

УДК 101.1:316

С.Г. Павочка*канд. филос. наук, доц., доц. каф. общественных наук
Гродненского государственного аграрного университета***ЛИЧНОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ЕВРАЗИЙСТВА**

В статье рассматриваются личностные основания социальной философии евразийства. Автор отмечает, что личность является центральной категорией философской рефлексии евразийства. Задействование методологического потенциала данной категории сделало возможным конструирование новой комплексной науки – персонологии, которая интегрирует в единое целое в евразийской философии культуру, социальную сферу, экономику и политику. При помощи категорий личности и персонологии как теоретической основы евразийского мышления наиболее известный вошедший в состав евразийства мыслитель Л.П. Карсавин обосновал новый вариант русской философии всеединства. Делается вывод о том, что этот вариант философии всеединства может оцениваться как творческое развитие русской философии. С другой стороны, теоретические спекуляции Карсавина могут быть представлены и как последнее по времени и наиболее оригинальное конструирование русской идеи единства в начале XX в. Благодаря логическим импликациям Карсавина евразийское движение обрело форму теоретически обоснованной конструкции.

Введение

Евразийство как идейное движение оформилось в условиях русской эмиграции «первой волны» в 1921 г. Оно прочно связано с именами Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Флоровского, П.П. Сувчинского, Л.П. Карсавина и ряда других представителей русской интеллигенции. Евразийцы отличались в широком спектре идейных исканий пореволюционного интеллектуального ландшафта русского зарубежья радикальной постановкой вопросов о смысле русской революции, об историческом предназначении России и дальнейших перспективах ее развития, рассматривая русскую культуру как «евразийско-русскую» с явным преобладанием в ней восточных, «туранских» элементов. Социально-философские основания идейных поисков евразийцев обнаруживают достаточно определенный инвариант, восходящий к парадигме «положительного всеединства» В.С. Соловьева второй половины XIX в. Основополагающие спецификации евразийского мышления оказались центрированы на проблему личности и поиск основ ее теоретического осмысления – персонологию. Предлагаемая статья посвящена выявлению и анализу личностных оснований социальной философии евразийства, приведших в итоге его виднейшего теоретика Л.П. Карсавина к обоснованию нового варианта метафизики личности.

Понятие личности у евразийцев обрело расширенный статус: реально существующей полагалась не только индивидуальная личность, но и социальная группа («сословие», «класс»); реален народ, субъект культуры (европейской, русско-евразийской), реально человечество как соборные (симфонические) личности. Как носитель определенной культуры, системы ценностей и ориентаций любой народ – субъект исторического процесса, материализующий в нем свои духовные начала посредством объективации целесообразного творчества, обнаруживающего совокупность индивидуальных и коллективных целеполаганий и целенаправленных волевых усилий. Таким образом понятие личность атрибутировалась характеристиками неразложимости и неповторимости, закладывающими основы интегральной мировоззренческой призмы евразийского мышления – персонологии. Историческая конкретность, эмпирическая положенность индивидуальной и коллективной личности в историческом бытии фиксировалась в синтезе духа и плоти, функциональная обусловленность и взаимосвязь которых становилась

предметом синтетически ориентированного исследования, предполагавшего преодоление дихотомии души и тела в рамках трактовки данной оппозиции как психофизиологического единства. Включенность коллективной личности (а через нее и индивидуальной) в историю, локализация ее в пространстве, очерченном пределами государственно-территориальных образований, и ее временная идентификация становятся для евразийцев специфической познавательной ситуацией и формирующимся на ее основе понятийным каркасом геософии (П.Н. Савицкий) – установления системных характеристик, отражающих связи исторической личности с занимаемой ею природно-физической средой. Синтетичность подхода не позволяла «вынести за знак» познаваемого множества («месторазвития») многонародную личность, поскольку как коррелирует окружающей ее природной стихии она сопричастна ей, функционально ответственна и является ее продолжением. Разработанное мыслителями понятие личности стало ключевым понятием антропологической рефлексии евразийства, связывая его философскую, социологическую, историософскую и политическую проблематику. Идея личности, по словам П.Н. Савицкого, пронизывает все аспекты евразийской конструкции. В плане религиозном она представлена идеей личного Бога, в плане историософском – это идея России-Евразии как особого рода симфонической личности, в социально-экономическом плане она выражается в творческом значении личности.

