

УДК [32; 94(470.57)](082)

Социально-философские основы представлений об отношении церкви и государства в зрелом евразийстве (1925-1928 годы)

Кулешов Михаил Станиславович

Аспирант,

кафедра философии и культурологии,

Московский государственный университет путей сообщения,
127994, Российская Федерация, Москва, ул. Образцова, 9, стр. 9;

e-mail: mskulv@yandex.ru

Аннотация

Несмотря на обилие общих исследований о евразийстве в российской и зарубежной научной литературе, тема взаимоотношений церкви и государства остается на периферии исследовательского внимания. В статье дается обзор динамики евразийских представлений о взаимодействии церкви и государства. Выявляются периоды развития евразийского движения и исследуются характерные для них представления по указанной теме. Доказывается, что в начальный период развития евразийства преобладает идея первичности церковно-религиозного творчества и строительства православной культуры, которым подчинено государство. Показывается, как в ходе идейного и политического развития евразийства на первый план выходит этатизм и идея примата государства над религиозными институтами. Дается описание причин указанного изменения евразийских взглядов. В заключении взгляды евразийцев вводятся в современный социально-философский контекст.

Для цитирования в научных исследованиях

Кулешов М.С. Социально-философские основы представлений об отношении церкви и государства в зрелом евразийстве (1925-1928 годы) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. Том 5. № 5А. С. 84-94.

Ключевые слова

Евразийство, церковь, государство, потенциальное православие, этатизм.

Введение

Несмотря на обилие общих исследований о евразийстве в российской и зарубежной научной литературе, тема взаимоотношений церкви и государства остается на периферии

исследовательского внимания. Можно отметить только ценную и информативную статью Бориса Степанова, посвященную детальному анализу споров в евразийской среде относительно соотношения и взаимодействия церкви, государства и личности именно в зрелый период развития движения [Колеров, 2002, 79-94]. Однако она не содержит общих социально-философских выводов и не вводит тему в современный российский социально-философский дискурс. В то же время именно тема взаимодействия церкви и государства представляется одной из самых актуальных и значимых в евразийском наследии с точки зрения современного социально-философского контекста.

Представления евразийства о взаимодействии церкви и государства не могут быть адекватно представлены без предварительных методологических пояснений. Евразийство представляет собой динамично развивающуюся систему взглядов, на формирование которой оказывали влияние как внутренние (политизация, привлечение новых членов и их идейная интеграция), так и внешние (необходимость адаптироваться к разнообразию мировоззренческих ориентаций расширяющегося состава участников движения) факторы развития движения. Динамика развития евразийства определяла и развитие евразийских представлений о роли церкви как социального института. Поэтому для полного и исчерпывающего раскрытия темы необходимо проследить историческую динамику развития евразийства.

Общая периодизация евразийского движения

По мнению известной исследовательницы евразийства К.Б. Ермишиной, в исследовательской литературе в настоящий момент в связи с определенными трудностями анализа евразийского движения отсутствует четкая и однозначная его периодизация [Трубецкой, 2008, 3]. Несмотря на это, этапы идейного развития евразийства могут быть прослежены достаточно достоверно. Их можно выделить и описать следующим образом.

Первый этап (1921-1924 годы) можно назвать религиозно-метафизическим или, по определению А.В. Соболева и К.Б. Ермишиной, культуроцентричным, делающим акцент на религиозных аспектах культуры [Соболев, 2008, 212-213; Ермишина, 2015, 64]. Он имеет в своем центре проблему церковно-религиозной культуры и духовно-религиозного возрождения России. Весьма характерно, что в этот период, по оценке А.В. Черняева, велико было влияние в евразийстве Г.В. Флоровского, ставившего на первый план проблемы оцерковления культуры и пытавшегося поставить евразийство на службу прежде всего церковному возрождению и просвещению [Черняев, 2015, 42-43]. Американский специалист по евразийству М. Байссвенгер связывает религиозный пафос движения в этот период именно с определяющим влиянием Флоровского [там же, 68]. Важно отметить и идейную монолитность движения, характерную для этого периода. Узкий состав участников (фактически полноценными участниками движения можно считать в этот период

только Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, П.П. Сувчинского и Г.В. Флоровского) и преобладание религиозно-культурных интересов обеспечили движению в этот период духовную глубину и идейное своеобразие.

