

Milan Šabotić

Članak objavljen u časopisu "Slobodna misao"

PUT RUSIJE:

—evanđeljsko stanovište

MILAN SUBOTIĆ

PUT RUSIJE:
evroazijsko stanovište

Urednik
Ilija Marić



BEOGRAD
2004.

UVOD

Pre više od pola veka, Džordž Orvel je u romanu *1984.* izložio svoje sumorno predviđanje budućnosti sveta. Njegova antiutopija napisana je nakon okončanja najvećeg rata u ljudskoj istoriji, a zahvaljujući opasnosti od tada započetog „Hladnog rata”, čitana je kao realistični scenario društveno-istorijskog razvoja. Ali, za razliku od uobičajene (hladnoratovske) manihejske podele na „slobodni svet” i „carstvo zla”, Orvel je bio radikalni pesimista – on je budućnost onog dela sveta koji je sebe smatrao „tvrđavom slobode” prikazao kao ostvarenje krajnje totalitarne kontrole nad društvom i pojedincem. Naime, radnja njegovog romana odvija se u Londonu, jednom od glavnih gradova „Okeanije”, moćne države kojom rukovodi „Veliki brat” čijem pogledu niko ne može pobeći. Orvelova vizija totalitarizma je dizajnirana po uzoru na komunističku stvarnost, ali se totalitarizmu u njoj ne suprotstavlja, kao u hladnoratovskoj slici sveta, neka „spoljašnja” alternativa jer su i druge dve velike države (koje su u naizmeničnim ratovima sa „Okeanijom”), istovetno uređene. Jednu od ovih država Orvel je nazvao „Evroazijom” (druga je „Orijentazija”), a čitalac je ove toponime imaginarne političke kartografije prihvatao kao jednu od ilustracija fenomena „novogovora” koji se, inače, odlikuje neuobičajenim skraćenicama. Ipak, jedan od ovih naziva – *Evroazija* – u današnjem vokabularu nema više status neologizma koji se retko upotrebljava. Naprotiv, termin „Evroazija”, koji je ranije pominjan samo u specijalističkim radovima posvećenim istraživanju geografskih koncepcija formulisanih u dalekoj prošlosti i u radovima o „geopolitičkim” teorijama s iz prvih decenija XX veka, od početka

devedesetih godina često se upotrebljava ne samo u političkoj publicistici, već i u jeziku medija i svakidašnje komunikacije. Osnovni razlog za to je potreba da se nakon sloma komunizma i raspada SSSR-a redefiniše decenijama vladajuća „ideološka konstrukcija geografskog prostora”. Naime, nakon Drugog svetskog rata „Evropa” je, za razliku od drugih kontinenata, bila podeljena na dva dela – „Zapadnu” i „Istočnu Evropu sa SSSR-om”. Raspadom Sovjetskog Saveza i političkim projektom Evropske unije otvoreno je, između ostalog, pitanje redefinisanja „evropskog prostora” i razgraničenja „Evrope” i „Azije” na tlu nekadašnje Sovjetske imperije. Na taj način, Rusija se suočila sa starim pitanjem svog (ne)pripadanja „Evropi”, a za ostale sovjetske republike, sada nezavisne države, otvoren je problem ne samo njihovog geografskog, već i kulturno-civilizacijskog određenja. U tom problemskom kontekstu, termin „Evroazija” se pokazao od velike koristi, pa su, na primer, brojne akademske institucije za „sovjetske i istočnoevropske studije” brzo preimenovane u centre za „postkomunističke studije” koje se bave zemljama „Evroazije” ili samo „evroazijskim studijama”.

Širenje upotrebe termina „Evroazija” početkom devedesetih godina odvijalo se u atmosferi koja je bila potpuno suprotna onoj koja je Orvela motivisala da 1949. godine napiše svoje sumorno proročanstvo. Umesto predviđene sveopšte dominacije totalitarizma iz 1984, svet je krajem osme decenije XX veka slavio nestanak komunizma i sa puno optimizma očekivao globalno širenje i ostvarenje liberalno-demokratskih ideja i vrednosti. Filozofsko-teorijski izraz ovog optimizma najsazetije je formulisan u poznatom radu F. Fukujame (Fukuyama, 1989) u kome je izložena teza o „kraju istorije”, tj. o „univerzalizaciji zapadne liberalne demokratije kao završnog oblika ljudske vladavine”. Nakon decenija ideološkog suparništva i sukoba, slomom komunističke alternative, svet je, po Fukujami, ušao u novu epohu u kojoj su suštinske ideološke razlike ukinute, a model tržišnog kapitalističkog društva i liberalno-demokratske države konačno potvrdio svoju superiornost. Budućnost, tvrdio je Fukujama sledeći Hegela, neće biti praznina bez *događaja*, ali će biti oslobođena uzajamne „borbe za priznanje” sukobljenih idejnih i ideoloških projekata koja „događaje” pretvara u

Istoriju. Drugim rečima, dijalektički sukob ideja je okončan pobedom liberalne demokratije, a umesto sa dramskom napetošću Istorije, u budućnosti ćemo se suočavati samo sa prolaznim teškoćama koje će pratiti proces globalne „implementacije” liberalno-demokratske paradigme. U ovim Fukujaminim poznatim stavovima brojni kritičari su videli izraz olakog „trijumfalizma Zapada” i svojevrstu antiutopiju koja samo u obrnutom, „ružičastom svetlu”, reprodukuje Orvelovu sliku „sveta bez alternative” i „večnog ponavljanja istog”. Ali i oni kritičari koji su se u osnovi slagali sa Fukujamom da je „borba za priznanje” sukobljenih *političkih ideologija* okončana, potražili su druge činioce koji će oblikovati budući istorijski razvoj. U tom pravcu, svakako je najpoznatiji i najuticajniji pokušaj S. Hantingtona koji je 1993. godine formulisao tezu da osnovni izvori budućih konflikata na svetskoj političkoj sceni više neće biti ideološki ili ekonomski, već kulturni, te da će osnovni subjekti svetske politike biti velike civilizacije koje će se, u težnji da prošire svoju moć, sukobljavati duž linija međusobnog dodira.¹ Zasnovana na isticanju suštinske važnosti kulturnih razlika, dijagnosticiranju krize kolektivnih identiteta, jačanja religijskih fundamentalizama i otpora na koji nailazi dominacija Zapada, Hantingtonova teza je poslužila za objašnjenje brojnih napetosti i sukoba u međunarodnim političkim odnosima: „Civilizacijska paradigma izlaže jednu relativno jednostavnu mapu za razumevanje onoga što se dešava u svetu na kraju XX veka” (Huntington, 1996: 37). Njena delotvornost je isprobavana u analizama raspada i rata u bivšoj Jugoslaviji, predviđanjima sukoba u bivšem SSSR-u, kao i isticanju opasnosti od „islamske pretnje Zapadu”,² te najavama

¹ Hantingtonova teza o „sukobu civilizacija” je prvobitno formulisana 1993. godine u časopisu *Foreign Affairs*, (Summer, pp. 22-49), a kasnije proširena i razvijena u knjizi *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996). Najkraće sažeta, Hantingtonova teza se svodi na stav po kome: „U svetu nakon Hladnog rata, najvažnije razlike između naroda nisu ideološke, političke i ekonomske prirode, već kulturne”, pa stoga, „kulturne zajednice zamenjuju blokove Hladnog rata, a vododelnice između civilizacija postaju centralne linije sukoba u svetskoj politici” (Huntington, 1996: 28; 125).

² Po mišljenju Hantingtona: „Osnovni problem za Zapad nije islamski fundamentalizam, već sam Islam – različita civilizacija čiji su narodi uvereni u superiornost svoje kulture i obuzeti sa inferiornošću svoje moći” (Huntington, 1996: 217).

rastuće moći kineske civilizacije. Ali, bez obzira na eksplanatorne i prognostičke kapacitete Hantingtonove teze, ona je pozivala na odustajanje od ideje „univerzalne civilizacije” i „kraja istorije”, tj. na prihvatanje „mnogopolarnog sveta” u kome osam različitih civilizacija mogu koegzistirati samo uz stalno obnavljajući balans i ravnotežu. Jer, zapadne vrednosti i institucije su, po Hantingtonu, „jedinstvene, ali ne univerzalne” (*unique, not universal*), pa stoga, njihovo nametanje „ostatku sveta” može izazvati samo otpor i, u krajnjoj liniji, voditi globalnom „sukobu civilizacija”.³

Kratkim izlaganjem osnovnih ideja F. Fukujame i S. Hantingtona ne nameravam da se upuštam u prikaz i komentar njihovih sukobljenih stanovišta. Teze o „kraju istorije” i „sukobu civilizacija” ovde su izložene samo kao ilustracija dva načina mišljenja u političkoj teoriji suočenoj sa dramatičnim promenama u svetu nakon sloma komunizma i kraja Hladnog rata. Nezavisno od toga da li ih smatramo savremenim izdancima „idealističke” i „realističke” tradicije političkog mišljenja, obe ove teze se oslanjaju na niz filozofskih pretpostavki koje imaju dugu istoriju i status „većitih problema”. Naime, sporovi između filozofskog stanovišta univerzalizma i partikularizma, kao i progresivističkog i cikličnog shvatanje istorije, stariji su i kompleksniji od verzija koje zastupaju i oličavaju Fukujama i Hantington. Ali, rasprava o njima, po pravilu, oživljava u vremenima kada teorijsko-politički diskurs gubi svoju utemeljenost u do tada opšteprihvaćenim (pa, stoga i

³ „U nastajućem svetu etničkih konflikata i civilizacijskih sukoba, zapadnjačko verovanje u univerzalnost zapadne kulture pati od tri problema: ono je *lažno*, *nemoralno* i *opasno*.” Zapadnjački univerzalizam je *lažan* jer postoje druge civilizacije sa svojim vrednostima, normama i institucijama. Njegova *nemoralnost* je posledica činjenice da je „*imperijalizam logička posledica univerzalizma*”, a *opasan* je jer može dovesti do globalnog sukoba civilizacija (Hantington, 1996: 310). Dakle, Hantingtonovo preferiranje umereno izolacionističke strategije Zapada u odnosu na univerzalistički projekat globalizacije zapadnih vrednosti nije samo posledica njegove procene „opadanja moći Zapada”, već i uvida u pogubne posledice koje bi ostvarenje tog projekta moglo imati po njegovog nosioca. Imajući na umu sudbinu Rima nakon njegove globalne dominacije (tadašnjim) svetom, Hantington upozorava: „*Kraj istorije, globalna pobeda demokratije, ako se desi, može biti najtraumatičniji i najuznemirujući događaj za Ameriku*” (Hantington, 1997: 32).

nereflektovanim) „paradigmama”, te zahteva novo utemeljenje. Upravo se to desilo krajem devedesetih godina kada se „normalna” politička nauka na Zapadu suočila sa krizom „hladnoratovske”, a na Istoku sa gubitkom marksističke „paradigme”. U takvim slučajevima povratak tradiciji najčešće predstavlja prvi korak u traganju za novom sveobuhvatnom teorijom kojom će kaos empirije biti pretvoren u razumljivi i predvidljivi sklad. Fukujamino posezanje za Hegelom, a Hantingtonovo za Špenglerom, Tojnbijem i Brodelom, kao i njihov iskorak ka tematizovanju opštih filozofskih problema, predstavljaju ilustraciju ove tvrdnje.

Izvan zapadne nauke, sličan fenomen nalazimo u ruskoj društvenoj i političkoj misli. Tačnije, taj fenomen je tamo bio još izraženiji jer je praznina nastala napuštanjem marksističke paradigme bila veća, a problem samoodređenja pred kojim je stajala ruska društvena i politička misao, teži. Istina, najbrži put za rešenje ovih problema je vodio preuzimanju zapadnih teorijskih dostignuća, usvajanju decenijama službeno osuđivane i javno prezirane „buržoaske nauke”. Ali, upravo zbog strukturno sličnog problema – pomenutog deficita opšteg, paradigmatičnog okvira u zapadnoj političkoj i društvenoj teoriji – taj put je vodio samo parcijalnim rešenjima. Stoga su u postkomunističkoj Rusiji, nakon prvog talasa recepcije zapadne politikologije, veliku pažnju izazvali sporovi vođeni o temama kakve su „kraj istorije” ili „sukob civilizacija”. Pri tome, u ruskoj društvenoj i političkoj teoriji je brzo pređen put od dominacije početnog optimizma „novog mišljenja” (vere u brzu rekonstrukciju Rusije u skladu sa liberalno-demokratskim modelom), ka traganju za nizom kulturoloških (civilizacijskih) faktora pomoću kojih se objašnjavaju tok i teškoće tranzicije u Rusiji, ili dovodi u pitanje samo njeno polazište – mogućnost primene zapadnog političkog i ekonomskog sistema u Rusiji. Drugim rečima, ako Fukujamine i Hantingtonove teze simbolizuju početni liberalni optimizam i kasniji kulturološki pesimizam u pogledu stvaranja „novog svetskog poretka” koji smenjuje epohu Hladnog rata i ideološkog sukoba, onda se može zaključiti da se, tokom devedesetih, „klatno” ruske društvene i političke teorije ubrzano kretalo od „kraja istorije” ka „sukobu civilizacija”. Uzroci

takvog razvoja su brojni, ali nezavisno od njih, naznačeni trend i skicirana problemska perspektiva ovde se samo identifikuju kao *background* važan za razumevanje sasvim usko određenog predmeta istraživanja ovog rada. Naime, interes za „civilizacijski” pristup i pokušaji formulisanja nove „paradigme” vodili su rusku društvenu i političku misao (slično kao i Hantingtona)⁴ traganju za teorijskim uzorima u prošlosti i reaktualizaciji decenijama zapostavljenih misaonih tradicija.

Drugi, mnogo važniji uzrok reaktualizacije tradicije nacionalne misli u Rusiji je neposredno povezan s problemom krize kolektivnog identiteta u postkomunizmu, tj. sa neophodnošću novog određenja „puta Rusije” nakon dramatičnog urušavanja komunističkog političkog i civilizacijskog projekta. Jer, ako je komunizam po svom samorazumevanju bio prometejski pokušaj da se u ime budućnosti svesno ovlada Istorijom, onda smo nakon njegovog sloma bili svedoci svojevrstne „osvete Istorije” u kojoj kao da prošlost, poništavajući komunistički *interregnum*, nastavlja da živi tamo gde je (nasilno) bila prekinuta. Stoga je povratak predkomunističkoj prošlosti u Rusiji predstavljao gotovo „refleksnu” reakciju na akutne probleme redefinisanja sopstvenog mesta i uloge u svetu, formulisanja nove nacionalne samosvesti, izbora i izgradnje nekomunističkog modela društva i države. U problematizaciji konstitutivnih principa ruske kulture koja je podstaknuta radikalnom promenom položaja Rusije u svetu, pada u oči strukturna analogija savremenih diskusija i starog spora između „slovenofilske” i „zapadnjačke” tradicije ruske misli. U izmenjenom jezičkom ruhu, savremeni zagovornici posebnosti Rusije i njima suprotstavljeni poklonici njene ubrzane evropeizacije, obnavljaju raspravu koja je od sredine XIX veka potresala rusku intelektualnu scenu. Ovaj ključni *topos* ruske intelektualne tradicije danas je dodatno

⁴ Naravno, kod Hantingtona su filozofske pretpostavke „civilizacijskog pristupa” u pozadini jer je njegova osnovna ambicija izgradnja jedne političke teorije međunarodnih odnosa koja bi, pored deskriptivno-interpretativne, imala i prognostičko-praktičku funkciju. Ali, filozofsko-istorijske osnove teze o „sukobu civilizacija” nije teško rekonstruisati, a u Rusiji je posebno bilo važno što su slične ideje bile u prošlosti formulisane i u ruskoj intelektualnoj tradiciji – pre svega, kod Nikolaja Danilevskog.

„oživljen” recepcijom filozofskog i političkog nasleđa ruske emigracije ili druge, „zagranične” Rusije koja je decenijama bila „bela mrlja” u kolektivnom pamćenju. Tokom devedesetih godina interesovanje za prošlost je u Rusiji, pored reinterpretacije zvanične slike komunističke epohe, najčešće bilo usmereno na otkrivanje i promišljanje nasleđa ruske emigracije prvog, postrevolucionarnog „talasa”. Brojne knjige, studije i temati u časopisima, kao i objavljivanje čitavih edicija emigrantske literature, svedoče o interesu za stvaralaštvo ruske emigracije u trenutku nestanka sistema koji je bio njen osnovni tvorac. Ali, ovaj interes za fenomen ruske emigracije u savremenoj Rusiji nije bio podstaknut samo kulturnoistorijskim i akademskim razlozima i interesovanjima. Naime, snažan motiv za recepciju emigrantskog nasleđa bilo je otkriće da su upravo te „zaboravljene ideje veoma srodne i bliske današnjim traganjima i osećanju sveta”, pa su, stoga, u njima „traženi odgovori i očekivana rešenja za probleme savremenosti, ili bar upozorenja od ponavljanja starih grešaka” (Новикова, Сиземская, 1995а: 6). Drugim rečima, kao što su nekada akteri Oktobarske revolucije sebe zamišljali obučene u kostime Francuske revolucije, sada su njihovi postkomunistički potomci skloniji da izaberu neki od ruskih predrevolucionarnih kostima. Na političkoj sceni postkomunističke Rusije formirane su brojne grupe koje svoj identitet zasnivaju na predrevolucionarnoj prošlosti ili nasleđu emigrantskih političkih programa i ideoloških stanovišta.

U bogatom političkom i kulturnom nasleđu ruske emigracije *evroazijski pokret* i *evroazijstvo* kao njegovo teorijsko i ideološko učenje zauzimaju istaknuto mesto i privlače posebnu pažnju u postkomunističkoj Rusiji⁵. Početkom devedesetih godina u Rusiji su iz tame zaborava i specijalnih biblioteka na svetlost dana iznete knjige i časopisi ruskih emigranata koji su početkom dvadesetih godina u okviru „evroazijskog pokreta” formulisali originalno stanovište o posebnom evroazijskom identitetu i istorijskom „putu Rusije”. Akademsko-istoriografski i kulturnoistorijski interesi obeležili su prvu fazu recepcije evroazijskog

⁵ „Evroazijstvo ili evroazijski pokret koji je formiran 1921. godine ubraja se u najinteresantnije i najoriginalnije pravce ruske misli iz vremena nakon Revolucije” (Luks, 1994: 76).

učenja – sredinom devedesetih godina gotovo celokupno teorijsko stvaralaštvo evroazijaca* postalo je dostupno savremenom čitaocu⁶. Istovremeno, ono je bilo praćeno brojnim prikazima, interpretacijama i analizama koje su bile usmerene na ispitivanje mogućnosti „stvaralačke razrade” i primene ideja evroazijaca u tekućim sporovima o političkoj stvarnosti i budućnosti Rusije i zemalja njenog „bliskog inostranstva”. Početno pretežno ograničeno na akademske krugove, interesovanje za evroazijstvo je preneto na širu javnost i ubrzo su aspekti izvornog učenja inkorporirani u ideološko-političke platforme različitih grupa i pokreta – od neokomunista, preko brojnih „patriotsko-nacionalističkih”, čak do nekih od demokratsko-centrističkih. Zajedničko polazište svih ovih političkih grupacija je bilo odbacivanje zapadnog liberalno-demokratskog modela kao uzora za organizaciju države i društva u Rusiji, kao i traganje za novom (evroazijskom) formulom državnog jedinstva postsovjetskog prostranstva⁷. U krajnjoj liniji, u evroazijstvu je tražena i nađena Rusiji neophodna „ideja”⁸ kojom se, po mišljenju režisera Nikite Mihalkova, rešava problem njenog identiteta: „Mi

* Reč „evroazijci” (pisana malim slovom) označava pripadnike filozofskog i političkog pokreta ruske emigracije, dok se napisana velikim slovom upotrebljava u značenju naroda koji naseljavaju „Evroaziju”.

⁶ Pre svega, u okviru nekoliko antologija izvornih tekstova evroazijaca (vid. bibliografske podatke u Dodatku II ovoga rada).

⁷ Kako to ističe jedan od vodećih akademskih zagovornika evroazijstva, A. Panarin: „Savremeno evroazijstvo je prilično amorfn pravac koji uključuje ljude različitih orijentacija... Ali, osnovno pitanje 'evroazijske' teme tiče se mogućnosti nove slovensko-turanske integracije, a samim tim – perspektive ponovnog uspostavljanja celovitosti postsovjetskog prostranstva” (Панарин, 1995: 3). Sličan stav, samo sa suprotnim predznakom, formuliše i kritičar savremenog evroazijstva Cimbaev: „U savremenom interesovanju za evroazijsko nasleđe lako se zapaža izvesna čežnja za celovitom ideologijom koja bi bila prihvatljiva na svim prostorima bivšeg SSSR-a. *Evroazijstvo je simbol nada da je moguća univerzalna postsovjetska ideologija, nada koje su, po mom mišljenju, neosnovane i opasne*” (Цимбаев, 1995:15).

⁸ „Na delu je traganje za nacionalnom idejom koja bi Rusiju izvela iz epohe dekadencije i sistemske krize. Tu ideju evroazijci su videli u patriotizmu, antizapadnjaštvu, državnosti, sabornosti, pravoslavlju. Gde ćemo je mi danas naći? Svakako ne u trijumfu 'tržišne privrede' ili u 'svetloj kapitalističkoj budućnosti’” (Лавров, 2000).

smo Evroazija. Imali smo i imamo, a smatram da ćemo i imati svoj put – evroazijski.... Mi Rusi u dubini svoje biti *nismo slovenofili i narodnjaci* (kako se obično misli), niti smo *zapadnjaci* (što bi mnogi želeli). Mi smo – *Evroazijci... Mi nismo zadnje dvorište Evrope, mi smo prozor u Aziju...*” (Mihalkov, 1993: 828).

Porast interesovanja za evroazijstvo tokom devedesetih godina u Rusiji srazmeran je razočaranju rezultatima optimistički koncipiranog plana „tranzicije” u privrednom, društvenom i kulturnom životu zemlje, te posebno, njenim posledicama po međunarodni status Rusije. Dramatična kriza ruske države i društva tokom vladavine B. Jeljcina podstakla je uverenje da Rusiji „nije potreban samo tehnološki, već i *duhovni prevrat* poput onog kakav se u Evropi desio reformacijom ili prosvetiteljstvom”, te da upravo takvu ulogu može imati evroazijstvo koje bi omogućilo formulisanje i ostvarenje „specifičnog civilizacijskog modela, različitog kako od atlantskog, tako i od tiho-okeanskog” (Панарин, 1993: 67). Istina, buduća „evroazijska civilizacija” više bi se razlikovala od dominantne „atlantske” nego od „tihokeanske”, jer bi se Rusija u koncipiranju svoje evroazijske strategije oslanjala na iskustva zemalja koje su, poput Japana i Severne Koreje, prošle kroz proces „modernizacije bez vesternizacije”⁹.

Ali, da bi se ovaj „civilizacijski preokret” danas ostvario u Rusiji, nužna je „stvaralačka interpretacija” izvornog evroazijstva kojom bi se učenje nastalo u ruskoj emigraciji dvadesetih godina uskladilo sa novim istorijskim i društveno-političkim okolnostima. Stoga je nakon prve faze recepcije i akademskog istraživanja, evroazijstvo postalo tema sa naglašeno političko-praktičnim značajem u ideološkim sporovima u savremenoj Rusiji. Na taj način je nasleđe emigrantskog idejnog i političkog pokreta postalo osnova i polazište za formulisanje odgovora na dileme savremene Rusije, pa se može reći da se pre radi o stvaranju nove, savremene verzije evroazijstva (*neoevroazijstvo*), nego o interesovanju za interpretaciju i rekonstrukciju izvornog oblika

⁹ Stoga jedan marksistički kritičar savremenih evroazijaca s pravom ističe: „U svojoj *sekularnoj formi*, njihov projekat predviđa rekonstrukciju evroazijskog jedinstva nestalog raspadom Sovjetskog Saveza, na osnovu kulturnog tradicionalizma, etatizma i tehnološke modernizacije. Oni u zemljama poput Severne Koreje i Japana vide istorijske uzore takvog razvoja i modele za imitiranje” (Bilenkin, 1995: 30).

evroazijskog učenja: „Neoevroazijstvo se *aktuelizacijom* ideologije, pogleda na svet i politike evroazijstva principijelno razlikuje od radova istoričara koji se evroazijstvom bave kao idejnim i društveno-političkim fenomenom prošlosti” (*Краткий курс*, 2002: 95). Ključnu ulogu u formulisanju teorijske, ideološke i političke platforme neoevroazijstva imao je Aleksandar Dugin koji je od društvene pozicije „marginalnog filozofa” i ideologa ruske „nove desnice” i „nacionalno-patriotskog fronta” s početka devedesetih, vremenom dospao do položaja savetnika predsednika ruskog Parlamenta i vođe Evroazijske partije.¹⁰ Promena Duginovog statusa u ruskoj javnosti bila je praćena ublažavanjem njegove retorike (smanjenjem ekstremno desnih ideoloških poruka), isticanjem „evolutivne”, umesto ranije „revolucionarne” suštine „evroazijskog kursa”, te novim pozicioniranjem Evroazijske partije u okviru „radikalnog centra” na političkoj sceni Rusije. Na ovu evoluciju „neoevroazijstva” svakako je uticala i promena u zvaničnoj ruskoj politici koja je usledila dolaskom Vladimira Putina na mesto predsednika Rusije, a naročito njegove izjave poput one da se „Rusija oduvek osećala evroazijskom zemljom”, te da „nikada ne treba zaboravljati da se osnovni deo ruske teritorije nalazi u Aziji” (Путин, 2000a). Naravno, na osnovu ovog stava izrečenog u kontekstu zalaganja za ekonomsku saradnju zemalja azijskog i tiho-okeanskog regiona,¹¹ ne mogu se izvoditi dalekosežni zaključci o „evroazijskoj orijentaciji” Putinove politike, niti o značenju „evroazijstva” koje prevazilazi konstataciju geografskih činjenica. Ali, uzeto i u tom

¹⁰ Aleksandar Dugin predstavlja jednu od najzanimljivijih pojava na ruskoj kulturnoj i političkoj sceni. Rođen je 1962. godine u Moskvi, po obrazovanju je filozof, pisac desetak knjiga, izdavač i urednik brojnih časopisa, osnivač i vođa društveno-političkog pokreta „Evroazija” koji je 30. 05. 2002. godine transformisan u Evroazijsku partiju. Dugin sebe smatra tvorcom „neoevroazijstva”, programski eklektičkog učenja koje se, osim na klasično evroazijstvo, oslanja na duhovno iskustvo ruskog pravoslavlja, socijalnu kritiku ruskih narodnjaka i evropske „nove levece”, filozofiju tradicionalizma i konzervativne revolucije, geopolitičku metodologiju i pozitivnu ocenu sovjetske prošlosti! Duginovo teorijsko i ideološko stanovište, kao i uticaji koje je on imao i ima na ovdašnju političku publicistiku, zahtevaju i zaslužuju posebno razmatranje koje prevazilazi temu ovoga rada.

¹¹ Na sastanku Foruma za ekonomsku saradnju zemalja tog regiona, održanom 13. 11. 2000. godine u Bruneju.

ograničenom geografskom značenju, potvrđuje se i u ovom slučaju da „evroazijstvo” i „Evroazija” imaju značajno mesto u savremenom političkom rečniku.

Uprkos izloženoj skici reaktualizacije „evroazijske teme” u ruskoj političkoj misli i praksi, u ovom radu predmet istraživanja ograničen je na analizu i interpretaciju *klasičnog evroazijstva*, tj. socijalnih i političkih ideja *evroazijskog pokreta ruske emigracije*. Osnovni razlog za ovo ograničenje je uverenje da je poznavanje klasičnog evroazijskog učenja nužni (mada ne i dovoljan), uslov za razumevanje njegove savremene, „neoevroazijske” verzije koja privlači veliku pažnju političkih analitičara i istraživača ruske političke stvarnosti. Stoga ovaj rad, po svom disciplinarnom usmerenju, pripada istoriji političkih ideja, tj. predstavlja prilog razumevanju prošlosti ruske političke misli. Ali, često implicitno i povremeno eksplicitno upućivanje na savremene probleme u ovom radu nije posledica samo autorske perspektive, već stava da između prošlosti političkih ideja i savremenosti postoji „živa”, dvostrana komunikacija i uslovljenost.¹² Polazeći od ovog stava, pokušao sam da u radu metodski odvojim analizu i interpretaciju tekstova evroazijaca od komentara i kritike koji bi svoje polazište imali u savremenom iskustvu i političkim pozicijama koje su „trancendentne” u odnosu na one koje su prevashodni predmet istraživanja. U nameri da interpretacija bude vođena pravilom „unutrašnjeg”, hermeneutičkog čitanja dostupnih izvornih tekstova evroazijaca, iscrpno sam navodio njihove stavove, uz prihvatanje

¹² Za istoričare političkih ideja sam izbor teme je već uslovljen savremenosti, tj. prepoznavanjem izvesne aktuelnosti ili važnosti izabranog predmeta istraživanja. Koristeći primere zapadnih radova o ruskim temama, na ovu činjenicu uverljivo skreće pažnju D. Šlapentoh: „Prošlost zavisi od sadašnjosti. Istoričari se često interesuju za one periode prošlosti koji u izvesnoj meri odgovaraju nekim tekućim političkim trendovima. Dugo vremena su zapadni istoričari razmišljali o alternativama sovjetskom režimu. Neki od njih smatrali su Trockog čovekom koji je mogao stvoriti izvorni socijalizam različit od brutalne staljinističke birokratije (na primer, I. Dojčer). Kasnije je poverenje ukazivano Buharinu i menjševcima... koji su obezbeđivali plan za 'socijalizam sa ljudskim licem'. Oni istoričari sa desnog političkog spektra videli su ljude poput P. Struvea... kao životno sposobnu alternativu sovjetskim vladarima” (Shlapentokh, 1997: 129).

rizika da tekst bude opterećen brojnim citatima i povremenim ponavljanjima.¹³ Takođe, uprkos primarnoj tematskoj usmerenosti na istoriju *ideja*, rad nije mogao biti oslobođen osvrta na nastanak i aktivnosti evroazijskog *pokreta* u okviru koga je formulisano teorijsko i ideološko stanovište evroazijaca. Bez mogućnosti uvida u arhivske materijale, istoriografski prikaz delatnosti evroazijskog pokreta ruske emigracije je u prvom poglavlju rada dat na osnovu dostupne objavljene izvorne građe i sekundarne literature. U radu nije dat prikaz istorijskog konteksta u kome nastaje evroazijski pokret (Prvi svetski rat, Ruska revolucija, Građanski rat i emigracija, posleratna Evropa...), jer je reč o poznatim istorijskim događajima na koje sam samo upućivao kao na koordinate neophodne za razumevanje duhovne i političke „atmosfera” u kojoj su živeli evroazijci. Za razliku od istoriografske rekonstrukcije evroazijskog pokreta, u drugom poglavlju rada detaljnije su analizirani i interpretirani filozofski i pozitivno-naučni aspekti evroazijstva. Razlozi za to leže u prirodi samog evroazijskog učenja koje svoj politički sadržaj utemeljuje u filozofskim i naučnim radovima svojih glavnih teoretičara i ideologa. Treći, najobimniji deo rada je posvećen interpretaciji političkih i socijalnih ideja evroazijaca koje se oslanjaju na prethodno izloženo supstancijalističko shvatanje ruskog identiteta. U završnom delu rada formulisana je ocena evroazijskog stanovišta s osvrtom na njegovo mesto u ruskoj intelektualnoj tradiciji i njegove potencijale u pogledu otvorenih pitanja savremenog razvoja Rusije. Na kraju, dva dodatka u kojima su navedeni biografski podaci vodećih evroazijaca i selektivna bibliografija evroazijskih tekstova i radova o evroazijstvu, treba da olakšaju ne samo čitanje ovoga rada, već i neko buduće istraživanje ove teme.

EVROAZIJSKI POKRET RUSKE EMIGRACIJE

¹³ Upravo zbog broja navoda, radi uštede prostora, koristio sam tzv. „čikaški način” obeležavanja citata navodeći u zagradi ime autora, godinu izdanja i broj stranice, a na kraju rada popis citirane literature. U citiranju gotovo svih tekstova za čije je razumevanje vreme njihovog nastanka važna odrednica, u zagradi sam navodio godinu prvog izdanja, a ne izdanja koje sam koristio (to izdanje je označeno u popisu citirane literature).

1. NASTANAK EVROAZIJSTVA: IZLAZAK NA ISTOK

Početak avgusta 1921. godine u Sofiji je objavljena knjiga na ruskom jeziku enigmatičnog naslova – *Исход к Востоку: предчувствия и свершения* (*Izlazak na Istok. Predosećanja i događanja*). Umesto imena autora, na koricama knjige je samo označeno da ona sadrži „uverenje” ili „postavku evroazijaca” (*Утверждение евразийцев*), što nije bilo od velike pomoći potencijalnom čitaocu. Ko su bili „evroazijci” i kakve su „tvrdnje” iznosili na stranicama knjige koju su objavili u „Rusko-bugarskom izdavačkom preduzeću”?¹

Već površno prelistavanje knjige čitaocu je bilo dovoljno za zaključak da je u pitanju zbornik radova četvorice autora koji su, u kratkom uvodnom tekstu, tvrdili da „*Rusi i narodi 'ruskog sveta' nisu ni Evropljani ni Azijati*”, te da se oni, stoga, „*ne stide priznanja da su Evroazijci*” (*Исход к Востоку*, 1920: vii). Drugim rečima, za rusku intelektualnu tradiciju karakteristična forma zbornika radova² poslužila

¹ „Rusko-bugarsko izdavačko preduzeće” osnovano je u Sofiji prethodne, 1920. godine kao akcionarsko društvo sa ruskim i bugarskim kapitalom. S ruske strane, osnivači su bili emigranti - N. Žekulin, bivši direktor kijevske izdavačke kuće „Letopis” i P. Suvčinski, bivši urednik i vlasnik „Muzičkog savremenika” u Peterburgu, dok je sa bugarske strane finansijsku podršku pružio A. Hadžijev, jedan od upravnika Sofijske banke. Pored „Biblioteke svetske književnosti” u kojoj su objavljivane knjige ruskih i evropskih pisaca, ova izdavačka kuće je objavljivala filozofske i političke radove od kojih su najznačajnije knjige: H. Трубецкой, *Европа и человечество*; С. Булгаков, *На пиру богов*; П. Струве, *Размышления о русской революции*.

² Od *Problema idealizma* (1902), preko najznačajnijeg zbornika radova ruske inteligencije *Вехи* (1909), te zbornika *Из глубины* (1918), kao i emigrantske *Смена вех* (1920), forma zbornika je, pored „debelih” časopisa (*толстый журнал*) postala jedna vrsta institucije ruskog kulturnog i intelektualnog (pa. samim tim, i političkog) života. O tome ubedljivo svedoči i pojava brojnih disidentskih zbornika radova tokom postojanja SSSR-a.

je četvorici ruskih emigranata da izlože svoje rešenje problema ruskog identiteta, tematizuju smisao dramatičnih istorijskih zbivanja čiji su bili svedoci, te da predlože svoje viđenje „izlaza” iz situacije u kojoj se nakon Revolucije i građanskog rata našla Rusija. Stoga, sam naslov zbornika nije bio slučajno izabran – „Izlazak na Istok” sadrži jasnu aluziju na poznatu starozavetnu priču o „Izlasku Jevreja iz egipatskog ropstva” (*Exodus*). Poput Mojsija koji je pozvao Jevreje da krenu ka Obećanoj zemlji i oslobode se ropstva u kome su se nalazili u Egiptu, autori zbornika su pozvali Ruse da se okrenu Istoku i oslobode se duhovnog robovanja evropejstvu. Evropa je, po njihovom mišljenju, bila ruski „Egipat”, a izlazak na Istok je, za Ruse, bio „povratak” samima sebi.

Izvesna doza pretencioznosti sadržana u ovoj aluziji na starozavetni *exodus* može biti objašnjena i opravdana mladošću autora zbornika, kao i istorijsko-političkim kontekstom u kome je on nastao. Naime, sva četvorica „evroazijaca” – *Petar Savicki, Nikolaj Trubeckoj, Georgije Florovski i Petar Suvčinski* – rođeni su u poslednjoj deceniji XIX veka i u trenutku objavljivanja zbornika, samo je najstariji od njih, Nikolaj Trubeckoj, napunio trideset godina, dok je najmlađi, Petar Savicki, imao tek dvadeset šest.³ Komentarišući „*mladalački žar*” evroazijaca, Berđajev je u njihovoj „samouverenosti” i „velikoj pretenziji na originalnost” video „nedostatak koji je uobičajen za mlade i borbene pravce”, dodajući da „takvi ne rastu u skromnosti” (Бердяев, 1925: 134). Jedan savremeni interpretator evroazijstva je, ukazujući na težinu i složenost „prokletih pitanja” koja oni ambiciozno pokreću i na koja samouvereno odgovaraju u svojim radovima, s pravom skrenuo pažnju da su u slučaju evroazijaca „pred nama, bez sumnje, ponovo *'ruski dečaci'* Dostojevskog... koji rešavaju ona ista pitanja o Hristu i Rusiji, o smislu istorije i misiji čoveka...” (Хоружий, 1992: 79)

Ali, pored mladosti, evroazijci su delili egzistencijalno iskustvo emigracije – dramu sloma starog načina života, gubitka domovine i tegoba snalaženja u novom životnom okruženju. Svest o sopstvenoj

³ Opširniji biografski podaci o osnivačima i članovima evroazijskog pokreta dati su u *Dodatku I* ovoga rada.

važnosti i osećanje posebne „misije” (očite iz pretenzije na formulisanje pravca spasonosnog „Izlaska”), mogu biti tumačeni i kao psihološka reakcija na egzistencijalnu situaciju u kojoj su se, nakon niza dramatičnih svetskoistorijskih događaja, obreli mladi ruski intelektualci. Stoga, „da bi se razumela suština novog pokreta, treba imati na umu da je evroazijstvo idejni pokret u okviru ruske emigrantske inteligencije koja je preživela razočaranje u vezi sa porazom demokratskih očekivanja u revoluciji 1905. godine, euforična nadanja povezana sa Februarskom revolucijom, tragediju izazvanu Prvim svetskim ratom, 'lavinu' boljševičkog prevrata, slom ne samo ideala već i samih osnova Rusije, gorčinu izgnanstva ili 'dobrovoljne' emigracije” (Новикова, Сиземская, 1995: 7).

Sami evroazijci su ukazivali na postojanje egzistencijalno-emocionalne pozadine koja njihove različite profesionalne perspektive ujedinjuje u jedinstveno teorijsko stanovište. Naime, četvorica osnivača pokreta su bili ljudi različitih naučnih interesovanja i intelektualnih biografija: Trubeckoj je bio lingvista, Savicki ekonomista i geograf, Florovski filozof i bogoslov, a Suvčinski muzikolog i teoretičar umetnosti. Osim Suvčinskog, prva trojica su već u Rusiji započeli univerzitetsku karijeru i može se pretpostaviti da bi se oni u drugačijim, mirnodopskim okolnostima, uspešno bavili sopstvenim naučnim disciplinama.⁴ Svaki od njih je u stvaranje „evroazijstva” uneo znanja stečena u posebnim naučnim oblastima, ali je rezultat bio više od pukog zbira tih saznanja – originalna (filozofska) sinteza, celovit „pogled na svet” ili skup teorijskih i političko-praktičnih stavova integrisanih jedinstvenim emocionalno-egzistencijalnim iskustvom. Naime, pored mladosti i emigrantskog iskustva, autore zbornika je, po njihovom sopstvenom priznanju, ujedinjavao isti „doživljaj” ili „osećanje sveta” (*мирооуцены*).⁵ Taj doživljaj sveta su sami

⁴ Ova pretpostavka može biti potkrepljena činjenicom da su danas, *sasvim nezavisno od „evroazijstva”*, Trubeckoj i Florovski svetski poznata i cenjena imena u akademskim krugovima – prvi kao osnivač strukturalne lingvistike, a drugi kao najveći autoritet za patristiku u pravoslavnom bogoslovlju.

⁵ Najavljujući Romanu Jakobsonu objavljivanje zbornika, Nikolaj Trubeckoj, u pismu od 21. 7. 1921. godine, ističe: „*Mi smo se objedinili na nekom zajedničkom pravcu i 'osećanju sveta', bez obzira na to što svaki od nas ima svoj pristup i svoja ubeđenja*” (Trubetzkoy, 1965: 22).

evroazijci označavali kao „osećaj katastrofe”, „krize” i „očekivanja duboke promene uobičajenog oblika sveta”. Na osnovu proživljenog, oni su bili uvereni da se „nalaze usred kataklizme koja se može uporediti sa najvećim potresima poznatim u istoriji, sa suštinskim preokretima u sudbinama kulture – poput osvajanja drevnog Istoka od strane Aleksandra Makedonskog ili velike seobe naroda...” (*Исход к Востoku*, 1921: iv). Političke promene izazvane Prvim svetskim ratom i Ruskom revolucijom bile su za evroazijce samo *simptom* suštinskih kulturnih promena i dubinskih, „tektonskih pomeranja” Istorije: „U katastrofičnosti događaja mi vidimo znamenje dolazećeg ubrzanog preseljenja i preporoda kulture... *Znamo da je istorijski grč koji odvaja jednu epohu svetske istorije od sledeće, već počeo*” (*Исход к Востoku*, 1921: iii-iv). Uvereni da žive u prelomnim istorijskim trenucima, autori zbornika su pokušali da svoje iskustvo i svoja „predosećanja” konceptualizuju i ponude novi način tumačenja smisla svetsko-istorijskih zbivanja, te mesta i uloge Rusije u njima. Po rečima Trubeckoj, „suština ovog zbornika sastoji se u pronalaženju i krčenju puteva za neki *novi pravac* koji mi označavamo terminom *evroazijstvo*, terminom koji možda i nije sasvim srećno izabran, ali je upadljiv i provokativan, pa je, stoga, pogodan za ciljeve agitacije” (Trubetzkoy, 1965: 22). Pošto su radikalne kulturno-istorijske promene praćene difuznim i *nereflektovanim* promenama u svesti i načinu mišljenja ruske inteligencije,⁶ evroazijci su na sebe preuzeli zadatak rekonstrukcije i nove artikulacije nacionalne samosvesti. Stoga je u pravu savremeni ruski filozof Sergej Horuži kada ističe: „Njihov zbornik je težio da bude – i u izvesnoj meri to je i bio – *manifest novog pogleda na svet, objava novog pogleda na rusku i svetsku istoriju*. Ništa manje od konkretnih ideja, važan je bio i sam taj *ton novine*, smelog stremljenja u nova istorijska prostranstva. Tih godina slična novina je predstavljala neosporni monopol boljševika. Upravo su oni stvarali 'novi svet', obećavajući starom svetu potpuno jasnu sudbinu – 'razrušiti do temelja'. I evo, četvorica mladih izgnanika u

⁶ „Čini se da se u svesti inteligencije dešava neki preokret koji će, možda, srušiti sve stare pravce i izgraditi nove, na potpuno drugim osnovama... Taj pravac lebdi u vazduhu. Osećam ga u stihovima M. Vološina, A. Bloka, Jesenjina i u 'Putevima Rusije' Bunakova-Fundaminskog” (Trubetzkoy, 1965: 22).

zabito delu Evrope, odlučno posežu na taj monopol, otvarajući novu perspektivu koja nimalo ne liči na povratak prošlosti...” (Хоружий, 1992: 72)

Pomenuta nova perspektiva ticala se reinterpetacije problema identiteta Rusije u svetlu proživljenih istorijskih zbivanja. Već u prvom tekstu zbornika, „Povratak na Istok” Petra Savickog, istaknuta je suštinska, „janusovska” dvolikost Rusije: „Tokom rata i revolucije 'evropejstvo' Rusije je palo kao što sa lica pada maska. I kada smo ugledali lice Rusije koje nije zaklonjeno velom istorijske dekoracije, ugledali smo dvoliku Rusiju... *Jednim licem ona je okrenuta Evropi*: kao evropska zemlja ona, poput Francuske 1793. godine, nosi Evropi 'novu reč' – ali, ovog puta je ta nova reč 'proleterska revolucija', ostvarenje komunizma... *Drugim svojim licem ona se odvojila od Evrope... ka Istoku. Ali, zar sama Rusija već nije Istok?*” (Савицкий, 1921c: 1) Geografski, kulturno i politički razapeta između Evrope i Azije, Rusija je nakon sloma stare (proevropske) imperijalne epohe, iznova u prilici da definiše sopstveni identitet. Otuda je „katastrofa” Revolucije, uprkos svim tragičnim i negativnim, imala i jednu značajnu *pozitivnu* posledicu – ona je otvorila mogućnost novog kulturnog i civilizacijskog samoodređenja Rusije. Upravo su u korišćenju te mogućnosti evroazijci videli svoj osnovni zadatak i, nasuprot dominantnim sumornim tonovima ruske emigracije okrenute prošlosti, u diskusije dvadesetih godina uneli element optimizma i vere u budućnost Rusije: „*Mi ne sumnjamo da će smena Zapadnoevropskom svetu doći sa Istoka*” (*Исход к Востoku*, 1921: iv).⁷ Oni su ovaj optimizam temeljili na uverenju da Rusija ne pripada ni Evropi, ni Aziji, već da je ona „svet za sebe” – samobitna i samodovoljna celina koja sintetiše evropske i azijske karakteristike, *Evroazija*. Nasuprot dugotrajnoj

⁷ U osvrtnu na razvoj evroazijstva Savicki je 1933. godine pisao: „U bujici samooptuživanja, vapaja o tome da je 'Rusija propala' i obraćanja strancima sa pozivima na intervenciju, reči evroazijskog zbornika su zvučale hrabrim optimizmom. Autori zbornika su uviđali stvaralačke potencijale Ruske revolucije. Oni u njoj nisu videli put koji vodi u smrt, već u život. Ruske događaje su ocenjivali kao jednu od najvažnijih kataklizmi u svetskoj istoriji. U Ruskoj revoluciji su videli početak tog perioda u kome će kultura, u svojim najsnažnijim manifestacijama, preći iz uobičajenih evropskih središta u istočniji, ruski ili evroazijski svet” (Савицкий, 1933a: 372).

„evropskoj orijentaciji” Rusije koja je, po njima, i dovela do Revolucije, evroazijci su smatrali da je proživljena „katastrofa” (u kojoj je ruska zapadnjački orijentisana inteligencija istovremeno i krivac i najveća žrtva),⁸ prilika za radikalnu promenu nacionalne samosvesti. U toj promeni uvid u istočnu, azijsku komponentu ruskog identiteta, ima presudan značaj. Ali, to nije značilo jednostavnu zamenu evropskih uticaja azijskim ili, kako je to kasnije formulisao jedan evroazijac, da se „evropski mundir” zameni odelom „kineskog mandarina”, već je „Izlazak na Istok” bio poziv na „*povratak sebi*, a ne na pohod po nove pozajmice na Istok” (Садовский, 1923: 155).

Teza o samobitnosti Rusije (Evroazije) predstavlja osnovnu ideju svih tekstova prvog zbornika, pa je opravdan zaključak da je „evroazijsko rođeno kao poriv sačinjen od dvostrukog odbijanja: *odbijanja prošlog* i *odbijanja tuđeg*. Prošlo je bila imperatorska Rusija, a tuđi je bio Zapad” (Хоружий, 1992: 79). Tačnije, ova dva „odbijanja” su interpretacijom ruske političke i kulturne istorije po kojoj je imperatorska Rusija (prošlost) bila plod prihvatanja tuđeg (evropskog) sistema vrednosti, u osnovi, svedena na jedno. To je najočiglednije u radovima Nikolaja Trubeckoja („O istinskom i lažnom nacionalizmu” i „Vrhovi i donji slojevi ruske kulture”), objavljenim u prvom evroazijskom zborniku. U prvom tekstu je izložena teza o nepostojanju *istinskog* nacionalizma (nacionalnog samosaznanja)⁹ u Rusiji od vremena vladavine Petra Velikog nakon koje je prihvatanje i

⁸ U drugom po redu članku *Zbornika* („Сила слабых”), Suvčinski analizira „nacionalno-metafizičku suštinu” Revolucije i u zapadnjačkoj ruskoj inteligenciji vidi osnovnog krivca, ali i žrtvu istorijskog sloma stare Rusije: „Ne može se reći da je sva inteligencija prognana, ali je, s malim izuzecima, prognana samo inteligencija... *Tim izgnanstvom je izrečena strašna presuda onom obliku preuzimanja zapadne kulture koji je od vremena Petra prihvatana od strane ruske svesti kao neosporan i istini*”. Kazna izgnanstva i neposredno suočavanje sa evropskom stvarnošću (negdašnjim „kumirom”) je, po njemu, prilika za „samonalazjenje” i „samopotvrđivanje” (Сувчинский, 1921: 6-7).

⁹ „Kao istinski, moralno i logički opravdan, može biti prihvaćen samo takav nacionalizam koji proizilazi iz samobitne nacionalne kulture ili je usmeren ka takvoj kulturi. Misao o takvoj kulturi mora upravljati svim radnjama istinskog nacionaliste. On nju brani, za nju se bori. On mora da podržava sve što može doprineti samobitnoj nacionalnoj kulturi, a sve što je može poremetiti, on mora otklanjati” (Трубецкой, 1921: 79).

preuzimanje zapadne kulture dovelo do gubitka kulturne samobitnosti i pojave lažnih oblika nacionalizma – šovinizma, robovanja idealu velikodržavlja ili reaktivnom bekstvu u idealizovanu nacionalnu prošlost. U drugom tekstu Trubeckoj je detaljno analizirao raskol koji u ruskoj kulturi postoji između njenih „vrhova” (kulture socijalne i političke elite) i njenih „osnova” (kulture „narodnih masa”). Gubitak organske celovitosti kulture on je povezo sa reformskim naporima Petra Velikog, da bi zaključio kako „uprkos svim naporima ruske inteligencije (u širokom smislu te reči), dve provalije koje je iskopaо Petar Veliki – jedna između dopetrovske i poslepetrovske Rusije i druga, između naroda i obrazovanih klasa – ostaju nepopunjene i zjape do današnjeg dana” (Трубецкой, 1921a: 95-96). Ne ulazeći ovde u izlaganje svih dalekosežnih posledica postojanja ovog raskola, treba imati u vidu da je upravo taj raskol, po oceni Trubeckoja, osnovni uzrok nemogućnosti artikulacije istinskog nacionalizma, tj. postizanja nacionalne samosvesti. Slovenofilski pokušaj prevladavanja ovog raskola – afirmacijom ideala stare Moskovije i preuzimanje „narodne kulture” kao normativne paradigme za intelektualnu elitu – nije uspeo, jer, po Trubeckoju, „slovenstvo” nije suštinska odrednica ruskog identiteta. Nasuprot slovenofilima, on na osnovu lingvističkih, kulturoloških i etnoloških analiza formuliše tezu o „*turanskom elementu*”¹⁰ kao snažnom formativnom činiocu ruske kulture i identiteta: „Rusi zajedno sa Ugro-Fincima i vološkim Turcima čine posebnu kulturnu zonu koja ima veze i sa slovenstvom i sa turanskim Istokom, pri čemu je teško reći koje su od tih veza snažnije i čvršće”, te zaključuje da se, ipak, „*po celom nizu pitanja ruska narodna kultura približava*

¹⁰ „Turan” je persijski naziv za ogromnu teritoriju iza Amu-Darije na severu Irana koja se prostire, kao i savremena Ruska država, od Karpata do Tihog okeana. U lingvistici, „turanski jezici” su stara oznaka za grupu jezika koja se sada obično naziva „uralsko-altajskim”. Iako je koristio oba ova naziva, Trubeckoj je češće koristio imenicu „Turan” i pridev „turanski” jer se njima izbegavaju asocijacije na kulture Evrope i Azije. U jednom radu iz 1925. godine on je, analizirajući karakteristike „turanske psihologije” i etnološke karakteristike turanskih naroda (brojnih „plemena” podeljenih u pet velikih grupa - ugro-finski narodi, Samojeđi, Turci, Mongoli, Mandžuri) istakao kako je „za nacionalno samosaznanje nas, Rusa, nužno imati u vidu postojanje *turanskog elementa* u nama, nužno je izučiti našu turansku braću” (Трубецкой, 1925a: 352).

upravo Istoku...” (Трубецкой, 1921a: 96-97). Osveščivanje ove istočne komponente ruskog identiteta je, po Trubeckoju i ostalim autorima zbornika, primarni zadatak mlade, postrevolucionarne ruske inteligencije koja se, sledeći stare imperative – *spoznaj samog sebe i budi ono što jesi* – može uzdići do istinskog nacionalizma (saznanja kulturne samobitnosti).