Творческие силы современного им Запада диагностировались евразийцами как исчерпанные. Будучи внешне прикрытым успехами научно-технического прогресса, этот кризис наиболее полно выражен в упадке философских систем, «убывании души» западной культуры. Суть его усматривалась в отсутствии органически-синтетических идей, замене органического единства механическим, процессах атомизации социальной жизни. Данной тенденции противопоставлялось понимание личности как «живого и органического единства многообразия». Утверждая концепцию симфонической личности, симфонической культуры, евразийцы обращались также и к раннему христианству, развивавшему представления о естественном стремлении народов жить по правилам внутреннего порядка, основанного на вселенской гармонии Бога, человека и мира. Понятию симфонической личности было придано значение «качествования» – воплощения трансцендентного начала в мире. В соответствии с ним отдельно взятая личность раскрывает себя через связанное, «стяженное» единство объемлющего ее природного, социального, духовного миров. Предложенная евразийцами версия всеединства отличается своей онтологической и диалектической направленностью. Она включает иерархичность строения и упорядоченность целого, где степень индивидуализации личности (мера индивидуальности) зависит от свободного стремления личности к соучастию в созидании общественного порядка, приобщения к симфоничности бытия. В силу «тварности» любая личность несовершенна, и в этом состоянии всегда сказывается ее потенциальность, нераскрытость свойственных ей «качествований». Их актуализация связана с актами познавательной деятельности, приводящими к включению личности в структуру окружающей действительности, раскрытию внутреннего содержания личности и личностных качеств бытия, делая тем самым возможным процесс восхождения тварного мира к Богу посредством целеполагающей деятельности симфонической личности, направленной на преобразование ее внутреннего мира. Таким образом, личность не только индивидуальна, она соборна.

Сама культура и смысл ее существования детерминированы ценностями созидющего ее субъекта. Культура создается свободным субъектом, выступая одновременно и его свободным самопроявлением – частью живым и становящимся, а частью – отделяющимся от субъекта и застывающим в форме традиции, опять же свободно человеком приемлемой, одобряемой и видоизменяемой в соответствии с «духом», целым культуры. В культуре евразийцы различали прошлое (историческую традицию), насто-

ящее и будущее как сферу свободополагаемых целей. Культуру евразийцы истолковывали не как случайную совокупность отдельных элементов, а как органическое и специфическое единство, как живой организм. С чисто формальной точки зрения нет самостоятельных культур в том плане, что все новые культуры рождались в существующей среде других культур. Но в сущности своей каждая из них самобытна, возникает и развивается как нечто абсолютно новое и специфическое, что фиксируется евразийцами в понятиях «идея» или «дух» культуры.

Русское славянофильство XIX в. было «смутным» осознанием своеобразия русской культуры. Евразийство «углубило» понимание специфичности русской культуры, которая приводит мыслителей к решительному отрицанию сущности западничества именно как отрицания самобытности и существования русской культуры. Очарованию западного духа в свое время подверглись и славянофилы, что выразилось в растворении последними русско-евразийской культуры в племенном родстве. С евразийской точки зрения более важным в осмыслении русской культурной специфики признаются «туранские элементы», а механистический подход к культуре должен быть восполнен принципом органичности, единства и целостности культуры. Культура всегда рождается и развивается как определенное органическое целое; «конвергентно» локализуется в политической, хозяйственно-экономической и бытовой формах, выявляется в этническом типе, географических особенностях территории.