Второй этап (1925-1928 годы) исследователи считают периодом политизации евразийства. На этом этапе, по утверждению К.Б. Ермишиной, Б. Тарасова и А.В. Черняева, оно превращается в политическое движение с определенной идеологией и программой [Трубецкой, 2008, 4; Колеров, 2002, 87; Черняев, 2015, 43], что ведет к постепенному умалению религиозной составляющей в евразийской доктрине и принесению ее в жертву политическому прагматизму и партийности [Колеров, 2002, 87-89; Черняев, 2015, 43-44]. Этому процессу не смог помешать оставшийся от раннего периода историософский пафос, особенно проявившийся, по оценке К.Б. Ермишиной, в 1925 году. Уже в 1926 году евразийское учение, по ее мнению, превращается преимущественно в политическую доктрину [Ермишина, 2015, 64]. В связи с процессом политизации происходит резкое расширение состава участников движения, сделавшее невозможным глубинное религиозно-философское единство мировоззренческих основ движения, характерное для раннего этапа развития евразийства. Новый, весьма разнообразный в мировоззренческом отношении состав участников мог объединиться только на основе примата идеи абстрактной евразийской государственности. Новые участники движения закладывают философско-метафизические (Л.П. Карсавин) и государственно-правовые (Н.Н. Алексеев) основы евразийской политической доктрины. Сходным образом различие раннего и зрелого периодов развития евразийского движения видится и западной науке. Американский исследователь евразийства М. Байссвенгер проводит четкое различие между ранним, религиозно-метафизическим, и зрелым, секулярно-политизированным, евразийством [Черняев, 2015, 68].

После 1928 года евразийство переживает период раскола, тяжелого кризиса и упадка. В силу этого обстоятельства воззрения евразийства последнего периода его существования не выражают целостного мировоззрения и носят во многом полемический характер, а потому их рассмотрение не представляется целесообразным. Тем более что взгляды на интересующий нас вопрос мыслителей, выразивших в этот период собственно органичное евразийское мировоззрение и не перешедших на позицию апологетики большевистского режима, практически не менялись. Представления о взаимоотношениях церкви и государства были различны в зависимости от периодов развития евразийского движения.

Исследуемая проблема в ранней евразийской доктрине

Для ясного понимания специфики евразийских представлений об отношении церкви и государства в исследуемый период необходимо кратко охарактеризовать первоначальную идейную позицию движения по указанной проблеме в ранний период его развития. В ранний период развития евразийского движения тема взаимодействия церкви и государства не нахо-

дит систематического выражения в трудах участников движения. Судить о желаемых и приемлемых формах такого взаимодействия можно лишь опираясь на описание реалий Московской Руси, как они виделись евразийцам, и критические замечания о процессе секуляризации и феномене светского государства в его современном евразийцам европейском понимании. В описываемый период развития евразийства очевидны церковно-религиозный пафос и стремление поставить государство на службу православной культуре, создание которой государство должно не имитировать (как это происходило в императорский период российской истории), а воспринимать как первейшую и важнейшую обязанность. Можно сказать, что совокупная картина евразийского мировоззрения этого периода свидетельствует о стремлении установить между государством и церковью отношения свободного подчинения, при котором церковь и государство совместно работают на ниве построения православной культуры. Ранний период идейного развития евразийского движения является органичным продолжением традиции осмысления отношения церкви и государства в русской религиозно-философской мысли. Евразийцы развили указанную традицию творчески, дополнив достаточно абстрактные и аморфные призывы русской религиозно-философской мысли к свободному союзу церкви, государства и культуры конкретным эмпирическим содержанием в виде развернутой и обоснованной теории бытового исповедничества. При этом метафизико-утопический идеал русской религиозно-философской мысли не потерял своей глубины, но был поставлен на твердую почву эмпирико-бытового проявления религиозности.

