pačiu savimi, neapgandinėdamas nei savęs, nei kitų. Ir tik šiame asmensybės harmonijos ir vientisumo realizavime, grindžiamame aiškiu ir pilnu šios asmensybės prigimties suvokimu, glūdi aukščiausia žemėje pasiekiamą laimę. Kartu čia glūdi ir dorovės esmė, nes, esant tikram savęs pažinimui, pirmiausia nepaprastai aiškiai pažįstamas sąžinės balsas, ir niekada į prieštaravimą su pačiu savimi neįpuolantis, visada sau atviras žmogus *būtinai (непременно) bus dorovingas*. (...) Savęs pažinimas yra vienintelis ir aukščiausias žmogaus tikslas žemėje“ (išskirta – A.M.) (Трубецкой 1999c: 105). Regis, Trubeckojus kartu su graikų išminčiumi linkęs pripažinti, kad „dorybė yra žinojimas“. Tačiau ar „tikras savęs pažinimas“ *būtinai* laiduoja dorovingą elgseną? Ar vien tai, kad „nepaprastai aiškiai pažįstamas sąžinės balsas“, garantuoja, jog į šį balsą bus įsiklausyta? Ar šiame Trubeckojaus samprotavime „laisvės“ kategorija nepaaukota ant „pažinimo“ aukuro? Ar, prisimenant L.Šestovo knygos pavadinimą*, eurazininkų mąstytojo mintyje „Atėnai“ neužgožia „Jeruzalės“? Pagaliau samprotavimą vainikuojantis keistai kategoriškas tvirtinimas, kad „savęs pažinimas yra vienintelis ir aukščiausias žmogaus tikslas žemėje“, – ar jis neperša mažų mažiausiai *iki-kirikščioniško* idealo?

Tačiau tai dar ne viskas. Florovskio ir Trubeckojaus asmensybių koncepcijų skirtingumas galutinai išryškėja tada, kai tenka atsakyti į klausimą, ką gi iš tikrųjų pažįsta asmensybė, realizuodama Trubeckojaus imperatyvą „pažink pats save“? Ir tada pasirodo, kad, pažindama „pačią save“, individuali asmensybė pažįsta „kolektyvinės asmensybės“ – tautos – sielą, kurią, realizuodama antrąjį imperatyvą („būk pačiu savimi“), reprezentuoja tam tikru aspektu. Kaip ir kultūros filosofija, Trubeckojaus asmensybės teorija paženklinta psichologizmo antspaudu. Tautos „siela“ Trubeckojui pirmiausia reiškia „psichiką“. „Jei į tautą žiūrėti kaip į psichologinę visumą, kaip į tam tikrą kolektyvinę asmensybę, reikia pripažinti, kad galima ir būtina tam tikra jos savęs

pažinimo forma. Savęs pažinimas logiškai susietas su asmenybės sąvoka; kur yra asmenybė, ten gali ir turi būti savęs pažinimas. Ir jeigu privataus žmogaus gyvenimo sferoje savęs pažinimas yra visaapimantis tikslas, išsemiantis visą atskiram žmogui pasiekiamą laimę, dorovingumą, dvasinį grožį ir išmintį, tai tokiu pat universaliu principu jis yra ir kolektyvinei tautos asmenybei“ (Трубецкой 1999c: 107). Kalbant Choružijaus terminais, tautos „siela“ Trubeckojaus koncepcijoje

* „Atėnai ir Jeruzalė“ (Шестов 1993).

yra „duota“, „gatava“, tik „nepažinta“. „Bendražmogiškų“ (iš tikrųjų – „romanų-germanų“) vertybių suviliota, rusų inteligentija „pražiūrėjo“ Rusijos „sielą“, nejuto jos alsavimo, o tai galų gale ir atvedė į 1917-uosius, kai atitrūkusios nuo liaudies „viršūnės“ pasirodė bejėgės prieš „apačias“ ir buvo „liaudies stichijos“ nušluotos. Skirtingai nuo „kairiosios“ eurazinės minties tendencijos, beveik akiai pasitikinčios „liaudies stichija“, Trubeckojus akcentuoja tos stichijos pažinimo būtinybę. Liaudies stichiją reikia pažinti tam, kad galėtum ją valdyti. Tačiau tiek „kairioji“, tiek „dešinioji“ eurazinės minties linijos buvo brėžiamos grynos imanencijos plotmėje. Vietoje Florovskio reikalaujamo „dvasinio atgimimo“, Trubeckojus kvietė „psichologiniam perversmui“. Rusijos-Eurazijos „siela“ yra visai čia pat. Reikia tik įsiziūrėti į Rusijoje gyvenančių etnosų veidų bruožus ir tą sielą „atpažinsime“. Transcendencijos-imanencijos perskyra brėžia skiriamąją liniją tarp Florovskio ir Trubeckojaus asmenybės koncepcijų. „Žmogus turi tapti tuo, kuo savo esmėje jis jau yra... Tačiau visa žygdarbio jėga, prasmė ir esmė yra *šuołyje*, – per *realią* bedugnę“ (Флоровский 1998h: 201). Štai tokio „šolio per bedugnę“ kaip tik ir nėra pas Trubeckojų. Vietoje šolio į transcendenciją pas jį – imanentinė „individualios“ ir „kolektyvinės“ asmenybių psichologijų dialektika: „Tarp individualaus ir nacionalinio savęs pažinimo egzistuoja be galo glaudus ryšys ir nuolatinė sąveika“ (Трубецкой 1999c: 109). Beje, toje „sąveikoje“ pirmenybė teikiama ne „individualiai“, o „kolektyvinei“ asmenybei. „Išėjime į Rytus“ kolektyvo primatas formuluojamas dar ne taip akį rėžiančiai: „Tiek, kiek atskiras žmogus, pažindamas pats save, pradeda ‚būti pačiu savimi‘, jis būtinai tampa ir ryškiu savo tautos atstovu. Jo gyvenimas (...) neišvengiamai (*неизбежно*) įkūnija ir nacionalinius bruožus“ (Трубецкой 1999c: 108). Vėl tie determinuojantys „būtinai“, „neišvengiamai“... Netrukus Karsavinas tiesiai šviesiai paskelbs individualią asmenybę kolektyvinės („simfoninės“) asmenybės „aspektu“. Tačiau Florovskiui jau 1923 m. Trubeckojaus asmenybės koncepcija buvo visiškai nepriimtina. Neminėdamas „Europos ir žmonijos“ autoriaus vardo, bet, aišku, turėdamas jį omenyje, Struvės „Rusiškoje mintyje“ Florovskis rašė: „*Kūrybiška* asmenybė dingsta, ištirpsta tam tikrame kolektyve, ir nesvarbu, kad vietoje ‚žmonijos‘ ir visos istorijos čia pastatoma ‚tauta‘ arba ‚tipas‘ ir istorinis ciklas (chronologinė istorijos dalis)“ (Флоровский 1998h: 196).

Savo didžiojo veikalo „Rusų teologijos keliai“ (1937) pabaigoje Florovskis kaip vieną iš „kūrybinio rusų teologijos postulato“ elementų paminėjo „laisvą susitikimą su Vakarais“ (Флоровский 1991: 520). 1928 m. „Eurazinėje pagundoje“, kritikuodamas eurazininkų antiekumeninį izoliacionizmą, Florovskis rašė: „Rusija turi ir yra pašaukta atsakyti į Vakarų klausimus. Rusiška mintis turi iškentėti vakarietiškas pagundas, nes tai žmogiškos pagundos, į Bažnyčią pašauktos žmonijos pagundos. Jų negalima apeiti. Be pagundų neužsigrūdins mintis“ (Флоровский 1998d: 333). Tačiau dar iki „Išėjimo į Rytus“ Florovskis radikaliai supriešino „etinį“ ir „antropologinį“ (Trubeckojaus) nacionalizmus: „*Visažmonija*‘ (*Всечеловечество*) ir savo *kultūrinis-istorinis tipas*‘ – štai du visuomeninės-filosofinės minties poliai, prie kurių linksta, atitinkamai, tikras (etinis) ir netikras (antropologinis) nacionalizmas“ (Флоровский 1998a: 50). Trubeckojaus asmenybės koncepcija yra jo agresyvaus kultūrinio reliatyvizmo įkaitė. Apie joki „laisvą susitikimą su Vakarais“ čia kalbėti neįmanoma. „Pažinęs pats save“, Rusijos-Eurazijos gyventojas, kaip kultūrinio Rusijos-Eurazijos organizmo („kultūrinio-istorinio tipo“) ląstelė, neišvengiamai yra įtraukiamas į žūtbūtinę priešstatą su Vakarais, kai rūpi ne atsakymai į priešų klausimus, o priešų sunaikinimas. „Kitam nėra vietos organinės visumos viduje, ir jis gali į ją įsiveržti tik kaip kultūrinis ‚agresorius‘, nes pagrindinė žmogaus užduotis yra pažinti savo ‚tikrą prigimtį‘ savo paties kultūros viduje“ (Жданова 2009: 27). „Organinė“, įsisąmoninta Vakarų ir Rusijos-Eurazijos priešstata („pažink pats save“ rezultatas) įtraukia asmenybę į kompromisų nepripažįstančią kultūrų kovą („būk savimi pačiu“). Asmenybės ir jos laisvės vaidmuo šioje kovoje primena asmenybės vaidmenį marksizmo piešiamoje klasių kovoje.

Analizuodamas „narodnikų“ („liaudininkų“) mentalitetą, rinkinyje „Gairės“ („*Bexu*“) P.Struvė rašė: „Kai inteligentas mąstė apie savo pareigą liaudžiai, jis niekada nepakildavo iki minties, kad pareigos prade įkūnyta asmeninės atsakomybės idėja turi būti adresuota ne tik jam, inteligentui, *bet ir liaudžiai*, t.y. bet kokiam asmeniui, nepriklausomai nuo jo kilmės ir socialinės padėties“ (Струве 1991b: 161). Būtent tokios visuotinės asmeninės atsakomybės, kaip Rusijos „smūtos“ („*смута*“) dvasinio įveikimo sąlygos, reikalavo G.Florovskio asmenybės koncepcija. Kiti trys „Išėjimo į Rytus“ autoriai „liaudžiai“ kėlė ne tokius aukštus reikalavimus. Net „sąmonės revoliucijos“, kuriai kvietė N.Trubeckojus, imperatyvas pirmiausia buvo adresuotas būtent *intelligentijai*. Eurazinės minties „kairės“ atstovai P.Savickis ir P.Suvčinskis „liaudžiai“ buvo dar atlaidesni. Jeigu Trubeckojaus minčiai nebuvo svetimos pesimizmo gaidelės (žr. 2.2.3), Savickis ir Suvčinskis visas viltis dėjo į „liaudies stichiją“, kuri istorijos procese transformuos „organiškai“ jai svetimą, nepriimtina vakarietišką komunistinę ideologiją ir iš savo gelmių į visuomeninio gyvenimo paviršių iškels „naująjį valdantįjį sluoksnį“, naujosios Rusijos politinį elitą, skirtingai nuo ikirevoliucinės Rusijos „viršūnių“, būsiantį „organinėje“, harmoningoje vienybėje su „apačiomis“ ir prisiimsiantį atsakomybę už Rusijos-Eurazijos nacijos politinį bei istorinį likimą.

Florovskio asmenybės koncepcija reikalavo *visuotinio* apsivalymo. Trubeckojus reikalavimą susiaurino – dėl revoliucijos kalčiausia esanti „inteligentija“, todėl apsivalyti (nuo „romanų-germanų kultūros“) turinti būtent ji (ne tik emigracijoje esanti, bet ir komunizmu apkrėsta Rusijoje pasilikusi). Tik apsivaliusi inteligentija galės stoti nacijos, kurį iki 1917 m. buvo netinkamai *valdoma*, priešakyje. O Savickiui ir Suvčinskiui atrodė, kad apsivalymas vyksta veikiant pačiam „gyvenimui“, įrodančiam komunistinių dogmų utopiškumą ir negyvybingumą. Pati nacija revoliucijos procese pagimdo sau naują *valdžią*, kuri, būdama „organiškai“ sujungta su „apačiomis“ ir „tautos dvasios“ maitinama, apsivalo nuo komunizmo dulkių... Tokiame eurazizmo pradininkų (aišku, išskyrus Florovskį) požiūryje galima išvelgti „narodnikų“ mentalitetui būdingos paternalistinės nuostatos „liaudies“ atžvilgiu recidyvą. Kad ir kaip būtų, pradedant jau 1923 m. eurazininkų sąjūdyje ima ryškėti *politizacijos* tendencija. Ji akivaizdi trečiajame „Euraziniame metraštyje“, kur Savickio straipsnyje „Pavaldumas idėjai“ randame „ideokratijos“, o Sadovskio tekste „Eurazininkų oponentams“ – „demotijos“ sampratas. Be viso kito, didėjančią judėjimo politizaciją lėmė ir augantis jo populiarumas tarp rusų emigrantų jaunimo. Antai 1924 m. vasario 5 d. Suvčinskis, neslėpdamas entuziazmo, rašo Trubeckojui: „Arapovo ir mūsų naujų eurazininkų dėka propaganda varoma iš peties. Nesuskaičiuojami atsakymai į išsiųstas knygas ir laiškus – daugiau negu patenkinami ir įdomūs. Čia į visas tris studentų organizacijas mes infiltravome ištikimus eurazininkus, kurie jau užsiima propaganda. Be to, „užgrobėme“ visus būrelius, stovyklas ir pan. Mūsų „jaunimas“ sužavėtas – gauna „kovines užduotis“, pats sukūrė subordinacijos sistemą... Dešinieji sluoksniai visiškai įbauginti“ (Соболев 1991b: 129). Rašydamas „dešinieji“, Suvčinskis turi omenyje emigrantų monarchistines organizacijas, taip pat visus tuos, kurie, eurazininkų terminais, „nepriėmė“ revoliucijos ir puoselėjo restauracijos viltis. Tačiau ir pačiame eurazininkų judėjime stiprėjo „kairioji“ tendencija. Politizacija ir „kairuoliškumas“ ėjo koja kojon.

Tame pačiame straipsnyje „Gairėse“ Struvė rašė, kad „inteligentija (...) politikoje matė visos savo ir liaudies būties alfą ir omegą“ (Струве 1991b: 164). Nors eurazininkai niekino rusų emigrantų organizacijų, „kurių planai nesiekia toliau monarchijos atkūrimo arba demokratinės santvarkos įvedimo“ (Сувчинский 1997: 221), „politikavimą“, patys nesugebėjo atsilaikyti prieš įsitraukimo į politiką pagundą. Tas pats Suvčinskis straipsnyje „Revoliucijos įveikimo link“ paskutiniame – labiausiai politizuotame – pirmojo eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos periodo rinkinyje kelia reikalavimą „išvystyti plačią ir vieningą ideologiją, galinčią pažadinti sau tą *liaudies aistrą*, kurią revoliucionieriai sugebėjo įžiebtį (kai kuriuose rusų tautos elementuose) internacionalo idėjai“ (Сувчинский 1997: 211). Dar aiškiau tą pačią mintį formuluoja Savickis tame pačiame straipsnių rinkinyje. „Pergalei pasiekti nepakanka vieno neigimo“, – pradeda jis savo „Pavaldumą idėjai“, turėdamas omenyje didžiąją emigrantų politinių organizacijų dalį, – „padėtyje, kurioje mes atsidūrėme, vaisingas gali būti tik tas istorinis veiksmas, kurį pagaus ir palaikys

didžios istorinės idėjos sparnai... Ši idėja turi būti didi, visapusiška ir teigiama; savo užmoju ir atkaklumu prilygstanti ir viršijanti istorinę komunizmo idėją...“ (Савицкий 1997n: 127). Kitais žodžiais tariant, savo pirmojo istorijos etapo pabaigoje eurazinė mintis pamažu, bet nesutikdama didesnio pasipriešinimo – Florovskio linijai atstovaujančio teksto trečiajame „Euraziniame metraštyje“ jau nebuvo – pradeda save suvokti kaip ideologiją, konkrečiai – kaip *kontrideologiją* komunizmui. Antrajame eurazininkų judėjimo etape *politinė* „eurazinės ideologijos“ dimensija tik gilės. Negana to. Pirmąjį eurazininkų sąjūdžio periodą užbaigiančiame rinkinyje randame būsimos Rusijos-Eurazijos valstybės *politinės santvarkos* apmatius. Tiesa, jau antrajame eurazininkų rinkinyje (1922) Savickis rašė, kad „Rusijos revoliucija yra nespėjusios išsivystyti rusų liberalios idėjos nuvytimas, jos veiksmingumo pašalinimas. (...) Bolševizmas reiškia parlamentarizmo krizę; dėl valingo bolševizmo stangrumo priešinimasis jam ‚parlamentinės‘ ideologijos pagrindu yra apsunkintas, beveik neįmanomas. Ir labai tikėtina, kad bolševikinis ‚despotizmas‘ gali būti pakeistas tik kitu ‚despotizmu‘“ (Савицкий 1997d: 118). Trečiajame „Euraziniame metraštyje“ J.Sadovskis yra konkretnesnis. Konstatavęs, kad „liaudies masės nesugeba kurti ir pačios savęs valdyti“, ir kad „valdyti gali tik kultūrinė, sąmoninga ir idėjinė mažuma“ (Садовский 1923: 169), Sadovskis tuo pačiu metu pabrėžia, kad valdantysis elitas, priešingai ikirevoliucinės Rusijos valdžiai, neturi būti atitrūkęs nuo liaudies masių ir jų poreikių, neturi būti susvetimėjęs su „liaudimi“. Autorius bendrais bruožais taip apibūdina Rusijai tinkamą valstybinę santvarką: „Nebūdama ‚demokratinė‘ (*народоуправственный*), Rusijos valstybinė santvarka turi būti ‚demotinė‘ (*народный*): valdžia paprasčiausiai turi ‚pažinti savo publiką‘, nuolat stebėti liaudies masių nuotaikas, neignoruoti jų poreikių, remtis tautos moraliniu palaikymu“ (Садовский 1923: 170). Sadovskis nedetalizuoja – tai bus padaryta antrajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos etape – kaip turi būti vykdoma šio valdžiai tinkamo „ne minkštakūnio ir bevalio (...), bet griežto, tvirto, nacionalinio-egoistinio, stiprų valdžios troškimą jaučiančio gyventojų sluoksnio“* atranka. Priminsiu (žr. 2.2.2), kad „kairioji“ eurazinės minties tendencija Savickio asmenyje jau 1921 m. (laiške P.Struvei) buvo linkusi manyti, kad „politinėje srityje bolševikai sugebėjo iš visų Rusijos visuomenės sluoksnių išskirti tinkamus žmones“ (Савицкий 1997c: 275). Atranka įvyko pačiame Rusijos revoliucijos procese.

Kaip ir kituose eurazininkų rinkiniuose, trečiajame „Euraziniame metraštyje“ nesunkiai pastebimi eurazinės minties „jėgos linijų“ išsiskyrimai. Su eurazizmo „dešinės“ (Trubeckojaus „Babelio bokštas ir kalbų sumaišymas“) kultūriniu reliatyvizmu ir izoliacionizmu disonuoja Savickio kone Dostojevskio „Kalbos Puškino garbei“ dvasioje išstartas teiginys, kad

*Vienas iš šiuolaikinių tyrinėtojų „demotiją“ apibūdino kaip „valdžią tautai, bet be tautos dalyvavimo, kai valdo vertųjų grupę“, o patį J.Sadovskį pavadino „profašistiškai nusiteikusiu eurazininku“ (Голлербах

2000: 421). Tačiau tam tikra prasme tai galima pasakyti apie daugumą eurazininkų judėjimo dalyvių. Viename iš to paties straipsnių rinkinio tekste aukštinamas „stiprios asmenybės kultas“ (Шахматов 1923: 78-79). Daugiau arba mažiau „profašistiškai nusiteikę“ buvo visi, išskyrus Florovskį – kuris apskritai niekada neteikė prioriteto „politikai“ – „Išėjimo į Rytus“ autoriai. Italijos fašizmas, Vokietijos nacionalsocializmas, SSRS bolševizmas eurazininkų buvo laikomi „netobulomis ideokratijomis“, kurių patirtis, beje „bus naudinga būsimoje, tikroje ideokratijoje“ (Трубейко 1999p: 525). Reikia turėti omenyje pirmųjų eurazininkų rinkinių išėjimo metu viešpatavusią „laiko dvasią“. 1922 m. į valdžią Italijoje atėjo B.Mussolinis.

„akivaizdžiau negu kitos tautos, rusai turi dvi tėvynes: Rusiją ir pasaulį“ (Савицкий 1997n: 130). Dar „Europoje ir Eurazijoje“ pradėjusi Trubeckojaus kraštutinio kultūrinio reliatyvizmo kritika, „kairioji“ eurazinės minties tendencija Savickio asmenyje pirmąjį eurazininkų idėjinės istorijos etapą užbaigia Rusijos *pasaulinės misijos* teigimu. Galima labai neigiamai vertinti nacionalinį mesianizmą, tačiau reikia pripažinti, kad be vienos arba kitos tautos „išrinktumo“, „išskirtinumo“, tam tikru požiūriu „privilegiuotumo“ kitų tautų atžvilgiu idėjos, nacionalinis mesianizmas suponuoja ir tarpkultūrinio dialogo, komunikacijos galimybę – be šios galimybės tauta-mesijas lieka pasauliui nebylė. Kaip ir pridera „kairiajai“ eurazinės minties tendencijai, nuoroda į pasaulinį Rusijos pašaukimą išvelgiama komunizmo fenomene: „Bet ir komunizmo reiškinyje (...), nepaisant vadų valios ir priešingai jų sprendimams, iškreiptu ir subjaurotu pavidalu apreiškta pasaulinio Rusijos pašaukimo idėja; be to, apreiškta negirdėtu iki šiol mastu. Nėra abejonės, kad komunizmas praeina ir praeis. Bet prikelta nacionalinė Rusija turi pilnai teigiamu pavidalu išsaugoti tą pasaulinį jausmą, kuris iškreipta forma atvaizduotas komunizme...“ (Савицкий 1997n: 129). Panašiai kaip Suvčinskio teofanijos idėjos užuomazgoje, čia matome „kairiosios“ eurazinės minties tendencijos sąlyčio tašką su *par excellence* universalistine L.Karsavino visavienybės filosofijos versija.

Tačiau įdomiausia ir svarbiausia trečiojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje ne tai. Šiame rinkinyje trijų eurazizmo „tėvų“ pastangomis „eurazinėje mintyje“ sunaikinama ketvirto judėjimo steigėjo – G.Florovskio – atstovaujama minties tendencija. Jau buvo kalbėta apie N.Trubeckojaus (žr. 2.4.1) ir P.Suvčinskio (žr. 2.4.2) straipsnius. Savo indėlį įnešė ir P.Savickis.*

Tam, kad geriau pajustume, kokia svetima Florovskiui turėjo būti trečiojo „Eurazinio metraščio“ dvasia, atsiverskime 1921 m. eurazizmo „tėvo“ straipsnį P.Struvės „Rusiškoje mintyje“. Florovskis parašė daug racionalistinę filosofinę pasaulėžiūrą kritikuojančių tekstų. Straipsnis „Istorijos prasmė ir gyvenimo prasmė“ – vienas iš jų. Štai kaip Florovskis piešia santykį tarp, viena vertus, „asmenybės“, ir, kita vertus, „idėjos“, „santvarkos“, „buities“ racionalistinėje istorijos vizijoje: „Istorijos tikslas yra tam tikros *santvarkos* įgyvendinimas, tam tikros *buities formos*

įtvirtinimas gyvenime. „Santvarka“, „buitis“ tampa vienintele vertybe (...) Doroviškai pateisinamos yra gamtinės būties arba socialinės organizacijos formos, ir tik jos vienos; dorovinę prasmę turi tik abstrakcijos. Tai, kas individualu, etinį turinį gali turėti *tik netiesiogiai*, tik tokiu mastu, koku įgyvendina „idėją“ ir tik todėl, kad tarnauja „idėjai“, kaip pastarosios kevalas. Kitais žodžiais tariant, besąlygišką reikšmę turi ne žmonės, o tik idėjos. „Gėriu“ gali būti teokratija, demokratinė valstybė arba *der geschlossene Handelsstaat***², bet ne kūrybiškos asmenybės“

*Beje, pats Savickis apie trečiąjį eurazininkų straipsnių rinkinį prasarė, kad jis „daug silpnesnis už prieš tai buvusius“ (Лубенский 1992: 90). **Uždara prekybinė valstybė (*vok.*).

(Флоровский 1998k: 107). Savickis, kaip ir visi kiti eurazininkai, „kurie neigia universalus „progreso“ egzistavimą“ (Савицкий 1997a: 87), aišku, protestuotų prieš jo priskyrimą eurazininkų smerkiamam europiniam „racionalizmui“. Tačiau Florovskis „racionalizmą“ ir „natūralizmą“, kurį prikišo Savickiui, laikė dviem tos pačios *pasaulėjautos* pusėmis (Флоровский 1998l: 66). „Racionalizmas“ ir „natūralizmas“ Florovskiui yra du „antipersonalizmo“ vardai. Ne taip svarbu, kurioje „stichijoje“ – „proto“ arba „gamtos“ – ištirpdomi asmenybės laisvė ir kūrybiškumas. Svarbu tai, kad dingsta asmenybė kaip *dviejų realių pasaulių* susitikimo vieta. „Asmenybės“ samprata Florovskiui neatsiejama nuo „transcendencijos“ sampratos. Tik kūrybinėje asmenybės laisvėje – ir niekam netarpininkaujant – įvyksta „šio“ ir „kito“ pasaulio susitikimas. Tik *individualioje* žmogaus asmenybėje įmanomas tragiško būties skilimo, kuris kartu yra ir žmogaus laisvės pagrindas, įveikimas. Nesutaikomas „visavienybės“ metafizikos priešininkas rašė: „Būtis“ nėra „visavienybė“, nėra „organinė visuma“, nes ji sutraukta žiojėjančios bedugnės tarp absoliutumo ir kūrinijos; ir šie du pasauliai sujungti tarpusavyje tik „priežastingumu per laisvę“ (Флоровский 1998h: 204). Galima suprasti Florovskio reakciją*, perskaičius tokius jo personalistinę vertybių hierarchiją aukštyn kojomis apverčiančius teiginius, kaip: „Jei bus idėja, bus ir asmenybių. Istorinė asmenybė susikuria istorinės idėjos aplinkoje ir idėjai tarpininkaujant. (...) Idėja ugdo asmenybę, maitina ją savo syvais, duoda jėgos, skatina veikti. Prieš kalbant apie asmenybę, reikia kalbėti apie idėją“ (Савицкий 1997n: 127). Arba: „Asmenybė yra vaisinga ir pergalinga tada, kai ją laiko ir neša stangrūs ir tvirti didžios bei kūrybinės idėjos sparnai“ (Савицкий 1997n: 132). Pagaliau „Idėjos-Valdovės“ („Идея-Правительница“) samprata, Savickio įvesta į eurazininkų diskursą, žvelgiant iš Florovskio atstovaujamo betarpiško krikščioniško personalizmo pozicijų, geriausiu atveju atrodo kaip neskoninga patetika, kaip *mania grandiosa*, blogiausiu – kaip į dviejų laisvų asmenybių, Dievo ir žmogaus kūrybišką santykį įsiveržiantis ir jį suardantis „kažkas“. Tačiau Florovskio betarpišką personalizmą pakeitusiam Karsavino „hierarchiniam personalizmui“ Savickio teiginys, kad

„asmenybė susikuria tarpininkaujant idėjai“, skambėjo visai priimtina. Tik „idėja“ prašėsi suasmeninama. Tai padarė „simfoninės asmenybės“ teorija.

Trečiojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje eurazinė mintis padarė posūkį *ideokratijos*** link. G.Florovskio pasitraukimas nepanaikino eurazinės minties intrigos, jos vidinės

*1924 m. vasario 10 d. Florovskis rašė Trubeckojui: „Būtų pusė bėdos, jei tikėjimo nekeistų ‚pavaldumu idėjai‘... Visiška ponų inteligentų kopija. Pavėluotas natūralizmas! Ir *mania grandiosa!*“ (Флоровский 2002).

**Terminą „ideokratiją“ („идеократия“) eurazininkų diskurse įtvirtino N.Trubeckojus. Trečiajame „Euraziniame metraštyje“ vartojamos šios sąvokos: „идеалоправство“ (Шахматов 1923: 73);

dramos. Tačiau su Florovskiu iš eurazinės minties pasitraukia transcendencijos dimensija, ir minties drama toliau vyksta grynos imanencijos plotmėje. Vieno iš eurazininkų sąjūdžio steigėjų pasitraukimas ženklino *personalistinės* eurazinės minties tendencijos užgesimą, tendencijos, kurios atstovui priklauso galbūt gražiausi ir kilniausi visoje eurazininkų literatūroje Rusijos tragedijos akivaizdoje parašyti žodžiai: „Baisu ne tai, kad žmonės miršta, bet tai, kad jie nustoja būti žmonėmis“ (Флоровский 1921: 13). Juos skaitome pirmajame Florovskio straipsnyje pirmajame eurazininkų rinkinyje „Išėjimas į Rytus“. Straipsnis pavadintas „Pertrūkiai ir sąryšiai“. 1937 m. Berlyne išėjo paskutinis P.Savickio redaguojamos „Eurazinės kronikos“ numeris, o Paryžiuje – pagrindinis Florovskio veikalas „Rusų teologijos keliai“. Paskutinis knygos skyrius vadinasi „Pertrūkiai ir sąryšiai“. Šio daugiau negu simbolinio fakto paminėjimu ir eurazizmo istorijos tyrinėtojo pastebėjimu, kad kartu su Florovskiu „buvo nukirsta giliausia ir reikšmingiausia eurazinių idėjų vystymosi perspektyva“ (Соболев 1992: 51), baigiu paskutinį antros disertacijos dalies skyrių.

Apibendrinimas: „Rusijos idėja“ pirmajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės raidos etape

Eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos pirmojo etapo pagrindinė apmąstymų tema buvo *Rusijos revoliucijos* tema. Eurazininkų įsitikinimu, 1917 metų revoliucija vertė iš naujo permąstyti „Rusijos idėjos“ turinį. Visi eurazininkai revoliuciją išgyveno ne tiek kaip politinį ar socialinį, kiek giliausia prasme *kultūrinį* perversmą, kurio priežastis buvo ilgai trukęs (ypač Petro I reformų pagilintas) ydingas „Rusijos idėjos“ suvokimas („Rusija – didi europinė valstybė“) Rusijos „valdančiajame sluoksnyje“ (ne tik politiniame ir kultūriniame elite, bet „išsilavinusioje“ Rusijos visuomenės dalyje – „inteligentijoje“ – apskritai). Skelbdami neatšaukiamą Petro I sukurtos „Peterburgo Rusijos“ žūtį, eurazininkai Rusijos revoliucijoje įžvelgė nuorodą į autentiškos „Rusijos idėjos“ turinį, kurio vienas iš pagrindinių elementų buvo

antieuropinis nusistatymas ir kova su „Europos („romanų-germanų“) kultūra“, – pastarosios nekritiškas mėgdžiojimas ir atvedęs į 1917 m. katastrofą. Tačiau dar iki pirmojo kolektyvinio eurazininkų leidinio „Išėjimas į Rytus“ (1921) pasirodymo pradėjo ryškėti kelios „eurazinės minties“ tendencijos, „apsiginklavusios“ skirtingomis Europos „įveikimo“ strategijomis. „Kairiajai“ tendencijai, kuriai šiame judėjimo etape atstovavo P. Savickis ir P. Suvčinskis, buvo būdingas jėgos kultas, etatizmas ir nepakankamas gebėjimas įvertinti destruktivias komunistinės ideologijos potencijas. Šioje tendencijoje ypatingai pasireiškė „dirvininkystės“ („почвенничество“) intelektualinės tradicijos paveldas. „Organiškai“ Rusijai-Eurazijai svetima iš Vakarų importuota komunistinė ideologija, veikiama „liaudies stichijos“, esą transformuojasi į

„идеалоправство“, „идеоправство“, „Идея-Правительница“ (Савицкий 1997n).

komunizmui netapatų bolševizmą, iš revoliucijos ir pilietinio karo suirutės atkuriantį valstybinę Rusijos-Eurazijos vienybę, į kurią „trečiasis kontinentas“ yra pašauktas *pačios gamtos* (P. Savickis). „Rusijos idėja“ čia pirmiausia mąstoma kaip *didvalstybingumo* idėja, o istorinis procesas, kuriame įvyksta šio didvalstybingumo atkūrimas, – kaip *teofanijos* procesas (P. Suvčinskis). Valstybės apoteozė, ryškus istorijos kaip teofanijos motyvas, asmeninio tobulėjimo ir vidinio pasikeitimo („atgimimo“) imperatyvo revoliucijos „įveikimo“ strategijoje sumenkinimas, pasikliaujant „stichinių“, „organinių“ jėgų (pvz., „tautos dvasios“) veikimu, leidžia „kairiojoje“ eurazinės minties tendencijoje išvelgti aiškius Hegelio istorijos filosofijos bruožus. Skirtingai nuo „kairiosios“, „dešinioji“ (N. Trubeckojus) ir „religinė“ (G. Florovskis) Europos (taip pat ir Europos „produkto“ – komunizmo) įveikimo strategijos akcentavo *asmenybės giluminės transformacijos* svarbą. Tačiau „sąmonės revoliucija“, į kurią apeliavo N. Trubeckojus, turėjusi būti radikaliu dvasinių ryšių su Europos kultūrine tradicija nutraukimu ir Rusijos-Eurazijos geopolitinės erdvės kultūrinės vienybės, priešpastatytos Europos kultūrinei vienybei, įsisąmoninimu, Trubeckojaus parašytuose tekstuose skleidėsi grynai imanentinėje – etnopsichologinėje – plotmėje, taigi, kaip ir „kairioji“ eurazinės minties tendencija, stokojo transcendentinio matmens. Tiek „dešinioji“ (ypatingai), tiek „kairioji“ (kiek mažiau) eurazinės minties tendencijos, priešingai rusų religinės filosofijos krikščioniškojo universalizmo tradicijai, „Rusijos idėją“ suvokė kaip antieuropietišškai (antivakarietišškai) orientuotą „vienybų“ (geografinės, politinės, ekonominės, kultūrinės) sistemą su labai ryškiais determinizmo, nustelbiančio kūrybinę individualios asmenybės laisvę, bruožais. Tokiai eurazinės minties orientacijai atkakliai priešinosi „religinė“ eurazinės minties tendencija, šiame judėjimo istorijos etape atstovaujama G. Florovskio. Kitaip nei „religinės“ eurazinės minties estafetę antrajame judėjimo istorijos etape perėmusioje Karsavino filosofijoje, į eurazininkų diskursą įtraukusioje rusų „visavienybės“ („всеединство“) filosofinę tradiciją, Florovskio atstovaujama eurazinės minties „jėgos linija“ krikščioniškąjį universalizmą, „Rusijos idėją“

lokalizuojantį *viso* „krikščioniško pasaulio“ ir *bendro* „krikščionių pašaukimo“ kontekste, grindė ne ontologizuotomis, individualią žmogaus asmenybę absorbuojančiomis konstrukcijomis („simfoninė asmenybė“), o *transcendencijos* samprata, laiduojančia, viena vertus, „bendražmogiškomis“, „amžinosiomis“, etnopsichologinius skirtumus peržengiančiomis vertybėmis grindžiamą tarpkultūrinio dialogo galimybę, o, kita vertus, individualios žmogaus asmenybės (kaip kūrinio) autonomiją Kūrėjo atžvilgiu, įgalinančią kūrybinę asmenybės laisvę. Florovskio pasitraukimas ženklino antietatistinės, personalistinės ir egzistencialistinės (Berdiajevo dvasioje) rusų minties tradicijos užgesimą eurazininkų plėtotoje „Rusijos idėjoje“. Antrajame eurazininkų filosofijos raidos periode „Rusijos idėja“ bus paženklinta neišdildomu visavienybės metafizikos antspaudu.

III. „Rusijos idėja“ „sisteminiėje“ eurazininkų filosofijoje (1925-1929)

Praėjusio amžiaus trečiojo dešimtmečio vidurys buvo „klasikinio“ eurazizmo klestėjimo laikotarpis. 1925 m. Berlyne išleista ketvirtoji „Eurazinio metraščio“ knyga pradėjo produktyviausią (bent jau kiekybės prasme) eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos etapą. Pirmajame („nesisteminiame“) raidos etape eurazinė mintis išsakė save keturiuose kolektyviniuose straipsnių rinkiniuose, taip pat keliuose ne eurazininkų leidiniuose išspausdintuose tekstuose (iš viso apie 1000 puslapių). 1925-1929 m. be trijų „Eurazinio metraščio“ knygų išėjo 10 Prahėje ir Paryžiuje leistos „Eurazinės kronikos“ numerių. Be šių kolektyvinių leidinių 1923 m. įsteigta „Eurazijos“ leidykla (*Евразийское книгоиздательство*) leido eurazininkų autorių monografijas, o 1926 m. buvo išleistas programinis eurazininkų dokumentas, kurio pavadinimas – „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“ – inspiravo šios disertacijos trečios dalies pavadinimą. Prie viso to pridėję eurazininkų autorių ne eurazininkų leidiniuose publikuotus tekstus, gauname apie 3000 puslapių. Atskirą vietą eurazininkų judėjimo idėjinėje istorijoje užima 1926-1928 m. Paryžiuje leistas (išėjo trys numeriai) žurnalas „Varstai“ („*Версты*“). Tai nebuvo griežtąja prasme eurazininkų leidinys, tačiau „eurazinis aspektas“ jame buvo labai ryškus. Viena svarbiausių šio literatūrinio-filosofinio žurnalo skelbiamų idėjų buvo naujos Rusijos kultūros, kalbančios ir per Sovietų Rusijoje parašytą literatūrą, apologija. Žurnalas spausdino daug sovietinių autorių, tarp kurių buvo ir, pavyzdžiui, A.Belyj bei B.Pasternakas, kūrinių. Su žurnalu bendradarbiavo L.Šestovas, N.Berdiajevas, G.Fedotovas, M.Cvetajeva, A.Remizovas. „Varstuose“ buvo išspausdinti visų svarbiausių eurazininkų – N.Trubeckojaus, P.Savickio, P.Suvčinskio (pastarojo straipsniai yra visuose žurnalo numeriuose), L.Karsavino – tekstai. Pritardamas M.Laruelle teiginiui, kad „„Varstus“ galima laikyti labai aktyvia literatūrine eurazizmo idėjų išreiškimo forma“, tik iš dalies galiu sutikti su prancūzų eurazizmo tyrinėtojos tvirtinimu, jog žurnale „pirmą kartą buvo suformuluota „kairioji“ judėjimo pakraipa“ (Laruelle 2004: 35). Tikiuosi, kad pirmojoje

disertacijos dalyje pavyko parodyti, jog „kairioji“ eurazinės minties tendencija buvo labai ryški jau nuo paties šios minties gimimo. Kita vertus, „Varstai“ iš tikrųjų gali būti laikomi savaitraščio „Eurazija“, įkūnijusio vadinamąjį „Klamaro skilimą“, preliudu. Žurnalą leido trys „kairiojo“ eurazizmo šulai: D.Sviatopolkas-Mirskis, P.Suvčinskis, S.Efronas. Prie „eurazinių“ „Varstų“ publikacijų pridėjo 35 Paryžiuje leisto (1928-1929 m.) laikraščio „Eurazija“ numerius, gauname apie 4000 puslapių, kuriuose įsikūnijo eurazinė mintis antrajame savo raidos etape. Tačiau kiekybė ne visada gimdo kokybę. Augantis judėjimo populiarumas, jo narių skaičiaus didėjimas buvo neatsiejami nuo didėjančios judėjimo politizacijos, gimdančios tokius reiškinius kaip „masinis eurazininkas“ ir „vulgarus eurazizmas“ (Эфрон 2007a: 264). Kita vertus, savotiška intelektualinė „kompensacija“ už Florovskio netektį buvo dviejų stambaus masto intelektualų įsitraukimas į eurazininkų gretas. Jeigu teisės filosofo N.Aleksejevo indėlis į eurazinę mintį pirmiausia glūdėjo dramatiškų konceptualinių lūžių nepatyrusios – valstybingumo – temos plėtojime, L.Karsavino apmąstymai apėmė visas tas eurazininkų diskurso temas, kuriose vyko atkakli skirtingų eurazinės minties tendencijų konkurencija. Karsavino „asmenybės“, „idealo ir tikrovės“ bei „Rusijos ir Europos“ temų apmąstymai padarė didžiulę įtaką „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje evoliucijai.

3.1 Judėjimo personalinės sudėties kaita

Eurazininkų judėjimo personalinė sudėtis nuolat kito. Tik P.Savickis ir iš dalies N.Trubeckojus (po 1929 m. eurazininkų leidiniuose paskelbęs vos penkis nedidelės apimties straipsnius) nuėjo eurazizmo kelią nuo pradžios iki galo. „Rusijos idėjos“ evoliucija eurazininkų filosofijoje yra neatsiejama nuo sąjūdžio personalinės sudėties kaitos.

Nors po 1923 m. G.Florovskis eurazininkų leidiniuose nepaskelbė nė vieno savo teksto, jo „dvasinis“ ryšys su sąjūdžiu nutrūko ne iš karto. Pačioje 1926 m. pradžioje Berdiajevo redaguojamame žurnale „Путь“ buvo išspausdintas apologetinis Florovskio straipsnis „Suakmenėjęs neįautrumas“ su paantrašte „Polemikos prieš eurazizmą klausimu“. Kalbėdamas apie „eurazininkus“, autorius nedviprasmiškai vartoja įvardį „mes“: „mes, eurazininkai“* (Флоровский 1998m: 250). Išlaikydamas tam tikrą atstumą, – „aš nesiruošiu nei aiškinti, nei ginti eurazininkų pažiūrų“, – Florovskis pareiškia, kad „galų gale svarbu ne tai, ką būtent eurazininkai galvoja, o tai, apie ką jie galvoja“ (Флоровский 1998m: 248). Pagrindinė eurazininkų apmąstymų tema buvo Rusijos revoliucijos tema. Prisiminkime, kaip 1921 m. Florovskis laiške Struvei nusakė eurazininkų sąjūdžio tikslą: „Iš naujo iškelti aptarimui Rusijos istorijos ir Rusijos revoliucijos prasmės *kultūrinę-filosofinę* problemą“ (Флоровский 1998c: 131). Ir 1926 m. pradžioje (pats tekstas parašytas 1925 m. rugsėjį) Florovskis pagrindine eurazininkų skelbiama žinia laikė tai, kad „SSRS prasideda ne nuo spalio, o daug anksčiau“ (Флоровский 1998m: 254). Po tame pačiame

žurnalo numeryje išspausdintu kolektyviniu eurazininkų lyderių „Laišku redakcijai“ Florovskio pavardę matome šalia N.Trubeckojaus, P.Savickio, P.Suvčinskio, V.Iljino ir... L.Karsavino.

1926 m. Karsavinas jau buvo pilnateisis eurazininkų judėjimo dalyvis ir netgi įėjo

*Tiesa, pats Florovskis visada tvirtino, kad galutinai paliko judėjimą 1923 m. „Suakmenėjusio neįtakumo“ tekstas esą buvo parašytas trečiuoju asmeniu, o „mes“ yra žurnalo redakcijos pataisymas (Блэйн 1998: 183). Bet kas galėjo ryžtis tokiam Florovskio teksto „taisymui“? Ir kam to reikėjo? Florovskio „atsižegnojimais“ neįtikina, ypač turint omenyje tai, kad tame pačiame žurnalo numeryje iš karto po Florovskio straipsnio įdėtas kolektyvinis „Laiškas redakcijai“, kuriame eurazininkų lyderiai, atsakydami į G.Trubeckojaus (eurazininko Trubeckojaus dėdės) kritiką, gina rinkinyje „Rusija ir katalikybė“ eurazininkų (P.Savickio) postuluotą analogiją tarp katalikybės ir bolševizmo. Po šiuo laišku matome ir Florovskio pavardę.

(tiesa, neilgai) į aukščiausio tuo metu jau vis daugiau politinės organizacijos bruožų įgaunančios „eurazininkų organizacijos“ valdymo organo – Tarybos – sudėtį (jai taip pat priklausė Trubeckojus, Savickis, Suvčinskis, Arapovas ir Malevskis-Malevičius). 1923 m. balandžio mėnesį rašytame laiške Trubeckojui Florovskis užsimena apie galimybę įtraukti į bendradarbiavimą Karsaviną, bet tik „iš bėdos“. Aišku, Florovskis turėjo omenyje ne Karsaviną-filosofą*, o Karsaviną-istoriką, kuris pakeistų skeptiškai eurazizmo atžvilgiu nusiteikusį Bicillį.** Apskritai Florovskis buvo didžiausias „senosios kartos“ autorių įtraukimo į eurazininkų leidinius šalininkas. Antai 1923 m. vasarį laiške Trubeckojui jis siūlo pakviesti Novgorodceva, Struvę, Losskį, Zen'kovskį (Флоровский 2002). Florovskis geriau už kitus eurazizmo „tėvus“ jautė teologinį ir filosofinį sąjūdžio nepakankamumą. 1923 m. pavasarį jis rašė Trubeckojui: „Atkakliai reikalauju įtraukti ‚kitatikius‘ jau vien todėl, kad mūsų pačių tam reikalui neužteks. (...) Tik ryškiau pabrėžę savo religinę ‚orientaciją‘, mes apsaugosime nuo pagundų mažutėlius, kurie, susižavėję ‚išėjimu į Rytus‘, puola į ‚Rytų kultus‘, į dekadentišką žavėjimąsi egzotika ir netgi į ‚aziatizmą‘“ (Флоровский 2002). Tačiau pagrindinis Karsavino įtraukimo į eurazininkų sąjūdį entuziastas buvo, aišku, Suvčinskis.

Kaip liudija 1949 m. rugpjūčio 8 d. Karsavino tardymo protokolas, su vienu iš „kairiosios“ eurazinės minties pakraipos atstovų filosofas susipažino 1923 m. Berlyne, kuriame tuo metu gyveno*** (Хоружий 1992: 85). Suvčinskis paprašė parašyti eurazininkų straipsnių rinkinių recenziją. Karsavinas atsiliepė į prašymą ir tais pačiais metais žurnale „Šiuolaikiniai užrašai“ („Современные записки“) išspausdino gana kritišką tekstą „Europa ir Eurazija“. Tačiau kritikos taikinytis buvo ne eurazininkų pažiūrų esmė, o, Karsavino nuomone, filosofinio pagrindimo stygius: „Nėra filosofinės analizės, filosofinės argumentacijos“ (Карсавин 1923a: 307). O šiaip, filosofo manymu, eurazininkai „daug kur yra teisūs“. 1924 m. pavasarį Suvčinskis pradeda įkalbinėti Trubeckojų pasinaudoti Karsavino potencialu. Jis tikina, kad Karsavinas simpatizuoja eurazizmui,

ir siūlo pakviesti jį įsijungti į ketvirtojo „Eurazinio metraščio“ autorių ratą. Nors, panašiai kaip ir Florovskis, Suvčinskis kalba apie Karsaviną pirmiausia kaip apie „specialistą istoriką“

*„Istorijos turinys – žmonijos kaip visavienio (*всеединого*), visaerdvio (*всепространственного*) ir visalaikio (*всевременного*) subjekto vystymasis“ (Карсавин 1993b: 88). Toks teiginys vargu ar sužavėtų personalistą Florovskį. Tiesa, Karsavino „Istorijos filosofija“ pasirodė tais pačiais 1923 m., todėl Florovskis galėjo būti su ja nesusipažinęs.

„Карсавина я ставлю с тревогою по нужде, т.к. Бицilli впал в ничтожество и ноет“ (Флоровский 2002). *1924 m. Suvčinskis supažindino Karsaviną su į Berlyną atvykusiais Savickiu ir Агарову. 1926 m. Karsavinas persikėlė į Paryžių, kur tais pačiais metais susipažino su N.Trubeckojumi ir Malevskiu-Malevičiu.

(„спеца-историка“), kuris pakeistų dviejuose eurazininkų rinkiniuose publikuotą, bet nuo judėjimo tolstantį Bicillį, jaučiasi, kad Suvčinskio atstovaujama „kairioji“ eurazinės minties tendencija matė Karsavine šį tą daugiau už vien tik kovotoją su katalikybe.* „Aš kažkaip jaučiu, kad Karsavino pakvietimas gali atnešti eurazizmui tam tikros naudos“, – rašo Suvčinskis. Kitas eurazininkų istorikas, G.Vernadskis, esą žiūri į Karsaviną palankiai: „Kaip istorikui, Vernadskis jaučia jam didelę pagarbą. Mes apie tai su juo kalbėjome. Be to – siūlo kažkaip „pakairėti“ (*полеветь*)“.

Ruošiamame – antrąjį eurazininkų idėjinės istorijos etapą pradėsiančiame rinkinyje, Suvčinskio manymu, reikia siekti dviejų tikslų: stiprinti istoriosofinę eurazinės minties dimensiją ir „atsiskirti nuo konservatyvios restauracijos“ (Сувчинский 1994a: 482-483). Karsavinas puikiai atliks abi šias „užduotis“.

Eurazinės minties istorija liudija, kad N.Trubeckojaus skepsis dėl Suvčinskio žadamos „naudos“, kurią eurazizmui neva atneš Karsavino įtraukimas, buvo daugiau negu pagrįstas. 1926 m. lapkričio 12d. Trubeckojaus laiškas Savickiui puikiai iliustruoja ne tik eurazinę mintį iš vidaus draskiusią įtampą tarp „dešinėsios“ ir „kairiosios“ šios minties tendencijų, bet – jau kelintą kartą – leidžia lokalizuoti patį Savickį daugiau eurazinės minties „kairėje“ negu „dešinėje“.** Neslėpdamas pasipiktinimo, Trubeckojus rašo: „Neslėpsiu, kad Jūsų pranešimo apie nacionalbolševizmą tezės padarė man patį blogiausią, tiesiog slegiantį įspūdį. Kategoriškai protestuoju prieš nacionalbolševikų vardo priėmimą ir pareiškiu, kad jei tai įvyks, aš prašau nebelaikyti manęs druskininku (*соляником*).*** Nesuprantu, kas Jums pasidarė. Jūs gi daugiausiai nuogaštavote dėl LPK-iškų nukrypimų ir staiga nei iš šio, nei iš to „perkarsavinote“ patį LPK****“ (Трубецкой 1999r: 255). Trubeckojaus skeptiškas požiūris į potencialią Karsavino „naudą“ eurazizmui turėjo ne vien politinį, bet ir daug gilesnį metafizinį pagrindą. Karsavinas labai sustiprino krikščioniškojo universalizmo – nesutaikomo Trubeckojaus ginamo kultūrinio reliatyvizmo prieš – pozicijas eurazinėje mintyje. Trubeckojus jautė, kad su Karsavinu į eurazinę

mintį įsiveržia pavojingai daug „Sidabro amžiaus“ – rusų „visavienybės“ filosofija buvo neatsiejama šio amžiaus dvasinio portreto dalis. 1926 m. gegužės 18 d. laiške Suvčinskiui

*„Aš labai gerai žinau visus Karsavino trūkumus. Bet žinau ir tai, kad ateityje laukia baisi kova su katalikybe. Šiuo atžvilgiu jam niekas neprilygsta. Man atrodo, kad vardan šio tikslo galima daug kur „nusileisti““ (Сувчинский 1994a: 486).

**Savickis tapo „dešiniu“ tik 1929 m. „Klamaro skilimo“ metu. Tačiau net 1932 m. visai „kairiojo“ eurazizmo dvasioje jis teigė, kad „Rusijos kultūra 1932 m. ne silpnesnė, o stipresnė negu bet kada anksčiau“ (Савицкий 1997o: 139).

***eurazininku – pradėdant 1923 m., eurazininkai dažnai dalinai šifruoja savo dokumentus.

****L(evas) P(latonovičius) K(arsavinas)

Trubeckojus rašė: „Visai jo pasaulėžiūrai būdingas tam tikras panteistinis išsklidimas ir principinis neapibrėžtumas. Jis siekia ne įveikti prieštaravimus, o stoja tokio požiūrio pusėn, pagal kurį neįveikti prieštaravimai taikiai sugyvena vienas su kitu. Juk visada yra kažkoks abstrakcijos laipsnis, kai bet koks konkretus tvirtinimas pasirodo esąs lygus savo priešybei. Toks proto žaidimas Karsavinui teikia ypatingą malonumą“ (Мелих 2004: 60). Visavienybės metafizika nebuvo tinkamiausias ideologinis ginklas kompromisų nepripažįstančioje „Europos ir Eurazijos“ kovoje.

Dar anksčiau negu su Karsavinu, Suvčinskis, kuris, skirtingai nuo teoretiko Trubeckojaus, ne tik rašė straipsnius, bet buvo linkęs ir asmeniškai „į eurazizmą atvertinėti žmones“ (Сувчинский 1994a: 485), susipažino su kitu žymiu būsimo „kairiojo“ eurazizmo lyderiu ir savaitraščio „Eurazija“ autoriumi – literatūrologu kunigaikščiu Dmitrijumi Sviatopolku-Mirskiu (1890-1939).* Jau 1922 m. rugpjūčio mėnesį Suvčinskis rašė Trubeckojui, kad Mirskis „visiškai priėmė eurazinę ideologiją“ (Сувчинский 1994a: 477). Kartu su Karsavinu Mirskis debiutavo ketvirtajame eurazininkų straipsnių rinkinyje, kuriame randame ir Vosylius Sezemano (1884-1963) tekstą „Sokratas ir savęs pažinimo problema“ (Сеземан 1925).** Tais pačiais 1925 m. eurazininkų leidykla išleido Semiono Franko (1877-1950) brošiūrą „Religija ir mokslas“.**** Apie filosofo simpatijas eurazizmui Suvčinskis rašė Trubeckojui jau 1922 m. pabaigoje (Сувчинский 1994a: 479). „Vienas iš mūsų laikų paradoksų yra tavo ir eurazininkų draugystė“, – 1925 m. kovo viduryje savo bičiuliui rašė P.Struve (Струве 1993: 136). Žinant Franko požiūrį į Rusijos revoliuciją, jo ginčą su Struve dėl revoliucijos vertinimo ir jos „įveikimo“, pasibaigusį ilgai trukusiu santykių tarp dviejų mąstytojų atšalimu, „paradoksas“ neatrodo labai didelis. Franko požiūris į revoliuciją buvo artimas eurazininkų požiūriui. Kaip ir eurazininkai, Frankas buvo įsitikinęs, kad revoliucija buvo neišvengiama Rusijos „ligos“ pasekmė; kaip ir eurazininkai, jis atmetė bet kokios „išorinės“ kontrrevoliucijos galimybę. 1922 m. spalio 18 d. jis rašė Struvei: „Mumyse, tais metais gyvenusiuose Rusijoje**** ir pajautusiuose giliai organišką visko, kas

vyksta, charakterį, vis dėlto dominuoja gyvas santykis su konkrečia sergančia savo tėvyne.

*Po eurazininkų sąjūdžio skilimo D.Sviatopolkas-Mirskis – fundamentalios „Rusų literatūros istorijos“ autorius – 1930 m. įstojo į Britanijos komunistų partiją. 1932 m. grįžo į SSRS. 1937 m. areštuotas. Mirė lageryje 1939 m.

**Be šio Sezemanas išspausdino vieną straipsnį žurnale „Varstai“ („Версты“) ir tris straipsnius „Eurazijoje“. Visi jie, tiesa, mažai ką turi bendro su politika.

***1926 m. eurazininkai išleido kitą Franko brošiūrą „Marksizmo pagrindai“. 1927 m. penktojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje išspausdintas filosofo tekstas „Nuosavybė ir socializmas“.

****Kaip ir daugelis kitų intelektualų bei kultūros veikėjų, Frankas buvo išsiųstas iš Sovietų Rusijos 1922 m. Aktyvus „Baltojo judėjimo“ dalyvis Struvė emigravo 1920 m. pabaigoje.

Pirmiausia, visi mes supratome, kad bolševikų valdžia yra tik revoliucijos puta, o ne jos esmė, tik ligos simptomas (...), o ne jos priežastis. (...) Iš čia mūsų netikėjimas kokiais nors mechaniniais gydymo būdais ir tikėjimas tik pačios revoliucijos procese vidinio perauklėjimo būdu įvyksiančiu išgijimu, t.y. dvasine reakcija į ilgą revoliucijos patirtį“ (Франк 1993: 123). Tokia nuostata buvo būdinga visiems keturiems „Išėjimo į Rytus“ autoriams. Tačiau Franko laiškuose pastebimas ir specifinis „kairiajai“ eurazinės minties tendencijai būdingas optimizmas. Tų pačių metų lapkričio 4 d. mąstytojas rašo: „Tau vieta, kur gyvena milijonai rusų, ir nematomi, pogrindyje auga ir kuriasi Rusijos gyvenimas, yra tik ‚Sovdepija‘ (‚Совдепия‘), mums – tai tikrų tikriausia isišaknijusi Rusija, tik serganti ‚Sovdepijos‘ liga, be to, labai greitai iš vidaus sveikstanti; ją nusėjęs raudonas išbėrimas jai jau nebepavojingas, nors ir sukelia kančias. Nors Kremlius užimtas bolševikų, Rusijos širdis vis dėlto Maskvoje, o ne Prahoje...“ (Франк 1993: 127). „Aš manau, kad tau būtina suprasti mano arba mūsų patirtį, o tai atsitiks, kai tu sugrįši į Rusiją“, – rašė Frankas 1923 m. vasaros pabaigoje, – „Tiesa, tai bus jau nebe bolševikinė Rusija, tačiau tokios iš esmės jau seniai nebėra; tai bus ta naujoji Rusija, kurios pagrindai jau dabar yra, ta Rusija, kuri daugeliu atžvilgių mums yra sunki, tačiau ontologiškai ir nacionaliai – reali, – ir anksčiau arba vėliau, norom nenorom tu kada nors tai pripažinsi“ (Франк 1993: 130). L.Karsavinas ir S.Frankas atstovavo tai pačiai V.Solovjovo pradėtai rusų visavienybės metafizikos, kuriai būdinga „imanentinė tendencija optimizmo link“ (Франк 1990a: 533), tradicijai. Vis dėlto Frankas, skirtingai nuo Karsavino, sugebėjo atsispirti „eurazinei pagundai“*, ir jo indėlis į eurazinės minties plėtojimą nėra iš tolo neprilygsta pastarojo indėliui.

Šalia Karsavino antrajame eurazininkų idėjinės istorijos etape, be abejo, į akis krinta Nikolajaus Aleksejevo figūra. Teisės filosofas Aleksejevas buvo pagrindinis eurazininkų valstybės teoretikas. 1927 m. debiutavęs eurazininkų leidiniuose, jis – kitaip nei Karsavinas – kartu su Savickiu eurazininkų sąjūdžio istorinį kelią nuėjo iki pabaigos. 1931 m. Paryžiuje (jau trečiasis

eurazininkų idėjinės evoliucijos etapas) buvo išleista „Valstybės teorija“ – didžiausios apimties Aleksejevo „eurazinis“ veikalas. Šalia jau paminėtų antrasis eurazininkų idėjinės istorijos periodas

*Frankui buvo nepriimtina eurazininkų europofobinė kultūros filosofija. „Stabų žlugime“ (1923) filosofas rašė: „Tie, kurie sieloje susikaupusį susierzinimą dėl viso šiuolaikinio europinio gyvenimo arba panieką jo skurdui ir miglotumui verčia darnia ir sisteminė europinės kultūros žūtis ir naujos ‚eurazinės‘ Rusijos kultūros gimimo teorija, – negali tikėtis visuotinio pripažinimo ir negali *mūsų* išgydyti nauju, įkvepiančiu ir įtikinamu tikėjimu. Šioje teorijoje mes linkę matyti ne objektyvų mūsų apgailėtinos epochos teisėją, bet greičiau jos ligotą rezultata; mūsų siela negali gyventi tuo siaurumu, tuo neapykantos ir paniekos perviršiu, tuo išdidžiu svetimo teisumu ir savęs pačių aukštinimu, kuriais dvelkia nuo šios teorijos, ir kuriuose ji mato išeitį iš krizės“ (Франк 1990b: 140-141).

pateikia mums visą eilę kitų, mažiau žinomų autorių. Tai P.Arapovas, J.Brombergas, S.Efronas, P.Malevskis-Malevičius, V.Nikitinas, S.Puškarevas, I.Stepanovas, E.Chara-Davanas, K.Čcheidze ir kiti mažiau reikšmingi vardai. Vieną straipsnį savaitraštyje „Eurazija“, išprovokavusį Karsavino atsiliepimą, paskelbė A.Koževnikovas (Кожевников 1992), pasaulyje žinomas kaip A.Cojève (1901-1968). Debiutavę trečiajame rinkinyje „Rusija ir katalikybė“, aktyvų bendradarbiavimą eurazininkų leidiniuose tęsia V.Iljinas ir G.Vernadskis. Palyginti su pirmuoju periodu, eurazininkų autorių skaičius padvigubėjo. Plėtėsi ir judėjimo geografija. Iš Vidurio Europos ir Balkanų sąjūdis plito į vakarus. Pradedant 5 numeriu (1926), „Eurazinė kronika“ leidžiama Paryžiuje. Čia išeina penktoji „Eurazinio metraščio“ (1927) knyga ir programinis dokumentas „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“ (1926). Antrojo eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos pabaigoje eurazinė mintis generuojama nuo Londono vakaruose (D.Sviatopolkas-Mirskis) iki Kauno rytuose (L.Karsavinas).

3.2 „Rusijos idėja“ kaip eurazinio valstybingumo idėja

1921 m. lapkritį Serbijos mieste Sremskije Karlovcy vykęs Rusijos Stačiatikių Bažnyčios užsienyje susirinkimas kreipėsi į būsimos Genujos konferencijos dalyvius, prašydamas nepripažinti sovietų valdžios ir nepriimti bolševikinės Rusijos į tarptautinę bendriją. Be viso kito, kreipimėsi buvo rašoma: „Europos tautos! Pasaulio tautos! Pagailėkite mūsų geros, atviros, kilniaširdės rusų tautos, patekusios į pasaulinių piktadarių rankas! Nepalaikykite jų, nestiprinkite jų prieš Jūsų vaikus ir anūkus. Verčiau padėkite sąžiningiems Rusijos piliečiams. Duokite jiems į rankas ginklų, duokite jiems savo savanorių ir padėkite išvartyti bolševizmą – šį žudymo, plėšikavimo ir piktžodžiavimo kultą – iš Rusijos ir viso pasaulio“ (Цыпин 1994). Didžiam rusų emigrantų pasipiktinimui, Sovietų Rusijos delegacijai buvo leista dalyvauti 1922 m. balandžio 10 d. prasidėjusioje konferencijoje. Negana to, balandžio 16 d. vadinamąja Rapalo sutartimi buvusios

priešininkės Pirmajame pasauliniame kare – Rusija ir Vokietija – pripažino viena kitą *de jure*. 1924 m. sausio 21 d. mirė Vladimiras Leninas. Tačiau emigracijai tai buvo menka paguoda. Jau vasario 1 d. SSRS (taip nuo 1922 m. gruodžio 31 d. vadinosi buvusios Rusijos imperijos paveldėtoja) *de jure* pripažino leiboristinę Didžiosios Britanijos vyriausybę. Tais pačiais metais bolševikinę ideokratiją pripažino kitos dvi Rusijos sąjungininkės pasauliniame kare – Italija ir Prancūzija.* Tarptautinės intervencijos viltys žlugo. Eurazininkai (kaip, beje, ir „smenovechovcai“) šventė pirmą didelę ideologinę pergalę prieš didžiąją emigracijos dalį, pergalę, kurią įrodė „pats gyvenimas“. Komunizmas gali būti nugalėtas tik „iš vidaus“, tik pačiame revoliucijos procese, kuris kartu esąs ir naujo eurazinio valstybingumo kūrimosi procesas. Šios pergalės įkvėpti, eurazininkai laukė ir

*JAV pripažino SSRS tik 1933 m.

kitų savo „nuojautų“ „išsipildymų“.* Jie atidžiai stebėjo Rusijoje vykstantį „valstybinį procesą“, kuriame, skirtingai nuo kitų gyvenimo sričių, manė bolševikus esant gana kūrybingus ir produktyvius. Šio trečios disertacijos dalies skyriaus tematika iš esmės yra 2.3 skyriaus tematikos plėtojimas ir gilinimas. Antrajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos etape etatistinė eurazinės minties tendencija įgavo ypatingą pagreitį. Palyginti su pirmuoju eurazinės minties raidos periodu, „valstybingumo“ dėmuo „Rusijos idėjos“ turinyje čia užima daug daugiau vietos.

3.2.1 „Čingischano paveldas“: Rusijos istorijos reinterpretacija

Vienas iš tyrinėtojų eurazininkus pavadino „ankstyvojo postmodernizmo meistrais“ (Гиренок 1993: 38). Eurazininkai – N.Trubeckojus, P.Savickis, G.Vernadskis – užsimojo „dekonstruoti“ tradicinę, tokių Rusijos istorijos mokslo autoritetų, kaip S.Solovjovas ir V.Kliučevskis, atstovautą Rusijos istorinio proceso sampratą, kurioje Rusijos ir Vakarų civilizacijos giluminis giminingumas buvo grindžiamas bendrais krikščioniškais pradmenimis ir nuo pat legendinio Riuriko bei Kijevo krikštytojo šv. Vladimiro trunkančiais (po Petro I ypač sustiprėjusiais) politiniais, ekonominiais bei kultūriniais Rusijos ir Vakarų ryšiais. Šioje – eurazininkų požiūriu, „europocentrinėje“ – sampratoje, kaip, beje, ir visoje rusų tautosakoje (kurią būtų sunkiau apkaltinti „europocentrizmu“**), vadinamasis „totorių-mongolų jungas“ (XIII-XIV a.) laikomas vienu baisiausių ir niūriausių Rusijos istorijos periodų. Du šimtmečius užsitęsusi, ryšius su Vakaraus susilpninusi vergovė interpretuojama „civilizacijos“ ir „barbarybės“, nuo graikų ir persų karų vykstančios „Vakarų“ ir „Rytų“ priešstatos kontekste. Šiame kontekste totorių-mongolų jungas aiškinamas kaip Rusijos indėlis, kurį savo „atsilikimo“, savo pačios kultūros vystymosi kaina Rusija įnešė į bendrą krikščioniškos Europos ir nekrikščioniškų Rytų (pasak

V.Solovjovo, „Kserkso Rytų“) kovą. Rusų žemėse „išsikvėpė“ į Vakarus plūstanti mongolų ordu banga.

Tokiam „europocentristiniam“ Rusijos istorijos perskaitymui eurazininkai priešpastatė „požiūrį į Rusijos istoriją ne iš Vakarų, o iš Rytų“. Būtent tokia buvo 1925 m. Berlyne išleistos, inicialais „И.П.“*** pasirašytos brošiūros „Čingischano paveldas“ paantraštė. Šioje brošiūroje autorius (N.Trubeckojus) toliau plėtojo savo ketvirtajame „Euraziniame metraštyje“ (1925) išspausdinto straipsnio „Apie tiurkiškąjį elementą Rusijos kultūroje“ tezę, kuri buvo labai

*Žr. „Išėjimo į Rytus“ paantraštę.

**Į tai iš karto atkreipė dėmesį eurazininkų oponentai. Žr., pvz., (Кизеветтер 1927: 275).

***Н(и)колай Т(р)убецкой. Tiesa, Karsavino tardymo protokoluose randame kitą paaiškinimą: „Из России“ (Хоружий 1992: 85).

(gal netgi pernelyg labai) drąši istoriosofijai, pretendavusiai į krikščioniškos istoriosofijos statusą, kuri tačiau puikiai išreiškė eurazininkų dekonstrukcijos esmę: „rytų slavų ir tiurkų susijungimas (*сопряжение восточного славянства с туранством*) yra pagrindinis Rusijos istorijos faktas“ (Трубецкой 1999m: 136). Pasilikdami „Vakarų“ ir „Rytų“ priešstatos paradigmoje, eurazininkai nedviprasmiškai stojo „Rytų“ pusėn ir, panašiai kaip 1917 m. revoliucijos atveju, iš rytų atėjusių užkariautojų dviems amžiams primestoje nelaisvėje buvo linkę įžvelgti daugiau teigiamo negu neigiamo. Kaip ir revoliucijos atveju, pozityvaus mongolų užkariavimo vertinimo pagrindas glūdi „valstybingumo“ plotmėje. Revoliucijoje nugalėję bolševikai atkūrė buvusios Rusijos imperijos teritorinį vientisumą. O mongolai į atskiras, besivaidijančias kunigaikštystes pasidalinusios buvusios Kijevo Rusios šiaurinę ir rytinę dalis (vakaruose ir pietuose ilgainiui įsitvirtino mongolus išstūmusios Lenkija ir Lietuva) įjungė į XIII-XIV a. didžiąją Eurazijos (tradicine prasme) dalį kontroliavusią, didžiausią kada nors pasaulio istorijoje buvusią, Čingischano įkurtą imperiją – „mongolosferą“. Dekonstruodami nusistovėjusią Rusijos valstybės genezę, eurazininkai atsisako dabartinės Rusijos valstybės pradžią matyti Kijevo Rusioje: „Įsivaizdavimas, kad vėlesnė Rusijos valstybė neva yra Kijevo Rusios tęsinys, iš esmės neteisingas“ (Трубецкой 1999i: 224). Kodėl? Regis, Trubeckojus sąvokoje „Rusia“ įžvelgia kitokį turinį negu garsaus paminklo „Rusijos tūkstantmetis“, pastatyto 1862 m. Novgorode (minint Riuriko tapimo Novgorodo kunigaikščiu tūkstantmetį), autoriai. Galima suprasti autoriaus alergiją „romaniškai-germaniškai“ pirmosios Rusijos dinastijos pradininko kilmei, bet kaip istoriosofinė ultrapravoslavo Trubeckojaus doktrina (prisiminkime jo straipsnius rinkinyje „Rusija ir katalikybė“ bei trečiojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje) gali ignoruoti 988 m. Kijevo valdovo Vladimiro krikštą? Tame pačiame puslapyje randame autoriaus paaiškinimą: „Tarp Kijevo Rusios ir tos Rusijos, kurią mes dabar laikome savo tėvyne, bendra yra vardas ‚Rusia‘, bet geografinis ir

ekonominis-politinis šio vardo turinys yra visiškai skirtingas“. Nors eurazininkai garsiai deklaravo savo ištikimybę pravoslaviškoms vertybėms, jų tekstuose* *de facto* dominavo dėmesys būtent *geografiniam* ir *ekonominiam-politiniam* „Rusijos idėjos“ aspektams.

Eurazininkų perrašomoje Rusijos istorijoje Kijevo Rusia – nereikšminga, provinciali Rytų Europos valstybė, kurioje, pradėdant XI a., vis labiau įsibėgėja išcentrinės, valstybinę vienybę ardančios tendencijos. Palyginti su anuometine Vakarų Europa, Rusija – bent jau P.Savickiui – atrodo beviltiškai: „XIII a. pradžios Rusija atrodo apgailėtina: palyginti su Vakarais –

*Išskyrus, aišku, G.Florovskį. L.Karsavinas, labai prisidėjęs prie to, kad eurazininkų filosofiją būtų galima vadinti „religine“, deja, taip pat labai prisidėjo prie į Klamaro skilimą atvedusios sąjūdžio politizacijos. V.Iljino – kito eurazininkų autoriaus, kuram rūpėjo religinės temos – vaidmuo idėjinėje „klasikinio“ eurazizmo istorijoje vis dėlto neprilygsta dviems pirmiesiems.

dešimterio pas, šimterio pas mastelių skirtumas; tikras „atsilikimas“, atsirandantis ne po totorių jungo, o iki jo!..“ (Савицкий 1997j: 333). Atėjęs mongolams, „Rusijos žemė pateko į pasaulinės imperijos – mongolų imperijos – sistemą“ (Вернадский 1992a: 160). Ko verta Kijevo Rusia, palyginti su visoje žmonijos istorijoje didžiausius žemės plotus kontroliavusia politine galia? G.Vernadskis neslepia savo susižavėjimo: „Pasidavusi valdovams iš Čingischano namų, Rusijos žemė buvo politiškai įjungta į milžinišką, nuo Ramiojo vandenyno iki Viduržemio jūros nusidriekusį istorinį pasaulį“ (Вернадский 1992a: 161). Jeigu antrajame eurazininkų idėjinės istorijos etape prie sąjūdžio prisijungusius L.Karsaviną ir N.Aleksejevą visiškai nesunku lokalizuoti atitinkamai „kairiajame“ ir „dešiniajame“ eurazizmo poliuose, G.Vernadskio situacija atrodo sudėtingesnė. Skirtingai nuo Karsavino – vieno pagrindinių savaitraščio „Eurazija“ autorių ir Aleksejevo, kuriam visada rūpėjo politinė eurazizmo tapatybė, Vernadskis šalinosi aktyvios eurazininkų politinės veiklos. Amerikiečių tyrinėtojas Ch.Halperinas atkreipia dėmesį į prieštaringą istoriko santykį su eurazizmu ir pagrindiniu eurazininkų išpuolių objektu – „Europos“ kultūra. Kai kurie „euraziniai“ motyvai atsiranda dar iki revoliucijos publikuotuose Vernadskio, beje, priklausiusio įtakingiausiai dešiniajai Rusijos imperijos politinei partijai – konstituciniams demokratams („kadetams“). 1917 m. revoliucija Vernadskio eurazizmui suteikė pagreitį. Visgi, pasak tyrinėtojo, nors „persikraustymas į Jungtines Valstijas iš karto nepakeitė jo interpretacijų, tačiau pokario periode (po II Pasaulinio karo) amerikietiškas pliuralistinis, laisvas verslumas ir demokratinės vertybės paskatino Vernadskį atsisakyti blogiausių eurazizmo prietarų universalesnio kadetų požiūrio naudai“ (Halperin 1985: 91).