Развитие предполагает наличие того, что развивается, т.е. субъекта развития, в исторической действительности это всегда личность. При этом развитие не является каким-то самобытием, оно всегда есть сам саморазвивающийся субъект (личность). В истории субъектами развития могут быть как индивидуумы, так и, в случае «общего» развития, коллективные или соборные, симфонические личности, к примеру, группа, народ, культура, человечество. Культуру евразийцы понимали в двух ее значениях: 1) культура как симфоническая личность (культуроличность, культуросубъект), что приближало мыслителей к пониманию культуры Данилевским и Шпенглером; 2) культура как осуществленные возможности и продукты культуроличности. Допущение существования симфонических личностей не означает, с точки зрения евразийцев, гипостазирования отвлеченных сущностей. Симфоническая личность не существует вне своих индивидуаций, так же как культура или народы не существуют вне своих носителей, составляющих их индивидуумов. Различие между индивидуальным и общим сводится здесь к различию между индивидуумом и симфонической личностью. При этом индивидуумы представляют собой свободную самоиндивидуализацию симфонической личности, а сама симфоническая личность трактуется как единство и согласованное множество индивидуумов. Поэтому «христианская культура, как симфоническая личность, осуществляет себя в ряде низших симфонических личностей (культуры евразийско-русская, европейски-католическая и др.), а эти низшие – в ряде народов, как народы – в последнем счете – в индивидуумах» [1, с. 144]. По мнению виднейшего теоретика евразийства Л.П. Карсавина, реальное единство и личное бытие человечества, и в нем христианской культуры, не являются подтверждением «всемирно-исторической точки зрения» и не означают принятия идеологии прогресса. Единство личности предполагает, что ее «однородные» состояния суть разъединенные в пространстве и времени проявления одного состояния. С середины XIX в. стала преобладать доктрина исторического материализма. Ее предпосылка состоит в понимании исторического процесса как осуществляющегося по принципу материально-механических явлений. История предстает как сумма причинно взаимосвязанных процессов и неизменных фактов. Сам вопрос о природе каузальной связи не рефлексировался, также вне внимания остается и вопрос о «сумме», или «системе», которая отождествляется с естественнонаучными «законами», интерпретируемыми аналогично законам естествознания.

Начала материалистически-механистической доктрины евразийцы связывали с католическими религиозно-философскими учениями о Провидении, с новоевропейским деизмом. Формально материализм как методология, или понимание исторического бытия как устроенного по принципу материального мира, неизбежно приводит к признанию приоритета материальной стороны общественной жизни. Основа истории локализуется в «хозяйственных», материальных процессах, тогда как в действительности из материи нельзя вывести что-либо, кроме материи. Последнее ведет к разъединению симфонической личности на телоподобные системы и к отрицанию ее как личности. Основным социальным телом признается класс – наименее органическое из социальных единств. Класс как низшее единство элементаризируется далее, классовая борьба проецируется в прошлое, становится историческим нервом современности. При этом класс мыслится как сумма индивидуумов. Сама же гипотеза классового устройства общества, как и признание классовой борьбы сущностью и причиной истории, в действительности отражает внутреннее состояние современного западного общества, его разложение и «умирание» в нем личного начала, упрощение общественных отношений. Все богатое разнообразие личной жизни уходит в полуживотную сферу, упрощается и аккумулируется в элементарных стихиях зависти, жадности, ненависти. Определяющими категориями социального бытия становятся бедность и богатство, а сам социальный идеал усматривается в равенстве, охватывающем и сферу духовных явлений. Здесь действует элементарная логика: упрощенному состоянию общества соответствует упрощенное сознание, утрачивающее способность в прошлом и будущем рассмотреть сложное единство личности. В теоретических воззрениях современного евразийцам социализма была схвачена проблематика реальной жизни. Однако эти теории носили идеалистический характер. Негласно они признают симфоническое и личное бытие за классом пролетариев. Пролетариат наделяется многими добродетелями, прежде всего – государственными. Тем самым они отрицают себя самих точно так же, как отрицает себя и погибает отражаемая в них данность.

Единство личности имеет глубокие предпосылки и коренится в сверхиндивидуальном личном единстве. Сама она выступает как индивидуализация этого единства. Различая частно-человеческие (отдельные) личности и личности соборные, евразийцы указывали на губительность самозамыкания и изоляции личности. И индивидуальные, и соборные личности должны осваивать «исторический труд» других субъектов истории. При этом мыслители разграничивали личное усвоение чужого, т.е. усвоение, в котором личность преобразует усваиваемое ею в специфическое свое, и подражательное усвоение, имеющее внешний характер и ведущее к утрате личностью собственной культурной специфичности. Примером последнего усвоения может являться история европеизации России.

