

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

„Погасло дневное светило...“

**Руската литературна емиграция в България
1919–1944**

Съставители и научни редактори:

Радостин Русев, Йордан Люцканов, Христо Манолакев

София • 2010

АКАДЕМИЧНО ИЗДАТЕЛСТВО „ПРОФ. МАРИН ДРИНОВ“

СЪДЪРЖАНИЕ

За сборника и неговата предистория / 7

Александър Луин

Руската емиграция в България между двете световни войни / 11

Христо Манолакев

Руската емигрантска периодика в България (1920–1922 г.) / 21

Галина Петкова

Литературният проект „Песни изгнания“ / 47

Радослава Илчева

Поезия и военна журналистика (на materiale военной периодики русской эмиграции в Болгарии 1922–1942 гг.) / 69

Радостин Русев

Руският дух в изгнание (из литературния живот на руската емиграция в България през 20-те и 30-те години на XX век) / 111

Емил Димитров

Стилиан Чилингиров и Александър Митрофанович Фьодоров / 146

Стилиан Чилингиров (1881–1962)

Александър Митрофанович Феодоров / 161

Встъпление, подготовка на текста, публикация и бележки: Емил Димитров

Константин Балмонт (1867–1942)

[Писма (до Емануил Попдимитров), 1929–1937] / 201

Встъпление, подготовка на текста, публикация и бележки: Лиляна Владева

Ганка Рунчева

Освободителната Руско-турска война 1877–1878 г. в спомените на руски ветерани-емигранти в България 20-те–40-те години на XX век / 227

Йордан Люцканов

България и Балканите у евразийците / 258

Дарина Григорова

Евразийският отговор на руския национален въпрос / 292

Нина Димитрова

Георгий Флоровски – разриви и връзки / 308

Ирина Захариева

Ефективен анализ на руските литературни явления с български адрес (две статии П. Бицилли 1930-х години) / 326

Татяна Попова

Бициллиеведение: състояние, проблеми, перспективи / 334

Татяна Мегрелишвили

Своеобразие языка моделирования мемуарного пространства: „Мой ларец“ М. Н. Германовой / **349**

Маргарита Каназирска

В. В. Пушкарева – Н. А. Котляревский / **370**

Зорница Стоянова-Лечева

Руската емиграция в Перник (1920–1943) / **393**

Лизбет Любенова

Подпомагане на Руската православна църква в годините на Втората световна война / **403**

Елена Коцева

Сенки. 1940–1970 г. Самоварът, сандъкът, книгите и други важни неща / **426**

Вместо послеслов / **434**

Списък на авторите / **435**

Показалец на топонимите и етнонимите / **436**

Показалец на организациите и институциите / **441**

Показалец на личните имена / **444**

Показалец на книгите и периодичните издания / **455**

БЪЛГАРИЯ И БАЛКАНИТЕ У ЕВРАЗИЙЦИТЕ

Йордан Люцканов

Russian philosophy, dialogism, messianism, intercultural communication, Eurasianism, N. Trubeckoj, P. Savickij, G. Florovskij

Руска философия, диалогичност, месианизъм, межкултурно общуване, евразийство, Н. Трубецкой, П. Савицкий, Г. Флоровски

„Кажете ми: дали смятате Бог за безсилен, та не може да даде това, или го смятате за завистлив, та не иска [да го даде]? Ние пък знаем много народи, които имат книги и въздават слава на Бога всеки на своя език. Известно е, че такива са арменците, персите, абазгите, иверите, сугдите, готите, аварите, тирсите, хазарите, арабите, египтяните, сирийците и много други“¹.

Водил съм се от опита, че често събеседникът е този, който предизвиква една или друга страна от личността на човека. И „по време“ на разговора, и „след“ него. Тук съм заемал предимно онази гледна точка, според която „евразийците“ са събеседници на българите и българите познават себе си и постъпват в светлината на написаното и стореното от „евразийците“. Оказа се, че реципрочната гледна точка е почти невъзможна. Друг е въпросът, че българският прочит на „евразийството“, или българското себепознание в светлината на „евразийството“, не ме удовлетвори. Но то е изнамерило, вероятно независимо от „евразийството“, тема не по-малко важна от неговата².

ЕВРАЗИЙСТВОТО, ПРЕДИМНО СПОРЕД ТЕКСТОВЕТЕ МУ, ИЗЛЕЗЛИ В БЪЛГАРИЯ

1. Уводни думи

1. България и Балканите не са тема на „евразийството“, то не се интересува от тях. Не бих очаквал също, че българските читатели от началото на 20-те години на XX век биха се насъщно заинтересували от „евразийството“. Не само, не прос-

¹ Из *Пространно житие на Константин-Кирил Философ*, цит. по: *Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби*. Съст. и ред. Кл. Иванова. София, 1986, с. 59.

² Тези уводни думи очертават твърде статичен образ, което признавам с неудобство.

то защото руската емигрантска и българската култура са различни и всяка има своя път. След болшевишката революция, след Втората национална катастрофа те са две култури, твърде угрижени от собствената си съдба. Те не си предстоят другояче, освен като изгнаник и приемащ го в дома си; те едва ли мислят за друга взаимна полза, освен за предполагаемата в това положение.

Но е също време на равностетка и самопознание, заради горчивини, които трябва да се гълтат.

„Евразийците“³ говорят за България и Балканите дотолкова, доколкото говорят за 1) „малките“ народи и (техните) култури; 2) периферните спрямо Европа народи и култури; 3) периферните спрямо самата Русия (но разбира се като Русия-Евразия) народи и култури. България и Балканите не са обаче предмет на волята и представата за „славянска“ взаимност; нито на волята и представата за единство на „православния свят“, мислен като „гръко-славянски“ в етнографско и културно-логично отношение⁴.

С предимство ще разгледам евразийски текстове, обнародвани в България: книгата (брошурата) на Николай Трубецкой „Европа и човечество“, рецензията-статия на Пьотр Савицки „Европа и Евразия“ (по повод брошурата), първия сборник на евразийците, „Исход к Востоку“.

2. С основание виждат в евразийството философия на културата, историята, политиката, правото; геополитика. Но тази разностранна и твърде обвързана с

³ Оттук нататък снемам кавичките от самоназванието – за удобство.

⁴ Казано с други думи: българите не са изрично включени в „евразийския“ вариант на руската национална идея/ руския месианизъм, а са били включвани в предходните му разновидности – панслависткия и православния. Няма как да се заинтересуваши от мисли, които не са отправени към теб, които не са замисъл за теб. Българите не разпознават себе си като „евразийски“ народ, или като народ от периферията на „Евразия“ (както би било по-точно от географската и гекултурната гледна точка на „евразийците“ – вж. П. Савицки, Г. Вернадски). Затова не могат да реагират нито като „обект“, нито като „съучастник“ в евразийските проекти. Но могат да реагират като *изоставени* – това важи за хора от славянофилските и русофилските кръгове. „Вече не сме в мисловния *насъщен* на Русия“. Оттук е възможно премълчаване или критика, целяща може би да „вразуми“ евразийците и да ги върне в руслото на панславизма (и, в по-малка степен, на проекта за всеправославно царство). Това е изпитание – за способността да се самоопределиш сам, самостоятелно. (Самоопределянето като славяни, можем да очакваме, е интелектуално по-лесно, дава повече спокойствие и комфорт, че и „ние принадлежим на някакво семейство от народи“, а е имало и външна подкрепа. Самоопределянето като „българи“ лишава от уют, защото трябва мнозина да бъдат убеждавани, че това не е някаква си „дива орда“. Пък и, при развивания комплекс на *по-малък брат*, как ще се намери надежден външнополитически съюзник при такова самоотъждествяване? Да се избере самоотъждествяване с траките, се изисква не по-малка освободеност на мисълта от геополитически „съображения“ и дори по-голяма *методологична* смелост. *Смелост*, защото „класическото наследство“ обременява; и *защото е леко да се съблазниш*, опияниш и уж освободиш чрез образа на някакви си там безкултурни винопийци. Трудното е да разпознаеш и определиш ино-, друго-, различна културност, а не анти-културността; културността, а не архетипа. Накратко: *малцина*, и то само измежду самостоятелно мислещите, *биха видели в липсата на особен „евразийски“ замисъл* за българите *предимство*. И едва ли всички те четат най-напред на руски, а после на други чужди езици. Може би четат най-вече на немски, може би четат повече специализирана научна литература, отколкото общофилософска. Струва ни се, че Богдан Филлов, например, принципно е „в крачка“ с „евразийците“, не защото ги чете, не защото е чел (от подходяща гледна точка) техни руски предшественици, а защото – примерно – цени написаното от изкуствоведа и археолог Йозеф Стржиговски (Strzygowski, поляк), защото то му е в някаква мяра „конгениално“. И напротив: струва ни се, че за Константин Гълъбов, например, проблематиката у „евразийците“ се е изчерпала със „Залеза на Запада“ от Шпенглер – затова спори с него, а за „евразийците“ мълчи.

„царството на кесаря“ програма има 1) онтологично и 2) етическо зърно. Вътрешната цел на тази философия е да бъде философия на *конкретното всеединство* (каквато е философската програма на Владимир Соловьев и на обвързаната с него руска философия, доколкото е обвързана с него). По-пълно определено – философия на конкретното *лично* всеединство, и още (най-пълно): философия на конкретното *множествено-лично* всеединство. (Така е, ако изкажем философската сърцевина на евразийството на езика на онтологията.) Преизказано етически: философия на *диалога*.

Чрез отстояването на тази сърцевина евразийството се самоопределя като източнохристиянско и като (в частност) руско философско течение. Философстването чрез „лица“ и „енергии“, а не чрез „същности“ и „неща“, е особеност на византийската мисъл. Философското изразяване на биването на „аз“-а в Премъдростта, което „биване“ е духовно-материално, конкретно, лично, въвлича всички методи на познание (без и в съвкупността си да могат да го обхванат) и е действена изпълненост с любов, е целта на Вл. Соловьев⁵, смятан за основоположник на самостоятелната руска философия. Придържането към този проект е невъзможно без усвояването на философските нагласи, отличаващи византийските философствания.

Чрез отстояването на тази сърцевина „евразийството“ е съвременно, в пространството на родната си култура, на Михаил Бахтин. Той я разгръща в наситена с етика *естетика на словесността*. По същото време друг съвременник на „евразийците“, мислител с различно богословско и философско потекло, разгръща тази светогледна ядка в същинските ѝ измерения – онтологията и етиката. Това е Мартин Бубер, в „Аз и Ти“ (1923 г.)⁶.

Отделям етичното и онтологичното зърно на „евразийството“ – постъпвам като кратковременния евразиец Георги Флоровски, който посочва етическата сърцевина в учението на руските славянофили. Основната разлика между групите мислители, наричани „славянофили“ и „западници“, е в това, че различно мислят личността. Човешкото поведение в културата може да се определя от свободната му воля и личностната му (творческа) себеизява, а може и от правова норма. „Славянофилите“ прозират първата истина – и в това, според Флоровски, е непреходното в учението им. Личността, а не нормата създава културата. Философският разнобой не тръгва от разлики в „национално-политическото самосъзнание“, а от разлики в етическите идеали. Патриотизмът на „славянофилите“ е произведен и „като съзнателно изповядано *credo* се появява тогава, *когато* пред строгия съд на съвестта им „европейският“ идеал се е разложил, а душата им е обикнала друг“

⁵ Хоризонта на философия на конкретното *лично* всеединство ми дава Алексей-Лосевският прочит на творчеството на Соловьев; хоризонта на философия на конкретното *множествено-лично* всеединство – прочитането на Соловьев в светлината на написаното от Михаил Бахтин. Рано е да посоча конкретни произведения и пасажии от самия Соловьев, изказвам общото си впечатление. Посоченото може да се положи в контекста на византийското богословие, както е представено то у Йоан Майендорф (бълг. изд.: „Византийско богословие“, София, 1995), и другаде.

⁶ Да се обърна към Бубер, го дължа на лекции по теория на литературата на проф. Никола Георгиев отпреди десетина години. Той настойчиво и неведнъж се връща към двойката М. Бахтин–Мартин Бубер, както личи от неотдавнашната негова публикация: *Георгиев, Н. Заскващият диалог. // Пак той. Тревожно литературознание.* – София, Просвета, 2006, 175–209.

(курсивът мой – Й. Л.)⁷. „Насъщното“ пред „славянофилите“ е една философия на личността, на индивидуалната и „съборната“ личност, а не философия на индивидуалността и групата. Пред „евразийците“ – философия на диалога между различните „съборни“ личности и вътре в тях, между участващите в тях индивидуални.

След като сме определили съдържанието на това зърно, можем да направим критичен анализ на философията на евразийците. То ще е критика от гледище на собственото им „длъжно“, собствения императив на тази философия⁸. Кое то отъждествявам с „длъжното“⁹ на източнохристиянската философия въобще.

Балканите и България са пред-видени, пред-усетени, пред-изживяни в това онтологическо и етическо зърно още преди да бъдат поименно назовани в разгръщането на тази философия. Тоест България и Балканите имат такова присъствие и образ в евразийската философия на културата, историята, в евразийската геополитика, каквито са предопределени в онтологическата и етическата сърцевина на евразийството. Или го нямат. В тази сърцевина са зададени параметрите, в които Балканите и България могат да бъдат доловени или предметени като присъствие и образ.

Може да звучи парадоксално, но: абстрактните теоретични построения (които са еднакво заинтересовани, или незаинтересовани, от всички мислими и немислими лица и обстоятелства) са „подсъзнанието“ на постъпката. Ще дам пример: в сепването на конкретното и непосредствено общуване с българина русинът може съвсем да **не** прояви имперските си жестове към Балканите, но при все това неговите тежнения личат в историософските му писания и мечтания (които не подрабят друг събеседник, освен самия пишец).

Какво казват и какво предвиждат „евразийците“ за България и Балканите? „Предвиждат“, т.е. казват негласно или не-персонализиращо. „Предвиденото“ е доста повече от казаното.

Казаното е в два текста на Н. Трубецкой („Об истинном и ложном национализме“ и „Этнографическая основа русской культуры (Верхи и низы русской культуры)“) и един на Флоровски, при това от следевразийския му период („Славянская идея и вселенское предание“). Ще го анализирам, след като очертая „предвиденото“. А „предвиденото“ е в казано за света и културата „по принцип“, за света и културата от гледище на представата за бъдещето на Русия.