G.Vernadskio straipsnis „Du šv.Aleksandro Neviškio žygdarbiai“ ketvirtajame „Euraziniame metraštyje“ – ryškus N.Trubeckojaus dvasioje parašyto eurazinio teksto pavyzdys. Pasak autoriaus, XIX a. „zapadnikų“ ir „slavofilų“ polemika atspindi Senojo pasaulio (Eurazijos

tradicine prasme) ribose nuo amžių egzistuojančių dviejų civilizacinių paradigmu – „vakarietiškos“ ir „rytietiškos“ – opoziciją. Rusų tautinėje savimonėje šių paradigmu konkurencija buvusi ypač nuožmi. XIII a. pirmojoje pusėje rusų politiniai lyderiai atsidūrė egzistencinio pasirinkimo akivaizdoje. Pirmieji susidūrimai (1223 m. Kalkos mūšis, 1237-1240 m. du niokojantys Batijaus žygiai ir Kijevo užėmimas) su mongolais parodė, jog rusai vieni yra bejėgiai prieš klajoklių iš rytų armijas. Reikėjo rinktis: arba sąjunga su Vakaraais, arba pasidavimas mongolų politinei valdžiai. Galingos Haličo-Voluinės kunigaikštystės valdovas Danielius pasirinko Vakarus ir iš popiežiaus gavo karūną. Novgorodo kunigaikščio Aleksandro pasirinkimas buvo priešingas. Jis pasirinko ne „Vakarus prieš Rytus“, o „Rytus prieš Vakarus“: „Paveldėto gilaus ir genialaus istorinio jausmo vedamas Aleksandras suprato, kad jo istorinėje epochoje pagrindinis pavojus pravoslavybei ir rusų kultūros savitumui gresia iš Vakarų, o ne iš Rytų, iš katalikybės, o ne iš mongolų. Mongolai nešė vergiją kūnui, bet ne sielai. Katalikybė grasino iškreipti pačią sielą. (...) *Mongoluose Aleksandras išvelgė kultūriškai draugišką jėgą, galinčią padėti jam apginti nuo lotyniškųjų Vakarų rusų kultūrinį savitumą, jį išsaugoti ir įtvirtinti*“ (Вернадский 1992b: 154). Po pergalių prieš Vakarus (1240 m. prieš švedus Nevos žiotyse ir 1242 m. prieš Livonijos ordiną „Ledo mūšyje“) Aleksandras nuvyko pas rusų žemių niokotoją Batijų, o iš jo – į Karakorumą (dabartinėje Mongolijoje) pas Didįjį mongolų chaną Gujuką, iš kurio gavo teisę valdyti Novgorodą. Tapęs mongolų vasalu ir duoklininku, nusižeminęs prieš Rytų militarinę jėgą, Aleksandras išliko dvasiškai nepriklausomas nuo Vakarų, nes mongolai, skirtingai nei Romos popiežius, nekėlė jokių religinių reikalavimų. Tai ir yra du Aleksandro – Rusijos Stačiatikių Bažnyčios šventojo – žygdarbiai: „Karo žygdarbis Vakaruose ir nusižeminimo žygdarbis Rytuose turėjo vieną tikslą – pravoslavybės kaip dorovinės-politinės rusų tautos jėgos išsaugojimą“ (Вернадский 1992b: 157). Vernadskis įsitikinęs, kad pati istorija paliudijo, kieno civilizacinis pasirinkimas buvo teisingas. Nepraėjus nė šimtmečiui po Danieliaus mirties, Haličo-Voluinės žemę pasidalino vengrai, lenkai ir lietuviai. Tuo tarpu mongolų pavergtose buvusios Kijevo Rusios žemėse susiformavo Eurazijos vienijimo estafetę iš stepių klajoklių perėmusios, iki šiol egzistuojančios Rusijos valstybės branduolys.

Tačiau iki to dar reikėjo nueiti ilgą, N.Trubeckojaus žodžiais tariant, „totorių mokyklos“ (Трубецкой 1999m: 162) kelią. Apskritai mongolai nebuvo pirmieji Eurazijos vienytojai. Kaip matėme (žr. 2.3), eurazininkai buvo įsitikinę, kad pati „trečiojo kontinento“ gamta reikalauja politinio Eurazijos vienybės „įforminimo“. Tačiau šios pačioje Eurazijos prigimtyje įrašytos užduoties negalėjo atlikti sėslūs žemyno gyventojai. Suvienyti Euraziją galėjo tik ją nuo Karpatų iki Ramiojo vandenyno skrodžiančios stepių juostos, šios, anot Savickio, „kontinentinių erdvių Viduržemio jūros“ (Савицкий 1997p: 348) užkariautojai. Tai turėjo būti klajoklių tauta. Eurazininkų autoriai tokio eurazinio valstybingumo prototipus išvelgė skitų (VIII-III a. pr. Kr.) ir

hunų (IV-V a.) imperijose.* Tačiau žvelgiant iš mongolų įvykdyto Eurazijos suvienijimo perspektyvos, tai buvo netobuli, tik palyginti nedidelę Eurazijos kontinento dalį apėmę bandymai. Be to, skitų ir hunų imperijų valstybinės vienybės periodus lydėjo ilgi eurazinės erdvės politinio susiskaldymo laikotarpiai. Pasak G.Vernadskio, valstybiniai procesai Eurazijos erdvėje pasižymi „periodiniu ritmiškumu“ – „vieningo valstybingumo“ periodus skiria ilgi „valstybių sistemų“ periodai. Savo „Rusijos istorijos apybraižoje“ (1927) Vernadskis išskiria keturis geopolitinės Eurazijos istorijos ciklus: I. Vieningą valstybingumą (skitų valstybę) keičia valstybių (sarmatai, gotai) sistema; II. Vieningą valstybingumą (hunų imperiją) keičia valstybių (avarai, chazarai,

*Tiesa, Savickis „tikrai „eurazinėmis“ – Rytų ir Vakarų kultūrų pradų sintezės prasme – vadino ir helenizmo bei Bizantijos kultūras. Tačiau geografiškai jos nepriklausė „Eurazijai“ specifine eurazininkų vartojama šio termino prasme (Савицкий 1997a: 83).

Volgos-Kamos bulgarai, Rusia, pečenegai, polovcai) sistema; III. Vieningą valstybingumą (mongolų imperiją) keičia valstybių (Aukso Orda, Čagatajaus chanatas*, Persija, Kinija) sistema, kuri savo ruožtu skyla į dar smulkesnių valstybių (Lietuva**, Rusia, Kazanė, kirgizai, uzbekai, mongolai) sistema; IV. Vieningas valstybingumas (Rusijos imperija – SSRS) (Вернадский 1927: 16). Krinta į akis, kad paskutinio ciklo vieningo valstybingumo periodo nelydi valstybių sistemos periodas. Pasak Vernadskio, geopolitinėje Eurazijos istorijoje dar niekada nebuvo tokių palankių sąlygų valstybinei eurazinės erdvės vienybei išsaugoti, kokios egzistuoja šiuo metu. Tai liudija jau vien faktas, kad iš revoliucinės suirutės Rusija, kitaip nei kitos I Pasauliniame kare dalyvavusios imperijos, išėjo „vieninga ir nedaloma“. Vis dėlto paskutinis praėjusio amžiaus dešimtmetis parodė, kad IV Vernadskio schemas ciklas jeigu ir yra tam tikra prasme išskirtinis (kad ir kaip būtų, dabartinėje Rusijos Federacijoje vis dar suvienyta didžioji „Eurazijos“ dalis), jis nėra tokia išimtis, kokios norėjo Vernadskis ir kiti eurazininkai – SSRS subyrėjo. Kita vertus, jeigu minėta schema iš tikrųjų užčiuopia realų geopolitinį Eurazijos pulsą, pasilieka didžiulė erdvė tiek eurazinės vienybės simpatikų, tiek tų, kurie pageidautų, kad skaidymosi procesai Eurazijoje vyktų ir toliau, vaizduotei. Iš tikrųjų sunku pasakyti, ar, panašiai kaip III (mongoliško) ciklo atveju, po pirminio eurazinės erdvės valstybinės vienybės suirimo seks kitas skaidymosi periodas, ar vis dėlto nugalės įcentrinės, buvusios SSRS erdvę integruojančios tendencijos.

Pasak eurazininkų istoriko, „visa Eurazijos istorija yra nuosekli vieningos eurazinės valstybės sukūrimo bandymų eilė. (...) Į vieną tikslą buvo nukreiptos skitų, hunų, chazarų, tiurkų-mongolų ir slavų-rusų pastangos“ (Вернадский 1927: 13). Eurazinio valstybingumo pulsacijos procesas, eurazinės erdvės vienybės susikūrimas ir suirimas vyksta dviejų svarbiausių Eurazijos kontinento geografinių zonų – „miško“ ir „stepės“ – įtampoje. Tūkstantmetėje Rusijos

valstybingumo istorijoje Vernadskis išskiria penkis po maždaug 200 metų trukusius periodus, kurių chronologines ribas įreminančios datos prie „tradicinės“ Rusijos istorijos periodizacijos pripratusiam skaitytojui gali pasirodyti neįprastos, kartais gal net nedaug ką sakančios, sunkiai susiejamos su geriausiai žinomais Rusijos istorijos faktais. Šios datos atspindi rusų („miško“, sėslios) tautos ir klajoklių („stepės“) tautų susidūrimų chronologiją: I. Miško ir stepės suvienijimo bandymai (iki 972 m.)***; II. Miško ir stepės kova (972-1238)****; III. Stepės pergalė prieš

*Apėmė didžiąją Vidurinės Azijos dalį.

**Lietuvos valstybės susikūrimo metu (XIII a. vidurys) „totorių-mongolų jungas“ apėmė praktiškai visas rusų gyvenamas teritorijas. Tik susilpnėjęs Aukso ordai, ir Algirdui sumušus totorius prie Mėlynųjų Vandenių (1363 m.), Kijevas ir dideli Pietų Rusios plotai ilgam tampa LDK sudedamąja dalimi.

972 m. mūšyje su pečenegais žuvo karingas didysis Kijevo kunigaikštis Sviatoslavas, kartu su kuriuo, mišką (1238-1452)* IV. Miško pergalė prieš stepę (1452-1696)**; V. Miško ir stepės suvienijimas (1696-1917) (Вернадский 1927: 261-264). Prieštarlingiausiai vertinama eurazininkų III periodo interpretacija. Ne Kijevo Rusioje, o totorių pavergtoje rusų žemių dalyje eurazininkai matė Rusijos valstybinės idėjos ištakas.

„Rusijos idėja nėra klestinčios kultūros ir galingos valstybės idėja; Rusijos idėja yra eschatologinė Dievo karalystės idėja“, – rašė N.Berdiajevas (Бердяев 1990b: 168). Kitoje vietoje „Rusijos idėjos“ autorius cituoja slavofilą K.Aksakovą – „kaip principas, valstybė – blogis; savo idėjoje valstybė – melas“ – ir tvirtina: „Rusai nemyli valstybės ir nelinkę laikyti jos sava, jie arba maištauja prieš valstybę, arba kantriai kenčia jos priespaudą. Bet kokios valdžios blogį ir nuodėmingumą rusai jaučia stipriau už Vakarų žmones“ (Бердяев 1990b: 169). Jeigu tokį požiūrį laikyti „anarchistiniu“ rusų politinės filosofijos poliui, didžiąją dalį eurazininkų autorių tenka priskirti priešingam, griežto „etatizmo“ su polinkiu į totalitarizmą poliui.**** Būtent už *imperijos idėją* Rusija, N.Trubeckojaus, P.Savickio ir kai kurių kitų eurazininkų įsitikinimu (ne visi eurazininkai buvo „mongolofilai“), turinti būti dėkinga mongolų užkariautojams ir jų imperijos įkūrėjui didžiajam Čingischanui. Pastarojo (valdžiusio 1206-1227 m.) sukurta valstybė buvo ypatinga, ji įkūnijo pasaulinio viešpatavimo idėją, o paties įkūrėjo ir jo įpėdinių buvo suvokiama

pasak Vernadskio, žuvo ir „pirmoji rusų imperinė svajonė“ (Вернадский 2003).

****1238 m. Čingischano anūko ir Aukso Ordos įkūrėjo Batijaus užkaraujamojo žygio metu žuvo didysis Vladimiro kunigaikštis Jurijus II. (Vladimiro-Suzdalės kunigaikštystė buvo didžiausia šiaurės rytų Rusijoje.) Nuo tada rusai mokėjo duoklę mongolams.

*1452 m. atsirado pirmasis nuo Maskvos priklausomas totorių chanatas. G.Vernadskis taip nusako šio įvykio svarbą: „Vasalinio chanato, pavaldaus didžiajam Maskvos kunigaikščiui, sukūrimas ženklino mongolų viešpatavimo Rusijoje eros pabaigą ir naujos epochos pradžią – epochos, kai Rusija pareiškė esanti

Eurazinio pasaulio lyderė. Mongolų jungo buvo atsikratyta. Gulėdamas mirties patale Vasilijus II nedvejodamas „savo tėvoniją“ – Didžiąją Maskvos kunigaikštystę – be jokių nuorodų į chanų prerogatyvas paliko vyriausiajam sūnui. Šiam sūnui, Jonui III, beliko formaliai paskelbti apie Rusijos išvadavimą nuo Aukso Ordos likučių, ką jis ir padarė 1480 metais“ (Вернадский 2004).

**1696 m. Petras I karo su Osmanų imperija metu užėmė Azovą – pirmąjį Rusijos uostą pietuose.

***Pasak eurazininkų, imperiniu laikotarpiu, nepaisant žalingos „europeizacijos“, Rusija atliko gamtos jai skirtą Eurazijos vienijimo misiją. 1917 m. revoliucija turinti tapti atskaitos tašku, nuo kurio prasidės „miško ir stepės suvienijimas“ Rusijos sąmonėje, „sąmonės revoliucija“, kurios laukė eurazininkai.

****Šiuolaikinis eurazizmo kritikas N.Cimbajevs totalitarizmą laiko tipišku vakarietišku produktu, kurio esmė „priešiška Rusijos tautinės stichijos pagrindams. Ši stichija – tautos, ilgus šimtmečius turėjusios atvirą sieną ir nuėjusios iki Ramiojo vandenyno, stichija – gali būti apibūdinta kaip antitotalitarinė“ (ВФ 1995: 18).

kaip instrumentas Dievo rankose tvarkai žemėje palaikyti. „Provinciali“ Kijevo Rusios valstybinė idėja, jau nekalbant apie primityvias dalinių rusų kunigaikštysčių valdovų valstybingumo sampratas, nė iš tolo neprilygo didingai mongolų imperinei idėjai. Pasak G.Vernadskio, mongolų didieji chanai potencialiai laikė save viso pasaulio siuzerenais, o kituose valdovuose matė geriausiu atveju savo vasalus, duoklininkus: „Mongolų imperija nėra valstybė šalia kitų pasaulio valstybių, o *imperium mundi in statu nascendi*, tampanti Pasaulinė Imperija“ (Вернадский 2004). Būdami mongolų pavergti ir paversti jų pasaulinės imperijos ne pačia svarbiausia šiaurės-rytų provincija („ulusu“), rusai tuo pačiu metu buvo pakerėti mongolų valstybinės idėjos dydžio ir užmojo. Užgauta tautinė savigarba neleido vergiškai susitaikyti su pasyvaus mongoliškos valstybinės idėjos nešėju, t.y. vasalo-duoklininko vaidmeniu, tačiau kartu rūsčioje „totorių mokykloje“ rusų tautinė savimonė įžvelgė savo pačios giluminių potencijų realizavimo šansą. Ši ištrauka iš N.Trubeckojaus „Čingischano paveldo“, manau, gerai iliustruoja ne tik mongolų valstybinės idėjos virsmą Rusijos valstybine idėja (kaip ją regėjo eurazininkai), bet ir santykį tarp pagrindinių „Rusijos idėjos“, antrajame eurazininkų idėjinės istorijos etape suvokiamos pirmiausia kaip Rusijos-Eurazijos valstybės idėja, komponentų, tokių kaip didvalstybiškumas, pravoslavybė ir bizantiškas paveldas: „Totorių valstybinė idėja buvo nepriimtina, nes buvo svetima, prieš idėja. Tačiau tai buvo didi, nepaprastos patrauklumo galios idėja. Taigi reikėjo žūtbūt panaikinti jos nepriimtinumą, kylantį iš jos svetimumo ir priešiško; kitais žodžiais tariant, ją reikėjo atskirti nuo jos mongoliškumo, susieti su pravoslavybe ir paskelbti ją sava, rusiška. Vykdydama šią užduotį, rusų nacionalinė mintis atsigręžė į Bizantijos valstybines idėjas bei tradicijas ir jose rado medžiagą, tinkamą mongoliško valstybingumo supravoslavinimui ir surusitimui. Taip problema buvo išspręsta. Savo realaus įsikūnijimo procese išblukusios ir išsivadėjusios, bet vis dar mongolišką valstybingumą persmelkiančios Čingischano idėjos iš naujo atgijo, bet jau visai nauja,

neatpažįstama forma, įgavusios krikščionišką-bizantišką pagrindimą. Rusų sąmonė į šias idėjas įdėjo visą jėgą to religinio užsidegimo ir nacionalinio savęs teigimo, kuris ženklino tos epochos dvasinį gyvenimą; to dėka idėja įgavo nepaprastą ryškumą ir naujumą, tokiu pavidalu tapdama *rusiška*. Taip įvyko stebuklingas mongoliškos valstybinės idėjos virsmas pravoslaviška-rusiška valstybine idėja“ (Трубецкой 1999i: 242-243). Matome, kad Kijevo Rusios paveldas – pravoslavybė, lygiai kaip ir bizantiškumas – šioje „Rusijos idėjoje“ yra antriniai komponentai, skirti „aptarnauti“ pirminį, didvalstybiškumo komponentą. Tokią pačią „Rusijos idėjos“ komponentų subordinaciją randame ir pas G.Vernadskį: „Mongoliškas paveldas rusų tautai palengvino eurazinės valstybės *kūno* sukūrimą. Bizantiškas paveldas rusų tautą apginklavo pasaulinės valstybės sukūrimui reikalinga *idėjų sistema*“ (Вернадский 1927: 17). Krikščionybė (pravoslavybė) čia pateikiama kaip mongoliško valstybingumo *surusinimo instrumentas*, reikalingas „pasaulinės valstybės sukūrimui“. G.Florovskis buvo visiškai teisus, kai savo „Eurazinėje pagundoje“ rašė: „Gundanti ir pavojinga (...) Rusijos pavertimo ‚Čingischano paveldu‘ ir ‚ulusu‘ prasmė glūdi sąmoningai-valingame Rusijos pašalinime iš krikščioniško ir krikštyto pasaulio perspektyvos bei jos perkėlime į nekrikščioniškos Azijos likimo rėmus. Istoriosofiniame ‚vystymesi pagal Čingischaną‘ yra dvejopas melas: ir posvyris į Aziją, ir dar pavojingesnis Rusijos likimo susiaurinimas iki valstybingumo kūrimo. (...) Eurazininkų interpretacijoje Rusijos likimas vėl virsta valstybės istorija, tik ne Rusijos, o Eurazijos valstybės, ir visa Rusijos istorinės būties prasmė suvedama į ‚raidos vietos įsisavinimą‘ bei jos valstybinį įforminimą. ‚Mongoliškas paveldas, eurazinis valstybingumas‘ eurazininkų schemose užstoja ‚bizantišką paveldą, pravoslavišką valstybingumą‘“ (Флоровский 1998d: 337). Kitame šios dalies skyriuje detaliau aptarsime labai svarbią nagrinėjamam eurazininkų idėjinės istorijos etapui „raidos vietos“ kategoriją.

Priešingai Berdiajevui, kuriam „Maskvos periodas buvo pats blogiausias, pats troškiausias, labiausiai azijietiškai-totoriškas Rusijos istorijos periodas“ (Бердяев1990b: 45), eurazininkams Maskvos valstybė iki Petro I reformų įkūnijo „organišką“, „europeizacijos“ nedeformuotą Rusijos istorijos epochą, ir akivaizdžiai perdėtas tvirtinimas, esą „XVI-XVII amžių Maskvos valstybė – tipiškas Rytų chanatas“ (Хара-Даван 1998), didžiosios dalies eurazininkų ausims skambėjo daugiau kaip komplimentas, o ne kaip kandus pasišaipymas. N.Trubeckojus, P.Savickis, G.Vernadskis nurodo visą eilę vertingų dalykų, kurių Rusija išmoko „totorių mokykloje“ (Трубецкой 1999m; Савицкий 1997j; Вернадский 1992a). Mažiau žinomas kalmukų kilmės eurazininkų istorikas, pats save vadinęs „mongolu“ (Хара-Даван 1928), E.Chara-Davanas, savo knygoje „Čingischanas kaip karvedys ir jo paveldas“ (1929) rašė: „Tokios mongolų, visur įvedinėjusių dar Čingischanui esant nustatytą tvarką, politikos rezultate jie davė pavergtai šaliai pagrindinius būsimos Maskvos valstybingumo elementus: patvaldystę (chanatą), centralizmą,

baudžiąvą. Lygiai taip, vykdydami administracinio ir finansinio valdymo užduotis, jie organizavo pašto kelių tiesimą, įvedė pašto mokesčių, tokiomis priemonėmis pagerindami susisiekimą didžiuliuose Rytų Europos lygumos erdvėse, siekdami fiskalinių tikslų, atliko bendrą gyventojų surašymą, įvedė vieningą karinę-administracinę tvarką ir apmokestinimą pagal pas juos priimtą dešimtainę sistemą, o taip pat patvirtino bendrą visoms Rusijos sritims monetą – į 216 kapeikų padalintą sidabrinį rublį“ (Хара-Даван 1998). Be viso kito, „totorių-mongolų jungas“ atliko ir iki mongolų užkariavimo tarpusavyje besivaidijusias dalines rusų kunigaikštystes integruojanti, į vieningą politinį kūną telkianti vaidmenį.

Pasak vieno iš šiuolaikinių kritikų (N.Cimbajevo), „eurazizmas yra Rusijos istorijos aprašymo bandymas be to, kas buvo šios istorijos esmė, išryškavimo“ (ВФ 1995: 17). Didžioji dauguma eurazininkams oponavusių amžininkų, kuriuos piktino N.Trubeckojaus ir jo kolegų „mongolofilija“, visiškai pritartę tokiam verdiktui. Antai A.Kizeveteris rašė: „Rusų nacionalinė savimonė augo ne polinkio į totoriškumą (*татарщине*) dirvoje, o – visai atvirkščiai – pasipiktinimo totorių jungu ir sąmoningo atsiribojimo nuo totoriškumo, kaip nuo svetimkūnio Rusijos gyvenimo organizme, dirvoje“ (Кизеветтер 1993: 275). O N.Trubeckojus vieną svarbiausių Rusijos istorijos faktų – totorių-mongolų jungo nuvertimą – suvedė į „totorių chano pakeitimą Maskvos caru ir chano būstinės perkėlimą į Maskvą“ (Трубецкой 1999m: 157). Šio proceso pabaigą ženklino Aukso Ordos likučių – Kazanės (1552 m.) ir Astrachanės (1554 m.) chanatų – prijungimas, įvykęs valdant Ivanui IV Rūsčiajam, kuriam – dar vienas eurazininkų požiūrio originalumo paliudijimas – eurazininkai buvo gana atlaidūs, laikė jo valdymą Rusijos istorinės galybės atskaitos pradiniu tašku (Трубецкой 1999i: 246).* Apskritai skaitydamas eurazininkų aprašomą Aukso Ordos virsmą Maskvos valstybe, pasigendi tragizmo elemento, gal net pagarbos realioms užkariautojų jungo sukeltoms tautos kančioms. Toks neįsitraukimas – neatsitiktinis. Jis pasireiškia ir kito Rusiją ištikusio jungo – komunizmo – atveju. Kadaiše mongolišką valstybinę idėją ramiai ir tvarkingai pakeitė pravoslaviškai-rusiška valstybinė idėja. Tas pats turi atsitikti ir su komunizmu, kurį pakeis eurazizmas. Svarbiausia – išsaugota didvalstybė. Antrajame eurazininkų judėjimo idėjinės raidos etape „Rusijos idėja“ mąstoma pirmiausia kaip Euraziją vienijančios valstybės idėja, o pirmieji sėkmingi Eurazijos vienytojai buvo mongolai, todėl Rusijos valstybingumo genezę eurazininkai pradeda ne iki 1598 m. Rusiją valdžiusios dinastijos pradininku Riuriku ir ne XI a. Kijevu su garsiąja Kijevo-Pečioros laura, o XIV a. mongolų imperijos šiaurės-vakarų provincijos miestu Maskva, kurios valdovai iš mongolų chanų perėmė Eurazijos erdvės vienijimo darbą.**

*Plg. su „tradiciniu“ šio caro vertinimu. N.Karamzinas savo „Rusijos valstybės istorijoje“, aprašydamas Livonijos karo pabaigą, konstatuoja: „Turėdama apie aštuoniasdešimt sviedinių ir kareivių pripildytų pilių,

Rusija atrodė silpna, beveik beginklė (...) stulbinantis įrodymas, kiek tironija pažemina sielą, apakina protą baimės šmėklomis, žudo ir valdovo, ir valstybės jėgas“ (Карамзин 1993: 128). Beje, dar 1571 m. (vis dar valdant Ivanui Rūsčiajam) Krymo chanas visiškai sudegino Maskvą.

**Teisybės dėlei reikia pasakyti, kad ilgainiui Savickio pozicija pasidarė nuosaikesnė. Antai 1958 m. sausio 12 d. eurazizmo „tėvas“ rašė N.Gumilioviui: „Dabar aš teikiu didesnę negu tada reikšmę mūsų IX-XIII a. Kijevo-Naugardo-Suzdalės *priešistorėi* – kalbant būtent apie kultūrą“ (Савицкий 2005: 235). Vis dėlto atkreiptinas dėmesys į paties autoriaus išskirtą žodį „priešistorė“. Kita vertus, ne visi trečiojo dešimtmečio eurazininkų istorikai buvo linkę „nuvainikuoti“ Kijevo periodą. Pavyzdžiui, 1927 m. išleistoje knygoje apie Aleksandrą Neviškį Nikolajus Klepininas (1899-1941) rašė: „Kadangi dvasinis-kultūrinis pradai yra bet kokios tautos pagrindinis branduolys, apaugantis išorinės valstybinės vienybės kūnu, visiškai neabejotina, kad Rusija pradėjo egzistuoti Kijeve. (...) Kijevas sukūrė rusų pasaulėžiūrą, Rusijos kultūrą“ (Клепинин 1993). Autoriaus likimas papildė „kairiųjų“ eurazininkų tragiškų gyvenimo baigčių sąrašą.

Kaip matėme, G.Vernadskis po Aukso Ordos žlugimo Eurazijoje vykusius politinius procesus tyrinėja kaip vyksmą tam tikroje „valstybių sistemoje“. Viena iš šios eurazinės valstybių sistemos dalių yra Lietuva – Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė, kuri kartu su kitomis sistemos valstybėmis, pavyzdžiui, Maskva ir Kazanės chanatu, ne tik dalinasi „Čingischano paveldą“, bet ir pretenduoja būti vienintele Čingischano geopolitinės misijos – Eurazijos suvienijimo – tęsėja. Vilniaus ir Maskvos konkurenciją Rytų Europoje (pagal eurazininkų terminologiją – Vakarų Eurazijoje) eurazininkai interpretavo savo griežtai dualistinės Rytų-Vakarų priešstatos paradigmos rėmuose. Galutinė Maskvos, kaip Eurazijos suvienytojos, pergalė nebuvo atsitiktinė. Pasak Savickio, „pagrindinė pamoka, kurią rusų sąmonė išmoko iš Lietuvos Rusios istorijos, yra liudijimas to, kad rusiškumas nesuderinamas su lotyniškumu (*русскость несовместима с латинством*) (...), o lotyniškumas pasirodė esąs nesuderinamas su suvienytojo vaidmeniu eurazinio pasaulio ribose“ (Савицкий 1997r: 308-309). Paradoksaliu būdu Rusijos kultūra ir valstybingumas suklestėjo būtent tose rusų gyvenamose srityse, kurios sudarė pasaulinės mongolų imperijos provinciją, o ne laisvose nuo totorių-mongolų jungo žemėse, įėjusiose į LDK ir Lenkijos – pasak eurazininkų, provincialių Europos valstybių – sudėtį. Pietinėje ir vakarinėje buvusios Kijevo Rusios dalyse, atitekusiose Lietuvai ir Lenkijai, rusų kultūrinė ir valstybinė tradicijos patyrė laipsnišką degradaciją: „Lietuviškai-rusiškas valstybingumas negrįžtamai virto lenkiškai-lietuvišku, o po to tiesiog lenkišku valstybingumu (1791 m. konstitucija)“ (Савицкий 1997r: 308). Civilizacinėje Rytų-Vakarų priešstatoje Sarajus (Aukso Ordos sostinė) buvęs Maskvos sąjungininku kovoje su „organiškai“ Rusijai svetimais katalikiškais Vakarais: „Puldamas Lietuvą, Sarajus gynė Rusijos kultūrą netgi tada, kai politiškai jau kovojo su Maskva“ (Вернадский 1992a: 162). Išskirtinę svarbą kovoje už dominavimą Vakarų Eurazijoje eurazininkų istorikai teikė katastrofiškam Vytauto pralaimėjimui prie Vorsklos (1399 m.), kai Edigėjaus vadovaujami totoriai „pašalino Lietuvos ‚kandidatūrą‘ į eurazinių žemių suvienytojos vaidmenį“ (Савицкий 1997r:

310). Būdami įsprausti (aišku, savo pačių valia) į nesutaikomo Rytų-Vakarų kultūrinio antagonizmo schemos rėmus, eurazininkai žongliuoja paradokais: „Mūšio laukas buvo nusėtas Vytauto armijos rusų pravoslavų karių kaulais; vis dėlto Vytauto pralaimėjimas buvo pravoslaviškos Rusijos išgelbėjimas“ (Вернадский 1927: 102).

Eurazininkų istoriosofijoje Lietuva (o ypač Lenkija, kurios kultūrinė įtaka po 1569 m. Liublino unijos stačiatikių gyvenamuose jungtinės valstybės plotuose vis stiprėjo) yra Rusijai „organiškai“ svetimo lotyniško-katalikiško prado nešėja, kompromisų nepripažįstančioje Rytų-

Kartu su savo žmona N.Klepinina (buvusia pirmąja V.Sezemanos žmona), E.Litauer ir S.Efronu Klepininas buvo apkaltintas bendradarbiavimu su prancūzų slaptosiomis tarnybomis. 1941 m. visi buvo sušaudyti.

Vakarų dichotomijoje vienareikšmiškai lokalizuojama „Vakarų“ polyje. Nepaisant savo varde užkodotos pretenzijos į sintezę ir individualių autorių skirtumų, eurazininkų judėjime (ypač N.Trubeckojaus asmenyje) antivakarietiškumas visada nustelbdavo organišką Rytų ir Vakarų kultūrinių pradų sintezės bandymus. S.Choružijus pastebėjo, kad antivakarietiška eurazizmo nuostata ir kultūrinio reliatyvizmo postulatą gimdo klasikinės europinės opozicijos „kultūra-barbarybė“ panaikinimą (Хоружий 1994: 57). Antiuniversalistinėje (pirmiausia N.Trubeckojaus atstovaujamoje) eurazinės minties tendencijoje šią opoziciją pakeičia „Europos-žmonijos“ arba „Europos-Eurazijos“ dichotomija. Eurazininkų amžininko Stasio Šalkauskio (1886-1941) „Lietuvos idėja“ daug labiau negu eurazininkų „Rusijos idėja“ atvira Rytų ir Vakarų kultūrų dialogui bei sintezei. Pas lietuvių filosofą tikroji takoskyra eina ne tarp „Rytų“ ir „Vakarų“ kultūrų, o būtent tarp „kultūros“ ir „barbarybės“. Tiek „Rytai“, tiek „Vakarai“ turi savo „kultūrą“ ir savo „barbarybę“. Bendro krikščionių tikėjimo išpažinimas yra tiltas, jungiantis bizantiškuosius Rytus ir lotyniškuosius Vakarus. XIII a. susikūrusios Lietuvos valstybės paskirtį Šalkauskis regi kultūros – tiek Rytų, tiek Vakarų – gynime nuo barbarybės – tiek Rytų, tiek Vakarų: „Siekdamas apsaugoti nuo Rytų barbarų tai, kas vertingiausia Vakarų civilizacijoje, ir apginti Rytų civilizacijos lobius nuo Vakarų barbarų, likimas teikėsi pakviesti į istorijos areną stabmeldžius lietuvius ir atlyginti už naudingą pagalbą, skirdamas jiems sulydyti civilizacijas, kurias jie taip gerai gynė“ (Šalkauskis 1995: 81). „Totorių ordoms“, iš Rytų grasinančioms krikščioniškiems Vakarams, Šalkauskis randa atitikmenį Vakaruose, tai – „teutonų ordinai“, keliantys pavojų krikščioniškiems Rytams. Atkreipkime dėmesį, kad, aprašydamas krikščionišką (pravoslavišką) Rytų ir „teutonų ordiną“ santykį, lietuvių filosofas samprotauja panašiai kaip G.Vernadskis, rašydamas apie Aleksandrą Neviškį.* Tačiau nebūdamas nesutaikomos Rytų-Vakarų civilizacinės opozicijos įkaitas, operuodamas „kultūros-barbarybės“ opozicija, Šalkauskis gali vokiečių riterių ordinus – kurių buvimas rytiniame Baltijos jūros krante buvo viduramžiškos kryžiaus žygio idėjos išsigimimo

rezultatas – priskirti Vakarų „barbarybei“, nesutapatindamas jos su visa krikščioniška Vakarų civilizacija. Tokio sugebėjimo – skirti Europos kultūrą įkvepiančius idealus nuo jos faktinės būklės – eurazininkams visada trūko.

Eurazininkų piešiamą Rusijos valstybingumo genezės paveikslą reikia matyti Pirmojo

*Atkreiptinas dėmesys ir į iš esmės neigiamą Šalkauskio lenkų kultūros vaidmens LDK istorijoje (taip pat ir politinėje) vertinimą: „Lenkų tautinės civilizacijos, priešingos pirminei įtakai, einančiai iš Rytų, siekiai iš esmės buvo nukreipti prieš Lietuvos valstybės nepriklausomybę ir atskirumą. Jų tautinė pergalė Lietuvoje turėjo dar ir tą negerovę, kad, iš pagrindų supriešindama Lietuvą su Rytais, ji tik dar labiau paaštrino jos kovą su rytietiškos kultūros slavais, o ta kova iš esmės buvo tik apraiška lenkų ir rusų rungtyniavimo, kurio kovos laukas ir kartu auka buvo Lietuva“ (Šalkauskis 1995: 102).

pasaulinio karo padarinių kontekste. Habsburgų imperijos žlugimas netapo slavofiliškos panslavizmo idėjos triumfu, o XX a. pradžioje populiarumą įgaunantis panturkizmas grėsė buvusios Rusijos imperijos teritorijos vientisumui. Šia prasme eurazizmą galima laikyti savotišku bandymu „papirkti“ tiurkų (plačiąja prasme – žr. 2.3.4) tautas, gyvenančias buvusios imperijos teritorijoje ir įėjusias į naują SSRS valstybinę vienybę. Vis dėlto, dekonstruodami tradiciją, Rusijos valstybingumo ištakas reginčią ikimongoliniame Kijeve, eurazininkai žaidė pavojingą žaidimą ir, patys to nenorėdami, suteikė papildomą argumentą Ukrainos nepriklausomybės šalininkams. Kijevo Rusijos valstybingumo tradicija „be mūsų“ buvo atiduodama ukrainiečių „nepriklausomybininkams“ („самостийники“), kaip juos ironiškai vadino eurazininkai. Taisydamas padėtį, bandydamas išsaugoti ir „Čingischano paveldą“, ir „ukrainietišką bendrarusiškos kultūros individuaciją“, N.Trubeckojus Mažosios Rusijos (Ukrainos) dvasinę tradiciją paskelbė visos popetrinės (po Petro I) Rusijos kultūros pagrindu. Didesnę Vakarų įtaką (dėl ilgalaikio priklausymo LDK ir Lenkijai) patyrusi Ukraina buvo svarbus Rusijos „europeizacijos“ veiksnys: „ukrainizacija yra tiltas į europeizaciją“ (Трубецкой 1999k: 418). Pasak Trubeckojaus, po Petro I galutinai įsitvirtino ukrainietiška (Kijevo) Rusijos kultūros redakcija, išstūmusi didžiarusišką (Maskvos) dvasinę tradiciją, tuo tarpu Rusijos valstybingumo tradicijos pradžia laikytina „totorių mokyklą“ baigusį Maskva: „XVII ir XVIII amžių sandūroje įvyko *didžiarusiškos dvasinės kultūros ukrainizacija*. Skirtumas tarp ukrainietiškos ir maskvietiškos Rusijos kultūros redakcijų buvo panaikintas maskvietiškos redakcijos pašalinimo būdu, ir Rusijos kultūra tapo *vieninga*. Ši vieninga popetrinio periodo Rusijos kultūra kilmės atžvilgiu buvo Vakarų Rusijos – ukrainietiška, bet Rusijos valstybingumo kilmė buvo didžiarusiška“* (Трубецкой 1999k: 417-418). Tokiu būdu kontroversiška Rusijos kultūros ukrainizacijos tezė turėjo atsverti ne mažiau kontroversišką Rusijos valstybingumo totoriškos kilmės tezę. Žodžiu, ir vilkas sotus, ir avys sveikos. Tačiau šis „komplimentas“, kuris, paties „europeizacijos“ nekętusiai Trubeckojaus

prisipažinimu, jam asmeniškai buvęs skausmingu kompromisu ant didžiarusių ir mažarusių vienybės aukuro (Трубецкой 1999s: 458), nepadarė didelio įspūdžio „nepriklausomybininkams“. Antai vienas iš jų, nesitenkindamas Trubeckojui skausminga „didžiarusiškos dvasinės kultūros ukrainizacija“, ukrainizavo – kaip, aišku, ir reikėjo tikėtis – eurazininkų „diskriminuojamą“ Kijevo Rusios epochą. Pasirodo, ukrainiečių tauta esanti labai sena ir „jau tūkstantį metų gyvena kultūrinį gyvenimą“ (Дорошенко 1999: 453). Jos kultūros tradicija siekianti Vladimiro (978-1015) ir Jaroslavo (1019-1054) laikus (Дорошенко 1999: 448). Tokiam „samostijnikų“ separatizmui

*Kitoje vietoje Trubeckojus ne toks kategoriškas: „Bendrarusiška Petro ir popetrinės epochų kultūra buvo kompromisas tarp ukrainietiškos ir maskvietiškos ikipetrinės Rusijos kultūros redakcijų“ (Трубецкой 1999s: 462).

eurazinė mintis priešpastatė šį kartą ne kultūrologijos, o geopolitikos sferos idėjinę konstrukciją – „raidų vietas“ kategoriją.

3.2.2 Rusija-Eurazija kaip „raidų vieta“: geopolitinis eurazizmo aspektas

„Raidų vietas“ („месторазвитие“) kategorijos iškilimas atspindėjo du antrajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos etape euraziniame diskurse vykusius procesus: a) didėjančias sisteminimo pastangas, kurių pasėkoje „vietoje enciklopedijos, t.y. anarchinio vienu su kitomis nesuderintų mokslinių, filosofinių, politinių, estetinių ir t.t. idėjų konglomerato“ turėjo būti sukurta „harmoninga ir suderinta idėjų sistema“ (Трубецкой 1999t: 98-99), ir b) vis didesnę pagreitį įgaunantį „Rusijos idėjos“ „imanentizavimą“, jos lokalizavimą „šiapusybėje“ – etnopsichologijos, politikos, geografijos sferose, – žodžiu, jos transcendentinės (bet ne religinės) dimensijos, kurią ypač pabrėžė G.Florovskis, ištrynimą. Atkreiptinas dėmesys, kad šios vienos iš kertinių „klasikinio“ eurazizmo sąvokų dar nėra 1926 m. Paryžiuje išspausdintame programiniame eurazininkų dokumente „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“. (Ją randame kitais metais Prahoje išleistoje eurazininkų deklaracijoje „Eurazizmas: 1927 m. formulotė“.) Tai, kad Paryžius eurazininkų judėjimo istorijoje asocijuojasi pirmiausia su L.Karsavino, o Praha – su P.Savickio vardais, šiame kontekste, aišku, yra antraeilė aplinkybė. Daug svarbiau yra tai, kad „simfoninės asmenybės“ sąvoka – bazinė 1926 m. dokumento sąvoka – euraziniame diskurse pasirodo anksčiau už „raidų vietas“ kategoriją. Tai, kad A.Duginas pagrindiniu šio anoniminio teksto autoriumi laiko Savickį, galima paaiškinti jo asmeninėmis preferencijomis*, tuo tarpu pats Savickis savo slapyvardžiu pasirašytoje „Euraziniėje bibliografijoje“ 1926 m. teksto aptarimą pradeda taip: „Bandyme“ stipri teologinė dalis, parašyta L.P.Karsavino teologijos stiliumi“ (Лубенский 1992: 95). Didžiulė Karsavino įtaka 1926 m. tekstui akivaizdi ir be mąstytojo tardymo protokole užfiksuoto prisipažinimo, jog jis buvo vienas iš autorių (Хоружий 1992: 86). Karsavino tekstuose

ypač ryškiai įsikūnijo abi minėtos antrojo raidos etapo eurazinės minties tendencijos – sisteminimo ir „Rusijos idėjos“ imanentizavimo. Karsavino įnašui į „Rusijos idėjos“ evoliuciją eurazininkų filosofijoje bus skirtas kitas trečios disertacijos dalies skyrius. Kol kas leisiu sau nesutikti su šiuolaikinio „kairiojo“ eurazizmo atstovo R.Vachitovo nuomone, kad „eurazizmo supratimas“ pas Karsaviną buvęs skirtingas 1926-1927 m. (kuomet jis neva dar buvo „dešiniųjų“ Savickio ir

*Nenorėdamas iškraipyti, cituoju patį Duginą: „P.N.Savickio kūrinys – kolektyvinis visų eurazizmo vadų kūrinys. Tačiau nuovoka ir kai kurie Savickio archyvo dokumentai rodo, kad pagrindinė autorystės dalis priklauso būtent jam. Bet kokių atveju nėra abejonės, kad, redaguojant šį dokumentą, jis dalyvavo labai aktyviai“ (Дугин 1997d: 456). Vienoje vietoje Duginas pavadino Karsaviną „gana blankiu mąstytoju“ (Дугин 1998: 5).

Trubeckojaus požiūrio šalininkas) ir 1928-1929 m., jo „kairuoliško“ periodo metu (Вахитов 2007c). Man atrodo, kad didelės paties Karsavino pažiūrų evoliucijos nebuvo. Negaliu pritarti minėto tyrinėtojo nuomonei, kad 1926 ir 1927 metų manifestuose „buvo brėžiama ideologinė linija, suformuota dar eurazizmo steigėjų (Savickio, Trubeckojaus), su kuria Karsavinas neturėjo tiesioginio ryšio“. Priešingai, netgi žiūrint grynai „politiškai“, „kairėjimo“ tendencija akivaizdi jau 1926 m. dokumente. Kita vertus, šiame tekste akivaizdžios sisteminimo ir „Rusijos idėjos“ imanentizavimo tendencijos. Karsavinas yra visiškai nepriklausomas nuo Trubeckojaus (visada skeptiškai žiūrėjusio į Karsavino dalyvavimą judėjime) „ideologinės linijos“. Karsavino ir Savickio santykis painesnis. Tačiau tai jokių būdu nėra „profesionalo“ (Suvčinskio žodžiais tariant, „speco“), vykdančio „ideologijos kūrėjo“ užsakymą, santykis. Karsavinas ne pasyviai „aptarnauja“ eurazizmo „tėvų“ ideologinius poreikius, bet aktyviai įsitraukia į eurazinės minties procesą, aktualizuodamas vienas jos potencialus, neutralizuodamas ir slopindamas kitas.

Savickio „raidų vietas“ kategorija tampriai susieta su Karsavino „simfoninės asmenybės“ samprata. Būtent simfoninės asmenybės koncepcija tapo eurazizmo kaip „idėjų sistemos“ filosofinio pagrindimo – kurio, pasak Karsavino, eurazininkai labiausiai stokojo – fundamentu. Ši koncepcija filosofiškai legitimuoja Rusiją-Euraziją kaip vienybių sistemą (žr. 2.3). „Raidų vieta“ yra savotiška „simfoninės asmenybės“ geografinė transkripcija, jos „kūnas“ (plg. Карсавин 1929a: 150). Tekste, pirmą kartą į eurazinį diskursą įvedančiame „raidų vietas“ sąvoką, Savickis rašė: „Rusija-Eurazija yra ‚raidų vieta‘, ‚vieninga visuma‘, ‚geografinis individas‘ – vienu metu geografinis, etninis, ūkinis, istorinis ir t.t. ir pan. ‚landšaftas‘...“ (Савицкий 1997i: 283). Rusijos-Eurazijos kaip „geografinio individo“ samprata suponuoja individualų (ne „romaniškai-germanišką“) jos pažinimo būdą. Pavyzdžiui, skirtingi Europos ir Rusijos-Eurazijos geografiniai pasauliai sąlygoja skirtingą geografijos mokslo Europoje ir Rusijoje raidą. Turtingas ir kontrastingas Europos reljefas (kalnai, lygumos, upių slėniai, fiordai, salos,

įlankos ir pan.) apsprendžia geomorfologinį Europos geografijos mokslo pobūdį, tuo tarpu Rusijos geografijos moksle vyrauja polinkis į botaniką ir dirvotyra, kuri, Savickio teigimu, savo kilme yra grynai rusiškas mokslas. Nenuostabu – geografinė Rusijos-Eurazijos struktūra, kurioje vyrauja lygumos, duoda palyginti nedaug medžiagos geomorfologijai, tačiau jokia kita pasaulio dalis (jokia kita „raidų vieta“) nėra apdovanota tokia išbaigta horizontalių (nuo tundros šiaurėje iki dykumų pietuose) augmenijos juostų sistema ir dirvožemių tipų gausa (Савицкий 1997i: 286-287). Savickis atkreipia dėmesį, kad kai kurie Europos botanikos ir geografijos mokslų terminai, pvz., „stepė“ (степь), „tundra“ (тундра), neverčiami į kitas kalbas. Kito *par excellence* eurazinio mokslo pavyzdys, mokslo, kurio atsiradimą sąlygoja pati Rusija-Eurazija kaip raidų vieta, yra Eurazijos stepių klajoklių istorijos ir kultūros tyrimai (кочевниковедение), turintys tapti „pirmiausia rusišku mokslu“ (Савицкий 1997p: 363). Eurazininkai ypač akcentavo taikomąjį mokslo pobūdį. Rusijos-Eurazijos mokslai turi būti rusų ir kitų Eurazijos tautų, sudarančių simfoninę vienybę, savęs pažinimo priemonė.

Eurazininkų kritikų požiūrį į Savickio „raidų vietos“ sampratą galima apibendrinti vieno iš jų žodžiais: „Eurazija kaip ‚raidų vieta‘ – vaisinga formulė, daug ką Rusijos istorijoje paaiškinanti, su sąlyga, kad raidų vieta nėra laikoma nulėmimu (*предопределение*), ir tokiu būdu nėra sukuriama nauja geografinio determinizmo rūšis“ (Вейдле 1991: 66). Natūralu, kad specifinė Rusijos-Eurazijos „raidų vieta“ apsprendžia jos mokslinių tyrinėjimų specifiką. Bet Savickio netenkina tokios „kuklios“ išvados, ir jis klausia: „Ar bet koks istorinis procesas negali būti tyrinėjamas ‚raidų vietos‘ požiūriu?“ (Савицкий 1997i: 288). Savickis linkęs atsakyti teigiamai, ir visi jo bandymai neutralizuoti priekaištus dėl „geografinio determinizmo“* neatsveria „geležinės“ tezės, jog „kultūra yra ‚raidų vietos‘ priklausinys (*принадлежность*)“ (Савицкий 1997i: 289). Tenka sutikti su S.Choružiumi, kad eurazininkų „raidų vietos“ samprata „patį istorinį procesą vaizdavo kaip *vietos* vystymąsi, akcentuodama erdvinius reiškinius ir aspektus“ (Хоружий 1994: 58). Būtent tokį požiūrį demonstruoja G.Vernadskis savo „Rusijos istorijos apybraižoje“. Reikia pasakyti, kad apie „kokybiškai skirtingą“ Rusijos ir „romanų-germanų“ Europos valstybių užkariavimų pobūdį rašė ne vien eurazininkai. Apie tai, kad, skirtingai nuo „grobūniškos“ Europos, Rusija beveik nieko neužkariavusi tikrąja šio žodžio prasme, rašė jau N.Danilevskis (Данилевский 1991: 25-39). Tačiau skirtingai nuo pastarojo, kurio argumentacija ir Rusijos „dorybių“ šlovinimas daugiau priminė nelabai vykusį moralizavimą, akivaizdžiai neįtikinamą bent jau visoms tom tautoms, kurias Danilevskis pažemino iki „etnografinės medžiagos“ statuso, eurazininkai pretendavo į daug didesnę nešališkumą, kurį turėjo laiduoti „raidų vietos“ samprata. Kalbėdamas apie Rusijos teritorinę ekspansiją, Vernadskis rašo: „Tai ne ‚imperializmas‘ ir ne atskirų Rusijos valstybės veikėjų smulkių politinių ambicijų padarinys. Tai – nepašalinama vidinė ‚raidų vietos‘ logika“ (Вернадский 1927: 12). Pačioje geografinėje Eurazijos erdvėje, jos

teritorijoje slypi paslaptina, bet „nepašalinama“, į Eurazijos politinės vienybės steigimą orientuota galia.

„Raidos vietos“ samprata turėjo dar labiau pagrįsti Rusijos-Eurazijos vienybę, kuri

*„Bet socialiniame-istoriniame pasaulyje aptinkame ne tik raidos vietos pradų. Šalia jų egzistuoja ir ne-vietos (*внеместные*) pradai. Objektyvus mokslinis tyrimas rodo, kad religiniai principai, nežiūrint ‚vietinių‘ rūbų, yra ne-vietos pradai“ (Савицкий 1997i: 292). „Raidos vieta, kartojame, yra neutrali galimų metafizinių nesutarimų (dėl to, kas logiškai ir priežasties-pasekmės prasme pirmiau – socialinė-istorinė aplinka ar geografinės sąlygos) atžvilgiu... Ir vienu, ir kitu atveju socialinė-istorinė aplinka ir jos teritorija ‚mums turi susiliesti į vieningą visumą, į geografinį individą arba landšaftą‘. Ir vienu, ir kitu atveju būtinas gebėjimas žiūrėti iš karto į socialinę-istorinę aplinką ir jos užimtą teritoriją“ (Савицкий 1997i: 293-294).

buvo postuluota pirmajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos etape (žr. 2.3), ir kuri buvo fundamentali eurazininkų geopolitikos, šio „mokslo apie valstybinių darinių, susietų su ju ‚raidos vieta‘, gyvenimą“ (Чхеидзе 2004)*, prielaida. Kaip ir pirmajame, antrajame sąjūdžio istorijos etape eurazininkai, priešindami „separatistinėms“ tendencijoms (kurios buvo gajos ir emigracijoje, pvz., tų pačių ukrainiečių tarpe), atkakliai gynė tezę, kad „Rusija sudaro geopolitinės, etninės ir kultūrinės-istorinės sistemų vienybę“ (Чхеидзе 1927: 34). Vis dėlto eurazininkų deklaruojama pagarba realybei, „faktų garbinimas“ („*фактопоклонство*“) norom nenorom vertė pripažinti, kad šių sistemų vienybė nėra ideali. Dalis buvusios Rusijos imperijos teritorijos, eurazininkų supratimu, geografiškai akivaizdžiai priklausančios Eurazijos (eurazininkų vartojama prasme) kontinentui, politiškai neįėjo į imperijos teritorinį palikimą paveldėjusios SSRS sudėtyje. Pastebėjome (žr. 2.3.2), kad pirmajame judėjimo etape eurazininkuose vyravo tipiškas imperialistinis-revanšistinis požiūris į „Pabaltijo sagas“ ir kitas vakaruose prarastas teritorijas (išskyrus Lenkiją). Antrajame etape eurazininkų pozicija modifikuojasi. Puiki to iliustracija yra N.Trubeckojaus samprotavimas „Čingischano pavelde“. Autorius rašo: „Pakanka vieno žvilgsnio į istorinį žemėlapi, kad įsitikintum, jog beveik visa šiuolaikinės SSRS teritorija kadaise sudarė didžiojo Čingischano įkurtos mongolų imperijos dalį. Kai kurios buvusios Rusijos imperijos dalys, prijungtos po Petro I – Suomija, Lenkija, Baltijos provincijos – į Čingischano monarchiją neįėjo; bet jos nuo Rusijos ir atkrito, nes natūralaus istorinio valstybinio ryšio su Rusija neturėjo. Kitos sritys, atsitiktinai neįėjusios į mongolų monarchijos sudėtyje, tačiau savo geografine arba etnografinė prigimtimi natūraliai su šia monarchija susietos ir prijungtos prie buvusios Rusijos, išliko SSRS sudėtyje, ir jeigu kai kurios iš jų (pavyzdžiui, Besarabija, Lenkijos pakraščiai) dabar atplėštos, tai yra laikinas reiškinys, ir anksčiau arba vėliau gamta atsiims tai, kas jai priklauso“ (Трубецкой 1999i: 225). Taigi Trubeckojui Suomija, Lenkija ir trys Baltijos valstybės – visai kas kita negu „visokie ukrainiečių, gruzinų, azerbaidžaniečių ir t.t. nacionalistai-

separatistai“ (Трубецкой 1999j: 495). „Europos ir žmonijos“ autorius atsisako pretenzijų į Suomiją ir Baltijos valstybes, aišku, ne iš pagarbos šių tautų „apsisprendimo teisei“ (kurią Trubeckojus niekino), bet tiesiog todėl, kad kultūriškai jos priklauso taip Trubeckojaus nekenčiamai „Europai“. Prievartinis jų buvimas Rusijos-Eurazijos kultūriniame kūne yra tiesiog žalingas. Tai tik europeizacijos maro bacilų platinimas. Trubeckojus atkreipia dėmesį į nerusiško etninio elemento vaidmenį platinant europinį-komunistinį užkratą: „Neatsitiktinai tos pačios Baltijos provincijos, Petro I užkariautos tam, kad būti (Rusijai – A.M.) arčiau Europos, ir atkeršijusios Rusijai tuo,

*Konstantinas Čcheidzė (1897-1974). Gruzino ir rusės sūnus, „Baltojo judėjimo“ dalyvis, rašytojas ir publicistas. Su eurazininkais suartėjo 1924 m. Po „Klamaro skilimo“ palaikė „dešiniojo“ eurazizmo pusę. Vienas paskutiniojo eurazininkų judėjimo etapų lyderių. 1945-1955 kalėjo sovietų lageryje. Mirė Prahoje. Jis visą Rusijos ministerijas, laivyną, gvardiečių pulkus, gubernatorių postus ir patį imperatoriaus dvarą užtvindė blogai rusiškai kalbančiais, bet iš širdies rusų tautą niekinančiais vokiečių valdininkais ir generolais, tos pačios Baltijos provincijos ir dabar tiekia mums tokį patį administracinį aparatą: tik anksčiau tai buvo vokiečių baronai, o dabar – latviai“ (Трубецкой 1999i: 278-279).

Nesunku pastebėti, kad visos sritys, nuo kurių linkęs atsisakyti Trubeckojus, priklauso ne Rytų (bizantiškosios), o Vakarų (lotyniškosios) krikščionybės – katalikybės ir protestantizmo – kultūrinės įtakos sferai. Kas jau kas, bet katalikybė ateities Rusijos-Eurazijos valstybėje, eurazininkų įsitikinimu, buvo *persona non grata*. Tokiu būdu Baltijos jūros rytinė pakrantė buvo ta vieta, kurioje geografinis ir kultūrinis (pirmiausia religinis) Eurazijos tapatybę apibrėžiantys principai kūrė konfliktą, verčiantį eurazininkų autorius, brėžiant Rusijos-Eurazijos politinės vienybės ribą vakaruose, atiduoti pirmenybę vienam iš jų. P.Savickis, 1921 m. laiške P.Struvei „Pabaltijo sagas“ traktavęs kaip geopolitinę anomaliją, savo priede prie G.Vernadskio „Rusijos istorijos apybraižos“ (1927), regis, stoja N.Trubeckojaus pusėn, – bent jau Lietuvos atžvilgiu: „Vadinasi, Lenkija ir tiesiogine žodžio prasme Lietuva (*собственно Литва*), kurių istorinis gyvenimas sąlygotas lotyniškojo prado, priklauso ne euraziniam, o europiniam istoriniam pasauliui“* (Савицкий 1997r: 327). 1933 m. skaitydamas pranešimą Lenkijoje, Savickis sakė, kad „Pabaltijo ir lenkiškų sričių buvimas Rusijos imperijos sudėtyje tik apsunkino senojo rusiško režimo padėtį paskutiniaisiais jo egzistavimo metais“ (Савицкий 1999). Vis dėlto „Rusijos geopolitikos tėvas“ (A.Dugino išsireiškimas) negali neatiduoti duoklės su religija ir kultūra mažai ką bendro turintiems jėgos ir galios žaidimams: „Tačiau tokio (imperijos sukurto) Nevos žiotyse egzistuojančio centro, kaip Peterburgas-Petrogradas-Leningradas, buvimas faktas sukuria Sovietų Sąjungai Pabaltijyje iš esmės naują konjunktūrą negu ta, su kuria šiose vietose turėjo skaitytis mongolų valdžia“ (Савицкий 1997r: 304). Kita vertus, V.Ilijinas tekste „Apie eurazinį patriotizmą“

„nuo Eurazijos atsiskyrusias dalis“ traktuoja kaip „nesveikos provincinių Eurazijos ‚patriotizmų‘ hipertrofijos“ vaisius (Ильин 1927a: 15), t.y. kaip, N.Trubeckojaus žodžiais tariant, „netikrojo nacionalizmo“ – taigi nepageidaujamus ir, esant galimybei, šalintinus – rezultatus.

Matome, kad antrajame judėjimo idėjinės istorijos etape eurazininkų brėžiama, J.Sadovskio žodžiais tariant, *pax rossica* (Садовский 1925: 385) politinė riba palei rytinę Baltijos jūros pakrantę (geografinę vakarinę Eurazijos kontinento ribą) nebėra tokia savaimė suprantama, kaip pirmajame etape, kai buvo tikima, jog „Rusijos valstybingumas laidos sėkmingesnę mažų tautų, tokių kaip gruzinai, estai, latviai ir t.t. vystymąsi“ (Садовский 1923: 163). Kitais žodžiais

*„Lotyniškumas“ iki šiol dažnai laikomas „Europos“ tapatybės pagrindu (žr., pavyzdžiui, (Brague 2001: 26).

tariant, požiūris į prarastą „lotynišką“ Pabaltijį ir, pavyzdžiui, politinėje eurazinėje sistemoje išlikusius Kaukazą bei Užkaukazę, diferencijuojasi. Rytinė Baltijos jūros pakrantė buvo dviejų, eurazininkų įsitikinimu, seniai susiformavusių kultūrinių-istorinių pasaulių sąlyčio sfera, geografiškai priklausanti Eurazijos kontinentui, kultūriškai – Europai, o politiškai – savotiška „pilkoji zona“, kurioje „Pabaltijo valstybiniai dariniai patiria dvigubą spaudimą: iš europinės sistemos ir iš eurazinės sistemos (Rusijos) pusės“ (Чхеидзе 1927: 34).* Skirtingai nei Pabaltijo regionas, Kaukazas – Gruzija, Armėnija, Azerbaidžanas, jau nekalbant apie Šiaurės Kaukazą – visų eurazininkų buvo laikomas *neinvestuojama* Eurazijos geopolitinio pasaulio dalimi. Eurazizmo šalininkas geografas Sergejus Lavrovas (ne dabartinis Rusijos užsienio reikalų ministras) giria N.Trubeckojaus straipsnį „Apie Kaukazo tautas“ (1925), kuris „parašytas tarytum šiandien“ (Лавров 2005: 6). Iš tikrųjų eurazizmo pradininkas šiame tekste be viso kito rašo apie būtinybę kovoti su į „anglofiliją“ linkusių gruzinų ir į „turkofiliją“ linkusių azerbaidžaniečių separatizmais, taip pat apie tai, kad, pavyzdžiui, „Abchazijoje oficialia kalba reikia pripažinti abchazų kalbą, skatinti abchazų inteligentijos vystymąsi ir įskiepyti į jos sąmonę būtinybę kovoti su gruzinizacija“ (Трубецкой 1999u: 479).** Jeigu vakaruose Rusijai-Eurazijai

*Psichologine prasme įdomu skaityti N.Aleksejevo įspūdžius: „Nuostabiusius vaizdus aš pamačiau tada, kai kitos dienos rytą pažvelgiau pro langą kažkur už Vilniaus. Čia jau buvo sunku tiksliai pasakyti, kur aš – kur nors Tverės ar Novgorodo gubernijoje, tarp Maskvos ir senojo Peterburgo, ar šiauriau Maskvos, už Lauros, Vladimiro gubernijoje. Kalvos ir daubos, miškai ir giraitės, medinės pirkios su šiaudiniais stogais, prie upelio vedantis kelias, medinis tiltas. Kažkokioje stotyje išlipau iš vagono, – oras kažkoks stiprus, aštrus, sausas, duriantis. Vakarietiško jūrinio minkštumo čia nėra (...) Toliau prasidėjo dar kalvotės ir ežeringesnės vietos – senos Vitebsko gubernijos dalis. Mėlynuose, švininiuose ežeruose vėjas kelia putotas bangas, tamsūs miškai pakibę virš paties vandens! Rusija čia fiziškai neįtikėtina artima ir juntama visame savo nepakartojamame savitume“ (Алексеев 1928: 67). Ir apie Latvijos sostinę: „Ryga pasitiko mane

pūgomis, pusnimis ir giliu sniegu. Tikra rusiška žiema. Ir pats miestas man pasirodė rusiškas, ypač po Varšuvos. Keista įspūdžių kaita: anksčiau į Rygą patekdavau tarsi į Vokietiją, o dabar patekau kaip į Rusiją“ (Алексеев 1928: 68).

Nežiūrint to, kad Trubeckojus atmeta senąjį imperinį *divide et impera* principą, kai kurie jo pasisakymai sunkiai dera su „eurazinės brolybės“ dvasia. Antai ingušai jam yra „maža plėšikų (*разбойничье*) gentis“, kurią senovės Rytų valdovas (Darijaus arba Nebukadnezaro tipo) visiškai sunaikintų arba išstremtų (Трубецкой 1999u: 477). (Pats Trubeckojus, suprantama, atmeta „tokį supaprastintą problemos sprendimą“. Visgi ingušai buvo viena iš SSRS-Eurazijos valdovo Josifo Stalino įsakymu po Antrojo pasaulinio karo išstremtų tautų.) Konstatavęs, kad armėnai „visada laikėsi ir laikysis prorusiškos orientacijos, nepriklausomai nuo to, kokia bus Rusijos valdžia“, Trubeckojus tuo pačiu metu rašo žodžius, iš pirmo žvilgsnio nederančius krikščionio rašytojo plunksnai. Pasak jo, armėnai, „stiprūs ekonomiškai (...) tuo pačiu eurazininkai priešpastatė ne tik seniai susiformavusį kultūrinį-istorinį, bet ir politinį pasaulį, pietuose geografinė „Rusijos-Eurazijos“ ir „Azijos“ riba neženklino tokios aršios politinės priešpriešos. Skirtingai nuo, pavyzdžiui, K.Leontjevo ir V.Solovjovo, nuogąstavusio dėl „geltonojo pavojaus“, eurazininkų geopolitiniuose svarstymuose potenciali Kinijos grėsmė nesulaukė deramo įvertinimo. Priešingai savo tėvui*, N.Trubeckojus buvo gana ramus dėl geopolitinių Rusijos perspektyvų Eurazijos kontinento pietryčiuose. Anksčiau arba vėliau Eurazijos raidos vieta čia įgausianti savo politinį apipavidalinimą. 1924 m. istorinėje Čingischano tėvynėje Mongolijoje buvo paskelbta socialistinė respublika (Mongolijos Liaudies Respublika), ir tuo užbaigtas jos atsiskyrimo nuo Kinijos procesas. „Einant šiuo keliu, galima patikimai numatyti ir Kinijos Turkmėnistano prijungimą ateityje“, – samprotavo „Čingischano paveldo“ autorius (Трубецкой 1999i: 225). Apskritai geopolitiniuose eurazininkų svarstymuose SSRS (ateityje eurazine ideologija apsiginkluosianti Rusijos-Eurazijos valstybė) buvo traktuojama kaip vienas pagrindinių, šiuolaikine terminologija kalbant, „daugiapolio pasaulio“ galios centrų, traukiantis prie savęs (nors politiškai ir neabsorbuojantis) šalia Eurazijos raidos vietos esančias šalis. Antai eurazininkas V.Nikitinas rašė apie „rusiškai-azijinį osmosą“***, pasireiškiantį Rusijos revoliucinių procesų aidu kaimyninėse valstybėse, ir samprotavo apie antikolonijinės-antivakarietiškos koalicijos – vadinamosios Azijos Tautų Lygos su Turkija, Persija, Afganistanu ir Rusija priešakyje – potencijas (Никитин 1927: 20). 1919 m. įsteigtą Tautų Sąjungą (Lygą) eurazininkai traktavo kaip ginančią pirmiausia Europos valstybių interesus ir laikė ją ne šiuolaikinės JTO, o Europos Sąjungos – „Jungtinių Europos Valstijų“ – prototipu (Чхеидзе 1927: 33). Eurazininkų teigiamo multikultūralizmo principo geopolitinė transkripcija buvo

metu turi visus tautos-parazitės ir vergės bruožus, sukeliančius visuotinę antipatiją, pas jų kaimynus pakylančią iki neapykantos. Solidarizuotis su armėnais reikštų užsitraukti sau šią antipatiją ir neapykantą“ (Трубецкой 1999u: 472). Ir tai parašyta nepraėjus nė dešimtmečiui po armėnų genocido, nusinešusio iki

dviejų milijonų šios tūkstantmetę kultūrinę tradiciją puoselejančios krikščionių tautos žmonių gyvybių! Čia vėl susiduriame su kaina, kurią eurazininkams teko mokėti už Rusijos istorijos perrašymą. Tokiu makabrišku būdu Trubeckojus siekia atsiriboti nuo tradicinės senosios Rusijos armėnų rėmimo politikos, kurios pasėkoje „rusai pasiliko su vienais armėnais ir sukėlė prieš save visas kitas Užkaukazės tautas“. Beje, nors ir Rytų krikščionys, bet ne stačiatikiai armėnai (monofizitai), ultrapravoslavišku eurazininko požiūriu, atstovavo „erezijai“.

*Anot Sergejaus Trubeckojaus, „ateinančiame amžiuje mūsų laukia didi paskutinė kova su mongolų pasauliu“ (Трубецкой 1907: 491).

**Dabartinė KLR Uigūrijos autonominė sritis.

***osmosas (gr. *ōsmos* „postūmis, slėgimas“) – fiz. lėtas tirpiklio skverbimasis (difuzija) į tirpalą pro ploną pertvarą (plėvelę), nepralaidžią tirpiniams (TŽŽ 1969: 557).

„pasaulinės vyriausybės“ („vienpolio pasaulio“) atmetimo idėja. Ateities pasaulyje eurazininkai regėjo kelis dėl įtakos konkuruojančius galios centrus. Vakaruose Rusijos-Eurazijos ir Europos geopolitinės konkurencijos laukais eurazininkai laikė Pabaltijį ir Balkanus.* Rytuose „paneurazinė“ geopolitinė sistema turėjo priimti į „pan-azijinės“ geopolitinės sistemos sukūrimą pretenduojančios Japonijos iššūkį. Čia konkurencija vyko Mandžiūrijoje, Vakarų Kinijoje ir Tibete (Чхеидзе 1927: 35).

3.2.3 Ideokratija ir „pravdos“ valstybė

Nors eurazizmas anksti (1922 m.) Savickio plunksna konstatavo, kad „bolševikinį ‚despotizmą‘ gali pakeisti tiktais kitoks ‚despotizmas‘“ (Савицкий 1997d: 118), pirmajame judėjimo istorijos etape viena pagrindinių „Rusijos idėjos“ sudedamųjų dalių – valstybingumo tema – buvo apmąstoma pirmiausia Rusijos-Eurazijos valstybinės vienybės aspektu, nesileidžiant į nuodugnesnius svarstymus, koks konkrečiai turėtų būti šios vienybės laidavimo mechanizmas. Įpusėjus trečiajam XX a. dešimtmečiui, atkurtos (su nedidelėmis išimtimis vakaruose) buvusios Rusijos imperijos teritorinės vienybės tvirtumas eurazininkams nebekėlė didesnių abejonių. Kita vertus, kova dėl dominavimo valdžią uzurpavusioje komunistų partijoje (pvz., Stalino ir Trockio linijų konkurencija) palaikė eurazininkų viltį, kad galima esminė ideologinė naujojo valdančiojo SSRS elito transformacija. Sąjūdis suvokė save kaip komunistų atkurtos Rusijos-Eurazijos politinės vienybės paveldėtoją, panašiai kaip Maskvos valstybė buvo Čingischano imperijos paveldėtoja. Tai skatino daugumos tyrinėtojų akcentuojamą augančią judėjimo politizaciją, domėjimąsi politinės valdžios mechanizmais ir ateities Rusijos-Eurazijos valstybei tinkamiausios santvarkos klausimais, žodžiu, tuo, ką Florovskis laikė „idėjos susmulkėjimu“, kas pradėjo ryškėti jau trečiajame „Euraziniame metraštyje“ (1923), bet ypatingai suvešėjo 1926-1928 m. „Eurazinės kronikos“ ir kitų eurazininkų leidinių puslapiuose.

Išskyrus Florovskį, politinės organizacijos problemas laikiusio antraeilėmis ir eurazininkų leidiniuose nesuformulavusio jokios apibrėžtos nuomonės šiuo klausimu, visi eurazininkų sąjūdžio nariai nedviprasmiškai pasisakė prieš europine prasme demokratinę santvarką ir teisinę valstybę, jų manymu, iš principo netinkamas ateities Rusijos-Eurazijos valstybės politinės organizacijos formas. Vietoje demokratijos eurazininkai siūlė „ideokratiją“, vietoje teisinės valstybės (*правовое государство*) – „pravdos“ valstybę (*государство правды*).

Eurazininkai buvo aršūs daugiapartinės sistemos kritikai ir sutarė dėl to,

*Skirtingai nuo Pabaltijo, Balkanai, aišku, buvo anapus Eurazijos raidos vietos, tačiau, kitaip nei „lotyniškasis“ Pabaltijys, Balkanai buvo susieti su Rusija kultūriškai – tarpininkaujant Rytų krikščioniškajai tradicijai. Vis dėlto, skirtingai nei slavofilai, eurazininkai niekada nesureikšmino šios sąsajos.

kad „daugiapartinė sistema yra toks blogis, su kuriuo normali valstybė turi kovoti“ (Алексеев 1998a: 342). Tiesa, šiokia tokia išimtis buvo daroma Anglijai, kurioje „parlamentas yra giliai įsišaknijęs istorinėje dirvoje“, o „parlamentarizmas tarsi ‚savo namuose‘“ (Пушкарев 1927: 45).^{*} Kitur Europoje – jau nekalbant apie Rusiją – politinių partijų konkurencija grindžiama demokratinė sistema nesanti „natūralios“ istorinės raidos produktas ir atspindi Europos politinių visuomenių nuosmukį, pasireiškiantį, be viso kito, tos pačios demokratinės sistemos krize. Eurazininkai neigė argumentą, kad daugiapartiškumo principas įgalina realizuoti atstovavimą skirtingoms politinėms nuostatoms ideologiškai diferencijuotoje visuomenėje, ir įrodinėjo, jog politinės partijos yra ne tiek priemonės politikams įgyvendinti skirtingas ideologines programas (o piliečiams „pasirinkti“ iš ideologinio rinkinio), kiek politikų priemonė manipuluoti rinkėjais siekiant pagrindinio tikslo – patekti į valdžią ir kiek įmanoma ilgiau išlikti „prie lovio“: „Nuoroda, kad daugybė partinių grupuočių atspindi skirtingas ‚tautos valios‘ pakraipas šalyje, neatitinka tikrovės, nes politinės organizacijos ir partinė spauda rūpinasi ne tiek tuo, kad atspėtų ir formuluotų liaudies pageidavimus, kiek tuo, kad sistemiška ir įkyria agitacija veiktų visuomenės nuomonę sau palankia linkme; tokiu būdu, jei parlamentinės partijos ir yra šalies politinių pažiūrų ir nuotaikų veidrodis – tai bet koku atveju yra kreivas veidrodis“ (Пушкарев 1927: 47). Eurazininkų įsitikinimu, daugiapartinė sistema yra neįgali adekvačiai reprezentuoti „tautos valią“. Savo tikslu eurazininkai skelbė sukurti tokios politinės teorijos apmatų, kurios praktinis realizavimas garantuotų darnią („organišką“) „elito“ ir „masių“ sąveiką, kai „elitas“ iš tikrųjų (o ne kaip „kreivas veidrodis“) atspindi giluminius nacijos siekius.