Зрелое евразийство об отношении государства и церкви

Второй период развития евразийского движения, связанный с обновлением кадрового состава и усиливающейся политизацией, характеризуется более четкой и детальной разработкой интересующей нас темы. Эта разработка связана прежде всего с деятельностью Л.П. Карсавина, подведшего философско-метафизическую базу под социальное учение евразийства, и Н.Н. Алексеева, введшего это учение в современный евразийству государственно-политический контекст. Н.Н. Алексеев осуществил в рамках евразийской доктрины своеобразное оправдание государства с христианской мировоззренческой позиции. Проведя предварительный глубокий социально-философский анализ возможных вариантов христианского отношения к государству [Алексеев, 2003, 21-44], он приходит к выводу о недопустимости для православного сознания анархизма и пренебрежения государством [там же, 55]. Вместе с тем христианство понижает ценность государства, поскольку не усматривает в нем самом по себе безусловной ценности. Христианство может признать и освятить только государство, служащее исполнению высших нравственных ценностей и выражающее идеал служения, а не тиранической власти [там же, 55-56]. Важнейшее значение имеет и выявленное Алексеевым правовое начало в христианской социальной философии, в силу которого государство должно быть подчинено идеалу высшей справедливости, который оно осуществляет [там же, 57-59].

Мысли Алексева имеют важное значение для формирования евразийских представлений о взаимодействии церкви и государства. Однако основной вклад в развитие этой темы во втором периоде развития евразийской мысли внес Л.П. Карсавин. Будучи одним из оригинальных интерпретаторов и продолжателей традиции философии всеединства В.С. Соловьева, Карсавин в своей системе весьма вольно трактовал православную догматику, приспособив ее к своей философской концепции [Карсавин, 2011, 498-499]. Принципиально для него положение о том, что в ином (совокупности тварного мира) объективируется абсолютное (божественное), и в идеале должно в нем объективироваться всецело [там же]. В контексте социальной философии мир для Карсавина – потенциальная становящаяся церковь, тело Христово, а потому иноверцы по существу и в определенной мере находятся в церкви [там же, 531]. Исходя из описанных метафизических и социально-философских предпосылок, восходящих к философии всеединства В.С. Соловьева, Карсавин разрабатывает и проблему взаимодействия церкви и государства самостоятельно [Хоружий, 2012, 161-166], а затем как активный участник евразийского движения [там же, 167, 175-176].

В системе Карсавина церковь и государство представляют собой два важнейших выражения Евразии как многонародной симфонической личности. Государство представляет собой внешнее несовершенное выражение единства этой личности, а Церковь – внутреннее совершенное [Новикова, Сиземская, 1995, 262-265]. Государство ценно не само по себе, а как форма выражения несовершенного единства Евразии, которая представляет собой становящуюся Церковь [там же, 264, 265; Соболев, 2008, 191]. Государство обеспечивает единство еще не церковного евразийского мира, способствуя его вхождению в Церковь. Церковь как сфера свободной истины и соборной деятельности является основой жизни и идеологии государства, которое следует за Церковью по пути свободного сотрудничества и оцерковления, входя в Церковь в меру своих возможностей [Новикова, Сиземская, 1995, 264-265]. Церковь не формулирует конкретной политической программы, эта прерогатива остается за государством, которое действует в эмпирическом и греховном мире как начало силы и принуждения. Но сила и принуждение государства не автономны, поскольку государство, стараясь быть христианским, прислушивается к голосу церкви и исправляет свои ошибки [там же, 265].

В контексте описанной схемы понимает Карсавин и принцип светскости государства. Отрицание органической связи церкви с государством, по Карсавину, есть отрицание факта, за которым следует либо присвоение государством функций церкви самому себе и насильственные действия в религиозной сфере, либо создание лжецеркви и мнимой религии (коммунизм). В любом случае, по его мнению, отделение церкви от государства представляет собой процесс безнравственный и бессмысленный. Как он полагал, нельзя отделить церковь от государства, можно говорить лишь о попытке отделения от церкви самого государства, причем, по Карсавину, последствия этого разрыва пагубны для самого государства [там же, 265-266; Вандалковская, 1997, 50; Вандалковская, 2015, 181-182].

Однако органическое взаимодействие не означает расплывчатого единства, переходящего от папоцезаризма к цезарепапизму. Оно основано на четком разделении сфер деятельности церкви и государства, при котором не только церковь получает свободу от государственной опеки, но и государство получает известную долю автономии от церкви для своих действий в пределах своей эмпирической и греховной сферы [Новикова, Сиземская, 1995, 266]. Карсавин предполагал, что государство может и имеет моральное право действовать своими методами в своей сфере на благо церкви, даже не испрашивая ее согласия и мнения, руководствуясь своим пониманием целей и задач христианской политики [там же, 266-267; Карсавин, 2010, 25]. Государство также отказывается от материальной поддержки церкви и совместных с ней официальных выступлений, не допуская при этом со своей стороны и использования церкви в политических целях [Новикова, Сиземская, 1995, 266]. Получается нечто близкое к секулярной концепции светского государства, однако в отличие от нее евразийская постулирует не прекращение связи светского и духовного начал, а ее утверждение через декларацию религиозно-нравственного примата церкви над государством [там же].

