

LEV KARSAVIN, EURASIAN MOVEMENT
AND THE THESIS BY ERIC VOEGELIN

A. Martinkus, lecturer, Ph.D. of philosophy
Vilnius University, Lithuania

Eric Voegelin calls the nature of all the major Western ideologies „gnosticism“. The roots of this spiritual phenomenon he sees in the medieval religious immanentism. The article attempts to examine the ideological history of the Eurasian movement in the context of Voegelin's thesis. A special role in this history belongs to Lev Karsavin.

Keywords: Gnosticism, Eurasian movement, universal unity, Marxism, Immanentism, Transcendentism

Conference participant

ЛЕВ КАРСАВИН, ЕВРАЗИЙСТВО И
ТЕЗИС ЭРИКА ВОГЕЛИНА

Мартинкус А., Ph.D. филос. наук, преподаватель
Вильнюсский университет, Литва

Существо основных западных идеологий Эрик Вогелин называет „гностицизмом“. Корни этого духовного явления он усматривает еще в средневековом религиозном имманентизме. В статье предпринята попытка рассмотреть идейную историю евразийского движения в контексте тезиса Вогелина. Особая роль в этой истории принадлежит Льву Карсавину.

Ключевые слова: гностицизм, евразийство, всеединство, марксизм, имманентизм, трансцендентизм

Участник конференции

В своей книге „Новая наука политики“ Эрик Вогелин (1901-1985) истоки современного духовного состояния европейской цивилизации усматривает в имманентизации христианских целей и символов, первым значительным концептуальным выражением которой стала хилястическая доктрина Иоахима Флорского (XII в.), применившего символ Троицы к ходу земной истории. (Эпохи Отца, Сына и грядущая эпоха Духа.) Вогелин пишет о двух стадиях этой имманентизации, бросившей вызов философии истории блаженного Августина с ее нестираемой гранью между посторонним Земным Градом и трансцендентным Градом Божьим – полнотой совершенства и истинной целью христианина. На первой стадии (у Иоахима и разных религиозных реформаторов) большая полнота внутри истории („прогресс“) понимается еще как следствие сверхъестественного (божественного) действия. На второй (с эпохи Просвещения) исчезают всякие трансцендентальные вторжения. „Секуляризация“ – название второй эпохи имманентизации. Согласно Вогелину, оценивающему современное состояние западной цивилизации как духовную болезнь, внутренняя логика западного развития есть движение „от средневекового имманентизма через гуманизм, просвещение, прогрессизм, либерализм, позитивизм, – к марксизму“. Если в ряд названных духовных феноменов поставить еще и фашизм с националсоциализмом (как и делает Вогелин), легко представить себе возмущение, которое подобное сопоставление вызовет в лагере, например, либералов. Вогелин очень хорошо это осознает: „Легко себе представить,

как возмущен будет либерал-гуманист, если ему сказать, что его частный тип имманентизма является ступенькой к марксизму“. Но немецкий ученый не идет на компромиссы. „Интеллектуальные символы, разработанные различными типами имманентистов“, – пишет он, – „часто противоречат один другому, и различные типы гностиков противостоят друг другу“ [1: 107-132]. Итак, вышеназванные идеологии, исторически не раз выступавшие как непримиримые антагонисты, суть не более чем „интеллектуальные символы“, за которыми скрывается существо современности – „гностицизм“.

Не надо далеко ходить за примерами возмущения тех же самых либералов. Литовский философ Леонидас Донскис в своей книге „Формы ненависти“ (правда, не упоминая Вогелина) марксизм считает одной из таких форм и отвергает любые параллели между марксизмом и либерализмом [2: 171]. В условиях господства либеральной идеологии тезис Вогелина звучит почти что кощунственно, особенно если принять во внимание тенденцию ассоциировать марксизм – официальную идеологию СССР – с негативными аспектами истории Литвы периода советской оккупации. Но является ли кощунством видеть в либерализме „ступеньку к марксизму“ для *христианского* сознания? Вместе с десятками тысяч своих соотечественников философ Антанас Мацейна от большевизма бежал на либеральный Запад. В разгар сталинского террора он пишет статью, название которой говорит само за себя – „Путь либерализма к большевизму“ [3]. Однако для нас гораздо более важным является не либеральное, а другое возмущение.