Евразийството **не** предопределя Балканите и България като присъствия и самоличности, които да участват в диалог с родната за евразийците култура (руската). Това е изразено в манифестния му текст (колективния увод към сборника „Исход к Востоку“).

Казаното и помисленото за България и Балканите е, според мен, *пробен камък*: за способността на евразийците да бъдат на висотата на една философия на конкретното *множествено-личностно* всеединство (разбирано като първична и

⁷ Флоровски, Г. Вечное и переходное в учении русских славянофилов. // Юбилейна книга в чест на С. С. Бобчев. – София, 1921 (= *Славянски глас*, XV). – Вж. § 3 от статията на Флоровски.

⁸ Съзнавам нравствената нахърнимост на такава гледна точка; на домогването до нея.

⁹ Използвам „длъжно“ и „насъщно“ като обуславяни от контекста синоними, противопоставяни на „налично“.

нравствено-обвързваща действителност – непосредствена и световна)¹⁰. Също е пробен камък за способността им да разработят според програмата на тази философия (онтология и етика) частни области, в които и бездруго работят (философия и история на културата, история, философия на историята, геополитика, история на богословието, етнология, философия на правото и държавата).

Краткият ми отговор е следният: евразийците твърде бързо падат *под* етическия (нравствения) хоризонт на подобна философия. Но това не означава, че написаното от тях *след* дадения „момент“ не е интересно за мен и за обявената тук тема.

3. Между „евразийците“ от самото начало (1920–1921) има разномислия. И още в софийския си период „евразийството“ претърпява своя вътрешна динамика, динамики.

В „Европа и человечество“ на Н. Трубецкой са предложени възгледи, подложени на силна редукция в „Европа и Евразия“, статия-рецензия от П. Савицки, за да се стигне до общ, приемлив не само за Трубецкой и Савицки, манифест в „Исход к Востоку“ (има предвид както груповия предговор, така и книгата като цяло). Статиите в сборника не противоречат на предговора, но показват разномислия, някои от които скоро разделят участниците. (Културата е живот на организъм според Савицки, според Георги Флоровски тя е импровизация, следователно живот на личност. Савицки бърза да посвети ума си на геополитически проекти, Флоровски *осмисля* античната „класика“ на руската култура – писанията на Отците на Църквата.)

Разликата между „Европа и человечество“ и „Исход к Востоку“ е, според мен, преди всичко в по-ниския *етичен хоризонт във втората* книга; и в осъществената приложност на втората спрямо целите на руския месианизъм.

2. Евразийството според предговора към първия евразийски сборник „Исход к Востоку“¹¹

Между този текст и по-късните – и колективни (като него), и индивидуални, няма такива разлики, които да са интересни за нас. Основната разделителна черта в оставеното от движението е между брошурата „Европа и человечество“¹² на Николай Трубецкой, и писаното от него и другарите му по-късно. Ще уточним и обосновем твърдението си по-нататък.

Ще преразкажа и коментирам уводните думи към сборника: 4 1/3 стр., не подписани – но писани от четиримата.

Тези думи казват защо се пише този сборник и изказват споделени (обща за авторите) историософски и културфилософски интуиции.

¹⁰ Ако спрегнем тази формулировка според друго терминологично и мисловно русло (на някои „малки“ славянски „братя“ – българи, чехи), – ще кажем не „всеединство“, а „взаимност“...

¹¹ *Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев.* – София, 1921. – Типография „Балкан“; статии: Петра Савицкого, П. Сувчинского, кн. Н. С. Трубецкого и Георгия Флоровского. (Позволих си пълно изписване на служебния текст, представящ книгата.)

¹² И тук, и нататък умишлено не превеждам заглавието – за да не ми се налага сега да осмислям двузначността на думата „человечество“: *човечество*, но и *човеци*. Доста по-нататък в текста си се спирам на този въпрос.

Написаното è (бива) заради преломното време: написаното изказва предчувствия и предвещава пътя на културата; констатира случило се в духовната аура и обкръжение на революцията.

Културата е схващана тук като *една*, историята й – също. Най-кратко определена, културата за евразийците е „импровизация“ и „щафета“: щафета от импровизации. (Щафетността се подразбира, импровизационността е назована.)¹³ Оттук е ясно, че те *не* биха споделили идеята на Освалд Шпенглер за множествеността на историята и на културата (друг е въпросът, защо няма да спорят с него открито)¹⁴. С концепцията на Николай Данилевски за „културно-историческите типове“ имат нещо общо: говоренето за „романо-германски“ и за „славянски“ свят, също *дълбинното* изповядване на идеята за *една* култура¹⁵. Данилевски е „разкрячен“ тук – и определя различни културно-исторически типове, и ги подрежда по ценност¹⁶.

¹³ Тази разлика показва, кой може да е актуалният философски противник на групата: този, за когото културата е схема, предопределеност. А не този, за когото тя е множество от успоредни русла. Разделителната линия между смятащите културата и нейната история за една и тези, които ги смятат за множествени, е *в рамките* на „евразийството“. Така е, защото осмислянето на *историческия* материал от някои, които споделят иначе общата културфилософия, ги води до идеята за множественост, не за щафета. Говоря за отхвърлянето на европоцентризма и за Н. Трубецкой, на първо място. „Щафета“ или „успоредност“ в историята на културата; „общочовешка културност“ на многото култури или различни „културности“, съграждащи все-човешката култура, – това двоумене и тази алтернатива ще разделят „евразийците“ (полюси са може би Трубецкой и Флоровски).

¹⁴ Намирам тази идея сбито изложена в § 6 – 8 от уводната част („Въведение“) на труда му „Залезът на Запада“. Ползвах български превод (София, 1995) на второто издание (München 1923) на I том. – Странно е, че симпатизиращият (в първите години) на „евразийците“ П. М. Бицили (участвал във втория им сборник, „На путях“, Прага, 1922) сякаш не забелязва този културфилософски момент у Шпенглер – говоря за рецензията върху „Залеза на Запада“ („Провалата на Западна Европа“ – според бълг. превод от онова време), публикувана в „Руска мисъл“ през 1921 г. Дали мисълта за множественост на културностите не е била *твърде* интимна за Бицили, та затова да е премълчал? Анализът на статията „Изтокът и Западът в историята на Стария свят“ (от сб. „На путях“) опровергава това предположение. Бицили мисли много култури, не и културности; нещо повече: в тези години дори разграничението култура – културност не е в кръгозора му. В книгата си „Очерци върху теорията на историческата наука“ (1925) се абстрахира от *философията* на историята, за да пише нейна *теория*... Съпоставя индивидуализиращия подход към историческото явление и деиндивидуализиращия, включващия явлението в причинно-следствен ред. Тоест той структурира предмета на мисълта си чрез предпонятийна матрица, разграничаваща единично и цяло, а не единично, множествено и цяло. (Аналогия от граматиката: морфо-синтактични системи, разграничаващи единствено и множествено число, и такива, пазещи, напр., двойствено, или пък показател за преброимо множество.) И полага по-скоро във времето, отколкото в пространството. Така, при все че е припомнил за стария произход на идеята за индивидуалността на културите (от Джамбатиста Вико), т.е. отхвърлил е частично оригиналността на Шпенглер, но е (по тоя косвен начин) признал и правотата му, Бицили постига приглушаване на тъкмо онова, което Шпенглер подчертава: значението на географията (като конкретизация на протяжността, в която се разгръща различието) и на придържането към определена перспектива в устрояването на „световната история“ (западната перспектива)... Бицили не се отказва от вероятно градиращия европоцентризм в европейската историография и философия на историята след Вико (макар да се разграничава от осъзнатия европоцентризм в проекта за възродена философия на историята на Е. Трьолч). Въсъщност Бицили дори отстранява възможността да се води мислен спор с Шпенглер в тази посока (множественост на културностите), защото обръща внимание не толкова на предложението да мислим културите като индивидуалности, колкото на старата идея, че и те съзряват и стареят. (Позицията на Бицили очевидно се нуждае от по-дълбоко и пълно осмисляне.)

¹⁵ Т.е. културност.

¹⁶ Типовете се различават помежду си, покрай другото, и със своята „едноосновност“, „двуосновност“, т.н., – типовете са *неравноценни*.

Евразийците се връщат към традиционната за Европа идея за една история и една култура¹⁷. Доколкото определят културата като импровизация, те отхвърлят *предсказващото, предначертаващото историческо познание*; – с това също се отличават от Данилевски¹⁸.

Отхвърлянето на историографията като предсказваща и схващането на културата като импровизация ги сближава с философията на Лев Шестов¹⁹.

Отхвърлянето на спекулативната философия на историята и културата²⁰ ги сближава и с онази модернистична естетика, която отхвърля принципа на изобразителността заради *изразителността* (с експресионизма, с футуризма). Само че светоусещането и светогледът на евразийците са богоцентрични (а не човекоцентрични, както е при повечето модернисти и модернизми).

Историософският и културфилософски *монологизъм* на евразийците проличава в основната теза на този (първия им) сборник²¹. В тази теза виждам два основни момента. Първо, руската култура, или културата на Русия-Евразия, или евразийската култура ще *замести* романо-германската европейска култура *начело*

¹⁷ Въпреки очевидната липса на съгласие по този въпрос и привидното му несподеляне (най-последователно у Трубецкой, но очевидно и у Савицки, и у Сувчински). Проблемът е, обаче, в това, че подписаният от всички текст говори друго. А той изговаря *теоретичната рамка*, в която се полагат конкретни историософски възгледи и геополитически надежди. Дори Трубецкой не може да бъде съвсем убедителен, защото, струва ми се, *не* придава на не-европоцентричния си възглед достатъчно дълбока историческа перспектива. Последното означава: да изговори и *елиоцентризма* като проблем.

¹⁸ В теоретичната си рамка евразийците са по-близо до Константин Леонтиев, отколкото до Данилевски. Първо, Леонтиев подразбира културата (истинската култура) като творчество, импровизация (макар да не го изговаря), – не като схема, предопределеност (въпреки очевидния и посочван от мнозина историософски фатализъм, присъщ на писанията му). Фатализъмът на Леонтиев се основава на трагедийната му чувствителност, а не на убеденост, че историята върви по някакъв план. Второ, Леонтиев не прави усилието да определя нещо като културно-исторически типове, то не му е и потребно (той е поборник на едната култура в интелектуалния си хоризонт, и тази култура не е европейската). Трето, Леонтиев не робува на представата за *славянска* взаимност и единство, макар че все пак е зависим от нея; – той *историзира* етнографската дадност.

¹⁹ Аналогично, той е отхвърлил предопределението в хоризонта на човешкия индивид, отхвърляйки традиционната за елинистична Европа философия на трагедията („Опит за философия на трагедията“, 1902). И продължава – разширява своята критика на спекулативната философия, смятана от него за философия на познавателната предопределеност. Евразийците, а по-точно и най-последователно Г. Флоровски, правят същото в измеренията на историософията и културфилософията. Темата за културата и историята като импровизация е всъщност темата на Флоровски в културфилософията на евразийците. Ако сравним с Шестов: на този етап Флоровски решава екзистенциалистически въпроса за човека пред съществуването и пред Бога, а въпроса за човека пред историята. Има и съществени разлики: Флоровски, за разлика от Шестов, не отхвърля елинизма, а приема из основи християнизирания елинизъм на византийската мисловност като основа за своите интелектуални опити; и, същевременно, е търпим към елинизма в новоевропейската му историческа среда. У Шестов спорят елинизмът и иудаизмът, у Флоровски – византийското християнство и езичеството. – Флоровски синтезира опита от спора между Михаил Гершензон и Вячеслав Иванов („Переписка из двух углов“, 1921), Шестов е, най-общо, съмишленик на Гершензон. (За спора Гершензон – Иванов и отгласа му у евразийците вж. ретроспекцията на Савицки от 1931 г., „В борьбе за евразийство: Polemika вокруг евразийства 1920-х годах“ (изд. като брошура в Париж; ел. публ. на част I: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn10.htm>).

²⁰ У Флоровски е отхвърлена дори самата историософия като духовно-интелектуална дисциплина. Историософията е деградираща, поради натурализъм на светоусещането, етика („Смисълът на историята и смисълът на живота“, в: *Русская мысль*, 1921, № 8–9, 175–194).

²¹ А ретроспекцията на Савицки от 1931 г. показва, че те са верни на този монологизъм (въпреки отстъпленията от него – дори не само на теория – у Трубецкой).

на света. Второ, в рамките на „евразийската култура“ се (пред)определя *подчиненото* положение на всички съставлящи я спрямо *един-единствен* елемент – руския²². Не-назованите тук „цял кръг източноевропейски и азиатски“ народи ще да „участват в руското дело“ (но не е казано, че руският народ ще участва в някакво *тяхно* „дело“); „росийският“ народ заема „средишно“ положение сред тях; самият мислено-очертан свят, освен „евразийски“, е наричан и „Российский“²³. При внимателен прочит се вижда още: става дума за източноевропейски и азиатски народи, но за „мислената сфера на световната култура Росийска“; не е обяснено защо „росийският“ национализъм надхвърля мерките на западноевропейските национализми – обяснението е подменено с намек, че той е изповедание *не само* на руската националност²⁴, и с внушение, че широтата му *естествено* се дъл-

²² Изборът на господстващ (или качествено преобладаващ) елемент и на *този* елемент за господстващ се дължи, освен и отвъд националния егоцентризм (винаги недоосъзнаван), на следното. Дължи се на зле прикрит светогледен (а може би и – светоусетен) *натурализъм*, който взема даденото за истинно и количествено-превъзхождащото за качествено-превъзхождащо. Конкретно, три исторически обстоятелства се предпоставят като *неподлежащи* на историчност, т.е. на промяна или податливост на оспорване, когато те трябва да послужат на лелеяната философска и геополитическа идея. Те са следните: 1) приема се, че руската култура превъзхожда останалите „евразийски“ култури, защото, вероятно, тя е географски и социологично най-разпространената и защото е най-престижна (и в „Евразия“, и извън нея); 2) ако се е приело, че руската култура наистина превъзхожда останалите „евразийски“, приема се, че това ще продължи във времето; 3) най-сетне, приема се, че най-значителната култура би била ядро, а, вероятно, и модел, за съзиждане на нова, с участието на няколко други. – Този избор се дължи и на друга светогледна (а вероятно и светоусетна) особеност – *имперсонализма*, в смисъл: от света се извлича вещно-същностна, а не личностна структура. Оттук и монологизмът: във вещно-същностен свят има само един говорещ, една личност – на говорещия от първо лице; с едно изключение: има възможност за диалог с Бога, възприеман като „Ти“. В такъв свят човек е сам с Бог; ако основно усилие (и философско, и екзистенциално) ще бъде преодоляването на самотата, то има един начин човек да не е сам в човешината си: да очовечи Бога, без обаче да го лиши от боговостта му, защото иначе би се затрило единственото различие в света и човек би останал *съвсем* сам. Става дума за християнската интуиция за Бога. Но има и друг път за да бъде преодоляна самотата на човешката човешчина, при това без да се скъсва с християнството (макар че пак тогава то престава да бъде необходимо). Това е пътът на последователното извличане на личностна структура от света. Не говоря за олицетворяването, представено в ред писания за езически изповедания. Тук само ще загатна за този път, който и без друго е отдавна поет в източноевразийската философия. (Макар там да е по преживяване богословски път, който може само да бъде приложен или продължен и като философски...). Този размисъл е по-уместен коментиране на „Достоевски и Европа“ от Г. Флоровски. – Стана дума за самотата на човека в един свят с вещно-същностна структура. В такъв свят човек може да има само копия и двойници. За мен е ясно, че човек преодолява самотата си в общуване със себеподобен. Но не бива да се бърка подобие, сходството с еднаквостта. Човек преодолява самотата си в общуване с *различен*, който е сходен нему. Еднаквостта прави невъзможни сходството и несходството; приликата и неприликата, приликата и разликата са възможни в светлината на различността. Различността, разбира се, я има; тук говоря за долавянето, схващането, оphilософияването ѝ. – Предложената тук философска критика на евразийството следва да се сравни с философската му критика у отделяния се от него Флоровски („Вечное и преходящее в учении славянофилов“ – зародишът на разминаването; „Евразийский соблазн“ – фактът).