Apskritai eurazininkų autorių vykdytos demokratijos „demaskavimo“ procedūros labai primena vadinamosios „elito teorijos“ klasikų samprotavimus. Visi eurazininkai galėtų pasirašyti po Gaetano Mosca‘os teze, kad „visose visuomenėse (...) yra dvi žmonių klasės – valdančiųjų klasė ir pavaldžiųjų klasė“ (Моска 1994: 187). Tiesa, eurazininkai, vengdami

marksizmo prieskonio, vietoje termino „klasė“ paprastai vartojo terminą „valdantysis sluoksniš“ (*правлящий слой*). Savo lietuviškame tekste Karsavinas rašė: „Valstybės organizacija gali būti daugiau arba mažiau tobula, bet joje visada esti ir turi būti valdantysis ir valdomasis gyventojų sluoksniai“ (Karsavinas 1929a: 30). „Valdantysis sluoksniš“ yra platesnė sąvoka už „politinį elitą“ ir daugiau atitinka tradicinę elitą kaip „rinktinės visuomenės dalies“ (TŽŽ 1969: 209) sampratą.

*Savo lietuviškame straipsnyje „Valstybė ir demokratijos krizė“ Karsavinas irgi tvirtino, kad, skirtingai nuo „biurokratinės Prancūzų demokratijos“, Anglijos demokratija yra „iš savivaldybės išaugusi ir savivaldybe tebesiremianti“, ir kad „vargu bau galima dar surasti kur sveikesnė ir stipresnė valstybė“ (Karsavinas 1934: 449-450). Beje, panašios nuomonės laikėsi ir slavofilas A.Chomiakovas, kurį tam tikra prasme galima pavadinti „anglofilu“. Žr. jo „Laišką apie Angliją“ (Хомяков 1988c).

Straipsnyje „Apie valstybinę santvarką ir valdymo formą“ (1927) aštuntajame „Eurazinės kronikos“ numeryje – tekste, kurį, pasak Savickio, „būtina perskaityti bet kam, kas nori iš pagrindų susipažinti su eurazizmu“ (Лубенский 1992: 101) – N.Trubeckojus valdantįjį sluoksnį apibrėžia kaip „visumą žmonių, faktiškai apsprendžiančių ir kreipiančių politinį, ekonominį, socialinį ir kultūrinį visuomeninio-valstybinio viseto gyvenimą“ (Трубецкой 1999v: 482). Kitais žodžiais tariant, valdantysis sluoksniš yra tai, ką Trubeckojus pirmajame eurazininkų rinkinyje vadino „kultūros viršūnėmis“, „aukštutiniu kultūros aukštu“, ir ko išsigimimas, organišką ryšį su „apačiomis“ praradimas neišvengiamai veda į visuomenės dezorganizaciją ir išsigimimą, suirutę ir revoliucijas, viena iš kurių buvo Rusijos revoliucija.

Akivaizdu, kad valdantysis sluoksniš egzistuoja visose žmonių visuomenėse, tačiau visuomenės labai skiriasi tuo, pagal kokius kriterijus atsirenka savo elitą, savo „rinktinę dalį“, eurazininkų terminais kalbant, valdantįjį sluoksnį. Šios atrankos pobūdis apsprendžia ir vienose arba kitose visuomenėse egzistuojančių valstybinių santvarkų pobūdį. Eurazininkai rūpestingai skyrė „valstybės santvarką“ ir „valstybės valdymo formą“. Būtent valstybinė *santvarka*, o ne valdymo forma (kuri ir yra viso labo tik *forma*) įkūnija valstybingumo esmę, o kartu atspindi (esant normalioms aplinkybėms, pvz., kai pašalinta iš „europeizacijos“ kylantį visuomeninio gyvenimo deformacija) vienos arba kitos visuomenės kultūros sanklodą. Svarbu ne tai, kas formaliai – monarchija ar respublika – yra valstybė. Daug svarbiau tai, pagal kokius kriterijus vienoje arba kitoje valstybinėje visuomenėje vyksta valdančiojo sluoksnio atranka (Трубецкой 1999v: 483). Tarkime, apie Švedijos ir Prancūzijos visuomenių esmę daug daugiau pasako ne tai, kad pirmoji valstybė formaliai yra monarchija, o antroji – respublika, bet tai, kad abiejų jų santvarkos (t.y. valdančiojo sluoksnio atrankos tipas) yra demokratinės. Kita vertus, Venecijos respublikos valdančiojo sluoksnio atrankos tipas buvo aristokratinis, jos valstybinė santvarka buvo artimesnė aristokratinėi monarchijai, o ne demokratinėi respublikai. Taigi eurazininkai buvo anapus rusų

politinėje emigracijoje vykusių ginčų tarp monarchistų ir respublikonų. Kokia bus ateities Rusijos-Eurazijos valstybės valdymo forma, eurazininkų įsitikinimu, buvo antraeilis klausimas. Tiesa, jie pripažino, kad vienos valstybinės santvarkos „natūraliai“ linksta prie vienu valdymo formų, kitos – prie kitų, tačiau bet kokių atveju „santvarkos“ ir „valdymo formos“ problema eurazininkų diskurse buvo „bazės“ ir „anstato“ problema, kurią išspręšiantis „pats gyvenimas“, pats kunkuliuojantis porevoliucinės Rusijos politinis procesas, beje, jau dabar gimdantis kai kurias išliekamąją vertę turinčias politinio gyvenimo *formas*.

Savo „Revoliucijos fenomenologijoje“ (1927) L.Karsavinas revoliuciją apibrėžė kaip „ilgą senojo valdančiojo sluoksnio išsigimimo, jo sunaikinimo nacionalinėje valstybinėje stichijoje ir naujojo valdančiojo sluoksnio susikūrimo procesą“ (Карсавин 1997: 158). Su religine pagarba eurazininkai kontempliavo faktą, kad „niekur kitur neįvyko tokio radikalaus žmogiškųjų sluoksnių pasikeitimo, kaip Rusijoje“ (Сувчинский 1922a: 126). Eurazininkai buvo įsitikinę, kad Europą apėmusios „demokratijos krizės“ fone Rusijoje gimsta nauja politinė santvarka, naujas valdančiojo sluoksnio (elito) atrankos ir naujas valstybingumo tipas. Tiesa, panašaus pobūdžio, tik daug mažesnio masto revoliucija po Pirmojo pasaulinio karo įvykusi ir vienoje iš „romanų-germanų“ Europos šalių – Italijoje. Komunistinę Rusiją ir fašistinę Italiją eurazininkai laikė naujos santvarkos – ideokratijos – laboratorijomis: „Tas naujas valdančiojo sluoksnio atrankos tipas, kurį šiandien kuria pats gyvenimas, ir kuris pašauktas pakeisti kaip aristokratiją, taip ir demokratiją, gali būti pavadintas *ideokratija*, ideokratine santvarka. Esant šiai santvarkai, valdantįjį sluosnį sudaro žmonės, kuriuos vienija *pasaulėžiūra*“ (Трубецкой 1999v: 487). Trubeckojus pripažįsta, kad ir „esant kitiems atrankos tipams, pasaulėžiūros bendrumas taip pat egzistuoja“, tačiau aristokratijose, jau nekalbant apie demokratijas, pasaulėžiūros bendrumas yra „ne pagrindinis, o antrinis ir išvestinis požymis“. Kitais žodžiais tariant, ideokratija yra tokia santvarka, kuri suponuoja labai platų sutarimą dėl to, kas yra tiesa, arba, kaip rašoma programiniame 1926 m. dokumente „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“, „teisingos ideologijos“ pažinimą. Toks platus sutarimas, kuris, savo ruožtu, turėjo būti ne prievarta išgautas pritarimas (kaip komunizmo atveju), o Trubeckojaus geidžiamos „sąmonės revoliucijos“, tikrojo „savęs pažinimo“ rezultatas, darė nereikalingą daugiapartinės sistemos buvimą. Būsimoje Rusijos-Eurazijos ideokratinėje valstybėje valdžia turinti priklausyti vienintelei eurazininkų partijai, kuri, būdama vienintelės „teisingos ideologijos“ – eurazizmo – nešėja, yra „aktyvus nacijos noumenas“ (veiklus jos esmės reiškėjas)“ (Ильин 1927a: 12). Skirtingai negu kosmopolitinė komunistų partija, skelbianti „teisingą ideologiją“ visam pasauliui, eurazininkų partija yra nacionalistinė (eurazininkų skelbiamo „tikrojo“ nacionalizmo prasme) organizacija, kurios veiklos laukas – Rusijos-Eurazijos „raidų vieta“. Kitaip nei daugiapartinės sistemos partijos, kurios yra *pars civitatis*, Rusiją-Euraziją valdysianti partija yra *pars mundi*, pasaulio dalies, Eurazijos kontinento vienvaldė valdovė, „partija, kurios geležinė

jungtis persmelkta brolybės dvasios, partija su savo simbolika ir mistika“ (Савицкий 1927: 10). Tai „ypatingos rūšies partija, valdanti ir savo valdžia su jokia kita partija nesidalinanti, netgi neigianti kitų tokių partijų buvimo galimybę. (...) Formaliai tai panašu į Italijos fašizmą, beje, neturintį gilios ideologijos, bet, suprantama, didesnę analogiją pateikia patys bolševikai“ (Савицкий 1997u: 58). Eurazininkai ne kartą akcentavo *formalų* Rusijos-Eurazijos valstybę valdysiančios eurazininkų partijos panašumą į dabar valdančią komunistų partiją, nepamiršdami pridurti, kad „nuo socializmo mus radikaliai skiria mūsų pasaulėžiūra“ (Алексеев 1998b: 173). Kitais žodžiais tariant, eurazininkai deklaravo savo pasiryžimą perimti iš bolševikų jų sukurtos totalitarinės valdžios mechaniką, kuri, beje, turėjo prarasti savo kraupiai represyvų pobūdį, nes formalios valdžios struktūros būtų pripildytos ne Rusijos-Eurazijos prigimtį žalojančios vakarietiškos komunizmo ideologijos, o kokybiškai naujo, Eurazijai „savo“ ideologinio turinio, kurį išskleisti eurazininkai ir laikė savo pašaukimu.

Ideokratija yra idėjos valdžia, jos valdantysis sluoksnius – idėjos tarnai, aktualizuojantys idėją, savotiški tarpininkai tarp *sacrum* ir *profanum*, tarp „esmių pasaulio“ ir „masių“, mediumai, laiduojantys „masių“ dalyvavimą idėjoje, paverčiantys „eilinius“ Eurazijos gyventojus jos Idėjos dalininkais. N.Aleksejevas, ieškodamas formalių eurazininkų ir kitų organizacijų panašumų, eina toliau už kitus judėjimo ideologus: „Formaliai (o ne iš esmės) mes artimesni ne politinėms partijoms, o tokiems susivienijimams, kaip katalikų ordinais arba masonai. (...) Savo dvasia, mes, ko gero, esame pirmas pravoslavų ordino tipas“ (Алексеев 1998b: 174). „Tikrose“ ideokratijose viešpatauja „teisingos“ ideologijos, „netikrose“ – „neteisingos“. Neteisingos ideologijos neišvengiamai konfliktuoja su tikrove arba, kaip eurazininkai mėgo sakyti, – „gyvenimu“. Dėl to, viena vertus, prievartaujama tikrovė; kita vertus, deformuojasi pati „neteisinga“ ideologija, priversta atsisakyti dalies su tikrove nesuderinamų savo dogmų ir tokiu būdu vis labiau apnuogindama savo utopinę prigimtį. Pavyzdžiui, karingi ir fanatiški ateistai komunistai, prievartaudami dvasinę Rusijos tradiciją, tuo pačiu metu buvo priversti „nusiristi“ iki NEP'o. Knygos „Politinė-teisinė utopija Rusijoje XIX a. pabaigoje - XX a. pradžioje“ autorius I.Isajevs solidarizuojasi su N.Berdiajevu: „Utopijos įgyvendinamos, tačiau tik su būtina jų iškreipimo sąlyga“ (Исаев 1991a: 161). Eurazininkams nebuvo lemta netgi pabandyti įgyvendinti savo „teisingą“ ideologiją praktikoje, tačiau, užbėgdamas už akių, pasakysiu, kad (likimo ironija!) pačioje eurazininkų sąjūdžio idėjinėje istorijoje galima perskaityti šį rūstų utopijoms nuosprendį – Karsavinas, savo veiklos judėjime pradžioje demaskavęs komunistų utopizmą, laikraštyje „Eurazija“ utopizmu ir prasilenkimu su „gyvenimu“ apkaltino... „dešinįjį“ eurazizmo sparną. O kol kas (1926 m.), kol Karsavino ir „dešinės“ keliai dar nebuvo išsiskyre, filosofas taip aprašė „teisingos“ ideologijos ir „gyvenimo“ santykį: „Ideologija apmąsto gyvenimą, bet tai nemenkina gyvenimo savarankiškumo, nes idėjos sėkla – pats gyvenimas. Gyvenimas gimdo ideologiją, bet tai

nemenkina ideologijos, nes gyvenimas ir yra idėjos konkretumas“ (Савицкий 1997u: 19). Tačiau ši idėjos ir tikrovės harmonija slepia totalitarinę, *individualios* asmenybės autonomiją ir nepakartojamumą absorbuojančią „teisingos“ ideologijos prigimtį. Ši citata yra vienas iš daugybės neabejotino aktyvaus Karsavino dalyvavimo, sudarant programinio 1926 m. eurazininkų dokumento tekstą, pavyzdžiū: „Ideologija gali būti apibrėžta kaip organiška idėjų sistema. (...) Ji yra būtent organiška idėjų vienybė. Savo esmėje ir ideale ji panaši į iš sėklos besivystantį augalą ir yra iš vidaus būtina vienos pagrindinės idėjos savisklaida (*самораскрытие*). Sakome: ‚savisklaida‘ – nes idėja yra ne anapus žmonių, kaip išorinis įstatymas arba kažkokia išorinė būtinybė, bet pačiuose ją laisvai išskleidžiančiuose žmonėse; ji – patys tie žmonės. Realizuodamas savo tikrąją esmę, žmogus išskleidžia teisingą ideologiją, tiksliau, jos ypatingą aspektą. Kitas, atitinkdamas savo individualybę, tą pačią ideologiją išskleis kiek kitaip: iš kito požiūrio taško ir kitaip susietą. (...) Teisinga ideologija (...) yra gyvas organizmas, kuriame būtinas kiekvienas organas. Ji ne abstrakčiai universali, o simfoninė arba soboriška, derinanti ir jungianti daugelį savo apraiškų“ (Савицкий 1997u: 19). Štai tokias ir į jas panašias vietas turėjo omeny G. Florovskis, savo „Eurazinėje pagundoje“ (1928) rašęs, kad „eurazininkų požiūriu, žmogus visada ‚išreiškia‘, bet niekada nekuria“ (Флоровский 2007: 53). Žmogus tėra totalaus organizmo – ideologijos – organas, ir tai, kad jis „laisvai išskleidžia“ ideologijos „ypatingą aspektą“, negali sunaikinti „visiškos žmogaus asmenybės absorbcijos“ jausmo, – straipsnyje „Du eurazizmo veidai“ (1927) priekaištavo anksčiau su eurazininkais bendradarbiavęs P. Bicilli (Бицилли 1993: 291). Toks ideologijos ontologizavimas leido Berdiajevui eurazininkų ideokratijoje įžvelgti Platono idealios valstybės šmėklą (Бердяев 1993b: 303), o šiuolaikiniam tyrinėtojiui padaryti išvadą, kad eurazininkams: „Ideologija ne šiaip valdžios instrumentas, bet pati valdžia (...) Pati valdžia personifikuojasi iš karto dviejose hipostazėse: idėjoje-valdovėje ir valdančiųjų atrankoje. Pirmoji – jos dvasia, antroji – socialinė dirva“ (Исаев 1991b: 113). Vargu ar galima visiškai pritarti kategoriškam to paties autoriaus tvirtinimui, kad eurazininkams valdžia buvo savitikslis, kad „valdžia dėl jos pačios – eurazizmo kvintesencija“ (Исаев 1991b: 115). Toks vertinimas nepakankamai atsižvelgia į eurazizmo fenomeno sudėtingumą ir judėjimo narių individualius skirtumus. Vis dėlto tenka pripažinti, kad Karsavino prisijungimas prie judėjimo labai pasitarnavo tam, kad minėtą vertinimą būtų galima traktuoti rimtai. Visavienybės metafizikos ir eurazizmo susitikimas pastarajam buvo reikšmingas įvairiose apmąstymų – istoriosofinių, religinių, kultūrinių, politinių – srityse. Ir taip į autoritarizmą linkusi politinė eurazininkų mintis su Karsavino atėjimu žengė didelį žingsnį totalitarizmo link.

Išskirtinis Karsavino vaidmuo eurazinės „Rusijos idėjos“ transformacijos istorijoje sąlygoja tai, kad šiam mąstytojui yra skirtas atskiras trečios disertacijos dalies skyrius. Šiame skyriuje Karsavino tekstai daugiau nebus cituojami. Totalitarinis eurazininkų projektuojamos

valstybės pobūdis gerai atsiskleidžia ir kitų eurazininkų autorių darbuose. Tačiau sakydami „totalitarinis“, visada turime atsiminti, kad eurazininkai kalba apie „tikrą“ ideokratiją – tokią, kurioje viešpatauja „teisinga“ ideologija (t.y. eurazizmas). Kaip jau minėjome, tikroje ideokratijoje, kurios ideologija nekonfliktuoja su tikrove („gyvenimu“), prievartos elementas yra minimalizuotas – to sąlyga, aišku, yra ir eurazininkų laukta „sąmonės revoliucija“. Tikroje ideokratijoje, kurios valdantysis sluoksnis „natūraliai“ išauga iš tautinės „dirvos“, o tarp valdžios ir „masių“ yra palaikomas „organiškas“ ryšis, nėra prielaidų „pilietinės visuomenės kaip kolektyvinio darinio, egzistuojančio nepriklausomai nuo valstybės“ (Seligman 2004: 17) atsiradimui. Tikra ideokratija yra „valstybinė visuomenė“ *par excellence*, visuomenė, sutampanti su visaapimančiu, visaabsorbuojančiu valstybingumu“ („всепоглощающая государственность“) (Савицкий 1997u: 69), kurioje viskas – pradedant visuomeninėmis organizacijomis ir baigiant kariuomene – yra persmelkta viešpataujančios ideologijos. Tokioje santvarkoje „turi vykti intensyvus visuomeninių organizacijų suvalstybinimas“ (Трубецкой 1999v: 490), o „armija visiškai pavaldi valstybinei pasaulėžiūrai („idėjai-valdovei“) – lygiai kaip ir politika, ir visa ideokratinės valstybės kultūra“ (Трубецкой 1999z: 513). Buvęs pulkininkas ir „Baltojo judėjimo“ dalyvis rašė: „Sena pažiūra, kad ginkluotosios pajėgos gali būti tik apolitiniu ginklu vyriausybės (administracijos) rankose, turi būti ryžtingai atmesta. (...) Eurazinėje valstybėje ginkluotosios pajėgos (...) turi būti eurazinės griežtąja šio žodžio prasme. Išskirdama, vienydama ir organizuodama valdantįjį sluoksnį, Eurazinė partija turi prisiimti atsakomybę už politinę ginkluotųjų pajėgų organizaciją“ (Малевский-Малевич 1927: 15). Trubeckojus buvo įsitikinęs, kad „ideokratinė santvarka kuria savo karo tipą“, ir pranašavo ideologinių karų (karų tarp ideokratijų) erą, prieš kurią, tiesa, eisiantis „mišraus tipo“ karų periodas, kai ideokratija mes iššūkį „plutokratinei-demokratinei valstybei“. Eurazininkų lyderis neabejojo, kad „anksčiau arba vėliau ideokratinė santvarka įsigalės visose dabar plutokratinėse ir demokratinėse šalyse“ (Трубецкой 1999z: 514-515). Pasak Trubeckojaus, ideologinių karų epochoje ypatingas vaidmuo teks propagandai, mes pasakytume – informaciniam karui.

Su sąvoka „totalitarizmas“ susietos nemalonios asociacijos eurazininkų diskurse buvo eliminuojamos „organiškumo“ sampratos pagalba. Prievartą produkuoja „netikros“ ideokratijos. „Tikroje“ eurazinėje ideokratijoje, atvirkščiai, su liaudies masėmis „organiškai“ susijęs valdantysis sluoksnis yra suverenios tautos valios įkūnijimas, jos savotiška personifikacija. Nacija yra panaši į kolektyvinį monarchą su valdančiajame sluoksnyje sutelkta valia. P.Suvčinskis eurazinę ideokratiją apibūdina kaip „*liaudies autokratiją*, kurioje darniausiai dera tautos suverenitetas ir *vadovavimo tautai* (народоводительство) pradas“ (Сувчинский 1927: 24). Tačiau „tikros“ ideokratijos pasaulyje dar nėra. Tai ypač akcentavo „dešiniajame“ eurazizmo flange įsitvirtinęs ir antikomunizmo patosą kurstęs N.Trubeckojus, perspėjęs savo kolegas pernelyg nesižavėti SSRS ir

Italijos pavyzdžiais ir rūpestingai ištirti, „kiek vienas arba kitas rusiškojo komunizmo ir itališkojo fašizmo fenomenas turi būti pripažintas ideokratinės santvarkos įgyvendinimu arba, atvirkščiai, iškraipymu“ (Трубецкой 1999v: 489). Ko gero, daugiau negu kas nors kitas šioje srityje nuveikė N.Aleksejevas, nukalęs vieną garsiausių eurazininkų šūkių: „Rusija su tarybomis (*советаму*)*, bet be komunizmo“ (Алексеев 1998a: 359).

*Skirtingai nuo absoliučios rusų emigracijos (ir apskritai Vakarų publikos) daugumos, eurazininkai griežtai skyrė „tarybos“, kaip potencialaus „liaudies valios“ pareiškimo instrumento, idėją ir *de facto* valdžią (t.y. „tarybų sistemą“) uzurpavusią komunistų partiją. Toliau disertacijoje žodis „taryba“ bus vartojamas tada, kai bus siekiama akcentuoti *neideologinį* šios sąvokos aspektą. Visais kitais atvejais paliktas įprastas „sovietai“.

Šalia keturių „Išėjimo į Rytus“ autorių Karsavinas ir Aleksejevas, be abejo, yra reikšmingiausios eurazizmo figūros. Kaip ir Karsavinas, Aleksejevas atėjo į eurazininkų sąjūdį būdamas jau susiformavęs mąstytojas. Lokalizuotinas neabejotinai eurazinės minties spektro „dešinėje“, jis nepasižymėjo tokia europofobija, kokia buvo būdinga „dešiniams“ N.Trubeckojui ir, pvz., V.Ilinui. Skirtingai nuo kitų eurazininkų autorių, paprastai vengusių nuorodų į „romanų-germanų“ šaltinius, Aleksejevas nebijo pasitelkti į pagalbą Vakarų mokslininkų darbus, pvz., vieno iš „elito teorijos“ klasikų V.Pareto (1848-1923), kurį ne vieną kartą cituoja, ir kurio veikalai „šiandien dar mažai įvertinti“ (Алексеев 1998c: 470). Prieštaringi Aleksejevo pozicijos visame eurazininkų politinių idėjų kontekste vertinimai atspindi šios pozicijos savitumą. Pasak I.Isajevo, Aleksejevo teisinės valstybės koncepcija labiausiai nutolsta nuo fundamentalių eurazizmo principų. Šiam tyrinėtojiui atrodo, kad Aleksejevo asmenyje eurazinė politinė mintis padarė rimtą nuolaidą tradiciniam liberaliam demokratiniam modeliui, ką galbūt galima paaiškinti tuo, kad buvo pastebėti pavojai, slypintys kai kuriuose eurazizmo teiginiuose (Исаев 1991a: 228-229). Net jei šis totalitarizmo kritikas kiek pervertina Aleksejevo „nuolaidos tradiciniam liberaliam demokratiniam modeliui“ mastą, mano įsitikinimu, jo nuomonė yra arčiau tiesos už A.Dugino (kuriam kai kurios Aleksejevo tezės yra akivaizdžiai nepatogios) pastangas padaryti Aleksejevą – pasak Dugino, „vieną iš trijų geriausių“ eurazininkų (Дугин 1998: 5) – didesniu Vakarų neapkentėju negu jis yra iš tikrųjų. Tame, kame Isajevas įžvelgia „nuolaidą“, Duginas nori matyti viso labo „akių dūmimą“ tam, kad „galutinai neišgąsdinti senojo režimo rusų emigracinės inteligentijos, kurios absoliuti dauguma išauklėta liberalių teorijų pagrindu“ (Дугин 1998: 13). Tačiau Dugino noras Aleksejevo gintoje „teisės“ ir „pareigos“ pradus sintezuojančioje sąvokoje „*правообязанность*“ matyti tik „pareigą“ ir visą Aleksejevo projektą interpretuoti kaip eurazinės „pareigos valstybės“ (*versus* europinė „teisinė valstybė“) filosofiją, regis, prasilenkia su paties eurazininkų autoriaus intencijomis. „Josifas Volockis jiems artimesnis už Nilą Sorskį“*, – apie

eurazininkus rašė N.Berdiajevas (Бердяев 1993b: 306). Tą patį galima pasakyti apie Duginą, kuriam dvasiškai artimas yra ne tik Josifas Volockis, bet ir jo liniją tęšęs pagrindinis *opričninos* teoretikas Ivanas Peresvetovas, ir „pats Ivanas Rūstusis, Maskvos Rusiją ženklinusi figūra, šis ryškus istorinis ‚pareigos valstybės‘ pavyzdys“ (Дугин 1998: 15). Tačiau būtent Nilo Sorskio, o ne

*Josifas Volockis (tikr. Ivanas Saninas, apie 1439-1515). Volokolamsko vienuolyno igumenas. Absoliutizmo teoretikas. „Liberaliosios“ rusų religinės ir filosofinės minties tradicijoje asocijuojamas su despotizmu ir kitaminčių persekiojimu. 1531 m. Bažnyčios susirinkime josifininkų pastangomis buvo pasmerkti vadinamieji „nestiažateliai“ („*нестяжатели*“), kovoję prieš bažnytinių turtų kaupimą kaip prieštaraujantį evangeliniams priesakams. Pagrindiniu „nestiažatelių“ ideologu laikomas Nilas Sorskis (tikr. Nikolajus Maiskis, 1433-1508). Rusijos Stačiatikių Bažnyčia kanonizavo abu šiuos idėjinis oponentus.

Josifo Volockio, *opričninos* ir Ivano Rūsčiojo, šio, pasak paties Aleksejevo, „savotiško XVI a. maskvietiško fašizmo“ (Алексеев 1998d: 94) kūrėjo pusėje yra „klasikinio“ eurazizmo autoriaus simpatijos. Tai, kad istoriškai Rusijoje nugalėjo „josifininkų“, o ne Nilo Sorskio pasekėjų „Užvolgės senolių“ („*заволжские старцы*“) stovykla, netrukdo Aleksejevui atiduoti pirmenybę pastariesiems, kurių politinis idealas buvo „teisinės monarchijos idealas, kurio negalima nepripažinti tikrai krikščionišku“ (Алексеев 1998d: 91). Aleksejevo politinis idealas yra santvarka, „kuri galėtų būti įgyvendinta tuo atveju, jei valdantysis sluoksnis suvoktų, kad jo valdžia yra ne tik teisė, bet ir pareiga; ir tuo pačiu metu valdomieji būtų ne tik paprasti valdžios objektai, ne tik pozityvių ir negatyvių pareigų, bet ir teisinių galių nešėjai“ (Алексеев 1998e: 159). Jeigu pirmasis šio idealo sandas XVI a. Maskvos valstybėje daugiau arba mažiau buvo įgyvendintas, ir netgi toks despotas kaip Ivanas Rūstusis savo valdžią suvokė ne vien kaip iš Dievo gautą teisę, bet ir kaip pareigą valdomiesiems*, antrasis sandas, kuris buvo „Užvolgės senolių“ politinės programos dalis, ir kurį neigė į Ivano Rūsčiojo absoliutizmą įsikūnijusi josifininkų politinės filosofijos tradicija, iki galo niekada realizuotas nebuvo. Tačiau, kitaip nei Duginas, kuriam blogai sekasi slėpti savo simpatijas josifininkų, Ivano Rūsčiojo ir „opričninei-bolševikinei linijai“ (Дугин 1998: 16), Aleksejevas nelaiko tokios padėties patenkinama.

Išanalizavęs Senojo Testamento politinę filosofiją, Aleksejevas daro išvadą, kad pastaroji, būdama pagrįsta *sutarties* tarp žydų tautos ir Absoliuto (Dievo) – vienintelio tikro tautos valdovo – idėja, yra iš principo nepalanki politiniam absoliutizmui ir slepia savyje daugiau demokratines (Алексеев kalba apie „demokratinę teokratiją“) potencijas (Алексеев 1998f). Komentuodamas šią Aleksejevo išvadą, Duginas nepraleidžia progos eilinį kartą pademonstruoti savo neapykantą Amerikai: „Neatsitiktinai JAV yra protestantiškų ekstremistinių sektų, kurios Naujajame pasaulyje bandė dirbtinai atkurti senosios judėjiškos realybės (į kurią tradiciškai apeliuoja visos kalvinistinės protestantizmo šakos) kopiją, rankų darbas“ (Дугин 1998: 17).

Neourazininkas su pasitenkinimu priduria, kad Rytuose viešpatavo visai kitoks, į politinį totalitarizmą linkęs socialinis modelis: „Holistinė valstybė“, valdoma Caro-Tėvo, savo organiškumu primenanti dirbančią šeimą arba netgi vieningą organizmą“. Tačiau Duginas nutyli, kad, pasak Aleksejevo, absoliučios valdžios idėja ne tik kad mažai ką turi bendro su krikščionybe, bet yra giliausia prasme pagoniška idėja. Pagoniška yra ir jokių „sutarčių“ su liaudimi nesaistomo, jokiomis valdinių „teisėmis“ neapriboto monarcho – savo valdinių gyvybės šeimnininko ir

*„Ivanas Rūstusis manė, kad Viešpats Dievas uždėjo jam sunkią atsakomybę už savo valdinių, kuriuos jis baimė turįs vesti į dorą gyvenimą, sielų išgelbėjimą našta. Juo labai įsipareigojusi savo valdinių atžvilgiu turėjo laikyti save ne rūstus, o gailestingas, į gailestingą Dievą panašus caras“ (Алексеев 1998e: 165).

palaikytojo, „tėvo“, kurio atžvilgiu valdiniai turi tik besąlygiško paklusnumo pareigą – idėja (Алексеев 1998g: 50-52). Aleksejevas tiesiai šviesiai konstatuoja, kad Bizantijos ir Maskvos valdovų kultas (savo kulminaciją pasiekęs Ivano IV Rūsčiojo asmenyje) yra „pagoniškos atgyvenos“ (Алексеев 1998g: 60). Tačiau nepatogiausia Duginui, bandančiam be išlygų vaizduoti Aleksejevą kaip teisinės valstybės kritiką, be abejo, yra tai, kad eurazininkų valstybės teoretikas pripažino, jog „krikščioniškų politinių doktrinų polinkis į grynai juridinį, sutartinį santykių tarp caro ir liaudies aiškinimą (...) išplaukia iš krikščionybės esmės gelmių“ (Алексеев 1998g: 58). Ne iš katalikybės ar protestantizmo, šių, eurazininkų požiūriu, „iškraipytų“ krikščionybės formų, bet iš pačios krikščionybės esmės. Būtent taip – kaip su teisingumo vykdytoju, o ne kaip su gyvybės ir mirties Viešpačiu, ne kaip su „Tėvu, kuris yra danguje“ – konstravo savo santykį su imperatoriumi pirmieji krikščionys, kurie „suderinamu su Kristaus mokymu požiūriu į valstybę laikė *teisinės valstybės sampratą*“ (Алексеев 1998g: 57). To, kad pats autorius išskyrė žodžius „teisinė valstybė“, kaip, beje, ir to, kad jis atvirai deklaravo, jog „ateitis priklauso *pravoslaviškai teisinei valstybei*“ (Алексеев 1998d: 116), turėtų pakakti tam, kad pirmenybę atiduotume Isajevo, o ne Dugino vertinimui. Tačiau, suprantama, Aleksejevas nebūtų buvęs eurazininkas, jeigu jo „pravoslaviška teisinė valstybė“ būtų paprasta vakarietiškos liberaliosios demokratijos kopija. Šioje „teisinėje valstybėje“ bus derinamos „tvirta valdžia (diktatūros pradas), liaudies valdžia (*народоправство*) (laisvės (*вольница*) pradas) ir tarnystė socialinei *pravdai*“.

Tokių diktatūros ir demokratijos pradų derinį Aleksejevas mato Sovietų (tarybų) valdžios sistemoje, kuri, išvalyta nuo komunizmo, turėsianti tapti Rusijos-Eurazijos valstybingumo ramsčiu. Nejaukus jausmas, kylantis skaitant programinį 1926 m. eurazininkų dokumentą, kuriame rašoma, kad „valstybė turi tapti ir tampa *Bažnyčia*“ (Савицкий 1997u: 48), ir tuo pačiu metu aiškiai suvokiama, jog „valstybės sfera – jėgos ir prievartos sfera“ (Савицкий 1997u: 49), visiško bejėgiškumo viską persmelkiančios ideokratijos akivaizdoje jausmas susiduria su paradoksu, kai

Aleksejevas brošiūroje „Pakeliui į ateities Rusiją: tarybinė santvarka ir jos politinės galimybės“ (1927) išdrįsta pareikšti, kad sovietų (tarybų) valstybė yra „pirmas *praktinis rusų tautos demokratinės organizacijos bandymas*“ (Алексеев 1998a: 347). Aišku, rūpestingai sergėdamas savo „dešinumą“, kaip ir Trubeckojus, neidamas į jokių kompromisus su komunistų valdžia, Aleksejevas konstatuoja, kad „faktiškai šiuolaikinė Rusija valdoma ne demokratinio, bet grynai oligarchinio prado, įsikūnijusio komunistų partijos diktatūroje, pagrindu“ (Алексеев 1998a: 356). Šio eurazininko, kuriam daugiau už kitus sąjūdžio narius buvo būdinga „demokratinė retorika“, kuris, kalbėdamas net apie liberalias Vakarų parlamentines demokratijas, nebijojo pripažinti, kad „*demokratija* neabejotinai geriau už aristokratiją ir absoliučią monarchiją“ (Алексеев 1998a: 355), įsitikinimu, Rusijos revoliucijos procesas pašaukė gyvenimui specifines valstybinės organizacijos formas, į kurias išsiliejo tas laisvės gaivalas, kuris kunkuliavo kazokų ir apsišaukėlių (*самозванцы*) judėjimuose, Didžiojoje suirutėje (*Смута*), Razino ir Pugačiovo maištuose, nacionaliniuose Rusijos „pakraščiu“ sąjūdžiuose, ir kuris, skirtingai nei panašus gaivalas Vakarų tautose, vis dar nebuvo radęs sau adekvataus politinio įkūnijimo – liūdnas monarchiją pakeitusios Laikinosios vyriausybės ir Steigiamojo susirinkimo likimas įrodęs, kad Vakarų daugiapartinės demokratijos režimas Rusijos sąlygomis neveikia. Šiek tiek ironizuojant ir darant aliuzijas į XXI a. pirmojo dešimtmečio Rusijos politinę realybę, galima pasakyti, kad, Aleksejevo įsitikinimu, tinkama Rusijai demokratijos forma yra „valdoma demokratija“. Pats eurazininkų autorius kalba apie „tarpininkaujamąją demokratiją“ (*опосредованная демократия*), kurios pagrindinis struktūrinis elementas ir yra „taryba“ – organas, įkūnijantis *daugiaparakopių rinkimų*, kurių eigoje vyksta tikraja to žodžio prasme „geriausiųjų“ (t.y. kompetentingiausių, o ne daugiausiai žadančių) atranka, idėją. Kitaip nei Vakarų demokratijos, tarpininkaujamoji tarybinė demokratija yra „ne piliečių-atomų, o tarybų visuma“ (Алексеев 1998a: 351). Būtent realiams ir profesionaliems interesams bei poreikiams atstovaujančiose, arčiausiai žmonių esančiose tarybose, tų tarybų hierarchinėje sistemoje, o ne iš už abstrakčias politines programas balsavusių „atomizuotų“ individų išrinktuose parlamenteuose, Aleksejevo nuomone, įsikūnija tikroji „tautos valia“. Eurazininkų teoretikas įsitikinęs, kad, skirtingai nuo atstovaujamosios parlamentinės demokratijos, – pasak Aleksejevo, „parlamento diktatūros“, – tarpininkaujamosios demokratijos režimas užtikrina „ne *deputatų valdžią*, o visišką tautos savivaldą, kurioje, griežtai tariant, niekas ne viešpatauja, o kiekvienas valdo pats save“ (Алексеев 1998a: 353-354). Šią idiliją papildė tarybų kaip „laboratorių, kuriose vyksta tikrai ‚veiklių‘ žmonių atranka, žmonių, kurie yra tikra Rusijos žemės druska, būsimos liaudies Rusijos statybos fundamentas“ (Алексеев 1998a: 358) metafora. Nesutaikomas – kaip ir Trubeckojus – antikomunistas Aleksejevas vis dėlto su daug didesniu, daugiau eurazinės minties „kairei“ būdingu optimizmu, kurį išlaikė iki pat paskutinių savo rašinių eurazininkų leidiniuose,

žvelgė į Rusijos ateitį.* Nors ir komunizmo deformuota, tarybų sistema jau dabar vykdo naujojo Rusijos-Eurazijos valdančiojo sluoksnio atranką.

Komunistinė ideologija deformuoja ir kitą porevoliucinės Rusijos-Eurazijos valstybinėje erdvėje susiformavusią sistemą, kuri, kaip ir tarybų sistema, į politinę būtį buvo pašaukta „paties gyvenimo“, ir kurioje taip pat savitu būdu įsikūnijo laisvės gaivalas, pabudęs XIX a. antrojoje pusėje imperijos „pakraščiuose“, suaktyvėjęs XX a. pradžioje, o revoliucijoje ir ją lydėjusiame pilietiniame kare pasiekęs kulminaciją. Skirtingai nuo daugelio kitų rusų emigrantų, įsitikinusių, kad bolševikų vykdoma federalizacijos politika yra viena iš „vieningos ir nedalomos“ Rusijos naikinimo apraiškų, eurazininkai labai aukštai vertino naują buvusios imperijos

*Ideologiškai niekada nesusitaikęs su komunizmu ir, kitaip nei žymūs „kairiojo“ eurazizmo sparno lyderiai, negrįžęs į Rusiją, N.Aleksejevas po II Pasaulinio karo vis dėlto priėmė SSRS pilietybę.

teritorijos administracinį suskirstymą ir tvirtino, kad „ateities Rusija negali būti sukurta kitaip, kaip tik į jos sudėtį įeinančių žemių ir tautų plačios autonomijos pagrindu“ (Алексеев 1998a: 368). Būdami nesutaikomi W.Wilsono „tautų apsisprendimo teisės“ doktrinos priešininkai, laikydami ją „netikrojo nacionalizmo“ apraiška (žr. 2.3.2), eurazininkai pripažino Eurazijos tautoms apsisprendimo teisę *su sąlyga*, kad toji teisė negriaus geopolitinės Eurazijos vienybės. Pasak N.Trubeckojaus, Eurazijoje toleruotinas tik toks nacionalizmas, kuris nesikėsina į Rusijos-Eurazijos valstybės (teritoriškai sutampančios su SSRS) vientisumą, o tai suponuoja platesnio – bendraeurazinio – nacionalizmo, kurio šaukkliais eurazininkai save ir laikė, buvimą: „kiekvienos atskiros Eurazijos (šiuolaikinės SSRS) tautos nacionalizmas turi būti kombinuojamas su bendraeuraziniu nacionalizmu, t.y. su eurazizmu“ (Трубецкой 1999j: 502). Būsimoje Rusijos-Eurazijos ideokratijoje vienvaldė eurazininkų partija, be viso kito, turėjo būti ir „tikrojo“ bendraeurazinio nacionalizmo (kuris savo ruožtu turėjo būti viena iš Trubeckojaus skelbtos „sąmonės revoliucijos“ pasekmių) bastionu. Eurazizmo pradininkas nuogaštavo – jau pažymėjome, kad jis buvo didesnis skeptikas už daugelį kitų eurazininkų (žr. 2.2.3), kad be tokio bendraeurazinio nacionalizmo „Rusija-Eurazija (...) anksčiau arba vėliau pradės byrėti į dalis, o tai atneš didžiausias nelaimes ir kančias visoms jos dalims“ (Трубецкой 1999j: 503). Keliolikos paskutinių XX a. metų istorija patvirtino Trubeckojaus žodžius, kaip, beje, ir jo prognozę, kad komunistinės ideologijos potencialas išlaikyti politinę eurazinės erdvės vienybę nėra neribotos. Vis dėlto būtent komunistai, vedami šūkio „Visų šalių proletarai, vienykitės!“, nors ir iškreiptai, sugebėjo įgyvendinti „tautų apsisprendimo Eurazijos ribose“ principą, kurio išraiška, eurazininkų įsitikinimu, buvo SSRS administracinis suskirstymas – įvairaus autonomijos laipsnio federacijos subjektų „dauginga vienovė“. Aišku, kaina, kurią Eurazijos tautos sumokėjo už galimybę realizuoti savo „apsisprendimo teisę“, eurazininkų (ypač „dešiniųjų“) netenkino. Ta kaina buvo komunizmas.

„Vienintelė laisvės teisė, kurią pripažįsta sovietinė deklaracija, yra nacionalinio apsisprendimo teisė“, – rašo Aleksejevas, bet iš karto priduria, jog „apsisprendimo teisę bolševikai susiejo su gana sunkia sąlyga – apsisprendusieji turi priimti komunistinę programą ir sovietinę valstybinę santvarką. (...) Tik tos tautos, kurios tarnauja dabartinei maskvietiškai pravdai, gauna apsisprendimo teisę ir sudaro sąjungą su Maskva. Tokio susivienijimo principas yra visiškai teisingas ir vienintelis įmanomas, nežiūrint to, kad maskvietiška pravda pasirodė esanti kreiva“ (Алексеев 1998a: 366-367). Kas gi yra toji „pravda“, ir koks turi būti tikrosios, neiškreiptos pravdos turinys?

Tenka vartoti originalo kalbą, nes lietuvių kalbos sąvoka „teisingumas“ („teisybė“) (*справедливость*) – taip paprastai verčiamas rusiškas žodis *правда* – neapima tos prasmės visumos, kurią šiam žodžiui priskyrė įvairūs eurazininkų autoriai. M.Šachmatovas, įvedęs į eurazininkų diskursą sąvoką „pravdą“, rašė, kad „šis vardas reiškia ir teisingumo, ir prigimtinės teisės normas, ir valstybinę, ir tarptautinę teisę, ir administracinę, ir baudžiamąją teisę. (...) ‚Pravdos‘ sąvoka apima daugybę šiuolaikinių mūsų sąvokų: čia patenka teisė ne tik objektyviaja ir subjektyviaja prasme, pozityvi ir ideali teisė, bet ir pravda – teisingumas, ir Dievo pravda“ (Шахматов 1923: 69-70). Eurazininkų „pravdos valstybės“ koncepcija yra savotiška „ideokratijos“ ir „teisinės valstybės“ principų sintezė, viena vertus, mažinanti bauginančią pirmojo principo pretenziją į visaapimančią totalumą ir, kita vertus, brėžianti aiškią takoskyrą tarp „teisinės valstybės“ sampratos, pvz., Aleksejevo tekstuose, ir „teisinės valstybės“ vakarietiška prasme. Viena vertus, „pravdos valstybės“ idėja yra „valstybės pavaldumo amžinybės pradui idėja“ (Шахматов 1925: 296). Kita vertus, „pravdos valstybės“ ir „teisinės valstybės“ idėjos nėra viena kitą neigiančios. Pasak V.Iljino, „teisė“ yra formalioji „pravdos“ pusė: „Teisė yra visuma nuostatų, kuriuose atsispindi visuomenės narių ir valstybės tarpusavio santykiai, ir kuriais tie santykiai reguliuojami ir kreipiami, atsižvelgiant į privalomybės (*должное*), kaip absoliučios pravdos, supratimą“ (Ильин 1925b: 316). Šachmatovui „pravda“ yra „savita rusiškos idealios teisės sistema“ (Шахматов 1923: 73), kuri, kitaip nei Vakarų teisei didelę įtaką padariusi „prigimtinės teisės“ doktrina, nekūrė prielaidų „valdžios“ ir „pilietinės visuomenės“ tarpusavio konkurencijai (kovai už savo „teises“). „Pravdos valstybės“ esmė yra *tarnavimas*. „Tik tarnavimas ir auka pašventina valdžią, ją įteisina – štai pagrindinė evangelinio pamokslo politinė mintis.(...) Iš principo krikščionybė gali priimti ir pašventinti tik tokią valdžią, kuri, kalbant šiuolaikiškai, yra ne ponų, o socialinio tarnavimo valdžia“ (Алексеев 1998g: 55-56). Idealoje „pravdos valstybėje“ tarnauja visi: „Čia ir valdovas, ir liaudis *atsisako savo valios*, paklūsta Dievo valiai ir meilės vienybėje valdo *vardan Dievo valios, Dievo Pravdos*“ (Шахматов 1925: 297). Aišku, idealai, taip pat ir politiniai, sunkiai skinasi kelią į gyvenimą. Vis dėlto labiausiai prie „pravdos valstybės“ idealo priartėjusia Rusijos istorijos epocha „dešinieji“ eurazininkai – „kairiesiems“ buvo svetimas šio laikotarpio idealizavimas – laikė

vadinamąjį „Maskvos periodą“ (XVI-XVII amžius) ir savo oponentams, primenantiems kad ir to paties Ivano IV Rūsčiojo žiaurumus, sunkiai suderinamus su valdymu „meilės vienybėje“, atkirsdavo, jog, nežiūrint visų „nukrypimų“, patys tos epochos valdovai save suvokdavo pirmiausia kaip Dievo valios įrankius, t.y. tarnus. Taip juos esą suvokusi ir paprasta liaudis, monarche regėjusi ne tiek tą, kuris „valdo vienas“, kiek aukštesnės tikrovės funkciją: „Ne realus Ivanas Vasiljevičius arba Fiodoras Ivanovičius* valdo tų laikų Rusiją, o *ju ikona*“, todėl „tų laikų Rusiją teisingiau vadinti idealo valdžia (*идеалоправство*), o ne teokratine monarchija“ (Шахматов 1923: 72-73). Pratarėje N.Trubeckojaus eurazinių tekstų rinktinei A.Duginas negaili patetikos: „Du šimtai Maskvos Rusijos metų – tai du šimtai idealios, archetipinės, savo kultūrinę-istorinę, politinę,

*Ivanas IV Rūstusis ir jo sūnus Fiodoras I. Skirtingai nuo pirmojo, antrasis buvo tik nominalus valstybės vadovas. Faktiškai valdė Borisas Godunovas.

metafizinę ir religinę misiją griežtai atitinkančios Rusijos metų“ (Дугин 1999: 12). Vis dėlto net „dešiniojoje“ stovykloje šis periodas nebuvo vertinamas visiškai vienareikšmiškai. Antai, pasak Šachmatovo, būtent nuo Ivano Rūsčiojo, nepakankamai supratusio, kad Maskvos politinio idealo esmę sudaro ne vien besąlygiškas rusų tautos paklusnumas vienvaldžio valdovo valiai, bet ir (kas dar svarbiau) toks pat besąlygiškas valdovo atsisakymas nuo savo paties valios ir jos palenkimas Dievo valiai, prasidėjo „pravdos valstybės“ idealo erozija ir jo laipsniškas pakeitimas „grynos monarchijos sekuliarizuota europietiška šio žodžio prasme idealu“ (Шахматов 1925: 286-287). Anot šio autoriaus, „pravdos valstybės“ idealo įgyvendinimo „aukso amžius“ tęsėsi nuo XV a. vidurio iki XVI a. (Шахматов 1925: 285). N.Aleksejevas dar griežtesnis. Būtent šiam, iš visų eurazininkų, ko gero, labiausiai N.Trubeckojaus idealizuojamam Rusijos istorijos periodui skirti Aleksejevo žodžiai: „Rusijos istorija žino tokią išoriškai buitine prasme ‚teisingą‘ (*праведное*) valstybę, kuri, betgi, žiūrint socialiai, buvo pastatyta ant vergovės“ (Алексеев 1998a: 316). Toks rūstus verdiktas, antikomunistą Aleksejevą suartinantis daugiau su „kairiuoju“ Karsavinu negu su „dešiniuoju“ Trubeckojumi, dar kartą parodo atskirų judėjimo dalyvių požiūrių įvairovę, o kartu ir kategoriškų, „holistinių“ „eurazinės minties“ apibendrinimų bei vertinimų rizikingumą.

Ateities Rusijos-Eurazijos „pravdos valstybės“ projektą Aleksejevas mąstė kaip *senosios* (maskvietiškos) pravdos ir *naujosios* (europietišškai išsilavinusios inteligentijos) pravdos, kurios „paskutinė redakcija“ yra komunistinė valstybė, elementų sintezę. Senosios pravdos tiesa buvusi ta, jog, priešingai marksizmu apsiginklavusiems naujosios komunistinės pravdos įgyvendintojams, visas viltis dedantiems į socialinę inžineriją, senasis idealas aiškiai postulavo, kad „gerą žmogų padaro asmeninis darbas su savimi pačiu, savęs tobulinimo žygdarbis“ (Алексеев 1998a: 300). Silpnoji senosios pravdos vieta buvo socialinių institucijų reikšmės (suabsoliutintos naujojoje pravdoje) nepakankamas įvertinimas. Idealas, prie kurio, Aleksejevo

įsitikinimu, turi artėti ateities Rusijos-Eurazijos ideokratija, yra tokia „pravdos valstybė“, kurioje, viena vertus, priešingai dabartinei netikrai komunistinei ideokratijai, yra užtikrinta pagrindinė žmogaus teisė, – „teisė į vidinį, dvasinį išsivystymą“, kurią garantuodama, valstybė sudaro žmogui „visaverčio dvasinio tobulėjimo galimybes“ sąlygas, – o, antra vertus, priešingai Vakarų valstybėms su jose viešpataujančiais kapitalistiniais ekonominiais santykiais, nesikratoma „sunkios žmogaus išlaisvinimo nuo negailestingos socialinės stichijos valdžios“ užduoties (Алексеев 1998a: 317-319). Užsiangažavimas antram tikslui, kuris suponuoja tvirtą įsitikinimą, kad „kapitalizmo sistema turi užleisti visas savo pozicijas organiškai gamybos sistemai“ (Алексеев 1927a: 42), beje, yra pirmojo tikslo įgyvendinimo sąlyga, nes kapitalistinė eksploatacija taip „ištuština“ dirbantį žmogų, kad pastarasis „netgi praranda gebėjimą melstis“ (Алексеев 1998a: 309). Eurazininkai buvo nesutaikomi liberalaus, pasak jų, vien tik negatyvią misiją prisiimančios, „minimalios“ ir „pasyvios“ valstybės modelio, kuriame valdžiai paliekamas „naktinio sargo“ vaidmuo ir aklaui pasitikima laisvosios rinkos „nematoma ranka“, oponentai: „Teisinga valstybė negali apriboti savo užduočių paprasto policininko, kuris įsikiša tada, kai įvyksta užpuolimas ir šaukiama ‚gelbėkite‘, vaidmeniu“ (Алексеев 1998a: 318). Ko gero, labiausiai prisidėjęs prie antrajame judėjimo istorijos etape eurazininkų diskurse tokią svarbią vietą užėmusios „ideokratijos“ sampratos totalitarinio charakterio sušvelninimo, būdamas ne Maskvos Rusijoje istoriškai nugalėjusios, absoliutizmą ginančios Josifo Volockio ir Ivano Rūsčiojo, o Nilo Sorskio ir „Užvolgės senolių“ politinės programos, kuri „reikalavo Maskvos monarchijos pertvarkymo į teisinę valstybę“ (Алексеев 1998d: 93), šalininkas, Aleksejevas, kaip ir kiti sąjūdžio nariai, buvo įsitikinęs, kad tik stipri, vienos partijos rankose sutelkta valdžia gali suvaldyti milžiniškuose Rusijos-Eurazijos plotuose vykstančius politinius, socialinius, ekonominius ir kultūrinius procesus: „Mūsų valstybė atmeta liberaliai demokratinį reliatyvizmą ir iškelia valstybei pozityvias ‚liaudies vedimo‘ (*народоводительство*) užduotis visose visuomeninio gyvenimo srityse“ (Алексеев 1927b: 20). Viena iš tokių sričių yra ekonominių santykių sritis.

3.2.4 „Pavaldžios ekonomikos“ filosofija

Programiniame eurazininkų dokumente „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“ (1926) buvo teigiama: „Natūralu, kad socialiniuose-politiniuose ieškojimuose Rusijos idėja pasirodo taip, kaip ji, kita vertus, pasirodo religiniuose ir religiniuose-filosofiniuose ieškojimuose“ (Савицкий 1997u: 76). Nors Rusijos revoliuciją eurazininkai laikė ne tiek politiniu ar socialiniu, kiek kultūriniu perversmu (žr. 2.2.1), socialinė ir ekonominė temos P.Savickio dėka buvo pastovi eurazininkų diskurso dalis, pradedant „Išėjimu į Rytus“ (1921) ir baigiant paskutiniu „Eurazinės kronikos“ numeriu (1937). Pirmajame judėjimo idėjinės istorijos etape eurazinei minčiai labiausiai rūpėjo išskleisti Rusijos-Eurazijos ekonominės erdvės vienybės, kaip vienos iš

Rusiją-Euraziją sudarančios vienybių sistemos dalies, aspektą (žr. 2.3.3). Vis dėlto jau antrajame eurazininkų rinkinyje išspausdintame Savickio straipsnyje „Du pasauliai“ (1922) aptinkame „pavaldžios ekonomikos“ idėją, kuri, Savickio manymu, turinti tapti Rusijos – kaip „naujojo pasaulio“ – savasties dalimi (Савицкий 1997d: 121-122) ir kuri taps antrojo sąjūdžio idėjinės raidos etapo ekonominių apmąstymų ašimi. Šį etapą atveriančiame ketvirtajame „Euraziniame metraštyje“ išspausdintame to paties autoriaus tekste „Eurazizmas“ (1925) „pavaldžios ekonomikos“ filosofija, ilgus amžius viešpatavusi įvairiose Senojo pasaulio kultūrose (taip pat ir viduramžių Europoje) ir ekonominių pradą subordinavusi doroviniam, religiniam pradui, priešpastatoma Naujųjų amžių Europos ekonominei filosofijai, Savickio vadinamai „karinguoju ekonomizmu“, kurio raidos kulminacija, beje, yra K.Marxo istorinis materializmas, dvasinę tikrovę skelbiantis ekonominės bazės „antstatu“ – valdžią Rusijoje uzurpavusių komunistų ideologija. Kaip ir daugelis kitų religiška orientuotų mąstytojų, Savickis Rusijoje siautėjantį komunizmą genetiškai išveda iš Europos „švietimo“ ir ateizmo*: „Jeigu „pavaldžios ekonomikos“ filosofija visada buvo ir yra priedelis prie vienos arba kitos teistinės pasaulėžiūros, istorinis materializmas ideologiškai surištas su ateizmu“ (Савицкий 1997a: 89). Visgi Savickio tekste yra vienas subtilus niuansas, kuriame, turint omenyje tai, kad tame pačiame ketvirtajame „Euraziniame metraštyje“ debiutavo L.Karsavinas, galima išvelgti reikšmingą, paprastą atsitiktinumą pranokstančią simboliką. Skelbdamas karą „karingajam ekonomizmui“, Savickis kviečia sukilti prieš „specifinę naujosios (išskirta A.M.) Europos dvasią“ (Савицкий 1997a: 91). Beje, Savickis, kaip ir dauguma eurazininkų (kurie, būdami aršesni Europos kritikai už senuosius slavofilus, kitaip nei pastarieji, nebuvo linkę jos laidoti), nebuvo vienareikšmiškai tikras dėl Europos ateities ir alternatyvą Europos mirčiai, į kurią neišvengiamai vedanti „karingojo ekonomizmo“ pasaulėžiūra, matė sugrįžime į „organišką tikėjimo epochą“, Berdiajevo žodžiais tariant, „Naujuosius viduramžius“, kai bus pažaboti „karingojo ekonomizmo“ išlaisvinti „žmogiškosios savimeilės instinktai“. Iš antrąjį eurazinės minties periodą pradėjusio leidinio leisiu sau trumpam persikelti į šį periodą užbaigiančio laikraščio „Eurazija“ 12-ąjį numerį (1929.02.09), kuriame („dešiniųjų“ N.Trubeckojaus, P.Savickio, V.Iljino ir A.Aleksejevo kartu su visa „Klamaro erezija“ nuo „ortodoksijos“ jau atskirtas) Karsavinas straipsnyje „Ideokratija kaip universalizmo sistema“ rašė: „Tai, kas mums europinėje kultūroje atrodo nepriimtina, ir tai, su kuo eurazizmas nuo pat pradžių kovojo, kartais *šių kovą klaidingai suprasdamas kaip kovą su Europa* (išskirta A.M.), tai, ką eurazizmas kartu su įžvalgiausiais europeizmo kritikais atmeta, gali būti apibrėžta kaip *individualizmas*“, kuris, savo ruožtu, yra „naujosios (išskirta A.M.) europinės pasaulėžiūros“ nuostata (Карсавин 1929b: 2). Tarpininkaujant Savickio plunksnai, ketvirtajame „Euraziniame metraštyje“ karą „specifinei naujosios Europos dvasiai“ skelbia „kairioji“ eurazinės minties tendencija, ta pati, kuri laiške P.Struvei, to paties Savickio plunksnai tarpininkaujant, liaupsino

administracinius bolševikų gebėjimus, kuriai, kita vertus, buvo svetima tokiems „dešiniams“, kaip N.Trubeckojus ir I.Ilijinas, būdinga europofobija, kuri „Išėjimo į Rytus“ įžangoje tvirtino, jog „galbūt kaip tik ekonominėje srityje Rusijos egzistencija bus labiausiai „vakarietiška“, kuri, pagaliau, savo kulminaciją pasieks „Eurazijos“ savaitraštyje, žengdama konvergencijos su marksizmu, savotiško jo „išsūnijimo“ link (žr. 3.5). Čia vėl susiduriame su sudėtingu procesu, vykusių „eurazinės minties“ viduje, pavyzdžiu, paties Savickio, balansavusio tarp „kairiojo“ ir „dešiniojo“ šios minties polių, prieštaringa laikysena.

„Pavaldžios ekonomikos“ idėja buvo konkretizuojama dviejose sampratos:

*Pvz., N.Berdiajevas „Naujuosiuose viduramžiuose“ (1924) Rusijos komunizmą pavadino „viso naujosios istorijos kelio apvainikavimu“ (Бердяев 1994b: 412). A.Maceinos straipsnio pavadinimas – „Liberalizmo kelias į bolševizmą“ (Maceina 1948: 156) – kalba pats už save.

„šeimininko“ (*хозяин*), kurios pagalba „religiniai ir religiniai-doroviniai pradai įžengia į ūkinę sritį“ (Савицкий 1997s: 232), ir „valstybinio-privataus ūkio sistemos“, kurios esmę Aleksejevas sutalpino į šūkį „nei kapitalizmas, nei socializmas!“ (Алексеев 1998h: 254), ir kurią Savickis pavadino „šeimininkišku valdymu“ („*хозяйнодержавие*“) – tokia ekonomine sankloda, kurioje, „skirtingai nuo kapitalizmo ir socializmo, šeimininkaujančios asmenybės ryšys su Dievu teigia Dievą išpažįstančią, o ne bediebę asmenybę“ (Савицкий 1997s: 242). Abi sampratos buvo konstruojamos kaip opozicijos idėjiniams „karingojo ekonomizmo“ stulpams. „Šeimininko“ samprata oponavo „verslininkui“ (*предприниматель*), gynam *homo oeconomicus*, „kapitalistiniam žmogui“, savo ūkinėje veikloje besivadovaujančiam pirmiausia pelno siekimu. „Valstybinio-privataus ūkio sistema“ buvo siūloma kaip alternatyva kapitalizmui ir socializmui, dviems „karingojo ekonomizmo“ atmainoms, kuriose – tiesa, kiekvienoje savaip, eurazininkų nuomone, buvo suabsoliutinamas *nuosavybės* principas.

N.Aleksejevo požiūriu, socializmo nesėkmės, kurios liudininkais eurazininkai tarėsi esą, priežastis yra įsitikinimas, kad žmogaus eksploatacijos problemą galima išspręsti paprasčiausiai pakeičiant nuosavybės subjektą, t.y. „gamybos priemones“ perduodant iš privačių savininkų į valstybės rankas. Pasak eurazininkų teoretiko, būtina suvokti, kad pačiame nuosavybės apskritai (o ne vien tik privačios nuosavybės, kaip klaidingai įsivaizduoja komunistai) fakte, pačioje nuosavybėje, esančioje „ant nepriteklausio pastatyto pasaulio, kuriame nėra absoliučios gėrybių pilnatvės, dalia“ (Алексеев 1998h: 206), slypi nelygybės ir išnaudojimo prielaidos. Vien tik nuosavybės subjekto pakėlimas (pvz., kai juo tampa valstybė) nepanaikina pačioje nuosavybės prigimtyje glūdinčių išnaudojimo potencialų. Akivaizdus to pavyzdys yra SSRS, kurioje gamybos priemonės eksproprijavusi valstybė tapo vieninteliu, absoliučiu savininku, kuris, kitaip nei klasikinio kapitalizmo atveju, būdamas vienintelis monopolistas, negailestingai eksploatuoja pas

konkurentus pereiti negalinčius darbininkus. SSRS ekonominę santvarką su jos naująja „buržuazija“ ir „proletariatu“ Aleksejevas vadina „valstybiniu kapitalizmu“ arba net „kapital-komunizmu“ (Алексеев 1998h: 273). SSRS patirtis kartu esanti ir privačios nuosavybės institucijos apologija – ši institucija suteikia galimybę daryti spaudimą (iš valstybės pusės) savininkui, ko nebelieka, kai savininkas yra pati valstybė. Visgi socializmo nesėkmė jokiū būdu neįrodo kapitalizmo „tiesos“ – pats komunistinis eksperimentas buvęs kapitalizmo ligos simptomas. Aleksejevas įsitikinęs, kad XX a. socialinių ir ekonominių problemų sprendimo raktas slypi ne nuosavybės subjekto keitime, bet santykio tarp nuosavybės subjekto ir objekto permąstyme, kitais žodžiais tariant, pačios nuosavybės institucijos reformoje.

Šios reformos esmė yra XVI-XVII a. Vakarų Europoje pradėjusio formuotis ir Napoleono „Kodekse“ („*Code Civil*“) kulminaciją pasiekusio požiūrio į nuosavybę kaip į absoliučią teisę (kurios atžvilgiu visi kiti žmonės, taip pat ir valstybė – liberalus „naktinis sargas“ – turi vien tik absoliučią pareigą tą teisę gerbti) pakeitimas kitu, feodalinėje Europoje ir Maskvos valstybėje vyravusiu požiūriu, pasak kurio, teisė į nuosavybę susieta su pareiga visuomenei ir valstybei, kurios, savo ruožtu, savininko atžvilgiu disponuoja ne vien pareiga (gerbti pastarojo teisę), bet ir tam tikromis teisėmis. Aleksejevas taip aprašo visuomenės ir privačios nuosavybės santykį, viena vertus, kai pastaroji interpretuojama kaip absoliuti, kita vertus, kaip santykinė arba funkcinė teisė: „Esant absoliučiai teisei, visuomenė savininko atžvilgiu turi tik negatyvias pareigas: pakešti, nesibrauti, susilaikyti nuo kišimosi. Esant santykinėi teisei, visuomenė savininko atžvilgiu įgauna tam tikrą teigiamą misiją. Esant absoliučiai teisei, savininkas gyvena visuomenėje kaip negyvenamoje saloje. Esant santykinėi teisei, visuomenė gyvena jo nuosavybėje, o nuosavybė gyvena visuomenės gyvenimą“ (Алексеев 1998h: 255). Prie tokių pačių išvadų, tik remdamasis visavienybės metafizikos prielaidomis, taip pat, kaip ką tik cituota Aleksejevo brošiūra pavadintame straipsnyje – „Nuosavybė ir socializmas“ – penktojoje „Eurazinio metraščio“ (1927) knygoje prieina S.Frankas: „Privačios nuosavybės laisvė ir saugumas turi būti įtvirtinti tam, kad laiduoti atskirų visuomeninio organizmo ląstelių laisvę ir asmeninę iniciatyvą, tačiau kartu privati nuosavybė turi būti persmelkta tarnavimo idėjos, privalo turėti ne absoliučią, o funkcinę reikšmę“ (Франк 1993). Tokios privačios nuosavybės principo ir viešojo intereso harmonijos garantas yra stipri valstybė, kuri, priešingai „silpnoms“ liberalioms demokratijoms, prisiimančioms vien tik negatyvią („nežudyk“, „nevok“ ir t.t.) misiją, „formuluoja pozityvią savo veiklos programą“ visose visuomeninio gyvenimo srityse: „religijoje, dorovėje, švietime, užsienio politikoje, sanitarijoje, vadinasi, taip pat ir privačios nuosavybės atžvilgiu“ (Алексеев 1998h: 263). Eurazininkai netikėjo laisvosios rinkos „nematoma ranka“ ir *laissez faire* principu. Jie buvo įsitikinę, kad ekonomika privalo būti pavaldi politikai, o ateitis priklauso planinei ekonomikai. 1932 m. vykusiame pirmajame eurazininkų organizacijos suvažiavime priimtos „Deklaracijos“ XV punktas skelbė:

„Privalomo sindikavimo būdu privatus sektorius organizuojamas kaip susijęs su valstybiniu ir įvedamas į planinio ūkio rėmus. Užtikrindama asmens ūkinio apsisprendimo laisvę, valstybinė-privati sistema kartu neišeina už planinio ūkio ribų“ (Север 1990b: 152). Būdama alternatyva tiek kapitalizmui, tiek socializmui, valstybinė-privati sistema buvo tam tikrų kapitalizmo (privati nuosavybė) ir socializmo (platus valstybinis sektorius, ekonomikos planavimas) elementų sintezė, skirtingų nuosavybės subjektų visuma, kurioje „gamybos priemonės turi priklausyti ir valstybei, ir jos dalims, ir privačioms bendrovėms, ir privatiems asmenims, ir darbo kooperatyvams arba komunoms“ (Алексеев 1998h: 274). Apskritai jeigu ieškoti paralelių su realiai istorijoje įgyvendintais socioekonominiais modeliais, Aleksejevo projektuotos „valstybinės-privачios sistemos“ kontūrus, ko gero, lengviau negu kitur galėtume įžvelgti B.Mussolinio korporatyvizme ir nacionalsocialistinėje Vokietijoje (su kurios politine ideologija eurazininkai, aišku, nieko bendro neturėjo). Eurazininkai buvo dėmesingi Italijos politinio proceso stebėtojai. „Fašizmas duoda nuostabių parodomųjų pamokų seriją“, – rašė J.Sadovskis, – „ir jeigu eurazininkams teks pamatyti jų vilčių išsipildymą gyvenime, gali būti, kad jų praktika turės tam tikrų panašumų į fašistinę“ (Садовский 1925: 401-402).

Tiek „funkcinės nuosavybės“, tiek „šeimininko“ sampratoje – Savickio įvestoje tam, kad išskleisti „teigiamus ekonomikos pradus, panašiai kaip neigiamus jos pradus Marxas apibendrino ‚eksplotacijos‘ sąvokoje“ (Савицкий 1997t: 264) – galima įžvelgti to, kas šiandien vadinama „socialiai atsakingu verslu“, idėja. „Šeimininko“ sampratos Savickis nesieja su kokia nors konkrečia ekonomine sankloda. Ir kapitalizmo sąlygomis „verslininkas“ gali būti „geras šeimininkas“. (Tačiau klestintis verslininkas nebūtinai yra geras šeimininkas – „laukinio kapitalizmo“ sąlygomis labai dažnai būna atvirkščiai.) Vis dėlto kaip dvasinė kategorija, kaip „idealus tipas“, „šeimininkas“ yra priešingybė „kapitalistui“, į darbininkus žiūrinčiam vien tik kaip į ekonominio tikslo (pirmiausia pelno) siekimo priemones. Kitaip nei pastarajam, geram šeimininkui „būdingas įsitikinimas, kad jo ūkio pagrindas – jame veikiančios žmonės“ (Савицкий 1997t: 220). „Pavaldžios ekonomikos“ filosofijoje ekonominis interesas subordinuotas platesniam, apimančiam ir „interesą palaikyti artimo gerovei, ir netgi kosminę santaiką“ (Савицкий 1997t: 222). Didžiosios depresijos išvakarėse eurazininkai vylėsi, kad, nusikračiusi komunizmo, Rusija-Eurazija nebesugrįš į socialinių prieštaravimų draskomą nereguliuojamos rinkos ekonomiką, o, pasirinkusi „valstybinę-privачią ūkio sistemą“, sukurs harmoningos „darbo“ ir „kapitalo“ koegzistencijos sąlygas.

3.3 Levo Karsavino įnašas į „Rusijos idėjos“ transformaciją eurazininkų filosofijoje

Vieno iš kadetų lyderių, Josifo Gesseno (filosofo Sergejaus Gesseno tėvo), verdiktas buvo negailestingas: „Prisijungęs prie eurazininkų, jis pakrikdė šį judėjimą pigiu stalininio

nacionalizmo šlovinimu bei cinišku sovietų darbo paskelbimu „bendru mūsų darbu“ (Гессен 1979: 310). Aišku, būtų neteisiga visą kaltę dėl judėjimo „pakrikdymo“ suversti L.Karsavinui – matėme, kad jau savo ištakose (P.Savickio „Europoje ir Eurazijoje“) eurazinė mintis slėpė galingas „kairiųjų“ potencialas. Tačiau tiesa ir tai, kad būtent Karsavino dėka šios potencialios buvo aktualizuotos iki galo – laikraštyje „Eurazija“, F.Stepuno ironiškai pavadintame „eurazine „Iskra““ (Степун 1993: 310), užvertusiam antrąjį sąjūdžio idėjinės evoliucijos puslapį. Karsavino mintis paliko neišdildomą pėdsaką visose trijose „Rusijos idėjos“ evoliuciją eurazininkų filosofijoje apsprendusiose temose – idealo ir tikrovės santykio, asmenybės ir laisvės bei Rusijos ir Europos sambūvio. (Tai apsprendė ir šio skyriaus struktūrą.) Operuojant šio filosofo tekstais, kaip perteikiančiais „eurazinę mintį“, daug labiau negu kitų eurazininkų autorių atveju reikia paisyti korektiškumo principo (žr. 1.2). Jau atkreipiau dėmesį (žr. 1.3; 3.2.3), kad programiniame 1926 m. eurazininkų dokumente „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“ juntama neabejotina Karsavino įtaka. Pasitelkdamas kai kuriuos formaliai „neeurazinius“ (ne eurazininkų leidiniuose išspausdintus arba iki filosofo oficialaus prisijungimo prie sąjūdžio parašytus) Karsavino tekstus, bandysiu parodyti, kad daug fundamentalių 1926 m. programinio dokumento idėjų priglaudė jau šių tekstų puslapiai.