Его выражают представители „исторического“ гностицизма, претендующие на преемственность античной гностической традиции. Глава „Гностической Церкви“ Стефан Хеллер бьет по самому ядру тезиса Вогелина когда утверждает, что нет ничего более чуждого историческому гностицизму, чем секулярная эсхатология и сотериология „гностическими“ именуемых доктрин. Описываемая Вогелином „имманентизация“ трансцендентного является чем-то совершенно противоположным „истинным“ гностическим доктринам, безоговорочно отвергающим всякую возможность спасения внутри исторического мира [4: 175-191]. Действительно, в дуалистической метафизике современного раннему христианству гностицизма материальный мир – творение несовершенного Демиурга – в конечном счете был обречен на полное уничтожение; ни о какой „имманентизации“ конечных целей в таком мире не могло быть и речи. И все же в этой дуалистической метафизике присутствовал монистический элемент, в ней было место, где имманентизм обретал свои права. Место это – душа человека. Конечно, не каждого человека, не „гилика“ и не „психика“, каких подавляющее большинство, а „пневматика“, человека „духовного“, в котором кроется частица божественной субстанции. Душа такого человека и есть „место“, в котором гностическая метафизика имманентизирует трансцендентное. Прорыв в трансцендентное, совершаемый свободной волей в акте *веры*, объявляется уделом „психиков“ (т.е. „рядовых“ христиан), тогда как духовная элита, пневматики, приобщаются к божественному посредством

особого знания, „гнозиса“. Не вера, а знание становится путем к спасению или (по гностической терминологии) к „освобождению“. Не вера в невидимое, а умозрению, интеллектуальному видению открывающаяся панорама божественного ведет гностика. Если под гностицизмом понимать в первую очередь эту специфическую, с первых веков христианства его сопровождающую экзистенциально-духовную установку, если вместе с Вогелином в гностицизме видеть „преодоление той неуверенности, которая лежит в самой природе христианства“, то историю дехристианизации Запада, его духовный путь от хилиастического пророчества Иоахима до коммунистического пророчества Маркса действительно можно рассматривать как путь гнозиса, как перманентную попытку обрести „уверенность помимо веры“. Идейная история евразийского движения, кульминационной точкой которой стал т.н. „Клармарский раскол“ (1929 г.) и (в газете „Евразия“ свершившаяся) „полная капитуляция перед западничеством и перед западным коммунизмом, в частности“ [5: 19], является, на наш взгляд, одной из исторических иллюстраций тезиса Вогелина. Центральной фигурой в идейной трансформации евразийства стала фигура Льва Платоновича Карсавина (1892-1952).

Карсавин присоединяется к евразийству в 1925 году, когда движение уже вело счет своих первых интеллектуальных потерь. Главным образом из-за несогласий с Петром Савицким от евразийства отошел Георгий Флоровский. Его уход и присоединение к движению Карсавина знаменует важнейшую веху в идейной истории евразийства, изменение вектора в религиозной составляющей евразийской мысли. Это изменение можно сравнить с отказом от августинианской концепции двух градов в той интерпретации идейной истории Запада, которую видим у Вогелина.