Pošto je dugotrajna evropeizacija ruske kulture osnovna prepreka na ovom putu samospoznaje, najveći deo zbornika posvećen je kritici normativnog važenja koji je „Evropa” imala i ima u svesti ruske inteligencije. Tako je u filozofski najzanimljivijem prilogu, („Lukavstvo uma”), Georgije Florovski analizirao krizu savremene filozofije („samorazaranje Uma”) i neuspešne pokušaje njenog prevladavanja, da bi zaključio kako se „dah oslobođenog duha... oseća u današnje vreme *samo izvan granica 'evropske' misli*” (Флоровский, 1921a: 39). Pored pozivanja na filozofiju američkog pragmatizma, Florovski se pozvao na rusku misao zasnovanu na religijskim temeljima, kao na istinsku alternativu i potvrdu mogućnosti stvaralačkog prevladavanja ograničenja inherentnih evropskom racionalizmu. U svom drugom članku („O neistorijskim narodima”), Florovski je problematizovao progresivističku filozofiju istorije koja „neistorijske” narode osuđuje na večno „zaostajanje” na pretpostavljenom i postuliranom jedinstvenom putu istorijskog razvitka. Odbacujući tezu o jednosmernom istorijskom toku, on je isticao „otvorenost” istorije kao kompleksnog procesa sa različitim, sinhronim pravcima čiji međusobni odnos nije ničim predodređen.¹¹ Na osnovu toga zaključio je da Rusija, bez obzira na svoju prošlost i sadašnjost, nije osuđena na imitativno ponavljanje tuđeg kulturnoistorijskog obrasca, već je sposobna za samoodređenje u kojem „budućnost može postati uzrok sadašnjici”. U formulisanju svojih „predosećanja” (*предчувствия*) Petar Suvčinski budućnost određuje kao „Epohu vere” (u istoimenom članku), a Petar Savicki, na osnovu naturalističke argumentacije, prognozira „seobu” kulture

¹¹ Svoje stanovište Florovski gradi u dijalogu sa ruskom filozofskom i bogoslovskom tradicijom, tj. oslanjajući se na istoriju ruske misli (Čaadajev, slovenofili, Dostojevski, Hercen...). U svom trećem članku („Разрывы и связи”) objavljenom u *Izlasku na Istok*, Florovski Revoluciju situira u okvire ruske intelektualne tradicije i snažno manifestuje svoju sklonost ka istoriji ideja.

sa Zapada na Istok („Миграция культуры”). Isti autor, u poslednjem prilogu objavljenom u zborniku („Континент-океан: Россия и мировой рынок”) obrazlaže tezu o geopolitičkom položaju Rusije-Evroazije, te njenoj ekonomskoj samodovoljnosti i nezavisnosti od svetskog („okeanskog”) tržišta.

Već na osnovu kratkog prikaza *Izlaska na Istok* može se zaključiti da su, uprkos kolektivnom nastupu autora zbornika („evroazijci”), objavljeni prilozi žanrovski i disciplinarno raznoliki, te da je njihov „zajednički imenilac” teza o kulturnoj samobitnosti Rusije-Evroazije. Izvesne neodređenosti i nedorečenosti evroazijske pozicije bio je svestan i Nikolaj Trubeckoj, ali je ipak, u pismu Jakobsonu, isticao da je u datim okolnostima najvažnije „podsticati misao, prodrmati, buditi, pokretati s mrtve tačke, uzbuđivati nemogućim paradoksima, nametljivo otkrivati ono što se nastoji skriti od samoga sebe, itd.” (Трубецкой, 1965: 22). Teorijska razrada početnih „predosećanja” evroazijaca bila je stvar budućnosti i kolektivnog rada, a sama „objava” evroazijstva na javnoj sceni „zagranične Rusije” trebalo je da izazove reakcije i podstakne rusku emigraciju na samoispitivanje. Sudeći po brojnim odzivima na *Izlazak na Istok*¹² evroazijci su uspeli u svojoj nameri i ubrzo su (1922. godine) pripremili i štampali svoj drugi zbornik – *На путях* (Na putevima). Pored radova četiri osnivača „evroazijstva”, u ovom zborniku su objavljeni i prilozi istoričara i filozofa kulture Petra Bicilija i stručnjaka za istoriju Crkve, Antona Kartaševa. Prvi je pisao o „Istoku” i „Zapadu” u istoriji starog sveta, dok je drugi objavio rad sa striktno eklesiološkom tematikom – „Reforma, reformacija i ispunjenje Crkve”. Stariji od osnivača evroazijstva i sa već oformljenim naučnim, filozofskim i političkim pogledima, Bicili i Kartašev ne mogu biti smatrani „ortodoksnim” evroazijcima iako su objavili radove u drugom zborniku (kao i sledećem, posvećenom odnosu katoličanstva i pravoslavlja – *Россия и латинство*, 1923).¹³

¹² Detaljan popis (pozitivnih i negativnih) reakcija u ruskoj i stranoj štampi i publicistici daje Savicki u svom preglednom članku „В борьбе за евразийство. Полемика вокруг евразийства в 1920-их годах”, *Тридцатые годы. Утверждение евразийцев*, Кн. VII, Париж, 1931, с. 1-52.

¹³ To posebno važi za A. V. Kartaševa (1875-1960) čija se naučno-publicistička i praktična delatnost ne dovodi u vezu sa evroazijstvom. Pre Revolucije on je kao

Istina, Bicili je načelno prihvatao osnovnu tezu o evroazijskom geografskom položaju Rusije i potrebu redefinisanja njene istorije u svetlu te činjenice.¹⁴ Ali, on je nakon jasnijeg političkog profilisanja evroazijstva, prekinuo svoju saradnju u evroazijskim publikacijama i istupio sa kritikom evroazijskog pokreta.¹⁵

član Partije konstitucionalnih demokrata (Kadeta) bio ministar vera u Privremenoj vladi, a od 1919. godine je u emigraciji. Od 1925. godine je bio profesor na Bogoslovskom institutu sv. Sergeja u Parizu, a od mnogobrojnih radova posvećenih istoriji crkve, najpoznatije su mu knjige: *Очерки по истории Русской церкви*, т. 1-2 (1959), i *Вселенские Соборы* (1963).

¹⁴ U knjizi *Uvod u svetsku istoriju* koja je 1923. godine objavljena na srpskom jeziku Bicili naglašava: „Sada se sve više i više širi pogled na 'Istočnu Evropu' (Rusiju) kao na jednu zemlju koja zauzima zasebno, srednje mesto između 'Evrope' i 'Azije', a koja pripada i jednoj i drugoj. Naziv *Evracija* koji je skoro predložio ruski naučnik P. Savickij potpuno odgovara geografskoj i istorijskoj stvarnosti” (Bicilli, 1923: 8).

¹⁵ Bicili je 1925. godine objavio kritički tekst o teorijskim aspektima evroazijstva („Народное и человеческое”, *Современные записки*, No. 2, s. 484-494), da bi 1927. godine u članku „Два лика евразийства”, posebno oštro komentarisao transformaciju pokreta u „političku partiju” (vid. Бицилли, 1927).

2. RAZVOJ I AKTIVNOSTI POKRETA: OD IDEJA KA ORGANIZACIJI

Ubrzo nakon izlaska prvog evroazijskog zbornika u Sofiji, njegovi autori tokom 1922. godine napuštaju Bugarsku. Uprkos njihovom pozivu na „povratak Istoku”, okolnosti emigrantskog života evroazijce vode na Zapad, u evropske kulturne centre koji pružaju više mogućnosti za akademsku i publicističku delatnost od Sofije.¹⁶ Zahvaljujući naporima Tomaža Masarika, češka vlada je u okviru svoje „Ruske akcije” (*L'action russe*) pokrenula program pomoći ruskim studentima i profesorima u emigraciji. Osnivanjem i početkom rada Ruskog pravnog fakulteta (18. maja 1922. godine), Prag postaje emigrantski akademski centar. Napustivši Sofiju Savicki i Florovski su se zaposlili na novootvorenom fakultetu.¹⁷ Trubeckoj je postao predavač na prestižnoj katedri za

¹⁶ Trubeckoj se 1922. godine iz Sofije žalio u pismu F. Petrovskom, lingvisti i kolegi sa studija, koji je ostao u Moskvi: „Ovde, na Balkanu, u pogledu nauke je jako rđavo i ja težnem i težim da se negde preselim”. Ali, poredеći Rusiju i Evropu, Trubeckoj je bio sklon da iz emigrantske perspektive, ne samo „balkanski”, već i evropski naučni život uopšte, vidi u tamnom svetlu: „Bojim se da tako intenzivan intelektualni život kojim sam živeo u Moskvi i koji se, sudeći po tvom pismu, tamo opet obnavlja, nigde neću naći... Čak i u pravoј ruskoј provinciji je bolje nego izvan Rusije uopšte”. Poredеći stanje na evropskim univerzitetima i sećanja na rad u moskovskim lingvističkim krugovima, Trubeckoj je čak razmišljao o povratku u Moskvu: „Da sam samac, prosto bih otputovao u Moskvu. Ali, pošto imam dete i ženu, teško mi je da se odlučim da promenim relativno snošljive uslove (fizičkog) života za život koji je ipak povezan sa oskudicom i lišavanjem.... Zato, ne žurim sa povratkom, iako znam da ću me, u većem ili manjem stepenu, to nezadovoljstvo koje osećam ovde pratiti svuda izvan Rusije” (cit. prema: Томаз, 1995: 475).

¹⁷ Obrazovna delatnost Ruskog pravnog fakulteta (koji je, iako u okviru Praškog univerziteta, bio autonomna ustanova u kojoj se predavalo na ruskom jeziku i

slavistiku Bečkog univerziteta, a Suvčinski je svoju publicističku delatnost nastavio u Berlinu. Zahvaljujući brojnosti ruskih emigranata u Nemačkoj, te povoljnim ekonomskim okolnostima, u Berlinu su početkom dvadesetih godina osnovane brojne ruske izdavačke kuće.¹⁸ U jednoj od njih („Геликон”), 1922. godine štampan je drugi zbornik radova evroazijaca – *На путях*, a sledeće, 1923. godine, poseban zbornik o odnosu pravoslavlja i katoličanstva (*Россия и латинство*). Te iste godine, 7. jula, evroazijci su u Berlinu osnovali sopstveno izdavačko preduzeće (*Евразийское книгоиздательство*) koje je bilo izdavač svih publikacija pokreta.¹⁹ Prvi zbornik objavljen u sopstvenom izdanju evroazijci su nazvali „Евроазијски временплов” (*Евразийский временник*, 1923) i on je, numerički označen kao „Књига трећа”, bio nastavak prethodna dva programska zbornika. Četvrti evroazijski zbornik (*Евразийский временник*, Кн. IV) izašao je 1925. godine u Berlinu, dok je sledeći, peti, izašao 1927. godine u Parizu gde je, nakon prelaska Suvčinskog u Pariz, preseljeno i evroazijsko izdavačko preduzeće. Pet navedenih evroazijskih zbornika predstavljaju teorijski najznačajnije publikacije pokreta i njihov sadržaj

po ruskim akademskim programima i pravilima), trajala je do 1929. godine. U periodu najživlje aktivnosti (1922-1927. godine) nastavu je pohađalo 1574 studenta. Diplomirala su 384 studenta, a među brojnim uglednim profesorima ovog fakulteta (poput Novgorodceva, Struvea, Gurviča, Kizevetera, Spektorskog, itd.), bili su i evroazijci - G. Vernadski i N. Aleksejev. Nakon prestanka obrazovnog rada (1929), fakultet je do 1933. godine funkcionisao kao naučno-istraživačka ustanova (opširnije o Ruskom pravnom fakultetu u Pragu - vid. Стародубцев, 1999; šire o akademskoj ruskoj koloniji u Pragu - vid. Richa, 1958).

¹⁸U periodu 1919-1923. godine Berlin je bio glavni centar ruske emigracije – u proleće 1921. broj Rusa u Nemačkoj je dosežao 300.000. Zahvaljujući inflaciji, troškovi života emigranata koji su posedovali neku od „čvrstih valuta” bili su niži nego u drugim evropskim zemljama. Jeftin papir i mali troškovi štampe učinili su Berlin izdavačkim centrom ruske literature - 1924. godine u Berlinu je bilo registrovano 86 ruskih i sovjetskih izdavačkih preduzeća, dok je, na primer, u Parizu bilo svega 12. Uvođenjem „nove marke” 1923. godine i privremenom stabilizacijom deviznog kursa, pogodnosti života u Nemačkoj su smanjene, i ruska emigracija se postepeno usmerava ka Parizu. Krajem 1930. godine u Nemačkoj je živelo manje od 100.000 ruskih emigranata (vid. Williams, 1972: 111-112; 133-134).

¹⁹Pored četiri osnivača pokreta, u osnivanju su učestvovala još dvojica ruskih emigranata – P. Арапов i A. V. Мелер-Законелјскиј (Vid. fotokopiju „Договора о осниванју” u: *Петр Сувчинский и его время Сборник*, 1999:123).

najpotpunije izražava evroazijsko stanovište. U njima su objavljeni radovi osamnaest autora, od kojih neki nisu pripadali samom pokretu, ali su u više navrata saradivali sa „evroazijcima”. Najplodniji autori su bili „očevi osnivači pokreta”: Savicki (11 priloga); Trubeckoj (10 priloga); Suvčinski (10 priloga) i Florovski (5 priloga). Pored njih, objavljeni su radovi novopridošlih „evroazijaca” – autora koji su se priključili pokretu i od kojih su neki, poput Georgija Vernadskog (3 priloga), Lava Karsavina (3 priloga) i Nikolaja Aleksejeva (1 prilog), kasnije imali važnu ulogu u teorijskoj (istoriografskoj, filozofskoj i pravno-politikološkoj) razradi evroazijstva. Pored njih, u ovom prvom periodu, u pet programskih zbornika objavljivali su i: Vladimir Iljin (3 priloga), Nikolaj Arsenjev (1 prilog), Vladimir Nikitin (1 prilog), Dimitrij Svjatopolk-Mirski (1 prilog), Vasilij Sezeman (1 prilog), Sergej Puškarev (1 prilog), kao i tri autora koji nisu pripadali samom pokretu – već pominjani istoričar Petar Bicili (2 priloga), istoričar crkve Anton Kartašev (2 priloga), kao i filozof Semjon Frank (1 prilog). Tematski raznovrsni, prilozi u prvih pet zbornika evroazijaca imaju naglašeno teorijske pretenzije i predstavljaju pokušaj profilisanja evroazijstva kao *idejnog* pokreta ruske emigracije. Neposredna ideološko-politička sadržina u ovim zbornicima je bila u drugom planu, a njihov zajednički podnaslov je bio „postavke” ili „tvrđnje evroazijaca” (*Утверждение евразийцев*).

Pored navedenih programskih zbornika, u okviru evroazijskog „knjigoizdateljstva” objavljeno je do kraja dvadesetih godina više brošura i knjiga. Pored knjiga osnivača pokreta – Trubeckoj i Savickog – najbrojniji su radovi pridošlih evroazijaca – Karsavina i Aleksejeva. Osim radova članova pokreta, evroazijci su u svom izdanju štampali i studiju klasika slovenofilstva, Alekseja Homjakova („О crkvi. Sa komentarima i predgovorom L. Karsavina”, 1926), kao i dve brošure Semjona Franka koji nikada nije bio „evroazijac”.²⁰

²⁰С. Франк, *Религија и наука*, 1925; *Основи марксизма*, 1926. Frankova saradnja sa evroazijcima (članak u *Евроазијском временплову* i objavljivanje ove dve knjižice) ne znači da je on bio „evroazijac”. Svoj odnos prema evroazijstvu Frank je kasnije obrazložio na sledeći način: „Заправо, не слажући се уопште са учењем евроазјјца, односио сам се према њему са интересовањем као једином испољјаванју свеђе и оригиналне друштвене мисли и емиграцији” (Франк, 1956: 46).

Broj objavljenih knjiga (osamnaest naslova u periodu 1925-1930, ako se ne računaju programski zbornici radova), svedoči o plodnoj izdavačkoj delatnosti evroazijaca, bez obzira na to što se najčešće radilo o knjigama (brošurama) skromnog obima. Dodatni pokazatelj aktivnosti pokreta je pokretanje 1925. godine posebne serije zbornika radova – „Evroazijskih hronika” (*Евразийская хроника*) – u kojima su objavljivani kraći tekstovi namenjeni popularisanju evroazijskih ideja, kao i beleške o javnim aktivnostima evroazijskih grupa (seminari, predavanja, itd.). Prve sveske „Hronike” umnožavane su litografisanjem i danas predstavljaju bibliofilsku retkost, dok su sveske VI – X (1926-1928. godine), štampane u Parizu.

Na osnovu uvida u evroazijska izdanja može se zaključiti da sredinom dvadesetih godina pokret sve više dobija političku fizionomiju, tj. da politička pitanja i teme u izdanjima evroazijaca postepeno izbijaju u prvi plan. Početna okupiranost opštim filozofskim, bogosloveskim i „kulturološkim” temama uzmiče pred užespecijalističkim (istoriografskim, geopolitičkim, pravnim) raspravama i političkim analizama savremenih zbivanja u SSSR-u. Publicitet koji su u emigrantskim krugovima dobila prva evroazijska izdanja (pre svega, kao *novo* idejno-teorijsko stanovište koje je nesvodivo na dorevolucionarne misaone tokove), doprineo je njihovoj popularnosti, naročito među emigrantskom omladinom koja se nije zadovoljavala idejnim svetom svojih „očeva”. Širenje evroazijskih ideja je nekadašnji sofijski „kružok”, sastavljen od ljudi povezanih prijateljskim vezama i neposrednom komunikacijom, pretvorio u širu grupu čiji su pripadnici i simpatizeri bili „rasejani” po čitavoj teritoriji „Zagraniczne Rusije”. Živa izdavačka delatnost doprinela je širenju evroazijskih ideja, a i kritike evroazijstva u tradicionalistički usmerenim emigrantskim krugovima koje su ubrzo usledile,²¹ bile su jasan pokazatelj njihove važnosti. Ako se, uz sve to, ima u vidu činjenica da je stanje u SSSR-u tokom dvadesetih

²¹ O recepciji evroazijstva u ruskoj emigraciji i sporovima oko evroazijstva biće više reči u ovom radu. Ovdje želim samo da naglasim da su kritike evroazijstva u okviru emigracije, nezavisno od njihovog dometa i sadržaja, bile pokazatelj njegove važnosti, te da su mogle uticati na transformaciju evroazijstva od intelektualnog kružoka u idejno-politički pokret.

godina, spolja posmatrano, stvaralo utisak različitih mogućnosti evolucije boljševizma, razumljivo je što su evroazijci zaključili da, pored uticaja na izmenu ruske samosvesti, mogu imati i važnu praktično-političku misiju u budućnosti. Pripadajući kulturi u kojoj je tradicija nerazdvajanja teorijske i političke delatnosti bila veoma snažna, tj. kulturi u kojoj se od filozofskih rasprava lako prelazi na praktično-političke zaključke i aktivnosti, evroazijci su, ubrzo nakon formulisanja svojih teorijskih „tvrđenja” (*утверждения*) u prva dva zbornika, počeli da se organizuju kao *politički pokret*: „Zametnuvši se kao istoriosofsko-naučni pokret, evroazijstvo je, ne gubeći svoju suštinu, sve više dobijalo politički lik” (Савицкий, 1933a: 372).

Ova politizacija evroazijstva, praćena stvaranjem političke organizacije i institucionalizovane „mreže” članova i simpatizera širom Evrope, izazvala je otpor kod Georgija Florovskog. Mnogo godina kasnije, sećajući se nastanka evroazijstva, Florovski je svom biografu istakao da prve knjige evroazijaca predstavljaju samo zbornike radova ljudi koji su bili prijatelji i koji su imali slične poglede na dramatična istorijska zbivanja, tj. da izvorno, „*nikakva grupa ili partija nije postojala*” (Blane, 1993: 38).²² Upravo je tendencija da se evroazijstvo pretvori u ideologiju „grupe ili partije” dovela do povlačenja Florovskog iz aktivnosti evroazijaca: „Glavni uzrok mog udaljavanja od evroazijaca bio je to što su se već nakon 1923. godine počeli ispoljavati njihovi politički interesi i veze. Nisam ima sklonosti prema tome, a sem toga, takva tendencija je protivrečila mojoj sopstvenoj poziciji – stremljenju ka kulturnoj obnovi, a ne političkoj pobedi...” (Blane, 1993: 39). Tokom 1922. godine Florovski je pozivao inicijatore pokreta da se odreknu „uskog evroazijstva” i da, okupljajući veći broj saradnika različitih generacija, otpočnu izdavanje periodične publikacije (pod nazivom „Večna načela” – *Вечные устои*) sa naglašeno filozofsko-religijskom tematikom (vid. Голлербах, 2000: 441-442).²³ Naišavši na otpor svojih

²² Po Florovskom: „Prema početnoj ideji, to su bili upravo zbornici članaka. U našem izdanju, jednostavno je svako u svoje ime govorio to što misli... Svejedno, neki ljudi su pokušali da čitav poduhvat pretvore u neku partiju i program” (Blane, 1993: 39).

²³ U pismu Suvčinskom od 13. 11. 1923, Florovski je detaljno izložio plan izdavanja serije zbornika radova pod nazivom: *Устои. Сборники по вопросам православной*

saradnika, Florovski prekida veze sa evroazijcima i više ne publikuje svoje radove u njihovim izdanjima,²⁴ iako je u ondašnjoj emigrantskoj javnosti često smatran „evroazijcem” sve do 1928. godine kada je objavio jednu od najozbiljnijih kritika intelektualnog pokreta čiji je jedan od četiri osnivača (vid. Флоровский, 1928).

Za razliku od Florovskog koji rano napušta evroazijstvo, Nikolaj Trubeckoj, uprkos rezervisanosti prema politizaciji pokreta, ostaje do kraja dvadesetih godine jedan od teorijski najplodnijih i najuticajnijih teoretičara evroazijstva. Svoje nezadovoljstvo evolucijom evroazijstva Trubeckoj nije javno manifestovao, ali danas dostupni delovi njegove prepiske omogućavaju zaključak da to nezadovoljstvo nije bilo malo. Tako, na primer, 9. septembra. 1925. godine on upozorava Savickog i Suvčinskog: „...*Mi smo postali političari i živimo pod znakom primata politike. To je smrt. Setite se šta smo mi. Mi smo posebno osećanje sveta (мироощущение)*. Iz tog osećanja sveta proističe poseban pogled na svet. A iz tog pogleda na svet, *između ostalog*, mogu biti izvedeni i neki politički stavovi. Ali, samo, *između ostalog*” (cit. prema: Соболев, 1992: 51). Ovaj kratki izvod iz pisma Nikolaja Trubeckoj sažima dinamiku evroazijstva – od početnog, difuznog „osećanja sveta” koje čini emocionalni *background* nastanka pokreta, preko razvitka kompleksnog (filozofski i naučno artikulisano) „pogleda na svet”, do formulisanja političkog programa i stvaranja političke organizacije koja je, po mišljenju njenih članova, pozvana da zameni boljševičku partiju. Početno „katastrofično osećanje sveta” je vremenom (samom logikom teorijske racionalizacije) bledele i odlazilo u pozadinu, a

мысли. Nasuprot *Evroazijskom vremeplovu* koji je, po njemu, bio „suviše površan i pretenciozan – prava demagogija”, u novoj seriji evroazijskih publikacija primat bi imala religijsko-filozofska, a ne svetovna tematika. Na primedbu Trubeckoj da, u skladu sa takvom orijentacijom, Florovski treba da postane monah, on je uzvratio: „Ne tvrdim da su samo crkvena (religijska) pitanja aktuelna i uopšte ne smatram da sam obavezan da ‘napustim svet’ i zamonašim se. Tvrdim nešto sasvim drugo – za mene su crkvena pitanja prva i osnovna, ako hoćete, jedina, ali u tom smislu da ona uključuju sve u sebe” (cit. prema: Соболев, 2000: 192).

²⁴ „Moj raskid sa evroazijcima desio se na jednom skupu u Berlinu, avgusta 1923. godine, na kome su i oni mene isključili, a i ja se njih odrekao... Moje odbijanje je bilo konačno jer sam im rekao - U vama je duh netrpeljivosti, privlače vas političke intrige, a meni se se gadi od toga” (Blane, 1993: 39).

teorijska razrada evroazijskog stanovišta (nakon formulisanja opšteg filozofskog temelja u prva dva zbornika) bila je manje privlačna od pokušaja praktične primene iz njega izvedenih političkih zaključaka. Egzistencijalna činjenica emigracije i iz nje izvedena opsednutost politikom je, svakako, uticala na brzinu i tok ove evolucije. Lišeni domovine iz političkih razloga, razumljivo je da se evroazijci nisu mogli zadovoljiti strogo akademskim raspravama o problemu ruskog identiteta, ruskoj istoriji i kulturi. Smatrajući da su ovi problemi u osnovi „apsolvirani” u njihovim prvim radovima, oni su se sredinom dvadesetih godina okrenuli političkom problemu „operacionalizacije” svog teorijskog stanovišta u društveno-istorijskoj realnosti.

Ovaj okret prema političkim konsekvencama evroazijskog učenja i problemu njihove operacionalizacije vidljiv je iz dva kolektivno pisana spisa koja imaju karakter partijsko-propagandnih dokumenata sa obavezujućom ideološko-teorijskom „platformom” i iz nje izvedenim praktično-političkim „zadacima”. Prvi od ova dva spisa – *Евразийство: Опыт систематического изложения*, (1926) – sadrži skup teorijskih i ideoloških stavova koji (poput „Osnova marksizma” u komunističkom pokretu tih i kasnijih godina), treba da predstavljaju obavezujući doktrinarni okvir za svakog „evroazijca”.²⁵ Ovo sistematično i kategorički izloženo evroazijsko „vjeruju” određeno je kao „*istinita ideologija*” koja (nasuprot „lažnim” ideologijama komunizma i kapitalizma), već zbog svog povlašćenog epistemološkog statusa, daje odgovore na životne probleme „nove Rusije”.²⁶ Prihvatajući „sovjetski sistem kao osnovu

²⁵ Stoga je bivši saradnik evroazijca, P. Bicili, s pravom isticao da se nakon objavljivanja ovog programskog dokumenta „o evroazijstvu više ne može i ne sme suditi na osnovu ‘tvrđenja’ i proricanja pojedinih evroazijaca koja su, u mnogim slučajevima, išla u različitim pravcima, već na osnovu kategoričkih izjava **određenog** kolektiva” (Бицилли, 1927: 335).

²⁶ „Istinita ideologija proizlazi iz neke *apsolutno nesumnjive* osnovne ideje i, razvijajući se kroz **sistem** ideja, **konkretizuje** se do kraja, tj. postaje *najkonkretniji život koji ona osmišljava, preobražava i stvara*. Budući da se ideologija obraća datom konkretnom životu i pretvara se u njega, budući da je ideologija osnova svesno-voljne delatnosti, ona se izražava u *programu* koji je nužno privremen, uslovan i podložan promenama. To je put od ideja ka životu, nužan i plodotvoran ako je ishodišna ideja istinita” (*Евразийство: Опыт систематического изложения*, 1926: 9).

daljeg razvitka", evroazijci su 1927. godine u kraćem programskom spisu formulisali svoje političke ciljeve i zaključili da „ostvarenje tih ciljeva moraju uzeti na sebe *evroazijci koji su obrazovali Evroazijsku partiju* radi smene Komunističke partije u njenom organizaciono-državnoj funkciji" (*Евразийство*, 1927: 220). Time je krug bio zatvoren: od prvog zbornika radova u kome su objavljeni radovi sa izraženim individualno-autorskim karakteristikama, nakon samo šest godina, evroazijstvo je postalo „istinita ideologija" kojom se rukovodi „partija" spremna da preuzme vlast od boljševika. Početno „zajedničko osećanje sveta", pretvoreno je u čvrst ideološko-doktrinarni program kojim su se prvobitna „predosećanja" (*предчувствия евразийцев*), preko „tvrđenja" (*утверждения евразийцев*), pretvorila u skup kategorički izloženih „istina" koje služe kao platforma za stvaranje partije i njenu političku delatnost. Ranije postojeće političke razlike među samim osnivačima pokreta,²⁷ sada su (po cenu ekskomunikacije Florovskog i pasivizacije Trubeckoja), ustupile mesto jedinstvenom političkom programu i partijskoj disciplini.

Delatnosti „Evroazijske partije" nisu istražene i istorija evroazijstva kao *političkog* pokreta još nije napisana.²⁸ Pored uobičajenih teškoća koje prate rekonstrukciju života i rada emigrantskih organizacija i grupa, istraživač političke aktivnosti evroazijaca nailazi na nepremostivu teškoću – vladavinu duha konspirativnosti unutar evroazijske organizacije. Posmatrano iz današnje perspektive, čini se da evroazijci nisu samo imali pretenzije da naslede boljševike, već i da su preuzimali

²⁷ Šaljuci prvi zbornik Struveu, Savicki je u pismu od 3. avgusta 1921. godine istakao da zbornik nema veze sa „perspektivama tekuće političke borbe", te da se njegovi autori razlikuju u političkom pogledu – u širokom spektru „od mog nacional-boljševizma, do pravovernog antiboljševizma Florovskog" (cit. prema: Колеров, 1994: 147).

²⁸ U radovima o evroazijstvu u zapadnoj literaturi praktično-politička struktura i aktivnosti pokreta nisu ni mogle biti istražene jer je glavna arhiva pokreta (koju je sakupio i uredio P. Savicki) nakon Drugog svetskog rata preneti iz Praga u Sovjetski Savez gde je bila nedostupna istraživačima. Ali, ni nakon otvaranje arhiva (GARF) za istraživački rad domaćih i stranih naučnika, u obimnoj literaturi o evroazijstvu malobrojni su radovi koji su posvećeni političkim aktivnostima i evoluciji pokreta. Osnovne informacije o tome sadržane su u dva članka ruskog istoričara N. Stepanova u kojima je dat delimičan pregled postojeće arhivske građe (Степанов, 1995. i 1999), kao i u radu američkog istoričara D. Šlapentoha (Shlapentokh, 1997).

njihovo dorevolucionarno organizaciono iskustvo, njihov model „revolucionarnog", ilegalnog delovanja. Ili, kako to primećuje jedan lični poznanik Suvčinskog: „U evroazijskom pokretu je, posebno od 1924-1925. godine, zavladao stil podzemne delatnosti, prikrivanja tajni, kult obaveznih lozinki koje su na tajnim zasedanjima rukovodioci pokreta davali njegovim učesnicima. To je bilo nasleđe ruske revolucionarne škole političkog ili, pre, predpolitičkog života" (Козовой, 1999: 25). Stoga, delatnost „evroazijske partije" ostaje u velikoj meri neprozirna, pa se danas možemo pitati da li je održavanje „partijskih kongresa", postojanje evroazijskih „trojki" i „ćelija", kao i formiranje evroazijskih grupa po svim centrima Zarubežne Rusije (a po uverenju evroazijaca i u samom SSSR-u!), istorijska činjenica ili samo plod emigrantskih iluzija i mistifikacija. Za istoričare političkog života ruske emigracije odgovor na ovo pitanje može biti nađen u budućim istraživanjima sačuvane arhivske građe vezane za vođe i učesnike evroazijskog pokreta, a za sada, kada se govori o „praktičnom radu evroazijaca", pod tim se, pre svega, podrazumeva „agitaciono-propagandistički rad na širenju evroazijskih ideja među ruskim emigrantima" (Степанов, 1999). O dva osnovna oblika delatnosti – „evroazijskim seminarima" (na kojima se raspravljalo o teorijskim aspektima evroazijstva) i „javnim predavanjima" (gde su se evroazijske teme izlagale za širu publiku) – detaljno su izveštavale *Evroazijske hronike*. Ali, pored širenja svojih ideja u okviru ruske emigracije, evroazijci su svoju aktivnost usmeravali prema Sovjetskom Savezu. Pošto su polazili od uverenja da je moguća „smena" boljševičke vlasti „evroazijskim vladajućim odborom" i potiskivanje „lažne" komunističke ideologije „istinitom", evroazijskom – onda je jasno da pravi adresat evroazijskih poruka nije bila emigracija, već nekomunističke mase u SSSR-u. Stoga je konspiracija bila logična posledica ove grandiozne političko-praktične pretenzije pokreta koji je počeo kao teorijski poduhvat četiri usamljena ruska emigranta na Balkanu. Da će ta pretenzija ubrzati slom pokreta i dovesti do njegovog gašenja postalo je jasno već 1928. godine kada u Parizu izbija sukob oko novina „Evroazija" (*Евразия*) koji dovodi do političke podele na evroazijsku „levicu" i „desnicu".

3. „KLAMARSKO SKRETANJE”: RASKOL EVROAZIJSKOG POKRETA

Godine 1928, 24. novembra, u Parizu je počeo da izlazi nedeljnik za pitanja kulture i politike – „Evroazija” (*Евразия*). Od prvobitnih „očeva osnivača” pokreta, nedeljnik je uređivao Petar Suvčinski, a najaktivniji članovi redakcije su bili filozof Lav Karsavin i Dimitrije Svjatopolk-Mirski koji je uređivao književnu rubriku ovih prvih novina koje su izdavali evroazijci. Pošto su pokretači „Evroazije” (Karsavin i Suvčinski), živeli u predgrađu Pariza – Klamaru, evroazijska grupa koja je formirana oko nedeljnika uobičajeno se nazivala „Klamarskom” grupom ili kružokom.²⁹ Do jeseni 1929. godine objavljeno je ukupno 35 brojeva nedeljnika koji je u ruskim emigrantskim krugovima bio dočekan i praćen sa velikom dozom kritičnosti i neprijateljstva. Ali, kritički prijem na koji je naišla „Evroazija” nije bio ograničen samo na pariske emigrantske krugove konzervativnog ili liberalnog političkog usmerenja. Naime, već u sedmom broju nedeljnika (5. januar 1929), objavljen je „Pismo redakciji” Nikolaja Trubeckoja u kome je on, otvoreno pišući o „raskolu u evroazijskom pokretu”, objavio da zbog „krupnih ideoloških nesuglasica” sa redakcijom i „Klamarskom grupom”, napušta evroazijski pokret i saradnju sa „Evroazijom”.³⁰ Kao osnivač pokreta, Trubeckoj je redakciju nedeljnika optužio za „revizionizam” – „napuštanje ortodoksno evroazijskih ideoloških stavova i njihovu zamenu elementima drugih

²⁹ Pored navedenih, članovi redakcije bili su P. Arapov, A. Lurie, P. Malevski-Maljevič, V. Nikitin i S. Efron.

³⁰ Трубецкой, „Письмо в редакцию”, *Евразия*, №. 7, с. 9.

učenja (marksizam, fјodorovstvo) koja sa evroazijstvom nemaju ništa zajedničko”. Neposredno nakon Trubeckoja, oglasio se i drugi osnivač pokreta, Petar Savicki, koji je sa Nikolajem Aleksejevim i Vladimirom Iljinom publikovao brošuru pod rečitim podnaslovom: „Novine 'Evroazija' nisu evroazijski organ”.³¹ Objavljivanjem brošure i njenim slanjem svim pretplatnicima „Evroazije”, spor „unutar porodice” je, na zadovoljstvo emigrantske štampe,³² prerastao u sukob koji je vodio potpunom rascepu pokreta. Ne računajući Florovskog koji je ranije napustio pokret, sada su se trojica osnivača pokreta našla na sukobljenim stranama – Suvčinski sa „Klamarskom grupom” na jednoj, nasuprot Trubeckoj i Savickom, na drugoj strani. Ovaj sukob osnivača i glavnih ideologa pokreta imao je dužu predistoriju – u jednom pismu Suvčinskom (14. 10. 1925) Trubeckoj je najavljivao „smrt evroazijstva” usled gubitka nekadašnjeg „horskog” saglasja između njegovih osnivača: „Evroazijstvo je postojalo onda kada je postojala horska ličnost trojice, tj. ljudi koji se nisu nikada međusobno sporili oko osnovnih stvari... Te horske ličnosti više nema, pa zato više nema ni evroazijstva” (cit. prema: Соколев, 1992: 56). Sumnje u opravdanost mladalačkog optimizma, dileme u pogledu perspektiva pokreta, strah od preterane politizacije i teorijske sterilnosti, kao i svest o uzaludnosti emigrantskih aktivnosti koji nemaju odjeka u Rusiji, dugo su pratile Nikolaja Trubeckoja. Opterećen praktičnim i publicističkim angažmanom u evroazijskom pokretu, on je i pre „Klamarskog raskola” bio sklon odluci da se povuče i potpuno posveti naučnom radu.³³ U pismu od 10. marta 1928. godine Trubeckoj se

³¹ *О газете „Евразия”*: Газета „Евразия” не есть евразийский орган. Париж, 1929. Tekst brošure je dostupan u antologiji: Новикова, Сиземская, (1995: 301-312) i ovde je citiran po tom izdanju.

³² U uticajnom emigrantskom dnevniku „Возрождение” 20. januara 1929. godine objavljen je tekst pod naslovom „Нет больше евразийцев!” u kome autor izražava radost zbog raspada „kružoka” koji, po njegovom mišljenju, uprkos ambicijama, nikada nije postao „evroazijska partija”.

³³ Umor od političko-publicističkog angažovanja, strah od rasipanja energije i gubitka vremena dragocenog za naučni rad, vidljiv je u intimnom „kriku duše” koji Trubeckoj upućuje u pismu Suvčinskom: „Moj poziv je nauka. Njom se bavim lako i u okviru nje, imam izvanredne radne sposobnosti. Ali, za publicistiku i filozofiranje nisam pozvan. Svakako, ja mogu pisati i publicističko-filozofske

žalio Suvčinskom: „Samo kada bi znali kakav je težak teret, po mom mišljenju, taj stalni balast evroazijskih obaveza, kako on ometa moj naučni rad. Evroazijstvo je za mene teški krst i, pri tom, sasvim bez bilo kakve kompenzacije. *Razumite da ja, u dubini duše, njega mrzim i ne mogu da ga ne mrzim. Evroazijstvo me je slomilo, nije mi dalo da postanem ono što je trebalo da postanem. Odbaciti ga, izaći iz njega, zaboraviti na njega – to bi bila velika sreća za mene*” (cit. prema: Соколов, 1992: 57). Očigledno, u psihološkom smislu, distanca Trubeckoja prema pokretu je postojala i pre njegove javne odluke o povlačenju iz aktivnosti evroazijaca. U tom pogledu, on je i sam kasnije, u pismu Savickom (17. novembra 1930), iskreno priznao: „Za mene raskol u vezi sa novinama *Evroazija* nije bio toliko uzrok, koliko *povod* za povlačenje iz evroazijskog rada, povlačenje kome sam težio još i ranije” (cit. prema: Казнина, 1995: 91). Neslaganje sa stavovima „Klamarske grupe” (pre svega, Lava Karsavina koji je određivao ideološko-teorijski profil „Evroazije” i imao veliki lični uticaj na Suvčinskog³⁴), za Trubeckoja je bila „kap koja je prelila čašu” njegovog nezadovoljstva i dobar povod za napuštanje pokreta. Tako je, nakon povlačenja Trubeckoja i prestanka publikovanja *Evroazije*, od evroazijske „trojke” na javnoj sceni ostao samo Petar Savicki kao jedini pokretač pokreta koji će tokom tridesetih godina nastaviti i predvoditi publicističku i političku delatnost evroazijaca. Istina, Nikolaj Trubeckoj je, uprkos povlačenju iz pokreta, nastavio da povremeno objavljuje tekstove u izdanjima evroazijaca.³⁵ Ali, od

stvari... Ali, ja ih pišem s neverovatnim naporom i strašno sporo, bez ikakvog oduševljenja i, čak, s pravom mržnjom prema predmetu. Napor koji ulažem i vreme koje gubim da bih napisao stranicu takvog teksta, bili bi mi dovoljni za lingvističko istraživanje od tri tabaka. Baveći se pisanjem celog tog evroazijskog košmara, osećam da bih sve to vreme i trud mogao, sa mnogo većom koristi (za sebe i druge), posvetiti nauci. Osećam da otimam vreme od nauke i, istovremeno, da vreme prolazi, da mi ga je, možda, ostalo još ne tako mnogo, da ću tako i nestati uznemiren da ništa značajno u oblasti svoje nauke nisam dao i da sam zakopao svoj talenat u zemlju. Razumite kako je to tragično...” (cit. prema: Соколов, 1992:57).

³⁴ Njih dvojica su bili u porodičnoj vezi – Karsavinova ćerka se tih godina udala za Suvčinskog.

³⁵ Nakon 1928. godine Trubeckoj je objavio samo četiri teksta u evroazijskim publikacijama (1933; dva teksta 1935; 1937).

sukoba sa „Klamarskom grupom”, Petar Savicki je bio centralna figura raskolom ozbiljno uzdrmanog pokreta,³⁶ a Prag, sve do 1939. godine, njegovo glavno središte.

„Klamarski raskol” je rezultovao jasnim profilisanjem „levog” i „desnog” krila evroazijskog pokreta. Stav prema SSSR-u i boljševicima bio je u centru sporova, a zastupnici sukobljenih pozicija su svoje stavove branili pozivanjem na vernost originalnoj verziji učenja ili ukazivanjem na neophodnost njegovog daljeg razvitka.³⁷ Kao što to obično biva u ruskim političkim sporovima, i ovaj je vođen u senci filozofske diskusije. Filozofska dimenzija spora je bila vidljiva u pomeranju akcenta od relativističkog („morfološkog”) shvatanja kulturnog pluralizma sveta kod Trubeckoja, ka filozofiji istorije Karsavina u kojoj je jedinstveni svetsko-istorijski proces imao svoj vrhunac u „univerzalnoj i apsolutnoj” evroazijskoj kulturi. Od ranije smatrajući da evroazijstvu nedostaje filozofska zasnovanost,³⁸ Lav Karsavin je

³⁶ O šteti koju je spor sa redakcijom „Evroazije” naneo evroazijstvu i posledicama rasepa svedoči stav Nikolaja Trubeckja da je 1929. godine trebalo oformiti pokret sa novim imenom, a „evroazijstvo” prepustiti „Klamarskoj grupi”. Tako, on 17. oktobra 1935. godine piše Savickom: „Svojevremeno sam Vam, kao što se sećate, predlagao da prepustimo ime evroazijaca Klamarskoj grupi, a da mi sami istupimo pod drugim imenom. I dalje mislim da taj predlog nije bio loš. Novo ime... bi dalo mogućnost da privučemo za rad u našoj naučno-ideološkoj laboratoriji (na koju se, uopšte, i svodi naš *raison d'être*) nove i vredne snage. Uostalom, prošlost se ne može vratiti, a sada je već sve kasno” (cit. prema: Соколов, 1992: 53).

³⁷ Kao i u svim doktrinarnim sporovima i u ovom slučaju je „vernost” izvorima ili nužnost daljeg razvitka početnog oblika učenja bila u centru argumentacije sukobljenih strana. Nasuprot tezi (Trubeckoj, Savicki) o „reviziji” koja poništava izvorni smisao evroazijstva, redakcija „Evroazije” je insistirala na „stvaralačkom razvoju” i suštinskom kontinuitetu. (Videti: „Путь евразийства”, *Евразия*, № 8, 1929 – reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 299-300)

³⁸ U recenziji ranih zbornika evroazijaca, 1923. godine, Karsavin je isticao filozofsku neutemeljenost novog pokreta: „U suštini, evroazijske teme mogu biti utemeljene samo filozofsko-metafizičkim putem. *Upravo je žalosno što filozofskog zasnivanja kod evroazijaca mi gotovo da i ne vidimo...* Nema filozofske analize, filozofske argumentacije” (*Современные записки*, Париз, 1923, Кн. 15, стр. 307). Karsavin se uključuje u pokret 1925. godine kada počinje da štampa svoje radove u periodici evroazijaca. Prelaskom u Pariz (gde je neuspešno konkurisao za profesorsko mesto na Pravoslavnom bogoslovskom institutu) on organizuje „Evroazijski seminar” na kome se okupljaju pariski evroazijci i postaje jedan od najistaknutijih teoretičara pokreta.

sebe video kao vodećeg *filozofa* pokreta, njegovog najuticajnijeg teoretičara, a u učenju Nikolaja Fjodorova (filozofija „zajedničkog dela”)³⁹ našao je „ključ” za istinski sadržaj evroazijske filozofije (nepoznat izvornim osnivačima pokreta). Oslanjajući se na eshatološki aktivizam Fjodorova, Karsavin je došao do Marksa: „Od svih zapadnih mislilaca, najbliskiji nam je postao Marks. Taj stav bi još pre dve-tri godine iznenadio većinu evroazijaca. Ali, Marksu nas privlači... njegova orijentacija na delanje, na delatnu, a ne teorijsku filozofiju” (*Евразия*, 1929, №. 8). „Dopunjavanje” evroazijstva aktivističkom filozofijom Fjodorova i Marksa uticala je na stav pariskih evroazijaca prema boljševizmu i političkoj stvarnosti Sovjetskog Saveza. Boljševička revolucija je ocenjivana kao početak „nove epohe” svetsko-istorijskog razvitka, a boljševici kao „nesvesna oruđa i aktivni nosioci lukavog Duha istorije” (*Евразия*, №. 19; 30. 3. 1929). Pošto su „lukavstvom Uma” boljševici puki izvršiooci, ali ne i samosvesni subjekti Istorije, logičan zaključak vodio je tezi o nužnosti spajanja „istorijskog znanja” i „praktičnog delanja”, tj. o sintezi evroazijske teorije i boljševičke prakse. Stoga je Karsavin u novembru 1928. godine uputio pismo Juriju Pjatakovu, istaknutom funkcioneru SSSR-a, u kome je tražio da se, prilikom njegove posete Parizu, grupa evroazijaca sastane sa njim da bi „sa graditeljima našeg zajedničkog Sovjetskog Saveza razmotrili evroazijsku ideologiju i savremenu situaciju”. Ispoljavajući želju da se „uključe u ruski istorijski proces i odvoje od emigracije”, pariski evroazijci su u tom pismu potvrdili svoju rešenost da, saradujući sa boljševicima, zadrže svoja ideološka uverenja koja su, uostalom, teorijski superiornija od boljševičkih (cit. prema: Хоружий, 1994: 167)! Ako

³⁹ Nikolaj Fjodorov (1829-1903) je po svom životu i delu jedna od najoriginalnijih pojava ruske intelektualne istorije. Iako nije objavljivao svoje radove, a život proživio kao bibliotekar, Fjodorov je uticao na brojne savremenike (Tolstoja, Solovjova, Dostojevskog, Cialkovskog), a preko svojih učenika (koji su štampali njegove radove) i na kasnija pokoljenja ruske inteligencije. Smatra se tvorcem ruskog *kosmizma*, a njegovo učenje o „zajedničkom delu” predstavlja apoteozu snage Duha i njegove vladavine nad prirodom koja vrhuni idejom o sveopštem „vaskrsenju mrtvih” (pobedom nad Smrću). Ne ulazeći ovde u detaljnije izlaganje filozofskog učenja Fjodorova (u prevodu na srpski dostupni su njegovi radovi u više izdanja), treba istaći snažnu eshatološku poruku njegove misli koja nadmašuje Marksovo viziju komunističke društvene harmonije.

ostavimo po strani spekulativnu konstrukciju na koju se oslanjalo ovakvo samorazumevanje „Klamarske grupe”, kao i pitanje njihovog smisla za socijalno-političku realnost, jasno je da su oni u svojim istupima zastupali otvoreno prosovjetske stavove. Tako, po njima, Oktobarska revolucija ne samo da predstavlja pokušaj ostvarenja ideala jednakosti, već i *prave slobode*: „Potvrđujući jednakost, ona ne odbacuje slobodu. Naprotiv, ona potvrđuje kolektivnu slobodu i slobodu u kolektivu. Ona određuje jedinu realnu slobodu – slobodu raspolaganja materijalnim dobrima, slobodu-jednakost” (*Евразия*, №. 8, 1929). Ali, nezavisno od teorijsko-istorijskog tumačenja Revolucije, u tekstovima posvećenim prikazu faktičkog stanja u Sovjetskom Savezu novine su, po oceni Savickog, predstavljale „naivnu apologiju postojećeg poretka”, suočavajući čitaoca sa dilemom: da li je „Евроазия” organ „evroazijskog pokreta” ili sovjetske propagande? (Новикова, Сиземская, 1995: 309)

Objašnjenje pojave „levog skretanja” u okviru evroazijskog pokreta nije moguće bez tematizacije onih filozofskih, teorijskih i ideoloških postavki evroazijskog učenja koje su omogućavale pojavu „leve”, proboljševičke interpretacije.⁴⁰ Nezavisno od prikaza istorije pokreta, u ovom radu će biti ukazano na brojne aspekte izvornog učenja evroazijaca – poput ambivalencija u pogledu boljševizma, otvorenog neprijateljstva prema političkim vrednostima Zapada, te posebno, formulisanja ideala „ideokratske vladavine” – koji su prosovjetsko „skretanje” činili jednim od mogućih legitimnih pravaca evolucije pokreta. Ali, ma koliko se „levičarski revizionizam” Klamarske grupe mogao pozivati na neke delove ili „duh evroazijskog učenja”, njegova pojava nije bila nezavisna od spoljašnjih okolnosti nimalo doktrinarnog karaktera. Naime, značajan uticaj na nastanak i aktivnost „Klamarske grupe” imala je sovjetska tajna služba koja se sredinom dvadesetih godina infiltrirala u brojne emigrantske organizacije. Od članova redakcije „Евроазия”, za dvojicu – Sergeja Efróna i Petra Arapova – postoje čvrsti dokazi da su bili agenti GPU. Pretpostavka da

⁴⁰ „Klamarsko skretanje teško da bi bilo uopšte moguće da nisu postojali uslovi za njega unutar evroazijskog pokreta. Klamarci su samo iskoristili te uslove i unutrašnje protivurečnosti pokreta” (Казнина, 1992: 85). Ili: „Sklonost evroazijstva prema komunističkom režimu je bila duboko zasnovana, a delatnost Klamaraca je samo pojačala, ali ne i stvorila tu sklonost” (Хоружий, 1994a: 59).

su i drugi „levi evroazijci” bili instrumentalizovani od strane Moskve nije, kako se to na prvi pogled može činiti, puki plod emigrantske paranoje i ljubitelja „teorija zavere”.⁴¹ Naime, sredinom dvadesetih godina GPU je razvio niz akcija koje su imale za cilj stavljanje pod kontrolu „aktivističkog” dela bele emigracije. Taktika GPU zasnivala se, kao u slučaju najpoznatije akcije poznate pod nazivom „Trest”,⁴²

⁴¹ Kao ilustracija za ovu tvrdnju može nam poslužiti slučaj slavnog tumača Hegela, Aleksandra Koževa koji je, prema dokumentima objavljenim u *L'Mond*-u septembra 1999. godine, trideset godina sarađivao sa KGB-om! Pregled burne diskusije u francuskim i američkim intelektualnim krugovima o „slučaju Kožev” dat je u radu rečitog naslova – „Špijun koji je voleo Hegela” (Price, 2000). Zanimljivo je da se u ovim diskusijama ne pominje podatak da je mladi Kožev (ruski emigrant, pravog imena Aleksandar Koževnikov) bio blizak pariskim evroazijcima i da je još 9. marta 1929. godine u „Evroaziji” objavio članak „Философия и В.К.П.” (*Евразия*, №. 16). U članku je komentarisao odnos Komunističke partije prema filozofiji (progon nemarksističkih filozofa, zabranu „idealizma”...) i zaključio da se boljševičko „ukidanje filozofije”, u svetlu hegelijanske ideje o dostignutoj samospoznaji Apolutnog duha, ne mora nužno negativno ocenjavati. Odbacivanje zapadne filozofije koja je iscrpela mogućnost daljeg razvitka (osim Hajdegerovog vraćanja na početak zapadnog mišljenja) je, za Koževa, prvi korak stvaranja kulture i filozofije budućnosti (koja neće biti marksistička): „Čini mi se da, za sada, kulturna politika VKP(b) upravljena protiv buržoaske (tj., u krajnjoj liniji, zapadne) kulture, ipak predstavlja pripremu nove kulture budućnosti... Filozof koji uopšte ne priželjkuje etabliranje marksističko-hegelijanskog pogleda na svet za sva vremena može se, za sada, pomiriti sa filozofskom politikom boljševika. On na njih treba samo da primeni Hegelovu opasku o *lukavstvu Svetskog uma* koji nekada ljude tera da, ne zbog straha već po savesti, veoma dobro rade u korist nečega što oni lično uopšte ne žele” (Кожевников, 1992: 73).