²³ Българската дума „руски“ поглъща разликата между „русский“ и „российский“, но в дадения случай тази разлика е без значение. По-толерантното уж към не-руското и не-руснаците „росийский“ означава руската държавност и културност, вместо етничността им. Така полагащото превъзходство на руския елемент получава допълнителна теоретична осмисленост: руското (росийское) е „културното“, а руското (русское), тюркското, арменското и т.н. се отнасят до етнически субстрат и образуват „варварското“ (или „природното“).

²⁴ В ретроспективната статия на П. Савицки „В борбе за евразийство“. А в статиите на Н. Трубецкой от „Исход к Востоку“ мисълта за това превъзходство е като че ли обоснована. Културният егоцентризм е основна характеристика на романо-германските, а и на повечето други европейски

жи на широкото му *географско* разпространение²⁵. В това представяне на руския национализъм личи буквално опространствяване, *географизиране* на *духовна* (културна) йерархия: ‘шом „российският“ народ заема между народите от “евразийският” свят средищно [географско] положение, то той *сигурно*²⁶ има средищно положение във всяко едно отношение’.

Накратко: **няма диалог**, няма **синтез**, има „вливане“; личи прастария стереотип, делящ хората (народите) на ‘варвари’ и на ‘носители на култура’²⁷; личи не-премисляне на взаимната обвързаност-и-независимост между „материално“ и „нематериално“, „географско“ и „културно“, „пространствено“ и „времево“. В изходните си историософски и културфилософски интуиции евразийците не се отличават нито от радетелите на славянската „взаимност“ под купола на Русия, нито от изповедниците на Русия като нова Византия. Те не надмогват монологичността във философията на историята и културата, характерна за „романо-германците“, края на чиято култура прогласяват, предчувствайки го. Гносеологичният и етическият хоризонт у Шпенглер е неизмеримо по-висок от техния²⁸. Твърдя това,

нации (Трубецкой); опитите на тези нации да си сътрудничат, формите на това сътрудничество („Лигата на нациите“ и др.) или преследват егоистични политически и икономически цели, или са метафизически „кухи“, безбожни (вж. Савицки). Тоест другите нации не са в пълния смисъл на понятието „съборни“ личности (нито са съборни, нито са личности, ами са индивидуалности), нито участват в наднационални „съборни личности“. Доводите на Трубецкой, Савицки и другите се обезсилват, защото самата Русия и проектираната от тях наднационална култура не отговарят на собствените им изисквания. Смятам, че последното личи отстраняване.

²⁵ Можем да определим и сравнението, и внушението като примитивни. И могат да ни упрекнат, че *ритаме паднал* – предвид не особено завидното геополитическо положение на Русия в началото на XXI век. Подобен упрек е според мен принципно уместен, защото мисля научното занимание за принципно обвързано с практическата етика; както и мисля, че действията на и спрямо политическите субекти подлежат на етическо нормиране. Въпреки геополитическото свиване на Русия и неактуалността на въпроса „Не са ли руснаци украинците?“, асимилацията на други, помалки, но и не-родствени на русите народи в Русия е почти факт (осетинци и мн. др.). Евразийският идеал, макар и в по-скромни мерки, тук е осъществен. Това е саркастична констатация и тъкмо тя ми дава нравствено основание за тази критичност „със задна дата“ спрямо евразийците. (Грузинецът Сталин участва в културния градеж на съветската евразийска култура, грузинецът Йоселиани работи за славата на съветското изкуство, което за изминалите десетилетия от самò себе си се редуцира до руско.) Но асимилаторските тежнения и проекти на евразийците са етически актуални поради още нещо. Съвременният „мултикултурализъм“, който насърчава насаждането на разнообразни „чужди“ културни самоличности в бившите колониални метрополии, има и своята обратна страна. Той дължи увереността си и самоуверената си свободност тъкмо на тази обратна страна. А тя се състои в напъните за асимилация на тези културни самоличности по „родни“-те им земи. Така дисимилацията губи смисъл, защото „чуждата“ култура упражнява субектността си само по „нашите“ правила или на „наша“ територия. Обратната страна на съвременния „мултикултурализъм“ е доста изтънченият културен *монолог*. А когато тази двусмислена дисимилаторски-асимилаторска стратегия е искрена в първото си усилие, тя като че ли страда от особен светогледен порок. Порокът е нещо като пределен *спиритуализъм* – целенасочено абстрахиране от факторите „пространство“ и „време“ – полагане на нещата, проблемите и самоличностите във виртуална протяжност, сакаш светът в своята историческа и географска измеримост е *tabula rasa*.

²⁶ Убеден съм, че двусмислеността на думата „сигурно“ (1. вероятно, може би; 2. със сигурност) е съвсем уместна точно тук.

²⁷ В изграждането на руската, т.е. своята, културна самоличност евразийците надмогват образцовото разграничение *елини – варвари*, явно е от превръщането на „турализма“ в културна ценност. Но в осмислянето на чужди самоличности **не** го надмогват.

²⁸ Ако заострим евразийските претенции, че *историята чука на вратата на Русия*; ако помислим (и не без основание), че премислянето на не-европоцентрични възгледи е дело на самата, изпаднала в резигнация, европейска култура, и видим в руските „предчувствия“ *реплики*; – тогава

защото смятам въпроса за единствеността и множествеността на културите²⁹ за най-важния и същностния в една философия на историята и културата³⁰. (А такава философия може да бъде разглеждана и като проекция на определен тип етика и дори тип богословие.) В гносеологично отношение Павел Флоренски е надхвърлил хоризонта на евразийците, констатирайки (макар и в наглед тясна област – историята на изобразителните изкуства) съприсъствието и взаимодействието на различни типове виждане и конструиране на изобразителното пространство, на различни „системи на перспективата“. (Показателна е метафората, с която си служи Шпенглер: *едната история е перспектива с една убежна точка*.)³¹

Историософската и културфилософската аксиоматика на евразийците *не предполага* друго положение на Балканите и България, освен *подчинено* или *служебно*: и на „кота“ *траки*, и на *кота средновековие*, и в съвременieto, и в „евразийското“ бъдеще.

моралният облик на евразийския патос пробужда отвращение. Слава богу, руските „евразийски“ предчувствия не са реплики и, макар и твърде епизодично, се долавят и във времето преди „декаданса“. – Този *етически* въпрос отваря още въпроси от практическа етика, които бихме задали на „евразийците“. Първият *изглежда* дори груб: защо отстояващите съграждането на евразийска култура физически се изтеглят към центровете на „романо-германската“, макар в началото да обитават и градове от *евразийската* покрайнина (София, Константинопол)? Защо и не помислят за Техеран, Кабул или Делхи? А може би това почти „теренно“ упражнение би било необходимо на доста по-късен етап, след укрепване на идеологическите позиции сред руските емигранти... (Между другото, сходни въпроси биха могли да бъдат зададени и на автора на настоящите редове.) Пред „евразийците“ стои вечният въпрос за емиграция от страна, изложена на европеизация и отстояваща самоличността си: кое от асимилиращата ни култура е полезно да приемем и неразумно да отхвърлим? – За мен е ясно, че емигрантите-евразийци са по принцип по-изложени от останалите руски емигранти в Европа на *изкушение*, изкушението да се поддават на европейската култура и цивилизация. Така оживява „буквата“ на първата дума от заглавието на първия им сборник: *Исход*. Към Обетованата земя. Европа има символното излъчване на Египет и на *пустинята*, Европа представлява тяхната духовна реалност. Това е особен план, в който емигрантите и конкретно евразийците намират своята самоличност. Той личи и на първата страница (след заглавната) във втория евразийски сборник, „На путях“: в бележка под черта П. Савицки сочи стихосбирката на Н. Гумильов „Огнен стълп“ като конгениална на евразийското светоусещане. Но символичното себеотъждествяване със старозаветния Израил у евразийците има и своя контрапункт: след всяка от статиите си в „Исход к Востоку“ Г. Флоровски посочва дата и място, София. Може Сбфия, може и София. Поне Флоровски е в Премъдростта. Значи става дума за изпитание пред Нов(ия) Израил. И все пак мисля, че преувеличавам значението на тази символика. Тя принадлежи на поетиката на евразийските текстове, но не се просмуква в идеологията им, и не виждам да произтича от съзнанието им. Говорим за отблясъци, отражения, съответствия.

²⁹ Бих бил по-точен, ако кажех „културност, културности“.

³⁰ Повлиян от настойчивостта на Г. Флоровски да твърди, че историята е импровизация без план и без план за напредък (прогрес), добавям и тези въпроси: импровизация или план; напредък или *свободна крива*?

³¹ Написалите манифеста (предговора към „Исход к Востоку“) виждат в Русия близко-предстоящо и дори настояще обръщане към църковността, православната църква, – парадоксално с оглед на болшевишкия, социалистически, характер на революцията. Отхвърлят социализма, изповядват църковността. Тя има друга философска същност, ако и социализмът да прилича на нейн *негатив*. Но липсата на диалог белег ли е на културата-в-църквата? Не-диалогичността на руската Евразия е в разрез с духа на *съборност* в Източната църква. (За аспекти на тази реалност, като тежестта на поместните събори, сравнена с тази на висшия архиерей (вселенския патриарх); като тежестта на мнението на миряните по въпросите на вярата, сравнена с тежестта на епископското, епископските – вж. Майендорф, Й. Византийско богословие. – София, 1995, 14–15, 113–114).

3. Николай Трубецкой и Петър Савицки

1. В „Европа и човечество“³² Трубецкой пристъпва към културфилософия, признаваща субектността на различния и равноценната множественост на културностите. В статиите му в „Исход к Востоку“, а особено в общия увод (чийто съавтор е и той), тази нагласа отстъпва на заден план и е дори разколебана, косвено оспорена. Тази посока на мисълта не е интересна и за П. Савицки в рецензията му за „Европа и човечество“, написана и публикувана *преди* „Исход к Востоку“. Това филтриране, редактиране на идеята на Трубецкой показва, че **не** тя е в сърцевината на евразийската философия, разгледана като съществуване, осъществяване. В идеалното битие на тази философия е може би друго, може би там пълноценната субектност на различния е главната ценност.

Шпенглер говори за упадък на европейската култура; и за възраждането ѝ чрез руската. За Трубецкой и евразийците европейската култура и руската са различни, в смисъл, че имат различни мерки за културност. Трубецкой не се интересува от въпроса, има ли упадък или не. Интересува се от другите култури, не от европейската. Не е необходимо тя да се нуждае от наследник, че да се говори за тях. (Това е важна психологическа, но и епистемологична разлика между него и, например, Н. Данилевски. А Шпенглер съчетава двете: интерес към различните културности и теоретична угриженост от упадъка на Запада.) Умряла е руската култура в качеството си на европейска, за да се роди друга. (Още едно изместване на „фокуса“: интересна е не кривата раждане–живот–смърт, а разломът смърт–(нов) живот/възкресение. Значи в „Европа и човечество“ Трубецкой, а оттук и евразийството като идеален замисъл, все още не е в плен на „морфологизма“ и „биологизма“. „Натурата“, природните различия между културите са само свидетелство, вършен знак за 1) свръхприродната им способност да умират и възкръсват, значи за 2) личностния им характер, на който „биологизмът“ е не повече от метафорично означение.)³³

2. Ще се спра на онези моменти в статията-рецензия на Петър Савицки „Европа и Евразия“³⁴, които подкрепят основната ми мисъл. Не крия съгласието си с мислите на Трубецкой от „Европа и човечество“, затова ще си позволя непосредствено да възразявам на възраженията на Савицки, когато намеря за добре. Този подход ще следвам и занаяпред, при прочитането на български отзиви.

³² Текстът на Трубецкой ме занимава с общата си идея, както и с подтекстовото послание, което му дава философска и нравствена дълбочина – не с отделни моменти, не с аргументацията си, не с източниците си, с които вероятно разговаря. Затова се въздържа от цитати и преразказ.

³³ Към твърденията, че философията на Шпенглер е наситена с *биологизъм* (може би „самата самост“ на *натурализма*) също бих се отнесъл предпазливо. – „Но „човечеството“ няма цел, няма идея, няма план, тъй както няма цел видът на пеперудата или на орхидеите. „Човечеството“ е зоологично понятие или празен звук“ (Т. I, § 7; с. 43 в бълг. изд. от 1994). Ирония на паметта и на волята за тълкуване. „Зоологичното“, вижда се, е по-скоро момент от *изразността* на Шпенглер, а тя, макар да моделира *изразяването*, не го предопределя. Аналогия, метафора, а не пряко назоваване на съществото на културите. „Общочовешкото“ може да не е чак „зоологично“ (понятие и означавана действителност), но е във всеки случай 'пред-културно', или на самия 'праг' на културата. Примерно психично. Частно-човешките култури са културни.