Обратимся к последнему „евразийскому“ тексту Флоровского и первому „евразийскому“ тексту Карсавина. Оба они являются критикой католичества. Здесь для нас не важно, насколько справедливы обвинения евразийских авторов, выдвигаемые против

самой большой христианской конфессии. Важно то, что Карсавин обвиняет католичество *в том, в отсутствии (или недостаточности) чего* его обвинял Флоровский – в разделении сфер „трансцендентного“ и „имманентного“. Для Флоровского католичество было слишком посягательным и заземленным. „Обмирщенное христианство“ [6: 172] – таков его вердикт. Для Карсавина, напротив, католичество – слишком „дуалистично“: „Католическое понимание веры позволяет определить католичество как *дуалистическую форму* христианства, и (что то же самое) отметить в нем *недопонимание и недооценку Богочеловечества* или отречение от Иисуса Христа“ [7: 99]. В лице Карсавина произошла встреча евразийства с метафизикой всеединства, непримиримым оппонентом которой был Флоровский: „Бытие не есть ‚всеединство‘, не есть ‚органическое целое‘, ибо оно разорвано зиянием и бездною между абсолютным и тварью; и эти два мира соединены между собою только ‚причинностью через свободу‘“ [8: 204]. Но именно „зияние и бездна между абсолютным и тварью“ и есть то, против чего направлено острие критики Карсавина. Парадоксальным образом критика католичества как у Флоровского, так и у Карсавина во многом могла быть обращена против своего православного коллеги. „Разорванность“ бытия у Флоровского, смотря из перспективы метафизики всеединства, очень напоминала то, что Карсавин называл католическим „дуализмом“. С другой стороны, метафизика всеединства, несомненно, является одним из вариантов „соблазна религиозно-исторического имманентизма“ [6: 171-172], о котором в „Двух заветах“ предупреждал Флоровский. В этой статье был подвергнут критике и основатель русской традиции философии всеединства Владимир Соловьев. Вообще критика собственно католичества занимает меньшую часть последней „евразийской“ статьи Флоровского, в которой можно видеть грозное предупреждение самому евразийству. В письмах Николаю Трубецкому Флоровский не раз резко высказывался по поводу „натурализма“ Савицкого [9]. „Соблазн религиозно-исторического имманен-

тизма“, перед которым (по мнению Флоровского) не устоял католицизм, давал о себе знать в этом натурализме. Но это был натурализм экономиста и географа. Благодаря философскому дару Карсавина тенденция, которой на первом этапе идейной истории евразийства противостоял Флоровский, обретет новое качество. „Соблазн“ примет форму карсавинской концепции мира как „становящейся Церкви“, концепции, по сути дела освящающей исторический процесс.

Ряд работ, написанных Карсавиным в период его присоединения к движению евразийцев, показывает, какое *мироощущение* с приходом Карсавина будет все более укреплять свои позиции в евразийстве и в конце концов приведет движение к газете „Евразия“ и расколу 1929 года. В книге „О началах“ Карсавин так описал отношение между божественным и тварным: „Сначала (не в смысле времени) только Бог; затем Бог, ограничивающий и уничтожающий себя в своем самоотчуждении в твари; Бог-Творец, ограниченный своей тварью, и тварь, становящаяся Богом в своем самоутверждении. Далее, *только* тварь, которая полностью становится Богом, Всеблагостью и поэтому ‚снова‘ *только* Богом, который восстанавливает себя в твари и через нее и который был им восстановлен“ [10: 48]. В статье „О сущности православия“ тварный мир объявляется теофанией (богоявлением), которая в свою очередь не что иное как – само Божество, только „умаленное“: „Теофания – само Божество, но не в Себе и не в полноте и неизменности Своей. Теофания всегда – некоторая умаленность Божества, большая или меньшая, а следовательно, имеющая начало и конец, т.е. тварное. (...) Теофания существует только в твари, которая вне теофании – ничто. Таким образом, теофания есть само Божество, поскольку Оно являет Себя в своей твари, т.е. творит, создает ее, и поскольку тварь свободно Его приемлет“ [11: 166]. Хотя тварь здесь наделяется „свободой“, очевидно, что это не та свобода, которая трансцендирует „бездну“ между тварью и абсолютным в понимании Флоровского. „Свобода“ здесь имманентна самому божественному процессу и является