⁴² „Trest”(Trust) je bilo ime navodne podzemne organizacije „Monarhističkog saveza centralne Rusije” koja je, prema glasinama proširenim od strane GPU-a, okupljala antiboljševički usmerene privredne i političke funkcionere povezane sa vrhovima Crvene armije. Stupivši u vezu sa monarhističkim krugovima i vojnom organizacijom bele emigracije (ROVS), članovi „Tresta” (agenti GPU-a) organizovali su, između ostalog, nekoliko „ilegalnih” putovanja istaknutih emigranata u Rusiju, kao i „bekstva” svojih članova na Zapad gde su postajali aktivni članovi emigrantskih organizacija. Manipulacija emigrantskim organizacijama, podsticanje nekoliko aktivista belog pokreta na odlazak u Rusiju i njihovo hapšenje (B. Savinkov), infiltracija „krtica” u emigrantske organizacije i kasnija otmica generala Kutepova (1930), predstavljaju osnovne neposredne rezultate „Operacije Trest”. Značajniji posredni rezultat čitave akcije bilo je, nakon njenog razotkrivanja 1927. godine, stvaranje opšte klime nepoverenja i sumnjičavosti u krugovima ruske emigracije. (Detaljnije o „Trestu”, vid. knjige: G. Bailey, 1961; Войцеховский, 1974).

na širenju legendi o postojanju organizovanih antiboljševičkih grupa u Sovjetskom Savezu na koje se može osloniti emigracija u ostvarenju svojih planova o svrgavanju boljševika. Zatim su uspostavljanje veze između emigracije i njenih navodnih simpatizera u zemlji, da bi se, kasnije, vršio organizovani transfer i infiltracija agenata GPU u emigrantske organizacije. Iako pretežno usmerena na „vojno krilo” bele emigracije, sovjetska tajna policija je bila zainteresovana i za „porevolucionarne pokrete” koji su, poput evroazijstva, bili protiv ideje monarhističke restauracije i priznavali Revoluciju kao „svršeni čin” koji će biti „prevladan” logikom istorije („lukavstvom uma”) i ideološkom evolucijom boljševizma. Jedan od aktera „Tresta”, čekista A. Langavoj,⁴³ pristupio je evroazijskom pokretu i krajem 1925. godine, na kongresu evroazijaca u Berlinu, svedočio o brzom širenju njihovih ideja u SSSR-u, kao i postojanju tajnih organizacija evroazijaca u domovini (vid. Иоффе, 1998). Skloni da sopstvenu organizaciju vide kao budućeg naslednika Komunističke partije, evroazijci su lako poverovali ovim vestima o odjeku na koji nailaze njihove ideje u Rusiji. Petar Arapov, bivši oficir Vrangellove armije i jedan od budućih članova redakcije „Evroazije”, u više navrata je „tajno” putovao u Sovjetski Savez radi uspostavljanja veze sa tamošnjim „evroazijskim organizacijama”. Po nekim svedočanstvima (Гуль, 1981: 173), i Petar Savicki je, podstaknut informacijama o postojanju snažnog evroazijskog pokreta u domovini, otputovao u leto 1926. godine u Moskvu gde je učestvovao u radu insceniranog „Kongresa evroazijaca” na kome je primio „blagoslov” od čekiste

⁴³ U knjizi *Istorija pamti (История помнить, 1998)* M. S. Dokučajev, „general-major i Heroj Sovjetskog Saveza”, navodi A. Langavoja kao „istaknutog čekistu” koji je učestvovao u akcijama „Sindikata-2” i „Trest” pod neposrednim rukovodstvom Feliksa Đeržinskog. Prema ovom autoru koji se zalaže za rehabilitaciju Staljina i „herojskog doba” staljinizma, „tokom ovih operacija čekisti su uspeali da se infiltriraju i zauzmu dobre pozicije u mnogim zagranničnim antisovjetskim organizacijama...” (Докучаев, 1998). Nezavisno od političke orijentacije autora i njegove interpretacije istorije GPU (po kojoj, na primer, B. Savinkov nije ubijen već je, nakon bogatog obroka i obilnog pića sa islednicima u restoranu „Savoj”, pao kroz prozor isledničke kancelarije, jer se zbog mučnine od pića neoprezno nagnuo!), sam podatak o A. Langavoju kao „istaknutom čekistu” ne podleže sumnji.

preobučenog u sveštenučku odoru!⁴⁴ Istina, ovaj u literaturi dosta raširen podatak, nije potvrđen dosadašnjim istraživanjima dostupne arhivske građe o delatnostima evroazijskog pokreta (vid. Степанов, 1995: 438). Ali, nezavisno od istinitosti glasina o putovanju Savickog u Moskvu, ambicije evroazijaca da u SSSR-u postanu značajan faktor u „prevladavanju i evoluciji” boljševizma, kao i taktika GPU-a da fiktivnim organizacijama podstiče veze sa emigracijom da bi je, nakon toga, stavio pod kontrolu ili „iznutra” podsticao raskole u emigrantskim krugovima, čine okvir za razumevanje ideološke podele na „levicu” i „desnicu” evroazijskog pokreta. Kasnija sudbina nekolicine aktera „Klamarskog skretanja” jasno ukazuje na snažan „spoljašnji” podsticaj formiranja „levog evroazijstva”. Tako je 1931. godine Sergej Efron, jedan od bivših urednika „Evroazije”, urednik i pokretač (sa Suvčinskim i D. Svjatopolk-Mirskim) književnog časopisa *Версты* u kome su objavljivani i radovi sovjetskih pisaca (1925-1928), zatražio sovjetsko državljanstvo i postao vodeći aktivista „Saveza povratnika” – organizacije koja je radila na repatrijaciji ruskih emigranata. Više poznat kao muž Marine Cvetajeve, nego kao publicista i „evroazijac”, Efron je bio „glavni junak” kriminalno-špijunske afere koja je izbila nakon ubistva bivšeg sovjetskog agenta I. Rajsja (Poreckog) u Švajcarskoj, 1937. godine. Optužen od strane francuske policije kao glavni organizator ovog ubistva, Efron je (zajedno sa bračnim parom Klepininih koji su, takođe bili aktivni u „Klamarskoj grupi”) pobjegao iz Francuske i obreo se u Sovjetskom Savezu. Bekstvo Sergeja Efrona potvrdilo je sumnje emigrantskih krugova po kojima on nije bio samo zastupnik prosovjetskih stavova, već i aktivni saradnik NKVD-a, dok danas književnim istoričarima daje povod za rasprave o (ne)znanju Marine Cvetajeve o ovim delatnostima njenog muža.⁴⁵ U svakom slučaju, aktivnosti Sergeja Efrona u emigraciji su, zbog interesovanja za

⁴⁴ Kao u priči Danila Kiša, „Mehanički lavovi”, u knjizi *Grobnica za Borisa Davidoviča!*

⁴⁵ Videti: „Знала ли Марина Цветаева, что ее муж — агент НКВД?”, *Известия*, (10. 3. 1991); „Правда о платном агенте”, *Литературная газета* № 47 (21. 11. 1990); В. Шенгалинский, „Марина, Ариадна, Сергей”, *Новый Мир*, №. 4, 1997.

Marinu Cvetajevu, detaljno istražene, a njegov udeo u konstituisanju „evroazijske levice” pod direktnim uticajem sovjetskih tajnih službi ne dovodi se u pitanje.⁴⁶ Kasnija sudbina S. Efrona (hapšenje 1939. i streljanje 1941. godine) paradoksalno potvrđuje njegovu pripadnost „aparatu” koji je podvrgavan periodičnim „čistkama”.⁴⁷

Ako su Efron i Arapov bili evroazijski „aktivisti” koji su na delatnost i politički profil „Klamarske grupe” uticali iz „drugog plana” (više organizaciono-finansijskog, nego neposredno teorijsko-ideološkog), knez Dimitrije Svjatopolk-Mirski je imao važnu ulogu u uredničkoj i publicističkoj delatnosti evroazijaca. Profesor Univerziteta u Londonu, poznati književni kritičar i istoričar književnosti, D. Mirski, je od samog nastanka evroazijstva pokazivao interesovanje za filozofsku i teorijsku stranu ovog novog pokreta ruske emigracije.⁴⁸ Iako nije objavljivao u evroazijskim publikacijama,⁴⁹ Mirski je bio u dugogodišnjoj

⁴⁶ Prema dokumentima iz arhiva NKVD-a, Efron je, osvrćući se na svoje učešće u „Klamarskoj grupi”, tvrdio da se tokom 1928-1929. godine ova grupa evroazijaca „potpuno razočarala tim (evroazijskim) stanovištem i prihvatila sovjetsku platformu... Mi smo se postarali da iskoristimo evroazijsku štampu za sovjetsku propagandu u emigraciji...”. Efronova ćerka, Ariadna, sećajući se emigrantskih aktivnosti svog oca, izjavila je islednicima NKVD-a: „Postepeno mi je bilo sve jasnije da se otac i njegovi prijatelji iz evroazijske grupe bave nekim tajnim radom. Otac je počeo često da odsustvuje iz kuće, ...neki uobičajeni, određeni posao on, kao i njegovi prijatelji, nije imao, a svi su oni nekako živeli. U kući su se pojavljivale sovjetske novine, časopisi, a razgovori oca sa prijateljima su se ticali sovjetskih tema. Antisovjetski istupi u belo-emigrantskoj štampi su se u mom prisustvu podvrgavali oštrim kritikama... Ponašanje tih ljudi, njihovi razgovori – sve to me je više puta navodilo na pomisao da oni rade veliku stvar za Sovjetski Savez” (cit. prema: Шенгалинский, 1997).

⁴⁷ Žrtve „čistki” unutar NKVD-a bili su i bračni par Klepinin, kao i P. Arapov – optuženi su, osuđeni i pogubljeni kao saradnici „stranih obaveštajnih službi”.

⁴⁸ Mirski je engleskoj čitalačkoj publici prikazao prvi evroazijski zbornik: „The Exodus to the East”, *Russian Life*, 1 (1922), pp. 210-212; „A Eurasian Manifesto”, *The Times Literary Supplement*, 1. July 1922, p. 350. Takođe, on je napisao i prvu detaljniju studiju o evroazijstvu na engleskom jeziku – „The Eurasian Movement”, *The Slavonic Review*, Vol. VI, No 17, December, 1927, pp. 311-320. (Reprint u: Mirsky, D. S., 1989: 237-246)

⁴⁹ Izuzev jednog članka sa književno-istorijskom temom: „О московской литературе и протопопе Аввакуме: Два отрывка”, *Евразийский временник*. Берлин, 1925. Кн. 4, с. 338-350.

prijateljskoj vezi sa Suvčinskim, a u Londonu je bio blisko povezan sa malim krugom „engleskih evroazijaca” od kojih je najznačajniji bio Norman Spolding koji je 1928. godine napisao knjigu *Russia in Resurrection. A summary of the views and of the aims a new party in Russia*.⁵⁰ Osim što je prvi, izvan ruske emigracije, napisao knjigu o evroazijstvu na engleskom jeziku u kojoj je pozitivno ocenjivao teorijska uverenja i političke perspektive „nove partije”, Spolding je bio bogat čovek spreman da finansijski pomogne evroazijski pokret. Prema nekim svedočanstvima, on je za pokretanje „Evroazije” izdvojio sumu od deset hiljada funti sterlinga, a na njegovu odluku uticao je, pored D. Mirskog, i drugi londonski evroazijac, ruski emigrant, P. Maljevski-Maljevič koji je, takođe 1928. godine, objavio u Londonu knjigu *A New Party in Russia*. Obezbeđivanje Spoldingove donacije uticalo je na položaj Mirskog i Maljeviča u evroazijskim krugovima – obojica su postali članovi redakcije „Evroazije”. Posebno je D. Mirski, na osnovu svoje univerzitetske i kritičarske reputacije, kao i učesća u izdavanju časopisa *Версты*, ubrzo postao glavni autoritet u koncipiranju i uređivanju kulturne rubrike „Evroazije”. U oblasti književnosti, „najupadljiviji i najistrajniji izraz onoga što se nakon 1925. godine može, u najširem smislu nazvati 'evroazijstvom B. Mirskog', bilo je njegovo prihvatanje legitimnosti sovjetske kulture u tekstovima pisanim za emigrantsku štampu. To prihvatanje se ispoljavalo u njegovoj doslednoj promociji sovjetskih autora...” (Smith, 1989:23-24) Ali, nije samo sovjetska literatura privlačila Mirskog – već u tekstu objavljenom u *Slavonic Review* on je isticao sličnosti između evroazijskog koncepta „ideokratije” i političkog sistema i prakse boljševizma. Istina, on je tada boljševizam (zajedno sa fašizmom), još smatrao nižim oblikom istinske (evroazijske)

⁵⁰ Spolding (N. Spalding, 1877-1953) je knjigu objavio pod pseudonimom „Engleski evroazijac” (*An English Europasian*). Inače, on je bio veliki poštovalac Istoka i istočnih kultura, kritičar „materijalističkog duha Zapada” i poznavalac istočnjačkih religija. Osnovao je 1936. godine katedru za Istočne religije i etiku na Oksfordu koju je, kao prvi „Spolding-profesor”, na njegov poziv, zauzimao indijski mislilac Radakrišnan. Od ostalih Spoldingovih radova, najznačajnija je knjiga *Civilization in East and West: An Introduction to the Study of Human Progress*, Oxford Univ. Press: Milford, London, 1939.

ideokratije, pa je političku budućnost SSSR-a video u evoluciji boljševizma ka evroazijstvu. Naravno, u stvarnosti je proces tekao u suprotnom smeru – 1931. godine D. Mirski se učlanio u britansku Komunističku partiju, a svoju političko-ideološku konverziju objasnio je u ispovesti pod naslovom „Priča o jednom oslobođanju”.⁵¹ Evroazijstvo je sada ocenjivao kao jednu etapu ka sopstvenom „oslobođenju” od okova „buržoaskog idealizma”, posredujućom karikom u širokom duhovno-političkom spektru koji se proteže od reakcionarne ruske emigracije do boljševizma: „Evroazijci su samo najtipičniji produkti mistične i metafizičke 'renesanse' koja je zahvatila Rusiju nakon poraza Revolucije 1905. godine. Idealističke, mističke ili vitalističke fantazije su prirodno pribežište oslabele buržoazije koja nema hrabrosti da prihvati materijalizam, tj. *da vidi stvari onakve kakve one jesu*” (Mirsky, 1989: 360).⁵² Osvrćući se na podele u evroazijskom pokretu Mirski je, nasuprot pravoslavnom konzervativizmu Trubeckoja i Savickog, isticao „dinamizam” Suvčinskog, njegovu okrenutost budućnosti i svojevrsnoj „sintezi pravoslavne teologije i vrednosti ustanovljenih Oktobarskom revolucijom” (Mirsky, 1989: 361). Ali, stanovište „evroazijske levice” za Mirskog je predstavljalo samo stepenicu na putu potpunog „oslobođanja od idealizma” i usvajanja marksizma. Važnu ulogu u njegovoj ideološkoj evoluciji imala je knjiga o Lenjinu koju je pisao za engleske čitaoce, kao i kontakti koje je imao sa Maksimom Gorkim.⁵³ Naime, u leto 1927. godine, još kao

⁵¹ Tekst je objavljen 1. septembra 1931. godine u *La Nouvelle Revue Française*, №. 216, i reprintovan, u prevodu na engleski, u: Mirsky, 1989: 358-267.

⁵² U svojoj ispovesti Mirski daje sociološko-psihološku skicu za tumačenje privlačnosti evroazijstva: „Mi, emigranti koji smo verovali da smo elita nacije, osećali smo se kao *parije*, tj. tako inferiorno u odnosu, kako na srećnu zapadnu buržoaziju, tako i na pobedničko seljaštvo i radništvo naše zemlje. Stoga je kao očigledna uteha zvučao glas da je to samo spoljašnja iluzija, da je ruska civilizacija prihvatljivija Bogu od zapadne, da je Revolucija izvedena u ime *naše* Rusije i da je njen internacionalizam plod nerazumevanja, te da će njen marksistički omotač biti vremenom odbačen i da ćemo se mi časno vratiti u domovinu i ponovo postati elita i predvodnici nacije” (Mirsky, 1989: 361-362).

⁵³ Knjiga o Lenjinu je objavljena u Londonu, 1931. godine (*Lenin. Makers of the Modern Age*). U svojoj ispovesti, Mirski ističe: „Lenjin je za mene bio intelektualno, oslobođenje, on je učinio da stvarnost vidim onakvu kakva je, a ne kakvu želim

„evroazijci”, Mirski i Suvčinski su uspostavili kontakt sa Maksimom Gorkim i posetili ga u Sorentu. Gorki ih je u jednom kasnijem pismu Staljinu (17. februara 1930) predstavio kao „zdrave, energične, široko obrazovane ’momke’... koji dobro poznaju Evropu” i koji bi mogli da učine mnogo za popularizaciju Sovjetskog Saveza u intelektualnim krugovima Zapada i emigracije.⁵⁴ Gorki je posebno cenio Mirskog zbog njegovih književno-kritičarskih radova i pozitivnog odnosa prema sovjetskoj književnosti, a na njegovu preporuku Mirski je dobio sovjetsko državljanstvo.⁵⁵ Nakon povratka u SSSR (1932), Mirski je uživao podršku Maksima Gorkog sve do njegove smrti, 1936. godine.⁵⁶ Nakon toga, život i akademska karijera „crvenog

ili zamišljam.” Pored uticaja Lenjinovih spisa, Mirski navodi i Staljinove *Osnove lenjinizma*, „taj magistralni pregled majstorovih ideja od strane njegovog najvećeg i najboljeg učenika” (Mirsky, 1989: 366). Ulogu Maksima Gorkog ističe, takođe, sam Mirski: „Ličnost Gorkog koga smo Suvčinski i ja posetili u Sorentu, imala je snažan uticaj na moje novo obrazovanje... Ta poseta je bila naš prvi kontakt sa ’drugom stranom barikade’ i prvi udusaj čistog materijalističkog vazduha koji je dolazio iz oblasti nezaraženih metafizičkom zarazom koju smo mi udisali” (Mirsky, 1989: 364).

⁵⁴ Vid. „Переписка Максима Горького и Иосифа Сталина”, *Новый мир*, Moskva, №. 9, 1997, Internet izdanje: URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1997/9/.

⁵⁵ Pored Gorkog, veliki uticaj na Mirskog imala je Vera Trejl (prva žena Petra Suvčinskog), s kojom je Mirski bio u emotivnoj vezi. Na osnovu njihove nedavno objavljene prepiske iz 1930. godine (*Oxford Slavonic Papers*, 1997, Vol. XXX: 114-120), vidljiv je njen uticaj na ideološku konverziju Mirskog. Vera Trejl (rođena Gučkov, 1906-1987) bila je jedna od „legendi” svoga vremena i ruskih emigrantskih krugova. Čerka Aleksandra Gučkova, poslovnog čoveka, ministra vojnog Privremene vlade i vodeće ličnosti monarhističkog belog pokreta u Parizu, bila je bliska sa evroazijcima (prvi brak sa Suvčinskim), ali i sa ruskim tajnim službama za koje je obavljala razne zadatke sve do Drugog svetskog rata. Njen drugi muž, Robert Trejl (Traill), bio je engleski komunista koji je poginuo u Španiji, a ona je 1937. godine boravila u Moskvi, odakle se, uspešno izbegavši „čistke”, brzo vratila na Zapad. O Veri Trejl i evroazijcima videti: „Skupni portret sa gospođom”, Brossat, 1989: 129-182.

⁵⁶ Biografija Mirskog i njegov položaj u Moskvi je 1934. godine poslužio engleskom piscu M. Magridžu (Muggeridge) kao uzor za lik romana *Winter in Moscow* – lik koji je uredio svoj život tako da je „parazitirao u tri režima: kao aristokrata u carizmu, profesor u kapitalizmu i proleterski književnik pod diktaturom proletarijata” (vid. Smith, 2000: 345).

kneza” bliže se svom kraju: 3. juna 1937. Mirski je uhapšen, a 1939. godine umire u logoru na Kolimi.

U vreme povratka D. Mirskog u Sovjetski Savez „leva frakcija” evroazijskog pokreta nije više postojala – poslednji broj „Evroazije” izašao je 7. septembra 1929. godine, a članovi „Klamarske grupe” razišli su se u različitim životnim i ideološkim pravcima. Lav Karsavin je već u leto 1928. godine, na poziv Kaunaskog univerziteta, napustio Pariz i otišao u Litvaniju gde je radio kao profesor na Katedri za opštu istoriju i filozofiju (1928-1940). Iako nije, poput Mirskog, Efrona i Arapova, otišao u SSSR, Karsavin je postao sovjetski građanin nakon aneksije Litvanije, 1940. godine. Sa zakašnjenjem ga je zadesila ista sudbina kao i druge „leve evroazijce” pod sovjetskom vlašću – uhapšen je jula 1949. godine sa optužbom da je „od 1924. do 1930. godine bio jedan od ideologa i rukovodilaca belo-emigrantske organizacije *Evroazija* koja je imala za cilj svrgavanje sovjetske vlasti”.⁵⁷ Priznavajući da je bio učesnik evroazijskog pokreta, Karsavin je negirao optužbe o njegovom „kontrarevolucionarnom” karakteru: „Evroazijski pokret je u vreme moga učešća u njemu polazio od prihvatanja Oktobarske revolucije, ali je odbacivao komunizam težeći njegovoj zameni pravoslavljem i kulturnom originalnošću Rusije”.⁵⁸ Sud nije imao razumevanja za ovaj „dijalektički” odnos odbacivanja/prihvatanja boljševizma, pa je Karsavin osuđen na deset godina boravka u logorima Sibira gde je umro već sledeće godine, 20. juna.

Od trojice najvažnijih urednika „Evroazije” (Suvčinskog, Karsavina i Mirskog), jedino Suvčinski nije završio život u sovjetskim logorima. Nakon prestanka izdavanja „Evroazije”, on se povukao iz aktivnosti evroazijskog pokreta. Istina, 1930. godine je pokušao da pokrene novi časopis u kome bi „stvar Sovjetskog Saveza” branio u zapadnoj

⁵⁷ Materijali o hapšenju, istrazi i suđenju Karsavinu objavljeni su u novinama *Православная Москва*, №. 2, januar 2001, str. 11, a ovde su navedeni prema elektronskom izdanju ovih novina: <http://www.orthodoxmoscow.ru/public/newspaper/n-02-01-c12.shtml>

⁵⁸ *Isto*. U optužbi Karsavina za „kontrarevoluciju” Horuži vidi „uobičajenu kafkijansku logiku totalitarizma: kao krivica filozofu je prebacivano njegovo evroazijstvo tokom koga je on više od svega opravdavao i branio boljševički sistem...” (Хоружий, 1994: 183.)

kulturnoj javnosti i među ruskim emigrantima. Tražeći sredstva za pokretanje novog časopisa, Suvčinski se 11. februara 1930. godine obratio Maksimu Gorkom obaveštavajući ga da su emigranti koji su ranije bili okupljeni oko „Evroazije” konačno razočarani „evroazijskim pokretom”, te da žele, potpuno svesno, da „služe SSSR-u”.⁵⁹ Odbacivši kasnije ideju o osnivanju novog časopisa ili novina, Suvčinski je od Gorkog tražio novac za izdavanje jednog zbornika radova koji bi redovno izlazio četiri puta godišnje, ali Gorki je Staljinu i šefu NKVD-a, H. Jagodi, sugerisao da se, zbog malog propagandnog značaja koji zbornici imaju, ne isplati finansiranje publikacija te vrste, te da „evroazijce”, koji „dobro poznaju način života inteligencije i sitne buržoazije i mogu biti korisni obaveštajci”, treba iskoristiti za rad u već postojećim časopisima i novinama koje Sovjetski Savez izdaje u inostranstvu.⁶⁰ Bez sredstava za pokretanje nove serije zbornika koji bi zamenili slična „evroazijska izdanja”, Suvčinski prestaje sa političkom aktivnošću i ostaje u Parizu sve do smrti, 1985. godine. Osnivač evroazijstva i kritičar zapadne kulture odupire se iskušenju „izlaska na Istok” i nakon Drugog svetskog rata kada se deo emigranata „prvog talasa” odlučuje na „povratak kući”. Usamljen u ruskoj emigrantskoj zajednici, Suvčinski je veze sa domovinom održavao praćenjem njenog muzičkog života, kao i saradnjom i prijateljstvom sa Igorom Stravinskim i Sergejem Prokofjevim. Ali, brojna prijateljstva Suvčinskog sa francuskim kompozitorima, muzičarima, književnicima i filozofima (poput tada mladog Žaka Deride), kao i njegova prisutnost na muzičkoj sceni Francuske (organizovanje koncerata, pisanje muzičkih kritika i enciklopedijskih odrednica), svedoče o uspešnoj integriranosti ovog „evroazijca” u kulturni život „romano-germanske” Evrope.

⁵⁹ Vid. „Переписка Максима Горького и Иосифа Сталина”, *Новый мир*, Москва, №. 9 (URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1997/9/)

⁶⁰ *Isto.*

*
* *

Sećajući se svoga oca Sergeja, Arijadna Efron je zabeležila da joj je on jednom prilikom, 1931. godine, priznao: „Zapleo sam se kao muva u paučini iz koje nema izlaza” (Шенталинский, 1997). Nakon kratkog prikaza sudbine „Klamarskog skretanja”, možemo ovu Efronovu metaforu primeniti na situaciju u kojoj se krajem dvadesetih godina našao evroazijski pokret. Početna praktično-političko ambicija pokreta da „pomirenjem” sa istorijskom realnošću Revolucije preuzme istorijsko vođstvo iz ruku boljševika i postane „ideokratska snaga” nove Rusije, dovela je do raspada i političke marginalizacije pokreta. Pojava „evroazijske levice” pokazala je da se pokret zapleo u „paučinu” sopstvenih iluzija i zamki sovjetskih tajnih službi. Uverenje da boljševici, „lukavstvom Uma”, mogu biti iskorišćeni za ostvarenje evroazijskih ciljeva vodilo je faktičkoj instrumentalizaciji evroazijskog pokreta od strane boljševika. To je jasno zapažao G. Vernandski koji je 1927. godine otišao u Ameriku i sa distance komentarisao „levo skretanje” pokreta: „Koliko razumem, ideja evroazijske organizacije je bila – učiniti sve da se, prilagođavajući se spoljašnjim formama sovjetskog života, uvede naš duh u Sovjetsku Rusiju. *Sada, vidim težnju da se i duh prilagodi*” (cit. prema: Казнина, 1992: 85).

Nakon raspada „Klamarske grupe”, evroazijski pokret je tokom tridesetih godina opstajao zahvaljujući angažovanju Petra Savickog. Uprkos njegovim optimističkim očekivanjima vezanim za drugu deceniju postojanja pokreta,⁶¹ evroazijstvo gubi pristalice među ruskom emigracijom i polako se gasi. U teorijskom i ideološkom pogledu, evroazijstvo je izgubilo „svežinu” – formulisani opšti teorijsko-filozofski okvir je sada zahtevao niz stručno-specijalističkih razrada i rad na „malim temama” akademskog značaja. S druge strane, insistiranje

⁶¹ U uvodnom tekstu poslednjeg velikog evroazijskog zbornika, Savicki ističe: „Evroazijci ne sumnjaju da smo na početku novog preloma. Bez obzira što je petoljetka u značajnoj meri uspela – ili, možda, upravo zahvaljujući tome – tako se ne može dalje produžiti... Svoj taktički i strateški plan evroazijci upravljaju ka osvajanju novih pozicija u okolnostima istorijskog perioda 'nakon petoljetke'...” (*Тридцатые годы*, 1931: i-ii)

na velikim praktično-političkim ambicijama (*preuzimanje vlasti u SSSR-u!*) sve očiglednije je svedočilo o gubitku smisla za političku realnost. Pojava sedmog evroazijskog zbornika (*Тридцатые годы. Утверждение евразийцев*, Париж, Кн. VII, 1931), predstavlja poslednji veći publicističko-teorijski poduhvat evroazijaca.⁶² Nakon njega, teorijski zbornici radova više ne izlaze, a u Berlinu se 1935. i 1937. godine pojavljuju još dve sveske *Evroazijskih hronika* (sv. XI i XII). Ne računajući povremene publikacije evroazijskih organizacija koje danas imaju samo bibliofilsku vrednost za kolekcionare i istraživače istorije kulturnog i političkog života ruske emigracije,⁶³ svaki trag evroazijstva gubi se u predvečerju Drugog svetskog rata.

Paradoksalno, neposredno nakon Drugog svetskog rata, „evroazijstvo” se ponovo pominje samo u sudskim procesima koje sovjetske vlasti pokreću protiv onih evroazijaca koji su se, voljom istorijskog slučaja, obreli na teritorijama pod neposrednom ili posrednom kontrolom SSSR-a. Tako, osim već pomenutog slučaja Karsavina, i Petar Savicki biva uhapšen u Pragu i odveden u Sovjetski Savez gde je oktobra 1945. godine optužen za organizovanje i učešće u „kontrarevolucionarnom pokretu evroazijaca”. Osuđen na deset godina boravka u „popravno-radnom logoru”, Savicki je u pismu Staljinu (5. januara 1947. godine), istakao da je njegovo evroazijsko uverenje o samodovoljnosti i samobitnosti Rusije-Evroazije ostvareno postojanjem SSSR-a: „Ja sam shvatao da je ta samozakonitost i samodovoljnost geografske, privredne, političke i kulturno-istorijske strukture jedna od osnovnih vrednosti ruskog života i istorije. U savremenoj epohi te osobine su ovaploćene u postojanju Sovjetskog Saveza i u sovjetskoj vlasti, u izgradnji socijalizma u uslovima

⁶² Prethodni, šesti zbornik (*Евразийский сборник*, Кн. VI) je štampan 1929. godine u Pragu i imao je samo 80 strana.

⁶³ U literaturi se pominju sledeća, meni nedostupna, izdanja: *Евразийские тетради*, Париж, 1934-1936 (Вып. 1, с. 42; Вып. 2-3, с. 47; Вып. 5, с. 60; Вып. 6, с. 38); *Евразиец*, Брюссель, 1929-1934, №. 1-25; te *Новая эпоха*, Нарва, 1933, с. 48. Petar Savicki je u jednom pregledu delatnosti evroazijaca, pisanom 1933. godine, tvrdio: „Spisak evroazijskih publikacija, ne računajući one u izdanju lokalnih evroazijskih grupa, sadrži više od četrdeset različitih izdanja. Celokupni obim evroazijske literature dostiže danas deset hiljada stranica” (Савицкий, 1933a: 370).

kapitalističkog okruženja” (cit. prema: Дурновцев, Кулешов, 1994: 151). Naravno, ovo „opravdanje”, bez obzira na njegovu (ne)tačnost, nije imalo nikakvog efekta i Savicki je svoju kaznu „odslužio” do kraja, da bi se 1956. godine ponovo vratio u Prag.

U godini povratka Savickog iz sovjetskog logora, Gleb Struve je u Njujorku objavio drugo izdanje svoje monografije posvećene ruskoj književnosti u emigraciji. U ovom, za istraživače ruske emigracije danas već klasičnom radu, on je jedno malo poglavlje posvetio evroazijcima. Ocenjujući da evroazijstvo nije imalo direktni uticaj na emigrantsku književnost, Struve je istakao da je ono privlačilo i imalo važnu ulogu u formiranju mladog pokoljenja ruskog zarubežja: „U uslovima emigracije, psihološki razumljivo odbacivanje Zapada nalazilo je u evroazijstvu svoje ideološko središte” (Струве, 1956: 49). Ali, i kod Struvea, kao i u brojnim radovima u posleratnoj emigrantskoj periodici, evroazijstvo je, pre svega, imalo status predmeta historiografskog istraživanja ili je pominjano u sklopu napora da se memoarsko-dokumentaristički rekonstruiše svet ruske emigracije odlazećeg „prvog talasa”. Kasnije nastali obimniji radovi posvećeni istoriji ruske emigracije, poput knjiga R. Vilijamsa (Williams, 1972: 256-261) i M. Raeva (Raeff, 1990), usputno se bave evroazijstvom u sklopu istraživanja šire panorame kulture „društva u egzilu”. Istina, zahvaljujući atmosferi „hladnog rata” i velikom interesovanju za Sovjetski Savez, u američkoj društvenoj nauci rano se javlja sporadični interes i za teorijsko i političko nasleđe evroazijskog pokreta. Tako, već 1946. godine Boris Ižboldin, američki profesor ruskog porekla, objavljuje rad o evroazijskom pokretu u prestižnom časopisu *Russian Review*, upozoravajući da rast nacionalizma u Sovjetskom Savezu (nakon pobeđe u Drugom svetskom ratu), može uticati na oživljavanje evroazijske ideologije kao zamene za „istrošeni” marksizam-lenjinizam (Ishboldin, 1946: 72). Takođe, u knjigama posvećenim prikazú moderne ruske historiografije (Mazour, 1958: 236-242) i istorije ruske političke misli (Utechin, 1963: 256-261), autori američkoj akademskoj publici daju osnovne informacije o evroazijcima i njihovoj historiografskoj i političkoj koncepciji. Ali, svakako najzaslužniji za akademsko proučavanje evroazijstva u američkim akademskim krugovima bio

je istoričar Nikolas Rjazanovski (takođe ruskog porekla, kao i svi drugi pomenuti autori) koji je 1967. godine objavio obimnu studiju o „pojavi evroazijstva” (Riasanovskiy, 1967: 39-72). Ova studija, uz nekoliko manjih radova istog autora, predstavlja do sada najobuhvatniji i akademski najpouzdaniji prikaz evroazijstva napisan na engleskom jeziku.⁶⁴ Istina, tema evroazijstva je iscrpno obrađivana i u brojnim drugim studijama koje su bile posvećene analizi teorijskog stvaralaštva nekih od najistaknutijih evroazijaca – poput N. Trubeckojca (vid. Liberman, 1991: 295-375) i G. Vernadskog (vid. Halperin, 1982: 477-493). Ali, prva i decenijama jedina monografija o evroazijstvu delo je nemačkog istoričara Ota Besa (Böss) koji je, kao „prilog ruskoj istoriji ideja dvadesetog veka”, objavio 1961. godine knjigu o učenju evroazijaca (*Die Lehre der Eurasier*). Po poznavanju izvora, broju tema koje razmatra, te ideološki neopterećenom pristupu, ova monografija i danas predstavlja uzornu akademsku rekonstrukciju evroazijskog učenja. Njeno osnovno ograničenje je, u odnosu na samu temu, „spoljašnje” – u vreme nastanka ovog dela evroazijstvo je bilo samo jedna od „egzotičnih tema” za usko specijalizovane poznavaoce ruske tradicije. U savremenom kulturno-istorijskom i političkom kontekstu radikalno je izmenjen status same teme „evroazijstva” i to se, u novijim radovima, jasno uočava.

Ruska recepcija evroazijstva ilustruje upravo ovu promenu statusa koju evroazijstvo ima u tekućim diskusijama o prošlosti i budućnosti Rusije. U prvom periodu, neposredno nakon sloma komunizma i uklanjanja ideoloških zabrana koje su pratile drugu, „zarubečnu” Rusiju, evroazijci su se, zajedno sa bogatim nasleđem ruske emigracije, simbolički „vratili” u domovinu. Iz mraka biblioteka sa specijalnim nadzorom, njihovi radovi su početkom devedesetih godina objavljivani u brojnim časopisima, a ubrzo je sledilo štampanje niza antologija njihovih tekstova.⁶⁵ Tokom poslednjih godina, gotovo celokupan opus vodećih

⁶⁴ Za ilustraciju ove ocene može poslužiti činjenica da je u okviru prevoda evroazijskog zbornika *Исход к Востоку* na engleski jezik (*Exodus to the East: Forebodings and Events. An Affirmation of the Eurasians*, Idyllwild, California: Charles Schlacks Jr. 1996), objavljena kao pogovor upravo ova studija N. Rjazanovskog iz 1967. godine.

⁶⁵ Videti dodatak ovog rada – *Evroazijsku bibliografiju*.

evroazijaca je postao dostupan ruskim čitaocima i prva pretpostavka za ozbiljniju analizu njihovih ideja je, svakako, ispunjena. Tim pre, što je objavljivanje radova evroazijaca izazvalo brojne diskusije i sporove, te je evroazijstvo postalo jedna od omiljenih tema u ruskoj društvenoj nauci i filozofiji. Ali, ove diskusije o evroazijstvu, kao i o emigrantskom nasleđu uopšte, prevazilaze čisto akademski okvir – u njima se, pre svega, traže odgovori na pitanja današnjice, a znatno ređe se one vode radi teorijske spoznaje prošlosti. Ilustrativan za ovu tvrdnju je stav autora jednog teksta o ruskom emigrantskom nasleđu iz 1990. godine u kome se ističe: „Knjige koje su naši mislioci napisali i štampali u bednim tiražima pre više od pola veka postale su danas naša nasušna potreba, jer se one čine mnogo aktuelnije i dublje od knjiga koje pišu savremeni politikolozi i publicisti. Emigrantski autori bivaju prihvaćeni kao naši savremenici koji, ne samo da organski pripadaju sadašnjim diskusijama, već ih i usmeravaju u pravcu koji vodi istini”.⁶⁶

Pored opšteg interesovanja za emigrantsko nasleđe, na široku recepciju evroazijstva u savremenoj Rusiji uticala je i činjenica da je istoričar Lav Gumiljov, decenijama na margini oficijelne sovjetske historiografije, formulisao originalnu teoriju „etnogeneze” u okviru koje je tumačio istoriju ruskog i stepskih naroda centralne Azije.⁶⁷ Njegova sistemska teorija koja se oslanja na istoriju, geografiju i biologiju bila je komplementarna sa idejama evroazijaca.⁶⁸ Iako je do formulacije svojih ključnih hipoteza („teorija pasionarija”) došao nezavisno od evroazijstva, on je poznao spise evroazijaca, a sa Petrom

⁶⁶ Cit. prema dokumentu *Ruskog fonda kulture*, 1990, s. 3.

⁶⁷ Lav Nikolajevič Gumiljov (1912-1992), doktor istorijskih nauka, sin ruskih pesnika N. Gumiljova i A. Ahmatove, dugogodišnji zatočenik Gulaga, pisac obimnih dela od kojih su najznačajnija: *Хунну: Срединная Азия в древние времена* (1960); *Древние тюрки* (1967); *Поиски вымышленного царства* (1970); *Древняя Русь и Великая степь* (1989), te *Этногенез и биосфера Земли* (napisana 1979, objavljena 1989).

⁶⁸ „Kada me nazivaju evroazijcem, ja se ne odričem tog naziva iz više razloga. Prvo, to je bila snažna istorijska škola i ako me ubrajaju u nju, čine mi čast. Drugo, ja sam pažljivo proučio radove tih ljudi. Treće, ja sam zaista saglasan sa osnovnim istorijsko-metodološkim zaključcima evroazijaca. Ali, postoje i značajne razlike među nama...” (Гумилев, 1992: 6)

Savickim je bio i u ličnom kontaktu.⁶⁹ Veliki interes za Gumiljova u ruskoj intelektualnoj javnosti (uslovljen, pre svega, gubitkom opšte teorijske paradigme „marksizma-lenjinizma” i potrebom njene zamene novom), uticao je na popularnost i samih evroazijaca koji su smatrani njegovim prethodnicima i učiteljima. Sam Gumiljov je u brojnim tekstovima popularisao ideje i radove Savickog i Trubeckoja, a sebe je s ponosom nazivao „*poslednjim evroazijcem*” (Gumiljov, 1992). U jednom od poslednjih intervjua, on se prisećao susreta sa Savickim koji mu je ispričao da su evroazijci, „nakon što su uvideli kako se prema njima na Zapadu podlački odnose bivši ’saveznici’, shvatili da treba tražiti istinske prijatelje”. Gumiljov je, slažući se sa ovom preporukom Savickog, zaključio: „Turci i Mongoli mogu biti iskreni prijatelji, a Englezi, Francuzi i Nemci mogu biti, uveren sam, samo lukavi eksploatatori... *Ako Rusija bude spašena, onda će to biti samo kao evroazijska država i samo uz pomoć evroazijstva*” (Гумилев, 1992: 16).

„EVROAZIJA”: FILOZOFSKO I NAUČNO UTEMELJENJE

„Za Rusiju kažu da ne pripada ni Evropi, ni Aziji – da je ona zaseban svet. Neka bude tako. Ali, mora se još dokazati da čovečanstvo – pored te dve strane označene rečima Zapad i Istok – ima još i treću”

П. Чаадаев, *Открытки и разные мысли* (1828-1850, №. 106)

⁶⁹ Pisma Savickog Gumiljovu (iz perioda 1958 – 1968. godine) publikovana su u knjizi *Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи*, Москва, 1994 (Internet izdanje: <http://www.kulichki.com/~gumilev/SPN/spn02.htm>). U ovim pismima Savicki ističe sličnost Gumiljovljevih gledišta o ulozi azijskih naroda u istoriji Rusije sa onim stanovištem koje su on i njegovi „evroazijski prijatelji” razvijali dvadesetih i tridesetih godina. Upućujući Gumiljova na spise evroazijaca, Savicki naglašava „da su on i njegovi naučni istomišljenici značajni deo svog života posvetili odbrani teze po kojoj su Mongoli Rusiji doneli više koristi, nego štete” (*Pismo od 29. novembra 1965*).

1. KRITIKA EVROPOCENTRIZMA: FILOZOFSKA PROLEGOMENA

Godinu dana pre pojave programskog spisa evroazijskog pokreta *Исход к Востоку* (1921), u Sofiji je objavljena knjiga *Evropa i čovečanstvo* Nikolaja Trubeckoja.¹ Iako je nakon napuštanja Rusije radio kao profesor komparativne lingvistike na Univerzitetu u Sofiji (1920-1922), Trubeckoj je svoj prvi veći rad u novoj sredini posvetio razmatranju problema filozofije kulture. Sadržinski, njegova knjiga predstavlja oštru kritiku evropocentrizma i afirmaciju stanovišta kulturnog relativizma kao brane od univerzalističkih pretenzija evropske kulture. Bez obzira što se termin „Evrozija” i koncept posebne „evroazijske kulture” ne pojavljuju u knjizi Trubeckoja, ona predstavlja, po mom mišljenju, prvi i odlučujući korak u izgradnji celovitog „evroazijskog stanovišta” koje je formulisano nakon pojave *Evrope i čovečanstva*. Sam Trubeckoj, u pismu Romanu Jakobsonu (7. marta 1921) piše da je osnovnu tezu knjige *Evropa i čovečanstvo*, kao deo većeg projekta posvećenog razmatranju problema nacionalne svesti, formulisao još 1909 – 1910. godine, ali je nije štampaio zbog nerazumevanja na koje su, u ondašnjem duhovnom okruženju, nailazila njegova shvatanja (Trubetzkoy, 1965: 12). Tek nakon iskustva Prvog svetskog rata i razočarenja u „civilizovano čovečanstvo”, došlo je, po rečima Trubeckoja, „do preokreta u mišljenju mnogih obrazovanih ljudi”, te je on, podstaknut činjenicom

¹ Трубецкой, Н. *Evropa i čovečanstvo*, Софиа, Российско-болгарское книгоиздательство, 1920, с. 82. Ova knjiga je ubrzo, 1922. godine, objavljena na nemačkom i, što je posebno zanimljivo, na japanskom jeziku, 1926. godine.

da među svojim sabesednicima „sreće ne samo razumevanje, već i saglasnost u osnovnim stavovima”, odlučio da svoje misli izloži javnosti (Трубецкой, 1920: iv). One su formulisane nakon rata koji je pokolebao veru u mirni napredak čovečanstva, u atmosferi širenja uverenja o „sumraku Zapada”. Ovu opšteevropsku istorijsku perspektivu, Ruska revolucija učinila je još dramatičnijom: „Mi, Rusi se nalazimo u posebnom položaju – bili smo svedoci kao je neočekivano propalo ono što smo nazivali 'ruskom kulturom'...” (Трубецкой, 1920: iii). Traganje za izlazom iz krize, u atmosferi „katastrofičnog osećanja sveta”, zahtevalo je, po mišljenju Trubeckoj, kritičko razmatranje dotadašnjeg načina mišljenja i starih predrasuda, preokret u istorijskoj svesti. Upravo je to bio zadatak *Evrope i čovečanstva* – ona je, po zamisli autora, trebalo da bude svojevrсна kritička prolegomena za kasniju izgradnju pozitivne koncepcije ruske istorijske i nacionalne samosvesti. Njena osnovna funkcija je bila negativna, a intencija kritička: „ona treba samo da svrgne određene idole i da čitaoca, stavivši ga pred ogoleli pijedestal tih idola, primora da 'mućne mozgom', tražeći izlaz” (Trubetzkoj, 1965: 12). Sa ambicijom da samo naznači pravac u kome treba tražiti izlaz, Trubeckoj je dalju, pozitivnu razradu svoga kritičkog stanovišta video kao kolektivni poduhvat koji treba da dovede do formulisanja „istinskog nacionalizma”, tj. do razvijene pozitivne koncepcije nacionalne samosvesti. Kako opravdano zaključuje A. Liberman, Trubeckoj je prevashodno bio zainteresovan za odnose velikih i malih nacija, a „njegovo evroazijstvo je, ako zanemarimo detalje, jedna teorija nacionalizma” (Liberman, 1991: 362).

1.1. Evropa i čovečanstvo

U svojoj kritici evropocentrizma Trubeckoj polazi od razmatranja odnosa prema nacionalnom pitanju u evropskoj kulturi. Različite odnose prema problemu nacije, tj. raznolike forme nacionalizma je moguće, po mišljenju Trubeckoj, situirati u jednom nizu čije krajnje tačke predstavljaju „šovinizam” s jedne, i „kosmopolitizam”, s druge

strane. Šovinizam je vera u superiornost sopstvene nacije i kulture, te iz te vere izveden stav da sopstvena nacija treba da dominira u odnosu na ostale manje vredne nacije i kulture. Šovinista insistira na razlikama nacija i nacionalnih kultura, polazeći uvek od uverenja u sopstvenu superiornost kojom opravdava težnju i praksu dominacije. Nasuprot njemu, zagovornici kosmopolitiskog stava insistiraju na univerzalnim karakteristikama koje sve nacije i kulture čine delom „čovečanstva”. Drugim rečima, kosmopolita partikularitet nacije zamenjuje univerzalnom vrednošću „čovečanstva”, težeći smanjivanju nacionalnih posebnosti u ime onog zajedničkog i univerzalno važećeg sistema vrednosti koji se označava rečju „civilizacija”. Nasuprot uobičajenom suprotstavljanju ova dva stava, Trubeckoj smatra da „principijelnog, radikalnog razlikovanja između šovinizma i kosmopolitizma nema, da oni nisu ništa drugo do dva stepena, dva različita aspekta jedne iste pojave” (Трубецкой, 1920: 1). Dokaz za ovu tvrdnju on nalazi u analizi centralnih pojmova kosmopolitske pozicije – pojmova „čovečanstva” i „opšteljudske civilizacije”. Ove pojmove Trubeckoj smatra apstrakcijama koje, pod maskom univerzalizma, skrivaju određen, *partikularni* kulturno-istorijski i etnički sadržaj. Naime, pojam „civilizacije” koja je viša vrednost u odnosu na pojedinačne nacionalne kulture je, takođe, samo sistem „kulturnih vrednosti koje su zajedničke nekim narodima koji su međusobno povezani srodstvom i istorijom” (Трубецкой, 1920: 5). To su romanski i germanski narodi Evrope sa svojom kulturom kojoj kosmopolite pridaju status univerzalno vredne „civilizacije” koju treba da usvoje svi drugi narodi sveta. Na taj način, evropska kultura se nameće kao „opšteljudska” kultura koja obavezuje celokupno čovečanstvo, uprkos činjenici da je njen „etnički supstrat” partikularan, tj. romansko-germanski. Tako se kosmopolitski stav, zaključio je Trubeckoj, svodi na „romano-germanski šovinizam” jer, poput svakog šovinizma, polazi od teze o superiornosti sopstvene kulture i teži da je nametne svom okruženju. Nema principijelne razlike između šovinizma i kosmopolitizma – razlika je samo u stepenu, ali ne i u odnosu prema sopstvenoj kulturi jer, šovinista insistira na superiornosti kulture uže (nacionalne) grupe, a kosmopolita na superiornosti šire, evropske (romano-germanske) etničke grupe. Zato

će Trubeckoj zaključiti da je kosmopolita u odnosu na druge kulture samo „evropski”, a ne usko nacionalni, šovinista.²

Po Trubeckoj, kosmopolitizam i šovinizam izviru iz istog, *egocentričnog* stava. Egocentrična psihologija, po kojoj pojedinac „nesvesno sebe smatra centrom vasiona, vrhuncem svih stvorenja, najboljim, najsavršenijim od svih bića”, vrednuje se negativno u socijalnom životu, a razvijena u ekstremnom obliku smatra se bolešću. Šovinizam je izraz egocentrične psihologije nacionalnog kolektiviteta – za šovinistu je njegova nacija (kultura) najbolja, upravo zato što je *njegova*, a sve ostale nacije (kulture) su vredne ukoliko su joj slične. Da bi bile ili postale slične, druge nacije i kulture moraju biti potčinjene njegovoj ili se nalaziti pod njenim snažnim uticajem. Kako je kosmopolitizam samo prikriveni evropski šovinizam, onda je njegova nereflektovana pretpostavka takođe ego-centrična. Razlika u odnosu na običan šovinistički stav je samo u činjenici da centrističko ishodište nije jedna posebna nacija (kultura), već zajednička romano-germanska etnička grupacija i njena evropska kultura. Na taj način, kosmopolitizam, početno određen kao univerzalistička vera u postojanje „opšteljudske” kulture i sistema vrednosti, biva sveden na evropocentričnu predrasudu o superiornosti i univerzalnom važenju romano-germanske kulture, da bi se, zatim, izvor ove predrasude našao u egocentrizmu čiju vrednost, inače, sama ta kultura dovodi u pitanje. „U osnovi kosmopolitizma, te opštečovečanske religije, pokazuje se antikulturalno načelo – egocentrizam” (Трубецкой, 1920: 10).

Ako je kosmopolitizam evropocentrizam, tj. egocentrično stanovište koje polazi od uverenja o univerzalnoj vrednosti evropske (romano-germanske) kulture kao modela koji treba da sledi celokupno čovečanstvo, zašto ga prihvataju neevropski narodi? Drugim rečima, „zašto je među Slovenima, Arapima, Turcima, Indusima, Kinezima i Japancima takvih kosmopolita već veoma mnogo?” (Трубецкой, 1920: 12). Uzrok, po Trubeckoj, treba tražiti u „hipnotičkom” učinku reči – poput „čovečanstva”, „opšteljudske civilizacije” – na

² „Romano-Germani su uvek bili tako naivno uvereni u to da su samo oni - ljudi, da su sebe nazivali 'čovečanstvom', svoju kulturu 'opšteljudskom civilizacijom' i, konačno, svoj šovinizam - 'kosmopolitizmom'” (Трубецкой, 1920: 13).

inteligenciju neromano-germanskih naroda koja ih prihvata bez uvida u njihovo pravo, evropocentrično (egocentrično) značenje. Prihvatajući evropski kosmopolitizam, intelektualci ne-evropskih naroda usvajaju i egocentrično stanovište Romano-Germana, te se njihova pozicija u odnosu na sopstvenu kulturu i etničku grupu iskazuje kao svojevrsni „*ekscentrizam*”, tj. stavljanje centra van sebe! U pismu Romanu Jakobsonu (7. marta 1921), Trubeckoj ističe da je u njegovoj knjizi „od suštinske važnosti odbacivanje egocentrizma i 'ekscentrizma' – stavljanja centra van sebe, u datom slučaju na Zapad” (Trubetzkoy, 1965: 13). Pošto je evropocentristička predrasuda ukorenjena u svesti neevropske inteligencije, njeno odbacivanje zahteva svojevrsni „kopernikanski obrt”,³ „revoluciju u svesti i pogledu na svet” te inteligencije.