³⁴ Савицкий, П. Европа и Евразия. (По поводу брошюры кн. Н. С. Трубецкого „Европа и човечество“). // *Русская мысль*, 1921, № 1–2, 119–138.

Савицки дава допълнителен (и основополагащ, според него) довод в полза на не-универсалността, равноценността и качествената несъизмеримост на културите: „Културната ценност“ е по силата на определението си „субективна“ и не изисква общопризнатост и общозадължителност. „Для возникновения культурной ценности достаточно признания определенной социальной группы, хотя бы и небольшой“ (с. 120).

След това се опитва да оспори общовалидността на този принцип, давайки пример за съизмерими и дори сравними „ценности“. Но Савицки бърка „ценност“ и „образец“; да не говорим за „техника“ и „технология“. „Но все ли „культурные ценности“ качественно несоизмеримы между собой?“ (с. 120). „...[Н]е будет ли принужден каждый homo sapiens признать винтовку „совершеннее“ бумеранга, в качестве орудия нападения и защиты?“ (с. 121).

Савицки „набира скорост“: „Кн. Трубецкой, видимо, не отрицает общеобязательности (или, иначе говоря, „совершенства“) логики, созданной романо-германцами: во всяком случае, выражая надежду, что защищаемые им мысли „доказаны логически“ (с. VI) – он не дает exposé какой-либо новой нероманогерманской логики“ (с. 121). – Струва ми се, че не е и нужно да дава. Възражението е нелепо и дребнаво до степен, че прилича на опит на Савицки да се наложи *психологически* над автора на рецензираното произведение, а и да се себеизтъкне. 1) Тази логика, на която се позовава Трубецкой, не е непременно романо-германска; още повече, че „логически“ означава при Трубецкой ‘според здравия (практически) разум’; 2) различните типове логика (съждителна, предикатна и др.) и различните логики³⁵ се проявяват другояче; 3) логиката е толкова фундаментална културна особеност, а образованият руснак от началото на XX в. е толкова обременен с европейска образованост и проникнат от нея, че едва ли е способен да предложи друга (освен ако дарбите или професионалните му занимания не са пряко свързани с логиката; а и тя, твърде вероятно, би била *производна* на наличната); 4) Не е риторически разумно да се прибегва до друга логика при излагане на толкова екстравагантни, според мнозина, мисли; 5) И да бе въпросната логика романо-германска, не предлагането на друга просто би потвърдило неимоверната трудност да се „излезе“ извън собствения понятиен език и апарат, а и аксиоми на мисълта и разсъждението.

Савицки разделя културните ценности на „самоцели“ (това е идеологията) и „средства“ (това е техниката и емпиричните знания) (с. 121). Идеологиите могат да са равноценни и качествено несъизмерими, но технологиите и емпиричните знания – не (с. 122). „С точки зрения должного, единственно жизненной, в данной области, формулой национального существования может быть следующая: *своя идеология, безразлично, свои или чужие, техника и эмпирическое знание*“ (с. 122).

Струва ми се, че практическата необходимост от технически и научни блага, т.е. включването им в скали на ценностност, не нарушава принципа за „равноценност“ и „качествена несъизмеримост“. Различават се по пригодност в ситуация на *предизвикана конкуренция*. А това не е различие по ценност.

³⁵ Бих отпратил към: Смирнов, А. О логической интуиции арабо-мусульманской культуры. // Новое литературное обозрение, № 64 (6/2003), 81–96.

Трубецкой съвсем пренебрегвал фактора *сила*, като „тласкащ (...) културно-националното битие“ (с. 124). Победите на европейците над „диваците“ означават, според Савицки, че европейската култура е по-съвършена от културата на едни или други „диваци“ от гледище на признака *сила* (с. 126).

Когато не се пренебрегва факторът „сила“, то, за да се пребори европеизацията, трябва не просто да се съществува, а да се противопостави на романо-германската равносилна на нея култура, способна да устои и военно, и културно (с. 127)³⁶.

А щом у носителя на дадена култура се яви мисълта, че европеизацията трябва да бъде преборвана, (дори като желание без последици и конкретен адресат на призив), то в *тази* култура има вече някакви предпоставки за захващане на борбата (с. 127–128). За Савицки самата брошура на Трубецкой е такова свидетелство, въпреки недостатъците си. Затова Савицки предлага на романо-германска Европа да се противопоставя не „човечеството“, а Русия – тя именно пристъпя към борба (с. 128). Но годният борец би била една определила се наново Русия: не Русия – покрайнина на Европа, а Русия-Евразия. И предлага географски и икономически доводи за такова ново самоопределяне (с. 129 и сл.).

Русия-Евразия може да поведе хората срещу европеизацията. В нея „етнографската Русия играе централна роля“ (с. 134), но не я изчерпва.

Но не значи ли това „простую смену ига „романо-германской“ культуры игом культуры российской?“ (с. 135). „Жизнь жестока; и на слабейших народах Евразии может тяготеть российское иго, однохарактерное игу романо-германскому...“. „Но в отношении народов, не лишенных культурных потенций (...) Евразия есть область некоторой равноправности и некоторого „братания“ (...)“ (с. 135). Внушението, че по-слабите и/или по-бездарни културно народи биха изживявали руската хегемония в Евразия като иго, а по-силните и/или талантиливи – не, ни се струва цинично. Цинична е и подмяната на понятия: дотук Савицки говори за диви и културни народи, тук – за лишени и не-лишени от „културни потенции“. Така се отваря логическата възможност несъгласието на народи от Евразия, нелишени от културност, но възприемащи руското присъствие като иго, да бъде омаловажено – тези народи ще бъдат определени като нямащи културни *потенции*.

Повратът в психологията (вкл. самосъзнанието) е безполезен, според Савицки, без вземане на науките и техниката; но какво значи отказване от европейския егоцентризъм: отказване от европейската гледна точка към себе си – или от всякакъв егоцентризъм? Второто е невъзможно (с. 136–137). „Струва ни се, че в самото понятие „идеология“ е заложен признакът ‘егоцентризъм’“ (с. 137).

Ние мислим, че следва да различаваме егоцентризма като душевна природа – и като култивирана сърцевина на светогледа. Това е заложено в текста на Трубецкой, но Савицки предпочита да не го види и да опрости. А и това „това“ следва от по-внимателен отговор на въпроса: „не!“ на европо-центризма – или „не!“ на всеки егоцентризъм?

³⁶ Любопитно е, че и Г. Флоровски „се хваща за“ *съществуване*. Определя го като духовно-непълноценно; Савицки – като емпирично/практически-непълноценно.

Атакувайки призива на Трубецкой за отказване от егоцентризма, Савицки съвсем отпада към нищезанство. Мисля, че Савицки *нарочно* прочита невнимателно съответните страници от Трубецкой.

Колкото до противопоставянето на Европа и човечеството, то съществувало само в „мистических чаяниях“ (с. 138) на Трубецкой, то било едно „мистическое desideratum“ (желано) (с. 127).

Трубецкой предлага разностранно разпределяне на различната от ‘теб’ човешка група, значи разглеждането ѝ като *Ти* и *личност*. От тази, теоретико-философска позиция, могат принципно да бъдат оспорени опитите на Савицки да стесни обхвата на реалността, в която всички култури са несъизмерими по ценност и, следователно, равноценни³⁷. Най-напред, личността не е сбор от елементарни или сложни признаци, така че личности не могат да бъдат сравнявани по ценност (освен ситуационно; но то би било по полезност). Ще се позова и на друга истина, която не ще разгръщам обаче в аргумент: Кое е „съвършено“, не е непременно „общозадължително“; и общозадължителното – съвършено.

Вижда се, че Трубецкой и Савицки мислят в различни планове. Савицки не желае или не може да разговаря с Трубецкой в плана на такава философия на историята и културата, която да е етика.

Критиката на Савицки цели практично и емпирично поставяне на проблема за „културно-идеологическата еманципация на не-романо-германските народи“ (с. 124), т.е. конкретизира и прагматизира основното послание на Трубецкой, не го оспорва. Философското предложение е превърнато в политическа програма.

Изводът ми е следният: Савицки прочита Трубецкой 1) конкретизиращо, 2) прагматизиращо, но и 3) *редуциращо* (в смисъла на а) опростяване интелектуалната сложност на поставените въпроси, б) пренебрегване на етичната им сложност и потенциал)³⁸.

³⁷ „Равноценност“ и „качествена несъизмеримост“ означава „отлепяне“ от равнината на количественото и предметното.

³⁸ В София излиза руски отзив за книгата на Трубецкой, който, макар че е по първи впечатление и обещава продължението и конкретизирането си, е за мен по-интересен. Поместен е в: *Русские сборники*. Ред. Э. Гримм, К. Соколов. Кн. 2. – София, 1921, 110–111. Давам основните му моменти, а важното подчертавам. – Книгата е важна и с поставения проблем, и с методологията си (с. 110). Следва изложение, по признанието на рецензента, схематично: не обхващало блестящата на места аргументация на Трубецкой, нито струящата от много страници на книгата му тревога (с. 111). По важни въпроси аргументацията на Трубецкой не е убедила автора на рецензията. А практическият извод – интелигенцията на не-романо-германските народи да скъса с европоцентризма си – му се струва схематичен, неотчетлив и оттук неудовлетворяващ. Рецензентът допълва, че Трубецкой преувеличавал егоцентризма на европейската цивилизация – според рецензента тя, в самата себе си, създавала някои, макар още слаби, противоотрови срещу егоцентризма си. Рецензентът допуска, че Трубецкой е преувеличил и слепотата на заимстванията у не-европейците. Според рецензента редица въпроси се нуждаят от по-обстойно разглеждане, той обещава да се върне „подробно в одной из ближайших книг“ (с. 111).

Отзивът е, по всяка вероятност, на проф. Ервин Грим – автор на културологично изследване, заемащо позиция междинна спрямо провокативната гледна точка на Трубецкой и културно-историческата и културфилософска „вulgата“. Изследването „Три стадии культурного развития народов“, излиза в Годишника на Софийския университет ([Поредица] III. Юридически факултет. Т. XV–XVI) през 1921 г., а *значещ* откъс е публикуван в списание „Сила“ (Грим, Е. „Културни“ и „некултурни“ народи. // *Сила*, III, 1922, № 3 (18 февр.), 7–8; анализирам откъса другаде).

3. Савицки завършва текста си с посочване на своето местоположение – „Хутор Нарли на азиатском берегу Босфора“. Това е многозначно внушение. ‘Приземеност’, ако посочването е съпоставено със символичния смисъл на мястото, в което издава брошурата си Трубецкой – „София“. Подчертаване на междинност или обхващане на две цялости. Намек-обещание или заплаха за *преминаване* „отсам“. Дистанциране от европейския бряг. Означавање на позицията: „аз съм опонент в спор, чрез който предлагам да се съюзим, защото сме почти съмишленици“.

Тук навлизаме в тема, която изисква по-дълго обмисляне и по-внимателно вглеждане, отколкото може да се предположи. Става дума за душевния и интелектуален смисъл на посочванията на *мястото* и датата на написване на текста – у тези „евразийци“, които го правят: Г. Флоровски (след всички текстове, писани и/или публикувани в България), Н. Трубецкой (в сборника „Исход к Востоку“), П. Савицки (в разгледаната статия-рецензия).

4. Вместо да насърчи Трубецкой в интелектуалното му дръзновение, да се превърне то в духовно, Савицки сурово и прагматично го тиква в руслото на идеология, която малко се отличава от ненавизданата и от двамата идеология на „романо-германския шовинизъм“³⁹.

В поведението на Савицки може да се види *греховно бързане*, греховен глад за намеса в делата на света преди умът и духът да са изгрезнели от онзи потрес, който е била революцията, включително Гражданската война в родината. Упрек в този смисъл пронизва критиката, която отправя Г. Флоровски към бившите си съратници, особено статията му от 1927 г. „Евразийский соблазн“.

Савицки не оставя възможност за Трубецкой да изстрада позицията си от „Европа и человечество“ – не в смисъла на видими за околните постъпки, а в смисъла на проверка на възгледите в светлината на съвестта⁴⁰. Така е лесно за всекиго да каже, че размислите на Трубецкой са кабинетен лукс и дори кокетство на един интелектуално преситен европейец, особен вид „изучило се (а може би недоучило се?) варварство“.

³⁹ По ред причини, които тук нито ще изброявам, нито ще изследвам, Трубецкой предпочита да участва в очертаващото се движение или група. „Идейната среда“ около „евразийството“ произвежда мисли, които биха могли да разколебят избора му. Например този случай, за който разказва въз основа на изворите съвременен изследовател: „27 мая [1926 г.? – Й. Л.] проф. Н. О. Лосский выступил с докладом на тему „Национальный вопрос и евразийство“, большая часть которого была посвящена отысканию ценного в национальном – „народ – органическое единство особей“, поиску путей объединения (Евразийская хроника. Выпуск V, с. 86). Евразийцы, по его мнению, ценят национальное своеобразие и эту сторону их доктрины докладчик приветствовал. **Однако есть и другая сторона – а именно нужно сочувственное вживание в чужое.** В развернувшейся дискуссии евразийцы С. Г. Пушкирев, М. М. Порецкий, П. Н. Савицкий, А. А. Шеповалов указывали на опасности „сочувственного вживания“. Их деятельность направлена на создание единства, собора и соборности народов, только в совершенно реальных условиях; то единство, которое отстаивал Лосский, „или лишено реального средоточия, или же средоточие это духовно чуждо положительным стихиям России–Евразии (пример – западническое объединение враждебных России сил – „Лига Наций“) (Евразийская хроника. Выпуск V, с. 86)“ (Н. Ю. Степанов. Евразийские семинары и лекции как практическая работа Евразийцев в Европе в 1920–1930 годы (Доклад, прочитанный на третьих Гумилевских чтениях в Москве, 9 июня 1999 г.) // <http://www.pseudology.org/EuroAsia/Seminary.htm>).

⁴⁰ Предположението ни, общо взето, се потвърждава от писмо на Трубецкой до Савицки от 1930 г. Вж.: Казнина, О. Н. С. Трубецкой и кризис евразийства. // *Славяноведение*, 1995, № 4 (публикация, с въвеждащи думи).