Эгоцентризм и эгоизм личности сказываются в умалении личного бытия в индивидуе, а через него и в любом соборном субъекте. Так, например, евразийско-русская культура может обладать личным бытием только потому, что она специфически осуществляет все человечество, а сама реализуется в ряде дальнейших соборных личностей (наций), которые, в свою очередь, раскрывают себя в ряде дальнейших личностей, каждая из которых определяется особым качеством, но для полноты бытия нуждается в многообразии проявлений. Это движение «вниз» осуществляется до уровня первоначальных соборных личностей – первичных социальных групп, состоящих в конечном счете из индивидуумов. Поэтому любая нация, хотя и специфична, но осуществляет всю культуру как целое. Ее отрыв от других наций, выраженный в образовании самостоятельного целого, неизбежно ущербен. В этом контексте Л.П. Карсавин определял и основные функции нации. С одной стороны, нация призвана к своеобразному осуществлению многонациональной культуры как целого, с другой – она должна осуществ-

лать всю культуру, но только в одном из ее аспектов. Субъект культуры дифференцируется в многонациональной культуре через отдельные нации на частных соборных субъектах, представляющих собой его «вторичные индивидуации». Отличие между ними заключено в функциональном различии их качественностей. Различие между частными соборными субъектами и субъектом культуры относительно и локализуется в сферах ее качественностей (сферах культуры). В качестве таких сфер у Л.П. Карсавина выступают государственная (политическая) сфера, основная задача которой усматривается в преимущественном осуществлении единства культуры и личного бытия ее субъекта; духовное творчество, или духовная культура; сфера материального бытия ее субъекта. Они соотносятся в иерархическом порядке, обуславливающим их значение в культуре как целостности. Л.П. Карсавин при этом указывает на ошибочность обоготворения государства, признавая его конечной целью культурное развитие и бытие. Государство представляет собой личную форму культуросубъекта, подчинено его целям. Именно в этом проявляется смысл проводимого евразийцами в теории примата культуры. Взятое само по себе, государство не обладает творческой силой, хотя и является способом осуществления творческой деятельности культуросубъекта. Государство вторично по отношению к культуре, являясь формой ее личного бытия.

Заявленный Л.П. Карсавиным принцип анализа культуры базировался на актуализации аристотелевской терминологии – понимании политики как «огосударственного целого». Понимание соотношенной с политикой культуры как «огосударственного целого», с одной стороны, снимало антитезу общества и государства, но, с другой стороны, признавало государственность моментом, определяющим единство и целостность культурного организма [2, с. 111]. Представленная в плане единства культура предполагает не простое систематическое единство ряда самостоятельных сфер, таких как государственность, социальный и экономический строй, духовная сфера, и не монистическое ее понимание посредством выведения ряда частных сфер общественной жизни из какой-либо одной частной. Учение о личности евразийцы соединили с религиозными основаниями жизни. Религиозная вера, призванная воодушевлять «пафосом вечного, абсолютно-ценного», мыслилась как «властный призыв к абсолютно оправданной деятельности», вытекавшей из абсолютного обоснования религиозных начал и выводившей за рамки частных интересов индивида, социальной группы, культуры в целом. В эмпирическом мире не существует полноты и совершенства, в нем недостижимы ни цель, ни предел становления, ни истинное бытие. В эмпирии все потенциально, все моменты бытия представлены здесь «стяженно». Поэтому всеединство эмпирии является относительным, полнота бытия, как идеал и задание, остается неосуществимой. Она достигается в инобытии через акт, призванный восполнить творение вочеловечивания, воплощения Божества в человеке. Человек и человечество содержат в себе и актуализируют весь мир. При этом человечество представляет собой всеединство всех культурных личностей, всех культурных душ, а душа культуры – всеединство индивидуализирующих ее народов, народ, в свою очередь, – всеединство низших индивидуализаций «групп», любая из которых – всеединство индивидуумов. Таким образом понимаемое всеединство человечества в эмпирическом мире в каждом моменте и в целом этого бытия образует «ущербное» единство.

Развитый в русской философии принцип всеединства Л.П. Карсавин дополняет принципом триединства, в котором триада выявляемых мыслителем составляющих характеризует закономерность процесса становления и развития: первоединство – саморазъединение – самовосстановление. Принцип триединства описывает динамику бытия, тогда как всеединство отражает его статику и структуру. В сконструированном Карсавиным варианте метафизики бытия триединство было отнесено к истинному, божественному бытию. Этот принцип проецируется им и на эмпирический мир, соотносимый

с первым как несовершенство и совершенство. Данная экстраполяция приводила к утверждению личностного характера бытия, позволяя провести отождествление бытия с бытием личности.