„Revolucija u svesti” za koju se Trubeckoj zalaže pretpostavlja odricanje od egocentrističkih predrasuda, od „kumira 'opšteljudske civilizacije'”, uključujući i sam „način mišljenja koji karakteriše *romano-germansku nauku*” (Трубецкой, 1920: 15). Trubeckoj je svestan da to odricanje nije lak poduhvat jer su te predrasude duboko ukorenjene u svesti svakog evropski obrazovanog čoveka, ali smatra da je ono neophodno upravo radi istinitog i objektivnog saznanja. Kritika teorije evolucije i progresivističke sheme istorijskog razvitka je primer na kome Trubeckoj demonstrira neophodno oslobađanje od predrasuda koje su utkane u evropsku nauku. Naime, vera u superiornost i univerzalnu vrednost evropske civilizacije se temelji na „naučnom” dokazu da je upravo ta civilizacija vrhunac istorijskog, evolutivnog razvoja čovečanstva. U osnovi ove vere je pojam progresa koji se shvata kao linearni tok, sa određenim početkom („divljaštvo”) i krajem – najrazvijenijom evropskom kulturom („civilizovano čovečanstvo”). U pitanju je, po mišljenju Trubeckoj, egocentrična koncepcija koja polazi od apsolutizacije sopstvene kulture da bi, unazad, izvela sve druge „stupnjeve razvoja” kao prethodne, manje vredne faze evolucije

³ Po prvobitnom planu Trubeckoj, *Evropa i čovečanstvo* je trebala biti objavljena pod naslovom „O egocentrizmu” i posvećena uspomeni na Kopernika. Izbor novog naslova je bio motivisan njegovom većom upadljivošću, a posveta je, kao pretenciozna, izostavljena. (Trubetzkoy, 1965: 13).

jedinstvene „opšteljudske civilizacije”. Na taj način, „dokaz” da je evropska kultura savršenija od svih drugih kultura koje su postojale ili sada postoje, počiva na konceptu evolucije koji to što treba dokazati već podrazumeva. Drugačija koncepcija evolucije koja umesto vrednosne gradacije kultura po shemi „lestvice”, polazi od ideje „horizontalne ravni” u kojoj su pravci evolucije *različiti* i *nezavisni* jedni od drugih, eliminiše egocentrizam kao svoje nereflektovano polazište. Na taj način, iz shvatanja evolucije eliminiše se vrednosni momenat koji je zasnovan na egocentrizmu i on biva zamenjen „*principom jednake vrednosti i kvalitativne nesamerljivosti svih kultura i naroda zemaljske kugle*” (Трубецкой, 1920: 42). Različite kulture tada nisu deo jedinstvene „svetske istorije” čiji se razvoj odvija po progresivističkoj shemi od „nižih” ka „višim”, već su, usled kompleksnosti svojih karakteristika, međusobno vrednosno nesamerljivi *različiti pravci razvitka*. Posledica ovako koncipiranog pojma evolucije je relativizam u odnosu na procenu vrednosti različitih kultura koji, kada se prihvati, čini pretenziju na univerzalno važenje i vrednost jedne kulturne celine racionalno nezasnovanim plodom egocentrične „volje za moc”. Upravo u „*potpunom prevladavanju egocentrizma i ekscentrizma, u prelazu od apsolutizma ka relativizmu*”, Trubeckoj vidi suštinu „revolucije u saznanju” koja je „jedina brana na putu osvajačkih stremljenja romano-germanske civilizacije” (Trubétkoy, 1965: 13).⁴

Relativističko stanovište treba da oslobodi intelektualce koji ne pripadaju romano-germanskim narodima od vere u naučnu dokazanost superiornosti evropske kulture i, istovremeno, ima funkciju „brane” njenim pretenzijama na univerzalnu, „opštečovečansku” vrednost i važenje. Ali, nezavisno od vere u vrednosno superioran status evropske civilizacije, moguće je zastupati stav da je proces „evropeizacije” po svojim učincima blagotvoran za ostatak sveta, tj. *da je sama vrednost kulturne originalnosti manje značajna od usvajanja civilizacijskih dostignuća druge, romano-germanske kulture*. Zato Trubeckoj mora

⁴ Stoga: „Element vrednovanja mora sada i zauvek biti izgnan iz etnologije i istorije kulture, kao i uopšte iz svih evolucionih nauka, jer je vrednovanje uvek zasnovano na egocentrizmu. Nema viših i nižih, postoje samo slični i različiti...” (Трубецкой, 1920: 42)

razmotriti posledice koje proizlaze iz stremljenja ka evropeizaciji nekog neevropskog naroda da bi mogao oceniti da li su te posledice poželjne sa stanovišta samog tog naroda. Po njegovom mišljenju, proces evropeizacije nužno rezultuje negativnim posledicama koje se očituju u položaju, socijalnoj strukturi i nacionalnoj samosvesti naroda koji teže usvajanju tuđe, evropske kulture. Pre svega, on ima na umu položaj zavisnosti u kome će se naći narodi („neevropske”, „periferne” kulture) u odnosu na samu „metropolu” – Zapadnu Evropu. Takođe, jedna od posledica evropeizacije je „uništenje nacionalnog jedinstva, raščlanjavanje nacionalnog tela evropeiziranog naroda” jer „evropeizacija ide s vrha na dole, tj. zahvata prvo socijalni vrh, aristokratiju, gradski živalj, posebne profesije, a zatim se postepeno rasprostire na ostale delove naroda” (Трубецкой, 1920: 63). Vremenom, proces imitiranja i usvajanja tuđih kulturnih vrednosti i civilizacijskih tekovina dovodi i do gubitka samopoštovanja, te narod koji nastoji da se evropeizuje uči da „prezire sve svoje, samobitno, nacionalno”. Sve ove posledice stiču se u „prokletstvu zaostalosti”, koje, stalnom težnjom da se „dostigne” tuđi nivo razvoja dovodi do smene „istorijskih skokova” i „zastoja” u unapred izgubljenoj trci: „*Istorija evropeizovanih naroda se i sastoji od tih stalnih smena kratkih perioda brzog 'progresu' i više ili manje dugih perioda 'zastoja'.*” (Трубецкой, 1920: 69)

Na osnovu izložene argumentacije, Trubeckoj je zaključio da je jedina brana „košmaru sveopšte evropeizacije” čovečanstva „*istinski nacionalizam neevropskih naroda*”, tj. takav razvoj njihove nacionalne samosvesti koji će biti oslobođen, kako od (evropskog) egocentrizma, tako i sopstvenog imitatorskog „ekscentrizma”. Samo u tom slučaju, nacionalna samosvest će biti rukovođena starim maksimama – „*spoznaj samog sebe*” i „*budi ono što jesi*”.⁵ Kasniji radovi Trubeckoj i njegovih evroazijskih istomišljenika su imali za cilj upravo pozitivno formulisanje sadržaja ruske nacionalne samosvesti koja Rusiju čini posebnom, samobitnom kulturno-istorijskom celinom različitom od Evrope i,

⁵ „Dužnost svakog ne-romano-germanskog naroda sastoji se u tome da, kao prvo, prevlada svaki sopstveni egocentrizam a, kao drugo, da se zaštiti od stremljenja da se, po svaku cenu, bude 'pravi evropejac'. Ta dužnost se može formulisati u obliku dva aforizma: 'spoznaj samog sebe' i 'budi ono što jesi'” (Трубецкой, 1921: 74).

istovremeno, oslobođenom od egocentrične pretenzije na univerzalnu važnost i dominaciju. Ali, *Evropa i čovečanstvo* je bila prethodna, nužna pretpostavka oslobođenja od „evropske ideologije” jer se njena osnovna poruka može svesti na zalaganje za „potpuni prevrat, revoluciju u psihologiji inteligencije ne-romano-germanskih naroda, prevrat čija je suština saznanje *relativnosti onoga što se pre činilo apsolutnim*: blaga evropejske civilizacije” (Трубецкой, 1920: 81).

1. 2. Evropa viđena sa obala Bosfora

Objavljivanjem *Evrope i čovečanstva* Trubeckoj je nameravao da u okviru ruske emigracije podstakne filozofsku diskusiju koja bi omogućila sagledavanje dramatičnih istorijskih zbivanja u novom svetlu. Njegova relativistička filozofija kulture bila je koncipirana kao impuls za „kopernikanski obrt” ruske nacionalne samosvesti, iako se sadržinski ticala odnosa „Evrope” i ostatka „čovečanstva”, a ne samo Rusije. Dalja razrada ove osnovne intencije bila je, po Trubeckoju, zadatak budućnosti i kolektivnog rada: „Istaći određenu misao, podići neko znamenje – to može pojedinac. Ali, razraditi celi sistem zasnovan na toj misli, primeniti tu misao na praksu – to moraju mnogi. *Ka tom kolektivnom radu ja i pozivam sve one koji dele moja ubeđenja...* Oni se moraju udružiti u cilju zajedničkog rada. I ako moja brošura posluži kao podsticaj za to udruživanje, smatraću svoj cilj postignutim” (Трубецкой, 1920: vi).

Poziv Trubeckoj je ostao bez odjeka u krugu ruske emigracije kojoj je, već zbog jezika na kome je knjiga bila objavljena, bio i upućen. Već 1921. godine, u prvom broju u Sofiji obnovljenog Struveovog časopisa *Ruska misao* (*Русская Мысль*), opširan prikaz i komentar knjige Nikolaja Trubeckoj objavio je Petar Savicki.⁶ Ovaj prikaz Savickog, budućeg najbližeg saradnika Trubeckoj u formulisanju evroazijskog stanovišta je od izuzetnog značaja iz dva razloga. Prvi

⁶ Tekst Savickog, „Европа и Евразия (по поводу брошюры кн. Н.С. Трубецкого *Европа и человечество*)” наводим према зborniku njegovih radova, *Kontinent Evroazija* (Савицкий, 1997: 141-160).

se tiče niza kritičkih primedbi kojima Savicki pojašnjava i značajno revidira kritiku evropocentrizma Nikolaja Trubeckoj. Drugi, važniji razlog je što on upravo u ovom prikazu uvodi u opticaj koncept „Evroazije”, te odnos „Evrope” i „čovečanstva” koji tematizuje Trubeckoj, sužava i fokusira prvo na odnos Evrope i Rusije, a zatim, „Evroazije” koja se u teritorijalnom pogledu poklapa sa Rusijom. Stoga, uzete zajedno, knjiga Trubeckoj i prikaz Savickog predstavljaju prvi korak u formulisanju „evroazijstva”.

U osnovi prihvatajući tezu Trubeckoj o „jednakoj vrednosti i kvalitativnoj nesamerljivosti” različitih kultura, Savicki, s pravom, ukazuje da relativističko stanovište ne predstavlja radikalnu novinu u filozofiji kulture. Stoga, po njemu, osnovni problem savremene kulturologije nije naivni (evropo)centrizam, već određenje obima važenja relativističke teze u pogledu procene različitih dimenzija kulturnih sistema. Jer, ako se pod „kulturom” podrazumevaju kompleksne celine sastavljene od različitih kognitivnih, religijskih, političkih, materijalnih i tehničko-tehnoloških vrednosti i dostignuća, onda teza o kvalitativnoj nesamerljivosti ne važi podjednako u pogledu svih ovih aspekata „kulture”. To je najočiglednije u pogledu materijalne kulture – za pušku Evropljanina i bumerang australijskog Aboridžina teško možemo tvrditi da su „jednako vredne” samo zato što svaka od njih u okviru različitih kultura ima istu funkciju. U pogledu vrednosti i važenja sazajne komponente evropske kulture u odnosu na neku drugu, stvar je za Savickog još očiglednija: „Trubeckoj ne poriče *opšteobaveznost logike stvorene od strane romano-germana*. U svakom slučaju, izražavajući nadu da su misli koje brani ‘logički dokazane’, on ne daje ekspozicije neke nove *ne-romano-germanske logike*” (Савицкий, 1921: 143). Razvijajući ovu primedbu Savickog, možemo istaći da se Trubeckoj u *Evropi i čovečanstvu* stalno poziva na *naučnost* svoje argumentacije kojom dokazuje ograničenost i lažnost evropocentričkog stanovišta. Pored pitanja statusa te naučne racionalnosti, tj. pitanja da li je ona inherentna evropskoj kulturi (grčko-rimskom duhu koji je inkorporiran u zapadnu duhovnost) ili je Trubeckoj crpe iz nekog drugog „kulturno-istorijskog tipa”, postavlja se pitanje kakvo je njeno važenje – univerzalno ili relativno? Drugim

rečima da li je naučni metod koji Trubeckoj koristi „kosmopolitski” u njegovom značenju te reči? Jer, po rečima samog Trubeckoga, upravo su celokupna romano-germanska kultura i pogled na svet „zasnovani na veri u to da sav nesvesni duševni život i sve predrasude zasnovane na tom duševnom životu, moraju ustupiti mesto pred uputima razuma, logike i *da se samo na logičkim naučnim osnovama može graditi bilo kakva teorija*” (Трубецкой, 1920: 9). U sledećem koraku, on sam, sledeći „upute razuma”, analizira evropocentrizam da bi ga okarakterisao kao nenaučnu predrasudu. Na kraju, njegov relativistički zaključak gubi iz vida upravo univerzalnu vrednost „logike” i „razuma” (nauke) od kojih sam polazi, te ostavlja prostor za sumnju i pitanje „*šta je sa ostalim vrednostima, ako one imaju univerzalnu vrednost?*” (Burbank, 1986: 214) Da je i sam Trubeckoj bio svestan ove unutrašnje protivrečnosti radikalno relativističke koncepcije jednake vrednosti i nesamerljivosti različitih kultura i istovremene afirmacije univerzalnog značaja naučne racionalnosti, svedoči njegov kasnije izložen stav u jednom pismu Savickom (1930. godine) da „*u oblasti intelektualne kulture, posebno nauke, nikakvih neprelaznih pregrada između nas (Rusa- M. S.) i Evropljana nema i u toj oblasti, mi smo dužni da se svojim radom uključimo u redove evropskih naučnika*”.

Izlaz iz naznačenih teškoća radikalnog kulturnog relativizma Savicki je u prikazu *Evrope i čovečanstva* video u pravcu ograničenja relativističke teze na uže, „ideološke” sadržaje različitih kultura uz, istovremeno, uvažavanje univerzalnog važenja naučnih i tehničkih vrednosti i dostignuća Evrope. Drugim rečima, oslobođenje od evropocentrizma ne mora značiti i odbacivanje evropske nauke i tehnike: „*Formula nacionalnog postojanja može biti samo sledeća: sopstvena ideologija – a svejedno svoje ili tuđe tehničko i empirijsko znanje*” (Савицкий, 1921: 145). Sadržinski, emancipacija neevropskih naroda je političko i ideološko oslobođenje od dominacije Evrope, a u tom procesu njihovog „ideološko-nacionalnog samopotvrđivanja” presudno važnu ulogu ima, po Savickom, upravo *usvajanje* „romano-germanskih tehničkih i empirijsko-naučnih dostignuća” (Савицкий, 1921: 146). Bez ovih dostignuća, neevropske kulture su osuđene na

poraz u sudaru sa Evropom, te relativizovanje vrednosti evropske nauke i tehnike vodi ovekovečenju njihove faktičke slabosti i potčinjenosti. S druge strane, ako usvojimo stav Savickog da bez „preuzimanja” plodova naučno-tehničkog razvitka Evrope nema stvarne emancipacije alternativnih kulturnih sistema, onda možemo zaključiti da od postojećeg mnoštva kultura koje, nasuprot „Evropi”, Trubeckoj označava terminom „čovečanstvo”, istinsku priliku za emancipaciju imaju upravo one koje su do sada u najvećoj meri usvojile te plodove. „Sa realno-empirijskog stanovišta, poziv na kulturnu emancipaciju, ako je upućen čitavom čovečanstvu, predstavlja mistički *desideratum*, a ne neki program koji ima pretpostavke da se ostvari u bližoj budućnosti” (Савицкий, 1921: 149). Stoga, kultura koja je usvojila evropska dostignuća (nauku i tehniku) i istovremeno je „ideološki” različita od Evrope ima najveći potencijal za emancipaciju od pogubnog procesa „sveopšte evropeizacije”. Ta kultura je ruska i suprotstavljenost „Evrope” i „čovečanstva” od koje polazi Trubeckoj, svodi se na suprotstavljenost „Evrope” i „Rusije”. Po Savickom, to potvrđuje i sama pojava knjige Nikolaja Trubeckoga koja je „znak da unutar ruskog nacionalnog organizma sazrevaju procesi usmereni ka tome da 'evropeizaciju' preobrate u prevaziđenu etapu ruskog nacionalnog života” (Савицкий, 1921: 150). Drugi, važniji znak tih procesa predstavlja pojava ruskog boljševizma – pokreta koji, uprkos svom zapadnjačkom poreklu, radikalno preokreće odnos Rusije i Evrope.⁷

Ali, čitavo ovo izvođenje Savickog ima smisla samo ako se usvoji polazna teza o radikalnoj različitosti „Evrope” i „Rusije”, tj. tvrdnja da su u pitanju dva različita kulturna sistema uprkos tome što dele

⁷ O tumačenju smislu boljševizma kao napuštanja evropskog tipa razvoja biće kasnije posebno reči. Ovde se argument Savickog samo pominje u sklopu diskusije oko knjige Trubeckoga, dok će njegova dalja razrada biti data u analizi političke teorije evroazijskog pokreta. Ovde je bitno samo istaći tezu Savickog, po kojoj su boljševici faktički izvršioi preokreta u odnosu Rusije i Evrope: „Za boljševike u njihovom nastojanju da preobrazu Rusiju, romansko-germanski svet uopšte ne služi kao obavezujući i neporecivi obrazac. Naprotiv, za njih je karakteristično stremljenje da svu 'kapitalističku' Evropu prekroje po svom, suštinski ruskom, obrascu.... Ali, i za neboljševike se čini nesumnjivo da je pojava boljševizma u tom svetskom značenju koje je ono zadobilo, samo po sebi značajan preokret u kulturno-istorijskim odnosima Evrope i Rusije” (Савицкий, 1921: 151).

zajedničke tehničko-materijalne i naučno-saznajne komponente. Tradicionalnim „zapadnjačkim” stavom da je Rusija *deo* Evrope, različitost njihovih kultura svodi se na tezu o ruskoj „zaostalosti” u okviru jedinstvenog i univerzalno prihvatljivog evropskog „puta razvoja”. Upravo kritici i odbacivanju takvog stanovišta kao „evropocentrične predrasude”, posvećena je čitava knjiga Nikolaja Trubeckoj. S obzirom da on evropsku kulturu karakteriše kao o „romano-germansku”, teza o različitosti Rusije i Evrope mogla bi se zasnivati na isticanju „slovenstva” kao suštinske determinante posebnosti ruske kulture. Ali, u tom slučaju, Trubeckoj bi samo ponavljao „slovenofilsko” stanovište koje je u svom klasičnom, devetnaestovekovnom obliku pre bilo sklono isticanju razlika koje postoje između slovenske i romano-germanske kulture u okviru *jedinstvene*, hrišćanstvom određene civilizacije, nego njihovom radikalnom suprotstavljanju. Jer, u svetsko-istorijskom smislu, hrišćanstvo je za slovenofile bila suštinska vododelnica različitih kulturnih svetova i, uprkos njihovom isticanju napetosti između „latinskog” Zapada i „pravoslavnog” Slovenstva, oni su na nehrišćanski Istok (Aziju) i ostatak „čovečanstva” gledali na tipično „evropski” (hrišćansko univerzalistički) način. Stoga se poziv na oslobađanje od „evropocentrizma” koji je formulisao Trubeckoj mogao uputiti i klasičnom slovenofilstvu, naročito kada se ima u vidu da je većina „bratskih” slovenskih naroda na koje su slovenofili računali u svojoj kritici Zapada, sebe već smatrala delom „Evrope”. Da „slovenstvo” nije temelj na kome je moguće graditi rusku nacionalnu samosvest u protivstavu prema „Evropi”, Trubeckoj je dodatno uveravalo emigrantsko životno iskustvo u slovenskom okruženju. Tako je on 1922. godine, u pismu jednom prijatelju, gorko zaključio: „Uopšte, da bi čovek bio slovenofil, treba da izbegava da živi u slovenskim zemljama. Živeći u njima, jasno shvatiš koliko u nas, Rusa, ima malo slovenske krvi” (cit. prema: Томап, 1995: 476).

Ako „slovenstvo” nije temelj na kome se može graditi čvrsto zdanje nacionalne samosvesti i kulturne samobitnosti Rusije, pitanje njegovog određenja ostaje, po Trubeckoj, „zadatak budućnosti”. Prihvatajući taj zadatak kao sudbinsko pitanje koje se ne tiče samo postrevolucionarne Rusije, već i „čovečanstva” kome preti sveopšta

evropeizacija, Savicki u svom prikazu daje kratku skicu njegovog mogućeg rešenja. Po njemu, kulturna samobitnost Rusije se ne zasniva na slovenskom etničkom supstratu, već na činjenici da je Rusija, poput Evrope i Azije, („Zapada” i „Istoka”) poseban „svet za sebe”, ne samo u kulturno-istorijskom, već, *pre svega*, u fizičko-geografskom smislu: „Rusija je, kako po svojim prostornim dimenzijama, tako i po svojoj geografskoj prirodi u mnogo čemu jedinstvenoj na celoj njenoj teritoriji i, istovremeno, različitoj od prirode obližnjih zemalja, 'kontinent za sebe'. Tom kontinentu, ograničenom 'Evropom' i 'Azijom' i istovremeno različitoj od Evrope i Azije, priliči, čini nam se, ime *Evroazija*” (Савицкип, 1921: 154). Na taj način, Savicki, oslanjajući se na reinterpretaciju klasičnog shvatanja geografskog prostora, januara 1921. godine, kada „na azijskoj obali Bosfora” piše prikaz knjige Nikolaja Trubeckoj, uvodi u diskusiju o ruskom kulturnom identitetu termin „Evroazija”. Ali, već tada smisao identifikacije Rusije kao „Evroazije” za njega nadilazi promenu pukog geografskog određenja: „Ta promena je usmerena na određenje *kulturno-istorijskih prilika*.... To je sjedinjavanje *kulturno-istorijskih* elemenata 'Evrope' i 'Azije' koje se, u potpunoj analogiji sa geografskom prirodom, ne javljaju *ni kao Evropa, ni kao Azija*” (Савицкип, 1921: 155). Dakle, Rusija/Evroazija nije samo „*nešto između*” Evrope i Azije, već je, zahvaljujući svojoj teritorijalnoj samodovoljnosti, svojim prirodnim i ljudskim resursima, kao i činjenici uspešnog prihvatanja naučnih i tehnoloških dostignuća evropske kulture, upravo ona snaga koja može sprečiti „košmar sveopšte evropeizacije”. Na taj način, iz početnog suprotstavljanja „Evrope” i ostatka „čovečanstva” u filozofiji kulture Nikolaja Trubeckoj, rađa se koncept „Evroazije” koji zahteva detaljno pozitivno-naučno utemeljenje i razvijanje.

2. METAFIZIKA PROSTORA: KONTINENT EVROAZIJA

Pitanje kulturnog identiteta Rusije predstavlja središnji problem ruske intelektualne istorije. Počevši od Čadajeva koji u svom prvom „Filozofskom pismu“ (1836) formuliše tezu o isključenosti Rusije iz svetsko-istorijskog procesa (suštinski određenog hrišćanstvom), traganje za odgovorom o mestu i ulozi Rusije u svetskoj istoriji je osnovna tema ruske intelektualne tradicije. *Vreme*, bez obzira da li se shvata kao jedinstven svetsko-istorijski ili partikularno-ciklični proces, predstavlja primarnu dimenziju u kojoj se postavlja i rešava problem identiteta kao traganja za nečim što je *supstancijalno isto*, uprkos promenama. *Prostor* koji neki kolektivitet zauzima od sekundarnog je značaja – on je manje ili više stabilan okvir istorijskih promena kojima se tek „otvara“ problem identiteta. Istina, ovom tvrđenju se može, sa stanovišta geografskog determinizma, suprotstaviti teza po kojoj je sama istorijska dinamika, u krajnjoj liniji, uslovljena prirodno-prostornim karakteristikama mesta na kome narod, čiji identitet je u pitanju, živi. U tom slučaju, smisao „ruske ideje“ (ruskog identiteta) bi se mogao odgonetnuti uz pomoć geografije, tj. iz opisa i analize prostorno-geografskih činjenica. Filozofija kulture bi se, na taj način, zasnivala na pozitivno-naučnoj teoriji čija egzaktnost ne podleže sumnji, a evroazijstvo, već samim svojim „geografskim“ imenom, podstiče upravo takvo tumačenje.

Ali, ne redukujući evroazijstvo na jednu od varijanti geografskog materijalizma, ipak možemo njegovo tumačenje početi od izlaganja važnosti „prostornog faktora“ kao konstitutivnog za naraciju o

identitetu. Naime, postavljanje i rešavanje problema identiteta je neodvojivo od relacije prema „Drugom“ kao onom *background*-u na osnovu koga se neki identitet tek konstituiše kroz istovetnost, razliku ili suprotnost. Za rusku misao, mnogo pre pojave evroazijstva, mesto i ulogu „Drugog“ u refleksiji o identitetu imala je „Evropa“ ili „Zapad“. Bez obzira na odbacivanje ili prihvatanje normativnog važenja „Evrope“ u ruskoj intelektualnoj tradiciji, sama „Evropa“ je izvorno jedna prostorna odrednica. Zato se pitanje o (ne)pripadnosti Rusije Evropi može tematizovati u geografskoj ravni, a odgovor na njega se može formulisati jezikom prostorno-geografske deskripcije. Na prvi pogled, ovaj jezik poseduje karakteristike objektivnosti koje ga lišavaju ideološkog sadržaja. Ali, termini kakvi su „Evropa“, „Rusija“ („Zapad“, „Istok“, „Azija“, „Balkan“... itd.) svojom implicitnom semantikom nadilaze značenje neutralno-geografskih oznaka. Stoga se pitanje o odnosu (pripadnosti, različitosti ili suprotnosti) Rusije i Evrope već u ravni geografske deskripcije pokazuje kao pitanje koje je kulturno i ideološki uslovljeno, a različite interpretacije prostorno-geografskih činjenica i predstave o sopstvenom prostornom položaju su konstitutivni i, samo na prvi pogled, najobjektivniji deo naracija o identitetu.⁸ Pošto su istupili sa programskim zadatkom otkrivanja istinskog ruskog identiteta, evroazijci su formulisali novo viđenje prostornog položaja Rusije koje se razlikuje od tradicionalnog (evropocentričnog) pristupa.

2.1 Nova geografija: Evropa – Rusija – Azija

Ako zanemarimo kulturne i istorijske aspekte određenja ruskog identiteta, onda se problem u prostorno-deskriptivnoj ravni svodi na pitanje: Gde, u geografskom smislu, pripada Rusija? Uobičajeni

⁸ „Tokom vekova Rusi su izražavali, putem procesa koji može biti nazvan interpretacijom ili konstrukcijom geografskog prostora, različite i veoma suprotstavljene geografske ili geopolitičke predstave o sebi... Mada su te predstave bile zasnivane na onim istim *a priori* uverenjima i interesima koji su uslovljavali poglede na druge aspekte ruskog identiteta, one su, jednom stvorene, ipak imale *izvesnu auru objektivnosti i izgledale kao neosporne na način na koji to drugi faktori identiteta nisu bili*“ (Bassin, 1991: 2).

odgovor na ovo pitanje sadrži tvrdnju da se Rusija teritorijalno prostire na dva kontinenta – na Evropu i Aziju, te da je, stoga, teritorija ove velike zemlje podeljena na evropski i azijski deo. Tradicionalno, granica „evropske” i „azijske” Rusije se povlači duž Uralskih planina. Ali, o ovoj granici koja deli Rusiju i odvaja dva kontinenta među geografima ne postoji konsenzus kakav, inače, postoji u slučaju drugih kontinenata. Naime, od antičkih vremena, naziv „kontinent” se upotrebljava kao oznaka velikih kopnenih teritorija međusobno odvojenih vodom – okeanima, morima ili velikim rekama⁹. U osnovi, antičko poimanje konfiguracije starog sveta (Evrope, Afrike, Azije), kasnije je samo prošireno i dopunjeno otkrićem teritorija „Novog sveta”. Nezavisno od istorije geografskih predstava i otkrića, naznačena podela na kontinente je konzistentna u svim slučajevima, osim u slučaju Evrope i Azije, jer između njih nema jasne (vodene) granice koja omogućava povlačenje čvrstih kontura „kontinenta”. Stoga je granica između Evrope i Azije tokom vremena pomerana na istok – od Azovskog mora i reke Dona, u antičko doba, do različitih rečnih tokova (Volge, Kame, Dvine, Pečore i Oba) koji su tokom XVI i XVII veka označavani kao vodene granice koje odvajaju Evropu od Azije. Ovo pomeranje fizičke granice ukazuje na nepostojanje čvrstog kriterijuma i status konvencije koju ima sama ta granica. Tokom i nakon vladavine Petra Velikog i napuštanja izolacionističke politike Moskovijske, te kolonizacije Istoka i imperijalnog širenja Rusije, u radovima ruskog istoričara Tatiščeva (1686-1750) formulisano je novo shvatanje položaja Rusije po kome je Ural označen kao granica koja Imperiju deli na evropski i azijski deo.¹⁰ Nešto kasnije, u slavnoj

⁹ „Shvatanje da je zemljina površina podeljena na odvojene teritorijalne masive stvorili su starogrčki geografi koji su prvi identifikovali tri kontinenta – Evropu, Aziju i Afriku – kao prirodne celine međusobno odvojene znatnim količinama vode i koje, stoga, imaju granice inherentne fizičkoj konfiguraciji zemljine površine” (Bassin, 1991: 2).

¹⁰ M. Bassin, na čiji rad o promeni geografskih shvatanja položaja Rusije se oslanjam, navodi karakterističan primer iz jednog udžbenika geografije iz 1795. godine u kome se u formi vežbe (pitanja i odgovora) utvrđuje tradicionalno shvatanje Rusije kao imperije koja leži na dva kontinenta: „Pitanje: Šta je Rusija?” Odgovor: „Ogromna imperija koja se nalazi u Evropi i Aziji”; Pitanje: Kako se Rusija deli?” Odgovor: „Na dva glavna dela – evropski i azijski” (Bassin, 1991: 8).

„Uredbi” (*Хакас*) Katarine Velike (1769), Rusija je određena kao „evropska država” (*une puissance européenne*) koja se prostire i na teritoriji Azije. Drugim rečima, u imperijalnoj samosvesti evropski deo Rusije (sa Peterburgom kao svojim središtem, uprkos njegovom položaju graničnog grada) predstavljao je „metropolu” koja je imala svoje azijske „kolonije”. U imperijalnoj „simboličkoj geografiji” u prvi plan istupa evropski centar, a teritorije iza Urala i Kavkaza predstavljaju njegovu azijsku periferiju. Poput drugih imperijalnih sila (Engleske, Portugala, Španije, Holandije), Rusija se samorazumeva kao imperija koja se prostire na dva kontinenta, ali za razliku od pomenutih država, njen „centar” i „periferija” nisu prostorno odeljeni, tj. ona nema prekomorske kolonije. Ali, bez obzira na ovu razliku, za rusku imperijalnu samosvest „Azija” je egzotični kulturni prostor na kome Rusija, kao evropska država, ima legitimne „civilizacijske” zadatke. Ovaj stav su delili i zagovornici teze o „samobitnosti” Rusije (rani ili klasični slovenofili)¹¹ koji su, uprkos naglašavanju različitosti Rusije i Evrope, bili skloni da taj odnos tumače kao „bratski sukob” u okviru suštinski jedinstvene hrišćanske (pravoslavne i latinske) kulture.

Nasuprot tradicionalnoj evropocentričnoj predstavi geografskog prostora, Nikolaj Danilevski u knjizi *Rusija i Evropa* (objavljenoj prvi put 1869) formuliše alternativno stanovište kojim potkrepljuje svoju teoriju kulturnoistorijskih tipova. Svestan da geografske karakteristike tla nisu odlučujuće za putanje (ne)pripadnosti Rusije Evropi,¹² Danilevski ipak razmatra to pitanje i sa stanovišta geografskih predstava. Polazeći od uobičajenog razlikovanja Evrope i Azije kao dva kontinenta odvojena

¹¹ „Čak i oni Rusi koji su bili suprotstavljeni tom glavnom toku i bili u opoziciji spram Zapada, na primer, slovenofili, zastupnici službenog nacionalizma i takvi konzervativci poput Leontjeva i Pobedonosceva, svoj sukob sa Zapadom su formulisali kao *suštinski bratski sukob – možda upravo stoga gorak, ali ipak bratski*. Samoodređenje u terminima pravoslavlja, vizantijskog nasleđa, ruskog naroda ili slovenstva, gotovo nužno je pretpostavljalo blisku vezu sa drugim hrišćanima, drugim naslednicima klasičnog sveta i sa drugim evropskim narodima ili grupama naroda” (Riasanovsky, 1967: 63). Slična argumentacija ruskog stava prema Aziji formulisana je i u kasnijem radu istog autora – vid. Riasanovsky, 1972.

¹² „Smisao reči *Evropa* ima svoju punu težinu, ali taj smisao nije geografski, već kulturno-istorijski, pa u pitanju o pripadanju ili ne pripadanju Evropi geografija nema nikakav značaj” (Danilevski, 1994: 83).

Uralom, on postavlja pitanje: „Kakve to posebne karakteristike Ural ima da bi od svih grebena zemaljske kugle samo njemu pripala čast da bude granica između dva kontinenta, čast koja u svim drugim slučajevima pripada samo okeanima i, retko, morima?” (Danilevski, 1994: 82) Po njemu, povlačenje evropsko-azijske granice na Uralu je arbitrarno i ne može se opravdati prirodnogeografskim karakteristikama, niti usaglasiti sa značenjem reči „kontinent” nasleđenim iz antičkog doba. U striktno deskriptivnom smislu, ono se održalo samo iz navike: „Odvajanje Azije od Evrope se pokazalo neodrživim, ali takva je već snaga navike, takvo poštovanje davno utvrđenih pojmova da su, da ih ne bi narušavali, počeli pronalaziti razne granične crte, umesto da su odbacili neodrživu podelu” (Danilevski, 1994: 83). Stoga je Danilevski zaključio da u *geografskom smislu* „Evropa”, kao posebni kontinent odvojen od Azije *ni ne postoji*, već da je u pitanju jedinstveni kontinentalni masiv sa više poluostrva od kojih „Evropa” predstavlja samo jedno: „U suštini, u razmatranom smislu, nikakve Evrope i nema, već postoji samo zapadno poluostrvo Azije...” (Danilevski, 1994: 83) Isticanje neodrživosti geografskog statusa posebnog „kontinenta” u slučaju Evrope, Danilevskom je bilo važno da bi „uzdrmao” vladajuće stanovište o kulturno-istorijskoj superiornosti Evrope koja je čini „opšteljudskim” civilizacijskim modelom. Već na nivou prirodnogeografskih činjenica pokazuje se, tvrdio je on, da Evropa ne samo da nije „centar” sveta, već da je samo jedno od poluostrva Azije. Ali, osnovni cilj Danilevskog nije se ticao geografskog razmatranja odnosa Rusije i Evrope, već objašnjenja njihovog trajnog neprijateljstva i zasnivanja partikularističke filozofije istorije u kojoj je Rusija samodovoljni i celovit „kulturnoistorijski tip” koji se suštinski razlikuje od Evrope. Stoga je njegovo dovođenje u pitanje tradicionalnih geografskih predstava vodilo tezi o nepostojanju dvojnog (evropsko-azijskog) identiteta Rusije i afirmisanju prirodnog jedinstva njene teritorije. Nezavisno od geografskih karakteristika, teritorije „pod dvoglavim ruskim orlom” morale su u budućnosti biti proširene i na tle Evrope na kome žive Sloveni.¹³ Za budućnost „slovenskog kulturnoistorijskog

¹³ „Sloveni zaista treba da čine federaciju, ali ta federacija treba da obuhvati sve zemlje i narode - od Jadranskog mora do Tihog okeana, od Ledeneog mora do

tipa” presudnu važnost je, po Danilevskom, imala ideja slovenskog državnog i kulturnog jedinstva, a ne prirodnogeografska konfiguracija aktuelnog ili budućeg slovenskog „životnog prostora”.

S obzirom da je u teoriji kulturnoistorijskih tipova Nikolaja Danilevskog razmatranje *geografskog aspekta* problema odnosa Rusije i Evrope bilo u drugom planu, autori koncepta „Evroazije” nisu se pozivali na njega kao svog prethodnika. Ali, jednog od sledbenika Danilevskog, slavistu, istoričara i etnografa Vladimira Lamanskog,¹⁴ Savicki je izdvajao kao jednog od onih ruskih naučnika koji su uticali na napuštanje tradicionalne predstave o geografskom odnosu Evrope i Azije. Naime, u objašnjenju svog razlikovanja tri različite geografske celine (Evropa, Evroazija i Azija) unutar kopnenog masiva koji se obično deli na Evropu i Aziju, Savicki čitaocima upućuje na rad V. Lamanskog iz 1892. godine u kome se izlaže učenje o „tri sveta azijsko-evropskog kontinenta”.¹⁵ U ovom radu Lamanski je, poput Danilevskog, tvrdio da je „Evropa” u striktno geografskom smislu „poluostrvo Azije”, te da postoji samo „azijsko-evropski

Arhipelaga... Ta federacija treba da bude veoma uska, pod vođstvom i hegemonijom celovite i jedinstvene ruske države... U sveslovensku federaciju, voljno ili ne, treba da uđu te neslovenske narodnosti (Grci, Rumuni, Mađari), koje je neodvojivo, na tugu ili radost, povezala sa nama istorijska sudbina, utisnuvši ih u slovensko telo” (Danilevski, 1994: 286).

¹⁴ Vladimir Ivanovič Lamanski (1833-1914), istaknuti istoričar i slavista, profesor Peterbuškog univerziteta, akademik i sekretar Ruskog geografskog društva. Dve godine nakon prvog objavljivanja *Rusije i Evrope* Nikolaja Danilevskog. Lamanski je u istom časopisu (*Zarya*, 1871) objavio svoju doktorsku disertaciju *O istoričeskom izučenu grčko-slavjanskog mira v Evropi*, u kojoj je kritikovao „romano-germansku” koncepciju „opšteljudske” istorije i isticao samobitnost „grčko-slovenskog” sveta kao kulturne i istorijske celine koja se mora proučavati kao odvojena i nezavisna istorijska jedinica. Aktivan u Slovenskom dobrotvornom društvu, Lamanski je putovao po slovenskim zemljama i, između ostalog, napisao rad „Srbija i južnoslovenske provincije Austrije” (1864). Pod njegovim uredništvom je u periodu od 1899. do 1914. godine štampana mnogotomna edicija *Россиа. Полное географическое описание нашего отечества*.

¹⁵ „Nužnost da se u osnovnom kopnenom masivu starog sveta razlikuju ne dva, već tri kontinenta nije nekakvo 'otkrice' evroazijaca - ono proističe iz stavova koje su i ranije zastupali geografi, posebno ruski (npr. prof. V. I. Lamanski u radu iz 1892. g.)” (Савицкий, 1925: 6).

kontinent", a ne Evropa i Azija kao posebni kontinenti.¹⁶ U okviru ovog jedinstvenog kontinenta Lamanski je identifikovao tri „sveta” (azijski, germano-romanski i grčko-slovenski) koji se razlikuju ne samo po kulturnim i etnografskim, već i prirodno-geografskim karakteristikama. Posledica takvog pristupa konceptualizaciji geografskog prostora je tvrđenje koje ne nalazimo u eksplicitnom obliku kod Danilevskog – ne samo teritorija Rusije, već i teritorije na kojima žive „evropski” pravoslavni Sloveni i Grci su i u geografskom smislu jedna celina koja je različita i od „romano-germanske Evrope” i od „Azije”. Po Lamanskom, središnje mesto koje Rusija zauzima na osi čije polove predstavljaju „Evropa” i „Azija”, ipak nije podjednako udaljeno od tih polova: „slovenski svet” je, uprkos „romansko-germanskom” neprijateljstvu, zbog hrišćanstva i naučno-kulturnog razvitka, *bliži Evropi nego Aziji*.

Iako se Savicki ponekad pozivao na ruske i evropske geografe i naučnike¹⁷ koji su Evropu i Aziju smatrali jednim i jedinstvenim kontinentom, koncept „Evroazije” koji je on formulisao i razvio bio je, po svojoj razrađenosti, nov i originalan doprinos reinterpetaciji geografskog prostora. Samo ime pokreta – *evroazijstvo* – je „geografskog porekla”, a po Savickom, „*novo geografsko i istorijsko shvatanje Rusije i tog celokupnog sveta koji oni imenuju ruskim ili 'evroazijskim'*”, čini suštinsku odliku evroazijskog učenja. Po svom geografskom sadržaju, ovo učenje se svodi na „otkriće” *novog kontinenta – Evroazije*: „Stvar je u tome što su u osnovnom kopnenom masivu Starog sveta u kome je prethodna geografija razlikovala dva kontinenta – Evropu i Aziju, evroazijci počeli da razlikuju i *treći, središnji kontinent – Evroaziju*,

¹⁶ В. И. Ламанский, *Три мира Азиатского-Европейского матерка*, Петроград, 1916, с. 1-2. (Cit. prema: Bassin, 1991: 12)

¹⁷ Savicki je svakako morao biti upoznat sa radovima E. Zuesa (Eduard Suess, 1831-1914), austrijskog geologa čije je petotomno delo *Das Antlitz der Erde* (1883-1901) bilo opštepoznato u geološkim i geografskim krugovima. Profesor na Univerzitetu u Beču, Zues je formulisao tezu o geološki jedinstvenom masivu Evrope i Azije i prvi uveo u upotrebu termin *Evroazija* kao jedinstveni kontinent (vid. Böss, 1961: 25). Ali, iz ovih razmatranja geološke strukture Zues nije izvodio zaključke koji bi se ticali kulturoloških dimenzija uobičajenih shvatanja „Evrope” i „Azije”.

po kome su i dobili svoje ime...” (Савицкий, 1925: 5) Detaljan geografski opis tog centralnog kopnenog masiva Starog sveta formulisao je Savicki u monografiji *Географические особенности России* (1927), kao i u nizu kraćih radova koje je objavljivao u evroazijskoj periodici. Njegova osnovna postavka je jednostavna: sa stanovišta fizičke geografije termini „Evropa” i „Azija” se smisleno mogu koristiti samo za označavanje *perifernih* oblasti jedinstvenog masiva Starog sveta. Središni, kopneni deo tog masiva se po svojim fizičko-geografskim osobinama razlikuje od perifernog (priobalnog, ostrvskog i poluostrvskog) od koga je i fizički odvojen planinskim vencima. Već 1922. godine, u drugom evroazijskom zborniku, Savicki naglašava da je posledica nove interpretacije geografskog prostora „suprotstavljanje *periferijsko-primorskih* oblasti Starog sveta – istočnih (Kina), južnih (Indija i Iran) i zapadnih (Sredozemlje i Zapadna Evropa) s jedne, i – središnjog sveta, s druge strane” (Савицкий, 1922: 341). Kasnije, on precizira šta se u novoj, tročlanoj podeli Starog sveta označava tradicionalnom terminologijom. Tako, pod „Azijom” on podrazumeva „sistem istočnih, jugo-istočnih i južnih *periferija* Starog sveta: Japan, Kinu iza zida, Indokinu, Indiju iza Himalaja i Hindustana, Iran i onu teritoriju koja se sada naziva 'prednjom Azijom’”¹⁸ (Савицкий, 1927: 280). S druge strane, „Evropa”, po njemu, obuhvata samo teritoriju koja se uobičajeno naziva „Zapadnom” i „Centralnom”, ali ne i „Istočnom Evropom”¹⁹ – „Po shvatanjima evroazijaca, ranija 'Istočna Evropa' je deo Evroazije i zato, ranija 'Zapadna' i 'Srednja' Evropa iscrpljuju čitavo prostranstvo Evrope (kao zapadne periferije Starog sveta). Tamo gde se ranije u ruskoj terminologiji govorilo o 'Zapadnoj Evropi', može se i treba govoriti jednostavno o Evropi”²⁰

¹⁸ Савицкий, „Географический обзор России-Евразии”, *Россия - особый географический мир*, Прага, 1927. (Citati iz ovog rada prema izdanju u: Савицкий, 1997: 280-294)

¹⁹ „Po mišljenju evroazijaca, pojam 'Evrope' kao sveukupnosti Istočne i Zapadne Evrope je u čisto geografskom smislu besadržajan i besmislen” (Савицкий, 1925: 5).

²⁰ Linija razgraničenja „Evroazije” i „Evrope” nije kod Savickog tačno određena, ali u jednom tekstu o međunarodnim odnosima pisanom još tokom Građanskog rata, 1919. godine, on je eksplicitno označio liniju „Poznanj – Češke planine – Trst”

(Савицкий, 1927: 279-280). Središni i najveći deo kopna Starog sveta, prostor koji čine tri ogromne ravnice (istočnoevropska ili „belomorsko-kavkaska“, zapadnosibirska i turkestarska) ograničene i odvojene od „Evrope“ i „Azije“ planinskim vencima (Karpatima, planinama ruskog Dalekog Istoka, Istočnog Sibira, Srednje Azije, Persije, Kavkaza, Male Azije) je „Evroazija“ koja se teritorijalno gotovo poklapa sa teritorijom Rusije ili SSSR-a. Pošto je Evroazija jedinstvena celina, Rusija nije podeljena na „evropski“ i „azijski“ deo,²¹ a „Ural uopšte ne igra onu određujuću i razdeljujuću ulogu koju mu je pripisivala (i dalje pripisuje) geografska 'nauka'“ (Савицкий, 1933: 300).

U prilog svojoj tezi o postojanju posebnog evroazijskog kontinenta Savicki je, pored fizičko-geografskih, navodio i niz klimatskih i botaničkih (biogeografskih) činjenica. Tako je on, na primer, isticao da se za razliku od evropske i azijske periferije Starog sveta, Evroazija odlikuje pravilnim rasporedom biozona koje, od juga do severa, formiraju horizontalne pojase („nalik na zastavu“) – pustinje, stepe, šume i tundre. S druge strane, posmatrano u pravcu istok-zapad, evroazijsko prostranstvo se odlikuje svojevršnom simetrijom po kojoj su šumske oblasti na zapadu i istoku odvojene središnjim stepsko-pustinjskim pojasom. Opširno izlažući strukturu rastinja i tla na teritoriji Evroazije (posebno detaljno u pomenutoj knjizi o geografskim osobenostima Rusije čiji je podnaslov upravo „Flora i tlo“), Savicki je tražio potvrdu za svoju tvrdnju da „nigde na drugom mestu Starog sveta pravilnost prelaza u okviru zonalnog sistema koji je 'periodičan' i, istovremeno, 'simetričan', nije tako jasno izražena kao na ravninama Rusije-Evroazije“ (Савицкий, 1933: 300). Svaka

kao granicu interesa Rusije na Zapadu (vid. Савицкий, 1997: 396). Kasnije su njegove izjave o zapadnim ravninama Evroazije bile manje određene – teritorija Evroazije se, po njemu, *približno* poklapa sa teritorijom bivše Ruske imperije ili SSSR-a. U jednom pismu iz 1925. godine on je u pogledu Poljske sasvim određen: „Prema nezavisnosti nacionalne Poljske evroazijci se odnose sa simpatijama i priznanjem jer shvataju da Poljska u kulturnom pogledu pripada evroaskom, a ne evroazijskom svetu kojem pripada Rusija“ (vid. Уэл, 1997: 424).

²¹ „Evroazija je jedna celina. Stoga, ne postoji 'evropska' i 'azijska' Rusija jer teritorije koje obično tako nazivamo su jednako evroazijske teritorije...“ (Савицкий, 1927: 279).

od ovih opisanih zona je kompleksan *ekosistem* – posebno jedinstvo flore i faune, klimatskih i geoloških karakteristika. Zajedno, ove četiri zone čine svet za sebe ili „zatvoreni svet“ (*замкнутый мир*) jasno različit od svojih obodnih delova. Taj prostor Savicki poredi sa „torzom“ koji ostaje celovit i može da postoji bez svojih „udova“. Pošto na njemu Rusija zauzima centralno mesto, „ona ima mnogo više razloga nego Kina da se nazove *središnjom državom* (Čžun-go, na kineskom)“ (Савицкий, 1933: 295). Jedna od posledica njenog centralnog mesta u masivu Starog sveta je predlog Savickog da se kao nulti meridijan označi astronomska opservatorija Pulkovo kod Peterburga, a ne periferni Grinič koji je kao takav prihvaćen zbog evropocentričke percepcije geografskog prostora. Ali, ovaj zahtev koji Savicki preuzima od Mendeljejeva, ima samo simboličku važnost – mnogo važnije su posledice koje je reinterpretacija geografskog položaja Rusije/Evroazije imala u drugim segmentima evroazijskog učenja u kome je „geografsko jedinstvo Evroazije postalo obrazac za istorijsko, kulturno, jezičko i političko jedinstvo“ (Böss, 1961: 33). Geografska predstava o Rusiji-Evroaziji poslužila je kao osnova za radikalnu reinterpretaciju ruske istorijske i etničko-kulturne samosvesti, tj. kao „materijalistička“, prirodno-naučna osnova za čitavu teorijsku i ideološku „nadgradnju“ evroazijaca. Ovaj status i funkciju geografskog položaja (*mesta*) u razumevanju (istorijskog, kulturnog, političkog, ekonomskog) razvoja naroda koji naseljavaju evroazijski kontinent, vidljiv je iz važne uloge koju u evroazijstvu ima kategorija „mesta razvoja“ (*месторазвитие*) koju Savicki uvodi u evroazijsko učenje. Označavajući ovim terminom totalitet i unutrašnju povezanost geografskih i socijalno-istorijskih činilaca jedne kulturno-političke celine, Savicki je pokušao da izbegne uobičajene discipline podele u proučavanju evroazijskog prostora i formuliše svojevršnu *geosofiju* kao „*sintezu geografskih i istorijskih načela*“ (Савицкий, 1933: 286).²² Drugim rečima, on je na primeru Rusije-

²² „U evroazijstvu je ponikao ceo kompleks ideja kojima se tvrdio primat geografskih faktora u etničkim, socijalnim i istorijskim procesima – zato su evroazijstvo ponekad nazivali geosofijom. Centralni pojam tog kompleksa, mesto razvoja (*месторазвитие*), predstavljao je sam istorijski proces kao razvitak *mesta*, stavljajući u prvi red prostorne pojave i aspekte“ (Хоружий, 1994a: 58).

Evroazije izložio tezu o suštinskom paralelizmu i međuzavisnosti karakteristika prostora i vremena, tj. geografskih distinktivnih osobina mesta i društveno-istorijskog razvoja.²³ Za ostvarenje ambiciozno postavljenog programa „geosofije” bio je neophodan rad čitave grupe različito obrazovanih i specijalizovanih teoretičara koji dele osnovno polazište, a sam Savicki je svoj doprinos prevashodno video u razvoju geopolitičkih i geoeкономskih aspekata evroazijstva, kao i u stvaranju opšteg okvira za razumevanje pravilnosti „istorijskog ritma” Evroazije.

2. 2. Geopolitika: evroazijski „Heartland” i „talasokratija”

Izvorno formulisan kao geografski koncept, pojam „Evroazije” je kod Savickog i njegovih „evroazijskih” saradnika izgubio status neutralnog, deskriptivno-geografskog termina. Ako bi se intencije evroazijaca svele samo na promenu uobičajene terminologije koja se koristi u izlaganju geografskih činjenica, tj. na predlog nove, striktno *geografske* konceptualizacije „slike sveta”, evroazijstvo bi izgubilo na značaju koji su mu pridavali njegovi tvorci kao *novom i celovitom pogledu na svet*. Tvđenje da Rusija u geografskom smislu „nije podeljena na dva kontinenta, već da pre čini neki treći i samostalni kontinent”, po mišljenju Savickog, „*nema samo geografsko značenje*” (Савицкий, 1925: 6). Od svih mogućih (filozofskih, istorijskih, socioloških, etno-kulturoloških...) implikacija ove teze o Rusiji-Evroaziji kao posebnom kontinentu ili celovitom predelu (*Landschaft*), Savicki je posebno isticao one koje se tiču političkog bića Rusije. Pošto je „istorijsko-društvena sredina nezamisliva bez teritorije”, on je bio uveren da „bez poznavanja svojstava teritorije nije moguće uopšte razumeti pojave, osobenosti i način života socijalno-istorijske sredine” (Савицкий, 1927: 283). Drugim rečima, u razumevanju društvene i političke stvarnosti geografija je od presudne važnosti jer, kako je to konceptom „mesta

²³ „Crte duhovno-psihičkog ustrojstva, osobina državnog sistema, karakteristike privrednog života – ne obrazuju li one 'paralelizam' sa skupom geografskih distinktivnih osobina? Nalaženje i analiza takvih 'paralelizama' je glavni predmet geosofije u njenoj primeni na Rusiju-Evroaziju” (Савицкий, 1933: 288).

razvoja” (*topogenesis-a*) istaknuto, postoji „paralelizam” između celine prirodnogeografskih karakteristika i društveno-istorijskog i političkog razvoja. Pošto je uticaj geografskih činilaca na politiku proučavan početkom XX veka u okviru *geopolitike* kao posebne discipline,²⁴ Savicki je svoj koncept „Evroazije” prevashodno formulisao kao „*geopolitički koncept*”,²⁵ i, na taj način, stekao ugled „prvog i jedinog ruskog autora koga, u pravom značenju te reči, možemo nazvati geopolitičarem” (Дугин, 1997).

