

# ИНТЕРКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ ВОСТОКА И ЗАПАДА

## АНТИНОМИЯ «ВОСТОК—ЗАПАД» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ XIX—XX ВВ.

Г.В. Жданова

Кафедра философии естественных факультетов  
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова  
*Ленинские горы, МГУ, 1-й учебный корпус, Москва, Россия, 119899*

В статье рассматриваются основные интерпретации понятий «Восток» и «Запад» в русской философии культуры XIX—XX веков. Автор отмечает, что темой «Восток—Запад—Россия» впервые в истории русской философии была поставлена проблема исторической типологии культуры. Анализируются взгляды русских мыслителей на проблему Восток—Запад. Представлено многообразие подходов к пониманию категорий «Восток» и «Запад». Автор прослеживает изменения в определении этих понятий на протяжении указанного периода времени.

Проблема «Восток—Запад» изначально присуща русской мысли. Противостояние Востока и Запада связано прежде всего с тем, что Русь принимала христианство, когда в разгаре было противостояние церковей — православной (восточной) и католической (западной); российская государственность была сформирована на востоке Европы (Россию европейцы воспринимали как восточное государство); кроме того, Русь имела свой собственный восток — степь с ее кочевниками, с которыми она была вынуждена не только встречаться на поле битвы, но и вступать в диалог, в результате чего неизбежно происходило сближение двух различных этносов и культур. Исходя из данной геополитической ситуации, известный русский историк В.О. Ключевский приходит к выводу, что «исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой, но природа положила на нее особенности и влияние, которые всегда влекли ее к Азии, или в нее влекли Азию» [4. С. 65].

В 20—40-е гг. XIX в. эта проблема приобрела философское звучание в кружках Н.В. Станкевича, А.И. Герцена, Т.Н. Грановского. «Общество любителей», созданное князем В.Ф. Одоевским, стало своеобразной лабораторией формирования новых мировоззренческих и методологических оснований в русской

культуре. Философский романтизм означал, главным образом, исторический взгляд на культуру. Значительный интерес романтизма к истории, прежде всего национальной, определил такую его типологическую особенность, как стремление к ее описанию, выявлению ее корней и истоков. В своем философском романе «Русские ночи» Одоевский наряду с проблемами соотношения природы и культуры, особой миссии «славянского Востока», призванного оживить Запад, который много внимания уделял вещественным условиям жизни, сформулировал еще три важнейшие идеи: 1) всечеловеческое братство достигается на пути прогресса мирового духа, эстафета которого передается от одного народа к другому; 2) Запад уже выполнил свое великое культурное назначение; 3) теперь историческое преимущество принадлежит отставшим, но «свежим» народам, например русскому (1).

П.Я. Чаадаев в своем первом «Философическом письме» темой «Восток—Запад—Россия» впервые в истории русской философии поставил проблему исторической типологии культуры и приступил к изучению типологических духовных черт русской культуры, отличающейся от западноевропейской. Восток и Запад для Чаадаева — это не просто географическое деление, а два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы разумного существа и охватывающие весь жизненный строй человеческого рода. «Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе» [16. С. 145]. Русская культура, по мнению мыслителя, не сочетала в себе духовных основ Востока (воображения) и Запада (разума), именно поэтому мы «растем, но не созреваем», составляя «пробел» в порядке разумного существования человечества. Причину такого положения дел Чаадаев усматривал в том, что за нравственным учением в воспитательных целях Россия обратилась к «растленной Византии» [16. С. 21, 25—26]. Русская культура по причине «рокового выбора» Русью восточного направления христианства (православия) трактуется мыслителем как культура, развивавшаяся в отрыве от цивилизованной (католической) Европы, а Россия — как страна, стоящая, по существу, вне истории, поскольку она в точном смысле не принадлежит ни Востоку, ни Западу. Отсюда философ делает вывод: «Одинокое в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума» [16. С. 25].

Первая в истории русской философии теоретическая постановка вопроса о прошлом Отечества была пессимистической. В первом «Философическом письме» П.Я. Чаадаев утверждал, что «мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя» и «так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и подражательной. Внутреннего развития, естественного прогресса у нас нет» [16. С. 20—21]. Позднее, в «Апологии сумасшедшего», уже не содержащей нигилистического отношения к истории России, что было ха-

рактенно для «Философических писем», мыслитель отвечал на нападки своих оппонентов: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное — это любовь к истине» [16. С. 140].