4. Николай Трубецкой и Георги Флоровски

У другарите си „евразийци“ Г. Флоровски вижда нова морфология *без* етическо просветление. Но етическо просветление, поне у Трубецкой, според мен има. „Морфологизмът“ на писаното от Трубецкой се дължи на образованието му (филоложко, езиковедско). (Постепенно той се оттласква от „натурализма“ на тогавашното езикознание, предмет на езиковедския му интерес престават да бъдат „природността“ и сетивната измеримост на езика, а неговата системна умозримость и умопороденост. Фонология – и по-малко етимология. Но подчертаната наукообразност се запазва.) А Флоровски е философ, богослов. Езиковедската подготовка на Флоровски е „хуманистична“, на класическата филология, а не на новата филология, индо-германистиката, с нейната естествонаучна нагласа. От школата на класическата филология произтича вероятно и склонността към нивелиращ различията универсализъм, склонност явна у Флоровски. Втората филология, втората парадигма от филологии унаследява особености на първата, но различията остават...

1. Трубецкой остава верен на своята критика на европоцентризма в предговора си към руското издание на книгата на Хърбърт Уелс „Русия в мъгла“⁴¹; в свои текстове, носещи „марката“ на евразийството – в статиите си от сборника „Исход к Востоку“ и в по-късната статия „Вавилонская башня и смешение языков“. Георги Флоровски води последователен задочен спор с Трубецкой – в текстове, които Флоровски създава още преди да се раздели с движението. Написаното от Флоровски е по-съобразено с интелектуалните нагласи в България, то е публикувано в България и без „марката“ на евразийството. Имам основания да смятам, че Флоровски се опитва да манипулира рецепцията на някои от идеите на евразийците, и особено на Трубецкой, в България. Опитва – или следва неосъзнат свой подтик.

2. Георги Флоровски се разминава с другарите си „евразийци“ още преди да се раздели с тях. Във втория „евразийски сборник“, „На путях“ (Берлин–Москва, 1922), той разширява „характерологията“ на национализма/ патриотизма, подхващата от Николай Трубецкой в „Исход к Востоку“. Тук, в статията „О патриотизме праведном и ложном“, той отстоява обща с „евразийците“ позиция – отхвърля и индивидуализма, и фатализма, търси синтезен подход в „*пластичната*“ тъкан на историята. Едновременно с това обаче, в брошурата „Достоевски и Европа“ (София, 1922) и особено в статията „Вечное и преходящее в учении славянофилов“ (София, 1921; в: Юбилейна книга в чест на С. С. Бобчев = Слав. глас XV),

⁴¹ Уэльс, Г. Россия во мгле. Пер. с англ. с предисл. Кн. Н. С. Трубецкого. Росс.-болг. книгозд.-во. София, 1921, с. III–XVI. – Тук Трубецкой разгръща една от страните на основната си идея от „Европа и человечество“. – „В некоторых местах своей книги г. Уэльс благодаря некоторой художественной интуиции (...) как будто что-то предчувствует и мельком видит за спиной большевизма какое-то странное и дикое лицо, – лицо азиатского или полуазиатского „варвара“. Только непреодолимое презрение ко всякому не-европейцу не позволяет ему отнестись к этому лицу серьезно. (...) По существу, у нас в России и в Азии *народный* „большевизм“ есть восстание не бедных против богатых, а презираемых против презирающих. И острие его направлено прежде всего против тех самодовольных европейцев, которые все не-европейское человечество рассматривают только как этнографический материал, как рабов, нужных лишь для того, чтобы поставлять Европе сырье и покупать европейские товары“ (с. XV–XVI; край).

той е разширил още повече тази характерология и по същество се е разделил с Трубецкой, оспорвайки основополагащите му мисли от „Европа и человечество“. В спора си с Трубецкой Флоровски не върви по пътя на Савицки (от рецензията-статия „Европа и Евразия“). Флоровски разграничава антропологичен и етичен национализъм, определя този на Трубецкой като антропологичен, своя (който тепърва, в „На путях“, ще излага) предполага като етичен, мълчи за Савицки; но Савицки е внесъл в антропологизма на Трубецкой и егоцентризм, така че Флоровски вероятно мълчи от такт. От друга страна, отчетливият месианизъм у Савицки, въпреки неприемливите си за Флоровски философски обосновки, не е чужд нему като нагласа – още една причина Флоровски да мълчи. Етическата и нравствената ограниченост на евразийството, най-напред проличали у Савицки в „Европа и Евразия“, ще бъдат критикувани от Флоровски далеч по-късно, в „Евразийский соблазн“ (1927).

3. Ще съобща накратко изводите си от прочитането на „Вечното и преходното в учението на руските славянофили“ и на „Достоевски и Европа“. Не ще крия позицията си, с която по същество избирам страна в задочния спор.

Георги Флоровски оспорва мисълта на Николай Трубецкой, че културите са равноценни и качествено несъизмерими, и греши поне в две неща: (1) Подменя същината на въпроса с методологичен въпрос: Трубецкой уж „натурализирал“ тъканта на културата, биологизирал я, затова и извеждал тази нейна множественост. Флоровски опростява представата и позицията на Трубецкой, за да бъде тя удобен прицел на нагласата му за спор и отхвърляне. (2) Прави логическа грешка, защото, когато казва, че културата на даден народ „тежала“ според ценностите си, и според предлаганите ценности културите могли да бъдат сравнявани и йерархично подреждани, Флоровски упражнява гледната точка на *своята* култура и ѝ придава неопределено-обща значимост. Той би могъл да твърди, че всяко едно съждение е производно на определена ограничена гледна точка, и че неговото собствено – също. Но Флоровски не прави подобна отстъпка. И твърденията на Трубецкой са културно-обусловени, но те допускат и вземат предвид принципната си обвързаност с някаква относителна културност, затова и предлагат принципно съобразяване с такава една относителност на твърденията. (Твърденията в културата и за културите.) (3) Самият Флоровски изпада в „натурализъм“, наглед незабележим, когато по същество приема *наличиността* на световното разпространение на европейската култура за *дължност*. Ако е последователен, той би преминал от православие в католичество или, най-добре, протестантизъм. (4) Флоровски би могъл да оправдае твърденията си (за общочовешката значимост на европейските творения – на Софокъл, Данте, Шекспир), ако кажеше, че една християнска култура безусловно и без оглед на всякакви възможни чужди гледни точки превъзхожда всички останали; ако допълнеше, че европейската е наистина християнска (както и да определеше „наистина“); ако кажеше същото за културата/ -ите, имаща/ -и качеството „елински“. Но как и с какъв понятиен апарат и идеен фонд би доказал тези си твърдения? Действителността на различния би следвало да се приеме безусловно и без обръщане към доказателства. Действителността на неговата различност, на всяка различност не лишава Църквата, вярата и християнския Бог от действителност. Въпреки боязънта от тъкмо това, която едва личи у Флоровски и

която, вероятно, диктува възраженията му. (5) Допускам, че потвърждаването на европейското културно превъзходство в света (превъзходство, основано на гръко-римски и християнски темели) е за Флоровски начин, по който той може да предпостави изключителността на руския път и възможното превъзходство на руската култура. Поне над не-европейските, дори тя самата да е бивала европейска покрайнина. Стратегията на Флоровски може да е осъзната, може и да не е.

На едно от съмненията си Георги Флоровски получава задочен отговор. Във „Вавилонская башня и смешение языков“ Николай Трубецкой съгласува възгледа си за личностната множественост на културите с възгледа за единствеността на верската истина (въплътена за него в християнството)⁴².

Вглеждането в една от статиите на Г. Флоровски, обнародвани в България⁴³, дава възможност да смегчим остротата на разномислието между него и Н. Трубецкой. Доколкото този опит не би допринесъл по темата на студията ни, тук ще се въздържим от споделянето му.

4. При внимателен прочит на брошурата „Достоевски и Европа“ се натъкваме на идеологеми и ключови думи (с. 8–9) от съчинение с отявено европоцентрични възгледи. „Гении“, „вечни спътници“ – Г. Флоровски сам насища контекста и подтекста на твърденията си с присъствието на „Вечните спътници“ от Димитрий Мережковски, към дадения момент съвсем наскоро излязла на български. Флоровски, косвено и може би неволно, си позволява – със силата на говоренето „от катедрата“ на Славянското дружество и на руски учен (макар и „млад“) – да „затвори“ за българската четяща публика цялата културфилософска проблематика, която се разполага между 1890-те (и „Вечните спътници“ в първото им оригинално издание) и, примерно, „Европа и човечество“ на Трубецкой (от 1920 г.) – като несъществува. Така едновременно рецепция на различни до несъвместимост книги като споменатите две, дело на хора от различни и дори несъседни интелектуални поколения, вместо да обогати приемната среда многократно, я дори недохранва. Има риск рецепцията на „Европа и човечеството/ човещината“ да бъде задушена чрез съпровождащо я и косвено апологетично представяне (и безкритично реципиране) на „Вечните спътници“. За щастие тази опасност е избегната от част от четящите българи⁴⁴.

⁴² Трубецкой, Н. Вавилонская башня и смешение языков. // *Евразийский временник*. Непериодическое издание под ред. П. Савицкого, П. П. Сувчинского и Н. С. Трубецкого. Кн. III. Берлин, 1923; препечатано в: *Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз.* Т. 49, 1990, № 2, 152–161. – Според него проповедта на християнството не е проповед на определена култура. То е „над расите и културите, но не изпразва от съдържание нито многообразието, нито своеобразието на расите и културите“ (с. 158). То не изисква нивелирането (с. 158), изисквано и пораждано от европеизацията. Нивелиращото културтрегерство е според Трубецкой по същество антихристиянско (с. 160). Трубецкой посочва Абисиния и средновековна Европа като пример за действителността на културните различия в рамките на християнството (с. 159). Християнството не е обхванало цялата земя или 1) защото не приемането му от ред народи се дължи на „мистично-провиденциални причини“, или 2) защото християнски мисионери разпространяват не християнството, а определена християнска култура (а при такъв подход се християнизират не народи, а индивиди, които пък се откъсват от националната си култура) (с. 160).

⁴³ Флоровски, Г. Човешката мъдрост и премъдростта Божия. // *Духовна култура*, II, 1921–1922. № 11–12 (ян. 1922), 85–96.

⁴⁴ Този въпрос засягам другаде.

5. Прочитането на три от статиите на Георги Флоровски, отпечатани в български издания⁴⁵ би потвърдило и допълнило изложените горе изводи. Ще се въздържа тук, доколкото наблюденията биха имали отношение към възгледите на Г. Флоровски и към историята на евразийството, не толкова към „евразийската“ мисъл за България и Балканите. Ще споделя само едно свое наблюдение, и за едно свое несбъднато очакване.

5.1. Става дума за § 7 от статията „Вечното и непреходното в учението на руските славянофили“, където проличава как човек (за съжаление – всеки!) може да „прочита“ написаното от другаря си – как Флоровски прочита Трубецкой.

„Значимостъ приписывается тем или иным культурным достижениям или обнаружениям славянской народности (...) [н]е потому, стало быть, что они хороши, а потому, что они свои“ (с. 72). – Посочената от Флоровски философска слабост на славянофилите и техните епигони може, според мен, да се преодолее, ако се приеме, че достиженията и проявите *на всекиго* са ценност, защото са *негови*, на *конкретния някого*. Така ще се отгласнем и от егоцентризма (на критикуваните тук), и от монизма (на критикуващия). – Същата слабост може да се види и у самия Флоровски, като защитник на общочовечността на европейските културни образци и ценности. Посочил я е Трубецкой: европейското европейците въобразяват и представят за общочовешко, и се ползват от практическите последици. Всеки опит да се обоснове същностната общочовечност на европейската култура опират до мислене в европейски мерки. „Запаянковското“ славянофилство („добро е, защото е свое“) е просто по-откровено в нахалството си.

Не смятам, че Флоровски основателно критикува Николай Данилевски за замяна на „общочовешко“ с „всечовешко“. Понятията означават различни действителности. Слабостта на Данилевски, според мен, е в тълкуването, което той влага във „всечовешкото“: превръща пълнотата и целостта на разнообразието в (механичен) сбор от своеобразия. Свежда всяко конкретно своеобразие до аритметичен сбор, до различна комбинация от едни и същи елементи, т.е. качеството до количество; личностното до същностно/вещностно. Сравняването на личности по диференциални признаци може да даде само предварително и непълно познание за разликата между тях. Така употребеното понятие за „все-човечество“ деградира.

Николай Страхов е представен със следната своя позиция: щом има културно-исторически типове, всеки е със своя си цел, значи славянството не може да има общочовешка културна роля и мисия (с. 73). – За мен е очевидно, че в такъв модел руската култура се опазва и от натрапването някому на мисията си, и от себенатрапването на „цивилизация“, „просвета“, „напредък“. И от месианизъм, и от „само-колонизация“. Тази възможност е била за тълкуващия Флоровски без значение.

⁴⁵ Флоровский, Г. Вечное и переходное в учении русских славянофилов. // Юбилейна книга в чест на Стефан С. Бобчев (= Славянски глас, XV, № 1–4), 59–77, София, 1921 (излиза и като отделен отпечатък); Пак той. Човешката мъдрост и премъдростта Божия; Пак той. Вселенское предание и славянская идея. // Юбилейна книга на Славянското дружество в България 1899–1924. София, 1925, 25–33.

„Все позабытые Данилевским и Страховым точки над і были старательно поставлены (...) князем Н. С. Трубецким“ (с. 73). – Национализмът на Трубецкой бил антропологичен, на славянофилите – етичен. – Флоровски се разделя с Трубецкой.

„Культура есть плод расовой и национальной традиции, и ее непрерывность, чистота, так сказать, культурно-исторической линии, есть первое условие духовной жизнеспособности. Мало того, в силу (...) того, что за каждым шагом стоит длинная вереница предвещающих шагов, в подлинном смысле перехода культур из одного этнического цикла в другой и не может быть. **А отсюда**, стало быть, все они равноценны. **Иными** словами, нет общеобязательной культуры, не может быть абсолютно высшей культуры, „общечеловеческой“ в точном смысле слова, стоящей превыше расовых, национальных и исторических разделений. Трубецкой выражает это в парадоксально последовательном отрицании „превосходства“ культуры современной Европы над „культурой“ первобытных дикарей Африканского центра“.