Sa (geo)političkog stanovišta najvažniji zaključak evroazijske reinterpretacije geografskog prostora je tvrdnja Savickog prema

²⁴ Termin „geopolitika” uveo je 1918. godine švedski profesor istorije i političkih nauka Rudolf Kjelen (Kjellen, 1864-1922) u knjizi *Die Staat als Lebensform*. Za njega je geopolitika „nauka o državi kao geografskom organizmu”, tj. ona istražuje geografske aspekte države kao političkog fenomena, dok „politička geografija” istražuje političke aspekte geografskih fenomena (Prema: „Geopolitics”, *Encyclopedia Americana*, Vol. 12, 1987, p. 508). Između „geopolitike” i „političke geografije” postoji razlika u akcentima jer je Kjelenov učitelj, nemački geograf Fridrich Ratzel (Ratzel, 1844-1904), koji se smatra „ocem geopolitike” upotrebljavao sintagmu „politička geografija” (*Politische Geographie*, 1897) za označavanje nauke o uticaju (geografskog) prostora na unutrašnju i spoljnu politiku država. Kjelenovo stanovište polazi od države kao političke forme koja tokom svog „života” mora uzimati u obzir geografske aspekte stvarnosti, kao i ekonomske, socijalne, administrativno-upravne i demografske. S obzirom da su Ratzelovi radovi bili prevedeni i veoma poznati u Rusiji (do 1917), kao i čitava „nemačka geopolitička škola”, njegova „politička geografija” je bila uticajnija od Kjelenove „geopolitike”. Kod evroazijca Čheidzea nalazimo kratku definiciju geopolitike koja je karakteristična za čitav evroazijski pokret jer se u njoj koristi pojam „mesta razvoja”: „Geopolitika je učenje o životu državnih formacija u vezi s njihovim mestom razvoja” (Чхейдзе, 1931: 105). Uprkos postojanju različitih određenja „geopolitike”, po rečima jednog savremenog istraživača tradicije geopolitičkog mišljenja, moguće je odrediti minimalni „zajednički imenitelj” na sledeći način: „Precizna značenja *geopolitike* mogu se veoma razlikovati, ali za sve je zajedničko da taj termin sugerše da je geografija neke države (faktori fizičke veličine, položaja mesta, topografije, uslova prirodnog okruženja, zalih resursa i slično) odlučujuća determinanta – kako tokom njene istorijske evolucije, tako i u pogledu njenih izgleda za budući razvitak” (Bassin, 2001).

²⁵ Za razliku od Trubeckoga koji je „Evroaziju” tematizovao, pre svega, kao „kulturno-etnički koncept” (Riasanovskiy, 1967: 61). Naravno, ovo diferenciranje različitih sadržaja koncepta „Evroazije” je vođeno analitičko-interpretativnim imperativima jer je upravo teza o „paralelizmu” ovih sadržaja i njihovoj tesnoj unutrašnjoj vezi predstavljala jedan od osnovnih postulata evroazijskog stanovišta.

kojoj Rusija predstavlja „centar Starog sveta”: „Uklonite taj centar i svi ostali delovi Starog sveta, čitav sistem kontinentalnih periferija (Evropa, Prednja Azija, Iran, Indija, Indokina, Kina, Japan) pretvara se u 'razrušenu zgradu'. Taj svet koji leži na istoku od granica Evrope i na severu od 'klasične' Azije, predstavlja *onu kariku koja sve spaja u jedinstvo*” (Савицкий, 1933: 296). Iz ovog „središnjeg” položaja Rusije sledi njen vodeći značaj i njena integrativna uloga, kako u svetskoj podeli moći, tako i na tlu Evroazije, kontinenta čijoj prostornoj celovitosti odgovara državno-političko jedinstvo naroda koji je naseljavaju.²⁶ Evroazija je „geografski individuum” koji mora biti i jedinstveni „politički individuum” – fizičke karakteristike Evroazije su u istoriji i savremenosti određivale njenu političku sudbinu obeleženu težnjom za stvaranjem jedne velike države. Stoga, nasuprot tradicionalnoj ruskoj težnji ka Evropi i „toplom morima”, Savicki evroazijski prostor smatra samodovoljnim u političkom i ekonomskom smislu – granice Evroazije su optimalne granice ruske države (SSSR-a), a bogatstvo njenih prirodnih i ekonomskih resursa je oslobađaju zavisnosti od „okeanske privrede” jer je ona poseban „unutarkontinentalni svet”.²⁷ Već sam geografski položaj Evroazije uslovljava, po Savickom, neophodnost jedne umereno izolacionističke politike Rusije, tj. njen „povratak sebi” i orijentaciju na Istok, a ne na Zapad. Dok je privreda Evrope usmerena na razmenu i razvoj pomorskih puteva, Rusija je kontinentalna zemlja dovoljna samoj sebi. Ova razlika između Evrope i Evroazije je dignuta na nivo razlike „mora” i „kopna”, na metafizičko sukobljavanje „osećanja sveta” primorskih i kontinentalnih naroda: „Recimo direktno – na tlu svetske istorije zapadnoevropskom osećanju mora, kao ravnopravno mada i

²⁶ „Priroda evroazijskog sveta je u najmanju meru pogodna za 'separatizme' različitog oblika – političke, kulturne ili ekonomske.... Priroda Evroazije u znatno većem stepenu predodređuje nužnost političkog, kulturnog i ekonomskog ujedinjavanja, nego što je to slučaj u Evropi i Aziji” (Савицкий, 1933: 301).

²⁷ Geografska (klimatska i geološka) raznolikost evroazijskog kontinenta omogućava mu veliku samostalnost unutar svetske privrede: „Ekonomska budućnost Rusije nije u slepom imitiranju 'okeanske' politike drugih, politike koja je za Rusiju po mnogo čemu neostvariva, već u osveštavanju svoje 'kontinentalnosti' i navikavanju na nju” (Савицкий, 1921a: 418).

suprotno, postavlja se jedinstveno mongolsko osećanje kontinenta. Međutim, i kod Rusa... postoji isti duh, isto osećanje kontinenta” (Савицкий, 1922: 345). Svetska politika i privreda je pozornica na kojoj se pomorske sile („okeanske države”) nadmeću i sukobljavaju sa kontinentalnim državama od kojih je Rusija-Evroazija najveća i svojim središnjim položajem najznačajnija. Primat pomorskih sila koje su teritorijalno ograničene i imaju deficit prirodnih resursa bio je razumljiv u periodu velikih geografskih otkrića – tehnološki razvoj, pomorska ekspanzija i formiranje preokookeanskih imperija bili su posledice ograničenosti prostorno-teritorijalnih resursa obodnih „morskih” država. Ali, nakon okončanja epohe geografskih otkrića, značaj središnjeg kontinentalnog „jezgra” Starog sveta je povećan i u dinamici svetske politike on izbija u prvi plan. Teritorija Evroazije je celoviti „kontinent-ocean” koji svojim položajem otežava direktnu „invaziju” morskih sila koje imaju kolonijalističke „apetite”, pa je političko-državno jedinstvo Rusije-Evroazije od presudne važnosti za opstanak i očuvanje evroazijskog prostora. Zato će Savicki veoma rano pokazati razumevanje za boljševičku politiku prema azijskim narodima, kao i za obnavljanje teritorijalne celovitosti Imperije pod novim sovjetskim imenom.²⁸

Teza o središnjem položaju Rusije na geopolitičkoj mapi sveta nije dvadesetih godina prošlog veka bila posebno originalna – nju su u svojim radovima formulisali engleski i nemački „geopolitičari” koji nisu iz nje izvodili iste zaključke kao evroazijci. Istina, sam Savicki, kao i ostali članovi pokreta, nije se posebno pozivao na brojnu geopolitičku literaturu koja je dvadesetih godina prošlog veka bila veoma popularna. Verovatno je popularnost geopolitičkih teorija tog vremena uticala na činjenicu da evroazijci nisu smatrali potrebnim da detaljnije objašnjavaju „opšta mesta” vladajuće i, stoga, samorazumljive „geopolitičke paradigme”. Tako, na primer, oni ni ne pominju da sam pojam „Evroazije” i tezu o njenom centralnom

²⁸ U pismu Struveu od 5. novembra 1921. godine Savicki ističe da su boljševici do sredine 1921. godine uspeali da ponovo „sakupe” Rusiju i da je izvan SSSR-a samo jedna desetina teritorija i jedna petina stanovništva bivše Imperije. Mogućnost intervencije evropskih „saveznika” je za Savickog predstavljala jasnu opasnost za gubitak nezavisnosti i celovitosti Rusije.

značaju za svetsku istoriju nalazimo u radovima Džona Mekindera, najuticajnijeg teoretičara geopolitike.²⁹ U kratkom radu „Geografska osa istorije” (*Geographical Pivot of History*), koji se smatra klasičnim geopolitičkim delom, Mekinder je 1904. godine izložio svoje viđenje toka svetske istorije i globalne konfiguracije političke moći iz ugla geografskih karakteristika „post-kolumbovskog sveta”. Po njemu, okončanjem epohe geografskih otkrića (doba nakon Kolumba), izmenjen je položaj i značaj Evrope, a geografska osa istorije se premešta na Istok, na teritoriju „Evroazije”: „Oblast koja je osa internacionalnih odnosa, *geografska osa istorije* – nije li to ono isto prostranstvo Evroazije koje se nalazi izvan dometa lađa, prostranstvo koje je u Antici bilo otvoreno za nomade na konjima i koje se sprema danas da se potpuno opremi železničkom mrežom... *Ako pogledamo svet u celini, Rusija zauzima centralno mesto, kao Nemačka u Evropi*” (Mekinder, 1994: 67). U Mekinderovoj geopolitičkoj slici sveta postoji suprotstavljenost središnjeg evroazijskog kopna i njegovog-spoljašnjeg okruženja – „unutrašnjeg i spoljašnjeg luka” oko „ose”.³⁰ U pozadini njegovog predviđanja premeštanja težišta svetske istorije na unutrašnjost kopnenog masiva Starog sveta bilo je „jednostavno isticanje kopnene moći kao, u perspektivi, superiorne u odnosu na morsku silu” (Hauner, 1990: 137). Ovo uverenje Mekinder je potvrdio u knjizi *Demokratski ideali i stvarnost* (*The Democratic Ideals and Reality*) u kojoj je 1919. godine izložio revidiranu verziju svoje početne geopolitičke teorije. Zadržavajući kritičku ocenu opadajuće moći „talasokratija” (morskih sila), on je termin „geografska osa istorije” zamenio terminom *Heartland* („srce Zemlje” ili središnje područje

²⁹ H. Dž. Mekinder (H. J. Mackinder, 1869-1947), profesor geografije na Oksfordu, osnivač i dugogodišnji predsednik Kraljevskog geografskog društva, dekan Londonske škole ekonomskih i političkih nauka, član parlamenta Velike Britanije. Smatra se klasikom geopolitike, a njegovo geopolitičko stanovište izloženo je u tri ključna rada: „Geographical Pivot of History” (1904); *The Democratic Ideals and Reality* (1919) i „The Round World and the Winning of the Peace” (1943).

³⁰ „Sa tačke gledišta fizičke geografije, postoji očigledna suprotstavljenost između velike ravnice istoka i oblasti planina, dolina, poluostrva i ostrva koja čine ostatak tog dela sveta” (Mekinder, 1994: 56).

– kontinentalno središte).³¹ Za razliku od prethodne „geografske ose” (Evroazije), ovo središnje kopno (*Heartland*) je sada određeno nešto šire i prošireno je na zapad, tako da je obuhvatalo i teritoriju Istočne Evrope. Upravo je Istočna Evropa kao područje između dve velike kontinentalne sile – Nemačke i Rusije, postala najvažniji deo čitave Evrope i Azije („Svetskog ostrva”), pa je Mekinder izveo aforistički zaključak iz svoje nove geopolitičke postavke: „Ko upravlja Istočnom Evropom, upravlja kontinentalnim središtem. Ko upravlja kontinentalnim središtem, upravlja svetskim ostrvom. Ko upravlja svetskim ostrvom, upravlja svetom” (Mackinder, 1944: 113). Konačno, tokom Drugog svetskog rata, Mekinder je formulisao i treću verziju svoga učenja u kojoj je *Heartland* (kao kod Savickog) bio identifikovan sa teritorijom SSSR-a: „Za naš cilj”, pisao je on u časopisu *Foreign Affairs* ratne 1943. godine, „dovoljno je precizno određenje da je *teritorija SSSR-a ekvivalent kontinentalnom središtu*” (Mackinder, 1943: 598).³²

Uprkos sličnosti nekih Mekinderovih geopolitičkih pogleda sa tezama koje je formulisao Savicki, ne može se tvrditi da su one uticale na ruske evroazijce. Naprotiv, u čitavoj evroazijskoj literaturi Mekinder se nigde ne pominje, a kratak prikaz radova ovoga klasika geopolitike je ovde dat iz dva razloga. Prvi se tiče „duha vremena” u kome su evroazijci formulisali svoje učenje – geopolitička paradigma je tada (kao i danas, u vreme renesanse evroazijstva) bila veoma popularna i nimalo „egzotična” disciplina. Drugi, važniji razlog, je što se na primeru različitih verzija Mekinderovog geopolitičkog učenja jasno

³¹ Središnje kopno (*Heartland*) je područje u kome, pri savremenim uslovima, morska država ne može imati pristup... Nedostupnost teritorije kontinentalnog središta je činjenica geografije u kojoj se sadrži najveće strateško preimućstvo kontinentalne države nad morskom... Kontinentalno središte je realni geografski fakt... to je citadela svetskog ostrva,... a juriš počinje sa nje (Mackinder, 1944: 86-88).

³² U ovom radu Mekinder je protivtežu kontinentalnom središtu video u „atlantizmu”, tj. u priobalnim zemljama Severnog Atlantika kao „središnjeg okeana”. Bez ove protivteže (koja anticipira period „hladnog rata”) i u slučaju pobeđe i okupacije Nemačke od strane SSSR-a, „Sovjetski Savez će imati status najveće zemaljske sile na globusu i biće sila koja ima strateški najjaču odbrambenu poziciju jer je središnje kopno najveća prirodna tvrđava na svetu” (Mackinder, 1943: 601).

može sagledati normativni (projektivni) status i ideološko-politički sadržaj geopolitike kao (programski) pozitivne „deskriptivne nauke”. Naime, ako pratimo evoluciju Mekinderovog određenja „istorijske ose” ili „heartland”-a u zavisnosti od političkih okolnosti u kojima ih on formuliše, lako zapažamo ideološku motivaciju koja utiče na različitu deskripciju (istih) geografskih činjenica. Tako, prva verzija „istorijsku osu” (1904) locira u predeo mogućeg i očekivanog sukoba kontinentalne (Rusije) i okeanske Imperije (Britanije) oko obodnih teritorija Evroazije, dok druga (1919), „*Heartland*” pomera na zapad, u područje sukoba dve kontinentalne sile oko prostora Istočne Evrope, a treća (1943) projektuje budući sukob Zapada i Istoka, ali ne u ideološkim, već u geografskim kategorijama „atlantizma” i evroazijskog *Heartland*-a. U svim ovim slučajevima geopolitička paradigma je poslužila za izvođenje strateško-političkih zaključaka na osnovu kojih države treba da koncipiraju svoju međunarodnu i vojnu aktivnost. Da je na osnovu istih geografskih koncepata moguće, zavisno od različitih interesa, izvoditi sasvim suprotne zaključke jasno je u slučaju „Evroazije” kod Savickog i Mekindera. Naime, Savicki je polazeći od koncepta „Evroazije” kao „geografskog individuum” isticao sudbinski paralelizam između prirodno-geografskog i državno-političkog jedinstva tog prostora, tj. obrazlagao tezu da Evroazija, već zbog svojih prirodno-geografskih karakteristika, narode koji je naseljavaju „prirodno” usmerava u pravcu državne integracije. Ili, kako to primećuje jedan savremeni teoretičar geopolitike: „Opisujući u sebi zatvoren geografski svet Rusije-Evroazije, evroazijci su zaključivali da za Rusa, Tatarina ili Burjata evroazijski identitet mora biti znatno važniji od slovenskog, muslimanskog ili budističkog identiteta... Stvarajući sliku 'posebnog sveta Rusije-Evroazije' spojenog zajedničkom sudbinom i određenog simetrijom prirodnih zona, oni su računali na utiskivanje te slike u svest naroda bivše Ruske imperije da bi, na taj način, predupredili drugi, posleboljševički raspad države koji su predviđali” (Цымбурский, 1999: 19; 15). Na osnovu istog geografskog koncepta „evroazijskog *heartland*-a”, Mekinder je kao predstavnik Britanije u Dobrovoljačkoj armiji tokom ruskog Građanskog rata 1919. godine pravio projekte podele Rusije na više nezavisnih država,

u cilju eliminacije ruskog ekspanzionizma koji ugrožava Britansku Indiju. Očigledno, činjenica (geografske) celovitosti i jedinstva evroazijskog prostora, u ovom slučaju, nije bila dovoljna za zaključak o neophodnosti opstanka jedinstvene države.

Pomenuta ideološka komponenta i snažni političko-interesni aspekt geopolitičkog mišljenja naročito je vidljiv u Minhenskoj geopolitičkoj školi i radovima njenog osnivača Karla Haushofera.³³ Poput Mekindera, Haushofer je polazio od postavke o planetarnoj suprotstavljenosti „morskih” i „kontinentalnih” sila (*talasokratije* i *telurokratije*), teze koju je filozofski zasnovao Karl Šmit u knjizi *Zemlja i more*.³⁴ Svetska politika i istorija se, po njegovom mišljenju, ne mogu razumeti bez uvida u ovaj suštinski dualizam koji predstavlja okvir geopolitičkog samoodređenja svake države. Kontinentalni položaj Nemačke i njen središnji položaj (*Mittellage*) u Evropi čine je „prirodnim protivnikom” i suparnikom „morskih sila” (Engleske, pre svega). Logikom njenog geografskog položaja, dinamičan razvoj Nemačke (kao „živog organizma”) moguć je samo širenjem njenog „životnog prostora” (*Lebensraum*) na kontinentalnim prostorima Centralne i Istočne Evrope. Ovaj prostor za ekspanziju je „sudbinski prostor” (*Schicksalsraum*) za Nemačku i on predstavlja prirodnu podlogu za ostvarenje velike („*panideje*”) ujedinjene kontinentalne Evrope pod nemačkom dominacijom. Analogno tome, geopolitički

³³ Karl Haushofer (1869-1946), general i vojni diplomata u Japanu, nakon Prvog svetskog rata profesor geografije na Minhenskom univerzitetu. Osnivač *Časopisa za geopolitiku* (*Zeitschrift für Geopolitik*, 1924), od nastanka nacističkog pokreta bio je povezan (preko Rudolfa Hesa koji mu je bio ađutant u Prvom svetskom ratu) sa Hitlerom. Nakon neuspelog nacističkog puča 1924. godine, Hitler i Hes su se krili u Haushoferovoj kući na Alpima. Nakon Hitlerove odluke da napadne SSSR i bekstva R. Hesa u Englesku, njegovi odnosi sa Hitlerom su prekinuti i on je pao u nemilost. U neuspešnom atentatu na Hitlera učestvovao je Haushoferov sin, a sam Haushofer je bio uhapšen i ispitivan. Nakon sloma nacističke Nemačke bio je podvrgnut ispitivanju pred Nirnberškim sudom, ali je pre konačne odluke suda, 10. marta 1946. godine, izvršio samoubistvo. Najznačajnije knjige su: *Geopolitik des Pazifischen Ozeans* (1925), *Bausteine zur Geopolitik* (1928) i *Weltpolitik von heute* (1934).

³⁴ C. Schmitt, *Land und Meer* (1942), kao i: „Die planetarische Spannung zwischen Ost und West”, (1959) in: *Schmittiana—III*, von prof. Piet Tommissen, Brussel, 1991 (ruski prevod u: Dugin, 1997: 526-549).

nosilac „panazijske ideje” je, za Haushofera, bio Japan,³⁵ kao što su SAD bile država koja ostvaruje „panameričku ideju”. Svestan da projektovani nemački „prodor na Istok” (*Drang nach Osten*) otvara problem sukoba sa SSSR-om, Haushofer je predlagao stvaranje „Transkontinentalnog bloka” sila koji bi uključio i SSSR i obezbedio podelu „životnog prostora” Evroazije između Nemačke, SSSR-a i Japana, a istovremeno, podsticao antikolonijalne pokrete usmerene protiv „morskih sila”.³⁶ Sledstveno tome, „potpisivanje Nacističko-Sovjetskog pakta u avgustu 1939. godine bio je Haushoferov najveći trijumf” (Hauner, 1990: 175), ali je Hitlerova odluka o napadu na SSSR označila početak kraja njegovih geopolitičkih nada o velikom nemačkom prostoru (*Grossraum*).

Kratak prikaz osnovnih karakteristika i kategorija „geopolitičke paradigme” s početka XX veka nema za cilj redukciju evroazijskog geopolitičkog stanovišta na neki od poznatih obrazaca (Mekinder i kasnija anglosaksonska geopolitička tradicija ili nemačka „geopolitička škola”). Isticanje terminoloških i konceptualnih sličnosti, za razliku od zajedničkog problemskog polja ovih teorija i njihovih opštih polaznih pretpostavki, ovde je u drugom planu. Mnogo važnije je ukazati na činjenicu da rusko evroazijstvo nije usamljeni pokušaj „dešifrovanja” (političke) sudbine sveta i Rusije uz pomoć *prostora* (mesta) kao ključne i primarne kategorije. Za razliku od tradicionalnog (umerenog ili krutog) geografskog determinizma kojim se prirodnogeografske

³⁵ „Haushoferov interes je (osim Nemačke – MS), najviše bio posvećen Istočnoj Aziji. Njegova životna fascinacija je bio Japan, jedina strana zemlja koju je poznavao 'iz prve ruke'” (Hauner, 190:171).

³⁶ Za recepciju Haushoferovih ideja u SSSR-u zanimljiv je podatak da je njegova knjiga *Geopolitik des Pazifischen Ozeans* bila prevedena na ruski. O raširenosti ideja o „kontinentalnoj osovini” Berlin – Moskva svedoče i stavovi Eriha Obsta (Erich Obst), urednika *Časopisa za geopolitiku*, koji je 1925. godine tvrdio: „Nema nacije koja je Rusiji bliža od Nemačke. Samo Nemačka može razumeti rusku dušu. Nemačka i Rusija su prijatelji vekovima, njihova ekonomska struktura je komplementarna, one se moraju držati skupa” (cit. prema: Hauner, 1990: 175). Sam Haushofer je u radu o „transkontinentalnom bloku” isticao da je „Evroaziju nemoguće ugušiti dokle god dva njena najveća naroda, Nemci i Rusi, na svaki način streme da izbegnu međusobni sukob poput onog iz Krimskog rata ili 1914. godine. To je aksiom evropske politike” (cit. prema: Dugin, 1997).

činjenice tumače kao odlučujući činioci društveno-istorijskog života, geopolitičke teorije s početka XX veka uključuju i dodatno uverenje o konačnoj „zatvorenosti sveta”. Ovo uverenje karakteriše „epohu imperijalizma”,³⁷ u kojoj kategorija „životnog prostora” (*Lebensraum*) izbija u prvi plan usled svesti o ograničenosti „svetskog tela” i potrebe njegove reorganizacije, pa „prostor” predstavlja izvor političke moći, i, stoga, objekt konkurencije i sukoba. U geopolitičkom mišljenju „prostor” nije jedna (geografska) činjenica koja, između ostalih, utiče na političke procese, već se fenomen političkog kao borbe (razmene, odbrane i širenja) konstituiše oko njega kao primarne datosti. Stoga i glavni politički akteri (nacije-države) na globalnom planu istupaju sa težnjom da se legitimišu kao nukleusi širih zajednica ili entiteta u prostornom ili kulturnom smislu (*core state*) – kao „središnje zemlje” ili nosioci posebnih „kulturno-istorijskih tipova” (civilizacija).³⁸ Specifika evroazijskog stanovišta je u tezi o poklapanju, ili već isticanom „paralelizmu”, prostornih i kulturnih karakteristika Rusije-Evroazije, tj. u tvrdnji da prostor (mesto) i vreme (istorija) čine dve dimenzije ili aspekta u okviru kojih otkrivamo ispoljavanje trajnog i, u odnosu na „Zapad” (Evropu) i „Istok” (Aziju) različitog, *evroazijskog* identiteta Rusije. „Objektivna” osnova ovog identiteta je prirodno-geografska i on ima veću „ontološku težinu”, ali do njega dolazimo i u dimenziji vremena, što se može pokazati izlaganjem evroazijske koncepcije istorije.

³⁷ Najjasnije kod Mekindera u određenju „postkolumbovske ere” sveta kao zatvorenog sistema: „U postkolumbovske eri bičerno ponovo suočeni sa zatvorenim sistemom, s tim što će on dostići svetske razmere. Svaka eksplozija socijalnih energija ne samo da će se rasuti po nepoznatim prostranstvima već će dobijati odjek u kojem će najslabiji elementi političkog i ekonomskog *svetskog tela* bivati uništeni” (Mekinder, 1994: 54). Sličnosti sa Lenjinovom karakterizacijom „imperijalizma kao najvišeg stadija kapitalizma” (1917) i Mekinderovom slikom jedinstvenog „svetskog tela” iz 1904. godine, padaju u oči.

³⁸ Dok se tradicionalna geopolitika potpuno fiksira na prostorno-geografske karakteristike, savremena ih kombinuje sa kulturnim, ili, kao kod Hantingtona, ističe isključivo kulturno-civilizacijske identifikatore država-jezgra (*core state*) oko kojih se okupljaju „kulturni srodnici”.

3. METAFIZIKA VREMENA: FILOZOFIJA ISTORIJE

Teza po kojoj je Rusija (SSSR) u prostorno-geografskom smislu poseban i samodovoljan „kontinent” (Evroazija) u radovima evroazijaca ima status deskriptivno-činjeničkog iskaza. Iz uverenja da Rusija *jeste* Evroazija ne slede nužno dalekosežni zaključci čije značenje nadilazi puki opis geografskog fakticiteta. Ali, evroazijci su bili upravo zainteresovani za takve zaključke – tj. za izvođenje normativnih iskaza o tome šta Rusija *treba* da bude da bi u političkom, kulturnom i ekonomskom pogledu usaglasila svoje društveno-istorijsko postojanje s „mestom razvoja”. Svoj ideal budućnosti Rusije (Evroazije) oni su potkrepljivali argumentacijom kojom su dokazivali pomenuti „paralelizam” prostornih i kulturno-političkih karakteristika u istoriji Rusije. Stoga je obrazlaganje teze o posebnom, „evroazijskom”, identitetu Rusije zahtevalo reinterpretaciju njene istorije i promenu istorijske samosvesti ruskog naroda. Ta činjenica objašnjava naglašeno interesovanje za istoriju i onih pripadnika pokreta koji nisu bili profesionalni istoričari, kao i brojnost historiografskih priloga u evroazijskoj publicistici i izdavačkoj delatnosti. S obzirom na važnost istorije za evroazijce, možemo se složiti sa N. Rjazanovskim da su „geografske, ekonomske, geopolitičke, etničke i kulturološke analize evroazijaca dostigle vrhunac u evroazijskoj istoriji Rusije-Evroazije” (Riasanovsky, 1967:51). Tačnije, evroazijska reinterpretacija ruske istorije i na njoj zasnovano novo shvatanje nacionalnog identiteta predstavlja ono središte evroazijskog učenja koje povezuje njegove glavne motive – kritiku univerzalizma i antizapadnjaštvo, ideju

autarhičnog „posebnog sveta”, i njemu odgovarajućeg inkluzivnog koncepta evroazijske države, te formulaciju evroazijske alternative boljševičkoj političkoj stvarnosti.

Nova, evroazijska interpretacija istorije Rusije, bila je plod sinteze filozofskih, naučnih i političkih ideja evroazijskog pokreta primenjenih na istoriju kao oblast u okviru koje su te ideje mogle biti razvijene i potvrđene na obimnom historiografskom „materijalu”. Sa stanovišta procene učinka pokreta na razvoj posebnih naučnih disciplina, historiografija je oblast u kojoj su se evroazijske ideje pokazale kao najplodnije. Dok su u lingvistici, antropologiji, etnologiji i drugim posebnim naukama, pre svega, traženi dokazi koji treba da potvrde evroazijsko stanovište u pogledu ruskog identiteta, u historiografiji je to stanovište funkcionisalo kao *istoriosofska shema* čije usvajanje omogućava novi pogled na istoriju Rusije. Ali, nezavisno od prihvatanja evroazijske filozofije istorije, već samo skretanje pažnje istraživača na istočne, azijske uticaje i ulogu nomadskih naroda u ruskoj istoriji, proširivalo je historiografske horizonte: „Uprkos izvesnim manjkavostima i oštroj kritici koja je dolazila iz gotovo svih političkih grupacija, evroazijci su u jednom pogledu nepobitno doprineli istorijskom istraživanju – oni su proširili polje ruske istorije za dimenziju njene interkontinentalne prirode” (Mazour, 1958: 241). S druge strane, okolnost da je G. Vernadski, jedan od najuticajnijih stručnjaka za istoriju Rusije na Zapadu, do kraja svoje bogate akademske karijere ostao veran svojim mladalačkim evroazijskim temama, svakako je igrala značajnu ulogu u produžavanju delovanja evroazijskih stavova u historiografiji i nakon što je sam evroazijski pokret pao u zaborav.³⁹ U krajnjoj liniji,

³⁹ Nasuprot tvrdnji O. Besa (Böss, 1961: 34) po kojoj već četvrto izdanje *A History of Russia* (1954) G. Vernadskog nema više „evroazijsko usmerenje”, te da kasniji spisi - *Kievan Russia* i *The Mongols and Russia* - „nemaju ništa više zajedničko sa evroazijskim učenjem”, sam Vernadski se slagao sa ocenom N. Rjazanovskog da su njegovi kasniji radovi „manje dogmatični i, uopšte, širi u svom pristupu”, ali da evroazijske ideje i tematika u njima zauzimaju značajno mesto (vid. N. Riasanovsky, 1967: 51). Tezu o kontinuitetu u pogledima Vernadskog na rusku istoriju zastupa i Čarls Halperin u radu: „G. Vernadsky, Eurasianism, the Mongols and Russia”, ističući uticaj kulturnog i političkog okruženja na Vernadskog kao onaj presudno važan faktor u složenoj evoluciji njegovih teorijskih stavova. D. Obolenski, u svom radu posvećenom analizi shvatanju ruske istorije G. Vernadskog,

ma koliko je „renesansa” evroazijstva bila podstaknuta ideološkim vakuumom i krizom postkomunističke Rusije, ne treba smetnuti sa uma da je upravo teorija Lava Gumiljova imala ulogu posrednika između klasičnog evroazijstva i njegove savremene, „neoevroazijske” varijante. Smatrajući sebe „poslednjim evroazijcem” i naslednikom „evroazijske škole u istorijskoj nauci”, Lav Gumiljov je u svojim radovima nakon Drugog svetskog rata sačuvao i razvio glavne motive evroazijske historiografije. Stoga je i ponovno „otkriće” evroazijstva u Rusiji bilo posredovano uticajem istorijskih radova Lava Gumiljova, pa je evroazijstvo prevashodno shvatano i prihvatano kao teorija istorijskog razvoja Rusije-Evroazije.

3. 1. Istorija Evroazije: ritmičko smenjivanje državnog (ne)jedinstva

Evroazijska koncepcija istorije Rusije nastaje u protivstavu prema tradicionalnoj XIX-vekovnoj ruskoj historiografiji koja se, prema mišljenju evroazijaca, temelji na evropocentičnoj predrasudi o jedinstvenom svetskoistorijskom procesu u čijem središtu je Zapadno-evropski svet i njegovi zakoni razvitka. Vera u jedinstvo svetske istorije i postojanje univerzalnih istorijskih zakona Rusiju stavljaju u položaj zaostale periferije, a „ruska istorija se tada pojavljuje samo kao *privezak* istorije Zapadne Evrope” (Вернадский, 1927: 154). Time se, s jedne strane, uloga Rusije u svetskoj istoriji svodi na „stražarsku službu” kojom se sprečavaju najezde „istočnjačkih varvara” na evropsku civilizaciju, a s druge, upravo ta „stražarska služba” Rusiju osuđuje na samo delimičnu participaciju u plodovima te civilizacije. U nameri da izbegnu ovu „zamku evropocentrizma”, evroazijci usvajaju dva stava. Prvim se tvrdi da je „svetska istorija mnogo širi pojam od evropske istorije” i on im služi da relativizuju tezu o uniformnom jedinstvu svetske istorije (Вернадский, 1927: 155). Drugim stavom kojim se

zaključuje da su njegovi „evroazijski pogledi, mada u modifikovanom obliku” očititi, kao i njegovo „izvanredno poznavanje Vizantije i stepskih nomada” (Obolensky, 1954: 21).

negira postojanje univerzalnih istorijskih zakona ova relativizacija se produbljuje jer se tvrdi da ne postoji nikakva istorijska zakonitost koja Rusiju osuđuje na „zaostajanje”: „Nasuprot predstavi da sve evropske države, uključujući i Rusiju, prolaze isti put istorijskog razvoja potčinjavajući se nekim opštevažećim 'istorijskim zakonima' (pri čemu je Rusija samo 'zaostajala' u odnosu prema narodima romano-germanske Evrope), *mi, pre svega, tvrdimo da opštevažeći 'zakoni istorijskog razvoja' ne postoje jer istorija ima posla sa individualno-neponovljivim i kvalitativno originalnim pojavama*” (Пушкарев, 1927: 121). Time se utemeljuje mogućnost tumačenja istorije Rusije u okviru posebnog evroazijskog „kulturno-istorijskog tipa” sa svojim autohtonim zakonima razvitka, različitim od onih koji određuju istoriju evropskog ili azijskog sveta.⁴⁰ Na osnovu toga, istorija Rusije se ne tumači u sklopu evropocentrički shvaćene „svetske istorije”, već u kontekstu istorije Evroazije kao posebne geografske, socijalne i kulturne celine: „*Istoriju Rusije treba razmatrati u svetlu istorije Evroazije i samo iz tog ugla posmatranja može biti na odgovarajući način shvaćena sva samosvojnost ruskog istorijskog procesa*” (Вернадский, 1927a: 12). Kao deo istorije Evroazije, ruska istorija je podvrgnuta onim zakonitostima koji važe za celokupnu Evroaziju i pre nego što se (teritorijalnom ekspanzijom ruske države u poslednjoj četvrtini XIX veka), teritorija Rusije poklopila sa prirodnim granicama Evroazije. Zato, uobičajeni pristup ruskoj istoriji koji počinje IX vekom i završava sa boljševicima treba, po mišljenju Vernadskog i njegovih evroazijskih istomišljenika, proširiti proučavanjem preslovenskih naroda i svih onih koji, kasnije, sa Rusima formiraju celovitost evroazijske istorije. Otuda, evroazijski pristup ruskoj istoriji predstavlja, u prvom redu, insistiranje na opštoj istoriji Evroazije kao okviru za istoriju Rusije (kao u knjizi G. Vernadskog, *Опыт истории Евразии*, 1934). U tom okviru, bavljenje istorijom Rusije zahteva vraćanje u daleku,

⁴⁰ „Evroazijci se izjašnjavaju za odlučno proširenje okvira u kome se razmatraju problemi ruske istorije. Oni smatraju da je rusku istoriju neophodno proširiti do okvira istorije Evroazije kao posebnog istorijskog i geografskog sveta koji se prostire od granica Poljske do velikog Kineskog zida” (Савицкий, 1933b: 124).

preslovensku istoriju Evroazije,⁴¹ kao i proučavanje posebnih istorija stepskih naroda koji sa Rusima vekovima žive i na njih vrše snažan uticaj.⁴² Na prvi pogled, evroazijsko proširivanje značenja „ruske istorije“ liči na ono za koje se zalagao marksistički istoričar Pokrovski uvodeći pojam „istorija naroda SSSR-a“, ali, ova sličnost je samo tematska – pristup Pokrovskog je bio određen prihvatanjem marksističkog učenja o „društveno-ekonomskim formacijama“, a ne poimanjem jedinstvenosti i samosvojnosti evroazijskog sveta.

Evroazija kao geografska sredina i kulturno-etnička celina predstavlja okvir u kome se odvija istorijski razvitak ruskog naroda – ona je, za Ruse i ostale narode koji žive na njenom tlu, kao što je to Savicki tvrdio, određujuće „mesto razvoja“ (*местораз-*

⁴¹ U kasnijim delima G. Vernadskog, insistiranje na istoriji Evroazije kao okviru za razumevanje ruske istorije vidljivo je i iz koncepcije projekta desetotomne *Istorije Rusije (A History of Russia)*, koji je on formulisao krajem tridesetih godina zajedno sa M. Karpovičem (Karpovich). Naime, po tom planu, prvih šest tomova (period od početka XIX veka) pisao je Vernadski, dok je Karpovič trebalo da obradi poslednji vek Ruske imperije i savremenu epohu SSSR-a. Čitava prva knjiga ove *Istorije Rusije - Ancient Russia* (1943) posvećena je istoriji neslovenskih naroda Evroazije (Skiti, Sarmati, Avari, Goti, Hazari), traganju za slovenskim plemenima (Hérodotovi „Anti“), te uticaju iranskih upravljača (Alani) na njih.. Tek druga knjiga *Kievan Russia* (1948) obrađuje period od dolaska Varjaga koji se, tradicionalno smatra početkom ruske istorije. Pored pomeranja početka ruske istorije („Sa Antima ruska istorija ima svoj vlastiti početak“ Vernadsky, 1943: 76), za evroazijski pristup Vernadskog je karakteristan treći tom ove *Istorije (The Mongols and Russia)*, 1953), u kojoj je više reč o mongolskoj imperiji nego o Rusiji. Pored navedene tri knjige, Vernadski je napisao i objavio još dva toma *Istorije Rusije - Russia at the dawn of the Modern Age* (1958) i *Tsardom of Moscow* (Vol. I-II, 1969).

⁴² Za opštu tematsku usmerenost evroazijske historiografije je karakteristična knjiga N. Tolja (Н. Толль, *Скифы и гунны: Из истории кочевого мира*, Прага, Евразийско книгоиздательство, 1928), kao i isticanje važnosti proučavanja nomadskih naroda za razumevanje ruske istorije u pogovoru te knjige koji je napisao i kao posebnu brošuru štampaо P. Savicki, *О задачах кочевниковедения: Почему скифы и гунны должны быть интересны для русского?* (Прага, 1928). Od posebnih istorija stepskih naroda izdvaja se knjiga „beogradskog evroazijsca“ E. Hara-Davana posvećenu istoriji Mongola: *Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков*, Белград, 1929.

вумие).⁴³ Pored odlučujućih prirodno-geografskih osobenosti (odnos šumskih i stepskih oblasti) i karakteristika privrednog života Evroazije, kao rezultat dugotrajne istorijske simbioze naroda Evroazije, nastale su i njihove zajedničke osobine koje predstavljaju značajan istorijski faktor. Osim bioloških i lingvističkih, najznačajnije su sličnosti koje se mogu uočiti u političkoj psihologiji evroazijskih naroda: „Potreba bespogovornog potčinjavanja višem principu – državi, crkvi – čini se jednako karakteristična kako za ruski, tako i za tursko-mongolske narode“ (Вернадский, 1934: 13). Ova bitna karakteristika evroazijskih naroda je istovremeno i plod i sredstvo ostvarenja osnovne pravilnosti koju Vernadski uočava u istoriji Evroazije – stalne težnje različitih naroda toga tla da stvore jedinstvenu evroazijsku državu: „Na teritoriji Evroazije stalno se ispoljavalo stremljenje evroazijskih naroda ka stvaranju jedinstvene države koja bi objedinila celu Evroaziju ili njen značajniji deo“ (Вернадский, 1934: 14).⁴⁴ Pored ove „centripetalne“ težnje koja vodi stvaranju jedinstvene države, u istoriji Evroazije se može identifikovati i suprotan proces razgradnje jedinstvene države koji je vođen „centrifugalnim“ težnjama naroda koji nastoje da izvan postojeće jedinstvene države formiraju svoju i, time, Evroaziju razbijaju na skup država. Smenjivanjem centripetalnih i centrifugalnih sila oblikuje se istorija Evroazije – *osnovni zakon njenog istorijskog razvitka je periodična, ciklična ritmičnost, tj. pravilno smenjivanje faza izgradnje i razgradnje jedinstvene evroazijske države*. Pokušaji izgradnje jedinstvene evroazijske države se smenjuju od skitske (V vek pre n.e.), preko hunske, mongolske i ruske imperije, sa fazama njihove razgradnje na više manjih država. Krajnja tačka praćenja ove

⁴³ U nekrologu povodom smrti Savickog, Vernadski je istakao da je upravo Savicki bio tvorac koncepta „mesta razvoja“ kojim se označava „tesna veza života naroda sa njegovom geografskom osnovom“ (Вернадский, 1968: 274). Sam Vernadski je u svom istoriografskom radu polazio od ovog pojma po kome se „socijalno-istorijska sredina i geografske prilike spajaju u jednu jedinstvenu celinu, uzajamno delujuć i jedna na drugu“ (Вернадский, 1934: 9).

⁴⁴ Ili, po Savickom: „U okviru tog sveta odvajkada je postojala tendencija ka kulturnoj i političkoj unifikaciji. Istorija Evroazije je u znatnoj meri istorija tih tendencija. Njihovo postojanje veoma karakteristično čini različitom istoriju Evroazije od istorije Evrope i Azije koje su mnogo više podeljene u političkom i kulturnom smislu“ (Савицкий, 1933b: 124).

ritmične pravilnosti je „Sovjetska Evroazija”, tj. SSSR. Posmatrano sa stanovišta istorije Evroazije, Sovjetska Rusija je, uprkos revolucionarnom diskontinuitetu sa političkim i socijalnim zdanjem imperijalne Rusije, produžetak ostvarenog državnog jedinstva Rusije-Evroazije: „Bez obzira na sav raspad 1917. godine, bez obzira na rane građanskog rata i inostrane intervencije, Rusija-Evroazija je sačuvala svoje jedinstvo” (Вернадский, 1934: 116).⁴⁵ Drugim rečima, Evroazija je, uprkos raspadu Rusije, stvaranjem Sovjetskog Saveza, ostala u fazi izgrađene jedinstvene države u kojoj su centripetalne težnje evroazijskih naroda snažnije od destruktivnih centrifugalnih težnji koje vode stvaranju mnoštva država sukobljenih oko mesta hegemonu u stvaranju buduće jedinstvene sve-evroazijske države. Ova teza Vernadskog o kontinuitetu „bele” i „crvene” Rusije sa stanovišta postojanja evroazijskog državnog jedinstva je, pored toga što ga je izložila politički motivisanim kritikama, vodila i važnijem pitanju koje proizlazi iz prihvatanja njegove sheme ritmičnosti državotvornog procesa na tlu Evroazije. Naime, ako je njegova shema bila tačna, onda se iz nje moglo zaključiti da u budućnosti, nakon jedinstvene „Sovjetske Evroazije”, treba očekivati njen raspad koji bi doveo do stvaranja mnoštva nezavisnih država. Vernadski je bio svestan problema univerzalnog važenja svoje sheme: „Sa stanovišta pravilnosti ove sheme, kod mnogih čitalaca se može pojaviti sablažnjiva misao – nije li nužno da posle perioda državnog jedinstva Evroazije, *ponovno dođe period raspada njene državnosti?*” (Вернадский, 1934: 16). U vreme postavljanja ovog pitanja (1934. godine), misao o raspadu SSSR-a na mnoštvo država je izgledala i samom Vernadskom kao „sablazan”. On je tu mogućnost odbacivao, jer je, po njemu, *shema važila samo za tumačenje prošlosti* u kojoj Evroazija nije bila dovoljno integrisana, *ali ne i za predviđanje njene budućnosti*. Njeno važenje u budućnosti prestaje već ruskom imperijom, a naročito Sovjetskim Savezom koji je, u suštini, njen naslednik: „*Sada Evroazija predstavlja takvo*

⁴⁵ Teritorijalno smanjenje SSSR-a u odnosu na carsku Rusiju obuhvatalo je samo njene zapadne, evropske delove, pa Vernadski zaključuje da se i u tom slučaju „evroazijski osnov Rusije pokazao trajnijim nego njegovi evropski dodaci” (Вернадский, 1934: 116).

geopolitičko i privredno jedinstvo kakvo ranije nije bila” (Вернадский, 1934: 16). Otuda, po mišljenju Vernadskog, „Sovjetska Evroazija” u budućnosti može i treba da prestane da bude „sovjetska”, ali će i nakon toga ostati *jedinstvena država* koja se prostire teritorijom celokupne Evroazije.

Danas je jasno da se raspadom SSSR nisu potvrdila ova očekivanja G. Vernadskog. Raspad Sovjetske imperije koji je počeo odvajanjem njenih evropskih satelita nije zaustavljen ni na njenim evroazijskim prostranstvima. Ali, paradoksalno, tim raspadom je potvrđeno pravilo „periodične ritmičnosti” evroazijske istorije, pravilo u čije važenje u budućnosti nije verovao ni sam Vernadski. Nakon decenija sve-evroazijskog državnog jedinstva, nastupila je faza raspada u kojoj se, analogno ranijim istorijskim zbivanjima na tlu Evroazije, formira mnoštvo nezavisnih država čiji su međusobni odnosi na granici mirne koegzistencije i sukoba. Polazeći od „pravila ritmičnosti” G. Vernadskog, u budućnosti se može očekivati ostvarenje nove jedinstvene evroazijske države. Oni koji, poput evroazijaca, smatraju da sam evroazijski prostor *nužno* uslovljava nastanak velike jedinstvene države koja se poklapa sa čitavom evroazijskom teritorijom, razlikuju se samo u opisu puteva njenog nastanka – od nasilne integracije pod vođstvom najmoćnije države, do sporazumne reintegracije tog prostora u formi neke vrste „Evroazijske unije”.⁴⁶

Ali, nezavisno od mogućnosti primene sheme „ritmičkog smenjivanja” faza izgradnje i raspada državnog jedinstva za predviđanje budućnosti, razumevanje prošlosti ruskog naroda je, za Vernadskog i njegove evroazijske istomišljenike, tesno povezano sa istorijom Evroazije kao opštim okvirom ruske istorije. Pravilnosti uočene u istoriji celokupne Evroazije, moraju važiti i za njen najvažniji segment – istoriju ruskog

⁴⁶ Prva opcija ima danas malo pristalica - osim „sovjetskih nostalgičara” i „neoevroazijaca”, ljubitelji promena granica iz različitih država bivšeg SSSR-a retko imaju aspiracije na reintegraciju *čitavog* evroazijskog prostora. Obično je reč o težnji ka ispravljanju postojećih državnih granica i „kompletiranju” teritorija nacionalnih država. Druga opcija polazi od ideje dogovorne integracije u labavo centralizovanu celinu koja bi, pre svega, ekonomski bolje funkcionisala. Karakterističan je predlog predsednika Kazahstana, Nursultana Nazarbajeva, o stvaranju „Evroazijskog saveza” (o tome, vid. *NIN*, 15. april. 1994, str. 46-47).

naroda. Otuda se i u periodizaciji ruske istorije koju predlaže Vernadski uočava praćenje sheme koja važi za celokupnu istoriju Evroazije. To znači da se ruska istorija deli na periode u kojima pokušaji ostvarenja državnog jedinstva bivaju smenjeni raspadom ostvarenih državnih formi i njihovim uključivanjem u druge evroazijske državno-teritorijalne celine, sve do poslednje faze u kojoj se ruska država rasprostire na celokupnoj teritoriji Evroazije. Do ove faze u kojoj su teritorije Evroazije integrisane u jedinstvenu i snažnu državu, Vernadski identifikuje četiri perioda u kojima su se ruski pokušaji ove integracije smenjivali sa pokušajima drugih evroazijskih naroda. Pošto pojasi šuma i stepa geografski i kulturno čine celinu Evroazije, onda njeno jedinstvo ima formu „ujedinjenja šume i stepe”, a prethodni periodi ruske istorije se određuju u zavisnosti od promena njihovog međusobnog odnosa.⁴⁷ Tako, prvi period ruske istorije (do 972. godine), Vernadski određuje kao pokušaj Rusa pod vođstvom kneza Svjatislava da, sledeći ranije napore drugih naroda (Skita, Sarmata, Gota, Huna), „objedine stepe i šume” pod svojom vlašću. Nakon smrti kneza Svjatislava (972. godine), sukobima sa stepskim narodima (Pečenezima i Polovcima) počinje drugi period („borba između šuma i stepe”), koji se završio ruskim povlačenjem iz stepe i naseljavanjem šumskih oblasti (do 1238. godine i mongolskih osvajanja, tj. najezde Batija). Treći period ruske istorije je obeležen „pobedom stepe nad šumom”, tj. to je period mongolske dominacije (od 1238. godine do sredine XV veka) u kojoj su Rusi podčinjeni velikom Kanu i, kasnije, neposredno kanu Zlatne Horde. Raspadom mongolske imperije Moskva postaje centar okupljanja ruskih zemalja i njeno širenje od 1452. do 1696. godine Vernadski označava kao „pobedu šume nad stepom” i četvrtim periodom ruske istorije. Tokom ovoga perioda „ruski sever” osvaja mongolsko-turski jug i istok (Kazan, Astrahan, Sibir i područje Dona). Peti, poslednji period (od 1696. kada Petar Veliki osvaja Azov, do 1917. godine), doba je „ujedinjenja šume i stepe”, tj. ostvarenja državnog jedinstva

⁴⁷ Kada za kriterijum podele ruske istorije Vernadski uzima „međusobni odnos šume i stepe”, onda on ove pojmove upotrebljava u širem značenju koje prevazilazi „teritorijalno-botaničko” i predstavlja „ukupnost njihovog prirodnog i istorijsko-kulturnog značenja” (Вернадский, 1927a: 21).

celokupne Evroazije pod ruskim vođstvom u formi snažne imperije. Ovaj uspeh ruskog naroda u ostvarenju osnovne težnje svih evroazijskih naroda – izgradnji jedinstvene sve-evroazijske države – nije bio praćen odgovarajućom samosvešću ruskog naroda: Petrove reforme su rezultovale „ujedinjenjem tela Evroazije, ali i gubitkom *svesti o evroazijskoj misiji Rusije*” (Вернадский, 1927a: 19). To je razlog „dubokih i teških potresa duha” koji su pratili rusku imperiju i doveli do njenog sloma u Revoluciji. Ali, pošto je Sovjetski Savez, kao što smo videli, sačuvao jedinstveno „telo” Evroazije, povratak „evroazijskoj samosvesti” (što je evroazijcima kao duhovnom i političkom pokretu bio primarni cilj), omogućiće stabilizaciju postignutog „jedinstva šume i stepe”. Političke ambicije evroazijaca, kao i njihova ocena sopstvene važnosti, postaju razumljive ako se imaju u vidu ovako koncipirane posledice promene istorijske samosvesti ruskog naroda.