частью „игры Бога с самим собой“ [12: 384] – так (весьма метко) Николай Лосский охарактеризовал написанную Карсавиным картину отношений между Божественным и тварным бытием. „Свобода“ в карсавинской теофании *несвободна* сказать „нет“ Богу. Она свободна только „принять“ Бога – в „большей или меньшей“ степени. Но если так, то даже самое откровенное и свирепое богоборчество должно быть объявлено „недостаточной“ (или „неосознанной“) любовью к Богу. Если так, то даже в уничтожающей Церкви Христову коммунистической власти надлежит видеть власть просто „недостаточно“ христианскую. Особенно, если признать, что „и коммунизм, и советская церковь выполняют многое из того, что могли и должны были выполнить русское государство и русская церковь“ [11: 208]. Неудивительно поэтому, что в 1925 г. написанной статье Карсавин пришел к выводу, что „современный большевизм недостаточно большевистичен, то есть он – недостаточно русский или же – православно-христианский“ [13: 174].

Приходится согласиться с историком русской философии, что проблема зла есть „Ахиллесова пята“ всякой метафизики всеединства [14: 172]. В случае Карсавина эта проблема стала еще и „Троянским конем“, в котором евразийству была привита изрядная доза советофилии, скандально восторжествовавшей на страницах „Евразии“. Согласно Карсавину, дихотомия „добро-зло“, в которой зло наделяется активной богоборческой волей („злая воля“), свойственна именно западно-христианскому („дуалистическому“) мирозерцанию [7: 140], в то время как православному видению мира открывается, что „все сущее – теофания, все так или иначе выражает абсолютное, причастует абсолютному“. И особенно русский человек „во всяком явлении чувствует что-то Божественное, признает его правоту и прозревает в нем Бога“ [11: 156]. Более чем очевидны концепции Карсавина в евразийском манифесте 1926 года: „Понятно, что появляется принципиально отличное от европейского понимание проблемы зла. На место активно-агрессивной борьбы с ним выступают преодоление его терпении-

ем и вера, что оно само себя уничтожает при свете активно осуществляемого добра“ [15: 29]. Конечно, такую же позицию следовало занять и по отношению к большевизму. Это означало, что на передний план выходила не столько борьба с отрицательными аспектами большевизма, сколько актуализация его положительных потенций. А в числе последних наиболее перспективной казалась Карсавину беспрецедентная социальная активность большевиков, та воля к социальному творчеству, которой не проявило историческое Православие: „До сих пор русский христианин смотрел на греховную эмпирию и пренебрегал ею, не хотел абсолютного дела и презирал относительное. Пассивность, инертность, безразличие к конкретному и реальному – характерный признак русской души, которая спала, как спит родственная ей душа далекого Востока. Только время от времени, на отдельные мгновения, короткие, как лето русского севера и день русской зимы, пробуждается дремлющий дух. Он снова проснулся – теперь в большевизме“ [13: 174].

Как и все евразийцы, Карсавин отвергал идею линейно восходящего прогресса, ярчайшим воплощением которой был марксизм – теоретическая основа большевизма. Однако Флоровский в статье „Метафизические предпосылки утопизма“ (журнал „Путь“, 1926 г.), вполне возможно, имея в виду и тенденции евразийской мысли, обратил внимание на более утонченную форму утопизма, когда идеал выносятся за пределы эмпирической истории, но при этом сам исторический процесс все-таки мыслится как неумолимое приближение к идеалу – в таком случае абсолютизируется не какая-нибудь историческая эпоха, а *вся история* [8: 276]. Но именно с таким пониманием истории мы сталкиваемся в брошюре Карсавина „Церковь, личность и государство“, которую Евразийское книгоиздательство выпустило в 1927 г. „Мир становится Церковью“ [16: 428], „все время развивается и совершенствуется в нее, всегда совершенную“ [16: 416]. По ходу этого *развития* „в каждую новую эпоху Церковь являет миру новые стороны своей Истины, именно этою