Наиболее важной идеей типологии культуры П.Я. Чаадаева было положение об установлении Царства Божьего как конечной цели и плане исторического развития. В шестом и седьмом «Философических письмах» дан своеобразный прообраз идеи «осевого времени», сформулированной в XX в. К. Ясперсом. Прогрессивный ход развития мировой истории, по мнению мыслителя, представляет собой последовательную смену форм монотеизма: ветхозаветный Израиль — протохристианское учение Платона — европейское христианство (католичество). Довольно далеки от «осевого времени» застывшие формы, так называемые «уклонения» — Индия, Китай, Япония, близок к нему мусульманский Восток.

Развитием народов, наций руководит «божественная вечная сила, действующая всеобщим образом в духовном мире». Провидение ставит перед данным народом определенную цель, как частную относительно цели развития всего человечества, идущего к Царству Божьему на земле. Эта наиболее общая закономерность не распространяется на Россию. Провидение «как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не пожелало ни в чем вмешиваться в наши дела, не пожелало нас научить» [16. С. 19]. Прошлое России — «печальная история нашей юности», наполненная «бесцветным и мрачным» существованием периодов «дикого варварства», «грубого суеверия» и «иноземного владычества» — это собирание земель в единое государство и его оборона [16. С. 19—20].

Следующим важным этапом в развитии мировоззрения П.Я. Чаадаева стали письма к А.И. Тургеневу середины 30-х гг. Так называемое «незападное» бытие России, казавшееся ранее мыслителю главным источником ее бедствий и неурядиц, начинает представляться ему источником своеобразного преимущества: «нам нет дела до крутины Запада, ибо сами-то мы не Запад», и далее: «Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы... Россия слишком могущественна, чтобы проводить национальную политику... ее дело в мире есть политика рода человеческого» [15. С. 96]. С точки зрения Чаадаева, не следует ограничиваться утверждением, что Россия отстала от Европы: «... У нас другое начало цивилизации... Нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам» [15. С. 98].

Прямым полемическим ответом на «Философические письма» Чаадаева стало начало работы одного из представителей славянофильства А.С. Хомякова над «Записками о всемирной истории», более известными как «Семирамида», главным сочинением по истории и философии культуры славянофилов. Неправомер-

ность «Философических писем» Чаадаева Хомяков усматривал в отстранении греко-российской семьи при разделении европейской «односемейности» на латинскую и тевтонскую. По мнению славянофила, в первые века существовали три главные силы: Греция, Рим и Север. Русь возникла в результате добровольного слияния Греции с Севером. Славянофилы, по сути, были последователями поздних идей П.Я. Чаадаева, поставившего вопрос о России как о специфическом типе культуры, отличающегося от европейского. Цельность и органичность допетровской России они противопоставили раздвоенности Запада, в духовной культуре которого, по их мнению, все механизировано и рационализировано. В основе этого противопоставления лежат религиозный, политический, общественно-экономический и собственно культурный критерии.

Запад унаследовал от античной культуры сильное влияние культа разума и развил его до торжества формального разума над верой. Это господство сначала привело его к развитию схоластической философии внутри веры, затем реформации в вере и, наконец, рациональной философии вне веры. Европа, по мнению Хомякова, довела себя до состояния аналитической машины, утратившей какое-либо живое сознание фактов. Сохранение древнего патриархального быта славян в единстве, органической государственностью способно высветить потенциальные возможности русского духа по отношению к европейскому, дать жизненные силы христианству в его синтезе. Поскольку православие способно соединить все человечество, постольку история призывает Россию быть впереди всемирного «просвещения» культуры. Всемирная миссия России — религиозная. Она состоит в том, чтобы освободить развитие человечества от одностороннего и ложного направления, которое получено им от Запада.

Периодизацию истории мировой культуры Хомяков представил в виде триады, в которой начальное и конечное звенья основаны на принципах братства, а на среднем звене (азиатской, античной и европейской ступенях) лежит печать рокового «проклятья» разъединения необходимости и свободы. Развертывающаяся драма противоборствующих типов культуры этого «среднего звена»: древневосточной (кушиты и иранцы), античной (государство и община), средневековой и новой (Запад и славянство во главе с Россией) позволяет рассматривать концепцию Хомякова в качестве истока теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева.