3.2. Nasleđe Džingis kana

Do sada izloženo evroazijsko shvatanje ruske istorije možemo sažeti korišćenjem podnaslova jedne od knjiga N. Trubeckoj: „*Pogled na rusku istoriju ne sa Zapada, već sa Istoka*.”⁴⁸ Ovo pomeranje interpretativne perspektive na Istok, tj. zamene evropocentričnog koncepta „svetske istorije” istorijom Evroazije, ima za posledicu naglašavanje posebne važnosti onih perioda ruske istorije u kojima je uticaj istočnih, stepsko-nomadskih naroda na Ruse bio najveći. Kao što se to vidi iz periodizacije G. Vernadskog, to je, pre svega, treći period koji obuhvata vreme mongolske dominacije ili „pobede stepe nad šumom”. Analiza i ocena mongolske vladavine („mongolskog jarma”) predstavlja centralno mesto evroazijske koncepcije ruske istorije, onu tačku u kojoj se očituje originalnost te koncepcije u odnosu na tradicionalna stanovišta ruske historiografije. Jer, ma koliko su već u oceni značaja Kijevske Rusije za kasniju rusku istoriju,

⁴⁸ Трубецкой, *Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока*, Берлин, 1925. (Sada dostupno u: Трубецкой, 1994: 211-266, kao i u prevodu na engleski - Trubetzkoy, 1991: 161-231).

(njenim svođenjem na epizodu evroazijske istorije, te kritikom njene državno-političke forme), evroazijci inovirali uobičajen pristup koji u Kijevu vidi „majku svih ruskih gradova”, istinska novina evroazijskog pristupa sadržana je tek u oceni „nasleđa Džingiskana”, tj. u oceni mongolskog uticaja na formiranje ruske nacionalne svesti i države.⁴⁹ Do evroazijaca, u ruskoj historiografiji i nacionalnoj svesti, propast Kijevske Rusije i rusko ropstvo pod Mongolima je negativno ocenjivano: „U najvećem broju istorija Rusije, mongolsko osvajanje se tretira kao spoljašnja katastrofa kojom je, tokom dva i po veka, nametnut strani jaram većem delu zemlje” (Obolensky, 1954: 28).⁵⁰ Dok su zapadnjački, „evropocentrično” orjentisani istoričari u mongolskoj vladavini videli jedan od osnovnih činilaca odvajanja Rusije od Evrope i zaostajanja u odnosu na nju, „slovenofilski” usmereni istoričari su jedinu pozitivnu posledicu ovog razdoblja ruske istorije videli u jačanju ruske religijske svesti koja je, u suprotstavljanju inovertim osvajačima, postala osnov formiranja nacionalnog identiteta. Ali, u obe ove tradicije, ocena direktnog mongolskog uticaja, kao i kulturnog nasleđa toga vremena bila je naglašeno negativna. Tako je, na primer, Puškin ovakvu ocenu ilustrovao poređenjem pozitivnog uticaja Mavara koji su Španiji doneli Aristotela i logiku sa rušilačkom ulogom Mongola koji su razorili Rusiju. Za Čaadajeva je vladavina Tatara, pored vizantijskog uticaja i odvajanja od zapadnog hrišćanstva, jedan od osnovnih razloga „isključenosti” Rusije iz svetske istorije: „Svirepa, ponižavajuća vladavina osvajača ostavila je tragove koji u našem načinu života ni do danas nisu izbrisani” (Чаадаев, 1989: 509). U kolektivnom pamćenju naroda – u brojnim letopisima, predanjima

⁴⁸ „Samo su poslednjih godina, zastupnici evroazijskog pogleda na svet, istražujući probleme ruskog samosaznanja počeli pažljivo razmatrati razne istočnjačke uticaje na rusku istoriju, kulturu i način života i delimično uspeali da razbiju 'predubeđenja i predrasude evropocentrizma' sa kojima je to pitanje bilo razmatrano pre njih” (Хара-Даван, 1929: 198).

⁴⁹ Ovaj negativan odnos objašnjava težnju ruske historiografije da „potisne ili ignoriše” čitav ovaj period (vid. M. Raeff, 1990: 167). Za evroazijsko stanovište karakteristično je uverenje G. Vernadskog da je „opšte pitanje o značaju mongolskog jarma u istoriji ruskog naroda, u suštini do današnjeg dana, ostalo bez odgovora” (Вернадский, 1927: 153).

i narodnim pesmama – tatarska „naježda” je opisana kao tragični događaj i svojevrсна „Božija kazna”, a o mongolskoj vladavini se uvek govori kao najtežem „ropstvu” i „jarmu” (*uzo*).⁵¹

Nasuprot ovom konsenzusu u pogledu negativne ocene tatarske vladavine, evroazijci su zauzimali suprotno stanovište – „*Velika je sreća Rusije što je u trenutku kada je zbog unutrašnjeg rasula morala da padne, dopala u ruke Tatarima, a ne nekom drugom*”, jer „*bez uticaja Tatara (татарщины) ne bi bilo Rusije*” (Савицкий, 1922: 344). Ovo svoje stanovište koje spolja izazvanu katastrofu (invaziju Tatara i propast Kijevske Rusije) i dvovekovni diskontinuitet ruske istorije (period „tatarskog jarma”), pretvara u najznačajniji formativni period buduće Ruske imperije, evroazijci su obrazlagali sledećim razlozima:

(1) Nasuprot naglašavanju isključivo vizantijskog uticaja na predmongolsku Rusiju, oni su isticali dugotrajan, stalan i snažan uticaj nomadsko-stepskih naroda na Ruse *pre* mongolskih osvajanja. Samim svojim „mestom razvitka”, Rusi (Sloveni) su bili vekovima upućeni na narode evroazijske stepe (Skite, Sarmate, Hazare, Bugare, Pečeneze, Polovke itd.), trpeći njihove uticaje ili se sukobljavajući sa njima. „Sa tog stanovišta, *mongolska naježda u XIII veku nije bila ništa principijelno novo*” (Вернадский, 1927: 156).

(2) Dodatni argument da mongolska osvajanja ne predstavljaju element diskontinuiteta ruske političke istorije je da, po mišljenju evroazijaca, nikakav suštinski kontinuitet u državnom i teritorijalno-političkom smislu između Kijevske Rusije i savremene Rusije i ne postoji: „Shvatanje po kome je sadašnja ruska država na neki način nastavak Kijevske Rusije je u osnovi pogrešno... Kijevskoj Rusiji i onoj Rusiji koju mi sada smatramo svojom domovinom zajedničko je samo ime, ali je geografski i privredno-politički sadržaj tog imena potpuno različit” (Трубецкой, 1925: 211-212). Istina, duhovno-religiozno nasleđe formirano pod uticajem Vizantije jeste element kontinuiteta. Ali, u svetovno-političkom pogledu, Kijevska Rusija je kao skup nezavisnih i međusobno suprotstavljenih gradova-kneževina bila osuđena na propast zbog svoje političke forme koja ne odgovara

⁵¹ Vid. *Памятники литературы Древней Руси, XII век*, Москва, 1981.

uslovima Evroazije, sasvim nezavisno od najezde Mongola. „Samo izuzetno snažna država se tokom vekova mogla održati na koliko-toliko značajnom prostoru Evroazije... U mnogim kneževstvima stare Rusije formirao se skupštinski oblik vladavine”, dok je „postojani oblik evroazijske države vojna imperija. Takve su bile skitska, hunska i mongolska država, kao i moskovsko carstvo i sveruska imperija” (Вернадский, 1927a: 18). Otuda, osuda Mongola za prekid organskog političkog razvitka Rusije nije opravdana, a idealizovana predstava Kijevske Rusije je nastala naknadno, da bi se opravdala zapadnjački motivisana osuda „tatarskog jarma”: „Nema ničega što je više šablonsko i istovremeno netačno od hvaljenja kulturnog razvitka do-tatarske Kijevske Rusije koji je, tobože, uništen i prekinut tatarskim najezdama” (Савицкий, 1922: 342).

(3) Istina je da su razaranja i pustošenja ruskih gradova bili neposredna posledica velike invazije Mongola (od zime 1237-38, do pada Kijeva, 1240. godine, pod vođstvom Džingis-kanovog unuka Batua), kao i onih kasnijih mongolskih pohoda izazvanih odbijanjem poslušnosti od strane pokorenih oblasti. Ali, pored ovih tragičnih neposrednih posledica sačuvanih u sećanju ruskog naroda, treba, po mišljenju evroazijaca, imati u vidu i dugoročnije posledice mongolske vladavine. Pored uticaja Mongola na jezik, administraciju, trgovinu i vojnu veštinu Rusa, evroazijci posebno ističu činjenicu da je mongolskim osvajanjem ruska zemlja „bila uključena u ogromni istorijski svet koji se prostirao od Tihog okeana do Sredozemnog sveta”, pa je Rusija postala deo svetske imperije, poput Rimske i Vizantijske (Вернадский, 1927: 157). Kao deo ogromne imperije Rusi su se suočili sa „državnom idejom” koja je u poređenju sa „primitivnom predstavom državnosti koja je vladala u malim domogolskim 'udeonim' ruskim kneževinama” bila superiorna, pa je morala ostaviti najsnažniji utisak na Ruse (Трубецкой, 1925b: 226).

(4) Položaj ruskih zemalja u okviru te mongolske „svetske imperije” nije bio „ropski” u pravom značenju te reči – po mišljenju evroazijaca, pre bi se moglo govoriti o jednoj vrsti „vazalnog” odnosa ruskih kneževina prema velikom Kanu čije sedište je bilo u dalekom Karakorumu, tj. prema kanu Zlatne Horde, mongolskom kanatu na

evroazijskom tlu kome su ruski kneževi plaćali danak.⁵² Mongoli, nakon svojih osvajачkih ili kaznenih „upada”, nisu kao okupatori ostajali na teritorijama ruskih kneževina već su se zadovoljavali ubiranjem poreza, pretvarajući ruske kneževe u svoje poverenike.

(5) Stav da se Mongolska imperija „nije mešala u unutrašnji, kulturni život svojih delova, uključujući i njen ruski deo” (Вернадский, 1927: 159), evroazijci ilustruju primerom položaja Ruske crkve pod „tatarskim jarmom”. Mongoli Zlatne Horde bili su šamanisti, kao i većinsko turkofonsko stanovništvo sa kojim su se stopili. Tek u drugoj polovini XIII veka oni prihvataju islam, ali njihova verska tolerancija (ili, tačnije, indiferentnost) u odnosu na rusko pravoslavlje ostala je na zavidnom nivou. (Objašnjenje za takav stav prema veri verovatno treba tražiti u tradicijama nomadskog života koje ne pogoduju stabilizaciji autoriteta hijerokratije, za razliku od autoriteta vojničkih vođa).⁵³ Mongolski odnos prema Ruskoj crkvi može biti ilustrovan činjenicom da je u samom Saraju, 1261. godine, ruski mitropolit Kiril osnovao episkopsko središte – Sarajsku eparhiju. To je, za evroazijce, bio jedan od mnogih dokaza da „Tatari ne samo da nisu pokazivali sistematično stremljenje ka uništavanju ruske vere i nacije već su, naprotiv, pokazujući punu versku trpeljivost, tatarski kanovi izdavali povelje ruskim mitropolitima kojima su čuvali prava i privilegije Ruske crkve, preteći teškim kaznama onima koji pričinu uvredu ili štetu ruskoj veri” (Пушкарев, 1927: 149). Ova karakteristika

⁵² Zlatna Horda - jedan od četiri ulusa (država) koji su sačinjavali celinu Mongolskog carstva. Pre smrti 1227, Džingis-kan je osvojena područja podelio svojim sinovima, od kojih je jedan, Ugedej, imao prvenstvo i titulu „velikog kana” sa sedištem u Karakorumu (nakon osvajanja u severnoj Kini, 1234). Teritorija koju su Rusi nazivali „Zlatna Horda” bila je ulus Džingis-kanovog sina Džučija (otuda, naziv „Džučijev Ulus”). Džučija, koji je umro neposredno pre očeve smrti, nasledio je 1227. sin Batu koji je vladao Zlatnom Hordom do 1256. godine. Teritorija Zlatne Horde obuhvatala je prostranstvo od gornjeg toka Obi do donjeg toka Dunava i od gornjih tokova Vjatke i Kame do Kavkaza i Crnog mora. Središte države je bio grad Saraj na ušću Volge i od njegovog sjaja i raskoši potiče ime „Zlatna Horda”, dok je izvorni, mongolski naziv bio „Plava Horda”. Ruski kneževi su bili vazali koji su plaćali danak Zlatnoj Hordi.

⁵³ Vid. T. Kuljić, „Cezaropapizam (vizantijsko, osmansko, tatarsko i rusko iskustvo)”, *Sociologija*, Vol. XXXVI, No 1 (1994), Beograd, str. 32.

„tatarskog jarma” dobija na značaju ako se uporedi sa stanjem u zapadnim delovima Rusije koji su ostali izvan vlasti Mongola, pod vlašću „latinskog Zapada”.

(6) Za razliku od Mongola koji su pokorili „telo” Rusije, ostavljajući joj „dušu” (pravoslavlje), zapadni osvajači ruskih zemalja (teutonski vitežovi, Poljska, Litva) nametali su katoličanstvo i, na taj način, pokoravali ne samo „telo”, već i „dušu” Rusije. Kada su krajem 30-tih godina XIII veka ruske kneževine bile izložene napadima i sa Istoka i sa Zapada, ruski kneževi, bez snage da se odupru i sačuvaju nezavisnost, morali su da biraju između „mongolskog” i „latinskog” jarma. Izbor Aleksandra Nevskog – prihvatanje zavisnosti u odnosu na Saraj i borba protiv zapadnih napadača – bio je od presudne važnosti i predstavljao je sudbinski „podvig” jer se „glavni tok istorijskog procesa razvoja ruske državnosti nije protezao u katoličanstvom obuhvaćenoj zapadnoj Rusiji, već u istočnoj, zauzetoj Mongolima” (Вернадский, 1927: 159).⁵⁴ Pomirljiva politika Aleksandra Nevskog prema Mongolima (u trenutku kada je papa pozivao na krstaški rat protiv šizmatika i Tatara), uz versku trpeljivost Zlatne Horde, omogućila je očuvanje pravoslavne vere Rusa i buduće snaženje Moskve. Suprotno uobičajenom gledištu po kome je Rusija „branila” Evropu pred naletima Istoka, posledica evroazijske interpretacije ruske istorije je stav da je ostajanjem u okviru Zlatne Horde „odbranjena” pravoslavna duša Rusije u borbama sa Zapadom (Litvom). Tačnije, da je mongolsko zaustavljanje Litve na reci Vorskli, 1339. godine, iako je bilo poraz snaga „zapadnih” Rusa koji su se borili na strani Litve, jedan od najznačajnijih događaja u ruskoj istoriji kojim je sprečen prodor pogubnog „latinstva” na budući centar pravoslavnog sveta – Moskvu.

(7) Na uzdizanje Moskve kao ujedinitelja ruskih zemalja presudno je uticala odluka Mongola da u ruskom svetu, rascepanom na

⁵⁴ Pred naletom latinskog Zapada, Aleksandar Nevski je prihvatio vazalni odnos prema Mongolima jer je u njima „video u odnosu prema kulturi prijateljsku silu koja mu je mogla pomoći da sačuva i osnaži rusku kulturnu samobitnost od latinskog Zapada” (Вернадский, 1925: 327). Nasuprot Alekandru Nevskom, knez Galičko-Volinske kneževine, Danilo, oslonio se na Zapad i jugozapadne ruske zemlje doveo u „latinsko ropstvo”.

međusobno sukobljene kneževine, vrata značaj tituli „velikog kneza” i prenesu odgovornost za prikupljanje poreza na nosioca te titule. Politička mudrost moskovskih knezova je, s druge strane, u formi zastupanja mongolskog interesa, uspešno promovisala sopstvene. S vremenom je njihovo pokoravanje Hordi, zavisno od procene njene snage, zamenjivano opiranjem i pretvaranjem Moskve u centar sveruskog otpora. U tom svetlu, pobeđa Dimitrija Donskog nad Zlatnom Hordom na Kulikovom polju (1380) je od posebne važnosti: mada su Tatari dve godine kasnije osvojili i spalili Moskvu, prva pobeđa nad Hordom je osnažila ideju ruskog jedinstva pod moskovskim vođstvom.⁵⁵ Ukazivanje na političku veštinu moskovskih knezova kao na činilac širenja dominacije Moskve nad ruskim zemljama i, istovremeno, njene autonomije u odnosu na Hordu, nalazimo i kod savremenih istoričara mongolskog perioda koji ne dele „evroazijsko” tumačenje ruske istorije: „Oportunizam Moskve je bio jedinstven po svom superiornom osećanju povoljnog trenutka... Moskva se mirila sa Mongolima kada je Zlatna Horda bila najjača, a kada je Horda posrtala, grabila je više autonomije” (Halperin, 1985: 88). Ali, evroazijsko stanovište podrazumeva više od prihvatanja ove teze o „makijavelističkoj” veštini moskovskih knezova. Po mišljenju evroazijaca, u nastanku Ruske imperije Mongoli su bili snažan konstruktivni činilac jer je njihova imperija, ostvarujući jedinstvo evroazijskih naroda bila uzor koji je sledila Rusija, da bi, nakon raspada Horde, zauzela njeno mesto: „Ruska država je instinktivno stremila i stremi da ponovo izgradi to jedinstvo i zato je naslednica i nastavljačica istorijskog dela Džingis-kana” (Трубецкой, 1925b: 216). Umesto tradicionalnog objašnjenja uzdizanja Rusije njenim preuzimanjem imperijalnog nasleđa Vizantije, evroazijci su *translatio imperii* videli u preuzimanju „nasleđa Džingis-kana”, tj. u zameni Saraja Moskvom. „Ruski Car se pojavio kao naslednik mongolskog Kana, a oslobođenje od 'tatarskog jarma' svelo se na zamenu tatarskog Kana pravoslavnim Carem i prenošenje Kanovog sedišta u Moskvu” (Трубецкой, 1925a: 372). Zbog simboličke važnosti zamene uloge Moskve i Saraja,

⁵⁵ „Kulikovska bitka će ubuduće predstavljati glavni stožer ruskog patriotizma u suprotstavljanju stranim najezdama” (Kont, 1989: 397).

Vernadski kraj „tatarskog jarma” locira u 1452. godinu kada je, u oblasti srednjeg toka reke Oke, osnovano „Kasimovo carstvo”, prvi tatarski kanat koji je bio u vazalnom položaju u odnosu na Moskvu. Započeta jednu deceniju kasnije, vladavina Ivana III (1462-1505) daje pravce karakteristične za sledeći veliki period ruske istorije (do 1696) – „pobedu šume nad stepom” – u kome Moskva, nakon osigurane dominacije nad ruskim zemljama (osvajanje Novgorada i pobjeda nad Litvom kojom se pripajaju ruske kneževine pod njenom vlašću), kreće u osvajanje mongolsko-turskog juga i istoka Evroazije (Kazan, Astrahan, Sibir, ušće Dona).

Zaključak evroazijski inspirisane historiografije je, dakle, teza po kojoj Rusija, kao naslednik Mongolske imperije, zauzima njeno mesto na evroazijskim prostranstvima u težnji da, prema osnovnoj pravilnosti evroazijske istorije, izgradi jedinstvenu državu. U ostvarivanju ove težnje Rusija se pozivala i na jedno drugo nasleđe – baštinu pravoslavne duhovnosti preuzete od Vizantije. Ova dva nasledstva čine „telo” i „dušu” Rusije: mongolsko je svetovno, državotvorno, a vizantijsko je duhovno: „Mongolsko nasledstvo je omogućilo ruskom narodu stvaranje tela evroazijske države, vizantijsko ga je opremilo nizom ideja neophodnih za stvaranje svetske države” (Вернадский, 1927a: 17). Njihovo jedinstvo je bilo moguće tek nakon „tatarskog jarma”, a odlučujuća srećna okolnost je bila činjenica da „Tatari nisu izmenili duhovno biće Rusije, već su svojim karakterističnim onovremenim osobinama – državotvornošću i sposobnošću organizovanja vojne sile – nesumnjivo uticali na Rusiju” (Савицкий, 1922: 342). Sačuvana pravoslavna duhovnost vizantijskog porekla bila je onaj odlučujući elemenat koji je „oblagotvorio” tatarsku državnost pretvarajući je u rusku i dajući joj novi religiozno-etički karakter: „Vizantijska državna ideologija... poslužila je da, po svom poreklu mongolsku državnu ideju, poveže sa pravoslavljem i učini je, na taj način, ruskom” (Трубецкой, 1925b: 227). Zato, evroazijski kao rezultat istorijskog razvoja Rusije vide trajnu „dvostrukost njenog lika”: Rusija je, s jedne strane, „naslednica velikih Kanova, nastavljač dela Čingiza i Timura, ujediniteljica Azije”, a, s druge strane, baštinik vizantijskog, „periferno-primorskog” sveta, nosilac religiozne tradicije mističkog

udublјivanja.⁵⁶ Delikatnu ravnotežu ova dva nasleđa narušio je projekt evropeizacije Rusije koji je u temelje svoje politike ugradio Petar Veliki. Njegova opsednutost izlaskom Rusije na more simbolički označava potiskivanje „osećanja kontinenta”, specifičnog za „stepsku kulturu” evroazijskih naroda. Nužnost povratka Rusije svojoj „samosvesti” („saznanju evroazijske misije Rusije”) je krajnji zaključak evroazijske historiografije.

*
* *

Na osnovu dosadašnjeg izlaganja evroazijske koncepcije ruske istorije, mogu se razlikovati dva nivoa diskusije o doprinosu evroazijaca ruskoj historiografiji i istorijskoj samosvesti. Prvi se odnosi na filozofiju istorije i shvatanje mesta i uloge Rusije u njenom okviru, dok se drugi tiče samih historiografskih radova evroazijaca u kojima se izlaže mongolski period ruske istorije i ispituju veze ruskog naroda sa tursko-mongolskim okruženjem. Mada su oba ova aspekta evroazijskog stanovišta međusobno povezana, oni se u diskusijama razdvajaju i ocenjuju nezavisno jedan od drugog. Najčešće, u okviru stručne, akademske historiografije pozitivno se ocenjuju doprinosi evroazijaca poznavanju mongolskog perioda ruske istorije (pre svega, u radovima G. Vernadskog), nezavisno od (ne)prihvatanja njihovih filozofsko-istorijskih uverenja i opštih zaključaka o kulturno-istorijskom identitetu Rusije. S druge strane, upravo ovo shvatanje ruskog identiteta, a ne usko-specijalistička historiografska problematika, bilo je predmet polemika u okviru političkih i naučnih krugova ruske emigracije tridesetih godina. I u savremenoj reaktualizaciji evroazijstva, taj filozofsko-istorijski aspekt je u prvom planu: u evroazijstvu se, pre svega, traži odgovor na pitanje o identitetu Rusije, dok je evroazijska historiografija samo jedan od argumenata u prilog uverenju o posebnom, ne-evropskom „putu Rusije.”

⁵⁶ Otuda, u figuri ruskog cara bivaju sintetisane dve tradicije - tatarska i vizantijska. „Na taj način, ruski car u sebi ujedinjuje cara (imperatora) Vizantije i cara (kana) Zlatne horde: teritorijalno gledano, on je naslednik tatarskog kana, a semiotički - grčkog imperatora” (Успенский, 1996: 174).

Evroazijskim naglašavanjem „azijske“ komponente ruskog identiteta (ilustrovanim historiografskim materijalom), za razliku od insistiranja na njegovim evropskim (kod „zapadnjaka“) ili slovenskim sadržajima (kod „slovenofila“), paradoksalno se preuzima i potvrđuje jedan od tradicionalnih stereotipa evropske misli o „istočnjačkom“, „azijatsko-mongolskom“ karakteru Rusa, koji se obično navodi kao ilustracija i dokaz evropske „rusofobije“. Staru poslovicu, nastalu tokom Napoleonovih ratova, po kojoj, „ako zagrebeta Rusa, nađete Tatarina“, evroazijci samosvesno afirmišu i pretvaraju je u osnovu za izgradnju čitave svoje pozicije. Na taj način, oni sadržinski prihvataju jedno evropocentrično stanovište po kome Rusija pripada Aziji (sa svom negativnom konotacijom koju „Azija“ ima u svesti Zapada),⁵⁷ menjajući mu samo vrednosno značenje. Ono što je za evropske mislioce negativna kvalifikacija ruske istorije, za njih postaje njen pozitivni sadržaj, temelj izgradnje posebne, samosvojne civilizacije.⁵⁸ Ali, za razumevanje evroazijskog stanovišta treba imati u vidu da se odlučujući uticaj Mongola u ruskoj istoriji ne iscrpljuje samo u njihovom direktnom uticaju tokom „tatarskog jarma“ (prekidu tradicija Kijevske Rusije i materijalnom razaranju), niti u dugoročnijem uticaju na stvaranje ruskih institucija, kulture i običaja, vojnih veština i načina života. Znatno važniji je uticaj koji Vernadski naziva „zakasnelom reakcijom“, tj. preuzimanjem uloge mongolske države od strane Moskve nakon njenog oslobođenja od „tatarskog jarma“. Nestankom velikog carstva nomada, Rusi su kao sedelački narod na prostoru Evroazije preuzeli integrativnu i državotvornu funkciju ispunivši osnovni nalog „istorijskog ritma“ Evroazije – stvaranje jedinstvene evroazijske države. Posledice preuzimanja te uloge obeležile su noviju istoriju Rusije: „Autokratija i ropstvo bili su cena koju je ruski narod morao

⁵⁷ O tome videti analizu A. Gorišara u knjizi *Struktura saraja. Azijski despotizam kao tvorevina mašte na Zapadu u XVIII veku*, Beograd, 1988, kao i već klasično delo E. Saida, *Orijentalizam*, Beograd, 2000.

⁵⁸ Tako bi, na primer, Marksov stav da je „Moskva odrasla i odgojena u groznoj i podlačkoj školi mongolskog ropstva“, te da je „u krvavom mulju mongolskog ropstva, a ne u surovoj raskoši normanskog vremena, kolevka Moskve, a moderna Rusija nije ništa drugo nego preoblikovana Moskva“ (Marx, 1982: 75; 67), uz izbacivanje vrednosnih kvalifikacija, bio sasvim prihvatljiv za svakog evroazijca!

da plati za nacionalni opstanak“ (Vernadsky, 1953: 390). Stoga, po mišljenju evroazijaca, samodržavlje i robovski položaj seljaka nisu bili stvar slobodnog istorijskog izbora, niti istorijske kontigencije – samo „mesto razvoja“ (Evroazija) nateralo je Moskvu da preuzme funkciju „ujedinitelja“ evroazijskog prostranstva, naslednika skitske, hunske i mongolske države. Da integracija Evroazije nije moguća bez izgradnje snažne države – „moćne horde“ – koja će stabilizovati i disciplinovati socijalni život na ogromnim prostranstvima shvatili su moskovski kneževi, za razliku od drugih udeonih kneževina, naslednica Kijevske Rusije. To je bila lekcija naučena u „školi tatarskog jarma“: „Tatari su snagom primera... dali Rusiji sposobnost vojnog organizovanja, sposobnost izgradnje državnog centra prinude i postizanja stabilnosti – oni su joj omogućili da postane *moćna horda*“ (Савицкий, 1922: 344). Da Moskva nije naučila tu „lekciju“, njeno mesto i funkciju „okupljanja“ naroda rasutih na evroazijskom prostranstvu zauzeo bi neko drugi jer je „Evroazija, po samoj svojoj prirodi, istorijski predodređena za to da formira državno jedinstvo“ (Трубецкой, 1925b: 214). Drugim rečima, *prostor* presudno strukturise istoriju, ili, kako to ističe N. Trubeckoj, „svaka država je životno sposobna samo onda kada može da *ostvari zadatke koje joj postavlja geografska priroda njene teritorije*“ (Трубецкой, 1925b: 212). Rusija je stvaranjem imperije koja obuhvata čitavu Evroaziju ispunila „zadatak“ koji je pred nju postavila njena geografija. Politički život i istorijski razvoj Rusije suštinski je bio time određen: „Osvajanje velikih prostranstava zahteva čvrstu državnu organizaciju, jaku i oštru vlast“ (Вернадский, 1927a: 17). Sličnu ocenu nastanka samodržavne, imperijalne Rusije, sa suprotnim vrednosnim stavom, formuliše i Nikolaj Berđajev kada 1918. godine u članku „O vlasti prostora nad ljudskom dušom“ zaključuje da je „*nepregledno prostranstvo Rusije kao teški teret leglo na dušu ruskog naroda...*“ (Бердяев, 1990: 63). Oslobođenje od tog „tereta“ nije moguće bez odbacivanja imperijalne tradicije i transformacije u „državu-naciju“ zapadnoevropskog tipa, tj. bez raspada Imperije i gubitka njenih „unutrašnjih kolonija“. Ali, u tom slučaju, nestaje državno-političko jedinstvo Evroazije koje je, po mišljenju evroazijaca, *unutrašnji imperativ evroazijskog prostora*,

a Rusija odustaje od sopstvene istorijske misije. Suočeni sa tom mogućnošću evroazijci su dvadesetih godina bili skloni da, uprkos komunizmu, optiraju za SSSR kao nosioca državnog jedinstva Evroazije. Nakon sedam decenija postojanja Sovjetskog Saveza, urušavanjem komunizma, ponovo je otvoreno pitanje jedinstva Evroazije i budućeg razvoja Rusije. Tada doneta odluka o „povlačenju” Rusije i napuštanju uloge državnog ujedinitelja evroazijskog prostranstva, dovela je do obnove interesovanja za evroazijstvo koje je danas, po rečima jednog od njegovih akademskih zastupnika, „pre svega, *pseudonim nekog teksta povezanog s očekivanjem ponovnog uspostavljanja celovitosti postsovjetskog prostranstva*” (Панарин, 1995: 11). Ali, za utemeljenje tog očekivanja, osim osnovnog, geografsko-prostornog koncepta Evroazije, neophodna je i danas, kao i u prošlosti, njegova „kulturno-etnička” eksplikacija.

4. EVROAZIJA KAO KULTURNO-ETNIČKI KONCEPT

U dosadašnjoj interpretaciji utemeljenja koncepta „Evroazije” izdvojena je kritika evropocentrizma i univerzalizma kao osnovna filozofska pretpostavka evroazijstva, te određenje Evroazije kao jedinstvene prirodno-geografske celine čija se autohtonost potvrđuje i u istorijskoj (vremenskoj) perspektivi. Najkraće rečeno, Evroazija je poseban (prostorni) svet sa sopstvenom istorijom čiji je „ritam” nesvodiv na zakone razvoja evropskog („romano-germanskog”) sveta. Izložena argumentacija evroazijaca je naglašeno „distinktivistička”, tj. suštinski usmerena na dokazivanje razlikovanja Evroazije od njenog okruženja – pre svega Evrope, kao onog, u ruskoj samosvesti, povlašćenog i dominirajućeg „Drugog”.⁵⁹ Nakon traganja za potvrdom teze o suštinskoj različitosti Evroazije u prostorno-geografskom i istorijskom smislu, evroazijci su svoje stanovište morali potkrepiti i nalaženjem zajedničkih osobina naroda koji naseljavaju taj prostor i koji su subjekt opisane istorije. Naime, dosadašnja „objektivistička” perspektiva je morala biti dopunjena „subjektivističkom” perspektivom u kojoj se evroazijska teza obrazlaže pozitivnim određenjem srodnosti naroda Evroazije i njihove celovite i jedinstvene kulture. Drugim rečima, „Evroazija” je, pored prostornog i istorijskog, morala biti utemeljena i kao kulturno-etnički koncept ili posebna kulturna celina koju stvara samosvojan i jedinstven „mnogonarodni” subjekt.

⁵⁹ U obimnom teorijsko-publicističkom opusu evroazijaca upadljivo je malo tekstova posvećenih tematizovanju „Azije” (ne „unutrašnje”, već „prave” Azije – Kine, Japana, Indije).

4. 1. Evroazijska etnička srodnost: „mnogonarodna ličnost”

Evroazija, koja se u teritorijalno-državnom pogledu poklapa sa Rusijom (SSSR-om), predstavlja ogromnu teritoriju koju naseljavaju mnogobrojni narodi. Stanovnici Evroazije su različiti po svom etničkom poreklu, jeziku, veri, kulturi, običajima, načinu života, itd. Raznolikost i raznorodnost etničkih grupa (od formiranih nacija, preko naroda, do plemena) daje utisak mehaničkog zbira koji je pukom istorijskom slučajnošću okupljen u jednu državno-teritorijalnu celinu čije su granice, dijahrono posmatrano, podložne promenama. S druge strane, sami narodi koji naseljavaju evroazijsko prostranstvo sebe identifikuju kao delove većih grupa srodnih naroda – grupa čije osnovne karakteristike nisu u neposrednoj vezi sa teritorijom na kojoj žive. Sami Rusi su primer upravo takve identifikacije sa „slovenstvom” ili, uže, pravoslavnim Slovenima, kao svojom najbližom „srodničkom grupom”. Ako romanski i germanski narodi čine „etnički supstrat” kulture koju evroazijci nazivaju evropskom, zašto Sloveni ne bi bili takva grupa naroda koja stvara *sopstvenu*, slovensku, ako već ne i „evropsku”, kulturu? Tim pre, što je takva (slovenska) samoidentifikacija „opšte mesto” u ruskoj kulturi i nacionalnoj samosvesti i što je zasnovana na neporecivoj jezičkoj srodnosti i zajedničkom etničkom poreklu slovenskih naroda. Sam Nikolaj Trubeckoj priznaje da je „osnovni element koji je obrazovao rusku naciju bio slovenski element” (Трубецкой, 1921a: 87), a kao lingvista, on ne može prevideti opštepoznatu činjenicu da je „ruski jezik slovenski jezik”, te da je „ruski književni jezik opšteslovenski element u ruskoj kulturi” (Трубецкой, 1927: 206). Takođe, posmatrano sa lingvističkog stanovišta, očigledno je da jezici evroazijskih naroda pripadaju sasvim različitim grupama bez zajedničkog porekla. Već činjenica jezičke raznorodnosti (bez uključivanja, na primer, religijskog kriterijuma podele), dovodi u pitanje osnovnu tezu evroazijaca o srodnosti evroazijskih naroda kojom se opravdava tumačenje evroazijske kulture kao organskog i jedinstvenog entiteta. Stoga su evroazijci za svoju tezu, osim prirodno-geografskih i istorijskih, morali potražiti i dodatne argumente u okviru drugih naučnih disciplina.

Imajući u vidu činjenicu da su Trubeckoj i Jakobson bili po svom osnovnom naučnom pozivu lingvisti, a da je jezička raznorodnost Evroazije upadljiva karakteristika koja dovodi u pitanje početnu tezu o jedinstvu evroazijskih naroda, ne čudi što su upravo ova dva autora pokušala da razreše taj problem. Naime, tradicionalna lingvistika je jezike naroda koji žive na tlu Evroazije, na osnovu kriterijuma porekla, delila u šest grupa: slovensku, ugro-finsku, samojednsku, tursku, mongolsku i mandžursku.⁶⁰ Ne ulazeći ovde u razmatranje različitih verzija teorije strukturalne lingvistike, važno je istaći tezu Trubeckoj da se „geografski bliski jezici često grupišu i *nezavisno od svog porekla*”, tj. „da *nekoliko jezika jedne iste geografske i kulturno-istorijske oblasti pokazuju crte posebne srodnosti*, bez obzira što ta srodnost nije uslovljena zajedničkim poreklom, već samo dugotrajnim susedstvom i paralelnim razvojem” (Трубецкой, 1923: 117). Drugim rečima, *nezavisno od porekla* (istog „prajezika” čiji se dijalekti, procesom divergencije, razvijaju u posebne jezike koji zadržavaju međusobnu srodnost), moguće je grupisati različite jezike koji su, procesom konvergencije, zadobili izvesne strukturne sličnosti. Takve grupe jezika koje nisu nastale na osnovu porekla, Trubeckoj i Jakobson nazivaju „*jezičkim savezima*”. U istom jezičkom savezu nisu samo pojedinačni različiti jezici već i čitave grupe geneološki različitih jezika („porodica jezika”). To znači da nema nikakve principijelne prepreke da se raznorodne grupe jezika evroazijskih naroda smatraju članovima istog „*evroazijskog jezičkog saveza*”.⁶¹ Dokaz za postojanje tog „jezičkog saveza” Trubeckoj i Jakobson nalaze u ravni fonologije, tj. u identifikovanju niza zajedničkih fonoloških karakteristika ovih, po svom poreklu, različitih jezika i jezičkih grupa. Stoga, to što su jezici grupisani po svom poreklu („jezičke porodice”) na tlu Evroazije različiti, ne znači da među njima ne postoji struktumno srodstvo drugog tipa (apstraktna fonološka struktura)

⁶⁰ Od navedenih geneološki različitih grupa jezika, „dokazanim se može smatrati samo srodnost ugro-finske grupe jezika sa samojednskom, pa se te obe grupe ponekad objedinjuju pod zajedničkim imenom ‘uralske porodice jezika’” (Трубецкой, 1925a: 353).

⁶¹ Якобсон Р, *К характеристике Евразийского языкового союза*, Париж, 1931.

koje nam omogućava da ih svrstamo, po ovom drugom kriterijumu, u jedinstveni „jezički savez”.

Nezavisno od lingvističke vrednosti i tačnosti ove argumentacije (tj. od tačnosti uočenih strukturno-fonoloških svojstava proučavanih jezika), kao i metodološke plodnosti pristupa Trubeckoj i Jakobsona za druge oblasti znanja (tj. od diskusija o strukturalizmu), ovde je važno istaći da čitava koncepcija „jezičkog saveza” nastaje da bi se potvrdila početna teza o kulturnom i etničkom jedinstvu Evroazije.⁶² Princip konvergencije genetski nesrodnih jezika vodi stvaranju „jezičkog saveza” u slučaju njihove dugotrajne koegzistencije (zajedničke istorije „dugog trajanja”) koja je, s druge strane, uslovljena postojanjem posebnog „mesta razvoja” kao jedinstvene prostome celine.⁶³ Srodstvo (strukturna sličnost) genetski različitih jezika je plod njihovog kontakta (difuzije) u čvrsto definisanom prostoru, pa se, na taj način, i u slučaju lingvističkih studija, potvrđuje osnovna „topološka” usmerenost evroazijskog učenja.

Status sličan konceptu „jezičkog saveza” u oblasti lingvistike ima i kategorija „turskog psihičkog tipa” u području etnopsihologije. Naime, početna raznolikost, kakva postoji u slučaju evroazijskih jezika, lako se opaža i u etnološkom proučavanju brojnih naroda koji naseljavaju teritoriju Evroazije. Pripadnici raznorodnih „porodica naroda” (slovenske, turske, ugro-finske, mongolske) koje se dalje diferenciraju u brojne nacionalne podgrupe i razlikuju se po svojim etnopsihološkim osobinama koje se izražavaju u različitim načinima

⁶² Ovu činjenicu posebno naglašava Patrik Serio koji je, pre svega, zainteresovan za istraživanje strukturalizma. Po njemu, paradoksalna je činjenica da se istraživanje apstraktnih struktura koristi da bi se potvrdilo postojanje Evroazije kao objekta koji je po prirodi sasvim drugačiji, tj. supstancijalno-organski („organski totalitet”).

⁶³ Primer „jezičkog saveza” koji, pored „evroazijskog”, navodi Trubeckoj je ilustrativan: „Ubedljiv primer jezičkog saveza u Evropi predstavljaju balkanski jezici – bugarski, rumunski, albanski i novogrčki. Iako pripadaju potpuno različitim granama indoevropske porodice jezika, oni su, bez obzira na to, međusobno sjedinjeni celim nizom zajedničkih osobina i detaljnih kongruencija u oblasti gramatičke strukture” (Трубецкой, 1923: 117). Nezavisno od (ne)tačnosti ove tvrdnje (o čemu se može suditi samo sa stanovišta lingvistike), pada u oči da i u ovom slučaju „jezičkog saveza” ključnu ulogu ima zajednički prostor (Balkan) i duga zajednička istorija naroda koji govore navedene jezike (lista jezika nije potpuna jer je Trubeckoj izabrao po jednog predstavnika iz svake nezavisne „jezičke porodice”).

života, mišljenja, običajnosti i umetničkog stvaralaštva. Ako verujemo da postoji „nacionalni karakter” ili dominantni „psihički tip” koji određuje karakteristike većine pripadnika nekog naroda, onda nam Evroazija nudi koloritnu sliku različitosti takvih karaktera. Ovu raznolikost možemo redukovati podelom naroda Evroazije na dve velike grupe – Slovene i Turance („uralsko-altajsku grupu naroda”), ali između njih ostaje etnografski fiksirana „provalija” koja ne dozvoljava zaključak o jedinstvenom *evroazijskom „psihičkom tipu”*. S druge strane, koncept Evroazije kao organske celine pretpostavlja upravo postojanje takvog „tipa”, nasuprot slučajnom („mehaničkom”) zbiru različitih etnopsiholoških tipova. Zato su evroazijci, a pre svih Nikolaj Trubeckoj, tragali za strukturnim sličnostima različitih etnopsiholoških tipova, sličnostima koje su posledica njihove dugotrajne koegzistencije u vremenu (zajednička istorija) i prostoru (teritorija Evroazije). Ova potraga za zajedničkim etnopsihološkim karakteristikama bila je podeljena u dve faze. U prvoj, na osnovu analize neslovenskih naroda Evroazije, identifikovani su elementi njima zajedničkog „turskog etnopsihološkog tipa”, da bi se, zatim, njegovi elementi tražili i u ruskom (istočno-slovenskom) nacionalnom karakteru.

Polazište etnopsihološke analize Nikolaja Trubeckoj bila je velika grupa turskih naroda Evroazije (Turci, Tatari, Baškiri, Kirgizi, Turkmeni, Uzbeci i brojni drugi manji narodi zajedničkog etničkog porekla). Na osnovu karakteristika turskih jezika, narodne umetnosti i usmene poezije, Trubeckoj zaključuje da u čitavom duhovnom stvaralaštvu ovih naroda „vlada jedna osnovna psihička crta: *jasna shematizacija relativno siromašnog i rudimentarnog materijala*”. Na osnovu ove „crte” on, zatim, izvodi zaključke o samoj „turskoj psihologiji” ili „psihičkom tipu”: „Tipični pripadnik turskih naroda ne voli da se upušta u finese i zamršene detalje – on više voli da se koristi osnovnim, jasno shvaćenim predstavama i da te predstave grupiše u *jasne i jednostavne sheme*....⁶⁴ On voli simetriju, jasnost

⁶⁴ To ne znači, dodaje Trubeckoj, da je taj psihički tip sklon shematskim apstrakcijama, filozofskom mišljenju, jer su te sheme najčešće „podsvesne” i predstavljaju osnov „psihičke inercije”. Takođe, to ne znači da je „turska psihologija” prepreka razmahu fantazije, već da ta fantazija ne ulazi u detalje, već ide „u širinu i daljinu”.

i stabilnu ravnotežu, ali voli da mu je sve to dato, a ne zadato, da to sve po inerciji određuje njegove misli, postupke i način života... (Трубецкой, 1925a: 362-363). Stabilnost, shematičnost i jasnost, praćeni konzervativizmom i osećanjem sigurnosti koju daje čvrsto strukturisan život, predstavljaju osnovne vrednosti turskog etnopsihološkog tipa. Tako identifikovane osobine Trubeckoj je pronašao (još izraženije) kod mongolskih naroda i, u nešto slabijem obliku, kod ugro-finskih, da bi, na osnovu toga, zaključio da se, uprkos različitom poreklu i svim postojećim razlikama ovih naroda, „može govoriti o *jedinstvenom turanskom etnopsihološkom tipu* u odnosu na koga su pojedinačni turski, mongolski i ugro-finski etnopsihološki tipovi samo nijanse ili varijante” (Трубецкой, 1925a: 368).⁶⁵ U sledećem koraku, Trubeckoj je tražio potvrdu svog uverenja da i u ruskom (slovenskom) etnopsihološkom tipu preovlađuju „turanske crte” koje iz dubine, „podsvesno” strukturiraju mišljenje, život i osećanja tipičnog Rusa i ispoljavaju se u ruskoj kulturi. Da bi to dokazao, on je razlikovao „socijalne vrhove” ruskog društva (elitu koja se formira pod evropskim uticajem) od donjih slojeva običnog naroda u kome je etno-psihološki tip jasnije sačuvan. Pošto je ruska zapadnjačka elita bila plod novije istorije, izvorni ruski nacionalni karakter je otelotvoren u staroruskoj (moskovskoj) kulturi i načinu života u kojoj je pravoslavlje činilo onaj nereflektovani i čvrsto strukturisan okvir celokupnog saznanja i života⁶⁶ – upravo onu „podsvesnu shemu” čije postojanje karakteriše turanski psihološki tip. „Celi sistem života u kome su vera i način života činili jedno (životno ispovedanje – *бытовое исповедничество*), u kome su i državna ideologija, i materijalna kultura, i umetnost, i religija bili

⁶⁵ Sam Trubeckoj je, po svedočanstvima onih koji su ga poznavali, po svom načinu života bio tipičan „turanac”, a u naučnom radu je tragao upravo za „strukturalnim principom u svim stvarima (jednostavnom i simetričnom shemom, stabilnim i dobro uređenim sistemom, elegantnim zdanjem)” (Lieberman, 1991: 322).

⁶⁶ „Pravoslavna vera u *staroruskom shvatanju te reči* bila je upravo taj okvir saznanja u koji se, samo po sebi, sve uključivalo: privatni život, državno ustrojstvo i postojanje vasiljane. I u tome što taj okvir nije bio predmet svesnog, teorijskog mišljenja, već podsvesna osnova sveg duševnog života, ne može se ne videti izvesna analogija sa onim što je rečeno o normalnom aspektu turanske psihe” (Трубецкой, 1925a: 371).

nedeljivi delovi jednog sistema koji nije bio teorijski izražen i svesno formulisan, ali je prebivao u podsvesti svakog i određivao i život svakog pojedinca i biće nacionalne celine – sve to, nesumnjivo nosi u sebi obeležje turanskog psihičkog tipa” (Трубецкой, 1925a: 371). Kasnijim uticajem evropske kulture izgubljeno je jedinstvo vere i života, da bi, pojačano raskolom elite i naroda, vodilo pogrešnim oblicima samoidentifikacije – imperijalnoj samosvesti ili romantičarskoj (evropskoj) ideji „slovenstva”. Sa evroazijcima, nastupa preokret: „*Mi moramo sebe spoznati kao Evroazijce, da bi se spoznali kao Rusi*” (*Евразийство*, 1926: 32).

Zaključak etnopsiholoških razmatranja evroazijaca svodi se na tvrdnju da je „etničko jedinstvo ruske teritorije” (Evroazije) očigledno ako se ima u vidu postojanje „tipične psihičke strukture”⁶⁷ zajedničke narodima koji je naseljavaju (*Евразийство*, 1926: 31). U slučaju ruskog naroda, dokaz za postojanje opštih elemenata „turanskog psihičkog tipa” tražen je u „dubinskoj”, religijskoj osnovi ruske kulture. Tačnije, status vere i njena funkcija u „svetu života” stare, dopetrovske Rusije, predstavljao je dokaz postojanja „turanskih crta” u etno-psihološkom portretu Rusa: „Sam odnos ruskog čoveka prema pravoslavnoj veri i uloga koju je ta vera igrala u njegovom životu, bili su u određenom delu zasnovani na turanskoj psihologiji” (Трубецкой, 1925a: 372). Činjenica da je ova vera doživljavana i shvatana kao osnovni princip razlikovanja u odnosu na „turansko” okruženje, kao i da je preuzeta od Vizantije, nije za Trubeckoj predstavljala prepreku u izvođenju zaključka da se u ruskom odnosu prema veri ispoljavaju duboko ukorenjeni elementi turanske etnopsihologije. Ovaj stav Nikolaja Trubeckoj ukazuje na uverenje da su etnopsihološke

⁶⁷ Ta „tipična struktura” koju Trubeckoj formuliše kao deskriptivnu činjenicu ima naglašen normativni status: „Tipični predstavnik turanske psihologije u *normalnom stanju* se karakteriše duševnom jasnošću i spokojstvom. Ne samo njegovo mišljenje, već i celokupni doživljaj stvarnosti se sam po sebi uređuje u proste i simetrične sheme njegovog, tako reći, 'podsvesnog filozofskog sistema'... Zahvaljujući tome, nema nesklada između misli i spoljne delatnosti, između dogme i života. Spoljašnji utisci, misli, postupci i način života slivaju se u jednu monolitnu, nedeljivu celinu. Otuda, jasnost, spokojstvo i, da tako kažemo, samodovoljnost” (Трубецкой, 1925a: 369).

karakteristike onaj „dublji sloj” kulture na kome mogu počivati različite religijske „građevine”. Ali, ako se i prihvati teza o primatu jedinstvene etnopsihološke „osnove” evroazijskih naroda, ostaje činjenica da njihove duhovno-religijske „nadgradnje” pripadaju sasvim različitim religijskim tradicijama. Naime, narodi Evroazije su (pravoslavni) hrišćani, muslimani, budisti i pagani, pa se postavlja pitanje da li u religijskom pogledu možemo govoriti o „jedinstvu evroazijskih naroda”, tj. jedinstvenoj evroazijskoj kulturi?

Na ovo pitanje evroazijci ne bi morali ni da odgovore, da su, poput boljševika, religiju smatrali „opijumom za narod”, ili da su ispoljavali religijsku indiferentnost i tvrdili da religija nije bitan elemenat nacionalnog identiteta i organski deo kulturnog života. Naprotiv, evroazijstvo je upravo religiju smatralo stožernim principom organskog jedinstva kulture, a evroazijci su, po rečima Savickog, „pravoslavni ljudi i Pravoslavna Crkva je svetionik koji im svetli. Svoje sunarodnike oni pozivaju k njoj, njenim darovima i njenoj blagodati i njih ne zbunjuje strašna smutnja koju su podigli ateisti i bogoborci... (Савицкий, 1925: 18-19). Od samog nastanka pokreta evroazijci su najavlјivali početak nove „Epohe vere” (*Исход*, 1921: vi) i pozivali na „borbu sa svim što je, makar u najmanjem stepenu, povezano sa materijalizmom i ateizmom”, tvrdeći da „zdrava društvena zajednica može biti zasnovana samo na neraskidivoj vezi čoveka sa Bogom, na religiji” (Савицкий, 1925:16). U svim svojim spisima oni su isticali presudnu ulogu vere u samom postojanju kulture, a u programskom spisu iz 1926. godine su čitavu svoju teorijsku i praktično-političku poziciju izvodili iz večnih istina prave (pravoslavne) vere.⁶⁸ Bez navođenja brojnih sličnih tvrdjenja evroazijaca, već površno upoznavanje s njihovim spisima svedoči o tome da su oni bili veoma udaljeni od svake religijske indiferentnosti ili potcenjivanja značaja religije za formiranje nacionalne samosvesti i kulture. Upravo stoga, oni su svoju tezu o etničkoj i kulturnoj srodnosti evroazijskih naroda morali da

⁶⁸ Komentarišući polemike povodom evroazijskog programskog spisa iz 1926. godine, mitropolit Antonije (Hrapovicki) je tvrdio da evroazijci „u oblasti religijskog mišljenja - bogoslovske i moralne - čitaoca dovode u ushićenje” (Митрополит Антоний, 1927).

usklađe sa činjenicom da ti narodi pripadaju ne samo različitim, već i međusobno suprotstavljenim religijskim tradicijama.

Činjenica religijskog pluralizma na tlu Evroazije suočavala je evroazijce sa dva različita problema. Prvi se ticao traganja za nekom vrstom „konvergencije” različitih religija evroazijskih naroda na osnovu koje je moguće braniti tezu o njihovom etno-kulturnom jedinstvu. Drugi problem je bilo obrazlaganje i isticanje različitosti i specifičnosti religija evroazijskih naroda u širim okvirima svetskih religija kojima one pripadaju. Rešenju prvog problema prethodilo je rešenje drugog. Kao što je pokazano u slučaju lingvističke ili etnološke klasifikacije, bilo je neophodno prvo dovesti u pitanje opravdanost uobičajenih klasifikacija i homogenost širih celina kojima pripadaju jezici i narodi sa teritorije Evroazije, da bi se zatim pokazala njihova međusobna srodnost kao plod „konvergencije” nastale uticajem „mesta razvoja”. Ova strategija, primenjena na problem religije, podrazumevala je da se u prvom koraku istaknu posebnosti „ruskog pravoslavlja” u okviru hrišćanstva kao svetske religije, da bi se, kasnije, tragało za onim elementima u njemu koji ga približavaju drugim religijama evroazijskih naroda. (Naravno, ista strategija bi bila primenjena i u slučaju drugih religija – npr. islam evroazijskih naroda bi morao biti tumačen kao specifičan u odnosu na islam uopšte, da bi kasnije bio razmatran u užem, evroazijskom religijskom kontekstu. Ali, s obzirom na središnju ulogu ruskog naroda na teritoriji Evroazije, kao i značaj religije za ruski identitet i kulturu, razumljivo je da su se evroazijci bavili, pre svega, pravoslavnim hrišćanstvom.)