3.3.1 Pasaulis kaip teofanija

Levas Karsavinas yra viena prieštaraujančių (jeigu ne pati prieštaraujančia) figūra eurazininkų judėjimo idėjinėje istorijoje. Kartu su N.Trubeckojumi konstatuodamas nebeatšaukiamą „Peterburgo Rusijos“ pabaigą, tai, kad „žūva senoji, tokia mums artima ir į mūsų kraują įaugusi Rusijos kultūra“ (Карсавин 1925b: 83), jis pats buvo – ir Trubeckojus tai jautė geriau už kitus – tipiškas „Peterburgo Rusijos“ (beje, ir gimęs Peterburge) dvasios kūdikis, ir kartu su juo į eurazinę mintį įsilieja stiprus „Sidabro amžiaus“ gūsis. Vienas šio amžiaus dvasios fenomenų buvo V.Solovjovo pradėta „visavienybės“ metafizika, kurią savaip plėtojo S. ir E. Trubeckojai, P.Florenskis, o emigracijoje – S.Bulgakovas, S.Frankas ir L.Karsavinas. „Vieta“, kurioje eurazinei minčiai buvo „įskiepyta“ visavienybės metafizikos tradicija, tapo Karsavino straipsnis „Atskirto tikėjimo pamokos“ („Уроки отреченной веры“) ketvirtojoje „Eurazinio metraščio“ knygoje (1925). N.Berdiajevas rašė, kad „šiam straipsnyje esama labai įdomių minčių, bet, deja, straipsnį gadina nemalonus tonas“ (Бердяев 1993a: 295). „Nemalonus tonas“ – gana agresyvi antikatalikiška retorika*, kuri, mano manymu, buvo savotiškas Karsavino „bilietas“ į eurazininkų sąjūdį – prisiminkime (žr. 3.1), kad, bandydamas įveikti N.Trubeckojaus skepsį, P.Suvčinskis siūlė pasitelkti Karsaviną pirmiausia kaip „specą“, kaip kovotoją su katalikybe. Tačiau jau šiame debiutiniame „euraziniame“ tekste Karsavinas parodė, jog yra nelinkęs apsiriboti kukliu „specialisto“ vaidmeniu. „Atskirto tikėjimo pamokos“ ženklina lemtingą „kairiosios“ ir

„religinės“ eurazinės minties tendencijų sąjungą, manifestuojančią save perdėm optimistiniu tikėjimu, jog „Rusijoje iš tikrųjų gimsta nauja kultūra, (...) nauja *krikščioniškos* religinės sąmonės forma“ (Карсавин 1925b: 87), ir nenumaldomai vedusią šią mintį 1929 m. „Klamaro skilimo“ link.

Kur slypi didžiausia katalikybės nuodėmė? Šioje vietoje esame nepaprastai svarbaus eurazinės minties virsmo liudininkai, virsmo, kurį ženklina paskutinis Florovskio straipsnis eurazininkų literatūroje ir tekstas, su kuriuo toje literatūroje debiutuoja Karsavinas. Prisiminkime (žr. 2.4.1), kad Florovskis atsisveikino su judėjimu, perspėdamas apie „religinio-istorinio imanentizmo pagundą“, ragindamas nepasiduoti visavienybės apžavams, nes būtis yra „sutraukta žiojėjimo ir prarajos tarp absoliutumo ir kūrinijos“, ir vienintelis tiltas tarp šių dviejų

*Adomas Jakštas, savo metu priešinęs Karsavino pakvietimui į Kauną, net 1937 m. parašytoje knygoje „Aukščiausiasis gėris“ rado reikalą prisiminti šį filosofo tekstą (Jakštas 1996: 260-261).

pasaulių yra tikėjimas – vienintelė „reali teofanija ir reali teozė“, kurioje Dievas manifestuoja save laisvai Jam atsiveriančiai asmenybei. Šio tyrimo tikslui ne taip svarbu, kiek pagrįsti yra Florovskio ir Karsavino katalikybei metami kaltinimai. Daug svarbiau yra tai, kad Karsavinas kaltina katalikybę *tu, dėl ko nebuvimo* (aišku, jo nuomone) ją kaltino Florovskis – „transcendencijos“ ir „imanencijos“ sferų atskyrimu. Jeigu Florovskiui katalikybė buvo perdėm „supasaulėjusi“, Karsavinui buvo nepriimtinas jos „dualizmas“, jos „susvetimėjimas“ su pasauliu: „Katalikiška tikėjimo samprata leidžia apibūdinti katalikybę kaip *dualistinę krikščionybės formą* ir (kas yra tas pats) pastebėti joje *nepakankamą Dievažmonijos supratimą bei vertinimą* arba Jėzaus Kristaus išsižadėjimą“ (Карсавин 1925b: 99). Katalikybė esanti erezija pačia giliausia metafizine prasme: „Katalikybės esmę ir pagrindinę tendenciją reikia apibūdinti kaip atskyrimą arba *αιρεσις*“, ereziją. (...) *Ji išskiria Švenčiausiąją Trejybę, išskiria Dievą ir Dievažmogį, Dievažmogį ir žmogų, t.y atskiria žmogų nuo Dievo ir išskiria patį žmogų.* (...) Ir šis išskyrimas yra sumažinimas – neišsakytos Dieviškosios Trivienybės (*Триединства*) ir paslaptingos Dievo ir Žmogaus visavienybės, kaip žmonių ir pasaulio visavienybės, nesupratimas ir neigimas, *Dievažmonijos nesupratimas ir neigimas*“ (Карсавин 1925b: 139). Lotyniškosios „erezijos“ šaknis esanti *filioque* doktrina, pirmą kartą oficialiai paskelbta 589 m. Toledo Bažnyčios susirinkime. 806 m. *filioque* formulę į Nikėjos-Konstantinopolio Simbolį įtraukė Karolis Didysis, ir pamažu ši doktrina tapo oficialiu visos Vakarų Bažnyčios mokymu. Vis dėlto *filioque* ištakas Karsavinas regi jau Tertulijono ir šv. Augustino mokymuose. Būtent pastarasis, sutapatinęs Šventąją Dvasią su abipuse iš Tėvo ir Sūnaus kylančia meile, Karsavino įsitikinimu, „psichologizavo ir antropomorfizavo“ mokymą apie Šv.Trejybę. Čia ne vieta leisti į išsamią Karsavino argumentacijos analizę. Pakaks pasakyti, kad *filioque* dogma, pasak kurios, Šv.Dvasia kyla ne iš vieno, o iš dviejų (Tėvo ir *que*) Sūnaus) šaltinių, Karsavino manymu, „diskriminuoja“ (anot paties

filosofo, „sumažina“) trečiąjį Šv.Trejbės asmenį kitų dviejų asmenų atžvilgiu ir tuo pačiu prieštarauja pamatinei krikščionių tikėjimo tiesai, skelbiančiai esminę dieviškųjų asmenų lygybę. Negana to – Šv.Dvasios „sumažinimas“ silpnina ryšį tarp Dievo ir pasaulio – katalikiškojo „dualizmo“, „transcendencijos“ ir „imanencijos“ perskyros šaltinis. *Filioque*, šiam, stačiatikių požiūriu, Nikėjos-Konstantinopolio Simbolio sudarkymui, Karsavinas priešpastato, jo (kaip ir kai kurių Bažnyčios tėvų) nuomone, leistiną Simbolio perskaitymą. Santykis tarp Šv.Trejbės asmenų galės būti išreikštas ne jungtuku „ir“ (*filioque*), bet dalelyte „per“. Vietoje dualistinę (katalikišką) pasaulėjautą produkuojančios, iš *dvių* pradų Šv.Dvasią kildinančios *filioque*, Karsavinas piešia „dieviškojo rato“ paveikslą, kuriame trečiasis Šv.Trejbės asmuo vaizduojamas kaip kylantis iš Tėvo *per* Sūnų – Šv.Dvasia esanti Pirminės vienybės (Pirminio Gyvenimo – Tėvo), suardytos Mirtyje (Sūnuje), atstatymas – Pri(s)keliantis Gyvenimas: „Susijungimo pradas yra Pirminėje vienybėje, bet jokiū būdu ne Atsiskyrimu. Tačiau galima pasakyti (jeigu neversti ‚*δια*‘ kaip ‚ir‘), kad Susijungimas prasideda iš Tėvo *per* Atsiskyrimą arba Sūnų. (...) Trečioji Hipostazė (*Ипостась*) yra Suvienijimas ir todėl Šventoji *Dvasia*. Ji – gyvenimas, esantis per mirtį, ir todėl prikeliantis gyvenimą, Gyvenimą kuriantis Gyvenimas“ (Karsavin 1925b: 109). Tokiu būdu Šv.Trejbėje *Dvasia* juda ne nuo Tėvo prie Sūnaus ir ne nuo Sūnaus prie Tėvo (iš Tėvo *ir* Sūnaus – Karsavino požiūriu, „psichologizuotas ir antropomorfizuotas“, prie dualizmo vedantis šv.Augustino aiškinimas), bet „nuo Tėvo *per* Sūnų į Tėvą“. „Dieviškasis ratas“ įkūnija Gyvenimo-Mirties-Prisikėlimo dialektiką ir perteikia karsavinišką dievybės sampratą – Dievas yra *Gyvenimas-per-Mirtį*. „Dieviškoji Meilė – Dievas“, – jau pasitraukęs iš eurazininkų judėjimo rašė Karsavinas 1931 m. Kaune išleistoje „Poemoje apie mirtį“, – „Jis – amžinas Sūnaus gimimas Tėvo iščiose, t.y. amžinas Jo mirimas ir mirtis dėl Tėvo, tačiau sykiu ir amžinas Jo prisikėlimas per Šventąją *Dvasią*. Dievas – amžinas gyvenimas per amžiną pasiaukojamąją Mirtį, Savo begalinio judėjimo vienybė ir rimtis“ (Karsavinas 2000a: 68).

Galima įvairiai vertinti Karsavino mokymą apie Šv.Trejbę. Ko gero, tenka sutikti su nuomone, kad „įnešdama į mokymą apie Dievą tapsmo, istorijos, dramos, mirties motyvus, Karsavino mintis neišvengiamai įgauna giminystę su gnostinės ir ‚teosofinės‘ minties rūšimi“ (Хоружий 1991: 43), juo labiau, kad pats filosofas tokios giminystės niekada nesigynė. Tačiau šios disertacijos temos kontekste reikia pabrėžti, kad Karsavino mokymas apie Absoliutą vargu ar suvaidintų tokį lemtingą vaidmenį eurazininkų sąjūdžio idėjinėje istorijoje, jeigu tai būtų mokymas apie transcendentinį Absoliutą. Tačiau būtent katalikiškoji „dualistinė“ pasaulėjauta, grindžiama „transcendencijos“ ir „imanencijos“ perskyra, Karsavino įsitikinimu, „sumažinanti“ Dievą, yra mąstytojo puolimo objektas. „Dieviškasis ratas“ nėra transcendentinė tikrovė – jis „įsuka“ ir „šiapusinį“, empirinį, istorinį, laiko ir erdvės pasaulį, kalbant krikščionybės terminais – kūriniją, kuri tampa dieviškojo virsmo momentu. 1925 m. parašytoje knygoje „Apie pradus. Krikščioniškos

metafizikos bandymas“ Karsavinas rašė: „Pradžioje (ne laiko prasme) vien tik Dievas; po to save apribojantis ir save savo susvetimėjime kūrinijoje sunaikinantis Dievas; Dievas-Kūrėjas, apribotas savo kūrinijos, ir kūrinija, savo savęs teigime tampanti Dievu. Toliau *tik* kūrinija, kuri pilnutinai tampa Dievu, visaapimančiu Gėriu ir todėl ‚vėl‘ *tik* Dievu, kuris atstato save kūrinijoje ir per kūriniją, ir kuris buvo jo atstatytas“ (Karsavinas 1925c: 48). Karsavino įsitikinimu, Dievo (Kūrėjo) Mirtis – pasaulio (kūrinijos) egzistavimo sąlyga – pakankamai apsaugo jo filosofiją nuo kaltinimų panteizmu: „Dievą ir Žmogų ribojanti (nes yra Dievas – nėra Žmogaus, ir atvirkščiai) Mirtis atmeta panteizmą, kuris dievina netobulą kūrinį arba Dievą padaro netobulą“ (Karsavinas 2000b: 384). Pats jis savo visavienybės metafiziką vadino „panenteizmu“.* Kita vertus, Absoliuto kaip

*Panenteizmas yra „religinis-filosofinis mokymas, pagal kurį pasaulis yra Dieve, tačiau Dievas neištirpsta pasaulyje, kaip panteizme, ir yra asmenybė; panenteizmas yra teizmo ir kai kurių panteizmo aspektų Gyvenimo-per-Mirtį samprata, filosofo manymu, nuginkluoja vardan žmogaus laisvės Dievą atmetantį ateizmą. („Jeigu yra Dievas, žmogus nėra laisvas; kadangi žmogus yra laisvas, vadinasi, Dievo nėra“.) „Per visišką Mirtį Dievas tampa Žmogumi, o Žmogus Dievu. Kadangi *yra* Žmogus – nėra Dievo; kadangi *yra* Dievas – nėra Žmogaus. Tuo pagrįstas tiesą iškreipiantis, jos neįrodantis *ateizmas*, kuris turi būti, kad Žmogus būtų laisvas. Tačiau Dievo ir Žmogaus mirtis reiškia ir jų prisikėlimą (vienas prikelia kitą). Tokiu būdu Dievas ir per Jį Žmogus yra virš būties ir nebūties perskyros. Jie gyvena vienas kitame. Jie yra dvivienybė ir todėl – visa-ko-vienybė, vienas Dievas-Žmogus“ (Karsavinas 2000b: 375-376). Iš pirmo žvilgsnio Karsavino „save apribojantis Dievas“ primena A.Maceinos „kenozės“ sampratą. Savo „Religijos filosofijoje“ lietuvių mąstytojas rašo: „Kūrimas iš nebūties remiasi Dievo apsiribojimu: be laisvo absoliutinės galios aprėžimo būtų neįmanoma nebūtis, o be nebūties būtų neįmanomas sukūrimas būtybės kaip autentiškos tikrovės“ (Maceina 1990: 298). Tačiau Karsavino visavienybės metafizikoje kaip tik ir stinga sukurtos būtybės kaip „autentiškos tikrovės“ pajautos, nes „Dievo-priėmimo ir tapsmo-Dievu procese Žmogus yra kitas Dieviškumo (*Gottheit* – Dieviškojo turinio) subjektas ar, tiksliau, substratas, kurio pirmasis, tikrasis subjektas yra Dievas“ (Karsavinas 2000b: 384). Matysime (žr. 3.3.2), kad žmogus Karsavinui netgi nėra asmenybė tikrąja šio žodžio prasme (asmenybė tėra viena – Dievas), ir apie žmogaus asmenybiškumą kalbame tik „dėstymo paprastumo dėlei“.

Savo „Rusijos filosofijos istorijoje“ N.Losskis teisingai pastebi, kad „teofanijos koncepcija gali būti aptikta ir teistinėje sistemoje, tačiau ten ji reiškia Dievo apsireiškimą jo darbuose, o būtent – jo sukurtose esmėse, ontologiškai besiskiriančiose nuo jo, kurių buvimas vis

sintezė“ (Ермичев 1993: 142). Terminą įvedė Karlas Ch.F. Krause (1781-1832). V.Sezemanas Karsavino knygos „Apie asmenybę“ recenzijoje filosofo pasaulėžiūrą pavadino „krikščionišku imanentizmu“

(Sezemanas 1997: 683). Vienas iš tyrinėtojų Karsavino filosofijoje išvelgia „polinkį teomonistinio panteizmo link“ (Semionkinas 1971: 112). Galima išvelgti panašumą tarp Karsavino „dieviškojo rato“ ir rusų filosofo amžininko Vakaruose P. Teilhard'o de Chardino (1881-1955) kosmogenezės vyksmo, kuriame „pasaulio pradžioje yra Dievas Alfa, įkvepiantis evoliuciją, o pasaulio pabaigoje – evoliuciją užbaigiantis Dievas Omega. Dievas tampa savimi kartu su besivystančiu pasauliu, jį kurdamas ir sudvasindamas, vadinasi, Dievas yra pasauliui imanentiškas, bet tai nepaneigia Dievo transcendentiško, nes jis yra ir išankstinis pasaulio tikslas“ (Kuzmickas 1995: 15). Vis dėlto prancūzų filosofo perdėm evoliucionistinė kosmogenezės samprata, pasak kurios, „Omegoje – evoliucijos žiede ir pilnatvėje – sumuojasi ir kaupiasi daugybė sąmonių, kurias Žemėje pamažu atpalaidavo noogenezė“ (Tejaras de Šardenas 1995: 330), artimesnė V. Solovjovui negu Karsavinui, kaip ir visi eurazininkai, ryžtingai atmetusiam „linijinės“ pažangos koncepciją. Į Solovjovo ir Teilhard'o filosofinių pasaulėžiūrų panašumą atkreipia dėmesį A. Maceina, beje, pastebėdamas, kad „istoriškai“ ir „objektyviai“ Solovjovas „pranoko“ ir „pralenkė“ savo prancūzų kolegą – būtent dėl pastarojo polinkio į „ontologinį materializmą“ (Maceina 1993a: 287). dėlto liudija tai, kad Dievas egzistuoja kaip jų Kūrėjas“ (Лосский 1991: 398). Prieš tokią teofanijos sampratą, ko gero, neprieštarautų ir G. Florovskis. Tačiau Karsavinui teofanija reiškia ne vien tai, kad kūrinių buvimas liudija egzistuojant jų Kūrėją. Straipsnyje „Apie stačiatikybės esmę“ filosofas rašė: „Teofanija – pati Dievybė, bet ne Savyje ir ne Savo pilnatvėje bei nekintamume. Teofanija visada – tam tikras Dievybės sumažinimas, didesnis arba mažesnis, vadinasi, turintis pradžią ir pabaigą, t.y. sukurtas. (...) Teofanija egzistuoja tik tai kūriniuose, kuri anapus teofanijos – niekas. Tokiu būdu teofanija yra pati Dievybė tiek, kiek Ji apreiškia Save savo kūriniuose, t.y. kuria ją, ir tiek, kiek kūriniuose laisvai Ją priima“ (Карсавин 1924: 166). Kitais žodžiais tariant, Karsavinui teofanija yra *savo kūriniuose save apreiškiantis Dievas*. „Teofanija – pati Dievybė“, – jokie samprotavimai apie Dievo „sumažinimą“, jokia ontologizuota Mirtimi grindžiama dialektika negali nustelbti pamatinio minties fakto – ontinio skirtumo tarp Kūrėjo ir kūrinių, Absoliuto ir empirijos, Amžinybės ir istorijos, Dievo ir pasaulio ištrynimo. Abu pagrindiniai Rusijos filosofijos istorikai negailėjo kritikos šiai panteistinei Karsavino minties tendencijai. Pasak Losskio, Karsavino sistemoje „santykis tarp Dievo ir kosminio proceso tam tikra prasme yra Dievo žaidimas su savimi pačiu“ (Лосский 1991: 384). Pagrindinę ne tik Karsavino, bet visavienybės metafizikos apskritai tendenciją V. Zenkovskis apibūdino kaip „krikščioniškąjį natūralizmą“, kaip „mokymą apie tai, kad sukurtos būties gelmėse jau realizuotas Dievas – kaip „viskas visame kame““ (Зеньковский 1991: 154). Nenuostabu, kad šis „krikščioniškasis natūralizmas“ su jo „imanentine tendencija optimizmo link“ sudarė sąjungą kaip tik su ta („kairiąja“) eurazinės minties tendencija, kurią pirmajame sąjūdžio idėjinės istorijos etape „natūralizmu“ kaltino Florovskis.

Pasaulio kaip teofanijos, kaip dievažmogiško proceso, kurio „tikslas (ir idealas) – istorinės būties virtimas absoliučia (kūrinio į kūrėją), t.y. dievu“ (Raudeliūnas 1988: 73), samprata turėjo lemtingos įtakos „Rusijos idėjos“ evoliucijai eurazininkų filosofijoje. L. Donskis savo

„Neapykantos formose“ tvirtina, kad „visai neatsitiktinai rusiškoji idėja, metaforiškai tariant, pasidavė marksizmui, suvokdama jį kaip atradimą, atvėrusį galimybę ieškoti tiesos ir pakeisti pasaulį – tai iš esmės reiškė tą patį“ (Donskis 2007: 228). Autorius atkreipia dėmesį į vidinį „Rusijos idėjos“ ir marksizmo giminingumą – abu idėjų kompleksai buvę nukreipti prieš modernizaciją: „Rusiškoji idėja iškylo kaip tūžmingas pasipriešinimas tam, ką jos skelbėjai laikė žmogaus sielos suskaidymo ir visuomenės bei kultūros suardymo grėsme“, o Marxas maištavo „prieš modernųjį darbo pasidalinimą ir iš to kylančią žmonių pasaulio fragmentaciją“. „Gerai žinoma, kad marksizmas perėmė Švietimo palikimą, bet marksizmo giminytė su konservatyviu romantizmu nežinia kodėl buvo pražiūrėta“, – stebisi lietuvių filosofas ir demaskuoja Marxo, inicijavusio „regis, radikaliausią modernizacijos variantą“, antimodernistinę logiką, atvedusią jį „prie fantazijų apie žmogaus asmenybės prarastos vienybės ir socialinės harmonijos atkūrimą“. Kadangi priklausau tai mąstymo tradicijai, kurioje gimė tokie tekstai kaip „Liberalizmo kelias į bolševizmą“ (Maceina) ir „Naujieji viduramžiai“ (Berdiajevas), galiu pasakyti, kodėl aš taip pat linkęs „pražiūrėti“ marksizmo ir konservatyvaus romantizmo giminytę. Todėl, kad toji „giminytė“, mano požiūriu, yra gana *neesminis* dalykas palyginti su „Švietimo palikimu“, ir perdėtas jos akcentavimas panašus į naujų „sąmokslų teorijų“ (prieš kurias kovoja „Neapykantos formų“ autorius) kūrimą. Religinei (bent jau „tradicinei“, „ortodoksinei“) sąmonei marksizmas visada buvo ir bus „radikaliausias modernizacijos variantas“, – nebent jį pralenks XXI a. besitęsianti (ypač Europoje) intervencija į žmogaus prigimtį, – o 1917 m. Rusijos revoliucija ir „komunizmo nusikaltimai“ – teisėta Prancūzų revoliucijos dukra ir „viso naujosios istorijos kelio apvainikavimas“ (Berdiajevas).* „Atviros visuomenės“ šalininkas liberalas L.Donskis ir eurazizmo epigonas A.Duginas, pasisakantis už „bet kokią ‚atviros visuomenės‘ neigimo motyvaciją“ (Дугин 1997c), aišku, yra antipodai. Tačiau dėl vieno jie panašūs – regis, abu įžvelgia „marksizmo giminytę su konservatyviu romantizmu“. Abiems neesminga yra tai, kas krikščioniškai religinei sąmonei yra esmių esmė (pvz., tai, kad marksizmas yra ateistinė doktrina); priešingai, tai, kas krikščioniškai sąmonei yra svarbiausia, šiems antipodams neatrodo reikšminga. Todėl liberalas Donskis taip lengvai „sutuokia“ „Rusijos idėją“ su marksizmu, o fašistas Duginas, apimtas ekstazės, šaukia: „Anapus ‚dešiniųjų‘ ir ‚kairiųjų‘, vieninga ir nedaloma Revoliucija dialektinėje triadoje ‚Trečioji Roma – Trečiasis Reichas – Trečiasis Internacionalas‘“ (Дугин 1997c). O kodėl gi ne, jeigu „etniniai ir religiniai skirtumai – daugiau arba mažiau reliatyvūs dalykai, tuo tarpu kai pats Trečiojo Kelio principas (tai, ką Donskis vadina ‚antimodernistine logika‘ – A.M.) ideologijos lygmenyje yra vieningas ir nekintamas, nesvarbu, kokiai tautai jis būtų taikomas“ (Дугин 1997e).

Bet galbūt „Neapykantos formų“ autorius, susiedamas „Rusijos idėją“ ir marksizmą, vis dėlto yra teisus – regis, šios disertacijos objekto istorija (prisiminkime dar kartą: „Rusijos idėjos

išsigimimas į Kremliaus mafijos pasaulinės hegemonijos idealą“) yra gyvas Donskio tezės teisingumo įrodymas – net emigracijoje, „laisvojo pasaulio“ sąlygomis eurazinė mintis savaitraščio „Eurazija“ puslapiuose baigė flirtu su marksizmu. „Neapykantos formose“ pabrėžiamos – tai labai paplitusi nuomonė – religinės marksizmo šaknys. Autorius, atrodo, sutinka su jo cituojamu Raimundu Aronu: „Marksizmas – tai krikščioniška erezija. Tai yra moderni milenarizmo forma: ji Dievo karalystę mato žemėje, ateisiančią po apokaliptinės revoliucijos, prarysiančios senąsias sistemas“ (Donskis 2007: 171). Iš tikrųjų „Rusijos idėjos“ ir marksizmo konvergencijos, įvykusios „Eurazijos“ laikraštyje, pamatas buvo giliausia prasme *religinis*. Tačiau

*Tiesa, „Neapykantos formų“ autorius pripažįsta, kad „marksizmui savybingas prometėjiškumas ir tikėjimas pažanga šią doktriną daro teisėta Renesanso bei Švietimo įpėdine“. Tačiau tvirtinimą, kad „liberalizmas ir marksizmas yra draugai, o gal ir ginklo bičiuliai“, laiko „visai klaidinančiu teiginiu“ (Donskis 2007: 171).

šios „Neapykantos formų“ autoriaus požiūriu, beveik natūralios, o krikščioniškai sąmonei sunkiai suvokiamos sąjungos idėjinis pagrindas buvo ne tiek „tūžmingas pasipriešinimas modernybei“ (nors būta ir jo*), kiek vienos sampratos eurazinėje mintyje išblukimas, sampratos, kurią L.Donskis, regis, laiko labai pavojinga, be kurios neįsivaizduojama „jokia universali ir intensyvi neapykanta“, be kurios „neapykanta negali išsilaikyti“ – „radikalaus blogio sampratos“ (Donskis 2007: 2). Kad ir kaip tai atrodytų paradoksalu (tiesą sakant, ortodoksinės krikščionybės požiūriu, čia jokio paradokso nėra), būtent „radikalaus blogio“ – teologiškai kalbant, „velnio“ – sampratos nunykimas įgalino vienos agresyviausių „neapykantos formų“ – marksizmo – invaziją į eurazinę mintį. Kaip ir visos dramatiškos eurazinės minties transformacijos, ši turėjo privalomą personalinį aspektą.

Krikščioniškąją demonologiją L.Donskis laiko vienu iš „sąmokslų teorijų“ ir „neapykantos formų“ šaltiniu. Lietuvių filosofas cituoja kitą tyrinėtoją (E.V.Walterį): „Vakarietiškoji demonologija nematomą pasaulį suskirstė į gerųjų ir blogųjų dvasių sferas. (...) *Krikščioniškasis dualistinis animizmas inspiravo sąmokslinį požiūrį į visatą*, ir žmonės, susiduriantys su didžiulio požeminio dvasių pasaulio siaubais, buvo pasišovę sunaikinti šį pasaulį amžių amžiams. Bažnyčia prisiėmė atsakomybę už velnio su visomis jo apraiškomis išvaymą“ (Donskis 2007: 33). Apgailestaudamas Donskis konstatuoja: „Liūdna istorijos ironija yra ta, kad ankstyvieji krikščionys, anksčiau negu nukreipė *maleficium* sampratą prieš žydus, raganas ir kitas tamsos jėgas, pirmiausia pasidavė šiai grėsliai fantazijai, kurios ištakas galima atsekti antikos pasaulyje“ (Donskis 2007: 34). Apie „ideologinį dualizmą“ (Dievo-Šėtono paradigmą) kaip „Vakarų kontrolinį principą“ kalba ir V.Kavolis (Kavolis 1998a: 19). Vienam iš lietuviškosios liberaliosios minties tradicijos atstovų šis dualizmas kelia susirūpinimą: „Dievo-Šėtono paradigmos

keliamas pavojus glūdi struktūriniame principu, neleidžiančiame susitaikyti tiems, kurie tapatina save su ‚Dievu‘, su tais, kuriuos jie priskiria ‚Šėtonui‘. Sąlygos tokiam susitaikymui atsiranda tik

*Savo jau lietuviškame tekste Karsavinas rašė: „Priešingai (liberaliai demokratiniai, ‚individualizmo‘ principu grindžiamai – A.M.) atrodo marksistinė teorija ir autoritetu paremta valstybė, kuri su energija siekia supraindividualinius idealus, nesiderinančius su moderniuoju nusiteikimu“ (Karsavinas 1929b: 242). Tačiau tai rašo *būtent* Karsavinas – eurazininkų „dešinei“ (jau nekalbant apie Florovskį), kuriai ne mažiau nei „kairei“ buvo būdinga „antiindividualistinė“ (ir šia prasme „antimodernistinė“) nuostata, buvo svetima pastanga sureikšminti „pozityvius“ marksizmo aspektus, jau nekalbant apie „suartėjimą su bedieviškai-internacionaliniu marksizmu“ (Алексеев et al. 1929: 27-28). Tenka sutikti su nuomone, kad „visavienybės idėja, būdama realybės ir istorinio proceso kaip visumos, kurios pasireiškimui būdingi ir prieštaravimai, aiškinimo pagrindu, suteikia Karsavinui galimybę paaiškinti ‚laikiną‘ materializmo ir ateizmo pergalę – kaip giluminio religingumo antagonistiškumo pasireiškimus“ (Мелих 2003: 244). Nuo savęs pridursiu – ne tik „paaiškinti“, bet ir „pateisinti“, įtraukti į savo „teodicėją“.

šiai paradigmai susilpnėjus.“ Vis dėlto, kalbėdamas apie tą pačią „Dievo-Šėtono paradigmą“, Kavolis perspėja, jog „visiškas jos sunaikinimas – kai jos nelieka netgi atmintyje – gali sugriauti ideologinius kovos už teisingumą pamatus“ (Kavolis 1998b: 239). Būtent prieš šį lietuviškųjų liberalų kritikuojamą „krikščioniškąjį dualistinį animizmą“, prieš „Dievo-Šėtono paradigmą“ ketvirtajame „Euraziniame metraštyje“ sukyla Karsavino mintis: „Katalikiškoje sąmonėje neišvengiamas ne tik *absolutus* dorovinis dualizmas (blogio savarankiškumo teigimas), bet ir *metafizinis dualizmas*. Vakarų krikščionybėje šalia Dievo atsistoja velnias, kaip ‚antras dievas‘, akivaizdžiai nugalintis Tikrąjį Dievą Liuterio katekizme“ (Карсавин 1925b: 140). Su visavienybės filosofijos – kuri „išlaisvina nuo bet kokios nepagrįstos metafizikos, nuo paslaptinių transcendentinių jėgų“ (Карсавин 1993c: 90) – vėliava pradėta kova prieš „dorovinį ir metafizinį dualizmą“ eurazinę mintį atvedė (laikraštyje „Eurazija“) prie „ideologinių kovos už teisingumą pamatų“ sugriovimo.

Tenka sutikti su nuomone, kad blogio problema yra bet kokios visavienybės metafizikos „Achilo kulnas“ (Зеньковский 1991: 172). Sutikdamas su italų tyrinėtoja dėl to, kad „Karsavinui Absolutas – tokia vienybė, (...) kuri nusako save ne kaip idėją, o kaip aktą, valią (kūrimo aktas, meilės valia arba kito valia, o ne kitokybės *logika*)“ (Сиклари 2004: 92), kartu pastebėsiu, kad, mano nuomone, tokia „voliuntaristinė“ visavienybės (esencialistinės *par excellence*) filosofijos versija sudarė papildomas prielaidas blogio problemos deaktualizacijai Karsavino sistemoje. „Tobuloji būtis turi savyje savo tobulėjantį netobulumą. Mat, sutobulėdama, pilnatimi tapdama, Dievo iš nieko kuriamoji būtis tuo pat vienijasi su Dievu ir dievėja, virsta Dievu vietoj Jo, mirštančio dėl jos. Ji ima gyventi Dieviškai ir nebe sudievėti nori, – nori pasiaukojamąja savo mirtimi prikelti iš nebūties dėl jos mirusį Dievą Sūnų, kaip Jis atidavė Save, kad ji būtų

Dievas“ (Karsavinas 2000c: 280). Šioje teofanijoje žmogaus – bet kokio, netgi didžiausio nusikaltėlio* – valia yra įjungiama į pasiaukojamosios Dieviškosios Meilės ratą, ir „blogiui“ leidžiama būti tik kaip *nepakankamam gėrio troškimui*, bet ne kaip tikrąja to žodžio prasme „piktai valiai“. Šiame Dieviškame sukūryje įmanoma tik vienintelė valios kryptis – Dievop, ir bet koks „bedievio“ „ne“ yra viso labo nepakankamai garsiai išstartas *fiat*, „tebūnie“. „Blogis“ yra ne-tobulumas: dar-ne-tobulumas arba jau-ne-tobulumas. Rusijai baisiais 1921 metais, dar gyvendamas Peterburge, filosofas rašė: „Blogis – niekas, blogio nėra, bet gėris apibrėžiamas per realią skirtį visavienyje jo, kaip gėrio, ir jo, kaip („dar“ ir „jau“) ne-gėrio, t.y. gėrio stoka, nebuvimą“ (Карсавин 1994c: 259). Tokia blogio prigimtis suponavo atitinkamą „kovos“ su juo strategiją. Jau savo

*„(...) mūsų pyktis, pavydas ir neapykanta dieviški; ne tik palaima, bet ir kančia taipogi dieviška. Kitaip Dievas nebūtų visavienybė, ir egzistuočių kažkokia kita, bloga Dievybė, kas yra absurdiškas, eretiškas spėjimas“ (Карсавин 1925c: 21). Ir: „Neapykanta yra meilės trūkumas“ (Карсавин 1929a: 94).

„lietuviškuoju“ (bet dar „euraziniu“) periodu Karsavinas mokė: „Nesipriešinkite blogiui, nes jokie blogio nėra“, bet „darykite gėrį“, įžvelkite tame, kas vadinama blogiu, „silpną gėrio blyksėjimą ir pūskite tą nedidelę liepsną tol, kol ji uždegs visą pasaulį“ (Карсавин 1929a: 69).* Natūralu, kad tokia pati strategija turėjo būti taikoma ir to blogio atžvilgiu, kuris vadinamas „komunizmu“, ir kuriam įveikti „reikia nugalėti polinkį melodramatiškai jį supaprastinti ir nesuvesti jo esmės į blogį, bet už jo blogio ir jo blogyje atrasti jo iškraipomą tiesą, nes jo jėga bet koku atveju – ne blogyje, o tiesoje“ (Карсавин 1925b: 83). Programinis 1926 m. dokumentas „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“ „dualistinei“ katalikiškai eschatologijai su jos radikalaus pasaulio perkeitimo idėja priešpastatė, Karsavino įsitikinimu, pravoslavišką pasaulio „dievėjimo“ koncepciją: „Aišku, kad atsiranda iš principo skirtingas nuo europinio blogio problemos supratimas. Vietoje aktyvios ir agresyvios kovos su blogiu išskyla jo įveikimas kantrumu ir tikėjimas, kad jis pats save naikina aktyviai įgyvendinamo gėrio šviesoje“ (Савицкий 1997u: 29). Kitais žodžiais tariant, bolševizmo įveikimo laidas yra ne tiek kova su neigiamais jo aspektais, kiek jo teigiamų aspektų aktualizavimas. Ši karsaviniškos minties tendencija savo apogėjų pasieks laikraštyje „Eurazija“, tačiau dar 1924 m. mąstytojas tvirtino: „Blogio be gėrio neegzistuoja: blogis gyvena gėriu kaip jo trūkumas. Ir komunizmas, ir sovietinė bažnyčia atlieka daug to, ką turėjo atlikti Rusijos valstybė ir Rusijos bažnyčia“ (Карсавин 1924: 208). Galima pasakyti, kad, Karsavino požiūriu, Rusijos stačiatikybė ir komunizmas įkūnijo du, paviršutiniškai žiūrint, priešingus, bet visavienybės logikos dėka vienas kitą papildančius „Rusijos idėjos“ aspektus. Tokia samprata įgalino paradoksalius Karsavino išsireiškimus, pavyzdžiui: „Šiuolaikinis bolševizmas nepakankamai bolševikinis, t.y. jis – nepakankamai rusiškas arba – pravoslaviškai-krikščioniškas“ (Карсавин 1994b: 174). Kaip tai skyrėsi nuo N.Trubeckojaus tame pačiame ketvirtajame

„Euraziniame metraštyje“ (kuriame debiutavo Karsavinas) išsakyto vertinimo! „Teigiama bolševizmo reikšmė galbūt tame, kad, nuėmęs kaukę ir visiems parodęs nepridengtą šėtoną, jis per įsitikinimą šėtono realumu daugelį atvedė prie tikėjimo į Dievą“ (Трубецкой 1999h: 410). Ten, kur Trubeckojus regėjo šėtoną, Karsavinas pastebėjo tik Dievo „sumažinimą“, tik teofanijos defektą.

Dramatišką „Rusijos idėjos“ euraziniėje mintyje evoliuciją (tiek plačiaja – susitaikymo su sovietine tikrove, tiek siaurąja – konvergencijos su marksizmu** – prasme) pirmiausia lėmė _____

*Tiesa, Karsavinas pripažino, kad blogio kaip stokos supratimas įmanomas tik turint prieš akis metaempirinį būties lygmenį, ir kad „empirijos ribose blogis – objektyvi stichija, kurią būtina priešpastatyti gėriui ir su kuria (būtent su stichija, su *beasmene* jėga, o ne su asmenybėmis, ne su žmonėmis) reikia kovoti“ (Карсавин 1929a: 96). Tačiau pananteistinėje Karsavino sistemoje „riba“ tarp empirinio ir metaempirinio būties lygmenų yra labai netvari.

**Matysime (žr. 3.5), kad marksizme „kairieji“ eurazininkai vertino ne jo „dualistinius“, neapykantą gyvos transcendencijos intuicijos išblukimas, tos intuicijos, kuria pirmajame judėjimo etape alsavo Florovskio tekstai, intuicijos, kurios jis taip pasigedavo „natūralistiniuose“ Savickio rašiniuose ir reliatyvistinėje, į etnopsichologiją redukuotoje Trubeckojaus kultūros filosofijoje. Pastarasis nesutinkamas komunizmo priešas, kaip ką tik matėme, skirtingai negu Karsavinas, pripažino, Kavolio žodžiais tariant, „Dievo-Šėtono paradigimą“, tačiau tai tebuvo deklaracija – Trubeckojaus kultūros filosofijoje krikščionybė buvo dirbtinai „prikabinta“, neveikli ir apmirusi (žr. 2.1, 2.4.1). Didžiulis Karsavino nuopelnas eurazizmui yra tas, kad su juo eurazinė mintis vėl tampa tikrąja šio žodžio prasme *krikščioniška* mintimi. Tačiau būtent ši mintis tapo „landa“, pro kurią į eurazizmą prasiskverbė jei ir ne pati marksistinė utopija (kai kurie marksizmo aspektai visada išliko nepriimtini netgi „kairiesiems“ eurazininkams), tai bent jau neproporcingai didelė simpatija marksizmui, su kuria negalėjo susitaikyti eurazininkų „dešinieji“.

Kaip ir kitiems eurazininkams, Karsavinui buvo svetimas marksistinės utopijos tikėjimas, kad galutinis ir pilnutinis idealo realizavimas (kai išnyks „esamybės“ („fakto“) ir „privalomybės“ („idealo“) perskyra) įmanomas empirinės istorijos ribose. „Mes ne utopistai ir griežtai skiriame esmę ir idealą nuo netobulo empirinio fakto“, – tvirtino filosofas penktajame (1927) „Euraziniame metraštyje“ (Карсавин 1993b: 179). Tačiau 1926 m. Berdiajevo redaguojamame žurnale Florovskis išspausdino straipsnį „Metafizinės utopizmo prielaidos“, kuriame, ko gero, turėdamas mintyje ir eurazizmo idėjines tendencijas, atkreipė dėmesį į subtilesnę utopizmo formą, kai idealas iškeliamas anapus empirinės istorijos, tačiau istorinis procesas vis dėlto suvokiamas kaip nenumaldomas artėjimas prie idealo – tokiu atveju absoliutizuojama ne kokia nors viena istorinė epocha, o *visa istorija* (Флоровский 1998i: 276). Tačiau tai kaip tik ir yra „Karsavino atvejis“ – „dieviškajame rate“ dievėjantis pasaulis:

„Pasaulio egzistavimo prasmė, galima pasakyti, pati jo būtis – tikrai tame, kad jis *turi laisvai* jaugti ir *laisvai jauga* į Kristaus Kūną arba Bažnyčią“ (Карсавин 1994a: 414). Pasaulis yra „tampanti Bažnyčia“, o pasaulio istorija yra šventoji istorija: „Reikia tik mokėti skirti istorijos esmę nuo jos regimybės“ (Карсавин 1924: 208). Nors istorija nėra „linijinės“ pažangos laike procesas, nėra vystymasis, kai judama nuo epochos prie epochos tobulumo link, vis dėlto istorija Karsavinui yra *vystymasis tobulumo link** – istorija yra žmonijos virsmas Dievažmonija kiekviename

produkuojančius aspektus („klasių kovą“ ir pan.), bet jo monistinę, „vienpusiškam spiritualizmui“ priešingą metafiziką, kurią, aišku, gadino toks pat vienpusiškas materializmas.

*Plg. Florovskio istorijos sampratą: „Pasaulio istorija *nėra vystymasis*, bet *žygdarbis (подвиг)*, begalinė laisvų ir stebuklingų prisilietimų prie Dieviškosios Šlovės, stebuklingų žmogaus ir Dievo susitikimų eilė. (...) *Istorija nėra paprasta gyvenimo pulsacija, bet pasiaukojamasis darbas*“ (Флоровский 1998i: 286). Istorija čia suprantama kaip dviejų laisvų valių – Dievo ir žmogaus – susitikimo arena, atvira tiek empirinės istorijos taške. Už empirinės istorijos regimybės, kurioje, Karsavino žodžiais tariant, „melodramatiškai“ nusiteikusios sielos kartais linkusios išvelgti sukilimą prieš Dievą (pvz., Rusijos revoliucijoje), slypi jos giliausia esmė – nepaliaujamas Kūrinijos grįžimas Dievop. Ne *ecclesia militans* – pasaulyje ir su pasauliu kovojanti Bažnyčia („dualistinė“ katalikiška samprata), bet pasaulis Bažnyčioje: „Dievo karalystė įgyvendinama pasaulyje: pasaulis įeina į ją ir joje ne dingsta, o atsomaino“ (Савицкий 1997u: 25). Nors idealas lokalizuojamas ne empirinėje istorijoje, įtampa tarp „esamybės“ ir „privalomybės“ Karsavino istorijos filosofijoje dingsta – tobulumas apima tobulėjimą, idealas apima artėjimą prie idealo (Савицкий 1997u: 78). Programinio 1926 m. eurazininkų dokumento pasaulėjautą Berdiajevas apibūdino kaip „natūralistinį monizmą ir optimizmą“: „Nežiūrint savo pabrėžtinai ortodoksinio pravoslaviškumo, eurazininkai yra monistai beveik tokiu pačiu mastu, kaip ir marksistai, ir jų nusistatymas pilnas natūralistinio optimizmo. (...) Esant tokiai optimistiškai-monistinei ideologijai, (...) būtinybė beveik sutampa su privalomybe“ (Бердяев 1993b: 301-302). Tai jokiū būdu nereiškia, kad Karsavino metafizika ir istorijos filosofija yra žmogui nereikli – galų gale mąstytojas tai įrodė savo asmeniniu likimu.* Karsavino optimizmas yra rūstus optimizmas. Tačiau vis dėlto tai yra giliausia prasme nepataisomas metafizinis optimizmas, viena išpūdingiausių, L.Šestovo žodžiais tariant, „nusiramino sistemu“ (Шестов 1993: 329), kurioje – tenka pritarti filosofijos istorikui – nebėra jokio vidinio konflikto (Зеньковский 1991: 156). Būtent šis nepataisomas Gyvenimo-per-Mirtį metafizikos optimizmas trykšta iš kvietimo „džiūgauti ir linksintis“ Bažnyčios persekiojimo akivaizdoje, kuriuo baigiasi pirmasis Karsavino straipsnis eurazininkų leidiniuose, nes „niekas neatgims, jeigu nenumirs“ (Карсавин 1925b: 154). O kodėl gi ne, jeigu pats pasaulis yra „tampanti Bažnyčia“?

bendradarbiavimui, tiek (kas labai svarbu) nebendradarbiavimui, „maištui“ („prometėjizmas“ ir pan.). Todėl: „Būtent dėl to, kad istorija yra žygdarbis, įmanoma jos nesėkmė. Būtent dėl to ji *tragiška*.“ Karsavino požiūriu, tai yra „dualizmas“ ir „melodramatizavimas“: „Pasaulio netobulumu galima guostis tik kuriant ir vaidinant tragedijas, prasimanant tragiškas poemas, kurios visad galų gale virsta senamadiškomis melodramomis“ (Karsavinas 2000a: 123).

*Vargu ar teisinga nuomonė, kad, einant į pabaigą Antrajam pasauliniam karui, Karsavinas, pasilikdamas Lietuvoje, „nepakankamai įvertino pavojaus galimybę“ (Ласинскас 2004: 138). Pasiuokojimo (ir pasiuokojamosios mirties) motyvas yra vienas dominuojančių Karsavino filosofijoje. („Aišku, net jei mane įžeidinėja, atima bet kokią išorinę laisvę, žudo, aš visgi galiu laisvai visam tam paklusti ir tokiu būdu man daromą prievartą padaryti visai laisvu savęs atidavimo aktu“ (Карсавин 1993b: 210). 1951 vasario 21 d. filosofas iš Abezės lagerio rašė žmonai: „Aš į viską žiūriu kaip į mano filosofijos teisingumo praktinį patikrinimą“ (Карсавин 2002: 104). Šia prasme paradoksaliai „L.Karsavino žmogaus būties koncepcija (iš esmės antipersonalistinė (žr. 3.3.2) – A.M.) įsiterpia į krikščioniškąjį egzistencializmą“ (Genzelis 1989: 80).

„Eurazininkai iki skausmo jaučia blogio realumą pasaulyje – savyje, kituose, privačiame ir socialiniame gyvenime“, – ketvirtajame (tame, pačiame, kuriame „kairioji“ eurazinės minties tendencija sulaukė galingo sąjungininko Karsavino asmenyje) „Euraziniame metraštyje“ rašė P.Savickis, – „Joks tikslas nepateisina priemonių. Ir nuodėmė visada lieka nuodėme. Tačiau, veikiant „pasaulyje“, negalima jos išsigąsti. Ir būna atvejų, kai reikia prisiimti jos našta, nes neveiklus „šventumas“ būtų dar didesnė nuodėmė...“ (Савицкий 1997a: 93-94). Karsavino visavienybės metafizikos versija su jos teofanijos samprata, blogio aktyvios prigimties nuvertinimu turėjo palengvinti eurazininkų (bent jau „kairiųjų“) „sąžinės kančias“. Programinis 1926 m. dokumentas tikino, kad „bet kokiam, net nuodėmingame reikale yra gėrio ir reikalingumo grūdas“ (Савицкий 1997a: 32). Karsavino visavienybės metafizika ir teofanijos samprata labai palengvino tokio „gėrio ir reikalingumo grūdo“ paieškas Rusijos revoliuciniame procese. Karsavino įsitikinimu, rusų tautai būdinga *ypatinga teofanijos intuicija*: „Pravoslaviškai rusiškai sąmonei viskas yra santykyje su Absoliutu, viskas su Juo susieta ir ne tik susieta: viskas – ne kas kita kaip Absoliuto pasireiškimas arba Dievoraiška, teofanija. Todėl kosmosas yra Dieviškas, – tai suvokė jau graikai, kurių išmintis rūpestingai saugoma Rytų Bažnyčioje; Dieviškos yra tauta, visuomenė, valstybė; Dieviškas yra bet koks žmogiškas gyvenimas ir veikla. Visuomenės ir valstybės yra ne šio pasaulio kunigaikščio kūriniai, ne Dievo kūriniai, atsiradę vien nuodėmės suardytos būties sutvarkymui, ne nuo Dievo atskirtų žmonių kūriniai. Ne – jos yra Dieviškos pačiame savo pagrinde, nors, aišku, dėl jose save realizuojančių žmonių nuodėmingumo ir nepakankamai Dieviškos“ (Карсавин 1924: 165-166). Į Berdiajevo priekaištą (po kuriuo galėtų pasirašyti ir Florovskis), kad eurazininkai nemato, jog „pasaulį apvaldo antikristas, rusiškoji valstybė nustojo būti krikščioniška, tapo antikristiškos dvasios židiniu“ (Бердяев 1993a: 295), ir kad „eurazininkai nepastebi pagrindinės Rusijos pravoslavybės ypatybės, skiriančios ją nuo Vakarų krikščionybės, –

jos eschatologiškumo, nukreiptumo į pabaigą“ (Бердяев 1993a: 298), Karsavinas atšovė: „Mūsų manymu, eschatologiškumas – ne Rusijos pravoslavybės, o N.A.Berdiajevo ‚ypatybė‘. Mes visiškai nemanome, kad žmonėms duota žinoti, kada ateis antikristas, ir netgi laikome *tokią* eschatologiją romaniškųjų Vakarų ypatybe“ (Карсавин 1926a: 127). „*Tokią* eschatologiją“ – „dualistinę“, transcendencijos principu grindžiamą eschatologiją, pasak kurios „Rusijos mįslė gali būti įminta tik tuomet, kai į ją bus pažvelgta žmonių širdyse vykstančios ‚Dievo ir velnio kovos‘ kategorijų šviesoje“ (Флоровский 1998e: 159). Mums ne taip svarbus konfesinis Berdiajevo ir Karsavino ginčo aspektas. Daug svarbiau tai, kokias Rusijos revoliucinio proceso vertinimo prielaidas sukuria, viena vertus, Berdiajevo (ir Florovskio) ir, kita vertus, Karsavino eschatologijos sampratos.

Tiek Berdiajevas (Бердяев 1990a), tiek Karsavinas (Карсавин 1994b) bolševizme regi Rusijos religinės idėjos deformaciją. Tačiau Berdiajevo, griežtai skygusio empirinį („objektų pasaulį“) ir viršempirinį būties lygmenis, tvirtinusio, jog „Rusijos idėja yra eschatologinė, į pabaigą nukreipta idėja“ (Бердяев 1990b: 267), mintis pasirodė daug atsparesnė komunizmo pagundai už „dualizmą“ neigiančią visavienybės teoretiko mintį. „Rusijos idėja yra religinė idėja. Teoriškai ji numato absoliučiai pilną ir absoliučiai tikrą Absoliuto pažinimą; praktiškai – absoliučią Absoliuto realizaciją, t.y. viso, kas egzistuoja, sudievinimą, (...) rusiškoji religinė sąmonė stengiasi neatskirti empirijos nuo viršempirijos. Tokiu būdu žemiškasis gyvenimas virsta stebuklu – dingsta riba tarp empirijos ir metaempirijos. (...) Mes pradėdame suprasti, kad gyvename viename-vieninteliame realiame pasaulyje, kuris iš empirinio ir būtino tampa viršempiriniu ir dieviškai laisvu. (...) Viskas pasaulyje – stebuklas, esantis ne kas kitas, kaip perėjimas į Dievo karalystę, jos tapsmas“ (Карсавин 1993a: 136). Taip Karsavinas pradeda savo vokiškai parašytą tekstą „Rusijos idėja“ (1925). Tokia eschatologijos ne kaip „šiuolio“, ne kaip paskutinės ir lemiamos gėrio ir blogio kovos, o kaip „perėjimo“, nuolatinio „tapsmo“ samprata Rusijos religinę misiją nusakė kaip „pasaulio nuskaistinimą, prašviesinimą (*просветление*)“: „Rytų Bažnyčios dvasios persmelktas rusų krikščionis visą žmoniją, visą kosmosą suvokia kaip tikrą, nors ir netobulą Kristaus kūną. Savo religinę užduotį jis mato šio, net jo nuodėmingume nuostabaus pasaulio tobulinime iki begalinio ir nuostabaus Dievo žmogiškumo. (...) Pasaulio nuskaistinimą rusų krikščionis supranta ne kaip naujo pasaulio sukūrimą (pasak Karsavino tai – „dualistinė“, transcendentiniu principu grindžiama katalikiška eschatologija – A.M.), o pilnutinio *šios* žemės ir *šio* dangaus išsiskleidimo prasme. Tobulybė yra ne empirinėje ateityje, o metaempirinėje būtyje, tačiau tokiu būdu, kad tobulėjanti empirija yra būtinas metaempirijos momentas“ (Карсавин 1994b: 174). Užsiangažavusi veikla (pvz., socialinė) empirinėje tikrovėje prisideda prie visavienybės, t.y. Absoliuto aktualizacijos, yra Dievažmogiškojo proceso momentas, akimirka, tačiau „toje akimirkoje – amžinybė“. Tokioje „panenteistinės“ eschatologijos, empiriją skelbiančios „būtinu metaempirijos

momentu“, šviesoje „Rusijos problema“ suvokiama ne kaip „Dievo ir velnio kovos žmonių širdyse“ problema, o daugiau kaip giliausia metafizine prasme *tinginystės*, valios veikti empiriniame pasaulyje *stokos* įveikimo problema. „Rusai iš tikrųjų yra tingūs“ (Карсавин 1992a: 350), – tinginystę Karsavinas laikė vienu iš neigiamų rusų nacionalinės psichologijos bruožų, kurio pagrindas, tačiau, yra giliai metafizinis. Po Bažnyčios skilimo krikščioniškieji Rytai savo pašaukimą suvokė kaip *pasivyų* doktrinos ortodoksiškumo *saugojimą* – šis nekūrybiškas, pasaulio bijantis ir nuo jo bėgantis pasyvumas tapo krikščioniškųjų Rytų liga, panašiai kaip krikščioniškųjų Vakarų liga tapo „aktyvi erezija“ (Карсавин 1924: 210). Nesunkiai atpažįstame seną slavofilišką istoriosofinę paradigmą (žr. 2.1 pradžią). Su Karsavinu į eurazinę mintį ateina nuo P.Čaadajevo per V.Solovjovą ir F.Dostojevskį einanti ir N.Fiodorove – laikraštyje „Eurazija“ greta K.Marxo tapusiam vienu iš eurazininkų „mokytojų“ – savo kulminaciją pasiekusi *krikščioniškojo socialinio aktyvizmo* tradicija. Matėme, kad Karsavino mintyje krikščioniškojo (pravoslaviško) socialinio aktyvizmo imperatyvas tiesiogiai išplaukia iš teofanijos sampratos – veikdami empirijoje, *jau* esame metaempirijoje kaip *kelyje* į ją, ir „čia ir dabar“ aktualizuojame visavienybę: „Tikrasis krikščioniškos veiklos tikslas yra dabarties aktualizavimas, kuris, per pakilimą į visalaikiškumą sujungdamas ją su praeitimi ir ateitimi, yra visavienybės aktualizavimas“ (Карсавин 1924: 201). Prisimenant garsiąją Marxo tezę (Marksas 1974: 465), galima pasakyti, kad, Karsavino požiūriu, „iki šiol rusai tik svajoto apie Absoliutą, bet uždavinys yra Jį aktualizuoti“: „Iki šiol rusų krikščionis žiūrėjo į nuodėmingą empiriją ir ją ignoravo, nenorėjo absoliutaus darbo ir niekino reliatyvų pasaulį. Pasyvumas, inertiškumas, abejingumas konkrečiam ir realiam – charakteringas rusiškosios sielos, miegojusios, kaip miega jai gimininga tolimųjų Rytų siela, bruožas. Tiktai laikas nuo laiko, atskiomis akimirkomis, trumpomis, kaip Rusijos šiaurės vasara ir Rusijos žiemos diena, pabunda snaudžianti dvasia. Ji vėl pabudo – dabar bolševizme“ (Карсавин 1994b: 174). Socialiniame bolševikų aktyvizme, jų pasaulio keitimo patose Karsavino visavienybės intuicijos persmelkta mintis regėjo teofanijos nepilnumą, o pačiuose bolševikuose – žmones, kurių kelią Dievop (nes visi juo eina) komplikuoja ne jų pikta valia, o „jų silpnas protinis išsivystymas“ (Савицкий 1997u: 23), ir kurie, liudydami savo netikrą tikėjimą (nes absoliutina tai, kas reliatyvu – empiriją), tuo pačiu ir patiems krikščionims nurodo, koks turįs būti tikinčiojo ir pasaulio santykis – „tikėjimas be darbų negyvas“ (Jok 2, 26) principo įgyvendinimas iš krikščionių reikalauja imtis atsakomybės už socialinę visuomenės ateitį, atsakomybės, kurios į perdėm „transcendentiškai“ (Karsavino supratimu) interpretuotą Absoliutą orientuota Rusijos pravoslavybė stokojo. Šis su karsaviniška teofanijos samprata glaudžiai susietas krikščioniškojo socialinio aktyvizmo imperatyvas, psichologiškai sustiprintas abejonės vertinimu*, turėjo didelės įtakos nuo pat pradžių „kairiajai“ eurazinės minties tendencijai būdingai tam tikrai simpatijai bolševizmui, visiškai neapdengtu pavidalu išsiliejusiai savaitraščio „Eurazija“ puslapiuose. Tačiau prieš atsiverčiant

„Eurazija“ būtina stabtelėti ties kitomis dviem labai svarbiomis „Rusijos idėjos“ evoliucijai eurazininkų filosofijoje temomis.

3.3.2 *Simfoninės asmenybės teorija*

Jeigu pritarti S.Choružijaus nuomonei, kad „rusų filosofavimo problematika didele dalimi susieta su įvairiais būties vienybės atstatymo užmojo aspektais“ (Хоружий 1991: 34), teks pripažinti, kad Karsavino simfoninės asmenybės teorija, kuri sudaro jo visavienybės principo interpretacijos pagrindą, yra vienas ambicingiausių šio užmojo pavyzdžių. Disertacijos apimtis

*„Abejonė susieta su neveikimu: veiklūs, aktyvūs žmonės abejoja retai. Abejonė – savęs apribojimas neveikliame filosofavime, dažnai – tuščiam pamokslavime. (...) Abejonė – tiek pat sąmonės liga, kiek ir valios liga“ (Карсавин 1925a: 21).

nesuteikia galimybės leisti į detalią Karsavino mokymo apie asmenybę analizę. Šio tyrimo tikslas įpareigoja pagrindinį dėmesį skirti vaidmeniui, kurį simfoninės asmenybės koncepcija suvaidino „Rusijos idėjos“ evoliucijoje eurazininkų filosofijoje.

Atkreiptinas dėmesys į paraleles tarp, viena vertus, simfoninės asmenybės teorijos ir, antra vertus, eurazininkų sąjūdžio „gyvybinių ritmų“. Simfoninės asmenybės koncepcijos pagrindų formavimasis chronologiškai sutampa su eurazininkų judėjimo gimimu. Atsiradę nepriklausomai vienas nuo kito, šie dvasiniai fenomenai XX a. trečiojo dešimtmečio antroje pusėje susitinka, ir 1926 m. programinis eurazininkų dokumentas simfoninės asmenybės sampratą skelbia „naujos mokslinės-filosofinės pasaulėžiūros pagrindu“ (Савицкий 1997u: 20). Karsavino 1929 m. jau Kaune išleista knyga „Apie asmenybę“, kurioje simfoninės asmenybės teorija įgauna galutinai susistemintą pavidalą, nevisada įtraukiama į eurazininkų bibliografijas (žr. 1.2). Tačiau ją visai teisėtai galima laikyti „euraziniu“ filosofo veikalu – 1929 metai yra „kairiojo“ eurazizmo, išsiliejusio savaitraštyje „Eurazija“ (kurio vienas pagrindinių autorių buvo Karsavinas), kulminacija, o pačiame veikale „Apie asmenybę“ jo „eurazinis tęstinumas“ paliudijamas nuorodomis į tokius Karsavino tekstus eurazininkų leidiniuose, kaip „Politikos pagrindai“ ir „Bažnyčia, asmenybė ir valstybė“ (Карсавин 1929a: 85). Tvirtinimas, kad „Karsavinas lengvai palieka eurazininkų judėjimą“, kas, savo ruožtu, esą liudija eurazinės idėjos „nereikšmingumą kultūrinėms-istorinėms autoriaus pažiūroms“, man atrodo ir neteisingas, ir prieštaraujantis pačios tyrinėtojos išvadai: „Greičiau atvirksčiai – ji (eurazinė idėja – A.M.) suteikė jų (kultūrinių-istorinių autoriaus pažiūrų – A.M.) iliustracijos, intelektualinio žaidimo demonstracijos galimybę“ (Мелих 2003: 244). Tačiau Karsavinas „palieka“ eurazininkų judėjimą taip pat „lengvai“, kaip „lengvai“ jį „palieka“ visas eurazininkų „kairysis“ sparnas, kuris, pasibaigus laikraščio „Eurazija“ leidybai, faktiškai liovėsi egzistuoti – „Klamaro skilimas“ apskritai ženklino didžiulius eurazininkų

intelektualinius nuostolius ir sąjūdžio „gyvenimo po mirties“ etapo pradžią. O tai, kad būtent eurazinė idėja „suteikė kultūrinių-istorinių autoriaus pažiūrų iliustracijos galimybę“, man regis, liudija ne jos nereikšmingumą, o priešingai – svarbą ir tai, kad eurazinės idėjos ir simfoninės asmenybės teorijos sąjunga, nepaisant kai kurių eurazinės idėjos aspektų (būtent aspektų!) – pvz., Trubeckojaus kultūrinio reliatyvizmo – nesuderinamumo su visavienybės filosofijos dvasia, nebuvo atsitiktinė. Florovskio „betarpišką“ krikščionišką personalizmą pakeitusios „tarpininkaujamajam“ hierarchiniam krikščioniškam personalizmui atstovaujančios simfoninės asmenybės teorijos ir eurazinės minties sąjunga suvaidino didžiulį vaidmenį abiejų „Rusijos idėjos“ turinį eurazininkų filosofijoje sudarančių temų rūšių (žr. „Įvadą“) plėtojime. Viena vertus, simfoninės asmenybės teorija aukštesniu lygiu grindė Rusijos-Eurazijos vienybę. Kita vertus, ši teorija įsitraukė į vidinę „eurazinėje mintyje“ vykusių skirtingų tendencijų ir koncepcijų konkurenciją.

Karsavino asmenybės teorija tęsė dar slavofilų pradėtą vienos didžiausių, į *sobornostj* (*соборность*) idealą orientuotos rusų filosofinės minties požiūriu, Vakarų „ydu“ – „individualizmo“ – kritiką. 1926 m. programinis eurazininkų tekstas teigė: „Pagrindinei senosios pasaulėžiūros sąvokai – atskirto ir savyje uždaro socialinio atomo sąvokai – mes priešiname asmenybės, kaip gyvos įvairovės vienybės (*единство многообразия*), sąvoką. (...) Asmenybė – daugybės vienybė ir vienybės daugybė (*единство множества и множество единства*). Ji – visavienybė, kurios viduje nėra vietos išoriniams mechaniniams ir priežastiniams ryšiams, kurių samprata patogi ir tinkama tik medžiaginės būties pažinime“ (Савицкий 1997u: 21). Apskritai individualizmo kritika yra būdinga įvairioms krikščioniškojo personalizmo versijoms (Бердяев 1994c: 158; Munjė 1996: 78-82; Wojtyła 1997: 332-334). Tačiau visos jos, skirdamos „individą“ ir „asmenybę“, nekvestionuoja *individualios*, *Dievo sukurtos žmogaus asmenybės* ontinio realumo, o radikaliausia berdiajeviška interpretacija (laisvės filosofijos pavidalu) netgi susilaukė Levo Šestovo priekaišto, kad joje formulėje „dievažmogis“ vis labiau pabrėžiamas antrasis narys pirmojo nario sąskaita (Шестов 1994: 412-413). Diametraliai priešingą vaizdą matome Karsavino „hierarchiniame personalizme“. „Krikščionybė – vienintelė asmenybės religija“, – rašo Karsavinas savo „Bažnyčioje, asmenybėje ir valstybėje“ (Карсавин 1994a: 418). Tačiau „asmenybė“, apie kurią rašo filosofas, *nėra sukurtoji būtis*. Asmenybė čia – Švenčiausioji Trejybė, Trivienis Dievas, Dievas Kūrėjas, tuo tarpu kūrinija (ir, aišku, visi žmonės), kaip ne-Dievas, giliausia metafizine prasme yra *neasmeniška* tikrovė. Tačiau panenteistinėje Karsavino sistemoje, būties vyksmą aprašančioje kaip teofaniją, kaip pasaulio dievėjimo procesą, kūrinija yra ne tik ne-Dievas, bet ir dar-ne-Dievas. Todėl tam tikra – perkeltine – prasme galima kalbėti ir apie individualią žmogaus „asmenybę“.* Individas yra „asmenybė“ tiek, kiek jis per antrąjį Šv. Trejybės asmenį, Jėzuje Kristuje įsikūnijusį Dievą Sūnų, dalyvauja dieviškajame Gyvenime-per-Mirtį. Vis dėlto

Karsavinas pabrėžia, kad „*kūrinio atveju mes kalbame apie jo asmenybę perkeltine prasme, ir kalbame tik dėstymo patogumo dėlei: tiksliau būtų kalbėti apie kūrinio komunią (причастие) su Dieviškąja Asmenybe*“ (Карсавин 1994a: 419).

Po Dievo Sūnaus įsikūnijimo Dievo meilės žmonijai ir visai kūrinijai liudijimas yra Kristaus įsteigta Bažnyčia. Vienas iš autoritetingiausių Karsavino palikimo tyrinėtojų mano, kad simfoninės asmenybės koncepcijos šaknys glūdi tradicinėje stačiatikių ekleziologijoje, pasak kurios, vietinėje, aplink savo vyskupą susibūrusioje bažnytinėje bendruomenėje (vietinėje Bažnyčioje) kartu yra ir *visa* Kristaus Bažnyčia (Хоружий 1991: 44). (Visavienybės principo „ekleziologinė“ iliustracija.) Tiesa, kitame to paties autoriaus tekste randame provokuojančią

*Ir ne tik apie žmogaus. Tam tikra prasme – potencialiai – viskas yra asmeniška: „Savo tobulybėje viskas, kas egzistuoja, yra asmeniška“ (Карсавин 1929a: 165)

nuomonę, kad „simfoninės asmenybės koncepcija (...) daugiau nei Chomiakovui* skolinga ultrakatalikui de Maistre‘ui“ (Хоружий 1989: 90-91). Tokia probleminė simfoninės asmenybės teorijos genezė aiškintina tuo, kad šioje teorijoje ortodoksinės ekleziologijos motyvai sintezuojami su krikščioniškai ontologijai nebūdingu nebažnytinės ir viršindividualios tikrovės hipostazavimu. Pasak Choružijaus – lieka tik sutikti su juo, – Karsavino simfoninės asmenybės teorijoje maišomi krikščioniškosios ir pagoniškosios ontologijos elementai. Akivaizdu, kad prielaidas tam sudaro realaus ontinio skirtumo tarp empirinio ir metaempirinio tikrovės lygmens nebuvimas Karsavino panenteistinėje sistemoje. Choružijus pabrėžia „kardinalų skirtumą“ tarp tezių apie asmenybinę, visavienę, viena vertus, Bažnyčios ir, kita vertus, nacijos sąrangą – tik pirmoji iš jų turinti pagrindimą krikščioniškojoje ontologijoje. Iš tikrųjų sąvokos „motina“ arba „kūnas“ vartojamos ir ekleziologijoje, ir kalbant apie tautą arba valstybę. Viena vertus, Bažnyčia yra Kristaus „sužadėtinė“. Kita vertus, kalbama apie tautų ir valstybių ligas, atgimimą, mirtį ir pan.** Tačiau ekleziologijoje teiginiai, kad Bažnyčia yra „Motina“ ir „mistinis Kristaus Kūnas“ nurodo į nepalyginamai aukštesnę ontinį lygmenį negu „motina tėvynė“ arba „valstybės kūnas“ (teritorija ir landšaftas, eurazininkų terminais, „raidos vieta“) kasdienėje kalboje, kurioje tai vis dėlto daugiau – „gražios metaforos“. Ekleziologijoje – tiek stačiatikių, tiek katalikų – Bažnyčia *iš tikrųjų* yra Motina ir *iš tikrųjų* yra mistinis Kristaus Kūnas. Žvelgiant iš šio požiūrio taško, Karsavino simfoninės asmenybės teorija pasirodo esanti teisėta tol, kol ji taikoma bažnytinei tikrovei: „Mes vadiname Bažnyčią visaviene asmenybe dėka jos dalyvavimo visavienėje Logoso Hipostazėje“ (Карсавин 1994a: 419).*** Tačiau Karsavinas tuo neapsiriboja.

Sutikdamas su Choružijumi dėl to, kad Josepho de Maistre‘o „Apmąstymai apie Prancūziją“ (1796) neabejotinai turėjo įtakos Karsavino revoliucijos filosofijai****, vis dėlto

*Karsavinas parašė įžangą į 1926 m. eurazininkų leidykloje išleistą A.Chomiakovo knygą „Apie Bažnyčią“ (Карсавин 1926b).

**Būtent taip Karsavinas įrodinėja lietuvių skaitytojams organinės teorijos (ir socialinės asmenybės sampratos) pagrįstumą. Pasak jo, toks kalbėjimas apie valstybę – ne vien „gražios metaforos“ (Karsavinas 1934: 434-435).

***Iki šios vietos su Karsaviniu sutinka ir Choružius: „Pagal patį savo apibrėžimą Bažnyčia, kaip mistinė bendruomenė, dalyvauja Dieviškojoje būtyje ir tuo pačiu turi asmenybinę prigimtį – arba Jos išvis nėra“ (Хоружий 1991: 45).

****Josephui de Maistre'ui skirtame etiude Karsavinas, perteikdamas prancūzo mintis, rašo: „Ir tauta, ir tie, kuriuos vadina jos vadais, viso labo yra akli įrankiai Dievybės rankose“ (Карсавин 1989: 98-99). Ir – dabar jau savo mintis: „Komunistai (...) nesąmoningi gudrios Istorijos Dvasios įrankiai ir aktyvūs nešėjai“ (Карсавин 1929c).

nedrįsčiau pervertinti prancūzo mąstytojo vaidmens *konkrečiai* simfoninės asmenybės teorijos genezėje. Ši teorija grindžiama ontinio tarpininkavimo tarp Dievo ir žmogaus idėja, kuri buvo nuolatinė visavienybės metafizikos palydovė (prisiminkime sofiologinius motyvus pas V.Solovjovą, P.Florenskį, S.Bulgakovą). Būtent aiškus šios idėjos suvokimo, Karsavino manymu, ir trūksta de Maistre'ui, kuris „dėl to negali atpažinti savo pagrindinio filosofavimo motyvo reikšmės ir prasmės“ (Карсавин 1989: 113), ir kuris „tapo ne Dievo karalystės žemėje, o... Petro įpėdinių žemišką karalystę užbaigiančio popiežiaus neklaidingumo pranašu“ (Карсавин 1989: 114). „Dievo karalystės žemėje“ pranašu nori būti Karsavinas, mokantis, kad „pasaulis tampa Bažnyčia“. Tai reiškia, kad pasaulis „laisvai įauga“ į visavienę Bažnyčios asmenybę. Štai šioje vietoje ontinio tarpininkavimo tarp Dievo ir žmogaus idėja Karsavino panenteistinėje sistemoje išskleidžia visas individualiai žmogaus asmenybei nepalankias potencijas. Tarp individualios žmogaus asmenybės ir visavienės, komunikacijos su Logoso Hipostaze esančios Bažnyčios asmenybės įsiterpia daugybė „simfoninių asmenybių“ – tik jose ir per jas, joms save atiduodama, joms save aukodama individuali asmenybė gauna „prieigą“ prie Absoliuto. „Nėra pagrindo pripažinti tik visavienę Bažnyčios asmenybę, kaip vieną Bažnyčios asmenybę, ir kartu daugybę individualių asmenybių“, – rašo filosofas „Bažnyčioje, asmenybėje ir valstybėje“ ir „paleidžia“ ontinio tarpininkavimo „mechanizmą“, – „Tarp vienos visos Bažnyčios asmenybės ir individualių asmenybių dar randasi individus vienijančios asmenybės, be to, taip, kad jos ir yra jų vienijamų individų vienybės. Tokias asmenybes mes vadiname *soborinėmis* (соборные) arba *simfoninėmis* asmenybėmis, skirtingai ir nuo individų, ir nuo pačios soborinės, savo tobulybėje visavienės Bažnyčios asmenybės“ (Карсавин 1994a: 419). Tiesa, simfoninė asmenybė negali egzistuoti be savo individuacijų – individualių asmenybių. Ji nėra individualią asmenybę „iš išorės užpuolusi stichija“ – ramina Karsavinas (Карсавин 1929a: 166). Simfoninė asmenybė gyvena tik savo individuacijose ir savo individuacijomis, yra joms imanentiška. Vis dėlto ontinis individualios

asmenybės statusas akivaizdus. Ji tėra simfoninės asmenybės „momentas“. Tokiu būdu ontinė erdvė, kurioje Florovskio personalizme vyko „šuoelis per bedugnę“, erdvė, kurioje vyko nemedijuojamas laisvas Dievo ir žmogaus „susitikimas“, Karsavino „hierarchiniame personalizme“ pasirodo esanti užpildyta realiais viršindividualiais esiniais, kurie yra Bažnyčios „nariai“ taip pat, kaip ir individualios asmenybės, o dažnai ir labiau „privilegijuotu“ būdu.*

Nors Trivienis Dievas yra vienintelė tikra asmenybė griežtąja prasme, sukurtas pasaulis – tiek, kiek jis yra *teofanija* – manifestuoja asmenybinę būtį. Pasaulis – „visavienė simfoninė asmenybė arba hierarchinė daugybės ivairių lygmenų simfoninių asmenybių, o jose ir

*Programinis 1926 m. dokumentas teigė: „Laimindama ir perkeisdama bet kokią asmenybę, Bažnyčia šiuo atžvilgiu nedaro skirtumo tarp individo ir simfoninės asmenybės“ (Савицкий 1997u: 34).

individualių asmenybių, vienybė“ (Карсавин 1929a: 84). Tiek, kiek simfoninė asmenybė realizuojasi tik individualiose asmenybėse, žmonėse, ji yra *socialinė asmenybė*, kuri yra bet kokio žmonių bendravimo ir bendrabūvio – pradedant atsitiktiniu dviejų žmonių susitikimu gatvėje ir baigiant tokiomis bendruomenėmis kaip nacija, civilizacija, pagaliau pati žmonija – sąlyga. Knygoje „Apie asmenybę“ Karsavinas klasifikuoja socialines asmenybes pagal jų ilgaamžiškumą ir pagal socialinio-asmenybinio gyvenimo pilnatvę. Pagal pirmą požymį išskiriamos: 1) *socialinės efemeridės* („atsitiktinis“ ir neilgas nepažįstamų žmonių bendravimas, mitingas, susirinkimas, minia ir pan.); 2) „*periodinės*“ *socialinės asmenybės* (mokslinė ar sportinė draugija, partijos suvažiavimas, kasmetinė konferencija ir pan.); 3) „*pastovios*“ *socialinės asmenybės* (plėšikų gauja, šeima, vyriausybė, tauta ir pan.) Pagal antrą požymį išskiriamos *sau pakankamos*, universalias užduotis vykdyti pašauktos (pvz., šeima, tauta, civilizacija) socialinės asmenybės, ir *funkcinės* (pvz., luomas, klasė, „valdantysis sluoksnius“), atskirus sau pakankamų asmenybių aspektus aktualizuojančios socialinės asmenybės (Карсавин 1929a: 165-167). Tokiu būdu „socialinė būtis mums pasirodo kaip amžinas judėjimas, kaip neramiai banguojantis chaosas, kuriame kiekvieną akimirką atsiranda ir žūsta miriadais socialinių asmenybių“. Ir jau visiškai atviras socialinio gyvenimo biologizavimas: „Socialinė būtis yra toks pat beprotiškai dosnus pasaulis, kaip ir organinė būtis. Nenuostabu: ji – pilnas organinės būties sužydėjimas ir apvainikavimas, jos prasmė ir entelechija“ (Карсавин 1929a: 169).