Во второй половине XIX века представитель почвенничества А.А. Григорьев представил проблему «Восток—Запад» в виде противопоставления «жизни» и «теории»: «Теория и жизнь — вот Запад и Восток... Запад дошел до мысли, что человеческое существо само для себя, для своего счастья — стало быть, должно определиться теоретически, успокоиться в конечной цели, в возможно полном повиновении. Восток внутренне носит в себе ясную мысль о том, что человечество существует как свидетельство неистощенных еще и неистощимых чудес великого художника... отсюда и грань» [1]. Таким образом, понятия «Запад» и «Восток» рассматриваются им не только как определяющие национальную принадлежность, а как гораздо более глубокие противоположности, как философские категории.

Другой мыслитель этого периода, Н.Я. Данилевский, в своей теории культурно-исторических типов рассматривал восточнославянский и европейский миры как два различных культурно-исторических типа. Выделение четырех сфер культурно-исторического типа (религиозной, культурной, политической и общественно-экономической) позволило Данилевскому усмотреть в историческом развитии «одноосновные» и «двуосновные» культуры. Египетскую, китайскую, вавилонскую, индийскую и иранскую культуры, которые «сами себя построили», он называл «культурами подготовительными». В них все было смешано: религия, политика, культура, экономика [2. С. 401]. Еврейскую, греческую и римскую культуры он называл «одноосновными», поскольку каждая из них развивала одну из сторон культурной деятельности. Так, евреи развили религию, греки — художественную культуру, римляне — политику. Европа смогла развить две основы — политическую и культурную (с наукой и техникой), поэтому германо-романский культурно-исторический тип именуется им «двуосновным». Восточнославянский «четырёхосновный» тип, ядром которого является Россия, будет следующим культурно-историческим типом, идущим на смену европейскому «двуосновному».

В представлении К.Н. Леонтьева, Россия и Европа олицетворяют две альтернативы грядущих исторических судеб человечества, в связи с чем Россия должна оторваться от губительного европейского исторического движения и, дождавшись крушения Европы, встать во главе «нововосточного» движения умов. Леонтьев рассматривает русскую историю с точки зрения «формирующего» воздействия государственной власти и церкви. Создание восточнославянского типа, согласно Леонтьеву, должно начаться с реализации ряда акций консервативного характера, которые должны обеспечить «православие и его усиление», самодержавие и его незыблемость, «сообразный с настоятельными требованиями жизни» сословный строй, «сохранение в быте нашем, по мере сил и возможности, как можно больше русского; а если посчастливится, то и создание новых форм быта; независимость в области мышления и художественного творчества» [5. С. 294]. Со временем Леонтьев все более осознает несбыточность своей мечты о создании нового культурно-исторического типа. Полемизируя со славянофильством, он начинает опасаться сближения России со славянством, призывая обратить свой взор на Восток, поскольку именно там, по его мнению, живут племена, не затронутые европейским влиянием.

В.С. Соловьева понятия Восток и Запад интересуют прежде всего с религиозной точки зрения. Именно во Христе, по мнению Соловьева, явлен синтез религиозно-созерцательного начала, свойственного религиям Востока, и начала личного, человеческого, активно-деятельного, развившегося в лоне западной культуры. Раскол восточной и западной церковей ознаменовал собой новую эпоху распада, поразившего уже христианский мир. В этом, как считает Соловьев, сказалось несовершенство «исторического христианства». Духовное единство распалось на две односторонности. На Востоке победил исключительный монизм, господство надындивидуального божественного начала, не оставляющего места для самостоятельности и свободы человека. «Восток... сохранил истину Христо-

ву; но, храня ее в душе своих народов, Восточная церковь не осуществила ее внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую» [10. С. 167]. На Западе, напротив, получил гипертрофированное развитие принцип индивидуализма, свободы в ее отрицательном понимании, как освобождения от единства, что привело к господству хаоса.

Поддерживая славянофильскую традицию, Соловьев довольно негативно высказывается относительно западной цивилизации. Истина оказалась разорванной: восточный мир утверждает «бесчеловечного бога», а западный — «безбожного человека» [9. С. 171]. «Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации» [Там же]. Как и славянофилы, Соловьев видит один из главных истоков этой односторонности Запада в господстве отвлеченного рационализма с его принципом автономии разума, вызванным к жизни протестантизмом. «Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть явление ненормальное, это есть гордость ума, и западное человечество в протестантизме и вышедшем из него рационализме подпало второму искушению. Но ложность этого пути скоро обнаружилась... В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возмещенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия...» [10. С. 164].