эпохой зыскуемые“ [16: 416]. Такой историософией проникнут и манифест 1926 года: „Царство Божие осуществляется в мире: мир входит в него и в нем не исчезает, а преобразуется“ [15: 25]. „В идеале и в существе своем весь мир – единая соборная вселенская Церковь...“ [15: 34]. Сравним религиозно-исторический имманентизм Карсавина с трансцендентизмом Флоровского: „История мира *не есть развитие*, не есть роковое разворачивание наследственно-врожденных задатков, *но подвиг*, бесчисленный ряд свободно-чудесных касаний Божественной Славы, чудесных встреч человека с Богом“ [8: 286]. К сожалению, писал это Флоровский уже не в евразийских изданиях. На страницах же последних мир вращался в Церковь: „Смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие – только в том, что он *должен свободно* возрасти и *свободно возрастает* в Тело Христово или Церковь“ [16: 414]. Сам Карсавин свое учение считал строго православным. Однако Флоровский находил, что оно „имеет слишком мало общего с историческим Православием“ [17: 222]. Очень высоко Карсавина оценивающий автор считает, что его учение „является оригинальным развитием гностической религиозно-философской парадигмы“ [18: 125-138]. Следует с ним согласиться. В метафизике и историософии Карсавина привилегированное положение „избранных“, которое в античном гностицизме отводилось горстке духовной элиты, стало достоянием всех людей и всего мира. Принцип всеединства, примененный к Богу и тварному миру, включал последний в божественный процесс Жизни-чрез-Смерть. Укорененность в Божественном стала источником того метафизического оптимизма (по Вогелину, „уверенности“), который призывал „радоваться и веселиться“ [7: 154] при виде гонений на Церковь в СССР. Ведь за поверхностью явлений гнозис открывал истинное положение вещей – мир „свободно возрастает“ в Тело Христово. И возрастает он со всем своим антихристианским пафосом, одним из главных выразителей которого является марксизм.

„Жизнь-чрез-Смерть“ является и фундаментальным принципом всякой

личности, в том числе и „симфонической личности“ России-Евразии. В революционном процессе погибает старая „индивидуация“ этой личности и рождается новая. При этом остатки бывшего правящего слоя (большая часть антисоветски настроенной „белой“ эмиграции) – не более чем „живые мертвецы“ [19: 194]. В 1930 г. Трубецкой писал Савицкому: „Правда кламарцев заключалась именно в том, что они осознали ту бездну, которая отделяла прежнее евразийство от реальной, живой и развивающейся современной русской культуры“, с сожалением добавляя, что „примкнуть к этой новой культуре мы не можем, не перестав быть самими собой“ [20]. А возглавляемое Карсавиным „левое“ евразийство попыталось примкнуть к этой новой культуре. Для большинства его лидеров попытка эта закончилась трагически – в сталинских тюрьмах и лагерях. А в 1928-1929 гг. „левое“ евразийство протягивает руку официальной идеологии „нового правящего слоя“: „Пути евразийства пересекаются с путями марксизма, и первое позволяет вылучить и освободить от исторической ограниченности правду второго. Правда же эта в том, что марксизм отстаивает монистическое понимание истории и действительности, в том, что он решительно утверждает ценность материальной стихии и, стало быть, конкретного бытия, и в том, что, сам будучи односторонним и отвлеченным, опровергает отвлеченность и призрачность в лице одностороннего спиритуализма. Тело, материя – не иллюзии; конкретная жизнь, хозяйствование не нечто второстепенное и не средство для достижения призрачной отвлеченно-духовной жизни. Все это – осуществленные духа, единственные возможные и реальные его проявления. Все это обладает столь же абсолютной ценностью, что и дух, и в каком-то смысле вечно“ [21: 3]. Здесь перед нами – борец с метафизическим дуализмом. И проповедник социального активизма: „И тут мы сразу же сталкиваемся с основным фактом – с титаническим жизнеощущением русской формации социализма. В советском социализме явен могучий творческий порыв. Это стремление создать новую жизнь,

новое общество, новое государство, притом создать немедленно, не дожидаясь, пока до них долетит старушка-история, но предельно напрягая все живые и творческие силы. (...) В русской революции следует выделить как безусловно положительное и ценное пафос социально-политического творчества“ [22: 1]. Вогелину остается констатировать: „Гностицизм самым эффективным образом высвободил человеческие силы для строительства цивилизации...“ [1: 131].