Natūralu, kad tokiam socialinės organikos pasaulyje individas (individuali asmenybė) traktuojamas kaip aukštesnio lygmens socialinio organizmo (simfoninės asmenybės) *organas*: „Bet kokia asmenybė (...) savo pilno išsiskleidimo pasiekia tik kaip aukštesnės soborinės asmenybės organas“ (Карсавин 1993b: 195) (Kursyvas Karsavino). Pritardami nuomonei, kad rusų religinėje filosofijoje laisvės problema iš esmės yra „asmenybės teorijos antroji pusė“ (Колесниченко 1994: 73), turime konstatuoti, kad Karsavino personologijoje kova su Vakarų

individualizmu (kurios būtinumo neneigė ir toks personalistas kaip Florovskis) baigiasi individualios asmenybės vertės redukavimu į viršindividualių esinių saviraiškos aptarnavimą: „Asmenybė turi išvelgti savo užduotį, savo pareigą ir savo tikrą norą ne tame, kad kurtų kažką savo, o tik – savaip apipavidalintų ir individualizuotų visumą“ (Карсавин 1994a: 420). Kitaip ir būti negali, nes, nežiūrint to, kad simfoninė (arba socialinė) asmenybė negali egzistuoti anapus savo momentų-individuacijų (smulkiausi iš kurių ir yra individualios asmenybės), nepaisant to, jog „socialinio ‚aš‘ įgyvendintojas ir nešėjas visada yra individualusis ‚aš‘“ (Карсавин 1929a: 91), simfoninės asmenybės ontinis statusas visada yra aukštesnis už individualios asmenybės. Penktajame „Euraziniame metraštyje“ išspausdintuose „Politikos pagrinduose“ (1927) Karsavinas rašė: „*Soborinis arba simfoninis subjektas yra ne mažesnė už individą tikrovė, bet netgi didesnė.* (...) Žmogus yra ‚individualus‘ visai ne todėl, kad jis yra atskirtinas ir atskirtas nuo kitų ir nuo visumos bei yra uždarytas savyje, bet *todėl*, kad jis *savaip, ypatingai, specifiškai* išreiškia ir įgyvendina visumą, t.y. aukštesnę *viršindividualią* sąmonę ir aukštesnę viršindividualią valią“ (Карсавин 1993b: 177). Panenteistinėje visavienybės principo interpretacijoje toji aukštesnė viršindividuali sąmonė ir valia, medijuojama miriaduose simfoninių subjektų, galų gale visada pasirodo besanti Visavienės Dieviškosios Trejybės valia. Tenka sutikti su filosofijos istoriku, pasak kurio, Karsavino sistemoje „nėra tikro amžino individualaus unikalumo, kaip absoliučios vertybės, koncepcijos“ (Лосский 1991: 399). Tiesa, Karsavinas dažnai pabrėžia kiekvieno tikrovės momento (taigi ir konkrečios individualios asmenybės) absoliučią vertę. Tačiau, tariant to paties Losskio žodžiais, tik todėl, kad bet kokia asmenybė Karsavinui – „viena ir ta pati Visavienybė“. Vertinant iš tokių rusų personalistų kaip Berdiajevas ir Florovskis perspektyvos, Karsavino „hierarchinis personalizmas“ atrodo daugiau kaip antipersonalistinė doktrina.

Antipersonalistinės simfoninės asmenybės teorijos tendencijos juntamos totalitarinėje dvasioje, persmelkiančioje 1926 m. programinį eurazininkų tekstą. Viena vertus, ši teorija idealiai tiko filosofiskai pagrįsti Rusijos-Eurazijos vienybę netgi tokiose srityse (pvz., religijos), kuriose to padaryti negalėjo eurazizmo steigėjų mintis. Kita vertus, ši teorija papildomai legitimizavo Rusijos revoliucijos procesą. Simfoninės asmenybės teorija, kuri Karsavino „panenteistinėje“ sistemoje sudarė visavienybės principo interpretacijos pagrindą, leido filosofui sintezuoti sampratas, tarp kurių eurazizmo steigėjų mintyje visada egzistavo didesnė arba mažesnė įtampa. Tai buvo pirmiausia „Bažnyčios“, „kultūros“ ir „valstybės“ sampratos. Pamename, kad Nikolajus Trubeckojus, apgailestaudamas dėl Rusijos-Eurazijos tautų evangelizacijos nesėkmių, abejojo galimybe Rusijos-Eurazijos kultūros vienybę pagrįsti stačiatikybės pagrindu ir pirmiausia apeliavo į etnopsichologinę „trečiojo kontinento“ tautų bendrystę (žr. 2.3.4). Iš kitos pusės, G.Florovskis visada akcentavo būtinybę kurti būtent *pravoslavišką kultūrą* ir vardan šio imperatyvo buvo linkęs aukoti didvalstybines ambicijas (žr. 2.2.3 pradžia), kurioms negalėjo atsispirti (P.Savickio

asmenyje) „kairioji“ ir (kiek mažesniu mastu) „dešinioji“ eurazinės minties tendencija. Karsavinas panaikino šias įtampas, tačiau eurazinė mintis už tai sumokėjo didelę kainą. „Metafizinis etatizmas“ – taip būtų galima pavadinti eurazininkų leidiniuose išdėstyta Karsavino požiūrį į valstybę – buvo natūralus „kairiosios“ eurazinės minties sąjungininkas, suteikęs papildomą pagreitį slydimui Klamaro skilimo link.

„Bažnyčia tampančiame“ pasaulyje Bažnyčia tampa ir kultūra, ir valstybė. Bieka stebėtis šiuolaikinio „kairiojo“ eurazizmo adepto tvirtinimu, kad „1926 m. „Manifestas“ visiškai išreiškė dešiniųjų eurazininkų (Trubeckojaus ir Savickio) nuomonę“ (Вахитов 2007c). Kas bendro tarp Trubeckojaus iš esmės nekultūrinės krikščionybės sampratos ir „Manifesto“ teiginio, jog „Rusijos stačiatikių Bažnyčia empiriškai ir yra Bažnyčia tampanti Rusijos kultūra“ (Савицкий 1997u: 35)?* Įtampa panaikinama ir poroje Bažnyčia-valstybė: „Valstybė turi tapti ir tampa Bažnyčia“ (Савицкий 1997u: 48). Florovskis visiškai teisus – tiesą pasakius, paskutinis cituotas „Manifesto“ teiginys krikščioniškoje sąmonėje, reginčioje visą krikščionijos nuo pat Romos imperijos laikų istorijos perspektyvą, paprastai visada gimdė ir gimdo gana niūrias asociacijas – išvelgdamas tokiuose kultūriniuose-bažnytiniuose ir valstybiniuose-bažnytiniuose virsmuose, kuriuose tiek kultūra, tiek valstybė pasirodo kaip dar-ne-Bažnyčia,** pavojingą dviprasmiškumą. Viena vertus, Karsavinas lyg ir teigia kultūros primatą valstybės atžvilgiu. Būtent kultūroje, jos vertybėse save išreiškia ir įprasmina, Karsavino žodžiais tariant, „vystymosi subjektas“ – simfoninė tautos asmenybė. Karsavinas taip aprašo kultūros ir valstybės santykį: „Valstybingumą, valstybę galima apibrėžti kaip *kultūros asmeninės būties formą ir asmeninį kokėjimą*.*** (...) Kaip kultūros-subjekto ‚asmeninė forma‘, valstybė *pajungta jo tikslams – mes primygtinai tai teigiame, įvirtindami kultūros primatą*. (...) Kultūros atžvilgiu valstybė yra antrinė ir yra tik jos asmeninės būties forma“ (Карсавин 1993b: 191). Tačiau ši subordinacija tampa nebe tokia akivaizdi, kai pradedama aiškintis, kokia gi yra kultūros sferų hierarchija. Viršum *materialinės kultūros* sferos, kuri „apibrėžta kultūros subjekto (ir atitinkamų jo individuacijų) santykiu su gamtos pasauliu ir šio pasaulio naudojimu vardan aukštesnių, dvasinių kultūros uždavinių“, Karsavinas iškelia *dvasinės kultūros* sferą, kuri yra „dvasinės kūrybos sfera, kultūros-subjekto laisvo pažinimo ir savęs pažinimo religiniuose-metafiziniuose ieškojimuose, moksle, mene, religinėje-dorovinėje veikloje, sfera“ (Карсавин 1993b: 188-190). Bet šią „tradicinę“ – bent jau krikščionišku požiūriu – hierarchiją Karsavinas papildė dar vienu kultūros „aukštu“, kurį lokalizuoja... virš dvasinės kultūros sferos. Kas tai per paslaptinga kultūros sfera, aukštesnė už „religinius-metafizinius ieškojimus, mokslą, meną, religinę-dorovinę veiklą“? Pasirodo, tai – „*valstybinė sfera*, kurios pagrindinis išreiškėjas ir subjektas yra *valdantysis sluoksnius*“. Šios sferos privilegijuotas statusas sąlygotas to, kad „*per ją ir joje realizuojasi ir pasireiškia visų sferų vienybė – kaip pati išoriškai vieninga kultūra*“ (Карсавин 1993b: 190) (visur citatuose kursyvas

Karsavino). Taigi, viena vertus, valstybė yra pajungta tarnauti kultūros tikslams, bet, kita vertus, ši

*Kita vertus, Trubeckojaus kritikas Florovskis, visada angažavęsis būtent *pravoslaviškos* kultūros kūrimui, „Eurazinėje pagundoje“ griežtai pasisakė prieš karsavinišką Bažnyčios ir kultūros tapatinimą: „Bažnyčia apima ir turi apimti visą kūrinijoje slypintį gėrį (...), bet apima ne empirijos priaugimo iki Bažnyčios prasme, ne pasaulio išsivystymo į Bažnyčią prasme, bet perkeitimo į ją, kaip į Kristaus Kūną, pagal naują Dvasios ir laisvės įstatymą, prasme. Bažnyčia nekuriama ir neįgyvendinama pasaulietinio kultūrinio darbo procese. Kultūra nėra bažnytinės sąrangos pakopa“ (Флоровский 2007: 73).

**„Valstybė – *dar ne* subažnytinto pasaulio vienybė“ (Савицкий 1997u: 49), – skelbė 1926 m. „Manifestas“ (kursyvas mano).

***Taip pats Karsavinas vertė savo terminą „*качествование*“ (Karsavinas 1934: 442).

tarnystė pavojingai priartėja prie pačios valdžios (aukščiausios kultūros sferos, valdančiojo sluoksnio) aptarnavimo, prie to, ką vienas iš tyrinėtojų pavadino „valdžia dėl jos pačios“ (Исаев 1991b: 115).

Tačiau Karsavino etatizmas nėra vien poitinis, bet giliausia prasme metafizinis etatizmas.* „Politinės organizacijos dėka išraišką ir apipavidalinimą įgauna simfoninio subjekto sąmonė ir valia, o jis pats įgauna *tikrą asmeninę būtį*“ (Карсавин 1993b: 190-191). Kitais žodžiais tariant, valstybė yra visavertės simfoninės asmenybės – tautos – *conditio sine qua non*. „Revoliucijos fenomenologijoje“ (1927) Karsavinas dar radikalesnis: „Simfoninė asmenybė neturi asmeninės būties, t.y. empiriškai dar arba jau neegzistuoja, jeigu joje nėra valdančiojo sluoksnio ir vyriausybės, jeigu ji neišsilieja aiškia valstybingumo forma“ (Карсавин 1997: 152). Rusų filosofas yra hėgeliškai negailestingas** valstybės nesukūrusioms arba valstybingumą praradusioms tautoms, kurios (tikrų tikriausia N.Danilevskio frazeologija!) esančios viso labo „paprasčia etnografinė medžiaga“ (Карсавин 1997: 158). Tačiau dar svarbiau yra tai, kad, nežiūrint visų bandymų „apsidrausti“ – „bet koks valstybės sudievinimas yra klaida“ (Карсавин 1993b: 191) – Karsavinas *de facto* sakralizuoja valstybę. Juk jeigu „kultūra yra tampanti Bažnyčia“, tenka pripažinti, kad Bažnyčia ji tampa... tarpininkaujant valstybei, kurioje (ir tik kurioje!) ji įgauna „tikrą asmeninę būtį“. Valstybė tampa savotiška „antrąja Bažnyčia“ su savo hierarchais („valdančiuoju sluoksniu“) ir doktrina (ideologija, šiuo atveju – eurazine). Pasibaisėjęs tokia padėtimi, Florovskis Karsavino scheme (tiesa, „Eurazinės pagundos“ autorius nemini nei Karsavino, nei kitų eurazininkų pavardžių, bet kritikos objektai akivaizdūs) įžvelgė „Didžiojo Žvėries šešėlį“ (Флоровский 2007: 71-72).

Nuo tokių nesimpatiškų vaizdinių Karsaviną patikimai saugo tvirtas įsitikinimas, kad velnias, kaip ir apskritai „grynųjų dvasių“ pasaulis, paprasčiausiai neegzistuoja, lygiai kaip neegzistuoja ir transcendentiškas pasauliui Dievas, kaip neegzistuoja laiką ir erdvę peržengianti

tikrovė.*** Pasiskolinant iš Hegelio, būtų galima pasakyti, kad Karsavinui „valstybė – tai Dievo ėjimas žemėje“ (Hegel 2000: 370). Suprantama, kodėl visavienybės teoretikui nepriimtina binarinė

*„Bažnyčioje, asmenybėje ir valstybėje“ (1927) Karsavinas rašė: „Net tapusi visiškai bažnytine (tai įmanoma tik už empirinio pasaulio ribos), valstybė neišnyks, bet išliks kaip ypatinga bažnytinės būties sfera su savo ypatingais uždaviniais“ (Карсавин 1994a: 431).

**Plg.: „Pasaulinėje istorijoje galima kalbėti tik apie tokias tautas, kurios sukuria valstybę“ (Hegel 1990: 65).

***„Viskas, kas egzistuoja – erdviška ir laikiška“ (Карсавин 1929a: 120). Todėl, kalbėdamas apie „metaempiriją“, Karsavinas kalba ne apie „viršerdviškumą“ ir „viršlaikiškumą“, o apie „visaerdviškumą“ ir „visalaikiškumą“.

kultūros sferų hierarchijos schema (dvasinė kultūra/materialinė kultūra). Karsavino požiūriu, ji reprezentuoja „dualistinę“, „katalikišką“ pasaulio koncepciją, ontiskai „diskriminuojančią“ materialinę būtį, laikančią pastarąją vien „tramplynu“ šuoliui į transcendentinį „dvasios pasaulį“. Vienas iš šios „dualistinės“ koncepcijos elementų esąs vadinamasis „tikėjimo ir darbų atskyrimas“, prieš kurį taip aršiai kovoja Karsavinas. Jam jis priešpastato socialinio aktyvizmo principą, ir būtent valstybinė, politinė kultūros sfera tampa taja, kurioje „dvasia“ nužengia į „materiją“, o pastaroji yra sudvasinama. Valstybė ir politika yra *priemonė keisti pasaulį, vesti jį Dievop*. Panasteistinėje Karsavino sistemoje, kurioje santykis tarp „dvasios“ ir „materijos“ yra santykis tarp „tobulumo“ ir (į jį įeinančio) „netobulumo“, ir kurioje metaempirija įima į save (kaip savo *būtiną* momentą) empiriją, empirijos tobulinimas įgauna absoliučią vertę, nes „jeigu mes nesieksime empirijos tobulinimo, – kaip galės būti ji? (metaempirija – A.M.)“ (Карсавин 1993b: 206). Valstybinė ir politinė kultūros sfera, kaip organizuoto ir kryptingo empirijos tobulinimo sfera, tampa metafiziškiausia kultūros sfera.

Simfoninės asmenybės teorija puikiai tiko metafiziškai pagrįsti daugiatautės Rusijos-Eurazijos nacijos vienybę, kurioje kiekvienai „trečiojo kontinento“ tautai tekdavo „ypatingo ir nepakartojamo“ momento (aspekto), Rusijos-Eurazijos simfoninės asmenybės unikalios individuacijos vaidmuo. Kita vertus, visavienybės principas įsikūnijo tarybų-sovietų sistemoje. 1929 m. savo aktyvios veiklos savaitraštyje „Eurazija“ metu Karsavinas lietuviško „Židinio“ puslapiuose taip gyrė šią sistemą: „Kiekvienas sovietas, kaip mažą komuna, atstovauja visai valstybei ir, nuosaikiai, įgyja visą jos galią (suverenitetą). Tai absoliuti vyriausios valdžios decentralizacija. Tačiau kiekvienas sovietas per savo pasiuntinius sudaro kito dalį, didesnio, hierarchiškai aukščiau stovinčio ir suimančio visą nepriklausomybę, taip kad pagaliau esti tik vienas Respublikos Sovietas. Sovietai čia išsisklaido į daugelį, čia vėl sudaro vieną susibūrimą. Tas ritminis išsisklaidymas ir susikoncentravimas suderina decentralizaciją su centralizmu, atskirų

vietų reikalus su centro valdžia“ (Karsavinas 1929b: 337). *De facto*, aišku, absoliučiai viešpatavo „centralizmas“, todėl reikia pritarti tyrinėtojo nuomonei, kad „eurazinėje interpretacijoje mes galime stebėti visavienybės idėją (...), pasiekusią savo apogėjų: Bažnyčia, kultūra, valstybė pasirodo kaip vidujai diferencijuota ir hierarchizuota dauginga vienovė. Visavienybė asocijuota su visavaldžia (*всевластие*)“* (Исаев 1989: 215). Kitaip nei Trubeckojui, faktas, jog nemaža Rusijos-Eurazijos gyventojų dalis nepriklauso Rusijos Stačiatikių Bažnyčiai, Karsavinui netrukde būtent pravoslavybę mąstyti kaip Rusijos-Eurazijos religinės vienybės fundamentą. „Pasaulio, tampančio Bažnyčia“ koncepcija net nekrikščioniškose religijose, o būnant iki galo nuosekliam –

*Nuo savęs pridursiu – karsaviniškoje interpretacijoje. N.Aleksejevo „teisinės pravoslaviškos valstybės“ koncepcija kiek sušvelnina totalitarinę eurazinės minties tendenciją (žr. 3.2.3).

net ateizme* leido matyti „potencialią pravoslavybę“. Programinis 1926 m. dokumentas taip ir skelbė: „Pagonybė yra potenciali pravoslavybė“ (Савицкий 1997u: 28). Reikia patikslinti, kad sąvoka „pagonybė“ šiame tekste taikoma ne tik (ir ne tiek) vadinamosioms „gamtos religijoms“, kiek didžiausioms nekrikščioniškoms „pasaulinėms“ religijoms, kurių išpažinėjai sudaro reikšmingą Rusijos-Eurazijos gyventojų dalį – islamui ir budizmui. Karsavinas veda paraleles tarp krikščioniškų pasiaukojimo, nuolankumo ir atsidavimo Dievo valiai bei „pagoniškų“ karmos (budizmas) ir lemties (islamą) idėjų. Priešingai Trubeckojui, budizme mačiusiam „dvasinę savižudybę“, kuri „ypatingai ryškiai liudija tai, jog budizmas yra persmelktas šėtono dvasios“ (Трубецкой 1999n: 315), Karsavinas aukštai vertino budistinę „bodisatvų“ teoriją, kurioje išvelgė Dievažmonijos idėjos nuojautą. Teigiamų bruožų turįs ir islamas: „Jeigu budizmas savo ‚meditatyvumu‘ ir ‚pasyvumu‘ atspindi vieną iš pravoslavybės pusių, musulmonybė – aktyvi, nors ir neatspari – sumažintai išreiškia tą į pasaulio perkeitimą nukreiptą veiklumą, kuris rusų tautoje dažnai įgauna liguistą siekio katastrofiškai perkeisti viską ir tuoj pat bei padaryti pasaulį visiškai tobulą ir šventą, formą“ (Савицкий 1997u: 29). 1926 m. „Manifestas“ dėjo viltis į „savaiminį“ eurazinės „pagonybės“ vystymąsį, kuris būsiąs jos „vystymasis pravoslavybės link ir atves prie naujų, specifinių jos formų sukūrimo“ (Савицкий 1997u: 29-30). „Potencialios pravoslavybės“ teoriją Florovskis pavadino „tikro naivumo ir šventvagiškumo mišiniu“** (Флоровский 2007: 68). Tiesa, 1926 m. programinis eurazininkų dokumentas yra bene vienintelė vieta, kur su šia teorija susiduriame, todėl didele dalimi galima pritarti nuomonei, kad religinės vienybės ant pravoslavybės bazės problema eurazininkų mokymo sistemoje yra „labiausiai neišgvildenta“*** (Кошарный 1994: 11).

Simfoninės asmenybės teorija ir gyvenimo-per-mirtį dėsnis – universalus bet kokios simfoninės (ir, aišku, „individualios“) asmenybės, taigi ir tautos, būtį steigiantis principas –

papildomai legitimizavo Rusijos revoliuciją, suteikė jai (kaip ir Rusijos-Eurazijos vienybei)

*„Šiuolaikinis bolševizmas nepakankamai bolševikinis, t.y jis – nepakankamai rusiškas arba – pravoslaviškai-krikščioniškas“ (Карсавин 1994b: 174).

**Nors Florovskio tvirtinimas, kad „religinis eurazininkų nejautrumas pagoniškiems nuodams (...) yra jų bendro istorinio morfologizmo, reikalaujančio visų empiriškai pastebimų ‚savitumo‘ bruožų pripažinimo, priėmimo ir pateisinimo, loginis atbaigimas“ (Флоровский 2007: 68), man atrodo ginčijamas. „Potencialios pravoslavybės“ teorijos – o būtent ji šioje vietoje yra Florovskio kritikos objektas – prielaidos yra ne Trubeckojaus morfologizme, o Karsavino visavienybės principo interpretacijoje, „Važnyčia tampančio pasaulio“ koncepcijoje.

***Potencialios pravoslavybės teorijos motyvai atgyja kai kuriuose vėlyvuosiuose Karsavino kūrinuose, pavyzdžiui, lageryje parašytose „Tercinose“ (Meržvinskaitė 2004; Karsavinas 2002).

metafizinį pagrindimą. Revoliucija yra mirtis, bet kartu ir prisikėlimas – per mirtį prisikeliantis gyvenimas. Karsavinas dar labiau sustiprino vieną pagrindinių eurazinės minties motyvų – revoliucijos neatšaukiamumo, „Peterburgo Rusijos“ galutinės mirties pajautą. Ir kartu – įkvėpimas į „kairįjį“ eurazizmo plautį – žadino tikėjimą naujosios Rusijos ateitimi: „Rusijos Europos‘ žūtyje atgimsta Eurazinė Rusija, atskleisdama save kaip didžią pasaulinę kultūrą ir kaip naują pasaulėžiūrą“ (Карсавин 1993b: 174). Ketvirtajame „Euraziniame metraštyje“ (1925) „dešinysis“ Trubeckojus dar samprotauja apie bolševizmo, kuris sugeba tik griauti, o ne kurti, šėtoniškumą, ir apie naujos kultūros kūrimą kalba būsimuoju laiku. Be to, jo neapleidžia abejonė: „Ir galbūt, kai naujos nacionalinės kultūros kūrimui prireiks naujų žmonių...“ (Трубецкой 1999h: 410). Visiškai kita nuotaika trykšta iš tame pačiame „Euraziniame metraštyje“ debiutavusio Karsavino teksto: „Reikalas ne tame, kad vėl *bus* didi rusų tauta ir rusų kultūra, bet tame, kad *jau dabar* auga šita *nauja* rusų tauta, ir *jau dabar* kuriama šita *nauja* didi kultūra“ (Карсавин 1925b: 83). Būtume neteisūs, jeigu sakytume, kad Karsavinas vienareikšmiškai idealizuoja revoliucinį procesą, ne – jis laiko jį „pavojinga simfoninės asmenybės liga, galinčia atvesti ne į naują valstybingumą, o į mirtį, į tautos vartimą paprasta etnografinė medžiaga“ (Карсавин 1997: 158). Tačiau Rusijos revoliucijos atžvilgiu Karsavinas neabejotinai yra optimistas.

„Revoliucija“, – teigė 1926 m. programinis eurazininkų tekstas, – „yra senosios Rusijos, kaip ypatingos Rusijos-Eurazijos kultūrą individualizavusios simfoninės asmenybės, žūtis ir jos mirtis naujosios Rusijos, naujos Eurazijos individuacijos gimimo kančiose*“ (Савицкий 1997u: 52). Karsavinas išskiria keturis bet kokios revoliucijos, kurios politinę esmę sudaro „valdančiojo sluoksnio“ pasikeitimas, etapus: 1) senojo valdančiojo sluoksnio pakrikimas ir žūtis; 2) revoliucinės anarchijos periodas; 3) revoliucinio valdančiojo sluoksnio iškilimas; 4) naujojo valdančiojo sluoksnio susiformavimas. Revoliucija kaip „fundamentalaus valstybingumo pasikeitimo procesas“ (Карсавин 1927c: 132) yra tautos simfoninės asmenybės išsiskyrimo ir

susijungimo procesas: pirminė valstybinė vienybė, kurią įkūnija senasis valdantysis sluoksnis, išyra, tačiau revoliucinėje anarchijoje susiformuoja revoliucinis valdantysis sluoksnis, atkuriantis prarastą vienybę, kuri, galiausiai, visiškai įtvirtinama naujojo valdančiojo sluoksnio. Atkreiptinas dėmesys, kad Karsavinas netapatina „revoliucinio“ ir „naujojo“ valdančiojo sluoksnio – pastarasis

*„Bet kokia kultūra ir bet kokia tauta savo vystymosi visumoje yra tam tikra viena kitą keičiančių simfoninių asmenybių eilė“ (Карсавин 1997: 193). „Kultūra“ ir „tauta“ yra aukštesnio lygmens simfoninė asmenybė, skirtinguose istorijos perioduose realizuojanti save skirtingose kultūrinėse formacijose ir valstybingumo formose – žemesnio lygmens simfoninėse asmenybėse. „Revoliucijoje kultūra pereina nuo vienos savo asmeninės būties formos prie kitos; revoliucijoje miršta viena simfoninės asmenybės individuacija ir gimsta kita“ (Савицкий 1997u: 68).

susiformuoja iš pirmojo, kai „pats gyvenimas“ pašalina fanatiškus, abstrakčių doktrinų vedamus elementus (pvz., tokius, kaip M.Robespierre, L.Trockis). P.Struvė Rusijos revoliuciją pavadino „valstybinės tautos valstybine savižudybe“ (Струве 1921: 19). „Nieko panašaus“, – pasakytų Karsavinas. Žuvo tik „Peterburgo Rusijos“ simfoninė asmenybė – viena iš Rusijos-Eurazijos simfoninės asmenybės individuacijų, be to, gana nevykusi individuacija. Dar daugiau – bet kokioje revoliucijoje *pati tauta* sunaikina savo senąją valdantįjį sluoksnį, kaip netinkamą nacionalinės idėjos nešėją (Карсавин 1997: 161). Patį Struvę, kaip ir absoliučią „baltosios emigracijos“ idėjinių vadų daugumą (senojo valdančiojo sluoksnio likučius), simfoninės asmenybės filosofija lokalizuoja mirusios „Peterburgo Rusijos“ simfoninės asmenybės orbitoje, tai – giliausia ontologine prasme „gyvieji numirėliai“ (Карсавин 1997: 194). Griežtas kritiko vertinimas, kad pas Karsaviną „istorinės ir socialinės realybės paveikslas vaizduoja beveik visišką būtinybės viešpatavimą“ (Хоружий 1989: 85), nėra be pagrindo. Panašiai kaip marksizmas palieka žmogui tik dvi galimybes – rinktis „pažangią“ klasę ir revoliuciją arba pasipriešinimą revoliucijai ir neišvengiamą pralaimėjimą, – simfoninės asmenybės teorija emigrantams (aišku, ir eurazininkams) tegalėjo pasiūlyti „gyvųjų numirėlių“ stovyklą arba naująją Rusiją, kurios priešakyje stovėjo, paties Karsavino žodžiais tariant, „moraliai mažiausiai vertingi žmonės, šiurkščios prievartos stichijos nešėjai, pagal maskvietišką XVI-XVII amžių terminologiją – „vagys““ (Карсавин 1997: 172).

Nikolajaus Trubeckojaus požiūris į simfoninės asmenybės teoriją nebuvo vienareikšmis. Viena vertus, eurazizmo pradininkas tvirtino, kad „viena pačių svarbiausių (galbūt net pati svarbiausia) eurazininkų mokymą grindžiančių sąvokų yra asmenybės sąvoka“ (Трубецкой 1999t: 93), ir kėlė reikalavimą sukurti ypatingą Rusijos-Eurazijos simfoninę asmenybę tiriantį mokslą – „personologiją“, turintį koordinuoti visus kitus įvairius Rusijos-Eurazijos aspektus tiriančius mokslus: geografiją, antropologiją, archeologiją, etnografiją,

statistiką, istoriją, meno istoriją ir t. t. Vis dėlto Trubeckojus visada siekė pabrėžti savo intelektualinę nepriklausomybę nuo pasitikėjimo jam nekėlusios Karsavino minties. Antai jis įveda „veido“ (*лик*) sąvoką, nesutampančią su „individuacijos“ sąvoka, ir tokias socialines realybes, kaip „klasė“ arba „luomas“, linkęs traktuoti būtent kaip simfoninės tautos asmenybės „veidus“ – Karsavinui tai buvo „funkcinės socialinės asmenybės“.* Kita vertus, „Europos ir žmonijos“ autorius apskritai vengė karsaviniško „simfoninės asmenybės“ termino, linkusio išsipūsti iki kultūriniam reliatyvizmui _____

*„Aš – šeimos rate“ ir „aš – tarnyboje arba darbe“ – du skirtingi tos pačios atskiros asmenybės veidai, be to, kiekvienas iš šių veidų kinta laike, t.y. dabar turi ne visai tas pačias individuacijas, kaip dešimt metų atgal, ir t.t. Bet asmenybė nesutampa nė su vienu iš šių veidų ir nė su viena iš šių individuacijų: asmenybė yra jų visų *ryšys* ir *visuma*“ (Трубецкой: 1999t: 94).

nemielos, ontologinę žmonijos vienybę manifestuojančios „aukščiausios soborinės žmonijos asmenybės“ (Карсавин 1993b: 207) sampratos. Vietoje „simfoninės asmenybės“, potencialiai siekiančios simfoninės visos žmonijos vienybės, Trubeckojus beveik visada vartoja jo kultūros filosofijos prielaidoms pavojaus nekeliančią „*daugiatautės* asmenybės“ sąvoką. Ir iš tikrųjų – visavienybės metafizikos dvasia, kurioje „kultūrų sąveikos klausimas buvo suprantamas kaip jų abipusis įsiskverbimas ir abipusis praturtinimas“ (Акулинин 1990: 81), blogai derėjo su kultūriniu morfologizmu; jų sąjunga buvo nenatūrali.

3.3.3 Rusija ir Europa: kultūrų konfrontacija ar dialogas?

Savo „Rusijos filosofijos istorijoje“ V.Zenkovskis, įrodinėdamas bendros krikščioniškos tradicijos sąlygotą Vakarų ir Rusijos filosofinio mąstymo dvasinę giminybę, nurodo tris, jo nuomone, pagrindines krikščioniškiems Rytams ir Vakarams bendras filosofines temas. Tai: 1) personalizmo arba asmenybės tema (paveldėta iš krikščionybės mokymo apie prisikėlimą ir visuminio žmogaus gyvenimo atstatymą); 2) laisvės tema (išplaukianti iš krikščioniško bet kokio juridizmo ir vergavimo dėsningumui atmetimo); 3) socialinė tema (paveldėta iš gerosios naujienos apie Dievo karalystę) (Зеньковский 1991: 234). Nesunku pastebėti, jog tai – temos, kurios šios disertacijos „Įvade“ buvo įvardintos kaip tos, kuriose skirtingų eurazinės minties tendencijų konkurencija lėmė konceptualinius lūžius „Rusijos idėjos“ suvokime ir formulavime. Visavienybės principas ir simfoninės asmenybės teorija, kuri yra šio principo karsaviniškos interpretacijos pagrindas, suvaidino lemtingą vaidmenį eurazinės minties transformacijoje visose minėtose temose. Ne vienas autorius (Зеньковский 1991: 184; Хоружий 1994b: 78) pabrėžė vakarietišką – nuo Plotino ir neoplatonikų per Eriugeną, Nikolajų Kuzietį, Leibnizą, Schellingą, Hegelį besiskleidžiančią – visavienybės metafizikos genezę, o Choružijus netgi teigia, jog „visavienybėje buvo rastas vakarietiškos filosofijos ir rusiškos pravoslavybės

pasaulių susitikimo bei suėjimo taškas“ (Хоружий 1994b: 79). Pastarasis tyrinėtojas visą rusų religinę filosofiją apskritai, pradedant slavofilais ir baigiant „Sidabro amžiumi“, apibūdino kaip „tam tikrą naują mokyklą klasikinės europinės filosofinės tradicijos rėmuose“ (Хоружий 1994b: 76), o pagrindinį šio disertacijos trečiosios dalies skyriaus herojų pavadino „vienu geriausių Sidabrinio amžiaus įsikūnijimų“ (Хоружий 2004: 23). Pats Karsavinas – tiesa, neslėpdamas kandaus sarkazmo – prasitarė, jog rusų filosofinė literatūra „savo reikšmingiausiuose kūrinuose rusiška tik savo kalba, t.y. – tas pats, kaip verstinė“, ir kad „ne tik V.Solovjovas, bet ir Florenskis, ir Losevas savo filosofavimo stiliumi ir turiniu – tikri vokiečiai“ (Карсавин 1992b: 76). Tai buvo pasakyta puslapiuose, kuriuose filosofas leido sau daugiau intelektualinių „išsišokimų“ negu kituose eurazininkų leidiniuose – „kairiųjų“ eurazininkų savaitraštyje „Eurazija“ (1929), kuriame eurazinė mintis (didele dalimi to paties Karsavino padedama) žengė žingsnį konvergencijos su kitu Vakarų minties produktu – marksizmu – link.

Visiškai pritardamas nuomonei, kad „simfoninės asmenybės teorija tarsi leido suderinti Kuziečio dvasią su Spenglerio dvasia, tačiau ši jungtis buvo nenatūrali ir netikra“ (Хоружий 1992: 82), pastebėsiu, kad programinis 1926 m. eurazininkų dokumentas „Eurazizmas: Sisteminių išdėstymo bandymas“, mano manymu, yra puikus tokios nevykusios jungties pavyzdys. Viena vertus, Vakarų kultūra (būtent „kultūra“) skelbiama „eretiška“ (Савицкий 1997u: 37), atiduodant duoklę N.Trubeckojaus atstovaujamai eurazinės minties tendencijai, nekrikščioniškai tvirtinama – „potencialios pravoslavybės“ teorija, – kad „galima ir būsima mūsų pagonybės pravoslavybė mums giminingesnė ir artimesnė už kitas krikščioniškas konfesijas“ (Савицкий 1997u: 30). Tačiau kitos dokumento vietos išduoda lemtingą įtaką žmogaus, savo „ikieuraziniame“ periode (1922) rašiusio, jog „bažnyčių susijungimas yra kultūrų susijungimas“, ir kad – (čia jau tikras anti-Trubeckojus) – „iš tikrųjų bažnyčių susijungimas jau seniai vyksta“, tik, aišku, „nepastebimai“ (Карсавин 1992a: 345). Pritariu nuomonei, kad 1918 m. išleista Karsavino brošiūra „Katalikybė“ (Карсавин 1974) užima ypatingą vietą kaip paties autoriaus pažiūrų sistemoje, taip ir Rusijos religinės minties istorijoje (Церняк 2004: 83). Savo simpatija katalikybei šis tekstas prilygsta V.Solovjovui (gretinimas su „zapadniku“ P.Čaadajevu būtų nekorektiškas). Beje, Karsavinas niekada neišsižadėjo šio teksto. Antai savo debiutinėse (eurazininkų leidiniuose) „Atskirto tikėjimo pamokose“ jis apibūdina „Katalikybę“ kaip „bandymą atskleisti teigiamą katalikybės turinį pravoslaviškos sąmonės požiūriu“ (Карсавин 1925b: 142). Karsavino požiūris į katalikybę buvo sąlygotas ne vien to, kad „visavienybės logika neleidžia be išlygų Vakarų krikščionybę pripažinti blogiu“ (Треушников 2009: 37), bet ir jo „simfoninės asmenybės“ koncepcijos specifikos, verčiančios Rusija-Euraziją mąstyti kaip „bendražmogiškos kultūros individuaciją“ (Савицкий 1997u: 43) (kursyvas – A.M.). Tai, aišku, visiškai prieštaravo „Europos ir žmonijos“ dvasiai, kraštutinio kultūrinio reliatyvizmo požiūriu, buvo „erezija“, kurios negalėjo

neutralizuoti „erezijos“ etiketės klijavimas Vakarų konfesijoms ir tarsi pasiteisinimas (už „bendražmogišką kultūrą“) skambantis 1926 m. „Manifesto“ patikinimas, jog Rusijai-Eurazijai „artimesnės ir giminingesnės yra azijinės kultūros“. Simfoninės asmenybės teorija, teigusi bendros „krikščioniškos kultūros“ realų egzistavimą, visiškai nederėjo su partikuliaristine dvasia, vedžiojusia N.Trubeckojaus plunksną, kai pastarasis rašė, be viso kito ir prieš Florovskio universalizmą nukreiptą „Babelio bokštą ir kalbų sumaišymą“ (žr. 2.4.1). „Mes teigiame žmonijos asmeninę būtį ir realią vienybę, o joje – krikščionišką kultūrą“, kuri, „kaip simfoninė asmenybė, realizuoja save eilėje žemesnių simfoninių asmenybių (eurazinėje-rusiškoje kultūroje, europinėje-katalikiškoje ir kt.)“, – „Revoliucijos fenomenologijoje“ rašė Karsavinas (Карсавин 1997: 144). „Bendražmogiška kultūra“ yra ne mažiau reali už Rusijos-Eurazijos arba Europos kultūrą. „Krikščioniška kultūra“ yra ne mažiau reali už katalikišką arba pravoslavišką jos individuaciją. Berdiajevas (aišku, turėdamas omenyje pirmiausia N.Trubeckojų) prikišo eurazininkams „nominalistinį žmonijos realumo neigimą“: „Eurazininkų tautybės samprata yra realistinė, o žmonijos – nominalistinė“ (Бердяев 1993a: 295). Karsavinas ištaisė šį eurazinės minties trūkumą – tik visiškai Berdiajevui nepriimtinoje simfoninės asmenybės teorijoje.

Nežiūrint to, kad – gindamas bendrą eurazininkų nuostatą „atsakyme Berdiajevui“ rašė Karsavinas – „dabar praktiškai į pirmą planą iškeliamas europinių nuodų įveikimas“ (Карсавин 1926a: 126), simfoninės asmenybės teorija, be abejonės, buvo daug atviresnė tarpkultūriniam dialogui už tas prielaidas, kuriomis rėmėsi N.Trubeckojaus kultūros filosofija. Negana to – tarpkultūrinis dialogas yra pačios tautos simfoninės asmenybės egzistavimo sąlyga. Jis – simfoninės (aišku, ir individualios) asmenybės būtį steigiančio principo „gyvenimas-per-mirtį“ aktualizavimas. Tiek bendravimo tarp individualių asmenybių, tiek dialogo tarp simfoninių kultūrų-asmenybių sąlyga yra abipusis savęs apribojimas („mirimas“) ir kūrybiškas „svetimo“ įsisavinimas: „Žmogus gali protiškai ir dvasiškai vystytis tik tokiu atveju, jeigu jis nustoja būti ankstesniu (miršta) tam, kad taptų nauju. (...) Neaukodamas išankstinių savo įsitikinimų, „savo asmenybės dalies“, žmogus nieko negali pažinti, negali atsiskleisti kaip asmenybė. Užsidarydamas savyje, jis tampa vargšu, menksta ir žūva. O įveikdamas save – savo ribotą, mažą egoistiškai-asmenišką būtį – žmogus išsiplečia ir turtėja, tampa tikra asmenybe“ (Карсавин 1993b: 182). Tas pats galioja ir simfoninių asmenybių – tautų, kultūrų – bendravimui, todėl „žūčiai pasmerkia save tauta, užsidarydama savyje nuo kitų tautų ir *asmeniškai*, t.y. savaip, specifiskai neįsisavindama jų darbo“ (Карсавин 1993b: 183). Iš šito bendravimo nėra pašalinta ir taip N.Trubeckojaus nekenčiamą romanų-germanų kultūrą* – vieną iš „krikščioniškosios kultūros“ individuacijų. Savo formaliai – būtent „formaliai“, nes nėra jokio pagrindo manyti, kad 1925 m. Karsavinui *de jure* tapus eurazininkų sąjūdžio nariu, filosofas pakeitė savo pažiūras – „ikieuraziniuose“ tekstuose problemą „krikščioniškieji Rytai-Vakarai“ Karsavinas formuluoja beveik solovjoviškai.**

„Pravoslaviškos arba rusiškos kultūros užduotis ir universali, ir individualiai-nacionalinė?“, –

*Skirtingai nuo kitų eurazininkų, perėmusių slavofilišką nediferencijuotos romanų-germanų, kaip visumos, kultūros sampratą, Karsavinas buvo įsitikinęs, kad iki šiol Europos vystymąsi iš esmės apsprendė romanų tautos. Manydamas, jog „dabar romaniškoji Europa, sprendžiant iš visko, miršta“, jis neatmetė naujos – germaniškosios – Europos gimimo galimybės (Карсавин 1926a: 126; Karsavinas 1929b: 241). Jau atkreipiau dėmesį (žr. 3.2.4), kad, skirtingai nuo slavofilų, eurazininkai nebuvo linkę vienareikšmiškai laidoti Europą. Švelnindami griežtą ciklinių teorijų (Spengleris, Danilevskis) determinizmą, eurazininkai linko prie nuomonės, kad „išgyvenęs vieną išties istorinį ciklą, civilizacinis organizmas gali modifikuotis ir atgimti“ (Andrijauskas 2008: 55).

brošiūroje „Rytai, Vakarai ir Rusijos idėja“ (1922) klausia filosofas. Ir atsako: „Ši kultūra turi išskleisti, aktualizuoti nuo VIII a. jos saugomas potencijas, bet išskleisti, viena vertus, priimdama į save tai, kas aktualizuota Vakarų kultūros (čia ‚europeizacijos‘ prasmė), ir, kita vertus, savimi papildydama tai, kas priimama. ‚Papildymas‘ (восполнение) ir yra nacionalinis darbas, be kurio nėra ir pasaulinio darbo. Teologiškai kalbant, Vakarų priėmimas ir papildymas pravoslaviškumu bei rusiškumu ir bus bažnyčių susijungimas“ (Карсавин 1992a: 344). Kitais žodžiais tariant, europeizacija nėra blogis savyje – bloga yra nekūrybiška europeizacija. Santykis su Europos kultūra čia artėja prie to, į kurį buvo linkęs Florovskis (žr. 2.2.1), tiesa, pastarajam buvo visiškai nepriimtina simfoninės asmenybės teorija, kurios rėmuose Karsavinas mąstė Rusijos ir Europos dialogą. Oficialaus prisijungimo prie eurazininkų judėjimo išvakarėse išspausdintame straipsnyje „Apie stačiatikybės esmę“ (1924) – (pats pavadinimas įpareigoja didelei atsakomybei!) – Karsavinas Rusijos ir Vakarų kultūrų santykį konstruoja ne antagonistinės kovos „arba-arba“, o vėlgį „papildymo“ – „ir-ir“ – forma. Rusijos kultūros užduotį Karsavinas regi – akivaizdus sugrįžimas prie senųjų slavofilų tradicijos – „Vakarų iškeltų ir ribotai jų sprendžiamų problemų išsprendime“ (Карсавин 1924: 197). Europa neturi būti paneigta, ji turi būti kūrybiškai atbaigta: „Bet pati savaime europeizacija (‚bolševikinė‘, o iš dalies ir ‚petrinė‘) yra savęs atsisakymas, savęs atidavimas it žūtis. Todėl ji empiriškai turi būti papildoma savasties atskleidimu, to, kas priimama, papildymu, savęs teigimu“ (Карсавин 1924: 196). Atkreipkime dėmesį – „bolševikinė europeizacija“ čia suvokiama ne kaip šalintinas blogis, o kaip „papildymo“ reikalaujanti stoka. „Bažnyčia tampančiame“ pasaulyje bolševizmas yra tik *nepakankamai* rusiškas ir pravoslaviškas.

Vėlesniuose „euraziniuose“ Karsavino tekstuose tokių, N.Trubeckojaus masteliais vertinant, „europofiliškų“ pasisakymų nėra daug, tačiau visavienybės teoretiko tonas vis dėlto nėra tolo nepanašus į karingus Trubeckojaus šūkius. Tokie pasakymai kaip „nėra jokio reikalo neigti Schellingo ir Hegelio genialumą“ (Карсавин 1927c: 137), arba 1926 m. „Manifesto“ teiginys, jog

„Schellingo ir Hegelio ideologija tapo naujo gyvenimo pranaše“ (Савицкий 1997u: 19), atrodo tikra smulkmena, tačiau Trubeckojaus „eurazinių“ rašinių (kuriuose „Europos ir žmonijos“ autorius buvo ištikimas principui „apie Europą – blogai arba nieko“) kontekste jie atrodo akivaizdžiai pertekliniai. Sunkiai įsivaizduojama N.Trubeckojaus tekste būtų ir Karsavino vizija, kurioje

**Žodžiais Karsavinas, kaip ir kiti eurazininkai, stengėsi kuo labiau atsiriboti nuo beveik rusų religinės filosofijos simboliu tapusio „zapadniko“ (Karsavino įvertinimas) V.Solovjovo. Atsakydamas į Berdiajevo – kuriam Solovjovas filosofškai, aišku, daug svetimesnis negu Karsavinui – priekaištą, kad „nepatriotiška ir netautiška neigti savo didžiausią mąstytoją“ (Бердяев 1993a: 298), nepasižymėjęs vertinimų kuklumu Karsavinas ironiškai atšovė: „Na, o kas, jeigu tik kai kurie jį laiko ‚didžiausiu‘?“ (Карсавин 1926a: 125). ateities Europa (jeigu, aišku, ji turės ateitį) „turi būti koordinuota su Eurazija“ (Карсавин 1926a: 126). Tačiau įspūdingiausias pasažas Rusijos ir Europos santykio tema, mano požiūriu, yra Karsavino tekste „A.S.Chomiakovas“, kuris įdėtas 1926 m. eurazininkų leidyklos išleistoje slavofilų krikštaitėvio veikalo „Apie Bažnyčią“ pabaigoje. Aiškindamas rusų slavofilų ir vokiečių romantizmo sąsają bei slavofilų simpatijas Schellingui, visavienybės teoretikas rašo: „Romantizmas ir šelingizmas buvo nepavykęs Vakarų bandymas grįžti į stačiatikybę – jiems nežinoma, bet iki tam tikro lygio nujaučiama. Natūralu, kad tuo pačiu metu (ir neatsitiktinai tuo pačiu metu) atgimstanti pravoslaviška rusų savimonė geranoriškai atliepė Vakarų atsigrėžimą į Tiesą ir ėmė įsisavinti rusišką jos aspektą papildančius vakarietiškus aspektus“ (Карсавин 1926b: 370). Disertacijos tikslui nėra svarbu, ar Karsavino aiškinimas pagrįstas, ir „kaip buvo iš tikrųjų“, – svarbu išryškinti Karsavino minties universalizmą, taip disonuojantį su N.Trubeckojaus partikuliarizmu ir reliatyvizmu. Karsavinui Rusija ir Vakarai aktualizuoja skirtingus, bet vienas kito reikalingus absoliučios Tiesos aspektus. Trubeckojaus atsovaujama eurazinės minties tendencija turi tenkintis trupiniais – Vakarams klijuojama „erezijos“ (kuri „Bažnyčia tampančiame“ pasaulyje taip pat yra tik „nepilna Tiesa“) etikete. Šia prasme lietuvių tyrinėtojo teiginys, kad „kairuoliška, autoritarinė Karsavino ideokratinės valstybės vizija ir simfoninės asmenybės teorija iš esmės konkuravo ir net neigė anksčiau pradėtas geopolitines Eurazijos interpretacijas ir kartu skaldė Eurazijos sąjūdį“ (Mažeikis 2008: 35), man regis, reikalingas patikslinimo. Eurazinė mintis nuo pat gimimo iki 1929 m. skilimo buvo nuausta iš įtampų tarp skirtingų intelektualinių polių. Be opozicijos „Karsavinas-Florovskis“ (Соболев 1991a) buvo ir opozicija „Trubeckojus-Florovskis“, ir „Savickis-Florovskis“, ir „Trubeckojus-Karsavinas“.*

*Tvirtinimas, kad „simfoninės asmenybės teorija iš esmės konkuravo ir net neigė anksčiau pradėtas geopolitines Eurazijos interpretacijas“, man atrodo kiek perdėtas. Aš neižvelgiu jokios opozicijos „Savickis-Karsavinas“. Panašu, kad būtent šie du eurazininkai buvo 1926 m. programinio dokumento autoriai. Jau

atkreipiau dėmesį (žr. 3.2.2), kad šiame tekste dar nėra fundamentalios Savickio (eurazizmo geopolitiko Nr.1) geopolitikos kategorijos – „raidos vietos“ (*месторазвитие*) – kuri atsiranda tik 1927 m., tuo tarpu „simfoninė asmenybė“ yra viena iš bazinių sąvokų. „Raidos vieta“ yra Rusijos-Eurazijos „simfoninės asmenybės“ raidos vieta, jos *kūnas*. Veikale „Apie asmenybę“ Karsavinas netiesiogiai nurodo į sąvokos „raidos vieta“ genezę eurazininkų diskurse: „Toku būdu socialinėje asmenybėje visas pasaulis tampa jos kūnu. (...) Tauta negali būti mąstoma ne tik anapus jos individų socialinio bendravimo, bet ir atsietai nuo jos šalies, jos klimato ir t.t. Netgi toks pozityvistiškai nusistatęs mokslas kaip geografija, aplinkiniu keliu buvo priverstas išrasti ‚landšafto‘ sąvoką, kurią dabar rusiškai bandoma išreikšti neologizmu ‚raidos vieta‘“ (Карсавин 1929a: 150). Eurazininkų geopolitikos klestėjimo laikotarpis – ne pirmasis, o antrasis (karsaviniškas) ir trečiasis eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos periodai. Be to, Pirmoji ženklino chronologinę dviejų eurazinės minties istorijos etapų sankirtą, įkūnytą judėjimo personalinės sudėties kaitoje. Dvi vidurinės apsprendė eurazinę mintį iš vidaus draskančią įtampą pirmajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos etape. Paskutinė sudarė antrojo etapo dramos šerdį. Karsavino visavienybės ontologijos universalizmas visiškai nederėjo su Trubeckojaus kultūrinės morfologijos partikuliarizmu. „Skaldomoji“ karsaviniškos minties potenciala, be viso kito, slypėjo ir jo perdėm optimistinėje metafizikoje, „Bažnyčia tampančio pasaulio“ koncepcijoje, kuriai stigo jautrumo blogio problemai ir kuri kėlė iššūkį Trubeckojaus antikomunizmui, su Florovskio pasitraukimu praradusiam patikimą sąjungininką, įsitikinusių, kad „Rusijos problema“ gali būti išspręsta tik ją suvokus „Dievo ir velnio kovos žmonių širdyse kategorijose“.

Matėme (žr. 3.2.2), kad N.Trubeckojui sąvokos „Rusija“ ir „katalikybė“ buvo tiek nesuderinamos, tiek viena kitą neigiančios, kad „Europos ir žmonijos“ autorius visai neapgailestavo dėl didžiosios dalies Rusijos teritorinių netekčių po Pirmojo pasaulinio karo ir revoliucijos – juk didžioji dalis atsiskyrusių teritorijų istoriškai nepriklausė krikščioniškiesiems Rytams *ergo* nebuvo Rusija, nors geografiškai ir sudarė šiaurės-vakarinį Eurazijos kontinento pakraštį. Todėl Trubeckojui mažų mažiausiai nekorektiškas turėtų pasirodyti klausimas, kurį, aiškindamasis, kas yra „rusų tauta“*, kelia Karsavinas: „Ar į jos sąvoką įeina lenkai, latviai, lietuviai ir kiti ‚kitataučiai?‘“ (Карсавин 1924: 161). Juk tai ne stačiatikybės istorinis arealas! Ir vis dėlto Karsavinas randa galimybę pasakyti, kad ir šios tautybės (*народности*) – net lenkai (!) – „kiekviena savaip turi išskleisti rusišką idėją“** (Карсавин 1924: 163). Štai čia, žvelgiant iš Lietuvos valstybingumo perspektyvos, sunku išvengti nevienareikšmiško Karsavino pozicijos vertinimo. Neabejotinai kultūriniam dialogui atviresnė Karsavino filosofija, kuriai svetima – bent jau palyginti su N.Trubeckojumi – europofobija ir lotynofobija (antikatalikiškumas), kuri, tačiau, brėžia labai labilią ribą tarp „kultūros“ ir „valstybės“ (žr. 3.3.2), pasirodo turinti didesnių „imperinių potencijų“ – bent jau Pabaltijo kryptimi – už Trubeckojaus koncepciją, kuri

Savickis aiškiai linko prie „kairiojo“ (karsaviniško) eurazizmo sparno (už ką jį barė Trubeckojus) iki pat judėjimo skilimo 1929 m.

*Šiame „ikieuraziniame“ tekste Karsavinas sąvoką „rusų tauta“ vartoja platesne prasme negu ji paprastai vartojama eurazininkų rašiniuose. Pas eurazininkus „rusų tauta“ dažniausiai apėmė didžiarusių, mažarusių (ukrainiečių) ir baltarusių „tautybes“. Į „rusų tautą“ Karsavinas čia įdeda prasmę, kurią eurazininkai dėjo į sąvoką „Rusijos-Eurazijos nacija“, „bendraeurazinė nacija“.

**Tiesa, reikia turėti omenyje istorijos proceso dinamiką. Rusijos tautybės: „Vienos (...) ištirpo rusų tautos vienybėje, nustojusios būti asmenybėmis ir netapusios naujomis asmenybėmis individualizuojant rusiškumą. (...) Kitos tapo arba dar taps asmenybėmis būtent Rusijos kultūros individualizacijos prasme, arba apsispręs priešpastatyti save jai. Tačiau tam tikru mastu ir tam tikrais periodais visos jos – Rusijos daugiavienės individualybės individualizacijos arba momentai“ (Карсавин 1924: 162).

kultūriškai „lotynišką“ Pabaltijį buvo palikusi anapus Rusijos-Eurazijos politinės vienybės. Karsavino požiūrio sudėtingumą ir prieštaringumą (tiesą pasakius, „prieštaringumą“ pirmiausia mums, ne jam pačiam), mano manymu, iliustruoja ir jo „lietuviškoji odisėja“. Pritardamas nuomonei, kad „Karsavinas Lietuvą traktavo kaip nepakankamai savo Eurazijos tapatybę supratusių, mažai ją išreiškusių tautą“*, ir kad Lietuvoje „didesniu Vakarų civilizacijos požymiu buvo galima laikyti tik katalikų tikėjimą“ (Mažeikis 2008: 37), norėčiau trumpam sustoti ties tuo „tik“. Viena vertus, už jo gali slypėti nepakankamas religijos, kaip vieno iš kultūrinę tapatybę steigiančio veiksnio, vertinimas. Tačiau patiems eurazininkams toks požiūris buvo visiškai svetimas. Trubeckojui ir Savickiui to „tik“ visiškai pakako tam, kad Lietuvą priskirti ne Rusijos-Eurazijos civilizacijai.** Be abejonės, Karsavinui religija rūpėjo ne mažiau už Trubeckojų ir Savickį, kurie (ypač antrasis) retai tepakildavo virš karingos antikatalikiškos frazeologijos ir savo ištikimybės pravoslavybei deklaravimo. Karsavino atveju, regis, tarpkultūriniam dialogui palanki filosofinė nuostata jungėsi su imperinėmis Rusijos valstybinio mentaliteto tradicijomis Pabaltijo kryptimi. Jeigu tikėtume Karsavino draugo filosofo ir visuomenininko Aarono Šteinbergo (1891-1975) liudijimu, Karsavinas nebuvo linkęs rimtai traktuoti nepriklausomos Lietuvos valstybės perspektyvų.*** Tačiau tai buvo tarp rusų emigrantų (ir ne tik tarp jų) netgi labai

*Ne vienas tyrinėtojas atkreipė dėmesį į dvasinį Karsavino pasirinkimo aspektą. Pvz.: „Paryžių į Kauną Karsavinas iškeitė dėl artimesnės jo dvasinei būsenai aplinkos“ (Genzelis 1997: 216). „Pačiam Karsavinui persikėlimas į Kauną sužadino dvasinį pakilimą, apie kurį galima spręsti kad ir iš tos energijos, su kuria jis ėmėsi mokytis lietuvių kalbos“ (Vanejevas 2000: 424-425). Nuo savęs pridursiu, kad, turint omenyje Karsavino revoliucijos filosofiją (ir konkrečiai „valdančiojo sluoksniu“ kaitos teoriją), galima spėti, kad Karsavino simpatiją Lietuvai, be viso kito, galėjo lemti ir tai, jog savo įsitraukime į Lietuvos kultūrinį gyvenimą mąstytojas matė galimybę aktyviau įsitraukti į Rusijos revoliucijos pradėto kultūrinio virsmo (kurio pozityvumu jis tikėjo) procesą. Juk Lietuvos valstybė, skirtingai nuo, pvz., Lenkijos, nebuvo vien tik

lietuvių tautai sėkmingos karo ir Rusijos revoliucijos pabaigos rezultatas. Lietuvoje didesniu mastu negu daugelyje kitų nepriklausomybę išsikovojuusių kraštų vyko *naujos kultūros* kūrimas, kuris buvo sąlygotas to, kad – šioje vietoje vertinimas nėra mano tikslas – lietuvių tauta tam tikra prasme (griežtąja prasme „valdantysis sluoksnis“, aišku, yra valstybinės tautos – kokia lietuvių tauta Rusijos imperijoje nebuvo – sąmonės ir valios įkūnytojas) atmetė savo „senąjį valdantįjį sluoksnį“ – polonizuotą aristokratiją.

**Ir pats Karsavinas „Europos kultūros istorijoje“ rašė: „Lietuva išsprendė savo likimą ir tapo katalikiškosios vakarų kultūros valstybe. Algirdo kova su Maskva dėl Rusijos pavirto Lenkijos-Lietuvos (ir išviso vakarų Europos) kova su Rusija“ (Karsavinas 1998b: 84).

***Ne vieną kartą filosofą Kaune aplankęs Šteinbergas perteikia tokį jūdvių pokalbio fragmentą: „Supraskite gi, – į tai man atsakė Levas Platonovičius, – tai, aišku, ne valstybė. Mano giliu įsitikinimu, tai –

paplitusi nuomonė (liečianti ne tik Lietuvą, bet ir kitus nuo Rusijos atsiskyrusius Pabaltijo „limitofus“).

Platesnis kultūrinis karsaviniškos minties horizontas sąlygojo ir toliau siekiančių Rusijos-Eurazijos užduočių formulavimą, tradicinių rusiškų mesianistinių motyvų suaktyvinimą. Jeigu Trubeckojaus patosas buvo paženklintas akivaizdžiu priešdėlio „anti“ dominavimu, o griežtas kultūrinis reliatyvizmas ir partikuliarizmas „pasaulinę“ Rusijos-Eurazijos misiją leido suvokti geriausiu atveju kaip sukilimą prieš pasauline save laikančią („bendražmogiška“ apsimetančią) „romanų-germanų“ kultūrą, Karsavino kreipiama eurazinė mintis jau „kėlė naujos Rusijos problemą kaip jos bendražmogišką istorinę misiją“ (Карсавин 1927c: 144). Simfoninės asmenybės teorija, socialinės būties hierarchiją vainikuojanti Absoliute išišaknijusia žmonija – Dievažmonija, skirtingai negu žmoniją kultūriškai atomizuojanti Trubeckojaus „Europa ir žmonija“, vienoje pasaulinės simfoninės žmonijos asmenybės individuacijoje įvykusius sociokultūrinius pokyčius (pvz., Rusijos revoliuciją) leido mąstyti kaip organiškai įpintus į pasaulio kūno audinį, todėl galinčius veikti (ir neišvengiamai veikiančius) kitas žmonijos individuacijas. „Todėl Rusijos kultūros idealas neprieštaruoja jos bendražmogiškai misijai, bet sutampa su ja“, – kitaip nei „Europa ir žmonija“, kurioje visame, kas „bendražmogiška“, buvo išvelgiamas „romanų-germanų“ sąmokslas, teigė 1926 m. „Manifestas“, – „Panašiai kaip remdamiesi visuma, simfonine asmenybe, mes įgyjame vienintelę galimybę suprasti, išskleisti ir pateisinti individualią asmenybę, – pažindami bendražmogišką Rusijos misiją, mes pažįstame ir pateisiname Rusijos individualybę“ (Савицкий 1997u: 77). Kita vertus, Karsavino optimizmo netemdė Trubeckojų kankinusi abejonė. Jo optimistinė metafizika ir istorijos filosofija dar labiau sustiprino vyraujančią eurazinės „kairės“ nuotaiką. Kitas 1927 m. eurazinkų „Manifestas“ prasidėjo žodžiais: „Mūsų laikų Rusija valdo Europos ir Azijos likimus. Ji – šeštoji pasaulio dalis, Eurazija, naujos pasaulinės kultūros mazgas ir pradžia“ (Евразийство 1999). Nepaisant antivakarietiškos retorikos, Karsavino

universalizmas Rusijos-Eurazijos idėją darė atviresnę Vakarams.* Tačiau šis atvirumas kartu su

vienas iš mažų istorinių nesusipratimų. Iš esmės Lietuva turi būti tampriai surišta su Rusija, nepriklausomai nuo jos dabartinio režimo. Lietuvių kalba turi praturtinti rusų kalbą sanskrito elementu. Ir nors lietuviai yra katalikai, jie skiriasi nuo lenkų katalikų, tai kitokie katalikai. Būtų neblogai, jeigu nuosaiki, gerai platesnes užduotis suvokianti katalikybė Rusijoje rastų savo vietą“ (Штейнберг 1994: 494).

*Tą patį galima pasakyti apie V.Sezemaną, kurio „euraziniuose“ tekstuose nėra nė lašo europofobijos. Straipsnyje „Sokratas ir savęs pažinimo problema“ (1925), kuriuo Sezemanas debiutavo eurazininkų literatūroje, konstatavęs, kad „katastrofiniai pastarojo dešimtmečio įvykiai siaubingai aiškiai parodė, kokiū mastu ji (europinė kultūra – A.M.) prarado realybės jausmą, kaip giliai ji nusileido į vaiduokliškos, nerealių būties sferą...“ (Сеземан 1925: 267), autorius neskuba daryti jokių „europinę kultūrą“ teisuoliškai smerkiančių išvadų. Priešingai, skaitant šį eurazininko parašytą tekstą, susidaro įspūdis, kad jį parašė tikrų aiškiais „kairuoliškais“ simpatijomis didino įtampą judėjimo viduje ir brandino 1929 m. skilimą.

3.4 Susitaikymo su komunistine tikrove link

1912 m. lemtingų Rusiją užklupusių išmėginimų išvakarėse Eugenijus Trubeckojus rašė: „Susižavėjimas įsivaizduojama Rusija sutrukdė mums kaip reikiant įžiūrėti tikrąją Rusiją ir, kas dar blogiau, – Rusijos nacionalinę idėją“ (Трубецкой 1990: 217). Tokią pačią mintį – kad „išankstinis ‚rusiškos idėjos‘ supratimas“ trukdo užmegzti produktyvų ryšį su autentiška Rusijos tikrove – aptinkame ketvirtajame „Euraziniame metraštyje“ (Святополк-Мирский 1925: 340). Tiesa, kunigaikštis Dmitrijus Sviatopolkas-Mirskis čia kalba pirmiausia apie meno pasaulį, tačiau šio kartu su Karsavinu „euraziniuose puslapiuose“ debiutavusio literatūrologo prisijungimas prie sąjūdžio ženkliu svarbius pokyčius eurazinėje mintyje, kurioje Londone dėstytojavęs aristokratas ženkliai sustiprino „kairiąją“, naujosios Rusijos „privalomus“ akcentuoti linkusią tendenciją. Kunigaikštis Nikolajus Trubeckojus, kuriam, kaip ir visai eurazininkų „dešinei“, eurazininkai „klamariečiai“ savaitraščio „Eurazija“ puslapiuose po kelerių metų prikiš nelanksų, nuo tikrovės atitrūkusį „išankstinį ‚rusiškos idėjos‘ supratimą“, be reikalo vargo, mėgindamas paneigti „legendą apie tai, kad eurazizmas neva reikšmingai evoliucionavo, ir kad ‚Euraziniame metraštyje‘ Nr. 4 neva yra kažkas, kas iš principo skiriasi nuo to, kas buvo ankstesniuose eurazininkų rašiniuose“ (Трубецкой 1999y: 391). Apie tai, kad ketvirtajame „Euraziniame metraštyje“ buvo tas „kažkas“,

tikriausias europietis, nuoširdžiai susirūpinęs Europos kultūros ateitimi. B.Genzelis, tiesa, visiškai neužsimindamas apie Karsavino ir Sezemano dalyvavimą eurazininkų sąjūdyje, pastarųjų kultūros filosofiją stato į vieną gretą su kultūrų sintezės teoretiko S.Šalkauskio pažiūromis: „Principinis jų išvadų panašumas, išryškėjantis nepaisant skirtingų filosofinių tradicijų, kuriomis remdamiesi jie samprotavo, rodo

tam tikrą jų filosofinio mąstymo vidinę vienybę“ (Genzelis 1983: 168). Šių trijų mąstytojų palyginimas vyksta S.Šalkauskio ir V.Alanto ginčo dėl tautinės kultūros ir universalizmo šviesoje. Priešingai N.Trubeckojaus antieuropiniam partikuliarizmui, Sezemanas (kaip ir Karsavinas) atstovavo universalistinei „eurazinės minties“ tendencijai. Straipsnis žurnale „Vairas“, aišku, negali būti laikomas griežtąja prasme „euraziniu“ Sezemano rašiniu. Vis dėlto jis atspindi pamatinę šio eurazininko kultūrinę-filosofinę intenciją: „Dabar kiekvienos tautos gyvenimas taip glaudžiai susietas su kitų tautų gyvenimu, kad sukurti savo savaimingą kultūrą, kuri nepareitų nuo bendros žmonijos kultūros, negalimas dalykas. Tokia kultūra būtų provincionali, atsilikusi ir neturėtų tikros vertės“ (Sezemanas 1931: 445). Tokių asmenybių kaip Florovskis, Karsavinas ir Sezemanas dėka, eurazinėje mintyje niekada nebuvo išnykusi nuostata, pasak kurios, „pasaulinės ar kitos kultūros ilgesys yra natūralus kiekvienos kultūros ir jos subjektų būvis arba būties modusas, nes kultūra gyvuoja ir skleidžiasi tarsi gyvas organizmas, maitinamas ne tik savo syvais, bet ir kitų kultūrų versmėmis“ (Andrijauskas 2002: 85).

liudija jau vien nacionalbolševikų lyderio N.Ustrialovo* laiškas P.Suvčinskiui (1926), kuriame autorius, pagyręs pirmąjį eurazininkų straipsnių rinkinį, rašo, jog „antras ir trečias rinkiniai padarė mažesnę įspūdį“, o „ketvirtas rinkinys jau įdomesnis“. Ustrialovas ypatingai geria Suvčinskio straipsnio žurnale „Varstai“ pabaigą** ir siūlo iki galo permąstyti temą apie „naujus bolševikinius žmones“: „Būtent į juos reikia orientuotis ir, reiškia, bandyti rasti su jais kažkokią bendrą kalbą“. Tačiau tam, kad tai padaryti, būtina peržiūrėti „jūsų eurazinio maksimalizmo formules“ ir „atitinkamai jas transformuoti“ (Устрялов 1999b). Suvčinskis buvo vienintelis iš eurazizmo lyderių, palaikęs ryšį su Ustrialovu, tačiau „eurazinio maksimalizmo formulių transformacija“ vyko ir be jo pagalbos. Jau 1926 m. programinis eurazininkų dokumentas Leninui pripažino „genialų valstybinį jausmą“, kuris, tiesa, buvo sumišęs su „doktrinierio-fanatiko bukumu“ (Савицкий 1997u: 52). Dokumentas Karsavino dvasioje griežtai skyrė „komunizmą“ (kaip „kenksmingą doktriną“) ir „bolševizmą“, kuris esąs „užduočių absoliutumas arba bent jau jų grandioziškumas ir kraštutinių (maksimalių) jų įgyvendinimo pastangų reikalavimas“*** (Савицкий 1997u: 15). Iš 1926 m. lapkričio 12 d. Trubeckojaus laiško Savickiui galima spręsti, kad kunigaikštis tikrai nebuvo patenkintas tokiomis formulotėmis. Jeigu anksčiau sąvokas „komunistas“ ir „bolševikas“ skirti buvę prasminga – taip darė pats Trubeckojus (Трубецкой 1999g: 552) – dabar tam nesą jokio pagrindo: „Anuomet ‚bolševikas‘ reiškė ryžtingą, bet kartu ir ne piktą, o svarbiausia – stichiškai-anarchišką žmogų: tokie žmonės geba linčiuoti ir griauti, bet jiems svetimas šaltas žiaurumas – visus reikalus jie sprendavo greitai, impulsyviai, vedami supaprastito teisingumo jausmo, o ne vadovaudamiesi kažkokiomis teorijomis. Priešingai, ‚komunistas‘ reiškė šaltai sąmoningą žmogų, kuriam svetimas ir gailėsčio, ir teisingumo jausmas, kuris vadovaujasi ne impulsais, o karjerizmo, savanaudiškumo arba teoriniais-partiniais sumetimais, ir kuris visada yra organizuotas, paklūstantis nepajudinamai partinei disciplinai. (...)

*Nikolajus Ustrialovas (1890-1937) – „Baltojo judėjimo“ dalyvis, spaudos biuro A.Kolčako vyriausybėje vadovas. 1920-1934 m. – Charbino (Kinija) universiteto profesorius. 1935 m. grįžo į SSRS. 1937 m. sušaudytas.

**Suvčinskis taip užbaigia savo straipsnį „Du renesansai“ pirmajame žurnalo numeryje: „Kažkokiuose naujuose bolševikiniuose žmonėse su neįprasta jėga pabudo potraukis socialiniam darbui ir gyvenimiškam judrumui, ir, aišku, tik šiais pradais bus grindžiamas – ir jau grindžiamas – naujas 920-ųjų metų rusiškas renesansas“ (Сувчинский 1926: 142). Atkreipkime dėmesį – *jau grindžiamas*.