Преодолеть этот роковой разрыв призван народ, свободный от какой-либо исключительности и односторонности; а эти свойства, согласно Соловьеву, «принадлежат племенному характеру славянства и в особенности национальному характеру русского народа» [9. С. 173]. «Такой народ, — пишет Соловьев, — не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать средоточие и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с всецелым божественным началом» [9. С. 172]. Таким образом, Россия имеет религиозно-мессианское призвание объединить распавшиеся моменты и тем самым осуществить последний акт мировой исторической драмы воссоединения бога с человечеством.

И в дальнейшем эта проблема остается не менее актуальной. В XX столетии в наиболее яркой форме она представлена в творчестве мыслителей русского зарубежья. Учение евразийцев 20—30-х годов XX века приводит к крайнему напряжению и постоянному колебанию между двумя полюсами в отношениях между Востоком и Западом — полюсами единства и противостояния. С одной стороны, русско-евразийская культура воссоединяет и примиряет принципы европейской и азиатской культур. С другой стороны, Евразия оказывается ареной борьбы этих принципов, в которой Азия в конце концов выходит победительницей. И это происходит по двум причинам: с одной стороны, подлинно русская душа — азиатская, а не европейская (русское европейство было лишь поверхностным, искусственно навязанным России Петром Великим); с другой стороны, азиатская, или «восточная» культура, выше и глубже европейской, или «западной».

Учение евразийцев носит полидисциплинарный характер, поэтому в данной проблеме Н.С. Трубецкого интересует прежде всего культура, а П.Н. Савицкого — природа, что же касается Р.О. Якобсона, то он попытался определить языковую специфику Евразии. Однако все они так или иначе стремились — каждый в своей области — дать научное определение Евразии. Так, по Савицкому, традиционное разделение Старого Света на Европу и Азию, равно как и деление России на «европейскую» и «азиатскую» части, не выдерживает критики. Граница по Уралу, в которой обычно видят раздел между Европой и Азией, искусственна. Линия, связывающая наиболее близкие точки перешейка, простирающегося от Балтики до Черного моря, вместе со всеми теми климатическими, растительными, почвенными, языковыми и культурными границами, которые на нее наслаиваются, образует реальную, или «естественную», границу. В письме Якобсону от 7 августа 1930 года (2) Савицкий напоминает о своем приоритете в использовании слова «Евразия» для обозначения России (русской империи) как «особой географической целостности». Складывается впечатление, что для евразийцев единственно важна лишь граница между Россией и Европой, так что вычленение самозамкнутых «зональных» культурно-исторических типов есть не что иное, как способ отделить Россию от Европы непроницаемой культурной и экономической границей. Восток и Запад здесь выступают не как элементы отношения, а как некие первичные объекты: славяне изначально устремлялись душой к Востоку, а телом — к Западу (3).

Ключевой идеей евразийства было признание и всестороннее обоснование самобытности исторического пути России. «Россия-Евразия — это особый географический и культурный мир» [3. С. 33], — провозгласили евразийцы. Обоснование идеи России как особого социокультурного мира вылилось у евразийцев в определенную геополитическую доктрину. Культурное поле геополитической модели «Евразия — особый географический и культурный мир» в пространственном плане очерчивалось следующим образом. Россия как геополитическое, государственное и культурное целое занимает центральную, срединную часть крупнейшего на планете материка Евразии и своими восточными и западными границами равно принадлежит как к Европе, так и к Азии (4). Категория «границы» оказывалась важным определением сущности той культуры, которую представляла собой Евразия. Евразийство — это прежде всего попытка переопределения границ, деконструкция «мнимых» или «обманчивых» сущностей (например, «славяне») ради других — более «органичных» и потому более «реальных» (например, «евразийцы»). Евразийцы отделяют Россию от славянского мира и, отмежевываясь от панславистов, перемещают границу ближе к востоку. Важное различие между Данилевским и евразийцами заключалось в том, что у первого славянский мир был частью России, при том, что Азией он не интересовался, тогда как вторые исключали западных и южных славян из состава Евразии, но вводили в нее все азиатские народы Российской империи. Таким образом, за какие-то тридцать лет рассуждения о самоопределении России постепенно сдвигаются с Запада на Восток, отходят от западной Европы и начинают рассекать уже славянскую область.