Двойственность духовного и социального бытия весьма продуктивно была осмыслена в русской философии С.Л. Франком, усмотревшим все справедливые и обоснованные требования социального «универсализма» в утверждении первичной духовной формы «мы». «Народная душа», «общий дух» определенного социального целого, общее как подлинно реальное единство имеет своим носителем и реальным субстратом единство «мы», которое «лежит не в множественности индивидуальных членов общения и само не имеет облика лично-индивидуального всеобъемлющего субъекта (облика коллективного «я»); оно лежит в первичном единстве самой множественности, в том, что сама множественность отдельных индивидуумов может жить и действовать лишь как самообнаружение объемлющего и проникающего ее единства. Отдельность, обособленность, самостоятельность нашего личного бытия есть отдельность лишь относительная; она не только возникает из объемлющего его единства, но и существует только в нем» [3, с. 298]. Именно поэтому многоединство, или соборность, образует специфический фундамент общества и его жизни, разворачивающейся преимущественно в плане духовного, а не материального бытия.

Поскольку симфоническая личность реальна, то она необходимо должна обладать и формой своего личного бытия. Форма бытия коллективной личности определяется как система взаимоотношений между актуализирующими данную симфоническую личность индивидуумами. Эта система пространственно и временно превышает эмпирическую индивидуальную личность. В эмпирической жизни симфонической личности наличествуют ее прошлое (как традиция) и будущее (желания, цели). Но полнота симфонической личности, сама симфоничность, или соборность, не осуществима опытно: «осуществленность соборности предполагает, что всякий акт симфонической личности является свободным согласованием всего множества индивидуальных актов, которые «слагают» соборный и осуществляют в нем каждый свое» [4, с. 149]. Полнота симфонической личности выше эмпирических пространственно-временных разъединений, выше необходимости и свободы, бытия и небытия. Данная полнота, по мнению евразийцев, может быть осуществима только в Церкви, но не в эмпирической жизни, в которой неизбежны неполнота соборности, ограничение личности и свободы. Неизбежными в эмпирической жизни являются пассивность и угнетаемость, насилие и сопротивление ему, принуждение и согласие.

В религиозном вопросе евразийцы выразили дистанцию по отношению к надконфессиональному христианству. Парадигма «вселенского христианства» Вл. Соловьева оказалась преломленной через призму понимания христианства как объединяющего внутри, но обособляющего вне Евразии. Евразийское его осмысление было ориентировано на оправославление «нехристианских сущностей» Евразии, позволяя на уровне метафизического мышления через исключительность введенного евразийцами русского православия как всеединства и полной индивидуализации снять этноконфессиональные различия Евразии. Восходящая к Соловьеву классическая линия русского философствования мыслила Церковь в качестве посредника между государством и обществом и свой теократический идеал противопоставляла идеократии как государству с авторитарным режимом правления, при котором претендующая на всеохватность идеология лишала индивидов духовной суверенности. Дальнейшая эволюция русской религиозной мысли, полагает современный исследователь истории русской философии Е.М. Амелина, была сопряжена с неуклонным обмирщением идеала «свободной теократии», что наиболее полно получило свое разрешение в евразийстве [5, с. 278]. Более того, подчиняя личностному началу историческое и социальное бытие, трактуя любые

человеческие сообщества и социальные образования и группы как особые «симфонические личности», евразийцы, и в особенности Карсавин, грешат прямолинейностью и жестким подчинением индивидуального коллективному, хотя сама идея трансцендентально-индивидуального обобщения личностных категорий интересна и плодотворна, поскольку открывает новые возможности для философствования в ключевом топосе современной мысли – топосе субъективности [6, с. 80].