***Straipsnyje „Religinė bolševizmo esmė“ (1925) Karsavinas rašė: „Mums atrodo, kad bolševizmas, t.y. maksimalizmas, yra būdingiausia rusų tautos savybė. Rusai buvo bolševikai nuo pat savo istorijos pradžios. Tai reiškia, kad jų idealai, tikslai ir planai visada buvo didingi ir grandioziniai, visada absoliutūs“ (Карсавин 1994b: 170).

Po to šie specifiniai terminų ‚bolševikas‘ ir ‚komunistas‘ atspalviai išnyko, ir dabar šie terminai daugiau arba mažiau vienareikšmiai“ (Трубецкой 1999r). Tame pačiame laiške Trubeckojus kvestionuoja Savickio – „Eurazinės kronikos“ redaktoriaus – sprendimą išspausdinti Karsavino straipsnį „Jaunarusiai“, kuris esąs „nesavalaikis ir turiniu, ir tonu“.* Ketvirtasis „Eurazinis metraštis“, be abejo, pradėjo naują dramatišką eurazinės minties transformacijos etapą. Tame pačiame straipsnių rinkinyje Trubeckojus, lygindamas bolševizmą ir eurazizmą, kategoriškai tvirtino, kad „abu judėjimai poliariškai priešingi, ir joks bendradarbiavimas tarp jų neįmanomas“, kadangi „bolševizmas – su Dievu kovojantis judėjimas, eurazizmas – religinis, Dievą teigiantis judėjimas“ (Трубецкой 1999h: 409-410), tuo tarpu „religinę bolševizmo esmę“ mąstantis Karsavinas buvo įsitikinęs, kad „Rusijoje iš tikrųjų gimsta nauja kultūra, nauja *krikščioniškos* religinės sąmonės forma“ (Карсавин 1925b: 87). Pirmajam su komunizmu tapatus bolševizmas buvo satanistinis, antrajam – „nepakankamai pravoslaviškas“. Karsavino filosofinis talentas, jo metafizinis ir istoriosofinis optimizmas jau pradėdant ketvirtuoju „Euraziniu metraščiu“ ženklino „kairiosios“, religinį bolševizmo blogį menkinančios eurazinės minties tendencijos nuolatinį stiprėjimą, atvedusį prie ribos, už kurios eurazinė „kairė“ ir „dešinė“ nebegalėjo savęs suvokti kaip du vieno sąjūdžio sparnus.

Karsavino simfoninės asmenybės teorija, kultūros sferų hierarchijos viršūnėje lokalizavusi valstybingumo, politikos sferą, nepaprastai sustiprino etatistines eurazinės minties tendencijas. Rusijos kultūros ateitis buvo siejama, o eurazinėje „kairėje“ tiesiog tapatinama su Rusijos-Eurazijos didvalstybės ateitimi. Tokioje nuostatoje įžvelgdamas dabartinio SSRS režimo legitimacijos grėsmę (apie kurią Florovskis perspėjo dar 1922 m. straipsnyje „Apie teisų ir nuodėmingą patriotizmą“), Trubeckojus bandė jai priešintis. 1925 m. rugsėjo mėnesį jis rašė vienam energingiausių eurazizmo politizacijos šalininkui P.Arapovui: „Valstybės garbinimas yra romėniškas, o savo vėliausia forma – romaniškas-germaniškas išradimas... Tikras nacionalizmas visada nukreiptas į nacionalinę kultūrą (skirtingai nuo netikro, nukreipto į kultūrai abejingą

nacionalinį valstybingumą arba į savo kultūros ir valstybingumo primetimą kitiems)“ (Соболев 1991b: 127). Vis dėlto pradėdant 1925 m. sąjūdis sparčiai politizuojasi – proporcingai savo gretų pilnėjimui ir populiarumo augimui. Jau 1925 m. rugsėjo 9 d. laiške „kairiesiems“ Savickiui ir Suvčinskiui Trubeckojus, kuriam visada rūpėjo ne eurazininkų kiekybė, o kokybė, nuogaštavo:

*Simpatizuodamas politiškai artimai 1923 m. Miunchene įkurtai organizacijai, Karsavinas rašė: „Savo įpėdinystę mes suvokėme nuo tos minutės, kai supratome ir priėmėme revoliuciją; po kojomis mes pajutome tvirtą ir gimtą dirvą. Prasadėjo jaunoji Rusija. Ji, kaip viršutinis Eurazijos sluoksnius, naudoja nacionaliniu instinktu – dabar tai nacionalbolševizmas, – nestatydama jam kliūčių, kreipdama teisinga vaga, sutaurindama ir sudvasindama“ (Карсавин 1926c: 27).

„Mes tampame politikais ir gyvename po politikos primato ženklu. Tai – mirtis. Prisiminkite, kas mes esame. Mes – tai ypatinga pasaulėjauta. Iš šios pasaulėjautos kyla ypatinga pasaulėžiūra. O iš tos pasaulėžiūros tarp kitko gali būti išvestos ir tam tikros politinės nuostatos. Bet tik tarp kitko“ (Толстой 1995: 16). Tačiau kunigaikščio adresatai manė kitaip, be to, Trubeckojus pavėlavo* – eurazininkai jau buvo įsitraukę į žaidimą su tariamai monarchistine organizacija „Trestas“, palaikusia ryšį su SSRS neva egzistuojančiu organizuotu pagrindžiu. 1924 m. Arapovas, o 1927 m. pats Savickis nelegaliai lankėsi SSRS, kur susitiko su tariamais eurazininkų mokymo adeptais.** Tačiau to, kad eurazininkai neišvengė sovietų slaptųjų tarnybų spąstų, nereikėtų pervertinti. Pasak tyrinėtojo, „Trestas“ turėjo fantastišką pasisekimą“ visoje porevoliucinėje išėivijoje, desperatiškai gaudančioje bet kokią komunistų valdžiai nepalankią žinią, ir „sugebėjo apgauti ne tik visą rusų emigraciją, bet ir Prancūzijos, Anglijos, Lenkijos, Suomijos žvalgybas...“ (Гаспарян 2008). Daug svarbiau tai, kad posūkis „nuo teorijos prie praktikos“ (prie politikos), kuris sutapo su posūkiu „į kairę“, eurazinėje mintyje turėjo ir metafizinį pagrindimą. Aišku, kad jį parūpino L.Karsavinas.

Simfoninės asmenybės teorija skatino eurazinę mintį suvokti save kaip atgimstančios Rusijos naujojo valdančiojo sluoksnio mintį. Kitaip negalėjo ir būti – alternatyva buvo „gyvųjų numirėlių“ stovykla, irstantis žuvusios Peterburgo Rusijos simfoninės asmenybės audinys. Eurazininkai nuo pat pradžių pabrėžė senosios Rusijos pabaigos neatšaukiamumą. Antrajame sąjūdžio idėjinės transformacijos etape atsiribojimas nuo ikirevoliucinės Rusijos (ir nuo didžiosios šią Rusiją reprezentavusios emigracijos dalies) dar labiau sustiprėjo, tapo susietas su kone fiziologiniu pasišlykštėjimu lavono pūvėsiais. Metafizika ir psichologija papildė viena kitą. „Mirtis, apie kurią aš noriu dabar kalbėti – kitokios rūšies mirtis – istorinė mirtis, kultūrinės formacijos, kultūros kūno mirtis. Jos jausmas ir nuojauta 1894-1917 m. rusų literatūroje buvo panašūs į fiziologinę fizinės mirties nuojautą. Ji brendo ne grynoje atskirų sielų substancijoje, o Rusijos visuomenės kultūrinio kūno audiniuose. Šitas mirties jausmas buvo (aišku, ne priešastis, o)

priešmirtinio Peterburgo Rusijos irimo simptomas“ (Святополк-Мирский 1927: 248). Į savo skandalingo straipsnio „Mirties dvelksmas priešrevoliucinėje literatūroje“ sukeltą pasipiktinimo bangą D.Sviatopolkas-Mirskis reagavo griežtu atsiribojimu: „Aš galiu tik džiaugtis daugumos mano smerkėjų pasipiktinimu. Epigonai ir nihilistai, besididžiuojantys savo lavono kvapu, – aš nenorėčiau su jais turėti bendrų nuomonių ir jų pasmerkimą laiku geriausiu savo pagyrimu“

*Kaip čia neprisiminsi 1924 m. pradžioje rašyto Florovskio laiško tam pačiam Trubeckojui? „Jūs manote, kad aš skubu su kaltinimais imperializmu? O aš bijau, kad pavėlavau“ (Флоровский 2002).

**Vis dėlto eurazininkų idėjos nebuvo visiškai nežinomos komunistinėje šalyje. Pvz., pasak kai kurių liudijimų, eurazizmu domėjosi M.Tuchačevskis (Ключников 1997: 23)

(Святополк-Мирский 1927: 253). Kita vertus, antrajame sąjūdžio idėjinės raidos etape eurazinė mintis tam tikra prasme tampa tai pačiai Peterburgo Rusijai atlaidesnė. Aišku, šis teiginys negalioja N.Trubeckojui, kurio „euraziniuose“ tekstuose vargu ar rasime samprotavimų apie „didįjį Petro darbą“ – o būtent taip skaitome programiniame 1926 m. eurazininkų dokumente, kuris, tiesa, pripažįsta, jog Petro darbas buvęs „iškraipytas“ (Савицкий 1997u: 52). D.Sviatopolko-Mirskio, P.Suvčinskio ir S.Efrono redaguojamas žurnalas „Varstai“ toleravo štai kad ir tokio pobūdžio „europofiliškus“ pasisakymus: „Tik Peterburgas išlaisvino pavergtą rusišką žodį, tik jis nuėmė antspaudą nuo pravoslavybės lūpų. (...) Ne tik Puškinas, bet ir Tolstojus, ir Dostojevskis neįsivaizduojami be europinio humanizmo mokyklos, kaip neįsivaizduojamas jis pats be klasikinio Graikijos paveldo. Aišku ir tai, kad Tolstojuje ir Dostojevskyje pirmą kartą per visą pasaulį nuskambėjo ikipetrinės Rusijos balsas...“ (Федотов 1990: 420). Žvelgiant iš nesutaikomos Trubeckojaus perspektyvos, tvirtinimas, jog XX a. Rusijos ideologijos „įvairiais deriniais ir stiliais jungs savyje senosios Rusijos ir naujosios, petrinės Rusijos kultūros elementus“ (Федотов 1990: 443), skamba mažų mažiausiai kaip silpnadvasiškas nuolaidžiavimas.

„Eurazininkų širdis plaka unisonu su atgyjančios Rusijos-Eurazijos širdimi“, – 1927 m. gegužę pakiliai rašė „dešinysis“ antikomunistas V.Ильин (Ильин 1927b: 44). Ką jau kalbėti apie „kairiųjų“ eurazininkų stovyklą, kurioje vis garsiau skambėjo ditirambai „Eurazijos pravoslaviškai tarybinei dirbančiųjų viešpatijai“ (sic!) – būtent taip baigėsi 1927 m. rudenį Briuselyje išleista brošiūra „Baltieji, raudonieji ir eurazizmas“ (Степанов 1927: 63). Savickio – kurį tikru „dešiniuoju“ (ir tai su išlygomis) galima laikyti tik po 1929 m. skilimo – redaguojamoje „Eurazinėje kronikoje“ Karsavinas atkakliai piršo mintį, jog „naujoji Rusija – ne raudonoji ir ne baltoji, o naujoji“ (Карсавин 1927b: 45). Tačiau svarbiausia, kad tiek eurazinė „dešinė“, tiek, ypatingai, „kairė“ nekvestionuojama dogma laikė tai, jog tos „naujosios Rusijos“ naujasis „valdantysis sluoksnius“ iš *esmės jau susiformavo*. Jis „natūraliai ir organiškai išaugo iš tautos žетупо (народного материка)“ (Савицкий 1997u: 54). Suvčinskis neabejojo, kad ateitis turi būti

grindžiama „naujais rusų žmonėmis“, kurie revoliuciniame procese „prasimušė į paviršių“ (Сувчинский 1925: 58-59), o „dešinysis“ J.Sadovskis pripažino, jog „teks kažkaip priimti ir įsisavinti naująją valdančiąją grupę ir ją papildančią terpę. (...) Atkaklią ir valdžios godžią sovietinę biurokratiją norom nenorom teks „priimti“ ir apvaisinti“ (Садовский 1925: 401). Kadangi eurazinė mintis (ypač Karsavino ir jam artimų „kairiųjų“ asmenyje) save suvokė kaip atgimstančios Rusijos-Eurazijos simfoninės asmenybės savimone, jos suartėjimas su *de facto* valdančiaisiais buvo užprogramuotas. Dvilypis požiūris į Peterburgo Rusijos paveldą – viena vertus, radikalus Peterburgo Rusijos mirties akcentavimas, o, kita vertus, atlaidesnis (palyginti su N.Trubeckojumi) Peterburgo periodo „vakarietiško“ vertinimas – atspindėjo šį suartėjimą su naujaisiais Rusijos valdytojais, kurie, viena vertus, šventė galutinę ir neabejotiną pergalę prieš Peterburgo Rusijos „gyvuosius numirėlius“ (emigrantus), bet, kita vertus, nesiryžo tokiai radikaliai antivakarietiškai revoliucijai sąmonėje, apie kurią svajojo „Europos ir žmonijos“ autorius. 1926 m. programinis eurazininkų dokumentas – dar vienas neabejotinos eurazizmo slinkties „kairėn“, susitaikymo su bolševizmu link įrodymas – aiškiai nurodo eurazininkų ir „naujųjų bolševikinių žmonių“ susitikimo vietą. Dokumentas ją įvardina kone magišku eurazininkams žodžiu – „gyvenimas“. Šiame darbe jau ne kartą (žr. ypač 2.2.2 ir 2.2.3) buvo minėta, kad eurazininkai (ypač „kairieji“) perdėm pasitikėjo Rusijos „dirvos“ gebėjimu neutralizuoti neigiamus vakarietiškos komunizmo ideologijos aspektus, transformuoti patį marksizmą. Kita vertus, kaip, atsakydamas Berdiajevui, tvirtino Karsavinas, tuo tarsi avansu legitimuodamas tolesnę eurazizmo evoliuciją, pati eurazinė ideologija nėra statiškas idėjų kompleksas, bet „laisvai tampanti sistema, apspręsta jos pagrindinių idėjų, bet ne neigianti jos individualių supratimų įvairovės“ (Карсавин 1926a: 124). 1926 m. programinis eurazizmo tekstas, nusakęs idėjos („tikros“, kokia yra, pvz., Rusijos-Eurazijos idėja, skirtingai nuo „netikrų“, pvz., individualizmo arba marksizmo ideologijų) ir tikrovės santykį – „tikra idėja ir yra pačios tikrovės prasmė“ (Савицкий 1997u: 19) – elegantiškai nutiesė tiltą tarp eurazininkų ir „naujųjų bolševikinių žmonių“: „Mes einame nuo idėjos prie gyvenimo, jie eina nuo gyvenimo prie idėjos, tačiau kažkur per vidurį mes su jais susitinkame, atrasdami ir bendrą dirvą, ir bendrą reikalą“ (Савицкий 1997u: 27). Savo „Eurazinėje pagundoje“ kritikuodamas natūralistinę „gyvenimo“ adoraciją, Florovskis bandė priminti, kad „būna piktas gyvenimas (*злая жизнь*)“ (Флоровский 2007: 41). Tačiau karsaviniška visavienybės principo interpretacija, kurioje blogis egzistuoja tik gėrio stokos pavidalu, yra neįautri šiai pastabai ir tiltą tarp eurazizmo ir marksizmu apsiginklavusių „naujųjų bolševikinių žmonių“ tiesia kaip jungtį tarp dviejų gimstančios Rusijos-Eurazijos simfoninės asmenybės momentų. Ši jungtis ir yra pati naujoji gimstanti Rusijos-Eurazijos simfoninės asmenybės individuacija, jos Peterburgo Rusijos mirtyje užgimęs gyvenimas.

Eurazininkai įdėmiai stebėjo šį naują gyvenimą ir fiksavo menkiausius, jų manymu, naujojo Rusijos-Eurazijos (SSRS) valdančiojo sluoksniu nutolimo nuo marksistinės ortodoksijos ir

gravitacijos eurazininkų idėjų link požymius. Didelė reikšmė buvo teikiama XIV komunistų partinei konferencijai, įvykusiai 1925 m., kurioje buvo oficialiai patvirtinta „socializmo sukūrimo vienoje šalyje“ doktrina, prieštaravusi radikaliam L.Trockio „permanentinės revoliucijos“ sampratai, socializmo sukūrimą Rusijoje siejusiai su „pasauline revoliucija“, skatinusiai „revoliucijos eksportą“, ir taip, eurazininkų įsitikinimu, tęsusiai blogiausias Peterburgo Rusijos politikos, neva aukojusios tikruosius Rusijos-Eurazijos interesus Europos labui, tradicijas.* (Prisiminkime (žr. 2.2.3) liūdnas N.Trubeckojaus prognozes Rusijai pasaulinės socialistinės revoliucijos sėkmės

*Trockizmas buvo galutinai sutriuškintas XV partinėje konferencijoje, įvykusioje 1926 metais. 1927 m. Trockis buvo pašalintas iš partijos, o 1929 m. išsiųstas iš šalies.

atveju.) Antai Savickis rašė: „Kalbėdami apie „socializmo sukūrimą vienoje šalyje“, komunistai, patys to nesuvokdami, kalba apie Rusiją, kaip apie ypatingą istorinį pasaulį; ir pats „socializmo kūrimas“ yra ne daugiau kaip jos ypatingo kelio *eilinis etapas*, kuris praeis taip, kaip *praėjo* kiti etapai. Išnyks „kapitalistinės apsupties“ formulė, ir atsiras *kita*, kuri išskirs, atribos ir teigs Rusiją-Euraziją – daugiatautę asmenybę, vidurinę Senojo pasaulio žemyną“ (Савицкий 1928: 63). Šiuose įvykiuose eurazininkai norėjo matyti, Karsavino žodžiais tariant, „ketvirtąją revoliucijos fazę“, kuomet „iškyla žmonės, praradę savo ideologiją, o su ja – ir kuklias savo sąžinės atsargas. Vietoje vagių-ideologų ateina paprasti vagys. Pas valdantįjį sluoksnį lieka tik gryna valdžia, kurios prasmės jis jau nebegali suvokti“ (Карсавин 1997: 185). Štai šiam „valdančiajam sluoksniui“ eurazininkai ir tikėjosi pasiūlyti savo ideologines paslaugas. Florovskis „Eurazinėje pagundoje“ piktinosi tuo, kad „tikrą kuriamą Rusiją eurazininkai pamatė ne ten, kur ji yra, ne pravoslaviškos dvasios tvirtovėje, o pas „vagus“, ir kandžiai, bet, aišku, visiškai pagrįstai, tyčiojosi iš eurazininkų naivumo: „Argi siela – tuščias indas, kuriame lengvai ir kaip nori galima kaitalioji ideologinį turinį?“ (Флоровский 2007: 51). O būtent to – „pakeisti ideologiją be asmenybių pakeitimo“ – pasak vieno šaltinio, tikėjosi čekistų už nosies vedžiojamas Savickis.* Aišku, eurazininkai, stebėję valdančiosios komunistų partijos transformacijas, nebuvo visiškai akli. Pokyčių būta. Pats Levas Trockis tarsi perima eurazininkų terminologiją**): „Bolševikų partija savo senuoju pavidalu, su savo senomis tradicijomis ir senąja sudėtimi, vis labiau prieštaravo naujojo valdančiojo sluoksnio interesams“ (Троцкий 1990: 261). Tačiau šį „naująjį valdantįjį sluoksnį“, uždarinėjusį vienuolynus, sprogdinusį bažnyčias ir žudžiusį dvasininkus, su pravoslavybe (kuri, kaip skelbė 1926 m. programinis sąjūdžio tekstas, turėjo būti Rusijos-Eurazijos valstybės „ideologijos pagrindas“) galėjo susieti nebent „potencialios pravoslavybės“ teorija – menka paguoda „aktualiems“ Rusijos Stačiatikių Bažnyčios kankiniams.

*„Aš manau, kad jis – rašė, pavyzdžiui, apie P.N.Savickį jo buvęs bendradarbis, pasislėpęs už inicialų A.B. – neklysta dėl savo bendradarbių Rusijoje, bet įsitikinęs, kad ne jie, o jis juos apmulkins... Jam reikia durtuvų, kurie, žlungant marksistų ideologijai, palaikys jo ideologiją. Šiuos durtuvus jis mato neprincipingoje čekistų armijoje, kuri galės tapti eurazizmo skeleidėja... Pakeisti ideologiją be asmenybių pakeitimo – štai, ko siekė ambicingas laivo vairininkas“ (Соболев 1991a: 182). 1927 m. eurazininkų manifestas skelbė: „Eurazininkai sąmoningai save apibrėžia kaip antrosios revoliucijos fazės grupuotę, kuri kelia tikslą pertvarkyti egzistuojančią santvarką komunistų partijos pašalinimo būdu“ (Евразийство 1999).

**„Senojoje bolševikų partijoje buvo trys elementai: proletarinio avangardo revoliucinė dinamika, centralizuotos organizacijos ir marksistinė doktrina. Iš visų šių trijų elementų stalinizmas paveldėjo tik centralizuotą organizaciją, perjungdamas ją iš klasinės proletariato kovos į naujojo viešpataujančio sluoksnio socialinių interesų aptarnavimą. Formos, apeigos, frazeologija, vėliavos iki tam tikro laipsnio išliko senos, ir ši išorinė žievė klaidina paviršutiniškus žvilgsnius“ (Троцкий 1990: 180).

Eurazininkai bėgo paskui „gyvenimą“, bijojo nespėti į lekiantį naujosios Rusijos traukinį. „Aš nesu naujas žmogus!/ Kam slėpti?“, – likus metams iki savo mirties 1924 metų lapkritį eilėraštyje „Išeinanti Rusija“ („Русь уходящая“) rašė Sergejus Jeseninas: „Viena koja pasilikau praeityje/ Siekdamas pasivyti plieninę kariauną/ Kita slystu ir klumpu“* (Есенин 1990: 275). Kaip ir poetas, eurazininkai bijojo „gyvųjų numirėlių“, kurių „kraujas supelėjo kaip kūdra“, ir kurie „patys savyje numirs“, likimo, ir kartu su poetu buvo pasiryžę, „pasiraitę kelnes, bėgti paskui komjaunimą“ (Есенин 1990: 276). Gyvenimas parodė, kad eurazininkai – kaip ir Jeseninas – nebuvo „nauji žmonės“, „naujasis valdantysis sluoksnis“, kuris pasinaudojo jais – operacijoje „Trestas“, „Eurazijos“ savaitraštyje, Sergejaus Efrono istorijoje – kaip „naudingais idiotais“ (Игнатов 1995: 50) ir jais atsikratė lageriuose bei NKVD požemiuose. Bet tuomet – 1927-1928 metais – suartėjimo su „naujais bolševikiniais žmonėmis“ smagratis sukosi visu pajėgumu. 1927 metų vasarą Suvčinskis ir Sviatopolkas-Mirskis Italijos Sorrente susitiko su Maksimu Gorkiu**, o Karsavinas tais pačiais metais visos Paryžiaus eurazininkų grupės („kairiosios“) vardu parašė laišką žinomam bolševikų veikėjui G.Piatakovui (tuo metu vadovavusiam SSRS prekybos atstovybei Paryžiuje), kuriame išreiškė pageidavimą aptarti su bolševikų vadovybe „mūsų bendros Tėvynės – SSRS“ vystymosi kelius (Вахитов 2007b). Tačiau jau 1926 m. programinis eurazizmo tekstas trykšta nepataisomu Karsavino-Savickio tandemo optimizmu: „rusiško revoliucinio proceso pagrinde po komunistinės beprotybės paviršiumi vyksta tikrasis Rusijos vystymasis, gyvybiškai svarbus jos ir netgi visos žmonijos kultūros ateičiai“ (Савицкий 1997u: 13). „Komunistinė beprotybė“ tėra „paviršius“, po kuriuo gimstanti nauja Rusijos-Eurazijos simfoninės asmenybės individuacija taria lemtingą žodį, skirtą išgirsti visai žmonijos simfoninei asmenybei. „Komunistinė beprotybė“ yra būtent beprotybė, t.y. *protinė negalia* – jokių būdu ne pikta valia. Santykių „komunizmas-rusų tauta“ pastaroji mąstoma ne kaip blogio auka, o kaip tikrasis padėties šeimininkas, kuris pasinaudojo bolševikais – jų valia

valdžiai, kurios bolševikai turėjo daugiau negu žūvančią Peterburgo Rusiją individualizavę, baltieji“ – tam, kad „išgelbėti Rusijos teritoriją ir atkurti Rusijos valstybingumą“ (Савицкий 1997u: 16). Kaip ir dera „naujam valdančiajam sluoksniui“ – o eurazininkai (bent jau „kairieji“) save suvokė būtent taip, – 1926 m. manifesto kūrėjai kupini energijos: „Mes jaučiame savyje to stichiško jėgų pakilimo, tos energijos (...), taip būdingos pačioje Rusijoje vykstantiems procesams, dvelksmą“ (Савицкий 1997u: 52). Suprantama, toks adrenalino antplūdis nebuvo itin

*Pažodinis vertimas. Originalas: „Я человек не новый!// Что скрывать?/ Остался в прошлом я одной ногою/ Стремясь догнать стальную рать/ Скольжу и падаю другою.“

**1930 metų vasario 17 d. laiške I.Stalinui Gorkis palankiai atsiliepė apie „kairiuosius“ eurazininkus, ypač apie D.Sviatoplką-Mirskį ir P.Suvčinskį (Горький 1997).

palankus adekvačiam realybės suvokimui, todėl eurazininkams (aišku, turiu omenyje pirmiausia „kairiuosius“), kuriems porevoliucinė Rusija, „kaip vienybė, kaip vientisas augimas „nuo kunigaikščio Igorio iki Lenino“, buvo „realesnė ir akivaizdesnė negu bet kada anksčiau“ (Святополк-Мирский 1926: 146), atrodė, jog „iš nesuvokiamų sukrėtimų Rusija-Eurazija išeina ne sukrėsta ir bejėgė, ne pavargusi, o atsinaujinusi ir kupina į išorę besiveržiančių jėgų“ (Савицкий 1997u: 46). Magiška sąvoka „gyvenimas“ ėjo koja kojon su kita magiška sąvoka – „jėga“. (Prisiminkime (žr. 2.1 pabaigą) patį Rusijos-Eurazijos idėjos gimimą pas Savickį.) 1922 m. Suvčinskis buvo pakerėtas „Dievoraiškos jėgų“ šėlsmo (žr. 2.2.2). 1926 m. jis konkretesnis – Suvčinskį žavi socialinė revoliucijos jėga. Straipsnyje „Du renesansai (90-ieji – 900-ieji ir 920-ieji metai)“ – tame pačiame, kurį išgyrė Ustrialovas – Suvčinskis nedvejodamas atiduoda pirmenybę antrajam, kurį vykdo „naujieji bolševikiniai žmonės“, ir kuris, skirtingai nuo „Sidabro amžiaus“ renesanso, tik svajojusio apie gyvenimo keitimą („dekadentizmo ir simbolizmo rūkuose paskendus“) rusų inteligentija „prarado bet kokią realios tikrovės nuovoką“, todėl buvo socialiai „neįgali“, iš tikrųjų realiai keičia gyvenimą, išjudina „socialinį mobilumą“ ir „aistrą socialiniam darbui“ (Сувчинский 1926: 141). O 1928 m. Savickio redaguojamoje – dar kartą atkreipkime į tai dėmesį – „Eurazinėje kronikoje“ išspausdintame straipsnyje „Naujosios Rusijos valdančiojo sluoksnio tipologijos klausimu“ Suvčinskio frazeologija beveik niekuo nesiskiria nuo netrukus judėjimą suskaldžiusios „Eurazijos“ frazeologijos. Suvčinskis puola į jėgos mistiką: „Kartu su naujojo rusiškojo valstybingumo priėmimu turi būti paveldėta ir pirminė varomoji (...) revoliucijos jėga – „socializmas“. (...) Nežiūrint šiuolaikinio komunizmo nuodėmių ir teorinio aklumo, jame sukonzentruota tokia istorinė ir gyvybinė energija, kad nenukreipti jos nauja filosofine ir konkrečiau šiuolaikiškumo vaga – reiškia netekti didelių socialinių jėgų“ (Сувчинский 1928: 12-13).

Karsavino-Savickio tandemo optimizmas minties laisvės SSRS naikinimo akivaizdoje nepristigo drąsos pareikšti, kad „Rusijoje auštanti naujo gyvenimo aušra – naujos filosofinės epochos aušra“ (Савицкий 1997u: 19). Eurazininkai nepraleido progos pasidžiaugti menkiausiu tos aušros spinduliu. Jau po judėjimo skilimo, S.Efronui pasirinkus atviro bendradarbiavimo su sovietų valdžia kelią*, M.Cvetajeva rašė, jog jos vyras „visiškai pasinėrė į sovietų Rusiją, nieko kito

Įdomu, kad dar 1925 m. S.Efronas jo redaguojamame žurnale „Savais keliais“ („Своими путями“) ne itin palankiai atsiliepė apie eurazininkus, jo nuomone, prastai skyrusius sovietinę realybę nuo savo fantazijų: „Aš labai abejoju, kad, vienaip arba kitaip patekęs į dabartinę Rusiją, toks ‚eurazininkas‘ pajustų kūrybinį jėgų antplūdį. Nes, pagal iš ten ateinančias žinias, būtent dabartinėje Rusijoje klesti ir jaunimo bedievytė, ir marksistinė gyvenimo bei dvasios mechanizacija (sovietinė amerikonizmo ir komunizmo maišalynė), ir nedvasiščiausias iš visų miesčioniškumų – nepas“ (Эфрон 2007: 264). Tačiau jau 1928 m. trečiajame nemato, o joje mato tik tai, ką nori...“ (Цветаева 1991: 87). Daugiau arba mažiau tą patį būtų galima pasakyti apie visą eurazininkų „kairę“, Karsavino asmenyje bolševikinės Rusijos tikrovėje žūtbūt siekusioje įžiūrėti „eurazinę idėją materialiniame apvalkale“ (Карсавин 1927a). Tačiau ir „dešinysis“ V.Iljinas „autoritetingame“ iš Rusijos atėjusiame laiške perskaitė realiai vykstančios komunistų partijos transformacijos įrodymą (Ильин 1927b: 44). Bet kokiu atveju 1927 m. eurazininkų manifestas kėlė sąjūdžiui užduotį „užbaigti pradėtą ir iš dalies įgyvendintą (...) naujosios Rusijos ir jos, plačiomis dirbančiųjų masėmis besiremiančios, demotinės valdžios sukūrimo darbą“ (kursyvas – A.M.) (Евразийство 1999). Kitais žodžiais tariant, judėjimas vis labiau linko prie išvados, jog SSRS egzistuojanti santvarka yra tobulintina, bet iš principo priimtina. Nuoseklus ir nesutaikomas N.Trubeckojaus antikomunizmas nesuteikė kunigaikščiui pagrindo būti patenkintam tokia vis labiau politikuojančio sąjūdžio idėjine raida. 1928 m. kovo 10 dienos Trubeckojaus laiškas Suvčinskiui liudija, jog „euraziniai reikalai“ mokslininką vargino. Ko gero, tam tikra prasme galima pasakyti, kad savaitraštis „Eurazija“ išvadavo Trubeckojų nuo „eurazinių reikalų“, suteikė dingstį visas jėgas atiduoti mokslui ir... iš visų eurazininkų pelnyti didžiausią pasisekimą ir žinomumą „romanų-germanų“ mokslo pasaulyje. Tuo tarpu Suvčinskis nekantravo įsilieti į istoriją ir naują gyvenimą kuriančio „naujojo valdančiojo sluoksnio“, „naujų bolševikinių žmonių“ gretas. „Jeigu bus praleistas momentas įsijungti į sovietinį politinį procesą“, – nuogaštavo jis savo „Tezėse“, suformuluotose 1927 m. gruodžio 3 d. Prahoje vykusiam eurazininkų pasitarimui, – „eurazizmui gresia pavojus tapti dešiniuuoju konservatyviu judėjimu, akivaizdžiai neįgaliau pereiti prie aktyvios politinės veiklos“ (11-oji tezė). Tapti „gyvuoju numirėliu“ – kas gali būti baisiau? Tačiau įsiliejimas į produktyvų jau gimusios naujosios Rusijos-

„Varstų“ numeryje Efronas kupinas „kairiojo“ eurazizmo optimizmo: „Po baisių revoliucinių poslinkių Rusijoje išsiskiria naujasis valdantysis sluoksnius, kuriam lemta tapti ateinančio literatūros etapo baze. (...) Gimstančio sluoksnio socialinė bazė neregėtai pagilėjo ir išsiplėtė. Ši išsiplėtimą turi atitikti būsimas literatūros sužydėjimas“ (Эфрон 1928: 139). Po metų Svatopolkas-Mirskis „Eurazijoje“ konstatuos, kad rusų emigrantų literatūra „mažiau reikšminga už dabartinę sovietinių rašytojų produkciją“. Tai esą „akivaizdus faktas“ (Святополк-Мирский 1997: 354).

*„Apskritai jūs net negalite įsivaizduoti, iki kokio laipsnio man visa tai įgriso. Kiekvienam savo pašaukimas. Mano pašaukimas – mokslas. (...) Aišku, aš galiu rašyti ir publicistinius bei filosofinius straipsnius... Bet juos aš rašau, dėdamas neįtikėtinas pastangas, be jokio polėkio, o, priešingai, jausdamas tiesioginę neapykantą objektui. (...) Rašydamas visą šitą eurazinį košmarą, aš jaučiu, kad visą šį laiką ir triūsą su daug didesne nauda (ir sau, ir kitiems) aš galėčiau paskirti mokslui. (...) Eurazizmas man – sunkus kryžius ir, be to, visiškai be jokių kompensacijų. Supraskite, kad sielos gilumoje aš jo neapkenčiu ir negaliu jam nejausti neapykantos. Jis palaužė mane, neleido man tapti tuo, kuo aš galėjau ir turėjau tapti. Mesti jį, pabėgti nuo jo, užmiršti jį man būtų didžiausia laimė“ (Толстой 1995: 20).

Eurazijos simfoninės asmenybės individuacijos – SSRS – gyvenimą reikalavo tam tikrų aukų. Juk ir marksizmas Rusijos „dirvoje“ akivaizdžiai evoliucionavo – tai liudijo tiek marksistinės ortodoksijos („menševikų“) pralaimėjimas, tiek Trockio linijos numarinimas. O vis dėlto marksizmas buvo „naujojo valdančiojo sluoksnio“ oficiali ideologija, neatsiejama naujosios Rusijos-Eurazijos „gyvenimo“ dalis. Todėl eurazinė mintis turėjo žengti žingsnį susitaikymo su marksizmu link: „Eurazizmas turi sutikti su laikina savo mokymo ‚transkripcija‘ į sovietinės terpės polinkius, sąvokas ir terminus“ (6-oji tezė). 10-oji tezė skelbė: „Eurazizmas turi gauti du palikimus: a) naują Rusijos politinį tipą ir ją išreiškiančią naująją politinę klasę“, – tai skambėjo dar gana „ortodoksiškai“, tačiau Suvčinskis tuo neapsiribojo: „ir b) tą varomąją jėgą, kuri įvykdė revoliuciją, t.y. socializmą jo marksistinėje-maksimalistinėje formuluotėje. Aišku, šis antras palikimas turi būti visiškai iš naujo pagrįstas ir perdirbtas. Socializme reikia išskirti istoriosofinę ir socialinę marksizmo jėgą, išsiaiškinti, kokios intuicijos grindžia jo klaidingus išvedžiojimus, kartu su internacionalo idėja nuvesti jį į filosofinę ir konkrečią dabartį“ (Сувчинский 1999). Savaitraščiu „Eurazija“, kuris ir buvo eurazizmo „transkripcija į sovietinės terpės polinkius, sąvokas ir terminus“, ir kuris turėjo nuvesti marksizmą į „filosofinę ir konkrečią dabartį“, buvo uždegta žalia šviesa.

3.5 Laikraštis „Eurazija“ ir Klamaro skilimas

„Dabar atėjo momentas, kai istorinė dialektika atlieka savo svarbiausią žingsnį“, – pasitelkdamas hėgelišką terminologiją, brošiūroje „Eurazizmas ir komunizmas“ rašė anoniminis autorius: „Nuo kapitalizmo, kaip tezės, ir komunizmo, kaip antitezės, prie eurazizmo, kaip sintezės. Europinės istorijos logika stovi prie savo pabaigos. Jos galimybės išsemtos, idėjiniai turtai

išsekę. Pasakyti paskutiniai jos visuomeninės išminties žodžiai: kapitalizmas-komunizmas. Ši išmintis senka ne žodyje, ne teorijoje, bet eurazinėje tikrovėje. Gimsta nauja eurazinė pravda, vienodai skirtinga ir nuo tezės, ir nuo antitezės – ir nuo kapitalizmo, ir nuo komunizmo“ (EK 19??: 24-25). Nors nei brošiūros išleidimo vieta, nei metai nenurodyti, beveik neabejotina, kad ji gimė po 1929 m. eurazininkų sąjūdžio skilimo, kuriame lemiamą vaidmenį suvaidino 1928-1929 m. Paryžiaus priemiestyje Klamare „kairiųjų“ judėjimo narių leistas savaitraštis „Eurazija“, – leidinys, pretendavęs į tam tikrą ortodoksinių eurazizmo postulatų ir, N.Trubeckojaus žodžiais tariant, kitų, „nieko bendro su eurazizmu neturinčių mokymų (marksizmas, N.Fiodorovas) elementų“ (Трубецкой 1929: 1) sintezę, „dešiniojo“ Aleksejevo pavadintas „visiška kapituliacija prieš Vakarus ir, konkrečiai, – prieš vakarietišką komunizmą“ (Алексеев 1929: 19). Skirtingai nuo Aleksejevo ir kitų dviejų brošiūros „Apie laikraštį ‚Eurazija‘: laikraštis ‚Eurazija‘ nėra eurazininkų organas“ (1929) autorių Iljino ir (tik dabar aiškiai savo „dešiniąją“ tapatybę deklaravusio) Savickio, aplink „Euraziją“ susibūrę „kairieji“ nebuvo nusiteikę laukti ateityje įvyksiančios „kapitalizmo ir komunizmo sintezės“, o regėjo ją jau besirealizuojančią aktualioje komunistinės SSRS dabartyje. Kiek negailestingas buvo eurazinės „dešinės“ verdiktas*, tiek kategoriškas „Eurazijos“ kolektyvo atsakas** – ginčas dėl eurazinės „Eurazijos“ tapatybės siekia ir šiuolaikinius eurazizmo tyrinėjimus. Vertinimų skalėje, išsidėsčiusioje tarp „eurazizmo parodijos“ (Половинкин 1995: 761) ir „rusų religinės bei konservatyvios minties atšakos (...), kito, nemarksistinio tarybinės filosofijos varianto (...), pravoslaviškos tarybinės filosofijos, kuri apmąsto tas pačias problemas, kaip ir marksizmas, įskaitant ir pačią tarybinę civilizaciją, bet apmąsto savaip, semdamasi idėjų ir metodų iš religinės-intelektualinės tradicijos – pas Fiodorovą, pas Marxą...“ (Вахитов 2007c), šios disertacijos autoriaus vertinimas yra arčiau šiuolaikinio „kairiojo“ eurazizmo adepto nuomonės, kad ir kaip ausį rėžtų formulė „pravoslaviška tarybinė filosofija“ bei intencija Marxą įsprausti į „religinę-filosofinę tradiciją“. Savaitraštis „Eurazija“ yra tikrų tikriausias eurazinės minties vaisius, jos „santuokos“ su Karsavino mintimi teisėtas kūdikis. Akivaizdu, kad vyriausiajam eurazininkų leidinių (išskyrus „kairiųjų“ redaguotus „Varstus“) redaktoriui tenka didelė atsakomybė už tokią „klasikinio“ eurazizmo idėjinę evoliuciją.

„Atkreiptinas dėmesys, kad būtent fiodorovizmas“, – netrukus išsamiau aptarsime temą „eurazizmas ir N.Fiodorovas“, – „niekaip nesuderinamas su tuo religijos ir ‚politikos‘ ‚dualizmu‘ arba, kitaip, ‚pirminiu religiniu dualizmu‘, kuris teigiamas kituose ‚vedamuosiuose‘ laikraščio straipsniuose. (...) Lygiagretus prastos šlovės ‚dualizmo‘ ir fiodoroviško ‚bendro reikalo‘ teigimas – vienas iš pavyzdžių to loginio ir teorinio bejėgiškumo, kuriame tūno laikraštis ‚Eurazija‘. Kitas panašus pavyzdys – tai bandymas derinti marksizmo apologiją su kažin koku (kad ir neįtikinamu) religinio prado pripažinimu“, – „akivaizdžius“ savaitraščio „paklydimus“ bandė demaskuoti Savickis, nepamiršdamas pridurti, jog „nuo gyvenimo

atskirtos religijos ideologija nėra eurazinis principas“ (Савицкий 1929a: 5-6). Tačiau „loginį ir teorinį bejėgiškumą“ demonstravo greičiau eurazinė „dešinė“, o ne „kairė“, kurios „eretiškos“ tezės visiškai neprieštaravo eurazininkų (pirmiausia Savickio dėka) „kanonizuotoms“ (kad ir 1926 m.

*„Anti-Eurazija“, „bandymas kompromituoti idėją“ (Савицкий 1929a: 10). „Vidinė eurazizmo savilikvidacija“, „eurazinė mimikrija marksistinio komunizmo ir leninizmo teorijos ir praktikos atžvilgiu“ (Алексеев 1929: 14). Vargu ar galima sutikti su „holistiniu“ knygos „Nacionalbolševizmo ideologija“ autoriaus eurazizmo, kaip „sменovechizmo (сменовеховство) religiniu-filosofiniu pagrindu“, apibūdinimu (Агурский 1980: 98-102). Tačiau laikraščio „Eurazija“ atžvilgiu toks vertinimas visiškai pagrįstas.

**„Iš esmės mūsų eurazizmas – tas pats eurazizmas, kuris 1921 m. išleido ‚Išėjimą į Rytus‘, ir savo tiesioginę įpėdinystę šio istorinio rinkinio atžvilgiu mes teigiame pačiu ryžtingiausiu būdu“ (Евразия 1929b: 1).

programiniame dokumente) Karsavino doktrinoms apie „Bažnyčia tampantį pasaulį“ ir apie savo individuacijose miršančią, bet triumfališkai prisikeliančią (kitose individuacijose) Rusijos-Eurazijos „simfoninę asmenybę“. Nors iš pirmo žvilgsnio Savickio ir Iljino „Eurazijai“ mestas kaltinimas dėl „religijos“ ir „gyvenimo“ atskyrimo („dualizmas“) atrodo neatremiamas, o Karsavino (visada kovojusio su „dualistiniu katalikišku“ ir „racionalistiniu“ „tikėjimo ir darbų“ atskyrimu) atveju – dar ir kaip priekaištas dėl savo ankstesnių principų išdavystės*, tiek pats Karsavinas, tiek visa „Eurazijos“ bendruomenė intelektualiai („logine ir teorine“ prasme) galėjo jaustis visiškai saugiai. Iš tikrųjų – kokią religiją (Bažnyčią) Karsavinas, regis, visiškai prieštaraudamas savo paties „Bažnyčiai, asmenybei ir valstybei“, „Politikos pagrindams“ (ir, be abejo, 1926 m. manifestui), „Eurazijos“ puslapiuose atskyrė nuo „gyvenimo“ (politikos, valstybės)? Ir ar tas atskyrimas yra normalus, visada ir ateityje turintis išlikti Bažnyčios ir valstybės (kurių atskyrimas ankstesniuose „euraziniuose“ Karsavino tekstuose laikomas viena didžiausių Vakarų ydų) santykio bruožas? Ir čia pasirodo, kad, viena vertus, atskirdamas religiją nuo „gyvenimo“ (politikos, socialinės sferos), Karsavinas postuluoja *laikiną* būklę, savotišką *pereinamąjį* etapą – naujos Rusijos kultūros, naujos Rusijos-Eurazijos „simfoninės asmenybės“ individuacijos gimimo periodą, o, kita vertus, tai, kas nuo „gyvenimo“ atskiriama – religija (pravoslavybė, Bažnyčia), – Karsavino ir jo kritikų Savickio bei Iljino požiūriu, nėra visai tapatūs dalykai. Karsavinas nuo „gyvenimo“ atskiria tokią religiją, *kuri pati save nuo „gyvenimo“ atskyrė*. Nuo „gyvenimo“ Karsavinas atskiria „neveiklią“ krikščionybę (pravoslavybę), tokią, apie kurios mirtį „Mūsų laikų apokalipsėje“ (1918) rašė Suvčinskio išgirtas (Сувчинский 1927b) Vasilijus Rozanovas (1856-1919).** Idealus religijos ir „gyvenimo“, Bažnyčios ir politinės-socialinės tikrovės santykis yra ne atskirties, o abipusio persmelkimo santykis – kaip ir anksčiau, „valstybė (ir

visas pasaulis) tampa Bažnyčia“. Tačiau su viena esmine sąlyga: „Teisėtas ir organiškas bažnytinio absoliutumo ir socialinės dinamikos susijungimas gali būti sąlygotas tik *maksimalaus aktyvumo*

* „Yra Dievo ir yra ‚ciesoriaus‘. Negalima jų painioti. Atvirkščiai – privalu juos aiškiai skirti ir atskirti, nors antra ir yra pirmo išdava. Vadinasi, ‚ciesoriaus‘, t.y. visa neaprepiama politinių ir socialinių problemų sfera, kažkuria prasme turi būti *autonominė* sfera. Aišku, savo prigimtimi ir ji yra religinė. Bet praktiškai ir metodologiškai joje nėra vietos religinei argumentacijai. Panaši argumentacija čia tik įneša neišnarpliojamą maišalynę ir naivių bei neišprususių akivaizdoje kompromituoja religiją. Čia veikiančiu praktiniu principu turi būti religijos ir ‚politikos‘ arba sociologijos ‚*dualizmas*‘“ (Карсавин 1929d: 2). „Naivūs ir neišprusę“, – komunistai ir „naujieji bolševikiniai žmonės“, kurie, kaip skelbė 1926 m. programinis tekstas, yra „nepakankamai protiškai išsivystę“.

** „Krikščionybę staiga visi vienu momentu pamiršo, – muzikai, kareiviai, – nes ji *nepadedą*; nes nepastojo kelio nei karui, nei badui. Ir vis tiktai gieda, tik gieda. Kaip giesmininkė“ (Розанов 1990: 12).

socialinio prado, kuris turi nepaliaujamai siekti išreikšti savyje aukščiausią socialinį *tikslingumą* ir šio konkretaus momento socialinę *etiką*, būdamas dabarties funkcija ir tuo pačiu metu šią dabartį kurdamas“ (Евразия 1929c: 1). Kitais žodžiais tariant, religija tik tuomet gali būti „gyvenimo“ kelrodžiu, tik tuomet gali pretenduoti į kitokį nei „Eurazijos“ (su Karsavinu priešakyje) jai numatytą „dualistinį“ santykį su „gyvenimu“ (socialine ir politine tikrove), kai joje pačioje iš esmės kontemplytyvų santykį su būtimi pakeis aktyvus, į tikrovės transformaciją ir pasaulio perkeitimą orientuotas kūrybiškas santykis. Nuo „gyvenimo“ Karsavinas atskiria į praeitį nueinančią, „mirštančią“ amžinos Stačiatikių Bažnyčios istorinę individuaciją, ir visi, kurie su ja (kaip ir su „Peterburgo Rusija“) tapatinasi – net jei tai būtų vakarykščiai kolegos eurazininkų sąjūdyje, tarkime, „Eurazijos“ skelbiamą religijos ir „gyvenimo“ dualizmą užsipuolę Savickis ir Iljinas, – rizikuoja atsidurti „gyvųjų numirėlių“ stovykloje. Tuo tarpu naujosios gimstančios krikščioniškos-pravoslaviškos Rusijos-Eurazijos kultūros krikščionys greičiau sudarys sąjungą su socialiai aktyviais ateistais komunistais (kurie yra ne kas kita, kaip nepakankamai savo krikščioniškumą įsisąmoninę naujosios kultūros krikščionys) negu su „tuščiažodžiaujančiais“, religinės frazeologijos pagalius į „naujųjų bolševikinių žmonių“ vadeliuojamo teofanijos vežimo ratus kaišiojančiais, mirštančios „neveiklios“ krikščionybės adeptais. Tikras pravoslavas „ras bendrą kalbą su religiškai indiferentišku žmogumi, netgi su ateistu, bet neras bendros kalbos su tais, kurie religiškai pateisina ir absoliutina politines ir socialines formas. Ir jeigu kontrrevoliucinis vyskupas (tarytum tai būtų kokia anomalija, o ‚normaliai‘ daiktų tvarkai atstovautų ‚revoliucinis vyskupas‘ – A.M.) išdrįs tvirtinti, kad tam tikra politinė santvarka (pvz., monarchija) ir tam tikra socialinė sankloda – pravoslavybės dogmos; jeigu revoliucinės liaudies dėl jo netinkamumo išmestas ‚tikybų ministras‘ pasiūlys Rusijos žmonėms žudyti bolševikus tuo pagrindu, kad jie,

pagal „ministro“ religinį apreiškimą, ne žmonės, o velniai, – būtent pravoslavus nasisuks nuo jų kaip nuo pažeistų“ (Карсавин 1929d: 2).

Taigi „dešiniųjų“ priekaištas „Eurazijai“ dėl religijos ir „gyvenimo“ atskyrimo, dėl „Eurazijos“ teigiamo „dualizmo“ ir „fiodorovizmo“ tariamo nesuderinamumo šauna pro šalį. „Dualizmas“ tėra laikina taktika, skirta neutralizuoti „gyvųjų numirėlių“ daromai žalai, tuo tarpu Nikolajaus Fiodorovo (1828-1903) laukiama „veiklios krikščionybės“ epocha, kai liturgijos ir Velykų šventimas išeis anapus šventovių sienų ir pradės realią tikrovės transformaciją*, yra kartu ir Karsavino tikslas. 1929 m. Velykų išvakarėse Karsavinas rašė: „Krikščioniškoji sąmonė mūsų empirinį gyvenimą dažniausiai padaro bevertį ir beprasmį („dualizmas“! – A.M.), tuo tarpu N.Fiodorovas nepaprastai drąsiai iškėlė absoliučią jo vertę. Suvokęs, kad čia, šioje žemėje ir po

*Tikros, veiklios krikščionybės kelias yra „из храмовой литургии и Пасхи к внехрамовой литургии и Пасхе“ (Федоров 2008a: 169).

šiuo dangumi, yra „kito amžino gyvenimo pradžia“, jis svajojo visą mūsų gyvenimą paversti liturgija ir priminė, kad Kristus miršta mūsų žemėje ir už mus, ir kad į žemę ir žemei šviečia Tiesos Saulė“ (Karsavinas 2001b: 9). Aišku, Karsavinui buvo visiškai nepriimtini kai kurie mirtį ontologiškai diskriminuojantys, stačiokiškai pozityvistiniai Fiodorovo ekleziologijos aspektai*, o pastarąjį apsėdusi *idée fixe* – visuotinio mirusiųjų prikėlimo „projektas“ – buvo įvertinta arba tiesiog kaip „kliedesiai“ (Карсавин 1992a: 336), arba, geriausia atveju, kaip „ne daugiau negu genialaus užmojo mitas“ (Евразия 1929b: 1). Tačiau stovintis ant naujos, būsiančios „veiklios krikščionybės“ įkvėptos kultūros slenksčio, Karsavinas visiškai pritartų Fiodorovui, kad (bent jau pereinamuoju laikotarpiu) „skirdamiesi mintyje, tikintieji ir netikintieji gali sutarti veikloje, ir bendras reikalas atves juos prie sutarimo mintyje“ (Федоров 2008a: 109). Kitais žodžiais tariant, *prius facere, deinde philosophari*. Ne teoretizuoti, o veikti – dėl sąvokų susitarsime. („Dėl žodžių ginčytis neverta. Juk geras pasirodė esąs ne tas sūnus, kuris pažadėjo eiti, bet nėjo, o tas, kuris pasakė „neisiu“, tačiau nuėjo“, – akivaizdžia aliuzija į (Mt 21, 28-32) Karsavinas išreiškia savo požiūrį į „neveiklios krikščionybės“ ir „veiklių“ „naujų bolševikinių žmonių“ santykį (Карсавин 1929d: 1).) Kartu su Goethe's Faustu Fiodorovas ir Karsavinas taria: „Pirmiausia V e i k s m a s buvo“ (Goethe 1997: 49).

Savo tekste „Prisikėlimo ir revoliucijos metaforos“, svarstydamas apie „modernaus tikėjimo ritualus“, V.Kavolis rašo: „Šiandieniniam žmogui reikšmingas ritualas yra ne veiksmas, kuris simbolizuoja pasikeitimą, bet veiksmas, kuriuo iš tikrųjų pakeičiama socialinių institucijų ir kultūrinių sistemų realybė**, o tuo pačiu ir tame pakeitime dalyvaujančiųjų asmeninis identitetas“ (Kavolis 1993 : 119).*** Jeigu sutikti su šia „modernaus tikėjimo“

*Pvz.: „Bažnyčia yra *dar ne mirusių* bendruomenė, kurios objektas, tikslas yra *jau mirusieji*, t.y. *visuotinis prikėlimas*“ (Федоров 2008a: 393).

**Todėl neatsitiktina „kairiųjų“ eurazininkų antipatija simbolizmui ir liaupsės realizmui (taip pat ir „socialistiniam“) (Сувчинский 1926; Святополк-Мирский 1927).

***Savo kritinėje studijoje apie „išlaisvinimo teologiją“ A.Maceina formuluoja dilemą, kuri, beje, lydėjo ir eurazininkų sąjūdžio idėjinę istoriją: „Kokiu keliu tad eiti išlaisvinimo linkui: keičiant visų pirma *asmenį*, kad jis pakeistų ir visuomeninę struktūrą, ar keičiant visų pirma visuomeninę *struktūrą*, kad iš jos išaugtų ir perkeistas asmuo?“ (Maceina 1993: 682). Ryškiausias pirmosios alternatyvos atstovas eurazizme, aišku, buvo Florovskis. Antrajame judėjimo evoliucijos etape visiškai nugalė antroji alternatyva, savo kulminaciją pasiekusi laikraštyje „Eurazija“ su jos modernistiniu „triumviratu“: Fiodorovas-Marxas-Karsavinas. Maceina cituoja „išlaisvinimo teologijos“ klasikus: „Svarbu ne tik išlaisvinti žmogų iš nuodėmės (iš jos privalome būti išlaisvinti *visi*), bet ir iš istorinių (ūkinių, kultūrinių ir politinių) struktūrų (Boff 1985: 25); „Išganymas – bent iš pradžių – privalo įtaigauti ir žemiškojo gyvenimo keitimą“ (Gutierrez 1982: 17); „Krikščioniškai suprastas išlaisvinimas privalo būti pradėtas visose plotmėse: kultūrinėje, ūkinėje,

charakteristika, Fiodorovą ir Karsaviną galima drąsiai kvalifikuoti kaip gana radikalius krikščioniškojo modernizmo atstovus, rizikingai plačiai atsiveriančius tam „gaivališkam dinamizmui“, kurį, pasak Anthony Giddenso, į žmogaus reikalus įneša modernybė, padarydama asmens tapatumą itin problemiška (Giddens 2000: 48-51). Mūsų dviejų mąstytojų, pasinėrusių į modernybės sukurį, atveju, tapatybės problema pirmiausia iškyla kaip krikščioniškosios tapatybės problema, kurios vienas iš aspektų yra *sąjungininkų pasirinkimas* kovojo už, Fiodorovo žodžiais tariant, „bendrą reikalą“ (šioje vietoje ne taip svarbu, koks to „reikalo“ konkretus turinys).* Čia tenka konstatuoti, kad „dešinioji“ savaitraščio „Eurazija“ kritika (dabar jau N.Aleksejevo asmenyje) vėl nepasiekia savo tikslo ir veikiau pati, o ne Karsavino vedama „Eurazija“, demonstruoja „loginį ir teorinį bejėgiškumą“. Viena vertus, Aleksejevas, aišku, visiškai teisingas supriešindamas Fiodorovą (kuris socialistus laikė suirutę keliančiais „visuomenės priešais“, o šiuolaikinį žmogų, paneigusį „pačią Dievo egzistenciją, patį jo buvimą“, – pasiekusiu „nuopuolio gelmę“) ir Marxą – iš tikrųjų nesunku įsivaizduoti, ką Marxas pasakytų apie Fiodorovo „bendro reikalo“ projektą (Алексеев 1929: 18). Paryškinant Aleksejevo akcentuojamą dviejų mąstytojų antagonizmą, būtų galima dar priminti, kad Fiodorovas pažangos koncepciją, pasak kurios, žmonija žengianti „šviesios ateities“ link, tačiau ateities, skirtos išrinkosioms kartoms, kurių atžvilgiu visų kitų kartų kančios tėra „mėšlas“ ir „traša“ išrinktųjų laimei, laikė kanibalų pasaulėžiūra, o pačią „pažangą“ – pragaru: „Progresas yra tikrasis pragaras, ir tikras dieviškas, tikras žmogiškas reikalas yra tame, kad išgelbėti progreso aukas, išvesti jas iš pragaro“ (Федоров2008a: 33). Tačiau Karsavinui tokia kritika – kaip žirniai į sieną. Modernizmo sukurio įtrauktam Karsavinui magiškas žodis, leidžiantis susieti rusų filosofinei tradicijai atstovaujantį

krikščionišką modernistą Fiodorovą (kurio „Bendro reikalo filosofija“, gal kiek perlenkdamas lazda, M. Agurskis pavadino „knyga, kėlusia visuotinį prosovietinės inteligentijos susidomėjimą“ (Агурский 1980: 28) ir „naujojo Rusijos valdančiojo sluoksniu“ oficialios ideologijos kūrėją

bendruomeninėje, socialinėje, gamtamokslinėje, politinėje, bažnytinėje, o taip pat ir teologinėje“ (Hasenhuettl 1985: 103). Neneigdamas kovos su „nuodėmės struktūromis“ svarbos, personalistas Maceina vis dėlto prikiša „išlaisvinimo teologijai“ perdėtą „nuodėmės“ sampratą supasaulietinimą: „Išlaisvinimo teologija pati išlaisvinimą iš nuodėmės išganymo prasme *susociologina*: išganymas, buvęs įprastinėje teologijoje grynai teologinė kategorija, išlaisvinimo teologijoje įgyja *sociologinio* pobūdžio“ (Maceina 1993: 683). Kraštutinis tokio susociologinimo pavyzdys, aišku, yra ateistinė Marxo doktrina. Tačiau Maceinos kritika yra visai teisėta ir krikščioniškųjų modernistų Fiodorovo bei Karsavino atžvilgiu. *Turbūt nereikia nė sakyti, kad ši problema yra nepaprastai aktuali ir šiuolaikinei krikščioniškai sąmonei, stovinčioje akivaizdoje tokių iššūkių, kaip Vakarų sekuliarizacija, islamo faktorius, globalios ekologinės katastrofos grėsmė ir t.t.

Marxą, yra žodis „veikla“. 1929 m. sausio 12 d. „Eurazijos“ (Nr. 8) vedamajame straipsnyje „Eurazizmo kelias“, kuris yra savotiška „kairiųjų“ eurazininkų eurazizmo evoliucijos versija, buvo rašoma: „Daugeliui iš mūsų“, – pats Karsavinas, aišku, nebuvo reikalingas „primityvesnės“ („pozityvistinės“) Fiodorovo filosofijos pagalbos, – „Bendro reikalo filosofija“ tapo raktu, atrakinusiu mūsų pačių filosofijos turinį. (...) Mes pripažįstame jį savo mokytoju, ir iš visų rusų mąstytojų jis mums pats artimiausias. Fiodorovo idėjų ratui mes didele dalimi skolingi ir tai, kad iš visų vakarietišku mąstytojų mums artimiausiu tapo Marxas, – tvirtinimas, kuris dar du-tris metus atgal nustebintų daugelį eurazininkų. Marxas mus žavi ne tik jo kolosali teorinė valdžia konkrečioms istorinėms masėms, ne tik antžmogiškai aistringas jo etinės-politinės valios kryptingumas, bet daugiausia – ta pati, kaip ir pas Fiodorovą, orientacija į veiksmą, į daromą, o ne galvojimą filosofiją. „Iki šiol filosofai tik įvairiais būdais aiškino pasaulį, bet reikalas tame, kad jį *perdirbti*.“ Tai Marxo žodžiai („Tezės apie Feuerbachą“), kuriuos galėtų pasakyti ir Fiodorovas, kuriuos visiškai priimame mes. (...) Eurazizme turi visiškai atsiskleisti tai, kas pas Fiodorovą ir Marxą atskleista ne iki galo, vienpusiškai ir ne visai išsakyta, – *Bendro Reikalo* idėja ir *Pasaulėdaros* (*Мироделания*) idėja, atšaukianti Pasaulėžiūrą (*Мирозерцание*)“ (Евразия 1929b: 1).

Tiek Karsavinas, tiek, ypač, Fiodorovas socializmą laikė istorinės krikščionybės „neveiklumo“ išdava. Karsavinas buvo įsitikinęs, kad Rusijoje bolševizmas (tasai sūnus, kuris pasakė „neisiu“, bet nuėjo) įgyvendina daug to, ką savo metu turėjo įgyvendinti, bet neįgyvendino, Stačiatikų Važnyčia (Карсавин 1924: 208). Kaip liudija Kauno universiteto studento užrašai, jau būdamas Lietuvoje Karsavinas gynė nuomonę, kad „socializme, jo patose visada pasireiškėdavo religinė ekstazė, kuriai jau nebuvo vietos pastarųjų amžių istorinėje krikščionybėje“

(Сорочкин 1994: 509). Dar radikalesnis buvo Fiodorovas. Pagal jį, socializmas (kaip, beje, ir islamas) yra bausmė krikščionybei „už veidmainišką Trejybės, pripažįstamos vien kaip dogma, o ne kaip priesakas, garbinimą“ (Федоров 2008a: 94). Dar daugiau – Šv. Trejybė „iki šiol yra ne gyvas priesakas, o negyva dogma, gyvenimui neturinti jokios reikšmės“ (Федоров 2008a: 96). Ir dar daugiau: „Jeigu religija yra protėvių kultas“, – čia neturime galimybės gilintis į Fiodorovo religijos sampratą, – „arba visuminė visų gyvųjų malda už visus mirusius, tai šiuo metu religijos nėra“ (Федоров 2008a: 65). „Šiuo metu religijos nėra.“ Vien 1929 m. pirmojoje pusėje tie, kurie pasakė „neisiu“, bet, pasak Karsavino, „nuėjo“, SSRS uždarė daugiau kaip 400 bažnyčių. Biečia tik spėlioti, ar (ir kiek) Fiodorovo adeptus guodė bei psichologinę dirvą krikščioniškos sąžinės kompromisui su „naujais bolševikiniais žmonėmis“ pureno naujojo eurazininkų „mokytojo“ rūstūs kaltinimai „istorinei“ ir „neveikliai“ krikščionybei – juk buvo uždaromos jos bažnyčios...

„Ir čia mes iš karto susiduriame su pagrindiniu faktu“, – straipsnyje „Socializmas ir Rusija“ rašė Karsavinas, – „su rusiškosios socializmo formacijos titaniška pasaulėjauta. Sovietiniame socializme apreikštas galingas kūrybinis užsidegimas. Tai siekis sukurti naują gyvenimą, naują visuomenę, naują valstybę, be to, sukurti nedelsiant, nelaukiant, kol iki jų prisivilks senutė istorija, bet iki galo įtempiant visas gyvas ir kūrybines jėgas. (...) Rusijos revoliucijoje, kaip besąlygiškai teigiamą ir vertingą, reikia išskirti socialinės-politinės kūrybos patosą“ (Карсавин 1929d: 1).* Prisiminkime (žr. 3.3.2), kad karsaviniškųjų teofanijos ir simfoninės asmenybės sampratų sintezė „metafiziškiausia“ (artėjimo Absoliuto link – kuris savo ruožtu neįmanomas be organizuoto ir kryptingo empirijos tobulinimo – prasme) kultūros sfera įgalina laikyti valstybinę-politinę sferą, o valstybę ir politiką – atitinkamai – priemone keisti (tobulinti) pasaulį, vesti jį Dievop. 1928 m. gruodžio 8 d. „Eurazijos“ vedamajame „Anapus komunizmo“ eurazizmo misija buvo formuluojama taip: „Mes mąstome eurazizmą kaip kultūros, kurios pagrindinis bruožas bus *socialinė organizacija*, ir kuri neperskiriamai savyje sujungs socialinį pradą su jį įforminančia idėjų sistema bei istoriniu tikslu, įgyvendinimą“ (Евразия 1928a: 1). Tame pačiame numeryje Fiodorovo filosofija buvo giriama už „didžiausią konkretų socialinį aktyvumą“, o „Laiške iš Rusijos“ buvo tikinama, kad būtent dėl šios priežasties Fiodorovo idėjos „šiuo metu“ (1928-1929 m.!) Rusijoje „plačiai plinta“ (Евразия 1928b: 8). Laikraštis „Eurazija“ dar nebuvo virtęs realybe, o Florovskis jau kaltino eurazininkus pirminės sąjūdžio idėjos – „Rusijos *smutos* dvasinio įveikimo sumanymo“ – išdavyste (Флоровский 2007: 50). „Eurazijos“ puslapiuose šis imperatyvas galutinai degradavo į oportunistinį „empirijos organizacijos“ uždavinį – būtent „empirijos organizaciją“ P. Arapovas skelbė esant „istorijos tikslu“ (Арапов 1928: 2). Šiam, kaip ir kitiems „Eurazijos“ autoriams, skirtingai nuo jų „dešiniųjų“ kritikų, nesudarė jokios problemos Fiodorovą ir Marxą mąstyti kaip vidujai giminingus mąstytojus, kuriuos „įsūnijo“ pats Rusijos revoliucinis procesas, vieną vertus, pademonstravęs marksizmo „neribotą socialinės

organizacijos gebėjimą“ (Евразия 1928c: 1), o, kita vertus, „savo gilumoje atskleidęs ‚bendro reikalo filosofiją““ (Сувчинский 1928b: 2). Straipsnyje „Kultūra kaip empirijos organizacijos forma“ Arapovas lengvai suveda du „empirijos organizatorius“: „Naujai apibrėždami kultūros esmę (‚kultūra – ne pasaulėžiūra, o pasaulėdara‘ – A.M.), mes stojame daiktiško-materialinio požiūrio taško, kurio pirmtakės iškreipta forma yra išoriškai poliariškai-priešingos Fiodorovo ir Marxo sistemos, pusėn. Atsiveria teisingo tezių ‚būtis pirmesnė už sąmonę‘ ir ‚ideologinės vertybės yra tik antstatas virš ekonominės bazės‘ supratimo galimybė, atsiveria ir tikroji Fiodorovo

*Bolševizmo „titaniška pasaulėjauta“ buvo apžavėjusi daug ką. Lemtingais Lietuvai 1940 m. išleistoje knygoje „Buržuazijos žlugimas“ Maceina rašė: „Iš kitos pusės, bolševizmas yra nepaprastai kūrybiškas. Per savo vyravimo Rusijoje tarpsnį jis yra sukūręs nuostabių dalykų. Ar mes imsime ūkio, ar industrijos, ar technikos, ar mokslo, ar meno, ar ugdymo sritis, visur yra pasiekta nepaprastų laimėjimų. (...) Nematyti kūrybinio bolševikų entuziazmo ir jo rezultatų būtų neleistinas siauradvasiškumas“ (Maceina 1992b: 335). „projektyvizmo‘ reikšmė“ (Арапов 1928b: 2). Tačiau „Eurazijos“ idėjinį „triumviratą“ – Karsavinas-Fiodorovas-Marxas – sieja kur kas gilesnis vidinis ontologinis ryšys, negu vien tik socialinio aktyvizmo apologija.

Kai Florovskis rašė savo „Rusų teologijos kelių“ VI skyrių („Filosofinis pabudimas“), eurazininkų judėjimo istorija žengė savo paskutinius žingsnius, pats autorius buvo seniai „atsiskaitęs“ su rusų emigracijos dvasinio gyvenimo fenomenu, kurio vienu iš „krikštatėvių“ buvo, tačiau neapleidžia jausmas, kad „Eurazinės pagundos“ šmėkla neduoda ramybės Florovskiui ir jo *opus magnus* puslapiuose. „Rusų teologijos keliai“ baigiasi sulig Rusijos revoliucija, todėl juose nėra nė žodžio apie Karsaviną (kaip, beje, ir apie eurazininkus), tačiau rusų filosofinė tradicija, Karsavino asmenyje įsiliejusi į eurazinę mintį ir suvaidinusi lemtingą vaidmenį jos transformacijoje, susilaukia griežtos Florovskio kritikos, kurią visai teisėtai galima „peradresuoti“ „pasaulio kaip tampančios Bažnyčios“ koncepcijos autoriui, o su juo – visam savaitraščio „Eurazija“ kolektyvui. Nagrinėdamas blogio problemą rusų visavienybės filosofinės tradicijos „tėvo“ mokyme, Florovskis rašo: „Solovjovo supratimu, blogis yra tik *ne-dermė* (раз-лад), *ne-tvarka*, *chaosas*... Kitaip tariant, būties dez-organizacija... Todėl ir blogio įveikimas suvedamas į pasaulio re-organizaciją arba tiesiog į *organizaciją*“ (Флоровский 1990: 359). Tai galėtų būti pasakyta ir tiems, kurie deklaravo savo *credo*: „Organizaciją mes supratome kaip religinę pareigą, kaip kovą su žmogiškuoju chaosu – gamtos organizaciją“ (Евразия 1929b: 1). Ir kurie šios pareigos atlikimo vardan į sąjungininkus ryžosi pasikviesti mąstytoją, religiją paskelbusį „opijumu liaudžiai“, kurio teorija, betgi, parodė nepaprastus gebėjimus „šiuolaikinės socialinės terpės anarchinių stichijų organizacijoje“ (Евразия 1929d: 1). „Kairieji“ eurazininkai ėjo daug toliau už savo „dešiniuosius“ kolegas nuosekliai tęsdami „dirvininkišką“ mąstymo liniją, Rusijos „dirvai“

priskiriančią ypatingus ideologinių svetimkūnių (tokių kaip marksizmas) neutralizacijos ir „detoksikacijos“ gebėjimus, ir atkakliai įtikinėjo „Eurazijos“ auditoriją, kad „istorinėje perspektyvoje Rusijos revoliucija ženklina senojo ikirevoliucinio marksizmo likvidaciją“ (Евразия 1928c: 1). Pavyzdžiui, marksizmo transformacijos Rusijos „dirvoje“ „įrodymu“ buvo laikoma tai, kad, priešingai marksistinei „klasikai“, marksizmas Sovietų Sąjungoje iš „klasinės“ ideologijos vis labiau virsta „valstybine“ ideologija (Евразия 1928d: 1), o D.Sviatopolkas-Mirskis straipsnyje „Proletariatas ir klasės idėja“ „revizionistiškai“ samprotavo: „Būtent proletarų klasės sąmonėje turi būti nubrėžtos ir jau brėžiamos klasinės visuomenės įveikimo gairės, nes ne vien tik socialinė ir ekonominė būtis vienpusiškai apsprendžia sąmonę, bet ir sąmonė aktyviai keičia būtį“ (Святополк-Мирский 1929a: 2). Straipsnyje „Apie šiuolaikinį eurazizmą“ Suvčinskis, akivaizdžiai savindamasis „šiuolaikiškumo“ privilegiją ir (kartu su Karsavinu*), regis, jau benurašas savo „dešinėje“ likusius kolegas į „gyvųjų numirėlių“ stovyklą, tvirtino: „O visiems, kurie sugebėjo derinti eurazizmą su dabarties pajauta, pasinaikina pati revoliucijos kategorija jos neigiamu aspektu**, ir visa revoliucijos problematika jos neigiamu aspektu, įskaitant ir taip P.Savickiui odiozinį rusiškąjį marksizmą, kuris suvokiamas kitoje perspektyvoje ir tampa viso labo dingstimi bei išeities teze naujos Rusijos sąmonės konstravimui“ (Сувчинский 1929b: 2). Polemizuodamas su Savickiu, Sviatopolkas-Mirskis gynė teisę į marksizmo reviziją, pagalbon pasitelkdamas tą patį Fiodorovą: „Marksizmas mums nėra dogmatinė tvirtovė, kurios kiekvieną akmenį reikia ginti iki paskutinio kraujo lašo. (...) Atkurti ‚kitą marksizmo pusrutulį‘ ir reiškia marksizmą įveikti. Tokio įveikimo simboliu (...) mums tapo Fiodorovo filosofija, kurioje kaip tik ir įveikiamas bet koks vienpusiškas monizmas – kaip spiritualistinis, taip ir materialistinis – ir įveikiamas, kaip mes manome, ne tik tikrai eurazine, bet ir tikrai krikščioniška kryptimi“ (Святополк-Мирский 1929b: 3). Bet ar tikrai? Ar tikrai Fiodorovo filosofija, „Eurazijos“ autoriaus nuomone, padėjusi klasikinį marksizmą paversti „mūsų marksizmu“ (taip vadinosi Sviatopolko-Mirskio straipsnis), ateistinę Marxo doktriną įveikia „ne tik tikrai eurazine, bet ir tikrai krikščioniška kryptimi“?