Так „соблазн религиозно-исторического имманентизма“ привел к союзу с марксизмом на базе „монистического понимания истории и действительности“. Христианский гнозис „мира как становящейся Церкви“ снизошел до похвального слова гнозису антихристианскому. Путь от Иоахима до Маркса был пройден за несколько лет.

References:

1. Voegelin, E. *The New Science of Politics*. Chicago, London. 1952. University of Chicago Press.
2. Donskis, L. *Neapykantos formos: Įaudrinta vaizduotė modernioje filosofijoje ir literatūroje*. Vilnius. 2007. Versus aureus.
3. Maceina, A. „Liberalizmo kelias į bolševizmą“, *Aidai*, 1948. Nr. 13. p. 156-162.
4. Hoeller, S. *Gnosticism: new light on the ancient tradition of inner knowing*. Wheaton, Illinois. 2002. Quest Books: The Theosophical Publishing House.
5. Alekseev, N., Il'in, V., Savitskii, P. *O gazete „Evraziya“: Gazeta „Evraziya“ ne est' evraziiskii organ* [About the newspaper «Eurasia»: Newspaper «Eurasia» is not the Eurasian body]. - Parizh., 1929.
6. Florovskii, G. „Dva zaveta“, *Rossiya i latinstvo* [«Two covenants» Russia and Latinism]. - Berlin., 1923. *Euras. Book publ.*, pp. 152-176
7. Karsavin, L. „Uroki otrechenoi very“, *Evraziiskii vremennik* [«Lessons of the renounced faith.» Eurasian annals]. - 1925., Book. 4, pp. 82-154.
8. Florovskii, G. *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the past of the Russian thought]. - Moskva., Agraf., 1998.
9. Sobolev, A. „K voprosu o

vnutrennikh treniyakh i protivorechiyakh v evraziistve 1920“. *Nauchnyi i obshchestvenno-politicheskii zhurnal* [On the question of internal friction and contradictions in Eurasianism 1920, Scientific and political magazine], - 2002., No. 5 (september-october’).

10. Karsavin, L. *O nachalakh. Opyt khristianskoi metafiziki* [On the origins. Experience of Christian metaphysics]. - Berlin., YMCA-PRESS., 1925.

11. Karsavin, L. „O sushchnosti pravoslaviya“, *Problemy russkogo religioznogo soznaniya* [«On the essence of Orthodoxy», Problems of Russian religious consciousness]. - Parizh., YMCA-PRESS., 1924., pp. 139-211,

12. Losskii, N. *Istoriya russkoi filosofii* [The history of Russian philosophy]. - Moskva., Vysshaya shkola., 1991.

13. Karsavin, L. „Religioznaya sushchnost' bol'shevizma“ [«The religious nature of Bolshevism»], *Zvezda*, 1994. No. 7., pp. 170-174.

14. Zen'kovskii, V. *Istoriya russkoi filosofii* [The history of Russian philosophy]. - Leningrad., 1991., Vol. 2., Ch. 2., EGO.

15. „Evraziistvo: Opyt sistematicheskogo izlozheniya“ [«Eurasianism: Experience of systematic presentation»], in: Savitskii, P. *Kontinent Evraziya* [The Eurasian Continent]. - Moskva., Agraf., 1997.

16. Karsavin, L. *Malye sochineniya* [Minor works]. - S.-Peterburg., Aleteia., 1994.

17. Florovskij, G. *Karsawins „Philosophie der Geschichte“. Der russische Gedanke*. 1929, Heft 2.

18. Evlampiev, I. *Dva polyusa vospriyatiya Nikolaya Kuzanskogo v russkoi filosofii* [The two poles of perception of Nicholas of Cusa in Russian philosophy], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2010, No. 5, pp. 125-138.