Флоровски подменя тези, подменя причинно-следствени връзки: 1) Равноценността на културите произтича, според Трубецкой, от тяхната крайна различност и оттам несъпоставимост по ценност, а не поради невъзможността за преходи и взаимодействия между тях. – 2) Принципната равноценност **не** означава непременно, че „задължителна за всички“ или „общочовешка“ култура не може да има. Макар и Трубецкой да свързва двата момента. Но разликата е очевидна: за Трубецкой са важни *културите*, за Флоровски – *културата*. Навикът да мислим духа или Бог като един и единство, а материята – като множествена, работи в полза на Флоровски тук. Помага му да внуши, че говоренето за култури е говорене за емпирия; а за култура – говорене по принцип и т.н. Но навикът ни въвлеча в логическа грешка. Освен това се забравя, че „общочовешкото“, или пък „задължителното за всички“ може да е толкова общо, че да не съдържа нищо повече от видовите белези на човека, отличим от животните, демоните, боговете (Бог), извънземните. А „задължително за всички“ съвпада ли с „общочовешко“? – 3) Флоровски размества ударенията. – Така той успява да обоснове извода си, че културологията на Трубецкой произтича от съображения на емпирична основа, не на етическа. Което не е вярно. Успява да внуши съмнение в способността на Трубецкой да философства ценностно. Средствата на Флоровски са: смяна на ударенията, промяна в последователността на преразказваните тези (оттук изкривени причинно-следствени перспективи и структура), ходът на самата му (на Флоровски) аргументация.

И след като сме видели *отказващия се да мисли в ценности* характер на културологията на Трубецкой, Флоровски се „сеща“, че отхвърляната от Трубецкой философия на културата била според същия „егоецентрична“. Изтласкал Трубецкой от полето на мислените чрез ценности, Флоровски смята, че е обезсилил ценностната оценка, дадена от Трубецкой. Че е показал методологичната непоследователност на Трубецкой. Читателят, който симпатизира на Флоровски е готов в този момент да отхвърли определението „егоецентричен“, без дори да го премисли по същество. Трубецкой, отказвайки се от ценностни съждения, няма правото на определения като „егоецентричен“. Това, разбира се, само се намеква. Още, този

намеки разчита на смесването на плановите: едно е отказ от ценностни съждения за историята, друго е отказ от ценностни съждения за философията на културата. Но без да се чете внимателно, това няма как да се долови. А и целта е да се внуши на подсъзнанието на четящия недоверие към философията на Трубецкой. – „Так, в этом направлении националистической мысли, вопрос о национальной культуре ставится и решается всецело в плоскости эмпирического факта (...). Идеалы и конкретные задания деятельности внушаются не автономным исканием и „пероценкой всех ценностей“, а единственно „средою“ и „обстоятельствами“, „случайной“ „принадлежностью“ к данному „культурно-историческому типу“, к данной „этнической группе народов“.

Флоровски съгъства черното и бялото. И, освен това, се разсейва за факта, че той и Трубецкой говорят за културата от различни гледни точки: той – от гледище на индивида, Трубецкой – от гледище на групата. Тази полемична стилизация на възгледите на Трубецкой (а на места и подмяна) е разбираема, като си спомним, че Флоровски включва Трубецкой в една група с Данилевски и Страхов. Но достоверно ли е това сближаване? – На Флоровски му е потребно да раздели национализма на етичен и антропологичен... (вж. с. 74).

На пръв поглед Трубецкой разглежда културите като *естествен*, а не културен, „обект“. Науките за природата се въздържат да сравняват оценъчно и да оценяват. Но Трубецкой оценява, без да сравнява. Не сравнява, бидейки в рамките на етиката – културите са несъпоставимо равноценни, а не че ценността е неприложима към тях категория.

Кавичките у Флоровски край думата „култура“, приложена към централноафриканците, са знаменателни. Но и да бъдат „признати“ от антропологията централноафриканските култури за култури, *какво от това*, ако не се промени политиката спрямо тях; философията спрямо тях. Те би следвало да са култури не само за мислещия през призмата на „науките за природата“ антрополог.

5.2. Позволих си критичност към Г. Флоровски и от гледна точка на собственото си мнение, и от гледна точка на традицията, в която смятам че участва той – както и доколкото разбирам тази традиция. Очаквам той последователно да застъпва „философията на второто лице“, но това не се случва. (Едва ли Флоровски е воден само от интуитивното си оттласкване от мислите, изказани от Н. Трубецкой в „Европа и човечеството“.) В сърцевината си тази философия е етична и онтологична, но може да се разгърне в други посоки (антропология, социология, културология). У М. Бахтин е предимно антропологична, у Н. Трубецкой – културологична. У Бахтин има да постъпва човекът (в естетическите си проекции: автор, герой...), у Трубецкой – културата. Последователното застъпване на истината, че „Ти – [наистина] си“, предполага поведение според нея не само на индивидуалния човек в „личните“ му взаимоотношения. В това Флоровски не е последователен. Той не изисква от човешкото (с Божия помощ) творение, което наричаме „култура, културна общност“ постъпките, които изисква от човешкото (пак с Божия помощ) творение, което наричаме „човешка личност“.

6. След своето отпътуване Флоровски продължава да публикува в България статии, които не са специализирани в тясна научна област; за разлика от Трубецкой, чиито „философски“ публикации в България се изчерпват с „Европа и чело-

вечество“ и статиите му в „Исход к Востоку“. Флоровски поддържа връзка със Славянското дружество в България; а вуйчо му, Михаил Попруженко, остава като професор в Софийския университет и редовно сътрудничи на български периодични издания. Наглед това стига, за да си обясним разликата. Смятам обаче, че има идеологически и психологически причини Флоровски да продължи да „присъства“ в българския печат, а Трубецкой да си иде. Симпатията на Флоровски към славянофилите и дълбинния европоцентризм и „монизъм“ на неговата култур-философия го сближават с българската приемна среда. Той и тя са си близки. Не може да ги раздели ратуването му не за всеславянска, а за православна култура: за някои кръгове то е приемливо; за повечето – не⁴⁶, но в никакъв случай не в степента, в която е неприемлива европо-фобията на Трубецкой.

Статията му „Вселенското предание и славянската идея“⁴⁷ съдържа прагматично послание – в някакъв смисъл „реплика“ на посланието на Николай Трубецкой от отдавнашната му брошура „Европа и человечество“. Георги Флоровски предлага програма за съзиждане на православна култура, която да черпи сили от творческия прочит на Отците на Църквата. Всъщност за *завръщане* към усета за действителност на църковното *Предание* и към културата на „стара България и стара Сърбия“ (с. 32–33). Това е лично и поименно послание към българи и сърби, единствено у автор, чието име свързваме с евразийците.

5. Статиите на Н. С. Трубецкой в „Исход к Востоку“⁴⁸

5.1. „Об истинном и ложном национализме“

Следният откъс би могъл да звучи обидно, обидно намекващ на читатели-българи:

„Чаще всего приходится наблюдать таких националистов, для которых самобытность национальной культуры их народа совершенно неважна. Они стремятся лишь к тому, чтобы их народ во что бы ни стало получил государственную самостоятельность, чтобы он был признан „большими“ народами, „великими“ державами, как полноправный член „семьи государственных народов“ и в своем быте во всем походил именно на эти „большие народы“. Этот тип встречается у различных народов, но особенно часто появляется у народов „малых“, притом не романогерманских, у которых он принимает особенно уродливые, почти карикатурные формы. В таком национализме самопознание никакой роли не играет, ибо его сторонники вовсе не желают быть „самими собой“, а наоборот, хотят именно быть „как другие“, „как большие“, „как господа“ (...)

(...) У националистов, о которых идет речь, государственная самостоятельность и великодержавность обращаются именно в самоцель. Мало того, ради этой

⁴⁶ Мнозина у нас ще да са били и равнодушни към такава идея.

⁴⁷ Флоровский, Г. Вселенское предание и славянская идея. // Юбилейна книга на Славянското дружество в България 1899–1924. София, 1925, 25–33.

⁴⁸ „Об истинном и ложном национализме“, 71–85 („София, 2 апр. 1921 г.“); „Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры)“, 86–103.

самоцели приносится в жертву самобытная национальная культура. Ибо националисты рассматриваемого типа, для того, чтобы их народ был вполне похож на „настоящих европейцев“, стараются навязать этому народу не только совсем чуждые ему по духу формы романо-германского государства, права и хозяйственной жизни, но романо-германские идеологии, искусство и материальный быт. Европеизация, стремление к точному воспроизведению во всех областях жизни общероманогерманского шаблона, в конце концов приведет к полной утрате всякой национальной самобытности, и у народа, руководимого такими националистами, очень скоро останется только пресловутый „родной язык“. Да и этот последний (...) сильно искажается, впитывает в себе громадное количество романо-германизмов и неуклюжих неологизмов. В конце концов официальные „государственные“ языки многих „малых“ государств, вставших на такой путь национализма, оказываются почти непонятными для подлинных народных масс, неуспевших еще денационализироваться и обезличиться до степени „демократии вообще““ (79–80).

Ако индивидуалното самопознание не върви или е в изолация от националното, то националната култура се превръща в „традиционна лъжа и лицемерие“, затрудняваща, а не облекчаваща индивидуалните способности и индивидуалната самобитност. Необходимо е взаимодействие (с. 77).

(Вж. у Владимир Соловьев: висшата цел и ниво на организация интегрират низшите като свои подчинени моменти. – А Флоровски забравя, че „битът, цивилизацията“ е пронизана, проникната и дори обуславяна от „културата“, и обратно. – Тези редове от Трубецкой продължават да са сякаш непрочетени; дори не са преведени, доколкото знам. Но като е преведен Дневникът на Зинаида Гипиус още 1921–1922 г., то спира ли това българския болшевизъм/ комунизъм? – Другият фетиш, заместващ националната култура, поне в България от края на XX в. и днес, е *народната носия*.)

...И ние, прочитайки увода на Гаврил Кацаров към българското издание на „Античния свят и ние“ от Тадеуш Зелински (1920), можем да кажем, както Н. С. Трубецкой за русите (ср. „Исход к Востоку“, 1921, с. 83–84): повечето образовани българи никак не желаят да бъдат „себе си“, а искат да са „истински европейци“. Над българина тегне неизговореният, неопредметеният страх на образовани българи от присъдата на европейците, че е шовинист; че упорства във варварството си и дори му търси исторически основания. И българинът е готов да се довери на „безпристрастния“ „европеец“, защото онзи е по-добре възпитан и образован. Така е през 1920 г., така е и днес.

Трубецкой посочва конкретни лъже-национализми, румънския и гръцкия. Смисълът на критиката срещу румънския романизъм и гръцкия елинизъм (точно: еладо-филия или еладо-филизъм): лъжливите национализми на румънци и гърци пренебрегват общата историческа съдба и културно наследство, споделяни с всички „балкански“ народи⁴⁹. Пренебрегване, основано на преувеличавано-

⁴⁹ В тази критика *българите* могат да открият смисъл за себе си: да осмислят *ограниченото* значение на славянизма и панславизма в своя предстоящ път. Но особеното у българите е, че за разлика от гърците, могат да разчитат на втори културно-исторически или културно-митологичен „корен“: тракийския. Подобно на сърбите, хърватите, албанците..., които се домогват до илирийския

то значение на *удобен* факт от твърде далечното минало; и на преувеличаваното значение на някакъв *архетип*⁵⁰. Историо-софският смисъл на критиката на Трубецкой е в критиката на възгледа, който не зачита силата и присъствието на *Преданието*. Трубецкой отхвърля употребата на миналото от непосредствените нужди на тук-и-сега, употреба, превръщаща го в раздут и размножен архетип. – Но конкретните думи на Трубецкой са по-особени, отколкото лично аз очаквах: той не казва „обща историческа съдба“, както когато говори за народите на „Русия-Евразия“. Трубецкой казва, че съвременните гърци са „смес от няколко етнически елемента“, „преминали съвместно с другите „балкански“ народи цял ред общи етапи на културната еволюция“. Защо тези кавички около „балкански“? Защо тази подчертана онаучненост на изказа („етапи“, „еволюция“, вместо „съдба“)? Приемлива ли е думата „балкански“ за *термин* при Трубецкой? (Като че ли, не.) Не означават ли „общи етапи“ *съвместност без взаимност (взаимопроникване)*? Не е ли взаимопроникването между балканските култури сведено до етническо смешение, до етн(олог)ичната му основа и предпоставка? – Нека не съдим от фраза с друга цел и повод – различни от изследване на балканската културна общност. Но не е ли бегло споменатото – симптоматично?

Може би еладизмът на гръцката култура, романизмът на румънската, славянизмът и неопределеният европеизъм на българската (а и на трите), – може би те пречат на кавичките около „балкански“ да отпаднат? Географската принадлежност и самоопределянето с общ знаменател „изостанала провинция“ не са достатъчен мотив да носиш дадено име, името *балкански*.

5.2. „Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры)“

Кавички използва Трубецкой и за „кавказките“ племена (както бе за балканските народи), редом с изписване на *угрофински* и *тюркски* без кавички (с. 92). Вероятно *сериозният* термино-определящ критерий е *езиковото родство, а не териториалното съседство*, затова са кавичките около „кавказки“ и „балкански“. Все пак изказът на Трубецкой клони повече към научен, отколкото към философски; а и образованието му е на лингвист (-индоевропеист).

(вж. „илиризма“); и на румънците, които разглеждат далечното си (до-романско) минало като тракийско. Но българите могат да се досегнат и до *трети* „корен“ – „пра“-българския. Наличността на тези възможности за етнично и културно-историческо самоопределяне в „колективното несъзнавано“ на българите би следвало да означава, че българите имат повече възможности от съседите си да се приспособяват към променящата се културна и етническа среда. Дали тези възможности успяват да изплуват до съзнателните и действени самоопределяния на българите? Или нещо ги „заклучва“ „под земята“?

⁵⁰ Не че не може да се живее посредством несекващото преинтерпретиране на избран архетип, но това създава пред дадената общност определени проблеми в културната среда: например, отчуждаване на части и черти от себе си, недовиджване на „партньорите“ и враговете в историята и културата... Доколко, например, византийската „реална политика“ се е влияла от *архаизиращите* („антикизиращите“) означения за ред съседни народи у византийските „интелектуалци“? Доколко европейската заслепеност от Елада е повлияла на европейската политика спрямо модерна Гърция? Доколко класическото образование на български археолози, историци, филолози влияе на преценката им за отминали периоди, съвременни на старогръцката класика, по-ранни или по-късни от нея?