*Beveik neabejotinai Karsavino plunksnai priklausančiame 1929 m. balandžio 27 d. vedamajame straipsnyje buvo rašoma: „Gilindamasi į save, religinė sąmonė turi suprasti, kad viskas, kas iš tikrųjų šiuolaikiška, visada ir religiška, ir natūraliai įjungiamo į bendrą tikrovės kūrimo (домостроительство) procesą, kuriame absoliutumas išauga dabartyje ir laikiškume“ (Евразия 1929e: 3).

**Skirtingai nuo 1926 m. programinio dokumento arba „Revoliucijos fenomenologijos“, „Eurazijoje“ „naujasis valdantysis sluoksniš“ niekada nebevardinamas „vagimis“. Pakanka paminėti teigiamą V.Lenino figūros vertinimą. „Nedaugelis, kaip Leninas, sugebėjo pakilti virš šios ribotos (revoliucijos – A.M.) fazės ir, priešingai savo ideologijai, istorinio jausmo dėka atrasti visiems dar tamsius kelius“ (Карсавин 1928c:

1). „Tiktai Lenine (...) pirmą kartą sugebėjo susiderinti dvi pagrindinės Rusijos istorijos jėgos: *revoliucija ir valdžia*“ (Сувчинский 1929a: 3). „Tiktai vienas Leninas 1921 m. teisingai suvokė revoliucijos kelią ir iš tikrųjų išgelbėjo revoliuciją, paskelbdamas naująją ekonominę politiką“ (Евразия 1929d: 1). Panašių vietų „Eurazijoje“ – daugybė. Pasipiktinęs Suvčinskio straipsniu, Savickis rašė: „Aš jaučiu ir suprantu visą Lenino figūros dydį, visą jos istorinę reikšmę. Tuo pačiu metu istorijoje nėra kitos figūros, kuri savo pasaulėžiūros *pagrinduose* būtų tokia svetima eurazizmui. Pastatyti save, kaip kovotojus už eurazinę *idėją*, po ‚vadovaujančiu Lenino ženklu‘ – ši prielaida man atrodo iš tiesų pasibaisėtina“ (Савицкий 1929b: 12). Ne tik didžiosios rusų emigrantų daugumos (kurios akyse ir „ankstyvasis“ eurazizmas dėl daug ko – pvz., dėl Rusijos istorijos „perrašymo“ – buvo „pasibaisėtinas“), bet ir „dešiniųjų“ eurazininkų požiūriu, „pasibaisėtinų“ dalykų „Eurazijoje“, kuriai „pasinaikino visa revoliucijos problematika jos neigiamu aspektu“, netrūko. Ko vertos pastangos išvelgti pozityvią vertę „atvirai karingame ateizme“ (Карсавин 1929d: 1) arba filosofinės minties persekiojime komunistinėje Rusijoje? („Netekusi filosofinės tradicijos tauta, be abejo, turi daugiau šansų pasiekti radikaliai naują ir iš tikrųjų filosofinį pasaulio supratimą, negu tauta, gyvenanti idėjiškai jau apipavidalintame pasaulyje“ (Кожевников 1992: 73).

Buvusio eurazininko, stovėjusio prie judėjimo ištakų, „Rusų teologijos keliuose“ išdėstyta Fiodorovo mokymo kritika suduoda daug skausmingesnį smūgį pretenzijai pasiremti „Bendro reikalo filosofijos“ autoriumi kaip tikrąja to žodžio prasme „krikščionišku“ mąstytoju už tą, kurį „Eurazijai“ kirto „dešinysis“ Aleksejevas, pabrėždamas Fiodorovo ir Marxo antagonizmą bei jų sąjungos, įvykusios „Eurazijos“ puslapiuose, tariamą neteisėtumą. Florovskio kritika leidžia išvesti giluminę paralelę tarp Fiodorovo ir Marxo sistemų, kurios, P.Arapovo žodžiais tariant, pasirodo iš tikrųjų tik „išoriškai poliariškai-priešingos“, ir kurių sąjunga, pašventinta Rusijos revoliucijos „socialinės-politinės kūrybos patoso“, pasirodo esanti daug daugiau teisėta, nei manė „dešinieji“ „Eurazijos“ kritikai. Pastariesiems buvo atšauta garsioju Marxo teiginiu iš „Tezių apie Feuerbachą“, kurį, pasak Karsavino, galėjo pasakyti ir Fiodorovas. Štai būtent į socialinio aktyvizmo patosą, į „veiklios krikščionybės“ idealą, kurį kartu su Karsavinu Fiodorovo mokyme akcentavo „Eurazija“, ir yra nukreipta Florovskio kritikos strėlė. Pasak Florovskio, „Bendro reikalo filosofijos“ esmė slypi kitur: „Fiodorovo religinės koncepcijos savitumas yra ne tame, kad kontempliatyviai arba *asketinei* krikščionybei jis priešpastato ‚*veiklią*‘... Jis eina daug toliau. *Dieviškajam* veiksmui jis priešpastato *žmogiškąjį*. *Malonei* jis priešpastato *darbą*“ (Флоровский 1990: 373). Galutinis Florovskio verdiktas Fiodorovo mokymui (kaip krikščioniškai filosofijai) nedviprasmiškai nepalankus: „Fiodorovo mokymas yra savita religinio pozityvizmo, rafinuota ‚pozityvios religijos‘ forma. Ir, griežtai kalbant, niekas nepasikeis, jeigu jame nutylėti apie Dievą. (...) Ir tai greičiau ideologija nei tikras tikėjimas“ (Флоровский 1990: 374). Sutikime, kad po tokių žodžių Fiodorovo ir Marxo filosofinių sistemų „draugystė“ neatrodo perdėm šventvagiška.

Bet galbūt Florovskis neteisis, gal nepateisinamai kategoriškas? Disertacijos apimtis neleidžia gilintis į Fiodorovo „projekto“ subtilybes. Todėl tenka apsiriboti konstatavimu, kad, kaip

ir Marxo doktrina, Fiodorovo „projektas“ yra žmogaus *išlaisvinimo vizija*. Aišku, Fiodorovo technoscientistinė utopija yra ambicingesnė už Marxo, nes siekia ne vien tobulos visuomenės, kurioje žmogus bus išlaisvintas nuo ekonominio išnaudojimo, kuri, tačiau, bus lokalizuota erdvėje ir istoriniame laike, sukūrimo, bet pergalės prieš pačią, Fiodorovo žodžiais tariant, „aklą mirtį nešančią jėgą“, kurios pasekmė bus visuotinis visų mirusiųjų prikėlimas ir „visiška pergalė prieš erdvę ir laiką“ (Федоров 2008b: 737), tačiau ne erdvės ir laiko „transcendavimo“, tradicine krikščioniška „pasaulio pabaigos“ prasme, bet visiško erdvės ir laiko *užvaldymo*, kosmoso kolonizavimo prasme (Федоров 2008a: 366). Ir Marxo, ir Fiodorovo utopijų įgyvendinimas mąstomas kaip imanentiškas „šiam“ – vieninteliam realiam – „laiko ir erdvės“ pasauliui. Tiek komunizmas, tiek nuo mirties išsilaisvinusios (ne išlaisvintos!) žmonijos būklė („visų pasaulių reguliacija visomis prikeltomis kartomis“ (Федоров 2008a: 19) yra „rojus žemėje“ – skirtumas tas, kad pirmosios utopijos šalininkai paprastai alergiškai reaguoja į bandymus jų „mokslinę“ pasaulėžiūrą įsprausti į religinę terminiją, tuo tarpu krikščioniškasis modernistas Fiodorovas visiškai nesigėdija krikščioniškų sąvokų; jam gėda dėl „istorinės krikščionybės“, dėjusios į šias sąvokas transcendentinį turinį ir savo melagingais pažadais apie „anapusinę“ laimę trukdžiusiai tikintiesiems suvokti „bendro reikalo“ esmę. Tačiau ir viena, ir kita utopija „rojų žemėje“ mąsto kaip iš esmės *žmogiškų pastangų* rezultata: „Tai, kas anuomet įvyko stebuklo dėka (Sekminių įvykis, ženklinės Bažnyčios – išganymo institucijos – gimimą – A.M.), dabar turi būti atlikta *darbu*“ (Федоров 2008a: 332). „*Prikėlimas bus ne stebuklo, o žinojimo ir bendro darbo rezultatas*“ (Федоров 2008c: 691). Tiek marksizme, tiek Fiodorovo projekte žmogaus išlaisvinimas yra ne malonės, o darbo vaisius: „Dievo karalystė arba rojus yra visų žmonių jų visumoje jėgų ir gebėjimų kūrinys (...), rojus gali būti sukurtas tik *pačių žmonių* (išskirta – A.M.) tam, kad būtų įvykdyta Dievo valia“ (Федоров 2008d: 481). „Tam, kad būtų įvykdyta Dievo valia“, – ši išlyga kiek sušvelnina „prometėjišką“ (A.Maceinos vartojama prasme) Fiodorovo „projekto“ pobūdį. Tačiau tik sušvelnina. Iš esmės Fiodorovo utopija lieka pastanga „išganyti patį save (...) be jokios antgamtinės pagalbos“ (Maceina 1992a: 463).

Kai kurie „Bendro reikalo filosofijos“ pasažai, net savo frazeologija dvelkiantys marksistiniu „opijumi liaudžiai“ ir kviečiantys „visaįtraukiančiai veiklai“*, negalėjo neimponuoti Karsavinui, svarstymus apie „kažkokią menamą ‚grynai dvasinę‘ būtį“ vadinusiam „nenatūraliomis ir nuodėmingomis svajonėmis“ (Karsavinas 2001a: 7). Nežiūrint visų Karsavino, Fiodorovo ir Marxo metafizikos skirtumų, šiuos tris mąstytojus vienija transcendentinės būties dimensijos neigimas.** Neliesdamas platesnės temos – kodėl „rusiškoji idėja pasidavė marksizmui“ (žr. 3.3.1) – pakartosiu, kad, mano požiūriu, bent jau eurazizme rusiškoji idėja „pasidavė marksizmui“ ne tiek dėl „tūžmingo pasipriešinimo modernybei“ (nors būta ir šito), kiek dėl religinės (krikščioniškos) sąmonės krizės, kurios didžiausia apraiška buvo gyvos transcendencijos intuicijos nnykimas ir

organiškai su tuo susietas „radikalaus blogio“ sampratos neveiknumas, – būtent šie veiksniai

*„Kol neatvertos platesnės veiklos galimybės (...), tol blaivybės, nuovargio nuo nevaisingų siekių epochas lydės entuziazmo epochos su ekstatiniais pakylėjimais į dangų, visokių rūšių regėjimais ir pan. (...) Jeigu nebus natūralaus, realaus perėjimo į kitus pasaulius, bus fantastinės, ekstatinės kelionės, bus svaiginimasis narkotikais; o ir patį paprasčiausią girtuokliavimą, regis, galima paaiškinti platesnės, grynos, visajtraukiančios (*всеполощающей*) veiklos stoka“ (Федоров 2008a: 369).

**Teisybės dėlei, reikia pasakyti, kad transcendencijos idėjos pėdsakas Fiodorovo mintyje išlieka, tačiau šios idėjos turinys – grynai negatyvus. Kalbant apie pagrindinę rusų mąstytoją dominusią – visuotinio mirusiųjų prikėlimo – temą, transcendentinis prikėlimas mąstomas kaip kraupi imanentinio prikėlimo alternatyva, kaip tikraja to žodžio prasme Baisusis Teismas, kaip bausmė žmonijai už transcendentinės (Fiodorovo supratimu – „neveiklios“) religijos išpažinimą, kaip „aklos mirtį nešančios jėgos“ ir žmonių skaldančio susipriešinimo galutinis triumfas, kai „vieni bus nubausti amžinomis kančiomis, o kiti – šių kančių regėjimu“ (Федоров 2008e: 620).

pirmiausia ir sąlygojo tai, jog eurazinei minčiai (ypač nuolat joje stiprėjusiai „kairiajai“ tendencijai) ir taip būdingas optimizmas vainikavosi pagiriamuoju žodžiu modernybės (kurios vienas ryškiausių vaisių ir yra marksizmas) adoruojamai šiapusybei: „Mes gyvename Dieviškame stebuklų pasaulyje kaip savo gimtuosiuose namuose“ (Карсавин 1929a: 152). (Tiesą pasakius, manau, kad „eurazinę“ „Rusijos idėjos“ ir marksizmo „santuokos“ genezę būtų galima pritaikyti ir platesniam „rusiškam“ kontekstui.) Pats Karsavinas, jau antrajame „Varstų“ numeryje prasitaręs, jog „reikia dėkoti marksistams: jie neleidžia pamiršti būties, atkakliai tvirtindami, kad ja apsprendžiama sąmonė“ (Карсавин 1927c: 130), „Eurazijoje“ išspausdintame straipsnyje su daug ką pasakančiu pavadinimu („Eurazizmas ir monizmas“) išplėtojo marksizmą „išsūnijančią“ mintį, šalia marksizmo „dorybių“ nepamiršdamas, aišku, ir Fiodorovo: „Čia eurazizmo keliai susikryžiuoja su marksizmo keliais, ir pirmasis leidžia išlukštenti bei išlaisvinti nuo istorinio ribotumo antrojo tiesą. O ši tiesa tame, kad marksizmas gina monistinę istorijos ir tikrovės sampratą, tame, kad jis ryžtingai teigia materialinės stichijos ir, vadinasi, konkrečios būties vertę, bei tame, kad, pats būdamas vienpusiškas ir abstraktus, neigia abstraktumą ir vaiduokliškumą vienpusiško spiritualizmo asmenyje. Kūnas, materija – ne iliuzijos; konkretus gyvenimas, ūkininkavimas – ne kažkas antraeilio ir ne priemonė siekti vaiduokliško abstrakčiai-dvasinio gyvenimo. Visa tai – dvasios realizavimas, vienintelės galimos ir realios jos apraiškos. Visa tai turi tokią pačią absoliučią vertę, kaip ir dvasia, ir tam tikra prasme yra amžina. Ir čia, savo kryžkelėje su marksizmu, eurazizmas kryžiuojasi su genialiomis Fiodorovo įžvalgomis. Aišku, reikalas ne fiodoroviškame mite, ne maginiame mirusiųjų prikėlime, o Fiodorovo išpažįtamame dvasios ir kūno neatsietume, vieningos dvasiškai-kūniškos būties arba konkrečios dauginos vienovės teigime“ (Карсавин 1929e: 3). Kitaip nei P.Struvė, nesiryždamas tokioms „stiprioms“ metaforoms

(„rusiškosios minties sifilis“ – žr. 1.1), transcendentinės dimensijos eurazinėje mintyje nunykimą laikau viena didžiausių (jei ne pačia didžiausia) eurazinės minties ydų – bent jau *sub specie christianitatis*. Savickis, diagnozuodamas (visiškai teisingai), kad „Eurazijos“ adoruojamo Fiodorovo filosofija „neduoda net migloto supratimo apie *blogio prado pasaulyje realumą ir jėgą*“, bei, kad „pravoslaviška eurazinė mintis“ turinti pabrėžti, jog „išorinis veikimas yra išraiška ir pasėka *vidinio veikimo (внутреннее делание)*“ (Савицкий 1929a: 6), galėtų prisiminti ir 1926 m. programiniame dokumente užfiksuotą „iš principo skirtingą nuo europinio blogio problemos supratimą“, kai „vietoje aktyvios-agresyvio kovos su juo iškyla jo įveikimas kantrumu ir tikėjimu“, kuomet blogis „pats save naikina aktyviai įgyvendinamo gėrio akivaizdoje“ (Савицкий 1997u: 29), ir savo paties nepamatuotą optimizmą, ir jam pačiam adresuotus Florovskio kaltinimus dėl „pavėluoto natūralizmo“*, „dvasinės tinginystės“ ir „nenoro atgimti“ (žr. 2.2.3). Šios ydos pažeista ir virš etnopsichologinio horizonto sunkiai pakylanti, daugiau pagonišką nei krikščionišką kultūros filosofiją produkuojanti N.Trubeckojaus (žr. 2.1, 2.4.1), ir „dešiniojo“ antikomunisto V.Iljino, geografiškai ir kultūriškai „gėrį“ ir „blogį“ lokalizuojanti mintis (žr. 2.2.1). Nors N.Trubeckojus ir L.Karsavinas (jau nekalbant apie N.Fiodorovą) daugeliu atžvilgių yra antipodai, jų minties struktūroje yra kažkas intymiai bendro. Visų trijų mąstyme (kalbu būtent apie *mąstymą*, o ne apie eurazininkams taip būdingas ištikimybės pravoslavų tikėjimui deklaracijas) „žinojimas“ („pažinimas“) palieka per mažai – turint omenyje tai, kad visi pretendavo į „krikščionių mąstytojo“ vardą – vietos „tikėjimui“. Karsavinui „tikėjimas“ – ne šuolis į transcendenciją, ne žmogaus ir Dievo laisvo susitikimo aktas, bet pažinimo rūšis, „žinojimas-tikėjimas“, aukštesnis už „žinojimą protą“ (Карсавин 1925a: 17). Yra kažkas bendro tarp keistoko (krikščionių mąstytojo lūpose) Trubeckojaus „savęs pažinimo“ vertinimo kaip „aukščiausios žemėje įmanomos laimės“ (žr. 2.5) ir 1926 m. programinio eurazininkų dokumento, kuriame (beveik neabejotina, jog ne be Karsavino įtakos) pagrindinę valdžią Rusijoje uzurpavusių komunistų „problema“ linkstama išvelgti pastarųjų... „silpname protiniame išsivystyme“ (Савицкий 1997u: 23). Visų problemų sprendimo raktas – teisingame pažinime. Bolševikai yra nepakankamai pravoslaviški – jiems trūksta teisingo jų „tikėjimo“ (kurį jie vadina „ateizmu“) pažinimo.** Trubeckojaus skelbiama „sąmonės revoliucija“ suvedama į savo tikrosios (eurazinės) tapatybės pažinimą. N.Fiodorovui „blogis yra aklume ir nesąmoningume, o gėris – nesąmoningo pavertime protingu, gimimo – prikėlimu“ (Федоров 2008f: 545). Kosmoso užvaldymo laidas yra pasaulinė „sąmonės revoliucija“, teisingas „bendro reikalo“ pažinimas, kai „žmonijos valia, suvienyta bendro reikalo ir jo būtinybės suvokimo, žinojimo galia ir visuminiu valdžios darbu pasieks valdžią gamtai tam, kad protingai ir dorovingai ją valdytų“ (Федоров 2008g: 643). Ir pas visus tris mąstytojus individuali žmogaus valia nuvertinama kolektyvinių, istorijai imanentiškų esinių („simfoninės asmenybės“, „žmonijos“) valios naudai. Tik Florovskio mąstyme eurazinė mintis, maitinama gyvos

transcendencijos pajautos, priešinosi šiai, jo paties vertinimu, „religinio-istorinio imanentizmo

*Zenkovskis eurazininkų mėgstamus V.Rozanovą, N.Leskovą ir N.Fiodorovą (kaip ir nelabai mėgstamą F.Dostojevskį) priskiria „dirvininkų“ tradicijai, o pastarąją lokalizuoja „krikščioniškojo natūralizmo“ areale. Šio natūralizmo esmė tame, jog „būtis savo duotybėje juntama kaip *jau pašventinta*, palaiminta, – reikalingas tik pasaulio sutvarkymas, o ne perkeitimas, reikia tik sekti ‚prigimtimi‘, būti jai ištikimam“ (Зеньковский 2005: 106).

**По Pirmosios Rusijos revoliucijos S.Bulgakovas rinkinyje „*Bexu*“ demaskavo šį, ypač Karsavinui būdingą, mintijimo būdą: „Ne mažiau šventvagiškas melas (...), kad inteligentiškas maksimalizmas ir revoliucingumas, kurių dvasinis pagrindas yra (...) ateizmas, nuo krikščionybės skiriasi iš esmės tik religiniu neįsisąmoninimu. Neva pakanka Marxo arba Michailovskio vardą pakeisti Kristaus vardu, o ‚Kapitalą–Evangelija arba, dar geriau, Apokalipse (dėl citavimo patogumo), arba galima netgi nieko nekeisti, o reikia tiktai dar sustiprinti inteligentijos revoliucingumą, ir tuomet iš jos gims naujoji religinė sąmonė...“ (Булгаков 1991: 61).

pagundai“ (žr. 2.4.1), galutinai triumfavusioje savaitraštyje „Eurazija“.

Negaliu sutikti su perdėm apibendrinančiu tvirtinimu, kad „Rusijos idėja“ (kaip, beje, autoriaus nuomone, ir marksizmas) „atmetė atvirumo bei dialogo logiką ir pasirinko uždarumo bei monologo logiką“ (Donskis 2007: 233), juo labiau, kad ši tezė, regis, sunkiai suderinama su to paties autoriaus kitame puslapyje dėstomomis mintimis. („Tai dar aiškiau nušviečia rusiškąją idėją kaip intelektualinės ir moralinės kultūros modelį, suteikusį erdvę vakarietišku idėjų kautynėms. Tam tikra prasme XIX a. Rusija buvo mūsų laukas, kuriame dramatiškai susikovė Vakarų Europos idėjos“ (Donskis 2007: 226). Apsiribojant idėjine „klasikinio“ eurazizmo istorija, galima pasakyti, kad, ko gero, kategorišką L.Donskio verdiktą labiausiai atitinka N.Trubeckojaus „sąmonės revoliucijos“, kaip kompromisų nepripažįstančio radikalaus sukilimo prieš „Europą“, samprata; tačiau ir šiuo atveju reikia turėti omenyje, kad Trubeckojaus maištas buvo nukreiptas prieš – Choružijus pasitelkia M.Bachtino apibūdinimą – pačios europinės kultūros „monologiškumą“ bei jos „totalitarinę tendenciją“ (Хоружий 1994a: 57-58). Kitaip nei „Neapykantos formų“ autorius, „Rusijos idėjos“ ir marksizmo susitikimą aš linkęs interpretuoti (apsiribojau „euraziniu“ kontekstu, nors, manau, nedaug kas pasikeistų, jeigu jį išplėsti iki „rusiško“ apskritai) ne tiek kaip kone „natūralią“ sąjungą prieš modernizmą, nors (kartoju dar kartą) egzistavo ir šitas aspektas, kiek – atvirkščiai – kaip „*Rusijos idėjos*“ atsivėrimą europinio modernizmo esmei ir šia prasme – sutinku su N.Aleksejevu – kaip „*visišką kapituliaciją prieš Vakarus ir konkrečiai – prieš vakarietišką komunizmą*“ (Алексеев 1929: 19). Laikraštyje „Eurazija“ įvykusi „Rusijos idėjos“ ir marksizmo konvergencija buvo antieuropinė-antimodernistinė tiek, kiek – cituoju 1929 m. sausio 12 d. vedamąjį: „Europeizmą mes suprantame kaip individualizmo, absoliučių asmens teisių pradus ir individualių poreikių tenkinimo (*jollisances*) primatą, vienu žodžiu, kaip buržuazinius pradus“

(Евразия 1929b: 1). Čia iškyla klausimas apie modernybės prigimtį. Kokia yra pagrindinė modernybės charakteristika? Kartu su L.Dumont'u, manau, kad modernybės esmė pirmiausia yra „individo pasauliečio“ pergalė prieš „individą ekstrapasaulietį“*, o opozicija „individualizmas-

*Analizuodamas totalitarinį Calvino valdymą Ženevoje Dumont'as akcentuoja, kad Calvino revoliucijos esmė buvo ta, jog jis „individą ‚atvertė‘ į pasaulietį“, o „Bažnyčią, apglėbdama valstybę“ (t.y. „atversdama“ individą į pasaulietį), „išnyko kaip holistinė institucija“. Bažnyčia – „institucija, kuri buvo tapusi ekstrapasaulietiškojo elemento forpostu, dabar buvo pasmerkta pati kurį laiką būti pasaulietinė“ (Dumont 2002: 79). Pasak Dumont'o, „modernioji valstybė (...) yra transformuota Bažnyčia, tai liudija faktas, kad ji susidarė ne iš įvairių luomų ar funkcijų, bet iš individų“ (Dumont 2002: 69). Karsavino „valstybės, tampančios Bažnyčia“ (Карсавин 1994a: 430-435) samprata nusako atvirkštinį procesą, tiesa, ne tiek istorinio aprašymo, kiek metafizine prasme. Tačiau ir vienu, ir kitu atveju triumfuoja „intrapasaulietiškas“.

holizmas“ yra antrinė opozicijos (individas) „ekstrapasaulietis-intrapasaulietis“ atžvilgiu. Žvelgiant iš šios perspektyvos, transcendentinę būties dimensiją neigiantis „Eurazijos“ „triumviratas“ (Karsavinas-Fiodorovas-Marxas) visiškai įsikomponuoja į moderniosios sąmonės konfigūraciją, o totalitarizmas (į kurį didesniu arba mažesniu mastu linksta visų trijų mąstytojų mintis), reiškiny, kai „giliai visuomenėje įsišaknijusį ir joje vyraujančią individualizmą bandoma subordinuoti visuomenei kaip visumai, teikiant jai pirmenybę“, pasirodo esąs būtent „moderniosios visuomenės liga“ (Dumont 2002: 157-158), t.y. visuomenės, kuri, egzistencijos, tikinčios, jog jos galutinė paskirtis ir tikslas yra „ne iš šio pasaulio“*, požiūriu, pati yra pasiligojusi.

„Rusiškoji savimonė neišvengiamai susieta su Vakarų ir jų bei Rusijos tarpusavio santykių problema – ir tai reiškia ir *istorinį bei dvasinį mūsų neatplėšiamumą nuo Vakarų*“ (Зеньковский 2005: 137). Eurazininkų sąjūdžio idėjinė istorija yra puikus šio teiginio įrodymas. Nežiūrint pirminio N.Trubeckojaus antieuropinio patoso, judėjimo evoliucija pademonstravo „Rusijos ir Vakarų ryšio *nenutraukiamumą* bei negalimumą dvasiškai ir istoriškai save nuo jų izoliuoti“ (Зеньковский 2005: 63). „Eurazijos“ puslapiuose įvykusi „Rusijos idėjos“ ir marksizmo konvergencija kaip tik ir buvo toks „dvasiškai ir istoriškai“ save nuo Vakarų atriboti negalimumo patvirtinimas. Tai buvo tragiškas susitikimas. Pretendavusi vadintis krikščioniška, tačiau N.Danilevskio „kultūrinių-istorinių tipų“ dvasioje krikščioniškas šaknis turinčiai Europos kultūrai save priešpastačiusi (ypatingai N.Trubeckojaus asmenyje), eurazinė mintis savaitraštyje „Eurazija“ „ištiesė ranką“ Europai. Deja, Europos ištiesta „ranka“ buvo... K.Marxo doktrina.

„Eurazijoje“ universalistinė eurazinės minties tendencija, pirmajame judėjimo idėjinės istorijos etape atstovauta G.Florovskio krikščioniškojo personalizmo, šventė visišką pergalę prieš „Europoje ir žmonijoje“, „Čingischano pavelde“ ir kituose (pirmiausia

N.Trubeckojaus) „europofobiniuose“ eurazizmo tekstuose brėžiamą minties liniją. Naujieji eurazininkų „mokytojai“ (Marxas ir Fiodorovas) buvo *kolektyvinio*, „kultūrinio-istorinio tipo“ ribas peržengiančio išvadavimo šaukliai. „Visų šalių proletarai, vienykitės!“, – sakė pirmasis. Antrasis, kuris ateities idealą (be abejo, istorijai imanentišką) regėjo epochoje, kai „slavas taps broliu vokiečiui“ (Федоров 2008a: 279), – N.Trubeckojaus požiūriu, ne tik kad neeurazinė viltis, bet tiesiog kvaila svajonė, – kuris buvo įsitikinęs, kad „nuo tikro lotynų-germanų ir graikų-slavų genčių susitaikymo priklauso ir viso pasaulio sutaikymas“ (Федоров 2008a: 228), kuris „kultūrinių-istorinių tipų“ teoriją, jo nuomone, darvinizmą perkeliančią į žmonių pasaulį, paniekinamai vadino „zoomorfine“**, galėtų pasakyti: „Visų šalių žemdirbiai (arba –

*„Jei jūs būtumėte pasaulio, jis mylėtų jus kaip savuosius. Kadangi jūs – ne pasaulio, bet aš jus iš pasaulio išskyrčiau, todėl jis jūsų nekenčia“ (Jn 15, 19).

**„Prasmės ieškojimas yra tikslo ieškojimas, reikalo – vieningo bendro reikalo; tai neigiantiems lieka mokslininkai, arba tiesiog – žmonės), vienykitės!“ („Bendram reikalui.“) Jau 1926 m. programinio dokumento „Eurazizmas: Sisteminio išdėstymo bandymas“ pradžioje (akivaizdžiai „kairiojo“ eurazizmo dvasioje) istoriosofinis optimizmas žengė koja kojon su universalistine nuostata: „Rusiškojo revoliucinio proceso pagrindu, po komunistinės beprotybės paviršiumi vyksta tikrasis, nacionalinis Rusijos vystymasis, gyvybiškai svarbus jos ir netgi visos žmonijos kultūros ateičiai“ (Савицкий 1997u: 13). Rusiškasis mesianizmas (kaip, beje, ir bet koks kitoks tautinis mesianizmas) paprastai suprantamas kaip pretenzija į išskirtinumą, kaip tam tikra prasme atsiribojimas nuo „visų kitų“. Tačiau eurazininkų judėjimo idėjinės istorijos kontekste rusų nacionalinei filosofinei tradicijai būdingų mesianistinių-universalistinių motyvų sugrįžimas vertintinas ne tiek kaip savęs išskyrimas iš „visų kitų“, kiek kaip sugrįžimas pas „visus kitus“ (neišskiriant nė „romanų-germanų“). 1928 m. 10-ajame „Eurazinės kronikos“ numeryje – netrukus pradės eiti „Eurazija“ – Rusijos revoliucijos pasaulinė reikšmė įžvelgiama pirmiausia globalinės valstybingumo transformacijos kontekste (prisiminkime, kad valstybingumo ir politikos sfera Karsavino „Politikos pagrinduose“ (1927) buvo paskelbta aukščiausia, virš „materialinės“ ir „dvasinės“ sferų iškylančia kultūros sfera): „Rusijos revoliucijos reikšmė daug platesnė už išimtinai rusiškąjį klausimą. Naujos visuomeninės sąrangos, kuri pradeda ryškėti Rusijos porevoliucinėje tikrovėje, problema – aišku, pasaulinė problema. Kiekviena šalis savaip išgyvena buržuazinės-kapitalistinės valstybinės sąrangos krizę, tačiau Rusijai pirmai lemta nubrėžti ateities valstybės gaires“ (Иванов 1928: 38). Į etatizmą visada linkusiam „Eurazinės kronikos“ redaktoriui Savickiui (kitaip nei, pvz., antietatistui Florovskiui), toks „Rusijos revoliucijos reikšmės“ supratimas atrodė visai priimtinas. Tačiau jau pirmajame „Eurazijos“

numeryje išspausdintas Karsavino straipsnis „Apie revoliucijos prasmę“ iki tol „kairuoliškumu“ pasižymintį Savickį privertė nedviprasmiškai lokalizuoti save eurazizmo „dešinėje“.

„Rusiškosios problemos sprendime – europinės problemos sprendimas. Marksizmą reikia suprasti kaip miglotą Rusijos revoliucijos nuojautą“ (Карсавин 1928c: 2). Nuojauta. Bet kas ką jaučia? Ar tik simfoninės asmenybės teoretikas marksizmo čia nemąsto taip, kaip savo 1926 m. tekste apie A.Chomiakovą (žr. 3.3.3) jis mąstė vokiečių romantizmą ir šelingizmą bei rusų slavofilų susidomėjimą šiais Europos dvasinio gyvenimo fenomenais? Ar marksizmas – kaip anuomet romantizmas ir šelingizmas – nėra Europos „sielos“ („simfoninės asmenybės“) pastanga užmegzti pokalbį su Rusijos „siela“ („simfonine asmenybe“), o, kita vertus, marksizmo

arba suponuoti mums išorišką, t.y. transcendentinę egzistenciją (tai religinė istorijos filosofija), arba tapti zoomorfistais (tai sekuliari istorijos filosofija), pripažįstančiais rūšių transformaciją (progresą), arba jų kaitos nepripažįstančiais; pirma bus transformizmas, evoliucionizmas, o antra bus mokymas apie kultūrinius-istorinius tipus arba kastas“ (Федоров 2008a: 172).

įsigalėjimas „naujajame valdančiajame sluoksnyje“ – kaip anuomet bundančios Rusijos filosofinės savimonės trauka prie romantikų ir Schellingo – nėra Rusijos „sielos“ atsakas į Europos kreipinį? Visavienybės filosofo nuostata disonavo su pirmame ir paskutiniame N.Trubeckojaus „Eurazijoje“ publikuotame straipsnyje dėstoma mintimi, pasak kurios, marksizmo ideologija Rusijoje – grynas nesusipratimas, nes ji esanti iš esmės buržuazinė, tuo tarpu valdžią Rusijoje dabar uzurpavę tikrai ne dvasiniai buržujai (Трубецкой 1928: 1-2).* Tuo tarpu Karsavino požiūriu, marksizmo įsigalėjimas naujojoje Rusijoje – anaipol ne atsitiktinis, bet giluminę Rusijos ir Europos likimų bendrystę ženklinantis įvykis. Straipsnyje „Ideokratija kaip universalizmo sistema“ Karsavinas, aiškiai atskyręs „Europą“ nuo to, kas joje eurazininkams („Eurazijos“ kolektyvui) nepriimtina – nuo individualizmo, kuris esąs „naujos (būtent *naujos* – A.M.) europinės pasaulėžiūros nuostata“, – marksizmą interpretuoja kaip Europos žingsnį nuo individualizmo „universalizmo“ (L.Dumont‘o terminologija – „holizmo“) link**:

*Prieštarinę eurazininkų požiūrį į marksizmą, mano manymu, geriausiai atspindi 1926 m. eurazininkų leidykloje išleista S.Franko brošiūra „Marksizmo pagrindai“. Viena vertus, „marksizmas pavergtas ir iš vidaus persmelktas *buržuazinės dvasios*“ (Франк 1926: 30). Toks vertinimas iš esmės sutampa su N.Trubeckojaus, kaip, beje, ir su ankstyvojo A.Maceinos požiūriu: „Bet marksizmas iš esmės yra buržuazinės kultūros tipas. (...) Jis nėra prometėjiškas, bet miesčioniškas“ (Maceina 1992a: 456). Pasak Franko, „ekonominio materializmo mokymą galima suvesti į formulę: ‚žmogus yra kiaulė‘. Kad žmogus nemaža dalimi *tikrai* ‚yra kiaulė‘, ir kad ypatingai šiuolaikinis žmogus (socialistinėje visuomenėje – deja – ne mažesniu, o daug didesniu mastu negu ‚kapitalistinėje‘) ‚tapo kiaule‘, tai yra *karti tiesa*...“ (Франк 1926: 26). Tačiau, kita vertus, Frankas pabrėžia, kad tas, kuris „žino marksizmą ir socializmą ne vien iš naujaisių

rusų komunistų brošiūrėlių, kas skaitė satyrinius Marxo išpuolius prieš optimistinio radikalizmo atstovus, prieš Švietimo bukumą ir jo utilitarinę moralę (...), tas akivaizdžiai marksizme jaučia – priešingai šiuolaikinėje Rusijoje paplitusioms nuomonėms – protesto elementą prieš ateistinio optimizmo ir progreso kulto banalumą ir kvailumą – šio tikrojo dvasinio ‚buržuaziškumo‘ pagrindą. Milžiniška istorinė Marxo ir jo sukurto mokymo įtaka didele dalimi aiškintina būtent tuo, kad pats Marxas iš dalies įkūnijo savyje Senojo Testamento pranašų dvasinį tipą – su jų žmogiško blogio ir ydingumo smerkimu, su jų panieka žmogaus menkystei ir su jų aistringumu tikėjimu galutine gėrio pergale ir žmonijos išgelbėjimu“ (Франк 1926: 48). Tai arčiau berdiajeviško marksizmo vertinimo: „Šis mokymas žmonijos istorijos esmę regi kūrybiškame pergalės prieš gamtą procese, ekonominėje kūryboje ir gamybinių jėgų organizacijoje“ (Бердяев 1991b: 22). Maceinos požiūris į marksizmą, regis, taip pat iš dalies evoliucionavo. Antai „Frankfurto mokyklos“ klestėjimo laikais Vokietijoje parašytoje „Filosofijos kilmėje ir prasmėje“ lietuvių mąstytojas marksizmą priskyrė prie „iš kančios“ kylančių filosofinių mokymų (Maceina 2000: 109-116).

**Šia prasme galima kalbėti apie marksizmą (ir apie „Rusijos idėjas“ bei marksizmo konvergenciją) kaip apie pasipriešinimą modernybei. Tačiau jau rašiau, kad svarbiausiu „modernybės“ atributu laikau transcendentinės būties dimensijos intuicijos nunykimą.

išraišką. (...) Ši ideologija ir yra socialistinė teorija, savo aukščiausią išsivystymo tašką pasiekusi marksizme. (...) Taip pati europinė mintis iškelia visose savo apraiškose vieningos kultūros idėją, iškelia kaip savo artimiausią idealą ir kaip savo užduotį.“ Ar pavyks Europai šią užduotį įvykdyti? Eurazinė mintis, kuri iki šiol, švelniai tariant, nebuvo linkusi linkėti Europai geros kloties, „Eurazijoje“ keičia kryptį: „Mes manome, kad, jei pavyks, tai tik tarpininkaujant rusiškai-eurazinei kultūrai ir jai padedant. (...) Todėl su marksizmo vėliava prasidėjusi revoliucija Rusijoje nėra atsitiktinė“ (Карсавин 1929b: 3). Karsaviniškosios visavienybės metafizikos dvasioje Arapovas taip nusakė eurazinės minties (kaip ją išreiškė „Eurazijos“ laikraštis) santykį su vienu agresyviausių europinės minties produktu – marksizmu: „Įveikinėti – nereiškia neigti, atmetinėti, naikinti įveikiamąjį; tai reiškia – įimti jį į save, organizuoti jį valdyti, pakelti laipsniu, valorizuoti, pakelti potencialą“* (Арапов 1928b: 1). 1929 m. sausio 19 d. vedamasis „Eurazizmo kelias“ pačių eurazininkų judėjimo evoliuciją aprašė kaip ėjimą nuo N.Trubeckojaus „Europos ir žmonijos“ „visažmogiško (всечеловеческого) universalizmo link“, o Rusijos revoliuciją kvalifikavo kaip „internacionalinę revoliuciją, gerą ir reikalingą visai žmonijai“. Vedamasis kritikavo „dešiniojo“ eurazizmo, klestėjusio, pasak autoriaus (tikriausiai Karsavino), iki 1925 m. ribotumą, pasireiškusį Maskvos valstybės ir „buitinės pravoslavybės“ idealizavimu, ir teigė orientaciją į „dabartį ir ateitį“, o ne į „prikėlimą kažko anksčiau – nesvarbu, Maskvos ar Mongolijos – realizuoto“ (Евразия 1929b: 1). „Rusijos užduotį eurazizmas mato naujo, dar nebuvusio atskleidime“, – rašė Karsavinas, – „Tačiau tas naujumas yra ir epochos užduotis, pasaulinės kultūros užduotis ir todėl bendraistorinė Rusijos, aplink save renkančios gyvas kitų kultūrų jėgas, paskirtis“ (Карсавин 1928b: 2). „Dešiniojo“ eurazizmo požiūriu, raupsuotoji „romanų-germanų“ Europa savaitraštyje „Eurazija“

atsidūrė tarp tų „kitų kultūrų“, kurių „gyvas jėgas“ aplink save buria „naujų bolševikinių žmonių“ vadovaujama Rusija-Eurazija.

„Rusija yra pašaukta ir turi atsakyti į vakarietiškus klausimus“, – gindamas krikščioniškąjį universalizmą savo „Eurazinėje pagundoje“ rašė Florovskis (Флоровский 2007: 64). Laikraštis „Eurazija“ skelbė Rusiją į juos atsakius. Tačiau dialogo kaina buvo didelė. Eurazizmas startavo „Išėjimo į Rytus“ įžangoje nedviprasmiškai deklaravęs savo slavofilišką orientaciją sename „zapadnikų“ ir „slavofilų“ ginče. Keturi pirmojo eurazininkų rinkinio autoriai turbūt nė įsivaizduoti negalėjo, kad po septynerių metų vieno iš jų plunksna eurazinė mintis pareikš, jog Rusijos revoliucija „visiems laikams“ šį ginčą nutraukė. Tai padarė Suvčinskis savo

* „Ikirevoliucinėje Rusijoje tam tikra idėjos-metodo išraiška buvo marksistinė teorija“, – rašė Karsavinas, – „Jos neabejotinu pataisymu ir išvystymu tapo lenininis komunizmas. Dabar tapo aišku, kad ir jis reikalingas esminių pokyčių ir tolesnio vystymo tam, kad taptų atitinkama ir šiuolaikiška idėjos-metodo išraiška. Į tai ir pretenduoja eurazinė ideologija“ (Карсавин 1928b: 2).

straipsnyje, kurio vien tik pavadinimas – „Naujieji Vakarai“ – sukėlė „dešiniųjų“ kolegų pasipiktinimą. Jam būdingu patetišku stiliumi Suvčinskis paskelbė Rusiją-Euraziją... naujaisiais Vakarais: „Kažkada Vakarai savo lengvu ir erdviu vandenyno vėju traukė prie savęs neramius rusų žmones, dūstančius po žemu Rusijos stogu. Ar neateina laikai, kai šis Europoje vis labiau rimstantis vėjas kyla viršum Eurazijos kontinento, ir ar labai greitai šis kontinentas netaps naujoms europiečių kartoms tuo, kuo kažkada, okeaninė Europa buvo rusų ‚bėgikams‘ (*бегунов*) ir teisybės ieškotojams – nauju vandenynu, kur lengva kvėpuoti – naujais Vakarais?“ (Сувчинский 1928b: 2). Šviesą *ex Oriente* skleidė Marxo ir jį „pataisiusio“ Lenino saulė.

Palyginti su „Išėjimo į Rytus“ istoriniu kontekstu, XX a. trečiojo dešimtmečio pabaigoje komunistinės SSRS valdžios pozicijos atrodė nepajudinamos. Eurazininkų adoruojamas „gyvenimas“ galvotrūkčiais lėkė į priekį, „naujasis valdantysis sluoksnius“ įsikibęs laikėsi vakarietiškos marksizmo ideologijos ir net negalvojo apie „Čingischano paveldą“. Eurazininkų judėjimas tapo savo paties „faktų garbinimo“ – kurį nuo pat pradžių priešpastatė didžiosios emigracijos dalies „iliuzijoms“ – įkaitu. Dabar pats „dešinysis“ eurazizmas, „organinėje sintezėje derinantis pozityvią pravoslavybę, ribinį socialinį radikalizmą, įsišaknijimą nacionalinėje praeityje ir viršnacionalines ateities perspektyvas“ (Ильин 1929: 22), savaitraščio „Eurazija“ požiūriu, vis labiau virto viena iš tokių emigrantiškų „iliuzijų“. „Gyvenimas“ teikė pirmenybę ne „pozityviai pravoslavybei“, o „ribiniam socialiniam radikalizmui“, ne „įsišaknijimui nacionalinėje praeityje“, o „viršnacionalinėms ateities perspektyvoms“. „Pagrindinės eurazizmo tezės yra fakto, tikrovės arba, tiksliau, tikrovės esmės aprašymas ir charakteristika. Jos atskleidžia tai, kas glūdi vystymosi pagrinde“ (Карсавин 1929f: 1). Šioje vietoje Karsavinas nepasakė nieko naujo. Jo prisijungimas

prie judėjimo tik sustiprino nuo pat pradžių gają eurazinės minties tendenciją, pavojingai suartinančią „faktą“ ir „vertybę“, „esamybę“ ir „privalomybę“, tendenciją, prieš kurią iki galo kovojo Florovskis, vadinęs ją „natūralizmu“, ir kuri (tikrovę sakralizuojančios Karsavino metafizikos dėka) galiausiai prabilo tokiais pagiriamaisiais žodžiais komunizmui, kaip: „Komunistai (...) yra gudrios Istorijos Dvasios nesąmoningi įrankiai ir aktyvūs nešėjai (...) ir tai, ką jie daro, yra reikšminga ir reikalinga“ (Карсавин 1929c: 2). „Bažnyčia tampančio“ pasaulio ir bolševizmo kaip „nepakankamos pravoslavybės“ sampratos leido tvirtinti, kad „komunizmas užčiuopė istorinio gyvenimo pulsą“ (Карсавин 1929g: 6), – krikščionio ausiai tai skambėjo šventvagiškai, bet kas galėjo įrodyti, kad „dešinieji“ eurazininkai su jų mongolofilija, XVI a. Maskvos garbinimu ir akivaizdžiai buksuojančia „sąmonės revoliucija“ „istorinio gyvenimo pulsą“ užčiuopė geriau? „Kairiojo“ eurazizmo adeptas R.Vachitovas siūlo netradicinę 1928-1929 m. eurazininkų judėjimo krizės interpretaciją: „Būtent utopiškas ‚dešiniųjų‘ padėties SSRS vertinimas atvedė eurazizmą prie suirimo ir žūties; tuo tarpu kairieji eurazininkai, peržiūrėdami klaidingas, praktikoje nepasiteisinusias tezes, bandė rasti išeitį iš šios krizės“ (Вахитов 2007c). Vachitovo interpretacijoje daug tiesos. Negailėstingai aukodamas daugelį kitų (su „gyvenimu“ prasilenkiančių) eurazinės idėjos aspektų, savaitraštis „Eurazija“ virto *jėgos*, įsikūnijusios SSRS Leviatane, apologija – *jėgos*, kuri buvo Savickio tekste „Europa ir Eurazija“ gimusios Rusijos-Eurazijos idėjos pagrindinis komponentas ir kuri XX a. trečiojo dešimtmečio pabaigoje, atrodo, nebeatšaukiamai lokalizavosi komunistinėje Stalino ideokratijoje, adoracija. Tiems, kurie svajojo apie kažkokią kitą ideokratiją, „Eurazija“ galėjo pasiūlyti nebent „gyvenimą po mirties“.

* * *

Jau nustojus eiti „Eurazijai“, 1930 m. vasarį Suvčinskis rašė Gorkiui, kad aplink savaitraštį būriavę autoriai galutinai nusivylė „vadinamuoju eurazininkų judėjimu“ ir yra „visiškai sąmoningi (...) sovietinio projekto ideologai“ (Горький 1997). N.Trubeckojui, 1921 m. rašiusiam R.Jakobsonui, kad iš visų „Išėjimo į Rytus“ autorių Suvčinskis jam artimiausias (labiausiai tolimas Trubeckojui atrodė Florovskis) (Трубецкой 1992: 63), užteko dvasinės stiprybės pripažinti savo pralaimėjimą. 1930 m. pabaigoje kunigaikštis rašė Savickiui*: „Klamariečių tiesa buvo būtent tame, kad jie suvokė, kokia praraja skiria ankstyvąjį eurazizmą nuo realios, gyvos ir besivystančios šiuolaikinės Rusijos kultūros“. Deja, konstatavo Trubeckojus, „įsijungti į šią naują kultūrą mes negalime, nenustoję būti pačiais savimi“ (Казина 1992: 86). Po „Klamaro skilimo“ varomąją eurazinės minties *jėga* ir pagrindiniais eurazininkų leidinių autoriais tapo Savickis ir Aleksejevas, pabandę reanimuoti judėjimą „dešiniojo“ eurazizmo dvasioje. 1931 m. buvo išleistas didelės apimties straipsnių rinkinys „Trisdešimtieji metai“ („Тридцатые годы“). Tais pačiais metais pasirodė stambiausias Aleksejevo „eurazinis“ veikalas „Valstybės teorija“ (Алексеев 1998c) ir didelė naujo autoriaus „Istorijos dialektika“, parašyta,

beje, tikrai ne Trubeckojaus kultūrinio reliatyvizmo ir agresyvaus partikuliarizmo dvasioje**, „rusiškąją sielą“ interpretuojanti kaip sintetinę *par excellence*, kaip „savotiškus Rytus-Vakarus“, kurioje koegzistuoja „Rytų krikščionybės (pravoslavybės) ir Vakarų racionalistinės kultūros stichijos“ (Полковников 1931: 47). Eurazininkų leidykla išspausdino dvi solidžias Vernadskio monografijas (Вернадский 1934, 1938). 1931 metais, kurie dėl „eurazinių“ publikacijų skaičiaus gali būti pavadinti savotišku trumpalaikiu eurazizmo „renesansu“, Jakobsonas išplėtojo Trubeckojaus idėją apie „Eurazijos kalbinę sąjungą“ (Якобсон 1931) – dar viena variacija

*Paties Savickio istoriosofinis optimizmas niekada neapleido. Likus dvejiems metams iki mirties, 1966 m. birželio 23 d. laiške N.Gumiliovui eurazizmo „tėvas“ rašė, jog „ateina rusiškoji pasaulinės istorijos epocha“ (Савицкий 2005: 242).

**„Tik įsigilinant į bet kokios kultūros ištakas ir slėpinius galima pasiekti tokią gelmę, kurioje įveikiamas atskirų kultūrų uždaramas, ir tampa įmanoma pasaulinė visažmogiška kultūra, kurios siekia žmonija“ (Полковников 1931: 167).

„Eurazijos vienybės“ tema, o žydų kilmės eurazininkas J.Brombergas kėlė iki tol euraziniam diskursui nebūdingą klausimą apie žydų vaidmenį Rusijos revoliucijoje* ir kylančio nacionalsocializmo akivaizdoje parašė „Žydų klausimo peržiūrėjimo bandymą“.** Kaip buvo pasakyta „Įvade“, disertacijos apimtis neleidžia gilintis į paskutinį eurazininkų sąjūdžio idėjinės istorijos etapą. Nepaisant visų pastangų, intelektualinis „nukraujavimas“, ištikęs judėjimą po „Klamaro skilimo“, neleido „eurazinei minčiai“ pakilti įki trečiojo dešimtmečio lygio, o politiniai „dešiniųjų“ eurazininkų žaidimai tik liudijo jų „kairiųjų“ kolegų adekvatesnį realybės suvokimą. 1932 metais „Eurazininkų organizacijos“ suvažiavime priimtoje „Deklaracijoje“ laikraščiu „Eurazija“ būdingas etatizmas ir socialinis aktyvizmas sumišęs su šypsena keliančiu naivumu. IV dokumento punktas skelbė: „Savo pagrindiniu uždaviniu eurazininkai laiko praktinę gyvenimo ir pasaulio organizaciją. Galingiausiu šios organizacijos įrankiu jie laiko valstybę. Savo tikslų įgyvendinimo vardan jie siekia valstybinio aparato užvaldymo“ (Север 1990b: 151). „Deklaracijos“ pabaiga alsavo optimizmu: „Neišvengiamai turi ateiti momentas, kai tie iš komunistų, kurie neprarado realybės jausmo, turės atsigręžti į eurazizmo lozungus ir tikslus“ (Север 1990b: 153). Tačiau realybės jausmą buvo praradę patys „Deklaracijos“ autoriai.

Apibendrinimas: „Rusijos idėja“ antrajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės raidos etape

„Rusijos idėjos“ antrajame eurazininkų sąjūdžio raidos etape transformaciją lėmė, viena vertus, pokyčiai personalinėje judėjimo sudėtyje ir, kita vertus, reali padėtis komunistų valdomoje Rusijoje-SSRS – judėjimas nemaža dalimi tapo savo paties pamatinės nuostatos („faktų garbinimo“, „faktmeldystės“ – „*фактопклонство*“) įkaitu. Krikščioniškojo universalizmo

estafetę iš judėjimą palikusio personalisto G.Florovskio L.Karsavino asmenyje perėmusi rusų visavienybės filosofijos tradicija, viena vertus, konfliktavo su N.Trubeckojaus kultūrinio morfologizmu ir reliatyvizmu, kreipdama „eurazinę mintį“ tradiciškesne rusų nacionalinei

*Išimtimi galima laikyti Karsavino straipsnį „Rusija ir žydai“ žurnale „Varstai“ (Карсавин 1928a).

**Sionizmui, kuris „kilnią svajonę apie žemiško kūno akimis nematomą ateisiančią karalystę pakeičia šiurkščiu ir kūniškai-gundančiu materialaus Šv.Žemės užvaldymo melagingu idealu“ (Бромберг 2002: 50), ir kuris yra sekuliarus „europeizmo“ produktas, Brombergas priešpastato „žydų klausimo“ sprendimą eurazizmo pagrindu. Atmesdamas žydų valstybės Palestinoje (kuri, būdama „anglo-sionistine“, neišvengiamai būsianti Vakarų kolonializmo ir imperializmo įrankiu Artimuosiuose Rytuose) idėją, Brombergas žydų tautos ateitį sieja su Naujuoju Izraeliu – naująja Rusijos-Eurazijos nacija. Brombergo knyga yra apmąstymai apie „žydų tautos galimybes dalyvauti ypatingo, savito, daugiataučio kultūrinio pasaulio Senojo Pasaulio centre ir šiaurės-rytuose atstatymo ir sustiprinimo darbe bei jo gynyboje nuo agresyvių ir gobšių Vakarų ketinimų“ (Бромберг 2002: 204).

filosofijai tautinio ir religinio mesianizmo vaga, bet, kita vertus, universalizmą grįsdama ontologizuotomis, esencialistinėmis, hierarchinėmis viena kitą įimančiomis struktūromis („simfoninė asmenybė“), stiprino totalitarinę, individualią asmenybę absorbuojančius kolektyvinius esinius („tautą“, „valstybę“) sakralizuojančią „eurazinės minties“ tendenciją. Šiame etape „Rusijos idėja“ mąstoma pirmiausia kaip *eurazinio didvalstybingumo* idėja, su savo komponentais (ideokratija, federalizmas, „pavaldi ekonomika“) įsikūnijusi (eurazinės „dešinės“ (N.Trubeckojus, N.Aleksejevas) požiūriu, „iškreiptai“; eurazinės „kairės“ (L.Karsavinas, P.Suvčinskis) požiūriu, „netobulai“) komunistinėje ideokratiijoje ir „naujajame valdančiajame sluoksnyje“, o auganti eurazininkų sąjūdžio politizacija legitimuojama (Karsavino dėka), „politinę“ ir „valstybinę“ sferą paskelbiant aukščiausia „kultūros sfera“, iškylančia virš „materialinės“ ir „dvasinės“ sferų bei jas apjungiančia. Tiek radikalus Rusijos istorijos perrašymas (N.Trubeckojus, G.Vernadskis), tiek simfoninės asmenybės, gyvenančios-per-mirtį, teorija (L.Karsavinas) reprezentavo eurazinės minties intenciją negrįžtamai užversti „Peterburgo Rusijos“ puslapį. (Tiesa, simfoninės asmenybės teorija, būdama nepriklausoma nuo eurazinei minčiai (pirmiausia Trubeckojaus asmenyje) būdingos europofobijos, ne tiek „reprezentavo“ atsiribojimo intenciją, kiek filosofiškai legitimavo, leido filosofiškai galutinai „palaidoti“ „Peterburgo Rusiją“ kartu su visais tais, kuriuos eurazininkai vadino „gyvaisiais numirėliais“). „Raidos vietos“ („месторазвитие“) koncepcija (P.Savickis) teikė papildomų argumentų ideologiškai pagrįsti atkurtą Rusijos-Eurazijos geopolitinę vienybę, o tos vienybės personifikacijos – „naujojo valdančiojo sluoksniu“ – susiformavimas buvo skelbiamas iš esmės įvykusių, ir pagrindine problema buvo laikoma „naujų bolševikinių žmonių“ ideologinio perginklavimo problema – vakarietišku, iš „romanų-germanų Europos“ importuotu ir rusiškai

etnopsichologinei „dirvai“ „organiškai“ svetimu marksizmu apsišarvojusius komunistus reikėjo „atversti“ į eurazizmą. Tačiau komunistinės Rusijos-SSRS tikrovė sulig kiekvienais metais teikė vis mažiau vilčių, kad įvyks N.Trubeckojaus laukiama „sąmonės revoliucija“ – „naujasis valdantysis sluoksnius“ su komunistų partija priešakyje atkakliai laikėsi ateistinės ir materialistinės marksizmo ideologijos. Vidinė eurazinės minties, kuriai, viena vertus, nuo pat pradžių buvo artimas (ypač jos „kairiajam“ sparnui) jėgos kultas ir orientacija į istorinę sėkmę, ir kuri, kita vertus, pretendavo būti *naujosios Rusijos-Eurazijos savimone*, – vidinė šios minties, persekiojamos baimės, jog „eurazizmui gresia pavojus tapti dešiniuoju konservatyviu judėjimu su akivaizdžiai neįvykusių perėjimu prie aktyvios politinės veiklos“ (P.Suvčinskis), logika vertė ieškoti „sąlyčio taškų“ su „naujojo valdančiojo sluoksniu“ oficialia ideologija. Tai ir sąlygojo „Rusijos idėjos“ konvergenciją su marksizmu, įvykusią laikraščio „Eurazija“ puslapiuose. Tenka pripažinti, kad šiame idėjiniame virsme išskirtinis vaidmuo priklausė L.Karsavinui, kurio asmenyje „religinės“ ir „kairiosios“ eurazinės minties tendencijų sąjunga atvedė judėjimą į 1929 m. „Klamaro skilimą“. Istorinį procesą sakralizuojanti pasaulio, kaip „tampančios Bažnyčios“, koncepcija, būdama kartu kraštutiniu metafiziniu etatizmu, – „valstybė yra tampanti Bažnyčia“, – o taip pat bet kokios visavienybės metafizikos „Achilo kulnas“, – blogio problema, sprendžiama pastarąjį apibrėžiant kaip „netobulą gėrį“, – sudarė prielaidas valstybinę Rusijos-Eurazijos vienybę išgelbėjusį bolševizmą mąstyti kaip nepakankamai savo religinę prigimtį įsisąmoninusį judėjimą, kaip „nepakankamai pravoslavišką“ pasaulėžiūrą, bet kartu – teisingą pasaulė-jautą. Būtent pasaulėjauta, – nuo „pasyvaus“ transcendencijos kontempliavimo į aktyvų empirijos keitimą atsigręžusi, socialiniam darbui užsiangažavusi, nesitenkinanti „pasaulio aiškinimu“, bet užsimojusi „pasaulį pakeisti“, – tapo tuo „sąlyčio tašku“, kuriame (laikraštyje „Eurazija“) susitiko Karsavinas su netikėtais naujaisiais eurazininkų „mokytojais“ N.Fiodorovu ir K.Marxu. „Eurazijoje“ įvyko galutinė eurazinės minties kapituliacija prieš „religinio-istorinio imanentizmo pagundą“, apie kurią jau seniai buvo perspėjęs Florovskis, ir į kurią eurazinė mintis nuo pat pradžių buvo daugiau arba mažiau linkusi. „Europoje ir žmonijoje“ radikaliu atsiribojimu nuo Europos pradėjusi, „Eurazijoje“ eurazinė mintis į Europą sugrįžo... tarpininkaujant marksizmui.

Išvados

1. „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje evoliuciją sąlygojo dvejopos – „vidinės“ ir „išorinės“ – priežastys. Vidinės – judėjimo narių „migracija“, jo personalinės sudėties kaita. Išorinės – besikeičianti situacija komunistinėje Rusijoje-SSRS. Didele dalimi eurazininkų sąjūdis tapo savo paties dominuojančios laikysenos („faktmeldystės“, „*фактопоклонство*“) įkaitu ir auka.
2. „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje turinį sudarė dviejų rūšių temos: 1) nuo pradžių nuosekliai plėtotos temos, kuriose „eurazinė mintis“ nepatyrė dramatiškų „Rusijos idėją“ esmingai koreguojančių lūžių; 2) temos, kuriose vyko skirtingų koncepcijų konkurencija, nulėmusi „Rusijos idėjos“ transformaciją. Pagrindinės pirmos rūšies temos buvo: 1) Rusijos-Eurazijos vienybės (geopolitinės, ekonominės, kultūrinės) tema; 2) valstybingumo tema. Pagrindinės antros rūšies temos buvo: 1) asmenybės ir (glaudžiai su ja susijusi) laisvės tema; 2) idealo ir tikrovės santykio tema, ypač dramatiškai plėtotą Rusijos revoliucijos apmąstymuose; 3) Rusijos ir Europos (Vakarų) santykio tema.
3. Pagrindinės asmenybės, kurių koncepcijų konkurencija lėmė „Rusijos idėjos“ evoliuciją eurazininkų filosofijoje, buvo: N.Trubeckojus, G.Florovskis, P.Savickis, L.Karsavinas. Florovskio pasitraukimas iš judėjimo ir Karsavino prisijungimas prie eurazininkų ženkliano „klasikinio“ eurazizmo pirmojo (1920-1924) idėjinės istorijos etapo (sąlyginai pavadinto „ikisisteminės filosofijos“ etapu) pabaigą. „Klamaro skilimas“, kuriame išskirtinį vaidmenį suvaidino laikraštis „Eurazija“ su Karsavinu priešakyje, užbaigė antrąjį (1925-1929) eurazizmo idėjinės istorijos etapą (sąlyginai pavadintą „sisteminės filosofijos“ etapu), tuo

pačiu užbaigdamas eurazinės minties „dramą“. Trečiojo etapo („gyvenimo po mirties“) analizė išsina anapus šios disertacijos apimties.

4. Rusijos-Eurazijos kaip unikalaus, nei Europai, nei Azijai nepriklausančio geografinio ir kultūrinio pasaulio idėja pirmą kartą suformuluota P.Savickio tekste „Europa ir Eurazija“ (1921), kuris yra nuosaiki N.Trubeckojaus knygos „Europa ir žmonija“ (1920), visuotinai laikomos „eurazinės minties“ gimimu, kritika. Charakteringa, kad Rusijos-Eurazijos idėja Savickio tekste atsiranda pirmiausia kaip *jėgos*, galinčios mesti iššūkį „romanų-germanų Europos“ („Europos ir žmonijos“ autoriaus neapykantos objekto) pasaulinei hegemonijai ir išvaduoti „žmoniją“ iš „romanų-germanų jungo“. Šie du tekstai kartu su G.Florovskio tekstu „Amžini ir praeinantys dalykai rusų slavofilų mokyme“ (1921), kuriame iš krikščioniškojo universalizmo pozicijų bekompromisiškai kritikuojamas „Europos ir žmonijos“ kultūrinis reliatyvizmas ir partikuliarizmas, laikytini trijų „eurazinės minties“ tendencijų gimimu. Šių tendencijų konkurencija ir kombinacijos lėmė „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje transformaciją.
5. Nors visi eurazininkai deklaravo savo besąlygišką ištikimybę stačiatikybei, yra pagrindo išskirti „religinę“ eurazinės *minties* tendenciją, kuriai pirmajame judėjimo idėjinės istorijos etape ryškiausiai atstovavo Florovskis, o antrajame – Karsavinas, ir kurios dėka eurazizmą galima lokalizuoti rusų religinės minties tradicijos rėmuose. Skirtingai nuo „dešniosios“ ir „kairiosios“ eurazinės minties tendencijų, kurioms stačiatikybė buvo ne tiek minties struktūrą formuojantis principas, kiek (ypač „dešinei“) antieuropinės *ideologijos* sudedamoji dalis, „religinė“ eurazinės minties tendencija, ištikima krikščioniškojo universalizmo tradicijai, „Rusijos idėją“ buvo linkusi lokalizuoti *viso* „krikščioniško pasaulio“ ir *bendro* „krikščionių pasaulio“ kontekste. „Religinės“ ir „kairiosios“ eurazinės minties tendencijų suartėjimas lėmė dramatišką „Rusijos idėjos“ transformaciją antrajame judėjimo idėjinės istorijos etape.
6. Šioje disertacijoje įvykdytas „religinės“ eurazinės minties tendencijos išskyrimas papildė eurazizmo tyrimuose jau nusistovėjusį skirstymą į sąjūdžio „dešinę“ ir „kairę“. Paprastai P.Savickis priskiriamas eurazizmo „dešinei“, tačiau, kaip parodyta disertacijoje, savo „dešiniąją“ tapatybę šis eurazizmo „tėvas“ aiškiai deklaravo tik „Klamaro skilimo“ metu. Jo straipsnis „Europa ir Eurazija“ laikytinas būtent *kairiosios* eurazinės minties tendencijos pradžia. Šiai tendencijai, kuriai pirmajame sąjūdžio idėjinės istorijos etape ryškiausiai atstovavo P.Savickis ir P.Suvčinskis, buvo būdingas *jėgos* kultas, etatizmas ir nepakankamas gebėjimas įvertinti destruktivias komunistinės ideologijos potencialas. Rusų „dirvininkų“ („*почвенники*“) ir „liaudininkų“ („*народники*“) intelektualinė tradicija šioje eurazinės minties tendencijoje pasireiškė optimistiniu tikėjimu „liaudies stichijos“ galia

„nukenksminti“ komunizmo nuodus: „Organiškai“ Rusijai-Eurazijai svetima iš Vakarų importuota komunistinė ideologija, veikiama „liaudies stichijos“, esą transformuojasi į komunizmui netapatą bolševizmą, iš revoliucijos ir pilietinio karo suirutės atkuriantį valstybinę Rusijos-Eurazijos vienybę, į kurią „trečiasis kontinentas“ yra pašauktas *pačios gamtos* (P.Savickis). „Rusijos idėja“ čia pirmiausia maštoma kaip *didvalstybingumo* idėja, o istorinis procesas, kuriame įvyksta šio didvalstybingumo atkūrimas, – kaip *teofanijos* procesas (P.Suvčinskis). Pasikliovimas „stichinių“, „organinių“ jėgų veikimu šioje eurazinės minties tendencijoje slopino asmeninio tobulėjimo ir vidinio pasikeitimo („atgimimo“) imperatyvą revoliucijos „įveikimo“ strategijoje.

7. Skirtingai nuo „kairiosios“, jokių kompromisų su valdžią Rusijoje uzurpavusiais komunistais-bolševikais nepripažįstanti eurazinės minties „dešinė“ (N.Trubeckojus, V.Iljinas) akcentavo *asmenybės giluminės transformacijos* svarbą. Viena vertus, tai darė ją natūralia „religinės“ eurazinės minties tendencijos, – kuriai pirmajame sąjūdžio idėjinės istorijos etape atstovavo su „natūralizmu“ (pirmiausia Savickio asmenyje) nenuilstamai kovojęs Florovskis, – sąjungininke „antikomunizmo fronte“. Tačiau „sąmonės revoliucija“, į kurią apeliavo N.Trubeckojus, jo parašytuose tekstuose skleidėsi grynai imanentinėje – etnopsichologinėje – plotmėje, taigi, kaip ir „kairioji“ eurazinės minties tendencija, stokojo transcendentinio matmens. Tiek „dešinioji“ (ypatingai), tiek „kairioji“ (kiek mažiau) eurazinės minties tendencijos, priešingai rusų religinės filosofijos krikščioniškojo universalizmo tradicijai, „Rusijos idėją“ suvokė kaip antieuropietiška (antivakarietiška) orientuotą „vienybių“ (geografinės, politinės, ekonominės, kultūrinės) sistemą su labai ryškiais determinizmo, nustelbiančio kūrybinę individualios asmenybės laisvę, bruožais. Skirtingai nuo pirmajame judėjimo idėjinės istorijos etape „religinei“ eurazinės minties tendencijai atstovavusio personalisto Florovskio, tiek eurazinė „dešinė“, tiek „kairė“ individualią žmogaus asmenybę buvo linkusios subordinuoti kolektyvinei „tautos“ (arba „daugiatautei“ – Rusijos-Eurazijos) asmenybei.
8. „Rusijos idėjos“ eurazininkų filosofijoje nevienareikšmiškumas bei jos transformacija buvo sąlygoti intelektualinės įtampos ir konkurencijos tarp keturių svarbiausių eurazinės minties „polių“. Pagrindinės opozicijos buvo šios: 1) Trubeckojus (kultūrinis reliatyvizmas ir partikuliarizmas) – Florovskis (krikščioniškasis universalizmas); 2) Savickis (geografinis determinizmas ir etatizmas) – Florovskis (laisvos, betarpiškame santykiyje su Dievu pravoslavišką *kultūrą* kuriančios asmenybės koncepcija); 3) Trubeckojus (kultūrinis reliatyvizmas ir partikuliarizmas) – Karsavinas (krikščioniškasis universalizmas); 4) Florovskis (netarpininkaujamas personalizmas ir religinis transcendentizmas) – Karsavinas („hierarchinis personalizmas“ ir religinis imanentizmas).

9. Florovskio pasitraukimas ženklino antietatistinės, personalistinės ir egzistencialistinės (N.Berdiajevo dvasioje) rusų minties tradicijos užgesimą eurazininkų plėtotoje „Rusijos idėjoje“. Antrajame eurazininkų sąjūdžio idėjinės raidos etape „Rusijos idėja“ mąstoma pirmiausia kaip *eurazinio didvalstybingumo* idėja, su savo komponentais (ideokratija, federalizmas, „pavaldi ekonomika“) įsikūnijusi (eurazinės „dešinės“ (N.Trubeckojus, N.Aleksejevas) požiūriu, „iškreiptai“; eurazinės „kairės“ (L.Karsavinas, P.Suvčinskis) požiūriu, „netobulai“) komunistinėje ideokratiijoje ir „naujajame valdančiajame sluoksnyje“. Tiek radikalus Rusijos istorijos perrašymas (N.Trubeckojus, G.Vernadskis), Rusijos valstybingumo tradiciją vedantis ne iš Kijevo Rusios, o iš „Čingischano paveldo“, tiek savaime, „iš prigimties“ siekiančios būti valstybiškai „įformintos“ „raidos vietos“ („*месторазвумие*“) koncepcija (P.Savickis) turėjo iš naujo legitimuoti Rusijos-Eurazijos (arba SSRS) teritorinį vientisumą bei dar labiau išryškinti eurazinės valstybės antieuropinę (antvakarietišką) orientaciją.
10. Lemtingu lūžiu „Rusijos idėjos“ transformacijos istorijoje (pagrindine transformaciją lėmusia „vidine“ priežastimi) laikytinas pokytis, įvykęs „religinėje“ eurazinės minties tendencijoje. Florovskio universalizmas (opozicija „Trubeckojus-Florovskis“) buvo grindžiamas *transcendencijos* samprata, laiduojančia, viena vertus, „bendražmogiškomis“, „amžinosiomis“, etnopsichologinius skirtumus peržengiančiomis vertybėmis grindžiamą tarpkultūrinio dialogo galimybę, o, kita vertus, individualios žmogaus asmenybės (kaip kūrinio) autonomiją Kūrėjo atžvilgiu, įgalinančią kūrybinę asmenybės laisvę. Krikščioniškojo universalizmo estafetę L.Karsavino asmenyje perėmusi rusų visavienybės filosofijos tradicija, viena vertus, konfliktavo su N.Trubeckojaus kultūriniu morfologizmu ir reliatyvizmu, kreipdama „eurazinę mintį“ tradiciškesne rusų nacionalinei filosofijai tautinio ir religinio mesianizmo vaga, bet, kita vertus, universalizmą grįsdama ontologizuotomis, esencialistinėmis, hierarchinėmis viena kitą įimančiomis struktūromis („simfoninė asmenybė“), stiprino totalitarinę, individualią asmenybę absorbuojančius kolektyvinius esinius („tautą“, „valstybę“) sakralizuojančią „eurazinės minties“ tendenciją.
11. Pagrindine „išorine“ „Rusijos idėjos“ transformacijos priežastimi laikytina ta aplinkybė, kad porevoliucinės Rusijos-SSRS „naujasis valdantysis sluoksnius“ – antrajame sąjūdžio idėjinės istorijos etape jis buvo laikomas iš esmės susiformavusiu – tvirtai laikėsi marksizmo doktrinos, nors *de facto* kai kur ir nutolo nuo marksistinės ortodoksijos (tai liudijo pati „bolševikų“ pergalė prieš „menševikus“, o vėliau – L.Trockio pralaimėjimas). „Faktus garbinusi“ eurazinė mintis buvo pastatyta prieš faktą, jog „eurazizmui gresia pavojus tapti dešiniuoju konservatyviu judėjimu, akivaizdžiai neįgaliau pereiti prie aktyvios politinės veiklos“ (P.Suvčinskis). Vidinė eurazinės minties, pretendavusios būti naujosios

Rusijos-Eurazijos *savimone*, logika vertė ieškoti „sąlyčio taškų“ su „naujojo valdančiojo sluoksniu“ oficialia ideologija. Tai ir sąlygojo „Rusijos idėjos“ konvergenciją su marksizmu, įvykusią „kairiųjų“ eurazininkų laikraštyje „Eurazija“.