Сама по себе указанная постановка проблемы весьма противоречива. С одной стороны, государство действительно может, исходя из логики Карсавина, предпринимать определенные действия в религиозной сфере, соотнобясь со своим собственным пониманием блага церкви и православного общества, как это предусматривается и классической византийской теорией, и практикой симфонии светской и духовной властей, при которой церковь указывает государству идеальные цели, поиск же вариантов их осуществления в эмпирическом мире осуществляет государство [Карсавин, 2010, 25; Новикова, Сиземская, 1995, 266]. Такой подход позволяет избежать крайностей клерикализма и теократического уклона политики, характерного для католической модели взаимодействия церкви и государства [Карсавин, 2010, 25]. С другой, в описанной схеме мы не видим однозначного перевеса церковного начала над государственным, поэтому делается вполне реальным вариант действий самодовлеющего и автономного государства вопреки интересам церкви [Флоровский, 1998, 338].

Наиболее четко опасность этатистского уклона в концепции Карсавина выявилась в ходе его полемики с Н.С. Трубецким по вопросу отношений церкви и государства. Трубецкой пытался противодействовать карсавинскому пониманию государства как симфонической личности и творения Божьего [Ермишина, 2015, 120-122]. Однако в итоге спора государство в евразийской концепции стало одной из форм личного бытия народа наряду с религиозным, культурным и правовым началами [там же, 118], что фактически означало фактическое принятие карсавинского подхода к рассмотрению природы государства.

Необходимо отметить, что в евразийской доктрине в рассматриваемый период появляются все идейные и практические предпосылки, способствующие выходу на первый план идеи мощного евразийского государства, имеющего цель своего существования в самом себе, а вовсе не в построении православной культуры. Евразийцы в ходе политизации своей

доктрины впервые столкнулись вплотную с проблемой наличия в Евразии нехристианских религий. Ответом на этот вызов стала концепция потенциального православия нехристианских религий Евразии, сформулированная Карсавиным.

Она появляется в теоретическом манифесте евразийского движения «Евразийство (Опыт систематического изложения)» (1926), том же самом документе, в котором формулируются и важнейшие мысли об отношениях церкви и государства. Этот документ хотя и отражает некоторые взгляды Н.С. Трубецкого и П.Н. Савицкого, в целом представляет собой плод творчества Л.П. Карсавина и несет на себе отчетливый отпечаток его философских взглядов [9, 181]. Фактически этот документ – специфически карсавинский вариант евразийской доктрины. С одной стороны, Карсавин раскрывает в нем положения, до этого латентно присутствовавшие в евразийской мысли, с другой – использует евразийство для эмпирической иллюстрации идейных основ собственной философской концепции. Особенно он подчеркивал, что вне концепции потенциального православия невозможно мыслить развитие очевидно единого в религиозно-культурном отношении евразийского мира [Новикова, Сиземская, 1995, 248]. Указанное единство может проявиться либо в механическом синкретизме религий Евразии при утрате каждой из них (в том числе православием) самобытности (что категорически неприемлемо для евразийцев), либо в свободном переходе нехристианских религий Евразии в православие как полную и совершенную форму религии.

Необходимо понимать, что концепция потенциального православия во многом утопична, по крайней мере невозможно было рассчитывать на ее реализацию в ближайшей перспективе. Не имея религиозного и культурного единства Евразии на внутреннем уровне, евразийцы вынуждены были довольствоваться единством внешним. А внешнее единство осуществляется государством, которое представляет собой единую симфоническую личность Евразии до установления ее внутреннего религиозного единства. Таким образом, евразийцы неизбежно пришли к этатизму и оправданию примата государства над церковно-религиозной сферой общественной жизни.