Критичната позиция на Трубецкой спрямо гърци (с. 82, 94) и румънци (с. 82) доста се различава от Константин-Леонтиевата. Леонтиев е осъждал българите за възприемчивостта им към духа на европейския еснаф (буржоа), но я преценява като отговаряща на собствения им (на българите) характер. Тук за българите се мълчи, те присъстват анонимно в общата група на народите, склонни не-творчески да възприемат *чужда на себе си* култура (европейската). Съседите им са видяни в същата неблагоприятна светлина, но поименно (без сърбите), но не се говори за тяхно участие в съдружество от култури, ръководено от Москва (както е у Леонтиев). Православната взаимност вече не е достатъчен геополитически фактор. Славянската – никак; но е на път да бъде заместена от друга представа за друга и сложно устроена взаимност, отразяваща картината на света според общото и сравнително езикознание от XX век, в трите му измерения: родство (*източните* индоевропейски езици и народи), контактология (различните езикови групи в Евразия) и типология (културна диференциация в рамките на контактната зона, свързвана или не с типологичните свойства на контактуващите езици и групи от езици).

„Здесь уместно вспомнить, что индо-европейское слово *deiwos* (...) в славянских языках обозначает злое мифологическое существо: авест. *Daevo*, новоперс. *dêv* (ср. *Asmodev*), древнерус. дивъ (в „Слове о полку Игореве“), южнослав. дива „ведьма“, самодива, далее дивий, дивъ „дикий, варварский“⁵¹. (...) Надо думать, что предки славян так или иначе принимали чуждое в эволюции религиозных понятий, которая у их восточных соседей, пра-иранцев, в конце концов привела к реформе Заратуштры“ (с. 90). – Името на Заратустра най-сетне се появява не в контекста на Ницше⁵². Знаменателна е разликата между Трубецкой и Флоровски. Показва, че те говорят на езиците на *различни научни и светогледни парадигми* – не е достатъчно да се каже, че говорят на езиците на различни науки или на различни *само научни* парадигми (центрирана около индоевропейското езикознание – Трубецкой; около класически-образованата философия и патристика – Флоровски). Българската приемна среда (с някои изключения – на езиковеди като Стефан Младенов) мисли и говори на „език“, който „се разбира“ с „езика“ на Флоровски, не и с езика на Трубецкой. А разликата между двамата е *светогледна*, защото Трубецкой *не* изхвърля от мисленето си *ценностите, културната ценност*. Културната ценност присъства при него не с отсъствието си, както внушава спорещият с него Флоровски, а „положително“.

За мен, като читател-българин, е удивително невниманието на евразийците (като Трубецкой, Г. Вернадски, а и други) към ранносредновековната българска култура. Те не виждат творческото значение на „прабългарския“ „елемент“, при все че последователно не пропускат да отбелязват монголските приноси в руска-

⁵¹ Оттук е възможно езиковедски-обосновано връщане към културната, географска и етическа алтернатива Иран–Туран, описваща света в „Шах-наме“ (*Книга на царете*) от Фирдоуси и в иранската култура; до нея, с историософски умишъл, прибегва Алексей Хомяков в трактата си „Семирамида“.

⁵² Флоровски (както западноориентиранят Мережковский и др.) използва „Заратустра“ като фигура, алегория (нямаша нищо общо с културно-историческия прототип). Вж. с. 70, 62–63 и др., в статията му „О народах неисторических (Страна отцов и страна детей)“ (Исход к Востоку, 52–70). – (Статията е белязана с дата и място: „София, 1921-III-27“).

та култура. Преобладаването на схващането, че „прабългарите“, като тюрки или хуни (все едно)⁵³, са били див народ, който не би могъл да остави следа поради номадството и примитивността си, не са довод. Нима „монголо-татарите“ имат по-добра научно-публицистична слава в Източна Европа от хуните? Нима археологическите следи от тюрки по Волга и в Плиска към 1920 г. *нищо* не говорят? Причината за недоглеждането е, според мен, в егоцентричната познавателна нагласа на *руското* (около)философско течение, именуващо себе си „евразийство“. То изследва руските културни корени и търси нов хоризонт на себепознание, след като панслависткият хоризонт и неовизантийският са затулени от събитията по-край Първата световна война. „Проспана“ е дори възможността да се открие нова близост между руси и българи, допълваща езиковата и религиозната, и все още непоказала своята недостатъчност – близостта, дължаща се на „туранските“ традиции в държавността. България и българите са абсолютно неинтересни за теоретичните и геополитичните на „евразийството“. Липсата на изказван интерес не се дължи единствено на някаква деликатност, която помни позицията на Русия около Балканските войни, взаимоотношенията между двете страни около световната война, а и която преживява актуалността на руското бежанство в България след Гражданската война в Русия и новата „национална катастрофа“ на България. (Не е особено тактично да каниш загубилия войната приютител те домакин в нови историософски мрежи, след като не си платил дълговете си по старите.) Да, „евразийците“ тактично мълчат, отлагат (отлагат дори защото балканските култури, сред тях българската, не са добре изучени още – а изследването им не е задача на „евразийците“), но не се и интересуват много.

„И действително, если Россия до Петра Великого по своей культуре могла считаться чуть ли не самой даровитой и плодотворной продолжительницей Византии, то после Петра Великого, вступив на путь романо-германской „ориентации“, она оказалась в хвосте европейской культуры, на задворках цивилизации“ (с. 95).

Ср.: Източните славяни могли „свободно да избират между романо-германския „запад“ и Византия“, „знакомясь с тем и другим, главным образом через славянское посредство“ (с. 94). – Дали говоренето за славянско посредничество, вместо чехо-моравско (и полско), българско (и сръбско), се дължи само на това, че „посредникът“ тук е даден „в среден план“, че не е най-интересуващото мисълта на Трубецкой? Не. У пищеците руснаци се забелязва трайна склонност да говорят за „южни славяни“, вместо за българи и сърби. През 20-те години в Берлин излиза преведена на руски подборка от български народни песни, дело на руски поет-емигрант, озаглавена „Песни южных славян“ (!)⁵⁴. Може така натрапването в писаното от руснаци южнославянско единство да е несъзнавана проекция на желаното от пищеците, но изплъзващо им се *източнославянско* единство. („Македонският въпрос“ и „украинският“ може би са обвързани в главата на образования руснак, пък макар и без непременно симетрия в подхождането към тях.)

⁵³ Вж. писмо на византиниста А. Васильев до В. Златарски (от 1927 г.), което засяга произхода на Аспаруховите българи: *Костадинова, Л., В. Флорова и Б. Димитрова*. [Съставители]. Българо-руски научни връзки XIX–XX век. Писма и документи. – София, 1968, с. 37.

⁵⁴ Вж. статията на Радостин Русев в сб. „Бялата емиграция в България“ (София, 2000).

Възможен тласък за изследване на тюркската (и иранската⁵⁵) следа в българската култура не само по аналогия с руската, но и в общ възел: „...а иногда южные славяне сходятся с русскими не потому, что и те и другие – славяне, а потому, что и те и другие испытали сильное тюркское влияние“ (с. 97). Основания има – и на „кота“ средновековие (тюрко-/хуно-българи, може би и османци, и монголи/татари), и на „кота“ древност (траки, елини, иранци).

5.3. Етика или наука?

Изваках мнението си, че статията-рецензия на Петър Савицки „Европа и Евразия“ проваля етическия хоризонт и философската сложност, заложен в „Европа и човечество“ на Трубецкой.

Същевременно, Г. Флоровски атакува възгледите и на Трубецкой (пряко), и на останалите си другари (косвено) за, по същество, етическата им недостатъчност – и през 1921–1922 г. (когато участва в „евразийството“), и към 1927 г. (когато го е напуснал, и когато вече са излезли писания и на Савицки, и на Трубецкой, свидетелстващи за етически упадък).

Вероятно мнозина са посочвали и посочват, че още в „Европа и човечество“ личи предразположението на Трубецкой към сциентизма и, конкретно, към начевания през 1920-те години структурализъм, очевиден в известното му съчинение „Основи на фонологията“ (първо изд. 1939). Би могло да се каже, че Трубецкой се е отказал от *оценката във философията на културата*, приближавайки я към „науките за природата“, от който отказ и да произтича веруюто, че културите са ценностно несъпоставими и равноценни. Аз обаче не прочетох подобен отказ, отказ от етическо съждение, в „Европа и човечеството“, нито го долових между редовете, нито го изведох като общо впечатление от текста. Напротив, видях, че изборът *за* премисляне на културата в светлината на нравствеността е потвърден във „Вавилонская башня и смешение языков“.

⁵⁵ Вж. бележката на Трубецкой за *див. самодива*. До 1920 г. разкопките в Плиска са извели на бял свят достатъчно, наблюденията и изводите са публикувани в периодиката, вкл. руско-езична (Изв. Археол. инст. в Конст.). През 1919 г. в Берн излиза книгата на Б. Филев „Старобългарското изкуство“ (на англ., немски и фр. ез.), където е отбелязано сходството на Мадарския конник с релефи от сасанидско време в Иран, също и малоазийски, арменски и месопотамски успоредици и/или влияния в църковната архитектура от пред-българско и в архитектурната украса от българско (VII–IX в.) време. (Вж. и отзивите в „дебелите“ бълг. списания.) Българското издание от 1924 г. посочва също сасанидските успоредици на дворците в Плиска, за които тук е само споменато с най-общи думи. (При липса на етнографски данни се „разговаря“ и се е разговаряло с археологичните.) Това сходство, мисля, си струва да се отбележи, дори да се смята, че иранската и „пра“-българската културна струя *съвсем* не присъстват в съвременна България (за разлика от монголската в императорска и болшевишка Русия). Друг е въпросът, дали можем да възстановим кръга от *български* четива на Трубецкой и останалите. – Статия на петербургския възпитаник Гаврил Кацаров от 1911 г. за релефни изображения на Митра от предбългарския (късноантичния) период по земите на траките говори за интензивни контакти с иранска културност („Нови паметници на Митра в България“, Изв. на бълг. археол. дружество, III, 46–69), вероятно в скрит диалог с публикации на М. Ростовцев от тези години. Районът край Черно море е поле на пресичащи се трако-ирански (вж. трако-, скитските“ успоредици в орнамента и др.), елино-ирански, трако-елински и ирано-римски взаимодействия векове наред, и това не е неизвестно в науката още до войната.

6. Брошурата на Георги Флоровски „Достоевски и Европа“ (1922)⁵⁶

Тази статия, издадена в отделно книжно тяло (малък формат), е може би единственото произведение на автор от кръга на „евразийците“, което да е издадено във видимо съавторство с приемната интелектуална среда, със Славянското дружество в България и неговия председател Стефан Бобчев. Имам предвид *предговора* и редакционните бележки, които са все пак форма на „съавторство“ – в изготвянето на произведението *книга*. Сравнителният преглед на предговора и на текста на Флоровски не показва разминавания в съдържанието, въз основа на които да помислим, че предговорът и редакционната бележка са *натрапени* на автора. (Разбира се, обратното не е изключено.) Затова ще се спра на тази брошура подробно.

Михаил Попруженко⁵⁷ и Георги Флоровски („Достоевски и Европа“) се взаимно допълват в прочит на Достоевски, който би попречил на употребата му от някои крайнодесни идеолози (като К. Леонтиев и евразийците).

Попруженко: „Областта на съзерцание за Достоевски не е външният живот, а духовния, вътрешния...“ (с. 125).

„Идеята за външно социално равноправие у него бледнее и се разтваря в безкрайно висша идея – в християнски идеал за **братство**“ (с. 127).

Флоровски пише за *етическата* същност на славянофилското учение. Учението за личността, застъпвано от ранните славянофили (както е представено у Флоровски, „Вечное и преходящее...“), оказва се, съвпада с това учение за личността, което личи у Достоевски, представен от Попруженко. Възприемащият е подтикнат да схване Достоевски като *славянофил в посочения смисъл*, и този образ на Достоевски е допълнен (уточнен) от Флоровски в „Достоевски и Европа“: Достоевски приема европейската култура (която е общочовешка), отхвърля европейската цивилизация (бит).

Попруженко: „У Достоевски всичко изхожда из едно и се свежда към едно – из Христа и към Христа. Той учи и доказва, че хуманност, отричаща Бога, логически води към безчовечие; цивилизация без просвещаващо християнство – към подивяване; прогрес без Христа – към регрес; свобода, в която не владее дух Божи – към деспотизъм и тирания“ (с. 127–128).

Така разбраният Достоевски може да бъде „съюзник“ на Г. Флоровски в призива му за православна култура (в Юбилейната книга на Славянското дружество в България, 1925 г.), да бъде неин стожер⁵⁸.

⁵⁶ Този фрагмент от студията ми се струва тематично по-уместен в нейн следващ дял, посветен на рецепцията на евразийските текстове в България; за там го и отлагам, тук го въвеждам.

⁵⁷ Попруженко, М. Ф. М. Достоевски (По случай стогодишнината от рождението му) / София 1.XI.21. // *Слънце*, III, 1921, № 9, 125–129.

⁵⁸ Ако прочетем друг текст на проф. Попруженко от това време, „Към въпроса за ролята на славянството в световната история“ (В: Славянска библиотека, № 1, С., 1920, 5–29), ще се уверим, че между него и Г. Флоровски има дълбинно разминаване. В споменатата студия богослужението и книжнината на роден език се оказват току-речи единственият предмет и повод на гордост. Никак не личи да се схваща, че езикът е *само залог, възможност, обещание* за родна култура. Свеждането на националната култура до него не само че обеднява представата ни за него, но и представлява вид

7. България и българите в труда на Георги Вернадски „Начертание русской истории“ (1927)

За съжаление, това е единствената книга на видния историк от групата на „евразийците“, с която можах да се запозная⁵⁹.

При Пьотр Бицилли и, изглежда, при Георги Вернадски „Евразия“, или „Туран“, е вещественото свидетелство и звеното, което свързва историите на цивилизациите на Стария свят (Средиземноморието, Иран, Индия, Китай) в едно.

Да склониш мисълта си да види нещо като *една* история на Стария свят, не означава обаче, че продължаваш да робуваш на европоцентризма и на един от неговите корени – елиноцентризма. – „Отцом истории“ (...)“ Иродот (Геродот) может считаться по отношению лишь к еллинской литературе и науке. У восточных народов исторические сочинения составлялись и в более раннее время (напр. китайские исторические хроники)“ (с. 26, бел. 2).

Изследването на Вернадски ни интересува с това, което казва в три посоки: 1) за българите, преди те да се разделят в третата четвърт на VII в. и част от тях да основе Дунавска България; 2) за Волжка (Волжко-Камска) България и за волжките българи; 3) за българите на Дунава и на Балканите в по-късните векове.