19. Karsavin, L. „Fenomenologiya revolyutsii“, *Russkii uzel evraziistva: Vostok v russkoi mysli* [«Phenomenology of the revolution», Russian Eurasianism center: East in the Russian thought]. - Moskva., Belovod'e., 1997., pp. 141-201.,

20. Kaznina, O. D.P. *Svyatopolk-Mirskii i evraziiskoe dvizhenie* [D.P. Svyatopolk-Mirsky and the Eurasian

Movement], Nachala, 1992, No. 5, pp. 81-88.

21. Karsavin, L. „Evraziistvo i monizm“, Evraziya [«Eurasianism and monism», Eurasia], 1929, No.10.

22. Karsavin, L. „Sotsializm i Rossiya“, Evraziya [«Socialism and Russia», Eurasia], 1929. No. 8.

Литература:

1. Voegelin, E. The New Science of Politics. Chicago, London. 1952. University of Chicago Press.

2. Donskis, L. Neapykantos formos: Įaudrinta vaizduotė modernioje filosofijoje ir literatūroje. Vilnius. 2007. Versus aureus.

3. Maceina, A. „Liberalizmo kelias į bolševizmą“, Aidai, 1948. Nr. 13. p. 156-162.

4. Hoeller, S. Gnosticism: new light on the ancient tradition of inner knowing. Wheaton, Illinois. 2002. Quest Books: The Theosophical Publishing House.

5. Алексеев, Н., Ильин, В., Савицкий, П. О газете „Евразия“: Газета „Евразия“ не есть евразийский орган. Париж. 1929.

6. Флоровский, Г. „Два завета“,

Россия и латинство, с. 152-176, Берлин. 1923. Евраз. кн. изд-во.

7. Карсавин, Л. „Уроки отреченной веры“, Евразийский временник. Кн. 4, с. 82-154, 1925.

8. Флоровский, Г. Из прошлого русской мысли. Москва. 1998. Аграф.

9. Соболев, А. „К вопросу о внутренних трениях и противоречиях в евразийстве 1920-х. гг.“. Научный и общественно-политический журнал, 2002. Nr. 5 (сентябрь-октябрь).

10. Карсавин, Л. О началах. Опыт христианской метафизики. Берлин. 1925. YMCA-PRESS.

11. Карсавин, Л. „О сущности православия“, Проблемы русского религиозного сознания, с. 139-211, Париж. 1924. YMCA-PRESS.

12. Лосский, Н. История русской философии. Москва. 1991. Высшая школа.

13. Карсавин, Л. „Религиозная сущность большевизма“, Звезда, 1994. Nr. 7. с. 170-174.

14. Зеньковский, В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Ленинград. 1991. ЭГО.

15. „Евразийство: Опыт систематического изложения“, in: Савицкий,

П. Континент Евразия. Москва. 1997. Аграф.

16. Карсавин, Л. Малые сочинения. С.-Петербург. 1994. Алетея.

17. Florowskij, G. Karsawins „Philosophie der Geschichte“. Der russische Gedanke. 1929, Heft 2.

18. Евлампиев, И. „Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии“, Вопросы философии, 2010, Nr. 5, с. 125-138.

19. Карсавин, Л. „Феноменология революции“, Русский узел евразийства: Восток в русской мысли, с. 141-201, Москва. 1997. Беловодье.

20. Казнина, О. „Д.П.Святополк-Мирский и евразийское движение“, Начала, 1992, Nr. 5, с. 81-88.

21. Карсавин, Л. „Евразийство и монизм“, Евразия, 1929, Nr.10.

22. Карсавин, Л. „Социализм и Россия“, Евразия, 1929. Nr. 8.

Information about author:

Andrius Martinkus - Lecturer, Ph.D. of philosophy, Vilnius University; address: Lithuania, Vilnius city; e-mail: andriusmartinkus@yahoo.com