12. Šiame idėjiniame virsme išskirtinis vaidmuo priklauso L.Karsavinui (nuo 1928 m. gyvenusiam Kaune), kurio asmenyje „religinės“ ir „kairiosios“ eurazinės minties tendencijų sąjunga atvedė judėjimą į 1929 m. „Klamaro skilimą“. Istorinį procesą sakralizuojanti „pasaulio kaip tampančios Bažnyčios“ koncepcija, būdama kartu kraštutiniu metafiziniu etatizmu, – „valstybė yra tampanti Bažnyčia“, – o taip pat bet kokios visavienybės metafizikos „Achilo kulnas“, – blogio problema, sprendžiama pastarąjį apibrėžiant kaip „netobulą gėrį“, – sudarė prielaidas valstybinę Rusijos-Eurazijos vienybę išgelbėjusį bolševizmą mąstyti kaip nepakankamai savo religinę prigimtį įsisąmoninusį judėjimą, kaip „nepakankamai pravoslavišką“ pasaulėžiūrą, bet kartu – teisingą pasaulė-*jautą*. Būtent pasaulėjauta, – nuo „pasyvaus“ transcendencijos kontempliavimo į aktyvų empirijos keitimą atsigręžusi, socialiniam darbui užsiangažavusi, nesitenkinanti „pasaulio aiškinimu“, bet užsimojusi „pasaulį pakeisti“, – tapo tuo „sąlyčio tašku“, kuriame (laikraštyje „Eurazija“) „Rusijos idėja“ konvergavo su marksizmu ir N.Fiodorovo idėjomis. Tačiau šis virsmas tebuvo nuoseklus „faktus garbinančios“, jėga susižavėjusios minties atbaigimas. „Eurazijoje“, pakerėtoje „rusiškosios socializmo formacijos titaniškos pasaulėjautos“ (Karsavinas), galutinai triumfavo „religinio-istorinio imanentizmo pagunda“, apie kurią jau seniai buvo perspėjęs Florovskis, ir į kurią eurazinė mintis nuo pat pradžių buvo daugiau arba mažiau linkusi. „Europoje ir žmonijoje“ radikaliu atsiribojimu nuo Europos pradėjusi, „Eurazijoje“ eurazinė mintis, tarpininkaujant marksizmui, į Europą sugrįžo.

Eurazininkų šaltiniai

1. Karsavinas, L. 1929a. „Prie Rusų revoliucijos pažinimo“, *Vairas*, Nr. 1: 27-38.
2. Karsavinas, L. 1929b. „Europa ir Rusija: Eurazinės ideologijos apmatai“, *Židinys*, Nr. 3(51): 241-250. Nr. 4(52): 330-340.
3. Karsavinas, L. 1934. „Valstybė ir demokratijos krizė“, *Židinys*, Nr. 5-6(113-114): 433-450.
4. Karsavinas, L. 2001a. „Kristaus gimimas“, *Naujoji Romuva*, Nr. 4(537): 6-7. *Pirmą kartą: Евразия 1929*, Nr.7. (ISSN 1392-043X)
5. Karsavinas, L. 2001b. „Velykos, džiugiosios Velykos“, *Naujoji Romuva*, Nr. 4(537): 7-9. *Pirmą kartą: Евразия 1929*, Nr.24. (ISSN 1392-043X)
6. Алексеев, Н. 1927а. „Народное право и задачи нашей правовой политики“, *Евразийская хроника*, Вып. 8: 36-42.
7. Алексеев, Н. 1927b. „Записка о суде“, *Евразийская хроника*, Вып. 9: 16-22.
8. Алексеев, Н. 1928. „Поездка в Латвию“, *Евразийская хроника*, Вып. 10: 66-68.
9. Алексеев, Н. 1929. „Записка Алексеева“, *in* Алексеев, Н., Ильин, В., Савицкий, П., *О газете „Евразия“: газета „Евразия“ не есть евразийский орган*, с. 12- 20, Париж.
10. Алексеев, Н. 1998а. „На путях к будущей России: Советский строй и его политические возможности“, *Русский народ и государство*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0046-2)
Pirmą kartą: Берлин: Евраз. кн. изд-во. (1927).
11. Алексеев, Н. 1998b. „Евразицы и государство“, *Русский народ и государство*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0046-2) *Pirmą kartą: Евразийская хроника*, Вып. 9: 31-39. (1927).
12. Алексеев, Н. 1998с. „Теория государства“, *Русский народ и государство*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0046-2) *Pirmą kartą: Париж: Изд-во евразийцев. (1931).*

13. Алексеев, Н. 1998d. „Русский народ и государство“, *Русский народ и государство*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0046-2) *Pirmq kartq*: Путь, №.8: 21-57. (1927).
14. Алексеев, Н. 1998e. „Обязанность и право“, *Русский народ и государство*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0046-2) *Pirmq kartq*: Евразийская хроника, Вып. 10: 19-27. (1928).
15. Алексеев, Н. 1998f. „Идея ‚Земного града‘ в христианском вероучении“, *Русский народ и государство*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0046-2) *Pirmq kartq*: Путь, №.5: 20-41. (1926).
16. Алексеев, Н. 1998g. „Христианство и идея монархии“, *Русский народ и государство*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0046-2) *Pirmq kartq*: Путь, №.6: 18-31. (1927).
17. Алексеев, Н. 1998h. „Собственность и социализм: Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства“, *Русский народ и государство*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0046-2) *Pirmq kartq*: Париж: Евраз. кн. изд-во. (1928).
18. Алексеев, Н. 1998i. „Русское западничество“, *Русский народ и государство*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0046-2) *Pirmq kartq*: Путь, №.15: 81-111. (1929).
19. Алексеев Н., Ильин В., Савицкий П. 1929а. *О газете „Евразия“: Газета „Евразия“ не есть евразийский орган*, Париж.
20. Алексеев Н., Ильин В., Савицкий П. 1929б. „Выдержки из обращения белградской группы евразийцев к редакционной коллегии еженедельника ‚Евразия‘“, *О газете „Евразия“: Газета „Евразия“ не есть евразийский орган*, с. 25-29, Париж.
21. Арапов, П. 1928а. „Единство и организация“, *Евразия*, №. 4: 1-2.
22. Арапов, П. 1928б. „Культура как форма организации эмпирии“, *Евразия*, №. 6: 1-2.
23. Арсеньев, Н. 1923. „Живые камни“, *Евразийский временник*, Кн. 3: 52-54.
24. Бицилли, П. 1922. „‚Восток‘ и ‚Запад‘ в истории старого света“, *На путях*, с. 317-340, Берлин: Геликон.
25. Бицилли, П. 1923. „Католичество и Римская церковь“, *Россия и латинство*, с. 40-79, Берлин: Евраз. кн. изд-во.
26. Бромберг, Я. 2002. „Запад, Россия и еврейство: Опыт пересмотра еврейского вопроса“, *Евреи и Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0194-9) *Pirmq kartq*: Прага: Изд-во евразийцев. (1931).
27. Вернадский, Г. 1923. „‚Соединение церквей‘ в исторической действительности“, *Россия и латинство*, с. 80-120, Берлин: Евраз. кн. изд-во.
28. Вернадский, Г. 1927. *Начертание русской истории*. Прага: Евраз. кн. изд-во.
29. Вернадский, Г. 1934. *Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени*. Берлин: Евраз. кн. изд-во.
30. Вернадский, Г. 1938. *Звенья русской культуры*. Ч. 1. Вып. 1: Древняя Русь: До половины XV века. Берлин: Евраз. кн. изд-во.

31. Вернадский, Г. 1992а. „Монгольское иго в русской истории“, *Наш современник*, №. 3: 158-164. *Pirma kartą*: Евразийский временник, Кн. 5: 153-164. (1927).
32. Вернадский, Г. 1992б. „Два подвига св. Александра Невского“, *Наш современник*, №. 3: 151-158. *Pirma kartą*: Евразийский временник, Кн. 4: 318-337. (1925).
33. Вернадский, Г. 2003. *Киевская Русь*. (<http://gumilevica.kulichki.com/VGV/vgv.htm>)
34. Вернадский, Г. 2004. *Монголы и Русь*. (<http://gumilevica.kulichki.net/VGV/vgv3.htm>)
35. Евразийство 1999. „Евразийство: Формулировка 1927 г.“, *Политическая история русской эмиграции (1920-1940 гг. Документы и материалы)*, Москва: Гуманитарный издательский центр. (http://rus-sky.com/history/library/emigration/emigration2.htm#_Toc74029028)
36. Евразия 1928а. *По ту сторону коммунизма*, №. 3: 1.
37. Евразия 1928б. *Письмо из России*, №. 3: 8.
38. Евразия 1928с. *К преодолению марксизма*, №. 4: 1.
39. Евразия 1928д. *Государство и класс*, №. 5: 1.
40. Евразия 1929а. *От редакции*, №. 10: 1.
41. Евразия 1929б. *Путь евразийства*, №. 8: 1.
42. Евразия 1929с. №. 7: 1.
43. Евразия 1929д. *Марксизм в русской революции*, №. 9: 1.
44. Евразия 1929е. *Религия и современность*, №. 23: 1, 3.
45. ЕК. 19?? *Евразийство и коммунизм*. (Anoniminis. Išleidimo vieta ir metai nenurodyti.)
46. Иванов, В. 1928. „К проблеме дня“, *Евразийская хроника*, Вып. 10: 31-38.
47. Ильин, В. 1923. „К проблеме литургии в православии и католицизме“, *Россия и латинство*, 177-219, Берлин: Евраз. кн. изд-во.
48. Ильин, В. 1925а. „Столб злобы богопротивной“, *Евразийский временник*, Кн. 4: 155-223.
49. Ильин, В. 1925б. „К взаимоотношению права и нравственности“, *Евразийский временник*, Кн. 4: 305-317.
50. Ильин, В. 1927а. „О евразийском патриотизме“, *Евразийская хроника*, Вып. 8: 11-15.
51. Ильин, В. 1927б. „Десница и шуица коммунизма: По поводу одного письма из России“, *Евразийская хроника*, Вып. 8: 43-44.
52. Ильин, В. 1928а. „М.Л.Магницкий“, *Евразийская хроника*, Вып. 10: 85-86.
53. Ильин, В. 1928б. „Об ‚идейной близости‘ евразийцев к большевикам“, *Евразийская хроника*, Вып. 10: 60.
54. Ильин, В. 1929. „Социальные цели и достоинство евразийства“, *in* Алексеев, Н., Ильин, В., Савицкий, П., *О газете „Евразия“: газета „Евразия“ не есть евразийский орган*, с. 20-23, Париж.
55. Карсавин, Л. 1923б. *О сомнениях, науке и вере: Три беседы*. Берлин: Обелиск.

56. Карсавин, Л. 1924. „О сущности православия“, *Проблемы русского религиозного сознания*, с. 139-211, Париж: YMCA-Press.
57. Карсавин, Л. 1925а. *О сомнениях, науке и вере: Три беседы*. Берлин: Евраз. кн. изд-во.
58. Карсавин, Л. 1925б. „Уроки отреченной веры“, *Евразийский временник*, Кн. 4: 82-154.
59. Карсавин, Л. 1926а. „Ответ на статью Н.А.Бердяева об евразийцах“, *Путь*, №. 2: 124-127.
60. Карсавин, Л. 1926б. „А.С.Хомяков“ in Хомяков, А. *О Церкви*, с. 361-376, Берлин: Евраз. кн. изд-во.
61. Карсавин, Л. 1926с. „Младороссы“, *Евразийская хроника*, Вып. 6: 13-17.
62. Карсавин, Л. 1927а. „Евразийская идея в материалистической оболочке“, *Евразийская хроника*, Вып. 8: 65-86.
63. Карсавин, Л. 1927б. „Армия и революция“, *Евразийская хроника*, Вып. 9: 40-46.
64. Карсавин, Л. 1927с. „Без догмата“, *Версты*, Вып. 2: 129-144.
65. Карсавин, Л. 1928а. „Россия и евреи“, *Версты*, Вып. 3: 65-86.
66. Карсавин, Л. 1928б. „Оценка и задание“, *Евразия*, №. 3: 1-2.
67. Карсавин, Л. 1928с. „О смысле революции“, *Евразия*, №. 1: 1-3.
68. Карсавин, Л. 1929а. *О личности*, Kaunas, Vytauto Didžiojo universiteto Humanitarinio fakulteto Raštai, T. 5, Sąs. 3.
69. Карсавин, Л. 1929б. „Идеократия как система универсализма“, *Евразия*, №. 12: 2-3.
70. Карсавин, Л. 1929с. „Еще о демократии, социализме и евразийстве“, *Евразия*, №. 19: 1-2.
71. Карсавин, Л. 1929д. „Социализм и Россия“, *Евразия*, №. 8: 1-2.
72. Карсавин, Л. 1929е. „Евразийство и монизм“, *Евразия*, №. 10: 2-3.
73. Карсавин, Л. 1929ф. „Идеализм и реализм и евразийстве“, *Евразия*, №. 16: 1-2.
74. Карсавин, Л. 1929г. „Старая и новая наука“, *Евразия*, №. 27: 5-6.
75. Карсавин, Л. 1974. *Католичество*, Bruxelles: Жизнь с Богом.
76. Карсавин, Л. 1992а. „Восток, Запад и русская идея“, *Русская идея*, с. 318-351, Москва: Айрис-Пресс. (ISBN 5-8112-0850-2) *Pirmā kartā*: Петроград: Petropolis. (1922).
77. Карсавин, Л. 1992б. „Философия и ВКП: По поводу статьи А.В. Кожевникова“, *Вопросы философии*, №. 2: 75-77. (ISSN 0042-8744) *Pirmā kartā*: Евразия, №. 20: 5-6. (1929).
78. Карсавин, Л. 1993а. „Русская идея“, *Русская литература*, №. 1: 136-142. *Pirmā kartā*: Der Gral, №. 8: 351-360. (1925).
79. Карсавин, Л. 1993б. „Основы политики“, *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн*, с. 174-216, Москва: Наука. (ISBN 5-02-008215-5) *Pirmā kartā*: Евразийский временник, Кн. 5: 185-239. (1927).
80. Карсавин, Л. 1994а. „Церковь, личность и государство“, *Малые сочинения*, С.-Петербург: Алетейа. (ISBN 5-85233-009-4) *Pirmā kartā*: Париж: Евраз. кн. изд-во. (1927).

81. Карсавин, Л. 1994b. „Религиозная сущность большевизма“, *Звезда*, № 7: 170-174. (ISSN 0321-1878) *Pirmq kartq*: Der Staat, das Recht und die Wirtschaft des Bolschewismus, S. 39-48, Berlin. (1925).
82. Карсавин, Л. 1997. „Феноменология революции“, *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, с. 141-201, Москва: Беловодье. (ISBN 5-8890-1008-5) *Pirmq kartq*: Евразийский временник, Кн. 5: 28-74. (1927).
83. Карташев, А. 1922. „Реформа, реформация и исполнение Церкви“, *На путях*, с. 27-98, Берлин: Геликон.
84. Карташев, А. 1923. „Пути единения“, *Россия и латинство*, с. 141-151, Берлин: Евраз. кн. изд-во. (1923).
85. Клепинин, Н. 1993. *Святой и благоверный великий князь Александр Невский*. Москва: Стрижев. (http://krotov.info/lib_sec/11_k/kle/pinin_1.htm) *Pirmq kartq*: Париж: YMCA-Press. (1927).
86. Кожевников, А. 1992. „Философия и ВКП“, *Вопросы философии*, № 2: 72-74. (ISSN 0042-8744) *Pirmq kartq*: Евразия, № 16: 21. (1929).
87. Лубенский, С. 1992. „Евразийская библиография 1921-1931. Путеводитель по евразийской литературе“, *Славяноведение*, № 4: 88-104. (ISSN 0869-544X) *Pirmq kartq*: Тридцатые годы, с. 285-317, Париж: Изд-во евразийцев. (1931).
88. Малевский-Малевиц, П. 1927. „Записка по военному вопросу“, *Евразийская хроника*, Вып. 9: 15-16.
89. Никитин, В. 1927. „По Азии“, *Евразийская хроника*, Вып. 8: 16-25.
90. Полковников, Г. 1931. *Диалектика истории*. Париж: Евраз. кн. изд-во.
91. Пушкарев, С. 1927. „О парламентаризме“, *Евразийская хроника*, Вып. 8: 45-49.
92. Савицкий, П. 1921. „Поворот к Востоку“, *Исход к Востоку*, с. 1-3, София: Рос.-Болг. кн. изд-во.
93. Савицкий, П. 1923а. „Производительные силы России“, *Евразийский временник*, Кн. 3: 125-148.
94. Савицкий, П. 1923b. „Россия и латинство“, *Россия и латинство*, с. 9-15, Берлин: Евраз. кн. изд-во.
95. Савицкий, П. 1927. „О внепартийности“, *Евразийская хроника*, Вып. 8: 10.
96. Савицкий, П. 1928. „К проблеме индустриализации“, *Евразийская хроника*, Вып. 10: 61-63.
97. Савицкий, П. 1929а. „Газета ‚Евразия‘ не есть евразийский орган“, *in* Алексеев, Н., Ильин, В., Савицкий, П., *О газете ‚Евразия‘: газета ‚Евразия‘ не есть евразийский орган*, с. 3-10, Париж.

98. Савицкий, П. 1929b. „Письмо П.Н.Савицкого от 20 ноября 1928 г. членам евразийской редакционной коллегии по поводу представленной к напечатанию в газете ‚Евразия‘ статьи ‚Революция и власть‘“, in Алексеев, Н., Ильин, В., Савицкий, П., *О газете „Евразия“: газета „Евразия“ не есть евразийский орган*, с. 11-12, Париж.
99. Савицкий, П. 1992. „Письмо П.Н.Савицкого Ф.И. Успенскому“, *Славяноведение*, Nr. 4: 84-85. (ISSN 0869-544X)
100. Савицкий, П. 1994a. (tekstas be pavadinimo), *Российский архив*, Т. 5. с. 494-497, Москва: Студия ТРИТЭ. (ISSN 0869-2009) *Publikuojama pirmą kartą*.
101. Савицкий, П. 1994b. „П.Н.Савицкий-С.Н.Булгакову“, *Вопросы философии*, Nr. 10: 163-164. (ISSN 0042-8744)
102. Савицкий, П. 1994c. „Примечания“, *Российский архив*, Т. 5. с. 497-503, Москва: Студия ТРИТЭ. (ISSN 0869-2009) *Publikuojama pirmą kartą*.
103. Савицкий, П. 1997a. „Евразийство“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: Евразийский временник, Кн. 4. (1925).
104. Савицкий, П. 1997b. „Европа и Евразия“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: Русская мысль, Кн. 1/2: 119-138.
105. Савицкий, П. 1997c. „Письмо к Струве“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1)
106. Савицкий, П. 1997d. „Два мира“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: На путях, с. 9-26, Берлин: Геликон. (1922).
107. Савицкий, П. 1997e. „Письмо Эндену“, *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, с. 413-417, Москва: Беловодье. (ISBN 5-8890-1008-5)
108. Савицкий, П. 1997f. „Миграция культуры“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: Исход к Востоку, с. 40-51, София: Рос.-Болг. кн. изд-во. (1921).
109. Савицкий, П. 1997g. „Географические и геополитические основы евразийства“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. *Pirmą kartą*: Orient und Occident, Berlin. (1933).
110. Савицкий, П. 1997h. „Континент-Океан (Россия и мировой рынок)“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: Исход к Востоку, с. 104-125, София: Рос.-Болг. кн. изд-во. (1921).
111. Савицкий, П. 1997i. „Географический обзор России-Евразии“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: Россия – особый географический мир, Прага: Евраз. кн. изд-во. (1927).
112. Савицкий, П. 1997j. „Степь и оседлость“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: На путях, с. 341-356, Берлин: Геликон. (1922).

113. Савицкий, П. 1997к. „Письмо Трубецкому (1927)“, *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, с. 430-431, Москва: Беловодье. (ISBN 5-8890-1008-5)
114. Савицкий, П. 1997л. „Идеи и пути евразийской литературы“, *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, с. 369-388, Москва: Беловодье. (ISBN 5-8890-1008-5) *Publikuojama pirmą kartą* (parašyta 1933).
115. Савицкий, П. 1997м. „Реформа, реформация и исполнение Церкви“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: На путях, с. 139-140, Берлин: Геликон. (1922).
116. Савицкий, П. 1997н. „Подданство идеи“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: Евразийский временник, Кн. 3: 9-17. (1923).
117. Савицкий, П. 1997о. „Сила традиций и сила творчества“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Publikuojama pirmą kartą*.
118. Савицкий, П. 1997р. „О задачах кочевниковедения“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: in Толль, Н. *Скифы и гунны: из истории кочевого мира*, с. 83-106, Прага: Евраз. кн. изд-во. (1928).
119. Савицкий, П. 1997г. „Геополитические заметки по русской истории“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: in Вернадский, Г. *Начертание русской истории*, с. 234-260, Прага: Евраз. кн. изд-во. (1927).
120. Савицкий, П. 1997s. „Хозяин и хозяйство“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: Евразийский временник, Кн.4: 406-445. (1925).
121. Савицкий, П. 1997t. „В порядке обсуждения: К вопросу об экономической доктрине евразийства“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: Евразийская хроника, Вып. 6: 31-38. (1926).
122. Савицкий, П. 1997у. „Евразийство: Опыт систематического изложения“, *Континент Евразия*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1) *Pirmą kartą*: Париж: Евраз. кн. изд-во. (1926).
123. Савицкий, П. 1999. „Доклад „О национал-социалистической партии“, *Политическая история русской эмиграции (1920-1940 гг. Документы и материалы)*, Москва: Гуманитарный издательский центр. (http://rus-sky.com/history/library/emigration/emigration2.htm#_Toc74029028) Pranešimas skaitytas 1933 m.
124. Савицкий, П. 2005. „Письма П.Н.Савицкого Л.Н.Гумилеву“, in Гумилев, Л. *Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации*, с. 209-242, Москва: АСТ. (ISBN 5-17-024791-5)
125. Садовский, Я. 1923. „Оппонентам евразийства: (письмо в редакцию)“, *Евразийский временник*, Кн. 3: 149-174.
126. Садовский, Я. 1925. „Из дневника „Евразийца“, *Евразийский временник*, Кн. 4: 378-405.

127. Святополк-Мирский, Д. 1925. „О московской литературе и протопопе Аввакуме: Два отрывка“, *Евразийский временник*, Кн. 4: 338-350.
128. Святополк-Мирский, Д. 1926. „Поэты и Россия“, *Версты*, Вып. 1: 143-146.
129. Святополк-Мирский, Д. 1927. „Веяние смерти в предреволюционной литературе“, *Версты*, Вып. 2: 247-254.
130. Святополк-Мирский, Д. 1929а. „Пролетариат и идея класса“, *Евразия*, Нг. 9: 2-3.
131. Святополк-Мирский, Д. 1929б. „Наш марксизм“, *Евразия*, Нг. 11: 3.
132. Святополк-Мирский, Д. 1997. „Заметки об эмигрантской литературе“, *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, с. 354-357, Москва: Беловодье. (ISBN 5-8890-1008-5) *Pirmq kartq*: Евразия, Нг. 7 (1929).
133. Север 1990а. *Исход к Востоку (Вступление)*, Нг. 12: 141-143. *Pirmq kartq*: София: Рос.-Болг. кн. изд-во. (1921).
134. Север 1990б. *Декларация 1932 г.*, Нг. 12: 151-153. *Pirmq kartq*: Прага: Евраз. кн. изд-во. (1932).
135. Сеземан, В. 1925. „Сократ и проблема самопознания“, *Евразийский временник*, Кн. 4: 224-267.
136. Степанов, И. 1927. *Белые, красные и евразийство*. Брюссель: Евраз. кн. изд-во.
137. Сувчинский, П. 1921а. „Эпоха веры“, *Исход к Востоку*, с. 14-27, София: Рос.-Болг. кн. изд-во.
138. Сувчинский, П. 1921б. „Сила слабых“, *Исход к Востоку*, с. 4-8, София: Рос.-Болг. кн. изд-во.
139. Сувчинский, П. 1922а. „Вечный устой“, *На путях*, с. 99-133, Берлин: Геликон.
140. Сувчинский, П. 1922б. „Знамение былого: О Лескове“, *На путях*, с. 134-146, Берлин: Геликон.
141. Сувчинский, П. 1922с. „Типы творчества: Памяти А.Блока“, *На путях*, с. 147-176, Берлин: Геликон.
142. Сувчинский, П. 1923а. „Страсти и опасность“, *Россия и латинство*, с. 16-39, Берлин: Евраз. кн. изд-во.
143. Сувчинский, П. 1923б. „Инобытие русской религиозности“, *Евразийский временник*, Кн. 3: 81-106.
144. Сувчинский, П. 1925. „Идеи и методы“, *Евразийский временник*, Кн. 4: 24-65.
145. Сувчинский, П. 1926. „Два ренессанса (90-е – 900-е и 920-е годы)“, *Версты*, Вып. 1: 136-142.
146. Сувчинский, П. 1927а. „Монархия или сильная власть“, *Евразийская хроника*, Вып. 9: 22-24.

147. Сувчинский, П. 1927b. „По поводу „Апокалипсиса нашего времени““, *Евразийская хроника*, Вып. 9: 22-24.
148. Сувчинский, П. 1928a. „К типологии правящего слоя новой России“, *Евразийская хроника*, Вып. 10: 8-14.
149. Сувчинский, П. 1928b. „Новый „Запад““, *Евразия*, №. 2: 1-2
150. Сувчинский, П. 1929a. „Революция и власть“, *Евразия*, №. 8: 2-3.
151. Сувчинский, П. 1929b. „О современном евразийстве“, *Евразия*, №. 11: 1-2.
152. Сувчинский, П. 1994a. „П.П.Сувчинский - Н.С.Трубецкому“, *Российский архив*, Т. 5. с. 475-489, Москва: Студия ТРИТЭ. (ISSN 0869-2009)
153. Сувчинский, П. 1994b. „П.П.Сувчинский - Н.А.Бердяеву“, *Вопросы философии*, №. 10: 156-158. (ISSN 0042-8744)
154. Сувчинский, П. 1997. „К преодолению революции“, *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, с. 205-223, Москва: Беловодье. (ISBN 5-8890-1008-5) *Pirmā kartā*: Евразийский временник, Кн. 3: 30-51.
155. Сувчинский, П. 1999. „Тезисы П.П.Сувчинского к Пражскому совещанию евразийцев (3.12.1927)“, *Политическая история русской эмиграции (1920-1940 гг. Документы и материалы)*, Москва: Гуманитарный издательский центр.
(<http://rus-sky.com/history/library/emigration/emigration2.htm#240>)
156. Трубецкой, Н. 1928. „Идеократия и пролетариат“, *Евразия*, №. 1: 1-2; №. 2: 1-2.
157. Трубецкой, Н. 1929. „Письмо в редакцию“, *Евразия*, №. 7: 1.
158. Трубецкой, Н. 1992. „Из писем Н.С.Трубецкого Р.О.Якобсону о проблемах евразийства“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 9. Филология*. №. 1: 59-66. (ISSN 0130-0075)
159. Трубецкой, Н. 1994. „Н.С.Трубецкой – С.Н.Булгакову“, *Вопросы философии*, №. 10: 151-155. (ISSN 0042-8744)
160. Трубецкой, Н. 1995. „О методах изучения Достоевского“, *История, культура, язык*, Москва: Прогресс. (ISBN 5-01-002627-8)
161. Трубецкой, Н. 1999a. „Европа и человечество“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmā kartā*: София: Рос.-Болг. кн. изд-во. (1920).
162. Трубецкой, Н. 1999b. „О расизме“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmā kartā*: Евразийские тетради, Вып. 5: 43-54. (1935).
163. Трубецкой, Н. 1999c. „Об истинном и ложном национализме“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmā kartā*: Исход к Востоку, с. 71-85, София: Рос.-Болг. кн. изд-во. (1921).

164. Трубецкой, Н. 1999d. „Верхи и низы русской культуры: Этническая основа русской культуры“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Исход к Востоку, с. 86-103, София: Рос.-Болг. кн. изд-во. (1921).
165. Трубецкой, Н. 1999e. „Вавилонская башня и смешение языков“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Евразийский временник, Кн. 3: 107-124. (1923).
166. Трубецкой, Н. 1999f. „Русская проблема“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: На путях, с. 294-316, Берлин: Геликон. (1922).
167. Трубецкой, Н. 1999g. „Предисловие к Уэлльсу“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: in Уэльс Г. *Россия во мгле*, София, с. 3-18. (1921).
168. Трубецкой, Н. 1999h. „Мы и другие“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Евразийский временник, Кн. 4: 66-81. (1925).
169. Трубецкой, Н. 1999i. „Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Берлин: Евраз. кн. изд-во. (1925).
170. Трубецкой, Н. 1999y. „Наш ответ“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Париж (1925).
171. Трубецкой, Н. 1999j. „Общевразийский национализм“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Евразийская хроника, Вып. 9: 24-31. (1927).
172. Трубецкой, Н. 1999k. „К украинской проблеме“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Евразийский временник, Кн. 5: 165-184. (1927).
173. Трубецкой, Н. 1999l. „Общеславянский элемент в русской культуре“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: К проблеме русского самопознания, с. 54-94, Париж: Евраз. кн. изд-во. (1927).
174. Трубецкой, Н. 1999m. „О туранском элементе в русской культуре“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Евразийский временник, Кн. 4: 351-377. (1925).
175. Трубецкой, Н. 1999n. „Религии Индии и христианство“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: На путях, с. 177-229, Берлин: Геликон. (1922).
176. Трубецкой, Н. 1999o. „Соблазны единения“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: *Россия и латинство*, с. 121-140, Берлин: Евраз. кн. изд-во. (1923).
177. Трубецкой, Н. 1999p. „Об идее правительнице идеократического государства“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Евразийская хроника, Вып. 11: 29-37. (1935).

178. Трубецкой, Н. 1999г. „Н.С.Трубецкой – П.Н.Савицкому“, *Политическая история русской эмиграции (1920-1940 гг. Документы и материалы)*, Москва: Гуманитарный издательский центр. (<http://rus-sky.com/history/library/emigration/emigration2.htm#240>)
179. Трубецкой, Н. 1999s. „Ответ Дорошенку“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Евразийская хроника, Вып. 10: 51-59. (1928).
180. Трубецкой, Н. 1999t. „К проблеме русского самопознания“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Париж: Евраз. кн. изд-во. (1927).
181. Трубецкой, Н. 1999u. „О народах Кавказа“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. *Pirmq kartq*: (1925).
182. Трубецкой, Н. 1999v. „О государственном строе и форме правления“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Евразийская хроника, Вып. 8: 3-9. (1927).
183. Трубецкой, Н. 1999z. „Идеократия и армия“, *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9) *Pirmq kartq*: Евразийская хроника, Вып. 10: 3-8. (1928).
184. Флоровский, Г. 1921. „Разрывы и связи“, *Исход к Востоку*, с. 9-13, София: Рос.-Болг. кн. изд-во.
185. Флоровский, Г. 1923. „Два завета“, *Россия и латинство*, с. 152-176, Берлин: Евраз. кн. изд-во.
186. Флоровский, Г. 1998a. „Вечное и преходящее в учении русских славянофилов“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0) *Pirmq kartq*: Юбилейная книга в честь на Стефан Бобчев, с. 59-77, София. (1921).
187. Флоровский, Г. 1998с. „Письмо к Струве“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0)
188. Флоровский, Г. 1998e. „О патриотизме праведном и греховном“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0) *Pirmq kartq*: На путях, с. 230-293, Берлин: Геликон. (1922).
189. Флоровский, Г. 1998f. „Исторические прозрения Тютчева“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0) *Pirmq kartq*: Slavonic Review, Nr. 8: 337-349. (1924).
190. Флоровский, Г. 1998g. „О народах неисторических: Страна отцов и страна детей“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0) *Pirmq kartq*: Исход к Востоку, с. 52-70, София: Рос.-Болг. кн. изд-во. (1921).
191. Флоровский, Г. 1998h. „В мире исканий и блужданий“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0) *Pirmq kartq*: Русская мысль, Т. 43. Nr. 4: 120-146; Т. 44. Nr. 3/5: 210-231.

192. Флоровский, Г. 1998j. „Блаженство страждущей любви“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0) *Pirmq kartq*: Записки Русской академической группы в США, New York, vol. XXV: 95-101. (1992-93).
193. Флоровский, Г. 1998k. „Смысл истории и смысл жизни“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0) *Pirmq kartq*: Русская мысль, кн. VIII-IX: 175-194.
194. Флоровский, Г. 1998l. „Хитрость разума“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0) *Pirmq kartq*: Исход к Востоку, с. 28-39, София: Рос.-Болг. кн. изд-во. (1921).
195. Флоровский, Г. 1998m. „Окамененное бесчувствие (по поводу полемики против евразийцев)“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0) *Pirmq kartq*: Путь, №. 2: 128-133. (1926).
196. Флоровский, Г. 2002. „Письма Г.В.Флоровского Н.С.Трубецкому“, *Научный и общественно-политический журнал*, №. 5. (<http://nevmenandr.net/eurasia/1922-GVF-epist.php>)
197. Франк, С. 1926. *Основы марксизма*. Берлин: Евраз. кн. изд-во.
198. Франк, С. 1993. „Собственность и социализм“, in Исупов К. Савкин И. *Русская философия собственности (XVII-XX вв.)*, СПб: СП „Ганза“. (http://www.portalus.ru/modules/economics/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1102483279&archive=1120043562&start_from=&ucat=2&) *Pirmq kartq*: Евразийский временник, Кн. 5: 262-284. (1927).
199. Хара-Даван, Э. 1928. „Евразийство с точки зрения монгола“, *Евразийская хроника*, Вып. 10: 27-30.
200. Хара-Даван, Э. 1998. *Чингисхан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков*. (<http://gumilevica.kulichki.net/HD/hd213.htm#hd213note36>) *Pirmq kartq*: Белград (1929).
201. Цветаева, М. 1928. „Маяковскому“, *Евразия*, №. 1: 1.
202. Чхеидзе, К. 1927. „Лига наций и государства-материки“, *Евразийская хроника*, Вып. 8: 32-35.
203. Чхеидзе, К. 2004. *Из области русской геополитики*. (<http://www.archipelag.ru/geopolitics/osnovi/geopolitics/russian-geopolitics/>) *Pirmq kartq*: Тридцатые годы, с. 105-114, Париж: Изд-во евразийцев. (1931).
204. Шахматов, М. 1923. „Подвиг власти“, *Евразийский временник*, Кн. 3: 55-80.
205. Шахматов, М. 1925. „Государство правды: Опыт по истории государственных идеалов в России“, *Евразийский временник*, Кн. 4: 268-304.
206. Эфрон, С. 1928. „Социальная база русской литературы“, *Версты*, Вып. 3: 135-139.

207. Якобсон, Р. 1931. *К характеристике Евразийского языкового союза*. Париж: Изд-во евразийцев.

Literatūra

1. Andrijauskas, A. 2002. „Komparatyvistinės kultūrologijos erdvės“, *Rytai-Vakarai: komparatyvistinės studijos I*, p. 13-87, Vilnius: Vaga. (ISBN 9986-638-36-4)
2. Andrijauskas, A. 2008. „Civilizacijos procesų dinamika, konfliktai ir raidos fazės“, *Rytai-Vakarai: komparatyvistinės studijos VII*, p. 12-59, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas. (ISSN 978-9955-868-15-6)
3. Bassin, M. 1991. „Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space“, *The Slavic Review*, Vol. 50. No. 1: 1-17.
4. Beresnevičius, G. 1997. *Religijotyros įvadas*. Vilnius: Aidai. (ISBN 9986-590-44-2)
5. Boff, L. 1985. *Kirche: Charisma und Macht*. Duesseldorf: Patmos. (ISSN 3-491-77293-1)
6. Boss, O. 1961. *Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Wiesbaden: O.Harrassowitz.
7. Brague, R. 2001. *Ekscentriškoji Europos tapatybė*. Vilnius: Aidai. (ISBN 9955-445-27-0)
8. Buber, M. 2001. *Dialogo principas II (Dialogas. Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai)*. Vilnius: Katalikų pasaulis. (ISBN 9986-04-157-0)
9. Delanty, G. 2002. *Europos išradimas: Idėja, tapatumas, realybė*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla. (ISSN 1392-1673)
10. Donskis, L. 2007. *Neapykantos formos: Įaudrinta vaizduotė modernioje filosofijoje ir literatūroje*. Vilnius: Versus aureus. (ISSN 978-9955-699-85-9)
11. Dumont, L. 2002. *Esė apie individualizmą: Modernioji ideologija antropologiniu požiūriu*. Vilnius: Baltos lankos. (ISBN 9955-00-084-8)

12. Genzelis, B. 1983. *Kultūros filosofija Lietuvoje*, Vilnius: Mintis.
13. Genzelis, B. 1989. *Kultūrų sąveika*. Vilnius: Mintis. (ISBN 5-417-003751)
14. Genzelis, B. 1997. *Lietuvos filosofijos istorijos bruožai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas. (ISSN 5-420-01413-0)
15. Giddens, A. 2000. *Modernybė ir asmens tapatumas*. Vilnius: Pradai. (ISBN 9986-943-60-4)
16. Goethe, J.W. 1997. *Faustas*. Vilnius: Baltos lankos. (ISBN 9986-861-01-2)
17. Gutierrez, G. 1982. *Theologie der Befreiung*. Mainz.
18. Halperin, Ch. 1982. „George Vernadsky, Eurasianism, the Mongols, and Russia“, *The Slavic Review*, Vol. 41. No. 3: 477-493.
19. Halperin, Ch. 1985. „Russia and the Steppe: George Vernadsky and Eurasianism“, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, Bd. 36: 55-194.
20. Hassenhuettl, G. 1985. *Freiheit in Fesseln: Ein Erfahrungsbericht*. Freiburg i. Br.
21. Hėgelis, G. 1990. *Istorijos filosofija*. Vilnius: Mintis. (ISBN 5 – 417 – 00329 – 8)
22. Hegel, G. 2000. *Teisės filosofijos apmatai*. Vilnius: Mintis. (ISBN 5 – 417 – 00821 – 4)
23. Ishboldin, B. 1946. „The Eurasian Movement“, *The Russian Review*, Vol. 5. No. 2: 64-73.
24. Jakštas, A. 1996. „Aukščiausiasis gėris“, *Raštai*, T.II. Vilnius, Mintis. (ISBN 5-417-00698-X)
25. Jaspers, K. 1998. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Pradai. (ISBN 9986-493-03-5)
26. Karsavinas, L. 1998a. *Europos kultūros istorija*. T.V. kn. 2. Vilnius: Vaga. (ISSN 5-415-01275-3)
27. Karsavinas, L. 1998b. *Europos kultūros istorija*. T.V. kn. 1. Vilnius: Vaga. (ISSN 5-415-01274-5)
28. Karsavinas, L. 2000a. „Poema apie mirtį“, *Toje akimirkoje – amžinybė*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla. (ISBN 9986-39-136-9)
29. Karsavinas, L. 2000b. „„Sonetų vainiko“ ir „Tercinų“ komentarai“, *Toje akimirkoje – amžinybė*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla. (ISBN 9986-39-136-9)
30. Karsavinas, L. 2000c. „Apie tobulybę“, *Toje akimirkoje – amžinybė*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla. (ISBN 9986-39-136-9)
31. Karsavinas, L. 2002. *Tai Tu mane kvieti*. Vilnius: Daigai. (ISBN 9986-767-09-1)
32. Kavolis, V. 1993. „Prisikėlimo ir revoliucijos metaforos“, „*Metmenui*“ *laisvieji svarstymai*, p. 105-121, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
33. Kavolis, V. 1998a. „Sąmoningumo istorija“, *Civilizacijų analizė*, Vilnius: Baltos lankos. (ISBN 9986-813-64-6)
34. Kavolis, V. 1998b. „Civilizacijų analizė“, *Civilizacijų analizė*, Vilnius: Baltos lankos. (ISBN 9986-813-64-6)

35. KBK (Katalikų Bažnyčios katekizmas). 1997. Kaunas: Tarpdiecezinė Katechetikos Komisijos leidykla. (ISBN 9986-556-50-3)
36. Kuzmickas, B. 1995. „Tejarizmas – netradiciška krikščioniškoji filosofija“, *in* Tejaras de Šardenas, P. *Žmogaus fenomenas*, p. 5-18, Vilnius: Mintis. (ISBN 5417-007060-4)
37. Liberman, A. 1991. „N.S.Trubetzkoy and His Works on History and Politics“, *in* Trubetzkoy, N. *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, P. 293-375, Ann Arbor: Michigan Slavic Publications.
38. Luks, L. 1986. „Die Ideologie der Eurasier im zeitgeschichtlichen Zusammenhang“, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, NF. 34: 374-395.
39. Maceina, A. 1948. „Liberalizmo kelias į bolševizmą“, *Aidai*, Nr. 13: 156-162.
40. Maceina, A. 1990. *Religijos filosofija*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
41. Maceina, A. 1992a. „Prometėjizmo problema“, *Raštai*, T.II. Vilnius: Mintis. (ISBN 5-417-00567-3)
42. Maceina, A. 1992b. „Buržuazijos žlugimas“, *Raštai*, T.II. Vilnius: Mintis. (ISBN 5-417-00567-3)
43. Maceina, A. 1993a. „Didieji dabarties klausimai“, *Raštai*, T.V. Vilnius: Mintis.
44. Maceina, A. 1993b. „Išlaisvinimo teologija“, *Raštai*, T.V. Vilnius: Mintis.
45. Maceina, A. 2000. „Filosofijos kilmė ir prasmė“, *Raštai*, T.VI. Vilnius: Mintis. (ISSN 5-417-00689-0)
46. Maceina, A. 2004. „Kultūros prasmė krikščionybėje“, *Raštai*, T. IX. Vilnius: Margi raštai. (ISBN 9986-09-263-9)
47. Marksas, K. 1974. „Tezės apie Fojerbachą“, *in* Marksas, K. ir Engelsas, F. *Vokiečių ideologija*, Vilnius: Mintis.
48. Martinkus, A. 2007. „Rusijos idėja ‚euraziečių‘ filosofijoje: istorija ir dabartis“, *Kultūros barai*, Nr. 9: 77-82; Nr. 10: 53-56. (ISSN 0134-3106)
49. Martinkus, A. 2009a. „Levas Karsavinas ir Rusijos idėjos evoliucija eurazijininkų filosofijoje“, *Kultūros barai*, Nr. 2: 82-90. (ISSN 0134-3106)
50. Martinkus, A. 2009b. „Rusijos-Eurazijos vakarinės politinės ribos problema eurazijininkų filosofijoje“, *Žmogus ir žodis*, Nr. 4: 47-55. (ISSN 1392-8600)
51. Martinkus, A. 2010. „Komunizmo ir rusiškumo santykio problema Antano Maceinos publicistikoje ir ‚euroazijininkų‘ filosofijoje“, *Oikos*, Nr. 1 (9): 131-141. (ISSN 1822-5152)
52. Mažeikis, G. 2008. „L.Karsavino istoriosofinis mesianizmas ir Eurazijos idėja“, *Problemos*, Nr. 73: 25-40. (ISSN 1392-1126)
53. Meržvinskaitė, B. 2004. „Laikas ir erdvė L.Karsavino ‚Tercinose‘“, *Контексты Льва Карсавина*, c. 101-111, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla. (ISBN 9986-19-722-8)

54. Munjė, E. 1996. *Personalizmas*. Vilnius: Pradai. (ISBN 9986-405-64-5)
55. Palmaitis, L. 2003. *Eurazija valdžios skandalų veidrodyje: A.Dugino doktrina*. Vilnius: Ciklonas. (ISBN 9955-497-45-9)
56. Petraitis, R. 1991. „Teofanija“, *Religijotyros žodynas*, p. 376, Vilnius: Mintis. (ISBN 5-417-00163-5)
57. Ratzinger, J. 1991. *Krikščionybės įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
58. Raudeliūnas, T. 1988. „Istorijos procesas ir jo subjektas ‚visuotinės‘ ontologijoje“, *Problemos*, Nr. 38: 63-75. (ISSN 1392-1126)
59. Riasanovsky, N. 1964. „Prince N.S. Trubetzkoy’s ‚Europe and Mankind‘“, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Bd. 12. H. 2: 207-220.
60. Riasanovsky, N. 1967. „The Emergence of Eurasianism“, *California Slavic Studies*, Vol. 4: 39-72.
61. Seligman, A. 2004. *Pilietinės visuomenės idėja*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla. (ISBN 9986-39-317-5)
62. Semionkinas, M. 1971. „L.Karsavino antropologija“, *Problemos*, Nr. 2 (8): 108-113.
63. Sezemanas, V. 1931. „Vokiečių idealizmas XIX amžiaus pradžioje ir tautos problema“, *Vairas*, Nr. 3-4.
64. Sezemanas, V. 1997. „Asmenybės problemos nagrinėjimas“, *Raštai*, Vilnius: Mintis. (ISBN 5-417-00729-3)
65. Šalkauskis, S. 1995. „Dviejų pasaulių takoskyroje“, *Raštai*, T. IV. Vilnius: Mintis. (ISBN 5-417-00686-6)
66. Tejaras de Šardenas, P. 1995. *Žmogaus fenomenas*. Vilnius: Mintis. (ISBN 5417-007060-4)
67. TŽŽ (Tarptautinių žodžių žodynas). 1969. Vilnius: Mintis.
68. Utechin, S. 1963. *Russian Political Thought*. New York, London.
69. Vanejevas, A. 2000. „Levo Karsavino gyvenimo ir idėjų apybraiža“, in Karsavinas, L. *Toje akimirkoje – amžinybė*, p. 417-460, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla. (ISBN 9986-39-136-9)
70. Williams, R. 1972. *Culture in Exile. Russian emigrants in Germany (1881-1941)*. Ithaca and London: Cornell university press.
71. Wojtyła, K. 1997. *Asmuo ir veiksmai*. Vilnius: Aidai. (ISBN 9986-590-47-7)
72. Абушенко, В. 2002. „Философия латиноамериканской сущности“, *Всемирная энциклопедия. Философия XX век*, с. 818-823, Москва: АСТ. Минск: Харвест, Современный литератор. (ISBN 985-13-0701-7)
73. Агурский, М. 1980. *Идеология национал-большевизма*. Париж.
74. Акулинин, В. 1990. *Философия всеединства*. Новосибирск: Наука. (ISBN 5-02-029602-3)

75. Алексеев, П. 2002. *Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды*. Москва: Академический проект. (ISBN 5-8291-0148-3)
76. Аскольдов, С. 1991. „Религиозный смысл русской революции“, *Вехи. Из глубины*, с. 210-249, Москва: Правда.
77. Безнюк, Д. 2002. „Флоровский“, *Всемирная энциклопедия. Философия XX век*, с. 837-839, Москва: АСТ. Минск: Харвест, Современный литератор. (ISBN 985-13-0701-7)
78. Берберова, Н. 1990. „Люди и ложи. Русские масоны XX столетия“, *Вопросы литературы*, № 5.
79. Бердяев, Н. 1972. *О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической метафизики*. Париж: YMCA-Press.
80. Бердяев, Н. 1990а. *Истоки и смысл русского коммунизма*. Москва: Наука. (ISBN 5-02-008161-2)
81. Бердяев, Н. 1990б. „Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века“, *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья*, с. 43-271, Москва: Наука. (ISBN 5-02-008117-5)
82. Бердяев, Н. 1991а. *Самопознание*. Москва: Книга. (ISBN 5-212-00417-9)
83. Бердяев, Н. 1991б. „Философская истина и интеллигентская правда“, *Вехи. Из глубины*, с. 11-30, Москва: Правда.
84. Бердяев, Н. 1993а. „Евразийцы“, *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн*, с. 292-300, Москва: Наука. (ISBN 5-02-008215-5)
85. Бердяев, Н. 1993б. „Утопический этатизм евразийцев“, *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн*, с. 301-306, Москва: Наука. (ISBN 5-02-008215-5)
86. Бердяев, Н. 1994а. „Н.А.Бердяев – П.П.Сувчинскому“, *Вопросы философии*, № 10: 155-156. (ISSN 0042-8744)
87. Бердяев, Н. 1994б. „Новое средневековье“, *Философия творчества, культуры и искусства*, Т.1. с. 410-453, Москва: Искусство. (ISBN 5-210-02320-6)
88. Бердяев, Н. 1994с. „Смысл творчества“, *Философия творчества, культуры и искусства*, Т.1. с. 37-341, Москва: Искусство. (ISBN 5-210-02320-6)
89. Билимович, А. 1922. „Богоискатели, евразийцы и материальная культура“, *Русская мысль*, № 8/12: 83-101.
90. Бицилли, П. 1925. „Народное и человеческое: По поводу „Евразийского временника“, *Современные записки*, Кн. 25: 484-493.
91. Бицилли, П. 1927. „Два лика евразийства“, *Современные записки*, Кн. 31: 421-434.
92. Бицилли, П. 1993. „Два лика евразийства“, *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн*, с. 279-291, Москва: Наука. (ISBN 5-02-008215-5)

93. Блэйн, Э. 1998. „Жизнеописание отца Георгия“, *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ*, Москва: Аграф.
94. Булгаков, С. 1991. „Героизм и подвижничество“, *Вехи. Из глубины*, с. 31-72, Москва: Правда.
95. Булгаков, С. 1994а. „С.Н.Булгаков – П.Н.Савицкому“, *Вопросы философии*, №. 10: 164-166. (ISSN 0042-8744)
96. Булгаков, С. 1994б. „С.Н.Булгаков – А.В.Ставровскому“, *Вопросы философии*, №. 10: 160-162. (ISSN 0042-8744)
97. Вахитов, Р. 2007а. *Четыре периода классического евразийства*.
(<http://nevmenandr.net/vaxitov/eurperiod.php>)
98. Вахитов, Р. 2007б. *Современные исследования левого евразийства*.
(<http://nevmenandr.net/vaxitov/kle.php>)
99. Вахитов, Р. 2007с. *Классическое левое евразийство*.
(<http://nevmenandr.net/vaxitov/kle.php>)
100. Вейдле, В. 1991. „Россия и Запад“, *Вопросы философии*, №. 10: 63-71. (ISSN 0042-8744)
101. Волкогонова, О. 1995. „Евразийство: эволюция идеи“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия*, №. 4: 26-43. (ISSN 0201-7385)
102. ВФ. (Вопросы философии). 1995. *Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы „круглого стола“)*, №. 6: 3-48. (ISSN 0042-8744)
103. Гаспарян, А. 2008. *Операция „Трест“. Советская разведка против русской эмиграции. 1921-1937 гг.* Москва. (<http://lib.rus.ec/b/165510>)
104. Генон, Р. 2008. *Кризис современного мира*. Москва: Эксмо. (ISBN 978-5-699-301720-0)
105. Герасимов, Ю. 1995. „Религиозная позиция евразийства“, *Русская литература*, №. 1: 159-176. (ISSN 0201-7385)
106. Гессен, С. 1925. „Евразийство“, *Современные записки*, Кн. 25: 494-508.
107. Гессен, И. 1979. „Дела эмигрантские“, *Континент*, Т. 19: 301-320.
108. Гиренок, Ф. 1993. „Новые дикие (евразийские тропы: фрагменты)“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 12. Социально-политические исследования*, №. 5: 36-42. (ISSN 0868-4871)
109. Голлербах, Е. 2000. *К незримому граду. Религиозно-философская группа „Путь“ в поисках новой русской идентичности*. Санкт-Петербург: Алетейя. (ISBN 5-89329-174-3)
110. Горький, М. 1997. „Переписка М.Горького с И.Сталиным“, *Новый мир*, №. 9. (ISSN 0130-7673)
(http://www.hrono.info/dokum/194_dok/stalin_gorky1.html)
111. Грицанов, А. 2002. „Евразийство“, *Всемирная энциклопедия. Философия XX век*, с. 254-255, Москва: АСТ. Минск: Харвест, Современный литератор. (ISBN 985-13-0701-7)

112. Гумилев, Л. 2005. „Заметки последнего евразийца“, *Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации*, Москва: АСТ. (ISBN 5-17-024791-5)
113. Данилевский, Н. 1991. *Россия и Европа*, Москва: Книга.
114. Дорошенко, Д. 1999. „По поводу статьи кн. Н.С.Трубецкого „К украинской проблеме“, in Трубецкой, Н. *Наследие Чингисхана*, с. 435-455, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9)
115. Дугин, А. 1997а. „О евразийстве“, in Савицкий, П. *Континент Евразия*, с. 6-12, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1)
116. Дугин, А. 1997б. „Евразийский триумф“, in Савицкий, П. *Континент Евразия*, с. 433-453, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1)
117. Дугин, А. 1997с. *Метафизика националбольшевизма*.
(<http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=20>)
118. Дугин, А. 1997д. „Примечания составителя“, in Савицкий, П. *Континент Евразия*, с. 454-457, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1)
119. Дугин, А. 1997е. *Консервативная революция*.
(<http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=20>)
120. Дугин, А. 1998. „Теория евразийского государства“, in Алексеев, Н. *Русский народ и государство*, с. 5-20, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0046-2)
121. Дугин, А. 1999. „Преодоление Запада (эссе о Н.С.Трубецком)“, in Трубецкой, Н. *Наследие Чингисхана*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0082-9)
122. Ермичев, А. 1993. „Л.П.Карсавин. Русская идея.“, *Русская литература*, Nr. 1: 132-136. (ISSN 0201-7385)
123. Ермишина, К. 2008. „Н.С.Трубецкой и его роль в евразийском движении“, in Трубецкой, Н. *Письма к П.П.Сувчинскому: 1921-1928*, Москва: Русский путь. (ISBN 978-5-98854-008-3)
(http://www.rp-net.ru/store/element.php?IBLOCK_ID=30&SECTION_ID=262&ELEMENT_ID=4162)
124. Есенин, С. 1990. *Собрание сочинений*. Т.1. Москва: Советская Россия. Современник. (ISBN 5-268-00100-0)
125. Жданова, Г. 2009. „Синтез наук и персонология в учении евразийства“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия*, Nr. 2: 19-29. (ISSN 0201-7385)
126. Зеньковский, В. 1926. *Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей*, Париж: YMCA-PRESS.
127. Зеньковский, В. 1991. *История русской философии*. Т.2. Ч.2. Ленинград: ЭГО.
128. Зеньковский, В. 2005. *Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей*, Москва: Республика. (ISBN 5-250-01904-8)

129. Игнатов, А. 1995. „Евразийство‘ и поиск новой русской культурной идентичности“, *Вопросы философии*, №. 6: 49-64. (ISSN 0042-8744)
130. Ильин, И. 1927. „Самобытность или оригинальничанье?“, *Русская мысль*, №. 1: 59-63.
131. Ильин, И. 1931. „Мы не предрешаем“, *Возрождение*, №. 2275 (25 авг.): 2.
132. Исаев, И. 1980. „Идейный крах сменовеховства: (о политической программе 'евразийства')“, *Буржуазные и мелкобуржуазные партии России в Октябрьской революции и гражданской войне: Мат-лы конф.* с. 10-17, Москва.
133. Исаев, И. 1989. „Геополитические аспекты тотальности: евразийство“, *Тоталитаризм как исторический феномен*, с. 203-222, Москва: Философское общество СССР.
134. Исаев, И. 1991а. *Политико-правовая утопия в России: Конец XIX – нач. XX в.* Москва: Наука.
135. Исаев, И. 1991б. „Евразийство: миф или традиция?“, *Коммунист*, №. 12: 106-118. (ISSN 0131-1212)
136. Исаев, И. 1993. „Геополитические корни авторитарного мышления: Исторический опыт евразийства“, *Дружба народов*, №. 11: 139-149. (ISSN 0012-6756)
137. Казнина, О. 1992. „Д.П.Святополк-Мирский и евразийское движение“, *Начала*, №. 4: 81-88.
138. Карамзин, Н. 1993. *История государства Российского*, Т. IX-XII, Калуга: Золотая аллея.
139. Карсавин, Л. 1923а. „Европа и Евразия“, *Современные записки*, Кн. 15: 297-314.
140. Карсавин, Л. 1923с. *Философия истории*, Берлин.
141. Карсавин, Л. 1925с. *О началах. Опыт христианской метафизики*. Берлин: YMCA-PRESS.
142. Карсавин, Л. 1989. „Жозеф де Местр“, *Вопросы философии*, №. 3: 79-118. (ISSN 0042-8744)
143. Карсавин, Л. 1993с. *Философия истории*, Санкт-Петербург: АО Комплект. (ISBN 5-88956-004-6)
144. Карсавин, Л. 1994с. „О добре и зле“, *Малые сочинения*, С.-Петербург: Алетейа. (ISBN 5-85233-009-4)
145. Карсавин, Л. 2002. „Письмо 1951.02.21“, *Архив Л.П.Карсавина*, Вып. I. Вильнюс: Vilniaus universiteto leidykla. (ISBN 9986-19-517-9)
146. Карташев, А. 1948. „Православие в его отношении к историческому процессу“, *Православная мысль*, Вып. VI, Париж: YMCA-Press.
147. Кизеветтер, А. 1925. „Евразийство“, *Русский экономический сборник*, №. 3: 50-56.

148. Кизеветтер, А. 1993а. „Евразийство“, *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн*, с. 266-278, Москва: Наука. (ISBN 5-02-008215-5)
149. Кизеветтер, А. 2002. *Историки-эмигранты: Вопросы русской истории в работах 20-х – 30-х годов*, Москва: Институт российской истории РАН. (ISBN 5-8055-0100-7)
150. Киреевский, И. 1984а. „О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России“, *Избранные статьи*, Москва: Современник. 151. Киреевский, И. 1984б. „О необходимости и возможности новых начал для философии“, *Избранные статьи*, Москва: Современник.
152. Ключников, С. 1992. „Русский узел евразийства“, *Наши современники*, №. 3: 174-180. (ISSN 0027-8238)
153. Ключников, С. 1997. „Восточная ориентация русской культуры“, *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, с. 5-70, Москва: Беловодье. (ISBN 5-8890-1008-5)
154. Ключников, Ю. 1999. „Смена вех“, *Политическая история русской эмиграции (1920-1940 гг. Документы и материалы)*, Москва: Гуманитарный издательский центр. (http://rus-sky.com/history/library/emigration/emigration2.htm#_Toc74029028)
155. Кожин, В. 1992. „Историософия евразийцев“, *Наши современники*, №. 2: 140-144. (ISSN 0027-8238)
156. Колеров, М. 1994. „Братство св. Софии: ‚веховцы‘ и евразийцы (1921-1925)“, *Вопросы философии*, №. 10: 143-151. (ISSN 0042-8744)
157. Колесниченко, Ю. 1994. „Опыт евразийства: Тема личности в отечественной философии“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 12. Социально-политические исследования*, №. 1: 71-77. (ISSN 0868-4871)
158. Комин, В. 1977. *Политический и идеологический крах русской мелкобуржуазной контрреволюции за рубежом*. Калинин: Калининский гос. ун-т.
159. Костин, Е. 2004. „Русская идея Льва Карсавина“, *Контексты Льва Карсавина*, с. 62-72, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla. (ISBN 9986-19-722-8)
160. Кошарный, В. 1994. „Евразийство как объект междисциплинарного синтеза“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия*, №. 4: 9-11. (ISSN 0042-8744)
161. Кувакин, В. 1980. *Религиозная философия в России: Начало XX века*. Москва: Мысль.
162. Лавров, С. 2005. „Л.Н.Гумилев и евразийство“, *in* Гумилев, Л. *Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации*, с. 5-18, Москва: АСТ. (ISBN 5-17-024791-5)
163. Ларюэль, М. 2004. *Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи*. Москва: Наталис. (ISBN 5-8062-0087-6)
164. Ласинскас, П. 2004. „Л. Карсавин - историк“, *Контексты Льва Карсавина*, с. 131-149, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla. (ISBN 9986-19-722-8)

165. Линник, Ю. 1990. „Евразийцы“, *Север*, №. 12: 138-141.
166. Лосский, Н. 1991. *История русской философии*. Москва: Высшая школа. (ISBN 5-06-002523-3)
167. Люкс, Л. 1992. „К вопросу об истории идейного развития ‚первой‘ русской эмиграции“, *Вопросы философии*, №. 9: 160-164. (ISSN 0042-8744)
168. Люкс, Л. 1993. „Евразийство“, *Вопросы философии*, №. 6: 105-114. (ISSN 0042-8744)
169. Малинин, В. 1994. „Отечественная философия истории в контексте Русской идеи“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия*, №. 4: 3-8. (ISSN 0201-7385)
170. Маслин, М. 1993. „‘Русская идея‘ и проблема возрождения российской государственности“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 12. Социально-политические исследования*, №. 5: 25-29. (ISSN 0868-4871)
171. Мелих, Ю. 2003. „Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия“, Москва: Прогресс-Традиция. (ISBN 5-89826-151-6)
172. Мелих, Ю. 2004. „Современный европеец – средний не религиозный человек“, *Контексты Льва Карсавина*, с. 49-61, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla. (ISBN 9986-19-722-8)
173. Мелких, А. 1997. „В порядке обсуждения: К вопросу об экономической доктрине евразийства“, *in* Савицкий, П. *Континент Евразия*, с. 254-261, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0024-1)
174. Милюков, П. 1997а. „Третий максимализм“, *in* Вандакковская, М. *Историческая наука российской эмиграции: ‚евразийский соблазн‘*, с. 326-330, Москва: РАН Ин-т рос. истории. (ISBN 5-02-008215-5)
175. Милюков, П. 1997б. „Русский ‚расизм‘“, *in* Вандакковская, М. *Историческая наука российской эмиграции: ‚евразийский соблазн‘*, с. 331-335, Москва: РАН Ин-т рос. истории. (ISBN 5-02-008215-5)
176. Моска, Г. 1994. „Правящий класс“, *Социологические исследования*, №. 10: 187-198. (ISSN 0132-1625)
177. Новгородцев, П. 1991. „Об общественном идеале“, *in* Исаев, И. *Политико-правовая утопия в России: Конец XIX – нач. XX в.* с. 256-261, Москва: Наука.
178. Новикова, Л. Сиземская, И. 1991. „Евразийский искус“, *Философские науки*, №.12: 103-108. (ISSN 0235-1188)
179. Пак, М. Югай, Г. 1996. „Новоевразийская концепция российской цивилизации (философский аспект)“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия*, №. 3: 62-75. (ISSN 0042-8744)

180. Панарин, А. 1993. „Западники и евразийцы“, *Общественные науки и современность*, №. 6: 60-69.
181. Пащенко, В. 1993. „Евразийцы и мы (статья 2): О государстве российском“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 12. Социально-политические исследования*, №. 4: 48-58. (ISSN 0868-4871)
182. Пащенко, В. 2000. *Идеология евразийства*. Москва: Изд-во МГУ.
183. Пащенко, В. 2003. *Социальная философия евразийства*. Москва: Альфа. (ISBN 5-98281-017-7)
184. ПетрГУ (Петрозаводский государственный университет). 2000. „О Евразии и евразийцах (библиографический указатель)“, Петрозаводск.
185. Половинкин, С. 1995. „Евразийство и русская эмиграция“, in Трубецкой, Н. *История, культура, язык*. с. 731-762, Москва: Прогресс-Универс. (ISBN 5-01-002627-8)
186. Раев, М. 1994. *Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции*. Москва: Прогресс-Академия. (ISBN 5-85864-007-9)
187. РАН (Российская академия наук). 1997. „Библиография евразийства“, *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, с. 484-512, Москва: Беловодье. (ISBN 5-8890-1008-5)
188. Ремизов, А. 1991. „Неизданный Мерлог“, *Минувшее. Исторический альманах*, Вып. 3. Москва.
189. Розанов, В. 1990. *Апокалипсис нашего времени*. Москва: Центр прикладных исследований.
190. Рязановский, В. 1948. *Обзор русской культуры: Исторический очерк*. Ч.2. Вып.2. New York: Grenich Printing Corp.
191. Самохин, А. 2004. *Исторический путь евразийства как идейно-политического течения*. (http://www.situation.ru/app/j_art_317.htm)
192. Сиклари, А. 2004. „Онтологическое значение метафоры и символа в мышлении Л. П. Карсавина“, *Контексты Льва Карсавина*, с. 86-100, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla. (ISBN 9986-19-722-8)
193. Соболев, А. 1991а. „Полюса евразийства: Л.П.Карсавин (1882-1952), Г.В.Флоровский (1893-1979)“, *Новый мир*, №. 1: 180-182. (ISSN 0130-7673)
194. Соболев, А. 1991б. „Князь Н.С. Трубецкой и евразийство“, *Литературная учеба*, №. 6 (11-12): 121-130. (ISSN 0203-5847)
195. Соболев, А. 1992. „Своя своих не познаша: Евразийство: Л.П.Карсавин и другие“, *Начала*, №. 4: 49-58.
196. Соловьев, В. 1992. „Русская идея“, *Русская идея*, Москва: Айрис-Пресс. (ISBN 5-87316-001-5)

197. Сорочкин, Г. 1994. „Из дневника (к истории Каунасского религиозно-философского кружка)“, *in* Карсавин, Л. *Малые сочинения*, с. 499-519, С.-Петербург: Алетейа. (ISBN 5-85233-009-4)
198. Степун, Ф. 1924. „Рецензия на кн. ‚Евразийский временник‘ 1923, Вып. 3.“, *Современные записки*, Кн. 21: 400-407.
199. Степун, Ф. 1993. „Россия между Европой и Азией“, *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн*, с. 307-327, Москва: Наука. (ISBN 5-02-008215-5)
200. Струве, Г. 1956. *Русская литература в изгнании: Опыт исторического обзора зарубежной литературы*. Нью-Йорк.
201. Струве, Г. 1996. *Русская литература в изгнании: Опыт исторического обзора зарубежной литературы*. Париж-Москва: YMCA-PRESS. Русский Путь.
202. Струве, П. 1921. *Размышления о русской революции*. София: Рос.-Болг. кн. изд-во.
203. Струве, П. 1991а. „Исторический смысл русской революции и национальные задачи“, *Вехи. Из глубины*, с. 459-477, Москва: Правда.
204. Струве, П. 1991b. „Интеллигенция и революция“, *Вехи. Из глубины*, с. 150-166, Москва: Правда.
205. Струве, П. 1993. „Испытание революцией и контрреволюцией: переписка П.Б.Струве и С.Л.Франка (1922-1925)“, *Вопросы философии*, № 2: 115-129. (ISSN 0042-8744)
206. Толстой, Н. 1995. „Н.С.Трубецкой и евразийство“, *in* Трубецкой, Н. *История, культура, язык*. с. 5-28, Москва: Прогресс-Универс. (ISBN 5-01-002627-8)
207. Треушников, И. 2009. „Основные аспекты проблемы ‚Запад-Восток‘ в историософии всеединства“, *Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия*, № 2: 30-40. (ISSN 0201-7385)
208. Троцкий, Л. 1990. *Сталин*. Т.2. Москва: Терра.
209. Трубецкой, Г. 1926. „Ответ на письмо евразийцев“, *Путь*, № 2: 135-136.
210. Трубецкой, Е. 1990. „Старый и новый национальный мессианизм“, *Новый мир*, № 7: 208-220. (ISSN 0130-7673)
211. Трубецкой, С. 1907. „На рубеже. Посвящается памяти Б.Н.Чичерина“, *Собрание сочинений*, Т.1, Москва.
212. Устрялов, Н. 1999а. „Patriotica“, *Политическая история русской эмиграции (1920-1940 гг. Документы и материалы)*, Москва: Гуманитарный издательский центр. (http://rus-sky.com/history/library/emigration/emigration2.htm#_Toc74029028)
213. Устрялов, Н. 1999b. „Н.В.Устрялов – П.П.Сувчинскому“, *Политическая история русской эмиграции (1920-1940 гг. Документы и материалы)*, Москва: Гуманитарный издательский центр. (http://rus-sky.com/history/library/emigration/emigration2.htm#_Toc74029028)

214. Федоров, Н. 2008а. *Философия общего дела*. Москва: Эксмо. (ISBN 978-5-699-28019-3)
215. Федоров, Н. 2008b. „Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством?“, *Философия общего дела*. Москва: Эксмо. (ISBN 978-5-699-28019-3)
216. Федоров, Н. 2008с. „Конец сиротства; безграничное родство“, *Философия общего дела*. Москва: Эксмо. (ISBN 978-5-699-28019-3)
217. Федоров, Н. 2008d. „Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение)“, *Философия общего дела*. Москва: Эксмо. (ISBN 978-5-699-28019-3)
218. Федоров, Н. 2008е. „Конец философии“, *Философия общего дела*. Москва: Эксмо.
219. Федоров, Н. 2008f. „Два исторических типа мировоззрений“, *Философия общего дела*. Москва: Эксмо. (ISBN 978-5-699-28019-3)
220. Федоров, Н. 2008g. „По ту сторону добра и зла“, *Философия общего дела*. Москва: Эксмо. (ISBN 978-5-699-28019-3)
221. Федотов, Г. 1990. „Трагедия интеллигенции“, *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья*, с. 403-443, Москва: Наука.
222. Флоровский, Г. 1990. „Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение“, *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья*, с. 272-378, Москва: Наука.
223. Флоровский, Г. 1991. *Пути русского богословия*. Вильнюс.
224. Флоровский, Г. 1998b. „Из прошлого русской мысли“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0)
225. Флоровский, Г. 1998d. „Евразийский соблазн“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0)
226. Флоровский, Г. 1998i. „Метафизические предпосылки утопизма“, *Из прошлого русской мысли*, Москва: Аграф. (ISBN 5-7784-0033-0)
227. Флоровский, Г. 2007. „Евразийский соблазн“, *in* Трубецкой, Н. *Наследие Чингисхана*. с. 36-77, Москва: Эксмо. (ISBN 978-5-699-20336-9)
228. Франк, С. 1991. „Этика нигилизма“, *Вехи. Из глубины*, с. 167-199, Москва: Правда.
229. Франк, С. 1993. „Испытание революцией и контрреволюцией: переписка П.Б.Струве и С.Л.Франка (1922-1925)“, *Вопросы философии*, № 2: 115-129.
230. Франк, С. 1990а. „Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии“, *Сочинения*, Москва: Правда.
231. Франк, С. 1990b. „Крушение кумиров“, *Сочинения*, Москва: Правда.
232. Хомяков, А. 1988а. „По поводу Гумбольдта“, *О старом и новом*, Москва: Современник.
233. Хомяков, А. 1988b. „К сербам“, *О старом и новом*, Москва: Современник.
234. Хомяков, А. 1988с. „Письмо об Англии“, *О старом и новом*, Москва: Современник.

235. Хоружий, С. 1989. „Карсавин и де Местр“, *Вопросы философии*, № 3: 79-92. (ISSN 0042-8744)
236. Хоружий, С. 1991. „Философский процесс в России как встреча философии и православия“, *Вопросы философии*, № 5: 26-57. (ISSN 0042-8744)
237. Хоружий, С. 1992. „Карсавин, евразийство и ВКП“, *Вопросы философии*, № 2: 78-85. (ISSN 0042-8744)
238. Хоружий, С. 1994а. „Трансформации славянофильской идеи в XX веке“, *Вопросы философии*, № 11: 52-62. (ISSN 0042-8744)
239. Хоружий, С. 1994б. „Неопатристический синтез и русская философия“, *Вопросы философии*, № 5: 75-88. (ISSN 0042-8744)
240. Хоружий, С. 2004. „Карсавин и время“, *Контексты Льва Карсавина*, с. 9-24, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla. (ISBN 9986-19-722-8)
241. Хоружий, С. 2005. *Опыты из русской духовной традиции*. Москва: Парад.
242. Цветаева, М. 1991. *Письма к Анне Тесковой*. С.-Петербург: Внешторгиздат.
243. Церняк, У. 2004. „Истинность‘ католичества в концепции Льва Платоновича Карсавина“, *Контексты Льва Карсавина*, с. 73-85, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla. (ISBN 9986-19-722-8)
244. Цыпин, В. 1994. *История Русской Православной Церкви 1917-1990: Учебник для православных духовных семинарий*, Москва: „Хроника“.
(<http://www.sedmitza.ru/text/440019.html>)
245. Черемисская, М. 1979. „Концепция исторического развития у евразийцев“, *Тез. докл. межвуз. науч. конф. „Современные проблемы философии истории“*, с. 186-192, Тарту.
246. Шестов, Л. 1993. „Афины и Иерусалим“, *Сочинения*, Т. 1, Москва: Наука.
247. Шестов, Л. 1994. „Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия“, *Н.А.Бердяев: pro et contra*, с. 411-436, Санкт-Петербург: Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Института.
248. Шкаренков, Л. 1981. *Агония белой эмиграции*. Москва: Мысль.
249. Штейнберг, А. 1994. „Лев Платонович Карсавин“, *in Карсавин, Л. Малые сочинения*, с. 478-498, С.-Петербург: Алетейа. (ISBN 5-85233-009-4)
250. Эфрон, С. 2007. „Эмиграция“, *Марина Цветаева. Сергей Эфрон. „Нет на земле второго Вас...“ Проза, стихи, письма (1911-1925)*, с. 261-269, Москва: Вагриус. (ISBN 978-5-9697-0451-0)