Выражение идея самодовлеющего и самовластного евразийского государства получает в следующем общем программном документе евразийского движения «Евразийство (Формулировка 1927 г.)». В контексте этого документа очевидно радикальное умаление роли церкви в евразийской социально-философской доктрине. Достаточно сказать, что церкви не уделяется отдельного и особенного внимания, она просто ставится в ряд с другими религиозными институтами Евразии и даже буквально отождествляется с ними. Соответственно, нет речи о строительстве православной культуры как приоритетной для государства задаче. Более того, очевидны равнодушие государства ко всем религиозным институтам и своеобразная равноудаленность от них. Церковь и другие религиозные институты рассматриваются государством в рамках этой версии теории как только гаранты общественной нравственности и стабильности, однако нет и намек на обязанность государства осуществлять некий религиозно-культурный проект [Новикова, Сиземская, 1993, 223]. Таким образом, го-

сударство пользуется авторитетом религиозных институтов, не беря на себя обязательств по строительству религиозной культуры. В итоге идейным последствием концепции потенциального православия становится любопытная доктрина некоей официальной государственной религиозности, практически не имеющей отношения к какой-либо конкретной религии и ориентированной исключительно на сохранение абстрактной и безликой евразийской государственности, становящейся целью в самой себе.

Заключение

В целом можно сказать, что социально-философский анализ темы взаимодействия церкви и государства претерпел в евразийстве сложную эволюцию, в ходе которой от примата церкви над государством и декларации необходимости строительства православной культуры евразийцы перешли к апологии абстрактной и религиозно-индифферентной евразийской государственности и державности, имеющей цель в своем собственном существовании и самосохранении, а не в строительстве православной культуры. Если в начальный период развития евразийства культура рассматривалась как становящаяся церковь, то затем она стала рассматриваться как становящееся государство [Флоровский, 1998, 338]. Причины такого изменения заключаются, с одной стороны, в игнорировании евразийцами в ранний период серьезных теоретических проблем (прежде всего наличия в Евразии других религиозных институтов, кроме церкви), а с другой – в политизации движения, которая сделала многие идеалы раннего евразийства просто неактуальными. Таким образом, важные внутренние и внешние факторы сделали неизбежным торжество в евразийской доктрине этатизма и начала внешнего единства Евразии вопреки внутреннему.

Современная актуальность исследуемой темы, по мнению автора статьи, определяется как важностью вопроса о принципах взаимодействия церкви и государства, так и широким распространением евразийских идей во всех слоях российского общества, в том числе среди управленческих элит.

Библиография

1. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 2003. 640 с.
2. Вандалковская М.Г. Историческая наука российской эмиграции: «евразийский соблазн». М.: Памятники исторической мысли, 1997. 350 с.
3. Вандалковская М.Г. Прогнозы постбольшевистского устройства России в эмигрантской историографии (20-30-е гг. XX в.). М.; СПб.: Институт российской истории РАН; Центр гуманитарных инициатив, 2015. 239 с.
4. Ермишина К.Б. Князь Н.С. Трубецкой. Жизнь и научная работа: биография. М.: Синаксис, 2015. 264 с.

5. Карсавин Л.П. Избранное. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. 920 с.
6. Карсавин Л.П. Философия истории. Минск: Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2011. 768 с.
7. Колеров М.А. (ред.). Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001-2002 годы. М.: Три квадрата, 2002. 880 с.
8. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. (сост.). Мир России – Евразия: Антология. М.: Высшая школа, 1995. 399 с.
9. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. (ред.). Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. 368 с.
10. Соболев А.В. О русской философии. СПб.: Издательский дом «Мир», 2008. 496 с.
11. Трубецкой Н.С. Письма к П.П. Сувчинскому. 1921-1928 гг. М.: Библиотека-фонд «Русское зарубежье»; Русский путь, 2008. 384 с.
12. Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 432 с.
13. Хоружий С.С. (ред.). Лев Платонович Карсавин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 527 с.
14. Черняев А.В. (ред.). Георгий Васильевич Флоровский. М.: Политическая энциклопедия, 2015. 517 с.

Social and philosophical bases of ideas about the relationship between Church and State in early Eurasianism (1925-1928)

Mikhail S. Kuleshov

Postgraduate,
Department of Philosophy and Culturology,
Moscow State University of Railway Engineering,
127994, 9/9 Obraztsova st., Moscow, Russian Federation;
e-mail: mskulv@yandex.ru

Abstract

The relationship between Church and State is important but neglected issue in scientific literature. For the adequate understanding of this problem it is necessary to have an idea of periodization of the internal and external circumstances. It is possible to identify two periods of the Euroasian movement before its split and decline. The first period (1925-1928) is characterized by development and systematization of the Euroasian look at the relationship between Church and State. It was strongly promoted by new participants of the movement.