1) Що се отнася до българите в степта на Евразия, Вернадски не ги споменава – все едно, че не са съществували, или че са твърде незначителни, за да бъдат споменати редом с имената „алани“, „хуни“, „тюрки“, „авари“ и „хазари“⁶⁰. През 1915 г. проф. Васил Златарски отпечата студията „История на българите от появата им в Европа до основаване Българско царство на Балканския полуостров“⁶¹, посветена на присъствието на българите в степите на Евразия и най-вече северно от Черно море и на историята им през II–VII век, най-вече през V–VII. (В. Н. Златарски обосновава използването на „Именника на българските ханове“ като исторически източник.) Ясно личи **не**-маргиналната роля на българите по тези земи, особено през VI–VII в.⁶² Историята на Златарски **не** е посочена в библиографията на Вернадски, което *може би* обяснява споменатите особености при него⁶³.

Българите са споменати за пръв път на с. 31, по повод съобщение за *южните славяни*: „Уже в середине VII века (...) часть южных славян подпала власти другой кочевой орды – болгар (пришедших на Балканы в VII в.)“.

натурализъм – поклонение пред дадеността, и слепота пред истината, че културата не е предопределеност, а творчество. А тъкмо за Флоровски културата е *импровизация*, творчество (както за Трубецкой – самопознание). Това различие е под прага на възприемане и възпроизвеждане на българската славянофилско-русофилска пропаганда.

⁵⁹ Вернадский, Г. Начертание русской истории. Часть первая. С приложением „Геополитических заметок по русской истории“ П. Н. Савицкого. Евразийское книгоиздательство. Б.м., 1927.

⁶⁰ Споменати са в друг контекст, при разказ за по-късен период, в предисторията на Волжка България: „Болгары представляли собою остаток гуннской орды. В VII в. болгары раскололись (...)“ (с. 38).

⁶¹ В: Годишник на Софийския университет. Ист.-филол. ф-тет. Т. X–XI. 1913/14–1914/15, I–112.

⁶² От съч. на Златарски е ясно също, че българи остават в Северното Причерноморие и след VII в.

⁶³ От кореспонденцията между Златарски и друг руски учен, известния византист А. Василиев (емигрирал в САЩ), става ясно, че в онези години научните трудове се случва да „циркулират“ много трудно, дори между близки познати (вж. Костадинова и др. (съст.), Българско-руски..., с. 37 и сл.). Така че съм, може би, неоправдано вискателен.

2) В гл. III, посветена на „Варяжко-руската държава“ през IX–X в., един параграф (цялата с. 38) е посветен на „Камските българи“. Ще цитирам най-характерното (според мен): „Параллельно с варяго-руским государством на Днепре, по течению Волги образовалось Болгарское царство, при чем в свою очередь и его центр (г. Великие Болгары) расположен был при переходе лесной полосы в степную и немного ниже последнего крупного волжского притока – Камы“. – „...Варяго-руское государство в Киеве и государство Камских болгар, в геополитическом отношении, играли таким образом совершенно одинаковую роль в историческом процессе, развертывавшемся в нынешней Доуральской России“ (с. 38, бел. 1).

Застъпена е традиционна в руската историография гледна точка, че Волжка България завинаги престава да съществува след монголското нашествие през XIII в., и че и самите волжки българи, доколкото оцеляват, постепенно са претопени⁶⁴ (така че българите не са политически, може би не са дори етнографски, субект по време на войните и примирията между русите и т.нар. Казанско ханство през XV–XVI в.).

Не са посочени причини, поради които Волжка България, ако и да има аналогично на Киевска Рус географско и стопанско положение и геополитическа роля, има безславната си съдба.

3) Дунавска, или балканска България, е разглеждана като съседна страна, от която „мы получили (...) письма и письменность“ (с. 46)⁶⁵. Вернадски с грижливостта на специалист по геополитика отбелязва съществуването на „руски поселения“ по долен Дунав „още през XII век“, които са в „състава на Византийската империя, а след това на Българското царство“ (с. 44).

„Благодаря возникновению Монгольской империи чрезвычайно расширился круг земель, состоявший под одною с русским народом монгольской властью. Югославянские государства Балканского полуострова сделались зависимыми от монголов во второй половине XIII века. По отношению к Болгарии зависимость эта продолжалась до времени захвата ее Турцией (1393 г.). (...) Таким образом южные славяне и Русь во второй половине XIII и отчасти в XIV веке находились в составе одной империи. Это обстоятельство не могло не содействовать усилению культурных связей между южными славянами и Русью (которое действительно наблюдается в XIII–XIV веках)“ (с. 69).

Цитираните редове съдържат прозрачни геополитически внушения, но аз ще се спра на една езикова (лексикална) особеност в тях, която надскача конкретния смисъл на тези редове и има символичен смисъл, що се отнася до руския образ на българите и България.

Употребата на „Русия“ („Русь“) редом с „южные славяне“, говори самó за себе си. Сравняваме с примерното: „източните славяни“ – и „България и Сърбия“. Невъзможен избор на поредица от думи за руски историк! Внушават се, нагнетяват се в подтекста следните смислови опозиции (всъщност една многоизмерна):

⁶⁴ В панорамния обзор на „съжителите и съседите на руския народ“ след монголското завоевание (§ 40, с. 69–70), те не са споменати. (Говори се за XIII–XIV в.) – Въпросната гледна точка е вероятно общоприета в първата четвърт на XX в., ср. Златарски, пос. съч., 86–87.

⁶⁵ „Не надо впрочем преувеличивать болгарского посредничества“ (пак там).

‘неоформеност’ – ‘форма’, ‘множественост’ – ‘едност, цялост’, ‘неопределеност, вероятно обектност’ – ‘субектност’, ‘народностност’ – ‘държаваност’. Заклинане, преминаващо от труд в труд, от век във век, във филология, етнография, история. Суверени са народите, но политическото vyplъщение на суверенитета на „южнославянските“ народи е Русия. Това е едно от посланията в *ев-лексикалните* (по аналогия с „ев-фонични“) структури на този „евразийски“ руски текст – „Начертание“ (проект, план, конспект) на нова руска история. Разбираемо е и полагането редом (в заглавие на глава, с. 34, и на параграф, с. 38): „Варяго-русское государство“ – „Камские болгары“.

Може би е тук мястото да отбележа, че книгата на Вернадски поддържа историографското внушение (с геополитически потенциал), кодирано в терминологичното разграничение между „болгары“ и „булгары“. (Като че ли тези два държавотворчески субекта са изследвани съпоставително или пък в контактите си едва в наши дни.) *Месторазвитието* на волжките българи е в Евразия; на дунавските – в една от покрайнините на Евразия. У Вернадски те живеят в успоредни и сякаш непресичащи си, не докосващи се, не проехтяващи един към друг светове. В хронотопа на „Начертание русской истории“ тези светове са само опосредено съотнесени, чрез и в действията на единствения субект на Евразия в книгата – Русия. Фрагментирането на потенциално-конкурентните спрямо Русия (или пък конкурентните в миналото) субекти е, разбира се, обусловено от темата: скициране, схема на *руската* история.

Няма да се спирам на страниците, разглеждащи балканската политика на Московското царство и на Руската империя.

8. Изводи

Евразийската „мисъл“ за България, българите и Балканите не се различава в *съобщението* си от традиционната руската „мисъл“ за тях. Има промяна в *изказа* – той е косвен, и само при конкретизиращо съучастие на възприемащия „съобщението“ може да бъде чуто⁶⁶.

Йордан Люцканов

България и Балкани у евразийцев

Работа исследует расположенность русской философии к диалогичности в труднейшей ситуации, и с интеллектуальной и с экзистенциальной точек зрения. Она должна интеллектуально преодолеть последствия катастрофы 1917–1920 гг. и уцелеть в инокультурной обстановке (за границей).

Работа отправляется от полагаемой предпосылки, что внутренняя логика развития русской философии должна привести к, формулируя коротко, *онтоло-*

⁶⁶ Вторият и третият дял на настоящето изследване – „Българските отзиви за ранните евразийски текстове“, „За българското самопознание редом с *евразийството*“ – ще бъдат поместени другаде.

гии и этике множественного (диалогического) персонализма. Другой предпосылкой работы является уверенность в том, что межкультурный контакт на уровне бытовом может являться катализатором межкультурного диалога, особенно в тех случаях, когда участвующие в нем страны „друг друга знают“, когда у них была „платоническая связь“ в качестве предыстории (как это было у русских и болгар к началу русского разлива).

Раннее евразийство с двумя первыми задачами справляется (русская мысль выжила, окрепнув; философы-эмигранты избежали бытового деклассирования); но двух других целей (вменяемых ей нами с позиции телеологизма и максимализма) она не достигнула.

Работу Н. Трубецкого „Европа и человечество“ (1920) можно считать зарисовком онтологии и этики указанного типа, в плане философии культуры. Статья П. Савицкого „Европа и Евразия“, которую можно считать и рецензией на книжку Трубецкого, умирят ее радикализм, перенаправляя его в русло традиционного русского мессианизма, и тем самым конституируя евразийство как философию персонализма монологического (речь идет о коллективном персонализме, см. понятие *соборности*). Работа обращает внимание на подспудную полемику Г. Флоровского с „инициационной“ книгой Трубецкого, на вовлеченность Флоровского в предполагаемом опыте манипулировать болгарскую рецепцию этой книги (Славянским обществом в Болгарии издана его брошюра „Достоевский и Европа“, по-болгарски, 1922) – в период, предшествующий его дистанцированию от группы. Можно сказать, что открытая критика Савицким некоторых положений „Европы и человечества“ и апология, со стороны Флоровского, христианской культуры-и-цивилизации, понимаемых им и как европейские и как универсальные, на глубинном уровне совершенно совместимы и взаимодополнительны.

Евразийцы упоминают Болгарию и Балканы настолько, насколько речь идет о нациях/ народах и культурах, которые 1) малы, 2) периферийны в отношении Европы и 3) России (понимаемой как Россию-Евразию). Следует добавить, однако, что Болгария и Балканы не подвергаются здесь той редукции, которой подвержены панславизмом, ни редукции в духе обретения православной (или: восточно-христианской) общности, как греко-славянского двуединства.

Говоря иным образом, болгары не включены эксплицитно в евразийское „издание“ Русской Идеи или же русского мессианизма, хотя в его предыдущих вариантах они включались. Мы полагаем, что это в немалой мере предопределяет специфическую помесь интереса и безразличия болгар к евразийству.

Основным мы сочли не то, что евразийцы сказали о Болгарии и о Балканах, но то, что они им „предуготовили“, имплицитно и до момента персонализации ролей в конструируемом ими образе мира. И вот это „пред-виденное“, предполагаемое, предуготовленное оказывается, и важнее и количественно превосходит то, что сказано прямым образом.

Евразийство (в том его виде, в како моно дано в сб. „Исход к Востоку“, в упомянутых работах и в „Начертании русской истории“ Г. Вернадского, 1927) не признает в лице болгар (Болгарии) и Балкан (культурных, политических) субъектов, контрагентов. В них не распознается собственная персональность (точнее,

самоличность, которую необходимо отличать от индивидуальности) и они не полагаются партнерами в диалоге.

Евразийская дума о Болгарии, болгарях и Балканах не отличается в своем послании от традиционной русской думы о них. Но изменился способ изложения – он стал косвенным, что сделало сообщение (послание) читаемым лишь при участии активного реципиента, могущего конкретизировать подразумеваемое.

Yordan Lyutskanov

Bulgaria and the Balkans in Eurasianist Thought

The study investigates the Russian philosophical ability for dialogism in quite a difficult situation, both intellectual and existential. It had to intellectually overcome the consequences of the catastrophe of 1917-1920, and to survive in an alien cultural milieu (abroad).

The study departs from the assumption that the inner logic of development of this philosophy should lead to what might be briefly designated as *a multipersonalistic ontology and ethics*. And it sets forth from the belief that a cultural contact on every-day level might encourage an intercultural dialogism, particularly in occasions when the parties ‘know each other’, i.e. they have a ‘platonic romance’ as a pre-history (and such has been the Russian-Bulgarian case).

Early ‘eurasianism’ succeeds in both of the former targets; and achieves neither of the latter.

N. Trubetskoy’s *Europe and the Humankind* (1920) could be rendered as a draft of such ontology and ethics (multipersonalistic), not in itself but as a penetrating philosophy of culture. P. Savitsky’s article *Europe and Eurasia* (1921), which should be regarded as a book review as well, mutilates Trubetskoy’s radicalism transposing it into the trait of traditional Russian messianism and thus constituting eurasianism as a philosophy of ‘mono-personalism’ (or of monological *collective* personalism, cf. *sobornost*). The study pays attention to G. Florovsky’s implicit polemics with Trubetskoy’s initiation book, and to his involvement into an enterprise, which might be considered an attempt to manipulate the Bulgarian understanding for/about this book (The Slavonic Association in Bulgaria issues Florovsky’s brochure *Dostoyevsky and Europe*, in Bulgarian) (1922) – in a period preceding Florovsky’s withdrawal from the group. It might be said that Savitsky’s overt criticism and Florovsky’s apology of Christian culture-and-civilization, rendered by him as European and universal at the same time, turn to be quite interoperable in depth.

The Eurasians speak of Bulgaria and the Balkans insofar they speak of nations and (their) cultures which are 1) “small”, 2) peripheral to Europe and 3) peripheral to Russia (but comprehended as Russia-*Eurasia*) itself. However, it must be added that Bulgaria and the Balkans are a subject neither to Slavophil nor to pan-orthodox intention and reduction.

To put it otherwise, Bulgarians are not overtly included in the Eurasian ‘edition’ of the Russian Idea or the Russian messianism although they have been in its previous

versions (the pan-slavist and the pan-orthodox). We suppose that this strongly affects Bulgarian attitude to Eurasianism – a specific combination of interest and aloofness.

The main point to us has not been what Eurasians say about Bulgaria and the Balkans but what they 'pre-see', pre-destine – implicitly and still-not-personalising, i.e. while they construct their basic 'image of world'. And the 'pre-seen' turns to be far more substantial (both in quantity and in quality) than the 'said'.

Eurasianism (as observed chiefly in *Exodus to the East/ Izhod k Vostoku*, 1921, in the works already mentioned, and in G. Vernadsky's work *A Draft of Russian History*, 1927) does not recognize Bulgarians and the Balkans as (cultural, political) agents (or counteragents). They are not recognised as having personal 'self' and are not to be rendered as a counterpart in a dialogue.

Eurasianist thought on Bulgaria, Bulgarians and the Balkans does not differ in its *message* from the traditional Russian thought on them. A shift in the *expression* could be observed – it has become an indirect one, and it makes the message readable only if a cooperative and concretising recipient is at disposal.