Свойственный русской философии принцип мистического единства людей постулируется и интерпретируется часто в качестве некоторой особой сущности наряду с отдельными входящими в него личностями. Это присуще и «мировому сознанию» П.Я. Чаадаева, «мистической Церкви» А.С. Хомякова, «Софии» Вл.С. Соловьева, что свидетельствует о формировании определенной имперсоналистской тенденции: «Если мы понимаем единство людей как сущность наряду с отдельными личностями, то неизбежно встает вопрос о метафизическом приоритете: либо отдельные личности обладают абсолютной фундаментальностью, и, значит, их единство вторично и не столь существенно, либо единство первично и фундаментально, и тогда личности не обладают всей полнотой независимого бытия» [7, с. 123]. Данное противостояние в истории русской мысли определило напряженность дискуссий между сторонниками «персонализма» и «соборности». Выход за рамки обозначенной оппозиции возможен не через принятие одной из противоположных сторон, а через признание ложности самой дилеммы, вытекающей из приверженности сознания к пониманию соотношения части и целого в духе пространственной аналогии, что последовательно было проведено Л.П. Карсавиным в его метафизике личности. Множественность и разъединенность признаются свойствами самого «всеединства», не менее важными, нежели единство. Сущностная дескрипция всеединства опирается на элиминацию самого противопоставления единства и множества, что достигается посредством радикального «замыкания» всеединства: самый «незначительный» и «мельчайший» элемент всеединства признается абсолютно тождественным всеединству как целому.

Заключение

Идея личности, являясь основополагающей в социальной философии евразийства, позволила мыслителям логически завершить построение нового варианта метафизики личности, не лишенного, однако, определенной противоречивости. Созданная Л.П. Карсавиным философская концепция личности, существенно выделяясь из предложенных ранее в русской мысли Серебряного века вариантов интерпретации взаимосвязи индивидуально-личностного и общественного начал, предельно радикализировала проблему связи личности, социума и трансцендентного начала. Вытекающие из данной концепции практические следствия оказались для судеб евразийства достаточно драматичны. Обмирщение социальных идеалов и общий практический пафос евразийства, ориентированный на переустройство общественного бытия, во многом стимулированный теоретическими изысканиями виднейшего евразийского философа, привел в дальнейшем к существенной политизации евразийства как идейного движения, его внутреннему расколу и постепенному исчезновению в конце 30-х гг. XX в. И тем не менее евразийский вариант метафизики личности может рассматриваться как хронологически последний и наиболее оригинальный способ теоретического обоснования социального единства.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Карсавин, Л. П. Феноменология революции / Л. П. Карсавин // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли : сб. тр. евразийцев. – М. : Беловодье, 1997. – С. 141–201.

2. Карсавин, Л. П. Основы политики / Л. П. Карсавин // Мир России – Евразия : антология / сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. – М. : Высш. шк., 1995. – С. 110–154.
3. Франк, С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию / С. Л. Франк // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. – Л. : Лениздат, 1991. – С. 243–438.
4. Трубецкой, Н. С. К проблеме русского самопознания / Н. С. Трубецкой // История. Культура. Язык / Н. С. Трубецкой. – М. : Прогресс, 1995. – С. 105–211.
5. Амелина, Е. М. Проблема общественного идеала в русской философии конца XIX – начала XX вв. / Е. М. Амелина. – Калуга : Эйдос, 2004. – 336 с.
6. Мелих, Ю. Б. Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни / Ю. Б. Мелих, С. С. Хоружий // Вопр. филос. – 2013. – № 4. – С. 76–87.
7. Евлампиев, И. И. Преодоление «атомистической» модели человека в философии Л. Карсавина / И. И. Евлампиев // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии : сб. докл. – Минск : ЕГУ, 1997. – С. 122–133.

Рукапіс паступіў у рэдакцыю 11.02.2016

Pavochka S.G. Personality Basis of Eurasian Social Philosophy

In the article, the personality basis of Eurasian social philosophy is analyzed. The author denotes that personality is a central category of philosophical reflection of Eurasian social thinking. With the help of methodological potential of this category, it was possible to construct new complete science – personology that in Eurasian philosophy integrate into culture, social sphere, economy and politics. The most famous Eurasian thinker L.P. Karsavin with help of personality and personology as theoretical basis of Eurasian thinking substantiated a new variation of Russian unity-philosophy. The conclusion is made that this variation can be evaluated as creative continuation of development of Russian unity-thinking. Other sides of Karsavin's theoretical speculation can be represented as the last and the most original construction of Russian unity idea of the beginning of the XXth century. Thanks to Karsavin's logical implication of Eurasian movement became a form of theoretically founded building.