N. Alekseev presented a legal justification of the State from the Christian point of view and defined the ideal to which the State has to aspire with the purpose to get approval of Church. L. Karsavin developed and systematized views of Eurasians on the first period. He justified philosophically the Eurasians rejection of the secular State and separation of State from Church; he also developed the doctrine of the Church as the basis of the State life and ideology. At the same time L. Karsavin considered the State as a peculiar autonomous principle of force and coercion, that able to work at the religious area independently, without coordination with Church. This approach was connected with L. Karsavin's concept about the potential Orthodoxy of the "not Christian religion" in Eurasia: until the merge of religions of Eurasia with Orthodoxy the State was the only real unity of the Eurasia principle. L. Karsavin's views brought to prevalence of the State principle over Church in the Euroasian doctrine. The State began to be considered as autonomous and independent of Church principle, reigning over all religions of Eurasia and disposing of religious spiritual potential at its discretion. Main aim of such State is not construction of orthodox culture under guidance of Church but the benefit of the Euroasian State in itself, the State as purely external institute of suppression. The chose of Etatism is connected also with the danger modern attempts of updating the Euroasian ideology.

For citation

Kuleshov M.S. (2016) *Sotsial'no-filosofskie osnovy predstavlenii ob otnoshenii tserkvi i gosudarstva v zrelom evraziistve (1925-1928 gody)* [Social and philosophical bases of ideas about the relationship between Church and State in early Eurasianism (1925-1928)]. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 5 (5A), pp. 84-94.

Keywords

Eurasianism, church, state, potential Christianity, etatism.

References

1. Alekseev N.N. (2003) *Russkii narod i gosudarstvo* [Russian people and the state]. Moscow: Agraf Publ.
2. Chernyaev A.V. (ed.). (2015) *Georgii Vasil'evich Florovskii* [Georges Vasilievich Florovsky]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ.
3. Ermishina K.B. (2015) *Knyaz' N.S. Trubetskoi. Zhizn' i nauchnaya rabota: biografiya* [Prince N.S. Troubetzkoy. Life and scientific work: a biography.]. Moscow: Sinaxis Publ.
4. Florovskii G. (1998) *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the past of Russian thought]. Moscow: Agraf Publ.

5. Karsavin L.P. (2011) *Filosofiya istorii* [The philosophy of history]. Minsk: Publishing House of the Belarusian Exarchate of the Moscow Patriarchate.
6. Karsavin L.P. (2010) *Izbrannoe* [Selected works]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya Publ.
7. Khoruzhii S.S. (red.). (2012) *Lev Platonovich Karsavin* [Karsavin, Lev Platonovich]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN).
8. Kolerov M.A. (ed.). (2002) *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za gody* [Studies in the history of Russian thought: The year book, 2001-2002]. Moscow: Tri kvadrata Publ.
9. Novikova L.I., Sizemskaya I.N. (eds). (1993) *Rossiya mezhdu Evropoi i Aziei: Evraziiskii soblazn. Antologiya* [Russia between Europe and Asia: The Eurasian temptation: an anthology]. Moscow: Nauka Publ.
10. Novikova L.I., Sizemskaya I.N. (comp.). (1995) *Mir Rossii – Evraziya: Antologiya* [World of Russia – Eurasia: an anthology]. Moscow: Vysshaya shkola Publ.
11. Sobolev A.V. (2008) *O russkoi filosofii* [About Russian philosophy]. Saint Petersburg: Izdatel'skii dom "Mir" Publ.
12. Trubetskoi N.S. (2008) *Pis'ma k P.P. Suvchinskomu. 1921-1928 gg* [Letters to P.P. Suvchinsky. 1921-1928]. Moscow: Biblioteka-fond "Russkoe zarubezh'e"; Russkii put' Publ.
13. Vandalkovskaya M.G. (1997) *Istoricheskaya nauka rossiiskoi emigratsii: "evraziiskii soblazn"* [Historical science of the Russian emigration: "the Eurasian temptation"]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoi mysli Publ.
14. Vandalkovskaya M.G. (2015) *Prognozy postbol'shevistskogo ustroistva Rossii v emigrantskoi istoriografii (20-30-e gg. XX v.)* [Projections post-Bolshevik structure of Russia in the emigre historiography (20-30-ies of XX century)]. Moscow; Saint Petersburg: The Institute of Russian history of Russian Academy of Sciences; Center for humanitarian initiatives.