U slučaju evroazijskog tematizovanja religije, ono što je logički prvo (distanciranje od drugih „grana” hrišćanstva) i hronološki je prethodilo traganju za sličnostima pravoslavlja sa drugim evroazijskim religijama – ceo svoj treći zbornik, *Россия и латинство*, evroazijci su 1923. godine posvetili razmatranju odnosa pravoslavlja i zapadnog hrišćanstva.⁶⁹ U ovom zborniku oni su, suprotstavljajući se tadašnjim

⁶⁹ Pod „zapadnim hrišćanstvom” evroazijci su, pre svega, podrazumevali katoličanstvo kojeg su označavali rečju „latinство” da bi izbegli implicitno priznanje „katoličnosti” (vaseljenske prirode) Zapadne crkve. O protestantizmu su pisali mnogo ređe i, za razliku od pravoslavne dogmatike, smatrali su da je ono bliže pravoslavlju od katoličanstva.

zamisljima ostvarenja „unije” Crkava („sablazni ujedinjenja”), izložili „osećanje punoće i dubine istine Pravoslavlja” u odnosu na koju je latinstvo jeres, te zaključili da Pravoslavna crkva kao „jedina istinita i Vaseljenska ne može ići ni na kakvo saglašavanje i dopuštati ustupke u pogledu dogmatike i hijerarhije” (Савицкий, 1923: 14). Obrazlažući svoje stanovište bogoslovsko-dogmatski i istorijski (u radovima o istoriji podele i različitim pokušajima unije), evroazijci su isticali da su boljševizam i latinstvo, Internacionala i Vatikan „u izvesnom smislu”, tj. u svom istorijskom i empirijskom odnosu prema Pravoslavnoj crkvi, „saradnici i saveznici” (Савицкий, 1923: 11). Čvrsto oslonjeni na predanje Pravoslavne crkve, oni su posebno kritikovali zagovornike „čistog”, „vankonfesionalnog” hrišćanstva koji teže nalaženju zajedničkih elemenata hrišćanstva izvan spornih pitanja istorijskih Crkava. Pošto izvan Crkve nema hrišćanstva („vankonfesionalna hrišćanstvo” je *contradictio in adjecto* po mišljenju Trubeckoj), ostaje samo pitanje jedne i jedine *prave* Crkve, a ono je, za evroazijce, konačno rešeno. Druge crkve mogu u svom bogoslovskom i istorijskom razvoju slediti Pravoslavnu, kao što i svaka zabluda može naporom i „prosvetljenjem” biti zamenjena istinom.

„Istina” i „zabluda” predstavljaju parove pojmova koji odgovaraju „pravoslavlju” i „latinstvu”, pa je diferencija unutar hrišćanskog sveta čvrsto povučena. Pravoslavno hrišćanstvo je jedino istinito pa se, samim tim, radikalno razlikuje od „zapadne jeresi”. Pravoslavlje nije samo jedna od hrišćanskih konfesija, već Istina hrišćanstva samog.⁷⁰ Time je načinjen prvi i odlučujući korak evroazijaca u „izmeštanju” pravoslavlja iz zajedničkog okvira „hrišćanskog sveta”. Rusiju (Evroaziju) sa Evropom, po njihovom mišljenju, ne sjedinjuje hrišćanstvo, pa se istinska hrišćanska vera može naći samo u okvirima zasebnog, evroazijskog sveta i njegovih obodnih delova – teritorije drugih pravoslavnih Slovena i Grka. Upravo ova radikalizovana verzija evroazijskog raskida sa Zapadom u religijskoj sferi podstakla je kritičke primedbe bogoslova i bivšeg evroazijca

⁷⁰ „Pravoslavlje nije samo jedna od hrišćanskih konfesija iste vrednosti... Pravoslavlje je više, po svojoj punoći i neporočnosti *jedinstveno hrišćansko verovanje*. Sve je izvan njega ili *paganstvo*, ili *heres*, ili *raskol*” (Евразийство, 1926: 18).

G. Florovskog koji je, uz sve rezerve prema „latinstvu”, nastavljao tradiciju ranog slovenofilstva u pogledu postojanja principijelnog jedinstva hrišćanskog sveta: „Suštinska istina starijeg slovenofilstva bila je u živom osećanju religijske povezanosti i zajedničke pripadnosti Rusije i Evrope (kao dva dela, kao Istoka i Zapada), jedinstvenom 'hrišćanskom kontinentu'... Nužno je stalno imati na umu da ime Hristovo sjedinjuje Rusiju i Evropu, ma koliko ono bilo izobličeno, pa čak i oskrnavljeno na Zapadu... Rusija kao živi naslednik Vizantije ostaje pravoslavni Istok za nepravoslavni, ali hrišćanski Zapad, *unutar jednog kulturno-istorijskog kruga*” (Флоровский, 1928: 375). Ne ulazeći ovde u dogmatsku stranu evroazijskog razmatranja odnosa istočnog i zapadnog hrišćanstva (na slabosti njihove argumentacije, tj. na nedostatak dogmatsko-bogoslovске tematizacije ovog odnosa, detaljno ukazuje Florovski), treba istaći da njihova osnovna intencija i nije bila bogoslovska, već filozofsko-istorijska. Naime, kritika zapadnog hrišćanstva bila im je neophodna za odbacivanje teze o jedinstvu hrišćanskog sveta, razdvajanje Rusije i Evrope i zasnivanje autohtonog sveta Evroazije. Tek nakon toga, oni su morali detaljnije razmotriti „unutar-evroazijske” religijske odnose, tj. nezavisno od zapadnog hrišćanstva pokazati da postoji osnov za tezu o kulturnom jedinstvu evroazijskih naroda uprkos njihovim verskim različitostima.

Afirmišući „Istinu Pravoslavlja” evroazijci su dozvoljavali mogućnost da u budućnosti „zapadna jeres” prihvati pravu veru i objedini se u sabornom jedinstvu istinske Crkve. Pošto je hrišćanstvo univerzalistička religija, ista mogućnost stoji i pred paganskim inovercima, pa je u tom smislu, „*paganstvo potencijalno Pravoslavlje*” (Евразийство, 1926: 19). Usvajanje istinske vere je čak lakše paganima koji, za razliku od katolika i protestanata, nemaju dugu tradiciju dogmatskog negiranja i praktičnog odbacivanja pravoslavlja!⁷¹ To naročito važi za nehrišćane koji zajedno sa Rusima žive u okviru jedinstvenog evroazijskog sveta i čije je religijsko osećanje života, po mišljenju

⁷¹ „Pošto se svesno i nepopustljivo ne odriče Pravoslavlja i ne gordi se svojom odvojenošću od njega, paganstvo brže i lakše popušta pozivima Pravoslavlja nego zapadno-hrišćanski svet i ne odnosi se prema Pravoslavlju sa takvim neprijateljstvom” (Евразийство, 1926: 19-20).

evroazijaca, „srodnički blisko” ruskom pravoslavlju. U dokazivanju ove „srodnosti” (što je suštinski zadatak i krajnji cilj celokupne njihove argumentacije), evroazijci se ne oslanjaju na sadržinske (dogmatske) sličnosti između pravoslavlja i islama, ili pravoslavlja i budizma, već na opšte strukturne elemente zajedničke ovim verskim tradicijama. Zato njihova argumentacija više pripada sociologiji i psihologiji religije nego bogoslovlju, a u osnovi se temelji na već identifikovanom „turanskom psihičkom tipu”. Tako je jedna od osnovnih zajedničkih strukturnih karakteristika ovih religija, po evroazijcima, „živo i duboko shvatanje primata religije” kod evroazijskih naroda različitih veroispovesti. Svi evroazijski narodi u svom odnosu prema svetu i prirodi polaze od religiozne zasnovanosti celokupnog bića i imaju sličan odnos prema prirodi i svetu (naročito pravoslavni i budisti). Takođe, u ovim religijama je snažna tradicija „mističkog sozercanja” nasuprot racionalnoj teologiji koja karakteriše zapadno hrišćanstvo. U etičkoj sferi evroazijci nalaze niz zajedničkih crta kod pripadnika velikih evroazijskih religija. Tako, pravoslavnoj ideji samožrtvovanja, smemosti i pokomosti Božijoj volji, odgovara budistička ideja „karne”, nenasilja i trpljenja. Proširujući ovu analogiju, evroazijci čak tvrde da se u budističkom pojmu *Bodisatve* „predoseća” ideja Bogočoveka. S druge strane, aktivistički aspekt islama odgovara drugom aspektu pravoslavlja – težnji ka preobražaju sveta; a sklonost islama ka regulaciji svakodnevnog života, odgovara pravoslavnoj potrebi za „domostrojem” tj. skupom verskih pravila koja čvrsto strukturišu svakodnevnicu. Skicirani elementi sličnosti evroazijskih religija služe evroazijcima da zaključe da se u (evroazijskom) religijsko-kulturnom svetu može govoriti o činjenici „*stremljenja ka ruskom Pravoslavlju kao svom centru*” (*Еспазуџство*, 1926: 21). Tako uočeno „stremljenje” im, u sledećem koraku, služi za formulisanje očekivanja da će sada samo „*potencijalno pravoslavni*” narodi evroazijskog sveta u budućnosti postati istinski pravoslavni, te da će Evroazija biti verski jedinstvena, tj. pravoslavna.⁷²

⁷² Istina, evroazijci ističu da „potencijalno pravoslavni” neće biti nasilno preobraćeni u pravoslavlje, već da će taj preobražaj biti plod njihovog „slobodnog samorazvitka”. Ali, detalje o tome kako vide taj „samorazvitak”, evroazijci ne daju (vid. *Еспазуџство*, 1926: 21).

U već pomenutoj kritici evroazijstva, Florovski je sa bogoslovske stanovišta formulisao niz kritičkih primedbi na način na koji evroazijci shvataju pravoslavlje⁷³ i njegov odnos prema drugim velikim religijama. Ali, pored radikalnog negiranja jedinstva hrišćanskog sveta, u ključnoj primedbi Florovskog je dobro uočena činjenica da je evroazijski stav prema religijskom fenomenu izveden iz njihovog filozofsko-istorijskog učenja o posebnosti i autarhičnosti Evroazije. Naime, evroazijska teza o zajedničkim osobinama religija Evroazije samo je „logički zaključak njihovog opšteg istorijskog *morfologizma* koji zahteva priznanje, prihvatanje i opravdavanje svih empirijski opaženih crta 'originalnosti'” (Флоровский, 1928: 378). Drugim rečima, u religijskoj sferi, kao i u lingvističkoj i etnopsihološkoj, teza o „srodnosti” naroda i kultura evroazijskog tla logička je posledica *prethodno* kategorički formulisane tvrdnje o postojanju Evroazije. Ili, kako to tačno uočava jedan savremeni interpretator evroazijstva, „*cilj njihovog istraživanja nije provera postojanja Evroazije, već samo celovito potvrđivanje njene harmonično-organske celovitosti*” (Seriot, 1999: 259).

S druge strane, ako prihvatimo postulat o Evroaziji kao celovitom i zasebnom kulturnom entitetu i ako se složimo sa opisom njegovih strukturnih karakteristika, u spisima evroazijaca lako uočavamo tezu o primatu pravoslavnog hrišćanstva kojom se vrednosno hijerarhizuje multi-religijska stvarnost Evroazije. Na taj način, pokazuje se da u pitanjima vere evroazijci odbacuju svoj početni radikalni kulturni relativizam, kako u slučaju poređenja velikih kulturno-istorijskih celina, tako i unutar same Evroazije. Stoga, teza Trubeckoj po kojoj nema „viših” i „nižih” kultura, dosledno razvijena u sklopu kritike evropocentrizma, biva „zaboravljena” kada je reč o religijskom životu u kome pravoslavno hrišćanstvo za evroazijce ima samorazumljiv status „više istine” koju treba da slede svi „niži oblici” religijske svesti. Ako se ova univerzalistička pretenzija pravoslavlja ograniči samo na

⁷³ „Na pravoslavlje evroazijci gledaju i moraju gledati kao na kulturno-životnu karakteristiku, kao na istorijski posed Rusije. Evroazijci osećaju pravoslavnu stihiju, proživljavaju i shvataju pravoslavlje kao istorijsko-životni fakt, kao podsvesni 'centar privlačenja' evroazijskog sveta, kao njegovu (upravo njegovu) potenciju” (Флоровский, 1928: 368).

granice „evroazijskog kulturno-istorijskog tipa”, tj. ako se odustane od njegove „vaseljenske prirode”, problem se samo pomera na niži nivo: druge religije evroazijskog sveta su kao „potencijalno pravoslavne” svakako „niže” od svog normativnog uzora. Otuda, „približavanje” pravoslavlju evroazijskih (islamskih, budističkih, hinduističkih... paganskih) naroda u budućnosti, u krajnjoj liniji, znači *prihvatanje* pravoslavnog hrišćanstva kojim se „izvodi radikalni preokret u njihovoj celokupnoj od predaka nasleđenoj i sa majčinim mlekom usvojenoj religijskoj psihologiji, preokret kojim se ta psihologija iz osnova ruši, *tako da od nje ne ostaje ni kamen na kamenu*” (Трубецкой, 1922a: 294).

*
* *

Problemski interpretirano, evroazijstvo nastaje kao rešenje zadatka koji Nikolaj Trubeckoj formuliše u radu „Evropa i čovečanstvo” kao *opšti problem određenja kulturnog i nacionalnog identiteta neevropskih naroda*. Iako ovaj problem „muči” sve neevropske narode izložene kulturnom imperijalizmu Zapada, on se u slučaju ruske nacionalne i kulturne samosvesti postavlja posebno oštro. Ako zanemarimo dramatične spoljašnje istorijske i političke okolnosti (traumatično iskustvo Revolucije), duboku krizu ruskog identiteta možemo sagledati i kroz činjenicu postojanja dubokog raskola između kultura ruske socijalne elite i običnog naroda.⁷⁴ Pošto je ruska elita vekovima izložena snažnim evropskim uticajima, ona, zbog svog „robovanja” evropocentrizmu, ne može da posluži kao „organ” narodnog samosaznanja. Otuda, rešenje zadatka koji Trubeckoj postavlja svojim ruskim savremenikima (izražen u već pominjanom zahtevu za „kopernikanskim obrtom” u svesti inteligencije) vodi postizanju

⁷⁴ „Svaka diferencirana kultura nužno sadrži u sebi dva dela koja se slikovito mogu nazvati *vrhom* i *osnovom* zdanja te kulture. Pod osnovom mi podrazumevamo tu zalihu kulturnih vrednosti kojom svoje potrebe zadovoljavaju najširi slojevi nacionalne celine, takozvane *narodne mase*... Nešto drugačiji karakter imaju vrhovi kulturnog zdanja... Ali, u *normalnim kulturama* između vrha i dna uvek postoji izvesna razmena i uzajamni uticaj” (Трубецкой, 1921a: 86).

nacionalne samosvesti ili istinskom nacionalizmu: „Oslobodivši svoje mišljenje i osećanje sveta od zapadnih uzda koje ga stežu, mi moramo u sebi, u riznicama nacionalno-ruske duhovne stihije, crpeti elemente za izgradnju novog pogleda na svet” (Трубецкой, 1922: 314). Evroazijstvo upravo nastaje i funkcioniše kao taj *novi pogled na svet* koji se, po svojoj sadržini, radikalno razlikuje od dotadašnjih vladajućih (zapadnjačkih i slovenofilskih) idejnih „paradigmi” ruske inteligencije. Istražujući „riznice *nacionalno-ruske* duhovne stihije”, Trubeckoj i njegovi istomišljenici došli su do otkrića da Rusi u osnovi nisu ni „Evropljani” ni „Sloveni”, već *Evroazijci*, te da je ruska kultura posebna, samostalna celina ili evroazijski „*kulturni svet*”.⁷⁵ U pogledu određenja nacionalnog identiteta ili „subjekta kulture”, kao i u karakterizaciji njegove „objektivizacije” (prirode same kulture), evroazijci su na javnoj sceni zagorične Rusije istupili kao radikalni novatori: „Revolucionarna novost evroazijstva počivala je na njegovom suštinskom uključivanju mnogih azijskih naroda u istoriju, život i samoodređenje Rusa koji su, od sada, Evroazijci, isto kao i u odlučnom i do tada nečuvenom raskidu sa Zapadom” (Riasanovskiy, 1972: 26).

Originalna evroazijska kultura je, po uverenju evroazijaca, organska celina čiji su delovi u posebnom „simfonijskom” jedinstvu. Ovo jedinstvo označava harmoničan odnos celine i delova, tj. njihovu organsku prožetost koja svaki deo čini delom *upravo te celine*, a samu celinu ne redukuje na apstraktnu „opštost” ili „mehanički zbir” delova, već „živi totalitet”. Ovaj pojam kulture je normativan, a ne deskriptivan – empirijska kultura Rusije (Evroazije) se upravo odlikuje nedostatkom celovitosti i gubitkom organskih veza svojih sastavnih delova. Stoga je ponovno uspostavljanje „simfoničnosti” zadatak budućnosti koji se ne može rešiti bez samosvesti subjekta kulture. Taj subjekt je „mnogonarodna ličnost”, grupa naroda koja naseljava prostor Evroazije i koja kroz učenje evroazijaca dolazi do svesti o sebi. Uz pomoć deskriptivnog, pozitivno-naučnog utemeljenja

⁷⁵ „Ruska kultura nije ni evropska, ni jedna od azijskih, kao ni zbir ili mehanički spoj jedne i druge. Ona je potpuno osobita, specifična kultura koja nema manji istorijski značaj ni vrednost od evropske ili azijske” (Евразийство, 1926: 32).

koncepta „Evroazije“ kolektivni, mnogonarodni subjekt dolazi do svesti o svojoj povezanosti sa fizičkim okruženjem (evroazijskim prostorom) i istorijskim ritmom sopstvenog života. U prvom periodu svoje aktivnosti evroazijci su svoju delatnost videli kao doprinos teorijskoj artikulaciji ove nove, evroazijske, samosvesti ruskog naroda. Po rečima Nikolaja Trubeckoja, „za naučnike koji su uzeli učešće u evroazijskom pokretu, glavni predmet *deskriptivnog istraživanja* je ona kolektivna (mnogonarodna) ličnost koju, zajedno sa njenim fizičkim okruženjem, evroazijci nazivaju *Evroazijom*“. Ali, nakon tih istraživanja kojima se, kako je pokazano, početno *normativni* koncept „Evroazije“ deskriptivno obrazlaže, neophodan je sledeći korak kojim će biti pokazano kako istorijsko-empirijsku stvarnost Rusije (Evroazije) možemo uskladiti sa njenom „evroazijskom idejom“. Ili, kako to na istom mestu ističe Trubeckoj, „moraju, uporedo s takvim *teorijskim istraživanjem*, postojati i *primenjena istraživanja* kojima će biti ustanovljeno koji su to politički, ekonomski i drugi uslovi koji su najoptimalniji za život i razvoj ličnosti (individualne i kolektivne) uopšte, ili za datu konkretnu (mnogonarodnu evroazijsku) ličnost“ (Трубецкой, 1927b: 6). Drugim rečima, evroazijci su nakon opštefilozofskih, geografskih, istorijskih, lingvističkih, etnopsiholoških i religijskih razmatranja morali „zagaziti u burni, kipući potok *savremenosti*“ (Савицкий, 1922a: 9) i bliže odrediti način na koji će novootkriveni ruski kulturni i nacionalni identitet biti usaglašen sa socijalno-istorijskom stvarnošću. Pronađeno rešenje „ruskog problema“ (evroazijski odgovor na pitanja identiteta) moralo je proći „test stvarnosti“ i svoju životnost pokazati na delu, pa su evroazijci formulisali praktično-politički program koji Rusiju nakon vekovnog lutanja i sloma starih oblika života u Revoluciji, vraća na pravi put – njenom evroazijskom biću.

POLITIČKO I SOCIJALNO UČENJE EVROAZIJSTVA

1. EVROAZIJSTVO NA „POLITIČKOJ MAPI” RUSKE EMIGRACIJE

Evroazijski pokret je bio deo „bele”, emigrantske Rusije: „Kao idejni pokret, evroazijstvo se prvi put javno oglasilo i počelo kristalisati u uslovima ruske emigrantske sredine”. Izvorno formulisano kao *idejni* (filozofsko-naučni) pokret koji za cilj ima zasnivanje nove nacionalne samosvesti, evroazijstvo se pojavilo u okviru snažno *politizovane* ruske emigracije¹ koja „*svakom idejnom pravcu prilazi sa stanovišta njegovog političkog sadržaja*” (Трубецкой, 1925, 66-67). U tom smislu, evroazijstvo nije moglo izbeći opštu sudbinu emigrantskih pokreta i obavezu da fiksira političke aspekte i posledice svog „novog učenja”. Takođe, ono nije moglo izvršiti svoje političko samoodređenje nezavisno od (emigrantskog) konteksta u kome je nastalo. Otuda je upravo „zagranična Rusija” kao specifična socijalna, politička i kulturna sredina referentni okvir za razumevanje i tumačenje političkih ideja evroazijaca.

¹ Kako upozorava Trubeckoj, visok stepen politizovanosti ruske emigracije je posledica samog *emigrantskog* (a ne običnog *izbegličkog*) statusa: „Ruska emigracija je politička pojava, neposredna posledica političkih zbivanja. Ruski emigranti, ma kako nastojali da izbegnu politiku, ne mogu to učiniti, a da ne prestanu da budu emigranti... Politička pitanja ne silaze sa usana, ne izlaze iz glave ruskih emigranata. Zato se emigranti, bez obzira na želju, ne mogu potpuno distancirati politike” (Трубецкой, 1925: 66-67).

1. 1. *Zagranična Rusija: skica političkog grupisanja*

Razlikujući se u proceni broja emigranata,² mnogobrojni istoričari ruske emigracije se mogu složiti sa stavom Ričarda Pajpsa da je „emigracija iz Rusije tokom 1917-1922. godine bila različita od bilo čega ranije viđenog u istoriji“ (Pipes, 1980: 324).³ Po svojoj brojnosti, socijalnom sastavu, unutrašnjoj političkoj organizovanosti, institucijama, kulturnoj aktivnosti i načinu života, ruska emigracija je predstavljala jedinstveno društvo u egzilu⁴ – društvo čiji su članovi, teritorijalno razmešteni u gotovo svim zemljama sveta, činili jednu „zamišljenu zajednicu“ koja je, po njihovom uverenju, predstavljala pravu Rusiju. Nasuprot toj Rusiji stajala je stvarna, boljševička Rusija čije je odbacivanje predstavljalo temelj emigrantske samosvesti, konstitutivni princip emigrantske zajednice, onaj „zajednički imenitelj“ koji je prvih godina nakon Revolucije ujedinjavao čitavu rusku emigraciju. Ali, nasuprot neprihvatanju boljševičke vlasti kao elementu jedinstva, u okviru emigracije su od samog početka postojale razlike u tumačenju Revolucije, kao i razlike u političkim pretpostavkama kritike boljševizma koje su je politički i ideološki pluralizovale. U osnovi, politička konfiguracija „Zarubežne Rusije“ odražavala je rusku predrevolucionarnu političku

² Broj izbeglih Rusa u literaturi se različito određuje – od 800.000 do 2.500.000. Miroslav Jovanović u svojoj knjizi o ruskim izbeglicama u Kraljevini SHS navodi različite procene ukupnog broja ruskih emigranata. Pored toga, on skreće pažnju na činjenicu da su se nakon raspada Imperije i stvaranja nezavisnih država na njenim obodnim teritorijama, brojni Rusi našli izvan granica Sovjetskog Saveza iako nisu menjali mesto svog boravka, tj. nisu emigrirali. Po njegovim procenama taj broj je bio oko 7.000.000 ljudi, pa on, zajedno sa brojem izbeglica, čini impresivnu brojku od 8.500.000 do 11.000.000 stanovnika „Zarubežne Rusije“: „Imaginarna, druga Rusija ili zagranična Rusija mogla je, po broju stanovnika u to doba da bude 11. po veličini evropska država, mnogoljudnija od Belgije, ili Mađarske, ili pak Holandije, Austrije, Portugala, Švedske, Grčke, Bugarske, Švajcarske...“ (Jovanović, 1996: 42)

³ Sličnu ocenu formuliše i Petar Kovalevski: „U svetskoj istoriji nema slične pojave koja bi po svom obimu, brojnosti i kulturnom značenju mogla biti upoređena sa ruskom emigracijom“ (Ковалевский, 1970: 11).

⁴ Vid. Raeff, M. (1990: 5-7).

scenu – dvadesetih godina u emigraciji su se obreli predstavnici svih političkih grupacija, izuzev, naravno, boljševika: od krajnje levih anarhističkih i anarhosindikalističkih grupa, menjševika, esera, levih i desnih kadeta, do najkonzervativnijih monarhista, zastupnika ideje restauracije samodržavlja i „crnostotinaša“. Kasnije se njima pridružuju nove političke grupe koje se, nezavisno od političke scene predrevolucionarne Rusije, formiraju u emigraciji, određujući sebe prevashodno u odnosu na rusku intelektualnu i političku tradiciju, ali i trpeći uticaj evropskog okruženja. S vremenom, generacijske razlike, „zatvorenost“ emigrantske sredine, uticaj konsolidacije sovjetskog režima na emigrante, kao i uspon fašizma, takođe postaju važni elementi bume pluralizacije ruske emigracije koja se deli u bezbroj različitih, međusobno sukobljenih ili savezničkih političkih grupacija. Pokušavajući da lociram evroazijski pokret na „političkoj mapi“ zagranične Rusije, u najgrubljim crtama skiciraću njenu političku „konfiguraciju“.

Mada je ruska emigracija u socijalnom pogledu obuhvatala različite slojeve, politički najaktivniji i najvažniji mogu biti svrstani u dve grupe – jednu koja je pretežno okupljala predstavnike „starog režima“ (brojni oficirski kadar, crkveni velikodostojnici, upravljačko-birokratski sloj Dvora) i drugu grupu – „inteligenciju“ – koja je obuhvatala ljude raznorodnih profesija (pisce, naučnike, profesore, umetnike) kojima je bio zajednički socijalni kritički angažman.⁵ Većina pripadnika prve grupe je formirala krajnje monarhističko-konzervativnu struju ruske emigracije koja je odbacivala Revoluciju i zahtevala vraćanje na period pre 1905. godine – ideja „Svete Rusije“ sa carskim samodržavljem

⁵ Uz treću grupaciju, preduzetnike i poslovne ljude ruske emigracije koji su bili značajni, pre svega, kao finansijeri političkih i kulturnih aktivnosti, ovu podelu politički najznačajnijih socijalnih grupa daje jedan od prvih istraživača ruske emigracije, Hans fon Rimša (Rimscha, 1927). Naravno, najveći broj emigranata nije pripadao ovim politički najznačajnijim slojevima – na primer, brojni vojnici „Belih armija“ bili su pretežno seljaci. Bez obzira na specifičnosti emigrantske populacije u pojedinim zemljama (npr. veliki broj vojnika – kozaka u Jugoslaviji), socijalni sastav emigracije je u osnovi odražavao društvo kasne imperijalne Rusije u obrnutoj proporciji – seljaštvo je bilo manjina, a oficiri, plemstvo, inteligencija i činovništvo su predstavljali većinu (Raeff, 1990: 26).

predstavljala je ishodišnu tačku i politički ideal ovog dela emigracije. Središna i najbrojnija politička emigrantska grupacija bila je umereno konzervativna i zalagala se za konstitucionalnu monarhiju. Ona je okupljala deo pripadnika prve grupacije i intelektualce, pripadnike „desnog krila“ Partije konstitucionalnih demokrata (*kadeta*) koji su, pored Oktobarske, kritikovali i Februarsku revoluciju. Najuticajniji predstavnik ove grupacije i njen vodeći intelektualni autoritet bio je Petar Struve.⁶ Njegov partijski kolega Pavle Miljukov bio je vođa levih kadeta i desnih Socijalista-revolucionara (*esera*) koji su predstavljali „liberalno-demokratsku“ ili, tačnije, „republikansko-demokratsku“ manjinsku grupaciju Belog pokreta, sastavljenu uglavnom od intelektualaca. Dakle, ako s obzirom na mali politički uticaj zanemarimo grupe levo orijentisanih predstavnika ruske emigracije, kao i veoma brojne krajnje konzervativno-monarhističke grupe, ostaje nam „politički centar“ čija konzervativna većina i liberalno-socijalistička manjina predstavljaju dve teorijski i politički najznačajnije struje ruske emigracije koje su bile jedinstvene u odbacivanju boljševičke revolucije, ali su se razlikovale kako u njenom tumačenju, tako i u formulisanju buduće političke strategije i definisanju socijalno-političkog ideala kome Rusija treba da teži.

1.2. Politički centar: desna i leva frakcija

Smatrajući revoluciju „nacionalnom propašću i svetskom sramotom“, Struve je događaje iz 1917. godine sagledavao u svetlu analogije sa poznatim „vremenom smutnje“ (*смутное время*) iz ruske pro-

⁶ P. B. Struve (1870 - 1944), ekonomista, politički pisac i istaknuti političar. U mladosti pod uticajem marksizma da bi, kasnije, bio među inicijatorima i autorima tri najznačajnija zbornika ruske inteligencije: *Проблемы идеализма* (1902); *Вехи* (1909); *Из глубины* (1918). Politički razvoj, započeo na lewici, Struve pre boljševičke revolucije završava kao član CK kadeta i poslanik u drugoj Dumi. Emigrant za vreme Carske Rusije (1901-1905), Struve, nakon poraza Belog pokreta u kome je bio aktivni učesnik, ponovo odlazi u emigraciju u kojoj ostaje do kraja života (Pariz, 1944). U emigraciji (Prag, Pariz) je uređivao više časopisa i novina, a u periodu od 1928. do 1943. godine živeo je u Beogradu i predavao je na odeljenju beogradskog Pravnog fakulteta u Subotici, jer su mu predavanja u Beogradu bila ometana od strane studenata-komunista i dela mladoruske emigracije. Detaljnije o Struveu videti u: Subotić, 2000.

šlosti.⁷ Gubitak monarhijskog autoriteta, destruktivni pokreti masa, neodgovornost viših, obrazovanih klasa i gubitak njihovog interesa za opstanak države, te aktivna uloga stranih sila u razbijanju Rusije – svi ovi procesi s početka XVII veka (1605-1613. godine), ponovili su se početkom XX veka i kulminirali su Oktobarskom revolucijom. Ova analogija je Struveu predstavljala početni, opšti okvir za analizu uzroka revolucije, dok je potpunije objašnjenje sloma carske Rusije tražio u njenom društveno-političkom razvoju tokom poslednja dva veka. Prelomna tačka novije ruske istorije, po Struveovom mišljenju, bila je 1730. godina u kojoj propadaju pokušaji konstitucionalnog ograničenja vlasti imperatorke Ane Jovanove.⁸ Tadašnja kriza vlasti i njeno razrešenje u pravcu jačanja samodržavlja vodila je, s jedne strane političkoj obespravljenosti plemstva i drugih obrazovanih slojeva, a s druge, društveno-ekonomskoj porobljenosti seljaštva koje je, u kmetskom statusu, bilo lišeno privatnog vlasništva. Izostanak pravovremenih političkih i socijalnih reformi uslovio je svojevrsno „otpadništvo“ inteligencije u odnosu na državu, dok je nezadovoljstvo seljačkih masa, dugotrajno akumulirano i potiskivano, činilo snažan socijalno-destruktivni potencijal.⁹ Politička nezrelost ruskih masa (uzrokovana njihovim zakasnelim uključivanjem u proces političke participacije) bila je, po Struveu, instrumentalizovana i podstrekavana neodgovornošću ruske inteligencije koja je, i nakon 1905. godine, u državi videla samo svog osnovnog neprijatelja. Na taj način, može se zaključiti da je za Struvea revolucija bila „kombinacija apstraktnih

⁷ „Rusija početkom 20. veka preživljava najdublji potres i naši pogledi se prirodno upravljaju u vreme od pre trista godine, u epohu prve ruske smutnje koja je prethodila dolasku na presto dinastije Romanovih“ (Струве, 1952:310).

⁸ „Lenjin je mogao srušiti rusku državu 1917. godine upravo zato što je 1730. godine kurlandska vojvotkinja Ana Jovanova pobedila kneza Dimitrija Mihajloviča Golicina. To je odložilo političku reformu u Rusiji za 175 godina i uslovilo nenormalni, naopaki odnos ruske obrazovane klase prema državi i državnosti“ (Струве, 1952:314).

⁹ „Samodržavlje je u dušama, mislima i navikama ruskih obrazovanih ljudi sazdalo psihologiju i tradiciju otpadništva od države. To otpadništvo je upravo ona rušiteljska snaga koja je, razlivši se po celom narodu i spojivši se sa njegovim materijalnim požudama i pohlepama, srušila veliku i složenu državu“ (Струве, 1918:237).

radikalnih ideja na kojima je vaspitavana inteligencija i anarhističkih, destruktivnih i egoističkih poriva narodnih masa” (Utechin, 1963: 271). Formulirano jezikom sociološke analize, pobjeda boljševizma bila je posledica neuspešne modernizacije Rusije – „boljševički prevrat i vladavina su socijalna i politička reakcija egalitarnih nižih slojeva protiv mnogovekovne socijalne i ekonomske evropeizacije Rusije” (Струве, 1952:19). Ako se ovim dubokim „unutrašnjim” činionicima doda uticaj rata i stranog faktora (ulogu Poljaka iz „vremena smutnje” sada su, u cilju dezintegracije Rusije, preuzeli Nemci koji su u boljševicima i Rusiji nelojalnim nacionalnim manjinama našli saveznike), onda je Struveov opis revolucije kao „nacionalno-državne katastrofe” potpun.

Ali, početna analogija s „vremenom smutnje” nije samo omogućavala razumevanje onoga što se dogodilo – ona je, takođe, ukazivala i na put spasa za Rusiju. Kao što je poznato, „vreme smutnje” okončano je ustankom nacionalno-patriotskih snaga srednjeg plemstva i gradske srednje klase. Pod vođstvom kneza Požarskog i građanina Minjina, ustankom su isterani Poljaci i, izborom Mihaila Romanova za cara, ponovo ujedinjena Rusija.¹⁰ Analogno tome, i izlaz iz katastrofe izazvane revolucijom mora, po Struveu, biti tražen „pod znamenjem i u ime nacije”, te se, nasuprot boljševičkom internacionalizmu, mora istaći „spasilačka snaga nacionalne ideje i duhovno-političkog ujedinjenja u njeno ime” (Струве, 1918: 250). Ovaploćenje te ideje mogla je biti Dobrovoljačka armija¹¹ koja je trebalo da izbací Nemce, porazi boljševike i uspostavi ustavnu monarhiju, te da stvori Rusiju sa snažnom, demokratski izabranom vlašću koja se oslanja na zakonitost i svojinu. Njen neuspeh je bio samo *privremen i slučajan*,¹² pa se

¹⁰ „Rusiju je od smutnje izbavio nacionalni pokret koji je polazio iz redova srednje klase, srednjeg plemstva i gradskih ljudi, a bio nadahnut sveštenstvom, jedinom inteligencijom zemlje u to doba” (Струве, 1952:311).

¹¹ „Nije slučajno to što je general Denjikin svoje memoare o građanskom ratu naslovio *Очерки русской смуты*, jer je, slično drugim belim generalima, sebe video kao modernog Dimitrija Požarskog, kneza koji je bio na čelu nacionalnog okupljanja koje je isteralo Poljake i njihovog cara-marionetu.” (Pipes, 1980: 299).

¹² Struve je osnovni razlog neuspeha Dobrovoljačke armije video u njenoj psihološkoj i organizacionoj neprilagođenosti za vođenje građanskog, gerilskog rata. U jednoj

većinski, „desno-centristički” deo emigracije zalagao za obnavljanje građanskog rata i stvaranje Rusije „proniknute idejama nacije i otadžbine, slobode i sopstvenosti i, istovremeno, slobodne od duha osvete i koristoljublja”.¹³ Odbacujući mogućnost unutrašnje, spontane evolucije Sovjetskog Saveza, Struve je smatrao da su za buduću, odlučujuću borbu protiv boljševizma, pored očuvanja vojnih snaga Bele armije, od presudne važnosti aktivnosti ruske emigracije u dve međusobno povezane ravni – političkoj i kulturnoj. U prvoj, primarno je bilo uspostavljanje političkog jedinstva emigracije u odnosu prema boljševizmu, te formiranje bazičnog konsenzusa različitih političkih grupacija o budućnosti Rusije. S druge strane, svojom delatnošću u oblasti kulture, „zagranična Rusija” morala je dokazati da je upravo ona *istinska* Rusija, pravi baštinik nacionalne kulture, nosilac nacionalnog duha koji je samo privremeno lišen sopstvene teritorije.¹⁴ Za Struvea su ove političke i kulturne aktivnosti bile tesno povezane – politički konsenzus je bio ostvariv upravo na platformi patriotizma koji je suštinsko obeležje ruskog kulturnog nasleđa. Stoga je on, obnavljajući januara 1920. godine u Sofiji izdavanje *Ruske misli*, u uvodniku

žučnoj diskusiji sa Frankom, Izgovevom i Berdajevom, vođenoj neposredno nakon njihovog izгона iz Rusije 1922. godine, Struve je „dokazivao da je Beli pokret propao (po njegovom uverenju, samo privremeno), a boljševizam trijumfovao samo zbog niza posebnih, slučajnih taktičkih pogrešaka njegovih vođa... Pokazalo se, po njemu, da generali nisu bili u stanju da shvate kako građanski rat ne treba voditi po uobičajenim pravilima vojne strategije, već pomoću revolucionarnih mera...” (Франк, 1956: 129) Slične stavove on je i javno iznio u svojim analizama boljševičke pobjede: „Neuspeh 'Belog pokreta' se zasniva na tome što u njemu nije dovoljno dobro bila organizovana vojna sila prilagođena za građanski rat. Ona nije bila organizovana ni kao vojna, ni kao revolucionarna snaga. Po svojoj psihologiji boljševici su se pokazali bolje prilagođeni vođenju građanskog rata nego beli” (Струве, 1921: 8).

¹³ П. Струве, „Дневник полтика”, *Возрождение*, Париж, 3. 06. 1926, стр. 1 (citirano prema: Назаров, 1992: 51).

¹⁴ „Jedna od osobenosti političke i socijalne revolucije koja se desila u Rusiji sastoji se u tome što je ona duhovni život u samoj zemlji svela gotovo na minimum, a pošto je celokupna dosadašnja istorija stvorila u Rusiji veoma intenzivan duhovni život, onda se taj život sada u znatnoj meri preselio izvan granica Rusije. U ruskom 'izbeglištvu' pred nama nije politička, pa ni socijalna emigracija... već *geografsko preseljenje svesnog duhovnog života Rusije*” (Струве, 1997:410).

prvog broja istakao: „Mi moramo osloboditi našu patriotsku strast od robovanja pojedinačnim političkim formulama i parolama, od njene zarobljenosti partijskim programima i platformama i slobodno se predati velikoj celini – Rusiji” (cit. prema: Струве, Г, 1972: 334).

Rad na ujedinjavanju ruske emigracije i stvaranju opšteg „antiboljševičkog fronta” predstavljala je neposrednu praktično-političku posledicu Struveovog stanovišta. Februara 1921. godine Struve se angažuje u organizacionom komitetu za održanje Kongresa Nacionalnog ujedinjenja ruske emigracije koji je, po zamisli inicijatora, trebalo da okupi što širi broj ruskih političkih grupa. Ali, uprkos programskom stavu po kome emigracija ne treba unapred da donosi odluke u pogledu budućeg (monarhijskog ili republikanskog) oblika vladavine u Rusiji, Kongres koji je održan u Parizu 5. juna 1921. godine, nije uspeo da okupi široki spektar ruskih političkih organizacija. Republikansko-demokratsko krilo kadeta (Miljukov) i desni eseri (Kerenski) odbili su da učestvuju u radu Kongresa, kao i deo monarhista, zagovornika restauracije starog režima.¹⁵ Pokazalo se da je uspostavljanje političkog jedinstva teže ostvarivo u emigraciji nego u domovini. Narednih godina, podele unutar emigracije bile su produbljene, a „usitnjavanje” političkih grupacija nastavljeno. Procenjujući da je najveći deo emigranata monarhistički usmeren, Struve se, u drugoj polovini dvadesetih godina (kao urednik uticajnih emigrantskih novina *Возрождение*), približio velikom knezu Nikolaju Nikolajeviču koji je od strane većeg dela ruskih monarhista smatran istinskim nacionalnim vođom, kao i generalu Kutepovu koji je sa generalom Vrangelom vodio „Ruski opštevojni savez”, vojnu organizaciju sastavljenu od bivših boraca spremnih za novu bitku protiv boljševika. U atmosferi optimističkih očekivanja eskalacije unutrašnje krize Sovjetskog Saveza

¹⁵ Struve je sebe u političkom spektru ruske emigracije locirao u „nacionalni centar”, dok su levo i desno, po njemu, stajali „s jedne strane, doktrinari-monarhisti koji sebe nazivaju legitimistima i, zalažući se za restauraciju, zakonitim naslednikom Imperatorskog trona smatraju Velikog kneza Kirila, dok se na drugom kraju nalaze doktrinari republikanci koji ističu nužnost uspostavljanja republikanskog sistema u Rusiji. Sa svoje strane, ta grupa se deli na dve: buržoasku na čelu sa P. N. Miljukovom, i socijalističku koju predvodi A. F. Kerenski” (*Возрождение*, Париж, 14. 08. 1926; cit. prema: Назаров, 1992:42).

koja bi omogućila efikasnu intervenciju sačuvanih emigrantskih vojnih snaga, u Parizu je aprila 1926. godine održan Zagranični kongres (*Зарубежный Съезд*) s ciljem da ujedini i konsoliduje sve antiboljševičke snage oko minimalno shvaćene zajedničke političke platforme. Ali, uprkos tome što se okupilo oko 450 delegata iz 26 zemalja, Kongresu nisu prisustvovali predstavnici levih i liberalno-republikanskih, kao ni brojnih ekstremno desnih političkih grupacija ruske emigracije. S druge strane, među učesnicima Kongresa jasno su se ispoljile razlike između „centristički” usmerene inteligencije i monarhističkih desničara što je onemogućilo čak i formiranje izvršnog političkog organa Kongresa, jednog operativnog Komiteta koji bi koordinisao aktivnosti emigracije.¹⁶ Veliki „ujediniteljski Kongres” završen je usvajanjem deklaracije o stanju u Sovjetskom Savezu, apelom za jedinstvo „Rusije u izgnanstvu” i „Rusije u stradanju”, te je, po priznanju jednog emigraciji naklonjenom istoričaru, „njegov suštinski značaj bio više moralni, nego praktički” (Назаров, 1992: 54). Brojni ruski emigrantski intelektualci, poput filozofa Semjona Franka, bili su znatno kritičniji u oceni Kongresa: „Kao što se moglo i predvideti, Kongres emigracije se završio potpunim neuspehom i okončan je na zadovoljavajući način samo u formalnom smislu...” (Фрэнк, 1956: 140)

Skiciranoj „desno-centrističkoj” poziciji ruske emigracije oličenoj u stanovištu Petra Struvea, u političkoj publicistici emigracije „prvog talasa”, suprotstavljala se „leva frakcija” *kadeta* koju je predvodio

¹⁶ Monarhisti su predlagali da Komitet bude podređen Velikom knezu Nikolaju Nikolajeviču koji bi, na taj način, faktički postao „samodržac u egzilu”, dok su „centristi” vel. kneza smatrali „simbolom nacionalne Rusije”, figurom koja simbolički ujedinjuje emigraciju, ali nema faktičku moć i čak ni ne ističe svoje pretenzije na presto (dok se o pitanju monarhije slobodno ne izjasni narod u oslobođenoj Rusiji). Pošto se za odluku tražila dvotrećinska većina, Komitet nije ni izabran, a sam Nikolaj Nikolajevič nije podržao predlog monarhističke grupacije. Neposredno nakon Kongresa, umesto jedinstvenog Komiteta formirana su dva izvršna tela - naglašeno monarhistički „Ruski zagranični patriotski savez” i „Ruski centralni savez” koji je okupljao „centriste” i koga je predvodio Gukasov, finansijer Struveovih novina. Obe organizacije su se pozivale na Velikog kneza Nikolaja Nikolajeviča čija je smrt 1929. godine čitav spor učinila bespredmetnim.

Pavle Miljukov.¹⁷ Okupljeni oko najuticajnijih emigrantskih novina „Poslednje novosti”, pariska grupa *kadeta* (Partije konstitucionalnih demokrata ili Partije narodne slobode) na čelu sa Miljukovim, formulisala je decembra 1920. godine „Novu taktiku” borbe protiv boljševizma,¹⁸ taktiku koja je dovela do podele liberalnog „centra” u ruskoj emigraciji. U svetlu konačnog poraza i povlačenja Vranglove armije iz Rusije, u dramatično-zaoštrenom obliku postavilo se (tradicionalno rusko) pitanje „Šta da se radi?” Odgovor na ovo pitanje zahtevao je kritičku ocenu proteklih političkih i vojnih aktivnosti antiboljševičkih snaga, te formulisanje programa i taktike političke akcije u okolnostima emigracije. Za razliku od raširenog stava o porazu Belih armija kao istorijski slučajnom i vojnim razlozima objašnjivom neuspehu potpomognutom dvoličnom politikom „saveznika”, Miljukov je, neposredno nakon poraza Denjškina, formulisao niz primedbi o suštinskim političkim nedostacima Belog pokreta. U osnovi, ove primedbe se svode na analizu neuspeha Dobrovoljačke armije u obezbeđivanju podrške kod najširih slojeva stanovništva. Primat vojnih, tradicionalno-monarhistički raspoloženih struktura Belog pokreta, uticao je, po Miljukovu, da se rusko seljaštvo i brojne nacionalne grupe „uplaše” da je cilj borbe protiv boljševika povratak na „stari režim”.¹⁹ Neuspeh Belog pokreta bio je više posledica slabosti njegove političke (civilne) elite, nego

¹⁷ P. N. Miljukov (1859-1943), istoričar, profesor i publicista, član CK partija Kadeta, poslanik u Dumi, ministar inostranih poslova u Privremenoj vladi (1917). Od 1918. godine u emigraciji (London), a od 1921. u Parizu gde je do 1940. godine bio urednik novina *Последние новости*. Miljukov je pisac velikog broja knjiga o istoriji Rusije, istoriji ruske kulture, politici, od kojih su najvažnije: *Очерки русской культуры*, (I-III, 1896-1903), *Главные течения русской исторической мысли*, (1913), *История второй русской революции* (I-III, 1921-1924), *Эмиграция на перепутье* (1926), *Россия на переломе* (I-II, 1927), *Республика или монархия* (1929).

¹⁸ Programski tekst koji sadrži obrazloženje „nove taktike” je štampan pod naslovom „Что делать после крымской катастрофы?”, u knjizi: П. Миллюков, *Эмиграция на перепутье*, Париж, 1926.

¹⁹ „Pokušaj ponovnog regulisanja agrarnog pitanja u interesu klase spahija udaljilo je seljaštvo od Belog pokreta. Povratak starog ustrojstva i starih zloupotreba vojno-činovničke birokratije udaljilo je ostale elemente lokalnog stanovništva i lokalnu inteligenciju. Usko-nacionalistička tradicija u rešavanju nacionalnih pitanja udaljila je manjinske narode koji su se borili sa boljševizmom. Dominacija

striktno vojnih nedostataka. Pošto su u političkim organima belih armija odlučujući uticaj imali kadeti, Miljukov je smatrao da je, nakon „žalosnog iskustva” poraza u građanskom ratu, neophodno da partija razmotri svoje programske stavove i formuliše novu taktiku koja će biti u skladu sa izmenjenim istorijskim i političkim uslovima. U predlogu pariske grupe kadeta „nova taktika” je sadržavala poziv na odustajanje od planova obnavljanja oružane borbe protiv boljševika putem intervencije ostataka Belih armija i na usvajanje jasnih političkih stavova o agrarnom pitanju i nacionalno-konstitucionalnim problemima. Takođe, „novom taktikom” je, uz priznanje važne idejno-rukovodeće uloge emigracije, istaknuta odlučujuća važnost širokih narodnih masa u samoj Rusiji za slom boljševizma. Stoga su kadeti, po Miljukovu, morali redefinisati svoj „nadklasni” program i svoju političku platformu uskladiti sa socijalnom strukturom nastalom tokom Revolucije, tj. potražiti saveznike u interesima najuticajnijih socijalnih grupa. Uverenje po kome te grupe (seljaci, pre svega) moraju doći u sukob sa boljševicima bilo je, samo po sebi, razumljivo za Miljukova i on je, nasuprot kadetskoj opsednutosti poverenjem u moć i značaj institucija, sada bio sklon veri u samo-oslobodilački potencijal „naroda”: „Nužno je konačno shvatiti – a to je glavni zaključak celog žalosnog iskustva – da ruski narod nije inertna masa na kojoj je moguće praktikovati različite oslobodilačke eksperimente i da on želi da se oslobodi na svoj sopstveni način” (*Последние новости*, 1. 3. 1920). Ovaj, u uslovima emigracije i poraza, psihološki razumljiv „narodnjački” element „nove taktike” nije bio teorijski obrazložen, već je Miljukov od njega polazio kao od aksiomatskog stava koji je, kao u svojim predavanjima održanim u Americi 1922. godine, kategorički iznosio: „Ja poznajem psihologiju našeg naroda. Zato, govorim svima koji hoće da slušaju: Rusija je zrela za demokratsku promenu. Promena će doći. Ona će doći ubrzo. Ono što će se pojaviti iz nje neće biti niti stari režim, niti anarhija, već *velika demokratska Rusija sutrašnjice*” (Miliukov, 1922: 296).

vojnih, a delimično i privatnih interesa, sprečavala je da se na vreme ustanovi pravilni tok ekonomskog života” (Milyukov, „Review of the Week”, *The New Russia*, No. 10; London, 8. 04. 1920, p. 292).

Jedna od neposrednih posledica Miljukovljeve „nove taktike” ticala se jačanja saradnje kadeta sa najjačom levom političkom partijom u emigraciji – socijal-revolucionarima (*eserima*). Bez jedinstvenog „fronta” sa eserima nije bilo moguće zamisliti budući uticaj kadeta na seljaštvo i široke slojeve „naroda”. Jer, upravo su se eseri, zbog svoje populističke prošlosti, ubedljive pobede na izborima za Ustavotvornu skupštinu (oko 16,5 miliona glasova, a kadeti 1,8 miliona), kao i činjenici da su i pod boljševičkom vlašću sačuvali delove partijske strukture, činili važnom političkom grupacijom pomoću koje je moguće obezbediti široku socijalnu bazu za kadetske planove demokratske rekonstrukcije Rusije. Stoga se Miljukov zalagao da se kadeti distanciraju od vojnog krila emigracije i različitih konzervativno-monarhističkih grupa, te da institucionalizuju svoju saradnju sa eserima. Već u januaru 1921. godine u Parizu je održana konferencija članova Ustavotvorne skupštine (od 56 poslanika koji su bili u emigraciji, prisutno je bilo 32) na kojoj je promovisana buduća saradnja „levog centra” – esera i pariske grupe kadeta. Ali, za većinu kadeta „nova taktika” nije bila prihvatljiva: raskid sa vojnom strukturom „belog pokreta” posle svih patnji građanskog rata i saradnja sa eserima čija odgovornost za ustoličenje boljševika nije bila mala („levi eseri” su 1920. godine još legalno postojali u Rusiji dajući sovjetskom sistemu legitimaciju partijskog pluralizma) predstavljala je, za mnoge kadete, „izdaju” sopstvene prošlosti. Na sastanku Centralnog komiteta Konstitucionalnih demokrata (maja 1921. godine) odbačena je „nova taktika” i partija se raspala na levu (parisku) i desnu (berlinsku) frakciju.²⁰ Miljukov

²⁰ **Voda desne, berlinske grupe kadeta**, bio je Vladimir D. Nabokov (otac kasnije proslavljenog rusko-američkog pisca Vladimira Nabokova), a novine *Рухъ (Kormilo)* su bile njeno uticajno glasilo u emigraciji. Ironijom sudbine, Nabokov je ubijen 28. marta 1922. godine pri neuspešnom pokušaju atentata na Miljukova, svog partijskog oponenta. Atentator je bio ruski emigrant P. Šabeljski-Bork (ekstremni **desničar, antisemita**) koji je, u nameri da ubije Miljukova kao jednog od glavnih krivaca za slom monarhije, u gužvi nastaloj u Berlinskoj filharmoniji u kojoj je Miljukov držao predavanje, pogodio i usmratio Nabokova. Posle dolaska Hitlera na vlast, atentator je oslobođen **izdržavanja kazne**, a nakon rata je **emigrirao** u Argentinu gde je 1952. godine **umro**. Osim kao atentator, Šabeljski-Bork je **poznat** kao izdavač (sa F. Vinbergom) *Protokola sionskih mudraca* u godišnjaku *Луч света* („Zrak svetla”, Berlin, 1920). O antisemitizmu dela ruske emigracije i uticaju na

i pariska grupa kadeta su 1924. godine institucionalizovali saradnju sa eserima stvaranjem „Republikansko-demokratskog udruženja” (РДО) čija je aktivnost, ako se ima u vidu konsolidacija stanja u Sovjetskom Savezu, u krugovima ruske intelektualne emigracije imala samo propagandno-publicistički značaj.