Географическая граница — наиболее материальный аспект культуры, предполагающий ее «заземление». В силу своего промежуточного географического положения Россия, лежащая на границе двух миров — восточного и западного, всегда имела альтернативные ориентации на Запад и на Восток. Исторически и геополитически она была призвана выполнять роль некоего культурного синтеза, социокультурно объединяющего и уравнивающего оба эти начала — восточное и западное. «Весь смысл и пафос наших утверждений сводится к тому, что мы осознаем и провозглашаем существование особой евразийско-русской культуры и особого субъекта как симфонической личности» [3. С. 33]. Этот культурный полифонизм и культурный синтез коренятся, прежде всего, в том, что Россия исторически находилась на столкновении и пересечении двух колониционных волн, идущих одна на Восток, другая — на Запад. Это предопределило многие особенности русского этнопсихического сознания и, прежде всего, его открытость многообразным веяниям.

Некоторые различия между Востоком и Западом, провозглашенные евразийскими мыслителями, связаны, скорее, с различиями в сравнительной значимости тех или иных тем исследования, понятий, типов рассуждения, ценностных иерархий. Среди них, например, отказ от современности, связанный с восприятием (одновременным или запаздывающим) знаний, приходящих с Запада. Эти сдвиги сделали возможным переход к действительно новому — к понятию структуры, не характерному для культуры русского научного исследования. Провозглашенный Якобсоном эпистемологический разрыв был не только моделью оппозиции во времени (старая наука — новая наука), но и оппозиции в пространстве (западная наука — русская наука), а эпистемологический разрыв превращается тем самым в геокультурный. Пространственный фактор играет в данном случае роль научной парадигмы. В этой «теории двух наук» Россия (в СССР и за рубежом) противостоит Западу и превосходит его. То, что Якобсон считал оппозицией между Востоком и Западом, фактически оказывается конфликтом между двумя следовавшими друг за другом эпистемами — рациональным аналитизмом Просвещения и синтетической наукой романтизма.

Евразийцы считали, что культура России-Евразии по сути своей православная. Эта православная культура, основанная на «соборности», противопоставлялась рационалистическому и индивидуалистическому европейскому католицизму. По мнению евразийцев, западный человек не способен мыслить категорией «целостности», он воспринимает лишь логические абстракции, его этика вырождается в казуистику, а его наука — в чисто деструктивный анализ. Этот рационалистический дух можно обнаружить в логических построениях Фомы Аквинского и в современной аналитической науке. Напротив, греческая теология никогда не была антропоцентричной. Опираясь на традицию платонизма, она мыслила Бога как Логос, который образует и преобразует Космос, а человека — как часть Космоса и участника Логоса. Понятие вселенной играет основополагающую роль в православии: в тварном мире нет ничего такого, что участвовало бы в религиозной жизни. А это, в свою очередь, исключает антропоцентрическую установку



по отношению к религии, тем самым не допуская поглощения религии этикой. В равной степени это предупреждает возникновение какого-либо индивидуализма, поскольку ни Бог, ни человек не рассматриваются отдельно друг от друга и от мира. Таким образом, в концепции евразийцев просматривается неоплатоническое учение о неразделенности мира. Трубецкой призывает к «работе по перевоспитанию национального сознания для установления симфонического (хорового) единства многонародной нации» [14. С. 30]. Тем не менее, Космос для евразийцев не является универсальным: он расщеплен на множество «миров», сущность которых заключается в том, чтобы быть различными. Для евразийцев языки и культуры совершенны в своей множественности.

Уже самим своим географическим положением Россия исторически и геополитически призвана уравнивать два мира, два исторических антагониста — Восток и Запад, органически совмещая в себе оба начала. В этом культурном полифонизме заключались, по мнению евразийских мыслителей, специфические особенности исторического пути России, которая всегда была и не Западом, и не Востоком, а избирала свой, особый «третий» путь, совмещающий в себе элементы того и другого культурно-исторического развития, но никогда полностью не совпадающий с ними. «Русской культуре всегда приходится искать в разных направлениях, тратить свои силы на согласование элементов разнородных культур... выискивать подходящие друг другу элементы из груды ценностей двух культур» [12. С. 59], — писал Н.С. Трубецкой. Историко-культурная самобытность и «особость» евразийской России коренилась также и в естественной целостности ее евразийского «месторазвития», в естественной целостности географической специфики самой материковой Евразии. Почти все реки ее протекают в меридиальном направлении, тогда как непрерывная полоса степей объединяет и пронизывает ее с запада на восток. Благодаря географической целостности Евразии на протяжении веков на огромной территории Восточной Европы и Азии складывалось определенное единство культуры, особенно ярко проявившееся в бронзовый период (так называемый скифско-сибирский «звериный» стиль культуры кочевников).

Географическая и этническая целостность Евразии обусловила и определенное культурное единство, что позволяет ограничить и выделить особый этнический тип, на своей периферии сближающийся как с европейскими, так и с азиатскими типами, но не совпадающий с ними полностью. Представление о России-Евразии (хотя эти два слова соответствуют понятиям части и целого, евразийцы употребляют их как синонимы, как два названия одной и той же целостности) как о самостоятельном и саморазвивающемся этносе и особом типе культуры, замкнутой в себе, и, одновременно, перманентно разворачивающейся вовне, стало отправным пунктом евразийского учения. «Надо осознать факт: мы не славяне, и не туранцы, а русские... мы решительно отвергаем существо западничества, то есть отрицание самобытности и... самого существования нашей культуры» [3. С. 33]. Таким образом, концепцию евразийства, в сущности, можно назвать концепцией историко-культурной самобытности. Задача подлинного культурно-ис-

торического самопознания, по мнению евразийцев, заключалась в познании себя, познании своей самобытности перед лицом других народов и культур. «Только истинное самопознание укажет человеку (или народу) его настоящее место в мире. Только вполне самобытная национальная культура есть подлинная, и только она отвечает этическим, эстетическим и утилитарным требованиям, которые ставятся любой культуре» [13. С. 15].

Бесспорной заслугой евразийцев является то, что они были одними из первых русских мыслителей, которые поставили проблему многонационального государства. Народы азиатской России, благодаря евразийскому рассмотрению культурно-исторического процесса сквозь призму взаимоотношений Руси и Востока, восточных славян и туранцев, «леса» и «степи», были осознаны в качестве активных субъектов истории. Особого внимания заслуживает введение понятия «Евразия», во многом прояснившее проблему отношения России к Западу и к Востоку, в результате чего усложнялась утвердившаяся двучленная картина мира «Запад—Восток» и появлялся третий компонент — Россия как особая цивилизационная общность.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) См.: *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории. — М., 1997. — С. 71.
- (2) См.: Архив Якобсона в Массачусетском технологическом институте.
- (3) См.: *Трубецкой Н.С.* Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // Исход к Востоку. — София, 1921. — С. 93.
- (4) См.: *Савицкий П.* Географические особенности России. — Б.м., 1927; *Савицкий П.* Россия — особый географический мир. — Париж, 1927.

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Григорьев А.А.* Письма Ап. Григорьева к М.П. Погодину // Отд. Рукописей ГБЛ. — Ф. 231. — К. 9. — Ед. хр. 34. — 6 об.
- [2] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. — СПб., 1995.
- [3] Евразийство. Опыт систематического изложения. — Париж, 1926.
- [4] *Ключевский В.О.* Курс русской истории. — М., 1987. — Ч. 1.
- [5] *Леонтьев К.Н.* Собр. соч.: В 9 т. — М., 1912—1913. — Т. 6.
- [6] *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории. — М., 1997.
- [7] *Савицкий П.* Географические особенности России. — Б.м., 1927.
- [8] *Савицкий П.* Россия — особый географический мир. — Париж, 1927.
- [9] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. — М., 1988. — Т. 2.
- [10] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. — М., 1989. — Т. 2.
- [11] *Трубецкой Н.С.* Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // Исход к Востоку. — София, 1921.
- [12] *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. — София, 1920.
- [13] *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самосознания. — Берлин, 1927.
- [14] *Трубецкой Н.С.* Общеевразийский национализм // Евразийская хроника. — Париж, 1927. — Вып. 9.
- [15] *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. — М., 1991. — Т. 2.
- [16] *Чаадаев П.Я.* Сочинения. — М., 1989.

**THE CATEGORIES «EAST» AND «WEST»  
IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF XIX—XX CENTURIES**

**G.V. Zhdanova**

Department of Philosophy for Faculty of Natural Sciences  
Lomonosov Moscow State University  
*Leninskiye Gory, Uchebnyy Korpus 1, Russia, Moscow, 119899*

This article has been published to analyze main interpretations of the categories «East» and «West» in Russian philosophy of culture of XIX—XX century. It has been demonstrated many different points of view on these categories. The author considers changes of definition of these categories: from V.F. Odoevsky to philosophers of the Eurasian movement.