Strateški oslonac Miljukovljeve „nove taktike” predstavljalo je tumačenje Boljševičke revolucije pomoću analogije sa Francuskom revolucijom. Naime, uz sve poštovanje specifičnosti ruske istorije i okolnosti svetskog rata, Ruska revolucija je tumačena kao zakasnela „replika” Francuske revolucije kojom je uništen „*ancien régime*” i, na kraju, bez obzira na periode krvavog terora i političkih „lomova”, ustanovljen republikansko-demokratski poredak. Na osnovu ovakvog pristupa, boljševička diktatura zavedena oktobarskim udarom je interpretirana kao „jakobinski teror” koji će, kao i u Francuskoj, biti uspešno prevladan. Uvođenje NEP-a je ukazivalo na odustajanje boljševika od kontrole ekonomskog života i jačanje srednjih slojeva koji bi u budućnosti mogli usmeriti tok političkog života u pravcu ruskog „Termidora”. Stoga je emigrantska republikansko-demokratska grupacija smatrala da su zbivanja u Rusiji, a ne eventualna intervencija ostataka Belih armija (uz podršku „saveznika”), od odlučujućeg značaja za vraćanje „klatna revolucije” iz boljševičkog ekstremizma na pozicije Februara 1917. godine. Tim pre, što je većinski deo intervencionistički raspoložene emigracije težio povratku na stari režim, tj. restauraciji stanja koje je prethodilo ne samo Oktobarskoj, već i Februarskoj revoluciji. Za Miljukova i njegove sledbenike, Februarska revolucija je bila istorijski zakasneli akt oslobođenja Rusije od feudalno-monarhističkog režima i boljševički „ekscses” nije opravdavao pozive na povratak u prošlost kojim bi se eliminisale *sve* tekovine revolucije (rešenje agrarnog pitanja, pre svega). Stoga se „nova taktika” oslanjala na veru u (unutrašnji) slom boljševičkog režima,²¹ tačnije, njegovu

nemačku političku scenu 20-30-tih godina videti opširno u: Norman Kon, *Poziv na genocid*, Novi Sad, Matica srpska (prev. s engleskog B. Kovačević), 1996, str. 126-150; У. Лакер, *Россия и Германия. Наставники Гитлера*, Washington, 1991, c. 81-167.

²¹ Analogija s Francuskom revolucijom je uključivala i pitanje mogućnosti pojave jednog „ruskog Napoleona”, ali je Miljukov **ovu** mogućnost odbacivao sa obrazloženjem

involuciju na principe Februarske revolucije koji će Rusiju pretvoriti u demokratsku republiku sa rešenim socijalnim pitanjem. Zato je Miljukov svojim američkim slušaocima 1922. godine optimistički poručio: „*Mi smo svedoci rođenja ruske demokratije usred ruina prošlosti...* Siguran sam da nastupajući događaji u našoj Rusiji sutrašnjice neće protivrečiti očekivanjima koje je istakla naša velika (Februarska – M.S.) Revolucija” (Miliukov, 1922: 294).

1.3. Porevolucionarni pokreti: „Očevi i deca”

Prikazana stanovišta nacional-patriotske i republikansko-demokratske grupacije ruske inteligencije u izbeglištvu nisu bila, po svojoj genealogiji, u pravom smislu „emigrantska” – u oba slučaja reč je o političkim i idejnim pozicijama ruskog liberalizma formulisanim u predrevolucionarnom periodu. I kritike boljševizma i Oktobarske revolucije formulisane su *post festum*, u emigraciji, sa tih pozicija i proživljenog istorijskog iskustva. U tom smislu, niti su ove grupacije bile nove, niti su njihove političke ideje nastale u emigraciji (mada je emigrantska pozicija uticala na njihovo artikulisanje). Generacijski, obe grupe su okupljale starije, politički formirane emigrante, što se može uočiti uvidom u bogatu političku prošlost Petra Struvea i Pavla Miljukova. Slično je bilo i izvan liberalnog „centra” – brojni „desni” i manje brojni „levi” emigranti su napuštajući domovinu u svom izbegličkom „prtljagu” poneli već čvrsto formirane političko-ideološke stavove i vrednosti. Čitav politički spektar ruske emigracije, od „cmostotinaša” do anarhista, sačinjavale su političke grupe nastale u predrevolucionarnoj Rusiji. Emigrantski život je uticao na njihovu ideološku radikalizaciju, organizaciono „usitnjavanje” kao i česte ideološke konverzije na individualnom planu. Gledano u celini, iskustvo građanskog rata i emigracije uticalo je na omasovljenje tradicionalističkih i desnih političkih i ideoloških stanovišta, na političku marginalizaciju umereno liberalne ruske inteligencije i

da među boljševicima ne postoji stabilizovan i značajan vojni autoritet koji bi preuzeo ovu ulogu (vid. *Последние новости*, 1. 03. 1922).

diskreditaciju levice (eserovske i menjševičke), koja je doživljavana kao blaža varijanta pobedničkog boljševizma. Ovo, istorijskim i psihološkim razlozima objašnjivo skretanje političke usmerenosti „na desno”, bilo je vidljivo u snaženju antintelektualističke klime u ruskoj emigraciji: „Ostatci demokratske i socijalističke inteligencije nisu imali uticaja i bili su okruženi neprijateljstvom ogromne većine emigranata. To neprijateljstvo je bilo zasnovano na uverenju da je inteligencija 'napravila' Revoluciju i da ona, stoga, snosi odgovornost za sve užase i svo njeno rušilaštvo... Nisu hteli da oprostite čak ni 'intelektualcima koji se kaju'. Među ruskim studentima u Pragu, moglo se čuti u razgovorima, da je prvi koga treba obesiti nakon povratka u Rusiju – Petar Struve. Ekstremni primer te mržnje prema 'levoj' inteligenciji bio je pokušaj atentata na Miljukova u Berlinu 1922. godine” (Варшавский, 1956: 21).²² Ali, nezavisno od ideološkog sadržaja, i leve i desne grupe ruske emigracije oslanjale su se na dorevolucionarnu političku tradiciju i suštinski su bile okrenute prošlosti. To se najjasnije očitivalo u strukturi njihove kritike boljševizma: odbacujući boljševizam, sve političke grupe težile su uspostavljanju kontinuiteta sa različito određivanim periodom koji je prethodio Oktobru 1917. godine. U rasponu od krajnje desnice do (menjševičke) levice, razlika je bila jedino u lociranju tačke na koju je trebalo „vratiti” istorijski tok – od nikolajevske Rusije XIX veka, pokušaja reformi samodržavlja i 1905. godinu, preko Februarske revolucije 1917. godine, do dramatičnih zbivanja Oktobra u koje je trebalo uvesti „istinski” socijalizam, a ne boljševičku diktaturu. Socijalno-politički ideali u pozadini ovih zahteva za poništenjem „boljševičkog eksperimenta” bili su različiti – od samodržavne, „Svete, jedne i nedeljive Rusije”, preko konstitucionalne monarhije i demokratske republike, do različitih oblika „ruskog socijalizma”. Različita normativna

²² Ovo dijagnozu „duha vremena” Varšavskog koji je bio savremenik zbivanja, dele i kasniji istoričari ili „spoljni posmatrači”: „Posle perioda 1917-1920. godine pojačani su napadi na inteligenciju koja je, u očima mnogih autora, nosila glavnu odgovornost za revolucionarni raspad države. Nemački istoričar Hans fon Rimša je 1927. godine pisao da je opšte skretanje udesno razorilo ruski liberalizam. Veći deo inteligencije se izmirio sa monarhistima i time je bio prevladan stari jaz između njih” (Люкс, 1993a: 93).

ishodišta ovih kritika formulisana su u dorevolucionarnoj prošlosti i samo su retko „dopunjavana” prihvatanjem pojedinih aspekata revolucionarne stvarnosti (podela zemljišnog poseda, pre svega).²³ Ili, kako je to 1932. godine primetio ruski filozof-emigrant Fjodor Stepun, u emigraciji su pretežno vladale „dorevolucionarne forme antiboljševičke svesti”.²⁴

Nasuprot tradicionalnim političkim grupama, već početkom dvadesetih godina formiraju se novi politički i idejni pokreti koji okupljaju mlađe ruske emigrante: „Tih godina su među ruskom omladinom koja je bila više okrenuta politici, nastali novi pokreti koji su se razlikovali od pokreta stare emigracije i koji su dobili naziv *porevolucionarni*” (Berđajev, 1987: 289). Osnivači i pripadnici ovih pokreta pripadali su „izgubljenom”, „neprimećenom” pokoljenju ruske emigracije – odveć mladom da bi živelo u uspomenu na predrevolucionarnu Rusiju, a dovoljno zreloom i formiranom da bi se lako i brzo integrisalo u novo socijalno okruženje.²⁵ Pojava ovih pokreta označavala je nastavak tradicije generacijskih suprotstavljanja („sukob očeva i dece”) karakterističnog za celokupnu istoriju ruske inteligencije.²⁶ Jedan od

²³ I kada su, kao kod Miljukova i republikansko-demokratskog bloka, težili „preuzimanju” dela „tekovina” Oktobra, radilo se o „dopuni” političkog programa iz prošlosti, tj. iz Februara 1917. godine.

²⁴ „Suština dorevolucionarnih formi antiboljševičke svesti svodi se na pojednostavljeno doživljavanje boljševizma kao jednostavnog poricanja istinske Rusije i istinske revolucije. Otuda – u desnom monarhističkom lageru – utopijska mašta o do-februarskoj Rusiji (Februar je za njih samo početak Oktobra), a u levo-republikanskom lageru – mašta o do-oktobarskoj, februarskoj slobodi” (Струн, 1999: 150-151).

²⁵ „Većina njih je rođena u prvoj deceniji veka. U Rusiji su uspeli da dobiju osnovno obrazovanje, a u emigraciju su dospeli kao nedoučeni mladići. Stariji od njih su u Dobrovoljačkoj armiji doživeli strašno iskustvo građanskog rata. Većina je domovinu napustila u dečijem uzrastu. Oni se još sećaju Rusije i u tuđini se osećaju kao izgnanici. Po tome se razlikuju od kasnijih emigrantskih generacija. Ali, uspomena na Rusiju imaju veoma malo da bi živeli u njima. Time se razlikuju od starijih generacija. Zato je njihova sudbina slična sudbini svih 'suvišnih ljudi' ruske prošlosti i svih 'izgubljenih' generacija Evrope i Amerike” (Варшавский, 1956: 17).

²⁶ „Sukob očeva i dece koji je pratio razvoj ruske inteligencije od trenutka njenog nastanka, imao je izuzetno značenje u idejnom razvoju ruske emigracije”. Istina, sličan fenomen je vidljiv i u evropskom ideološko-političkom životu nakon

ovih, u pravom smislu te reči, *emigrantskih* pokreta je i evroazijstvo. Ali, ovi „porevolucionarni” pokreti nisu bili novi samo zato što su nastali nakon Revolucije, u emigraciji, već i zato što su se kritički odnosili prema zatečenim grupama ruske emigracije i programski se distancirali od dorevolucionarne intelektualne i političke tradicije. Glavna osobina različitih varijanti „porevolucionarnih” pokreta je prihvatanje Revolucije kao istorijske činjenice i one ireverzibilne tačke od koje se mora polaziti u projektovanju buduće, neboljševičke Rusije. „Porevolucionarnost” (ili, kako bi se to danas reklo, *post-revolucionarnost*), pretpostavlja „prevladavanje” (hegelovsko *aufheben*) principa Revolucije koji se integriše i preobražava u novom, budućem stadiju razvoja, a ne jednostavno odbacuje i negira sa stanovišta prošlosti.²⁷ Iz ovako postavljenog zadatka „prevladavanja” boljševizma, proisticala je potreba za formulisanjem novog, celovitog pogleda na svet na osnovu koga bi se kritika boljševizma koncipirala izvan striktno političke ravni. Tek u filozofski jasno profilisanom *novom* pogledu na svet moguće je, po mišljenju ideologa porevolucionarnih pokreta, razlučiti „istinu i laž komunizma”, te dedukovati ideju kojom se on uspešno „prevladava”. Stoga se gotovo svi porevolucionarni pokreti ruske emigracije (*evroazijstvo, smenovehovstvo, mladorusi, nacional-maksimalisti, solidaristi...*), u većoj ili manjoj meri, oslanjaju na spekulativne istoriosofske konstrukcije pomoću kojih teže prevladavanju tradicionalnih političkih podela na „levicu” i „desnicu”, te tragaju za originalnim „trećim putem” nesvodivim na postojeće rivalski sukobljene ideološko-političke formacije.

Elementi „priznanja” boljševizma kao istorijske činjenice i pokušaji stvaranja originalnog filozofskog tumačenja boljševizma i toka ruske istorije postojali su, različito akcentirani, u svim porevolucionarnim pokretima. U razumevanju evroazijstva koje je tokom dyadesetih

Prvog svetskog rata: „Tamo je, takođe, ratno pokolenje istupilo protiv očeva i ta pobuna je ponekad dobijala neočekivane i neobične oblike... sjedinjavanja ideoloških elemenata koji su se pre 1914. godine međusobno isključivali” (Люк, 1993a: 93-94).

²⁷ „U svojoj borbi protiv boljševizma, porevolucionarna svest se, za razliku od dorevolucionarne, ne opire na prošlost, već na budućnost u koju kao njena određujuća tema i problematika ulazi i boljševizam” (Струн, 1999: 154).

godina težilo sintezi ova dva elementa „porevolucionarnog duha” mlade ruske emigracije, mogu nam pomoći dva porevolucionarna stanovišta od kojih je jedno insistiralo na (političkom) prihvatanju boljševizma kao prvom koraku u njegovom evolutivnom prevladavanju, dok je drugo razvijalo spekulativno-filozofski pristup boljševizmu kao „kraju starog sveta”. Dok je prvo od ovih stanovišta poznato pod imenom „smenovehovstvo” ili „nacional-boljševizam”, drugo može biti ilustrirano stavovima Nikolaja Berđajeva i grupe njemu bliskih mislilaca koji su, neposredno nakon svog progona iz SSSR-a, formulisali jedno religijski-filozofsko intonirano tumačenje „drame” Revolucije.

(a) Promena putokaza

Gotovo istovremeno kada i evroazijstvo, u ruskoj emigraciji nastaje pokret koji svoje ime – *smenovehovstvo* – dobija po programskom zborniku radova *Смена век (Promena putokaza)* objavljenom januara 1921. godine u Pragu. Ovaj zbornik radova mlađih i široj javnosti nedovoljno poznatih emigranata,²⁸ već svojim naslovom sadrži direktnu aluziju na *Bexu (Putokazi)*, slavni zbornik o ruskoj inteligenciji iz 1909. godine. Nastao nakon razočaranja rezultatom revolucije iz 1905. godine, zbornik *Bexu* bio je upozorenje da ruska inteligencija svojim revolucionarnim mentalitetom, socijalnom neodgovornošću i političkim angažmanom vodi zemlju u propast – prema novoj, razornoj revoluciji. Napisan u otporu prema dominantnom usmerenju ruske obrazovane javnosti, Zbornik je bio zamišljen kao *putokaz* ruskoj inteligenciji po kome bi ona trebalo da preispita sopstvenu duhovno-političku orijentaciju i da se, izvan sfere socijalnog angažmana, posveti duhovnom usavršavanju. Burna diskusija vođena povodom

²⁸ Pored Nikolaja Ustrjalova (o kome će biti više reči), u zborniku su objavili svoje radove sledeći autori: Bobrišev-Puškin - advokat, koji je zauzimao važan položaj kod Denjškina; S. Lukjanov - profesor, jedan od organizatora antiboljševičkog ustanka u Jaroslavu; J. Potehin - kadet, aktivan u Kolčakovoj armiji; J. Ključnikov - profesor, kadet, ministar inostranih poslova u vladi Kolčaka; S. Čahotin - profesor, kadet, aktivan u dobrovoljačkoj armiji gen. Aleksejeva.

*Putokaza*²⁹ i potonji politički događaji pokazali su svu uzaludnost ovih „upozorenja”, a vodeći „vehovci” su se obreli u emigraciji. U izmenjenim istorijsko-političkim uslovima, grupa mlađih intelektualaca, uglavnom kadeta, videla je sebe kao nastavljače „vehovske tradicije” zaključivši da emigrantskoj javnosti treba uputiti novi poziv na radikalnu promenu „političkog kursa” ili „pravca” političke aktivnosti, tj. da je neophodna „*smena putokaza*”.³⁰ Prema njima, umesto što planira obnovu građanskog rata i sneva o restauraciji starog režima, emigracija treba da „pođe u Kanosu”, tj. da se pokaje i pomiri sa boljševičkim režimom.³¹ Po rečima Nikolaja Ustrjalova,³² najuticajnijeg teoretičara smenovehovske grupe, emigracija mora da prihvati činjenicu vojnog poraza: „Mi smo pobeđeni i to ne samo u lokalnim okvirima, već u sveruskim razmerama... Sa bespoštednom jasnošću obelodanjuje se

²⁹ *Bexu* su za nekoliko meseci imali pet izdanja i izazvali su brojne reakcije u ondašnjoj Rusiji. Na osnovu uvida u diskusije o ovom zborniku radova Geršenzona, Berđajeva, Bulgakova, Strueva, Franka, Kistjakovskog i Izgoeva, može se opravdano zaključiti da su *Bexu* označili prelomni momenat u novijoj ruskoj intelektualnoj istoriji (Materijali diskusije o *Putokazima* dostupni su u knjizi *Bexu: Pro et contra*, РХГИ, Санкт-Петербург, 1999, s. 856).

³⁰ „Autori *Смене век* su, kao i *Bexu*, istupili protiv ruske inteligencije, videći sada u njenoj opoziciji sovjetskoj vlasti produženje njenih starih grešaka” (Агурский, 1980: 79).

³¹ Po rečima jednog od autora zbornika, S. Čahotina, u čijem članku „В Каноссу” je najjasnije formulisana poruka smenovehovaca: „Mi se sada ne bojimo da kažemo - *Idemo u Kanosu!* Nismo bili u pravu, pogrešili smo. Ne bojimo se da otvoreno, za sebe i druge, to priznamo... Događaji su nam pokazali da smo pogrešili, da je naš put vodio u pogrešnom pravcu. Saznavši to, uvidevši šta od nas zahtevaju interesi domovine, spremni smo da shvatimo našu grešku i da promenimo naš put” (Чухотин, 1921: 73).

³² Nikolaj Ustrjalov (1890-1938), istoričar po profesiji, istaknuti član partije Kadeta, učesnik građanskog rata. Posle poraza Kolčakove armije emigrirao u Mandžuriju gde je štampao knjige: *В борьбе за Россию* (Харбин, 1920), *Под знаком революции* (Харбин, 1925; 1927) i *Наше время* (Шанхай, 1934), u kojima je obrazložio promenu svoje političke pozicije i formulisao celoviti program „nacional-boljševizma”. Nakon aktivnosti u „smenovehovskom” pokretu 1935. godine Ustrjalov se vratio se u Sovjetski Savez gde je, tri godine kasnije, osuđen na smrt i pogubljen. Više o Ustrjalovu i „smenovehovcima” videti u knjigama: Агурский, М. (1980); Hardeman, Н. (1994), kao i u mom radu o „nacional-boljševizmu” - Subotić, М. (1996).

da je put oružane borbe protiv revolucije besplodan, neuspešan put. Život ga je opovrgao i to se sada... *mora priznati*” (Устрялов, 1927: 3-4). Priznanje poraza praćeno je uvidom u egoističke ciljeve politike zapadnih „saveznika” koji su, sledeći svoje interese, u tragediji Rusije videli samo šansu za komadanje moćne imperije. Ako se tome dodaju razočarenja i tegobe emigrantskog života („gotovo na celom svetu nema prezrenijih, omrženijih *parija*, nego što smo to mi, Rusi”), onda je poruka smenovehovaca upućena ruskoj emigrantskoj inteligenciji nedvosmisleno formulisana: „Dovoljno je! Nazad! Mi smo ovde tuđinci. Šta god bilo tamo, kući, bez obzira kako je tamo teško, ipak je to tamo, naša domovina!” (Чахотин, 1921: 73).

Opravdanje ovog radikalnog zaokreta koji je veliki deo emigracije ocenjivao kao „kapitulanstvo”, dao je Nikolaj Ustrjalov formulišući „ideologiju nacional-boljševizma”.³³ Polazeći od Struveove kritike „narodnjačkih” ideologija inteligencije i teze o „državi” kao vrednosti po sebi, Ustrjalov je izveo zaključak da upravo *nacionalno-patriotski* razlozi nalažu emigraciji da sarađuje sa boljševicima koji su *jedina* politička snaga koja može sačuvati celovitost ruske države i reprezentovati nacionalno-državni interes. Nasuprot boljševicima, emigrantske partije su samo nemoćni „štabovi bez armija”, pa su smenovehovci, „duboko ubeđeni da... sve partijske grupe dorevolucionarnog doba i prvih godina revolucije odlaze u arhiv istorije – ti živi anahronizmi proživljavaju poslednje godine u krugovima emigracije” (Чахотин, 1921:79). Potvrdu za svoju tezu o državotvornoj ulozi boljševika Ustrjalov je nalazio u činjenici da nakon neuspeha strane intervencije, Sovjetski Savez u međunarodnim odnosima postaje respektabilni partner zapadnih vlada, uprkos njihovom ideološkom neprijateljstvu i sentimentalnim deklaracijama o podršci „beloj Rusiji”. Boljševici su, uz podršku većine naroda, izašli kao pobednici iz građanskog rata, dok

³³ Sintagma „nacional-boljševizam” je nastala kao oznaka pozicije „Hamburške grupe” nemačkih komunista (H. Laufenberga i F. Volfhajma) koji su pozvali sve nemačke nacionalne snage da se ujedine pod zastavom Komunističke partije u borbi protiv imperijalizma Antante. Ustrjalov je 15. oktobra 1920. godine obavestio Struvea da je „zauzeo poziciju... nacional boljševizma (*korišćenja boljševizma za nacionalne ciljeve - u onom smislu u kome su neki ljudi u savremenoj Nemačkoj takođe izrazili to stanovište*)” (cit. prema: Burbank, 1986: 309).

u međunarodnim odnosima, kod nekadašnjih zapadnih saveznika, oni izazivaju strah i, samim tim, respekt – međunarodna uloga i prestiž boljševičke Rusije stalno raste. U svetlu tih činjenica, smenovehovci su zaključili da je „patriotski dug ruske inteligencije odricanje od oružane borbe i, više od toga, da patriotizam nalaže suprotstavljanje svakom pokušaju da se u ime te borbe još više dezorganizuje i rastura naša domovina” (Чахотин, 1921: 71).

Smenovehovstvo je sadržavalo nešto više od pukog „kapitulanstva” za koje je optuživano od strane najvećeg dela ruske emigracije. Politička „pomireljaska” taktika bila je zasnovana na hegelijanskom uverenju Ustrjalova da „dijalektika istorije” od boljševizma s njegovom internacionalističkom ideologijom može načiniti oruđe nacionalne obnove one „jedine i nedeljive” Rusije koju sanjaju beli emigranti. Prema Ustrjalovu, „hirovita dijalektika istorije je sovjetskoj vlasti sa njenom internacionalističkom ideologijom neočekivano dodelila ulogu nacionalnog faktora savremenog ruskog života, onda kada je naš nacionalizam, ostavši nepokolebiv u principu, u praksi izgubio sjaj i potamneo usled svojih hroničnih kompromisa i alijansi sa takozvanim 'saveznicima'” (Устрялов, 1927: 4). Lukavstvom istorijskog uma, u dijalektičkom obrtu, Ustrjalov pokazuje da boljševici, sa svojom internacionalističkom ideologijom i politikom, *nesvesno* ostvaruju ruske nacionalne ciljeve, dok antiboljševička emigracija, uz sav svoj nacionalizam, postiže samo antinacionalne rezultate! Dokaz za to on je video u činjenici uspeha boljševika u uspostavljanju teritorijalne celovitosti Ruske imperije. Jer, stvaranje Rusije (pa, makar pod imenom SSSR-a) kao velike, jedinstvene države predstavlja primarni politički cilj koji je nezavisan od njenog unutrašnjeg uređenja. Jer, po Ustrjalovu, oblik vlasti je od sekundarne važnosti u odnosu na teritorijalnu celovitost države: Rim ostaje Rim i kada njime vladaju imperatori i kada to čine republikanci. Svojom državotvornošću, boljševici su dokazali da su politička snaga koja je sposobna da ukine anarhiju, spreči separatističke pokrete neruskih nacija i očuva celovitost zemlje, pa im se mora priznati da upravo oni reprezentuju i ostvaruju nacionalno-državne interese. Teza o legitimnosti boljševičke vladavine sa stanovišta nacionalnog interesa posledica je Ustrjalovljevog tumačenja

nacionalizma po kome on, pre svega, ima značenje „teritorijalno-državnog“ pitanja: „U njegovoj interpretaciji nacionalizam nema duhovno ili ideološko opravdanje... Ustrjalov se ne poziva na pravoslavlje, rusku kulturu, istoriju ili naciju – mera i cilj nacionalne snage je *teritorija*“³⁴ (Burbank, 1986: 226).

Osnovni motiv borbe Belih armija protiv boljševičke vlasti je bilo uverenje o destruktivnoj ulozi boljševika u odnosu na ruske nacionalne interese – komunistički internacionalisti su srušili državu, razbili armiju, pogazili tradicionalne vrednosti ruskog društva. Ali, iz građanskog rata je nastala snažna Crvena armija, uspostavljena je nova centralizovana država koja je samostalnost delova bivše imperije svela na ideološku iluziju. Time je, po mišljenju Ustrjalova, glavni (nacionalni) razlog suprotstavljanja boljševicima prestao da važi – zagovornici obnavljanja građanskog rata se ne mogu više pozivati na nacionalni, već na svoj, poseban, slojno-klasni interes. Kako je za Ustrjalova od primarne važnosti samo postojanje snažne vlasti na celovitoj državnoj teritoriji, a ne i socijalna priroda te vlasti i njen politički oblik, onda je njegov zaključak o patriotskoj dužnosti pomirenja sa boljševicima sasvim logično izveden. Svako ko polazi od „teritorijalnog nacionalizma“ može osporavati njegov zaključak samo ako je u stanju da pokaže postojanje neke političke snage u Rusiji koja bi zamenila boljševike i, istovremeno, uspela da očuva (ili uveća) teritorijalnu celovitost Rusije i spreči anarhiju, tj. da sačuva državu. Takva politička snaga u Rusiji, po mišljenju Ustrjalova, nije postojala. Oni koji su se uzdali u seljačke i radničke pobune (npr. Kronštat), pristalice su devize „što gore to bolje“, jer gube iz vida da su rezultati takvih pobuna pogubni za državu i predstavljaju tipično ruski bunt (rjazanovštinu) koji rezultuje sveopštom anarhijom. Intelektualci koji prizivaju takve pobune liče, po Ustrjalovu, na „istočnjačke magove koji su sposobni da puste duh iz boce, ali ne i da ga kontrolišu“, pa njihova očekivanja nemaju nikakve veze sa patriotizmom. Ako unutar Rusije nema organizovanih političkih

³⁴ U članku „Logika nacionalizma“ Ustrjalov piše da je „teritorija najsuštinskija i najvrednija komponenta duha države“, te da „svaki nacionalizam, ako je ozbiljan, mora, pre svega, biti *topografski*“ (Устрялов, 1920: 52).

snaga koje bi rušeći boljševizam očuvale državu, onda je jasno da bela emigracija izvan Rusije zavisi od strane intervencije koja, po definiciji, ne može biti rukovođena ruskim nacionalnim interesima. Na osnovu izloženog, Ustrjalov je zaključio da upravo patriotski razlozi i nacionalni motivi po kojima je „prvo i najvažnije okupljanje, ponovno uspostavljanje Rusije kao velike i jedinstvene države“ nalažu pomirenje i saradnju sa boljševicima koji su jedina realna snaga sposobna da ostvari veliko „nacionalno delo“. U ostvarenju tog dela internacionalistička ideologija boljševizma može biti samo od pomoći – sa pozivanjem na međunarodnu radničku solidarnost i odbranu „prve zemlje socijalizma“, *proleterski internacionalizam* može postati „izvanredno oruđe ruske međunarodne politike“, tj. Kominternu može biti instrumentalizovana za ostvarenje ruskih državnih interesa.

Uvid u „lukavstvo uma“ istorije koja internacionalistički boljševizam pretvara u oruđe ostvarenja ruskog nacionalnog interesa ne znači prihvatanje komunističkih vrednosti i uverenja. Ustrjalov je, poput ostalih smenovehovaca, ubeđeni antikomunista koji, u datoj istorijskoj situaciji, u boljševizmu vidi *jedino* raspoloživo sredstvo pogodno za ostvarenje ruskih nacionalnih ciljeva. Komunizam sa idejama o jednakosti, novim ekonomskim ustrojem društva, internacionalističkom verom i ateističkom praksom, predstavlja ideologiju koju Ustrjalov razlikuje od boljševičke državne vlasti. Nasuprot početnom revolucionarnom komunističkom fanatizmu, pred boljševicima je period dugotrajne evolucije koja će ih, ako žele da zadrže političku vlast, prisiljavati na kompromise i napuštanje početnog komunističkog projekta. Veoma rano, već u prvom tekstu objavljenom u emigraciji, Ustrjalov predviđa da će boljševizam „evolutivno iziveti sebe u ekonomskoj sferi“ (Устрялов, 1927: 5). On, pre uvođenja NEP-a, predviđa da će Lenjin u napuštanju „ratnog komunizma“ i povratku na privatnu inicijativu videti jedinu mogućnost opstanka svoje vlasti.³⁵ Samo uvođenje NEP-a Ustrjalov označava kao „*ekonomski Brest boljševizma*“ kojim boljševici, napuštajući

³⁵ Po Ustrjalovu, „Lenjin je, istovremeno, fantast i praktičar. Slično Makijavelijevom uzornom vladaocu, on u sebi sintetiše osobine lava i lisice. U tome je snaga boljševizma... Lenjin sada predvodi drugu liniju boljševičke misli, umerenu i kompromisersku... (Устрялов, 1927: 29).

doktrinamo komunistički, utopijski ekonomski sistem, vraćaju način privređivanja u normalni, „buržoaski“ tok, zadržavajući svoj monopol na političku vlast. Time su boljševici otpočeli unutrašnju evoluciju sistema koja će, uz povoljne međunarodne uslove, dovesti i do reformi u političkoj sferi. Od suštinske važnosti je, po Ustrjalovu, da politički monopol boljševika ne treba odmah dovesti u pitanje jer će to, kao što smo videli ranije, vaspоставiti političku anarhiju. Evolucijom režima, taj monopol će biti „iživljen“ kao što je to bio slučaj i sa „ratnim komunizmom“ u ekonomskoj sferi. Praktično-politička poruka Ustrjalova je jasna – građanska inteligencija treba da potpomogne nezadrživi proces mirne evolucije boljševizma, ne dovodeći u pitanje politički monopol komunističke partije. „Dijalektičko prevladavanje boljševizma“ ne znači frontalno suprotstavljanje boljševicima, već učešće u onim procesima koji, iako se odvijaju pod rukovodstvom boljševika, vode njegovoj evoluciji i napuštanju. Budućnost Rusije Ustrjalov predočava analogijom sa rotkvom čija je spoljašnost crvena, a unutrašnjost bela: „Crvena ljuska, firma koja upadljivo pada u oči, korisna je zbog svojevrzne privlačnosti za poglede sa strane, zbog svoje sposobnosti da 'imponuje'. *Njena srž, suština je bela i sve što više raste i sazreva plod, biće sve belja. Ona će beleti stihijno, organski*“ (Устрялов, 1927: 36). U ovom očekivanom procesu „organskog, stihijnog beljenja“ Rusije pod „crvenom korom“ boljševizma, odlučujuću ulogu imaju specijalisti-intelektualci koji, uprkos svom antiboljševizmu, iz patriotskih razloga učestvuju u privrednom i kulturnom životu zemlje i iskazuju lojalnost prema državnoj vlasti. Aktivno učešće u evoluciji boljševizma je za boljševizam opasnije, a za Rusiju dragocenije nego „herojska nepomirljivost“ bele emigracije koja je vodi socijalnoj marginalizaciji.³⁶

³⁶ „Ako je duh državne discipline i lojalnosti malograđanština, neka je ona blagoslovena! A ako je 'heroizam' nekoristan i бесплодан 'moralni' (u hegelovskom smislu) protest, onda spasi nas Bože od tog heroizma!... To je stara inteligentska zamka 'opozicije i pathosa gneva' Jer, upravo hranjenje tim tricama je i dovelo zemlju u boljševizam koji je na pathosu gneva i ponikao i sada ga samo dijalektički prevladava. Šta, zar ga treba ponovno roditi?... Ali tada, nažalost, biće očigledno da će se u ravni političke ideologije, kao i psihologije, 'sporazumaši' i 'primiritelji' pokazati mnogo više strani 'čistom boljševizmu', nego njegovi 'do kraja nepomirljivi' neprijatelji (Устрялов, 1927: 34).

Praktično-politička posledica Ustrjalovljeve analize boljševizma kao sredstva koje istorija („lukavstvom uma“) koristi za obnavljanje „velike i nedeljive Rusije“ jeste apel ruskoj inteligenciji da iz patriotskih, a ne ideoloških razloga, saraduje sa režimom. U pismu Juriju Potehinu, februara 1922. godine, Ustrjalov otvoreno formuliše politički zadatak smenovehovskog pokreta: „*Mi moramo paralisati emigraciju i pomiriti inteligenciju sa sovjetskom vlašću*“ (Устрялов, 1920-1935). U ostvarenju ovog zadatka smenovehovci su dobili podršku od samog vrha boljševičke vlasti³⁷ koja je, na taj način, još jednom pokazala svoju pragmatičnost i taktičko umeće o kome je pisao i Ustrjalov. Od strane sovjetske vlasti smenovehovski pokret je instrumentalizovan, kako za organizovanje povratka emigranata u domovinu, tako i, unutar Rusije, za privlačenje brojnih stručnjaka (*спецов*) za saradnju sa organima nove vlasti. Prema odluci Agitpropa od 30. IX 1922, postavljeni su zadaci organima vlasti da u inostranstvu potpomažu širenje i popularizaciju smenovehovskih ideja u ruskim emigrantskim krugovima: „...vođenje smenovehovske agitacije, posebno tamo gde je otežana ili nemoguća komunistička propaganda, pružanje materijalne pomoći,³⁸ izdavanje centralnog studentskog smenovehovskog organa... snabdevanje biblioteka u emigraciji smenovehovskim izdanjima“ (cit. prema: Квакин, 1994: 30). S druge strane, štampanjem smenovehovskih tekstova u sovjetskoj štampi, organizovana je propaganda koja je trebalo da utiče na stav domaće inteligencije prema sovjetskoj vlasti. Na taj način, instrumentalizovan od strane boljševika, smenovehovski pokret je imao dvostruki zadatak – „ako

³⁷ Trocki je 27. oktobra 1921. u *Pravdi* preporučio sovjetskim čitaocima zbornik *Смена вех*, napominjući da su „smenovehovci prišli sovjetskoj vlasti kroz vrata patriotizma“, te da „u svakoj guberniji treba da bude bar jedan primcrak *Zbornika*“ (cit. prema: Квакин, 1994: 27)

³⁸ Uz pomoć subvencija sovjetske vlade, od 29. X 1921. do 25. III 1922. godine u Parizu je izlazio nedeljnik koji je, pod uredništvom Ključnikova, preuzeo naslov zbornika – *Смена вех*. Nakon toga, redakcija je prešla u Berlin i od 26. III 1922. godine izdaje dnevni list *Накануне*. U nedeljnom, književnom dodatku ovog lista, pored emigranata, objavljuju radovi i sovjetski književnici - Piljnjak, Zamjatin, Fedin i dr. Pored ova dva glavna glasila smenovehovskog pokreta, istu ideološku i političku orijentaciju su zastupali i časopisi: *Новая Россия* (Sofija), *Новости Жизни* (Harbin), *Путь* (Helsinki) i *Новый путь* (Riga). O izdavačkoj delatnosti smenovehovaca videti više u: Williams (1968).

je u inostranstvu zadatak smenovehovaca bio da podele emigraciju, onda je pred smenovehovcima u Rusiji stajao zadatak da privuku inteligenciju na stranu sovjetske vlasti” (cit. prema: Квакин, 1994: 29). Sa nejednakim uspehom, smenovehovstvo je iskorišćeno za oba cilja. U okviru ruske emigracije otvorenost smenovehovske saradnje sa boljševicima umanjivala je uspeh nacional-boljševizma. Ipak, neki značajni i uticajni emigranti, poput pisaca Alekseja Tolstoja i Ilje Erenburga, opravdavali su svoj povratak u Sovjetski Savez nacional-boljševičkom argumentacijom.

Mada smenovehovski pokret „nije uspeo da preobradi veliki broj emigranata da daju podršku sovjetskom režimu, on je predstavljao još jedan znak političke podeljenosti i frakcionaštva na već raspadnutoj fasadi emigrantskog jedinstva” (Williams, 1968:593). U samom Sovjetskom Savezu, smenovehovske ideje su dale ideološko opravdanje brojnim „sapatnicima” i „nepartijskim boljševicima” koji su svoju saradnju sa vlašću (u armiji, privredi, kulturnom životu...) objašnjavali patriotskom dužnošću i taktičkim ustupkom boljševizmu.³⁹ Takođe, u boljševičkim unutar-partijskim borbama oko „Lenjinovog nasleđa” i mogućnosti izgradnje „socijalizma u jednoj zemlji”, Ustrjalov i „nacional-boljševizam” su iskorišćeni kao optužujući argument boljševičke „levice” protiv „desnice”.⁴⁰ Sam Ustrjalov je, za razliku

³⁹ Boris Piljnjak je 1923. g. formulisao sopstvenu poziciju „sapatnika” revolucije na sledeći način: „Ja nisam komunista i stoga ne prihvatam da moram da budem komunista i pišem kao komunista. Priznajem da je komunistička vlast u Rusiji određena istorijskom sudbinom Rusije, a ne voljom komunista. Ukoliko ja hoću, s obzirom na moje mogućnosti i ono što mi savest i duh diktiraju, da sledim istorijsku sudbinu Rusije, ja sam sa komunistima - dakle, sve dokle su komunisti sa Rusijom... Priznajem da me sudbina komunističke partije mnogo manje interesuje od sudbine Rusije” (citirano prema: Carr, 1958: 54).

⁴⁰ Zinovjev je 1925. godine optuživao Buharina („desnicu”) za nacional-boljševizam, pa je Buharin bio primoran da se u *Pravdi* distancira od „nacionalističkih aspekata ustrjalovljevske ideologije”. Za Štaljinovu (pobedničku) političku pragmatičnost u ovim sporovima ilustrativan je njegov stav o nacional-boljševizmu (iz Govora na XIV kongresu, 18. XII 1925): „Ustrjalov je autor te (smenovehovske) ideologije. On služi kod nas u transportu (kao predstavnik sovjetske železnice u Harbinu - MS). Kažu, da dobro služi. Mislim, da dok on dobro služi, treba ga pustiti da mašta o preobražaju naše partije. Maštanje kod nas nije zabranjeno. Neka pusti mašti na volju. Ali, neka zna da je, maštajući o preobražaju, istovremeno dužan da vodi vođu na našu, boljševičku vodenicu. Inače, loše će proći” (cit. prema: Агурский, 1980: 211).

od većine drugih autora *Smene putokaza* koji su se do jeseni 1923. godine vratili u Rusiju (npr. Ključnikov i Potehin, već 1922), ostao u emigraciji do 1935. godine. Vrativši se u SSSR, nakon dvogodišnjeg predavačkog rada na Moskovskom univerzitetu, uhapšen je, osuđen i ubijen. Tako su svi vodeći smenovehovci, osim Čahotina koji je preživeo čistke, veru u mirnu evoluciju boljševičkog režima platili sopstvenim životom.

(b) „Filozofski parobrod”: porevolucionarna svest izgnanika

Dok su se „smenovehovci” pripremali za povratak „kući”, u sovjetsku Rusiju, iz suprotnog smera u jesen 1922. godine stižu u Nemačku dva broda iz Sovjetskog Saveza sa stotinak proteranih intelektualaca koji su, po oceni boljševičke vlasti, bili nepopravljivi „idealisti” i „reakcionari”. Među novim izgnanicima ističu se filozofi, (pomenimo samo najpoznatije – Berđajev, Frank, Bulgakov, Loski, Stepun, Sorokin, Karsavina, Iljin...), ljudi čija su imena obeležila „srebrni vek” ruske kulture i proslavila rusku misao u svetskim okvirima. Iako je među prognanicima bilo više pripadnika drugih profesija, ovaj progon inteligencije od strane sovjetske vlasti, progon čiji je cilj bila likvidacija ostataka autonomne javnosti, obično se naziva „filozofskim parobrodom”.⁴¹ Odluka boljševičke vlasti da protera vrhunske intelektualce koji se nisu povukli sa Belim armijama, imala je posledice koje se nisu ticale samo Rusije, već i kulturnog i političkog života ruske emigracije. „Zagranična Rusija” je voljom boljševika svakako znatno „pojačana”, ali susret „prvog talasa” emigracije sa pridošlicama koje su imale iskustvo života u novoj Rusiji često nije vodio međusobnom razumevanju. Svet „stare emigracije” bio je obeležen *dorevolucionarnim* političkim nazorima, dok je

⁴¹ Do progona 1922. godine, uprkos teškim uslovima života i rada, u sovjetskoj Rusiji još funkcionišu brojna filozofska udruženja, slobodne asocijacije intelektualaca, štampaju se knjige i časopisi koje ne kontroliše vlast. Ali, „otopljenje” u sferi ekonomije (NEP), praćeno je pojačanom ideološkom kontrolom i „zamrzavanjem” intelektualnog života – odluku vlasti o progonu treba „čitati” u tom ključu.

većina novih izgnanika stajala na „porevolucionarnom” stanovištu.⁴² Paradoksalno, kako je to jedan od izgnanika primetio: „*U stavovima smenovehovaca i stavovima koje su nekih od izgnanih pisaca zastupali u sporovima sa zastupnicima dorevolucionarnog antiboljševizma bilo je sigurno nešto zajedničko*. Ali, postojala je jedna suštinska razlika: *jedni su upravo bili prognani iz Rusije, a drugi su se svojevremeno vraćali u nju*” (Струн, 1932: 156). Čak i u odnosima tako idejno i politički bliskih prijatelja kakvi su bili nekadašnji autori zbornika *Bexu* (Struve, s jedne i Frank, Berđajev, Bulgakov, s druge strane), ispoljile su se razlike koje su bile karakteristične za odnos starog, „dorevolucionarnog” i novog, „porevolucionarnog” stanovišta. Po Frankovom mišljenju, ove razlike su bile posledica različitog iskustva: „Naše nesuglasice bile su deo tih godina izraženih opštih razlika između već 'stare' emigracije koja je odmah napustila Rusiju i naše grupe pisaca i mislilaca koja se emigraciji pridružila tek 1922. godine, posle našeg progonstva iz Rusije” (Франк, 1956: 124). U osnovi ovih sporova bili su različiti stavovi prema „belom pokretu”, smislu istorijskih zbivanja koja su izmenila Rusiju, kao i budućim aktivnostima mislilaca koji su se obreli u emigraciji. Za razliku od Struvea i drugih „aktivistički” usmerenih zagovornika „belog dela”, većina novopridošlih izgnanika je, poput Franka, smatrala da je svaka čisto politička aktivnost u emigraciji „kula u vazduhu”, te da je „emigracija, po imanentno-sociološkim zakonima svoga postojanja, osuđena na političku neplodnost i predstavlja klasično mesto za političke razdore i frakcionaštvo” (Франк, 1956: 138). Stoga, umesto prema politici, stvaralačke napore u emigraciji je trebalo usmeriti ka kulturnom radu i filozofskom promišljanju Revolucije kao „duhovno-istorijskog”, a ne striktno političkog, zbivanja.⁴³ U političkom smislu, Revolucija je bila istorijski fakt koji, već samom logikom stvarnosti,

⁴² Ističem većina jer je među proteranim filozofima bilo i zastupnika tipično „dorevolucionarnih” političkih pozicija poput, na primer, monarhizma Ivana Iljina.

⁴³ Stoga su, umesto uključivanja u politički život emigracije, novopridošli izgnanici u Berlinu, na inicijativu Berđajeva i uz pomoć donatora (YMCA - *Young Men's Christian Association*), odmah osnovali Religiozno-filozofsku akademiju i Ruski naučni institut.

mora biti prihvaćen kao „svršeni čin” jedne dugotrajne drame čiji smisao tek trebalo odgonetnuti⁴⁴. Iako su generacijski pre pripadali „starom” nego „novom pokoljenju” emigracije, izgnanici iz 1922. godine su se po svom filozofsko-religijskom tumačenju Revolucije razlikovali od primarno politički određenog i motivisanog pristupa tradicionalno-konzervativnih i liberalno-demokratskih emigrantskih grupa. Po svom uverenju o nemogućnosti „povratka na staro” i okrenutosti budućnosti, kao i prihvatanju istorijske realnosti, prognani intelektualci su bili slični „smenovehovcima”, ali su, za razliku od njih, u svom filozofsko-religijskom tumačenju Revolucije oštro osuđivali boljševizam i odbijali svaku saradnju sa boljševičkim režimom. Za ilustraciju ovakvog pristupa Revoluciji mogu nam poslužiti stavovi Nikolaja Berđajeva koji su imali veliki uticaj na „novo pokoljenje” emigrantske inteligencije.

Osvrćući se na početke svog emigrantskog života, Berđajev u svojim sećanjima piše: „U beli pokret nisam verovao i prema njemu nisam gajio nikakve simpatije. Činilo mi se da je taj pokret nepovratno otišao u prošlost” (Berđajev, 1987: 289).⁴⁵ Svoje neslaganje sa glavnom, tradicionalističkom strujom „belog pokreta”, Berđajev je obrazlagao kritikom ideje restauracije – *ancien régime* je doveo do revolucije i besmisleni su pokušaji njegovog ponovnog uspostavljanja: „Ja sam duboko uveren da nema povratka ni tom obliku misli, ni tom poretku života, koji su vladali do Svetskog rata, do Revolucije i potresa koji su zahvatili ne samo Rusiju, već i Evropu i sav svet... Restauracije ne bivaju nikada... *Besmisleno je restaurirati to što je privelo do re-*

⁴⁴ Po Franku: „Boljševizam je, u smislu marksističkog komunizma, bio ruskoj revoluciji samo spolja nametnuti plašt koji je prikrivao njenu suštinu. Pod tim oficijelnim plaštom dešavao se prevrat potpuno drugog smisla i sadržaja – prevrat koji je bio uslovljen celim tokom ruske istorije i zato, potpuno neizbežan i (u tom ograničenom smislu), opravdan” (Франк, 1956: 125-126).

⁴⁵ Frank je zabeležio spor koji je Berđajev imao neposredno po dolasku u izgnanstvo sa pripadnicima „stare” emigracije: „Berđajev je sa strašću i veoma oštro osuđivao pristalice Belog pokreta zbog 'bezbožja' i 'materijalizma' – jer oni sve svoje nade polažu na spoljašnje, nasilno rušenje boljševizma ne imajući u vidu njegove duhovne istočnike i ne razumevajući da on može biti prevladan samo sporim unutrašnjim procesom religioznog pokajanja i duhovne obnove ruskog naroda” (Франк, 1956:132).

volucije” (Berđajev, 1990: 12; 59).⁴⁶ Revolucijom je okončan stari svet i prizivanje prošlosti od strane emigracije može voditi samo do uspostavljanju „krvavog kruga” revolucija i kontrarevolucija. Umesto toga, istinska kontrarevolucija mora biti shvaćena kao otpočinjanje *nove istorijske epohe* čiji su principi suprotni i starom svetu i Revoluciji.⁴⁷ Uverenje emigracije da će ona imati važnu političku ulogu u određenju budućnosti Rusije, Berđajev je smatrao iluzijom: „Ja rusku emigraciju smatram po mnogo čemu sličnom francuskoj i odnosim se prema njoj kao što se Žozef de Mestr odnosio prema francuskoj. Rusija budućnosti će biti stvorena od onih koji su u revoluciji... delili sudbinu ruskog naroda i ostali u Rusiji” (Бердяев, 2000: 306). Svoju ličnu misiju, kao i „misiju” emigracije, Berđajev je video izvan politike – u sferi kulture, duhovnog stvaralaštva i religijske renesanse, kako „zagranične”, tako i stvarne Rusije.⁴⁸

Distanca koju je Berđajev imao prema tradicionalističkim strujama „belog pokreta” (ilustrovana promenom odnosa prema Struveu i razlazom sa njim), ne implicira njegovu bliskost sa liberalno-demokratskim ili socijalističkim krugovima ruske emigracije. Naprotiv,

⁴⁶ U pismu Struveu (17. decembra 1922), Berđajev je svoj stav okarakterisao kao „trezvni pesimizam” po kome: „Znam da te jedinstvene i celovite Rusije mojih predaka, u povratak kojoj Vi verujete, više neće biti” (Бердяев, 2000: 301).

⁴⁷ Berđajev se poziva na Žozefa de Mestra po kome: „*Une contre-revolution ne doit pas être une révolution contraire, mais le contraire d'une révolution*”. Ako to ne razumeju, neprijatelji revolucije i sami postaju slični revolucionarima: „Vi, ljudi čiste reakcije, niste sposobni da se uzdignete iznad površinskih kretanja ulevo i udesno, iznad suprotnosti revolucije i reakcije, vi ste takođe nesposobni da vidite puniju istinu, onu udaljenu istinu. Vi ste često *obrnuti podobija* revolucionara” (Berđajev, 1990a: 13).

⁴⁸ „Smatram svojom misijom da u skladu sa svojim mogućnostima odvracam ruske emigrante od jarosne politike i sitnih političkih prepirki, te da njihovu svest usmerim na duhovni život i duhovne interese. Rusija je teško duhom bolesna i nju je moguće spasiti samo duhovnim lečenjem i udublivanjem, a ne spoljašnje - politikom. Političko ozdravljenje Rusije će nastupiti samo iz duhovnih istočnika” (Бердяев, 2000: 303). Ove reči Berđajeva upućene Struveu (6. novembra 1922) bile su od Struvea ocenjene kao propoved „političkog indiferentizma”. Berđajev i Frank su ostali pri svojoj odluci o distanciranju od političkih organizacija i aktivnosti emigracije, te su se angažovali jedino u „Ruskom studentskom hrišćanskom pokretu” (РСХД).

negirajući mogućnost „povratka u prošlost”, Berđajev je odbacivao i Februarsku revoluciju kao moguću i poželjnu „tačku povratka”, a ruski liberalizam je smatrao naivnom „utopijom”: „Nisu li utopističke, nisu li besmislene bile mašte, da je Rusiju moguće najednom preobratiti u pravnu demokratsku državu, da je ruski narod moguće humanim govorima primorati da prizna prava i slobode čoveka i građanina, da je liberalnim merama moguće iskoreniti instinkte nasilja i upravljača i upravljanih?” (Berđajev, 1999:53). Njegova argumentacija ide i dalje od istorijske analize kojom se dovodi u pitanje *ostvarljivost* liberalno-demokratskih vrednosti u Rusiji, jer on, početkom dvadesetih, *kritikuje i odbacuje same te vrednosti*. Dakle, po svojoj radikalnosti, njegova kritika nađilazi rusko istorijsko iskustvo i odnosi se na čitav tok novovekovne istorije koji na Zapadu rezultuje kapitalizmom sa liberalno-demokratskom ideologijom, a u Rusiji boljševičkom varijantom komunizma. Povezujući ova „dva lica” novovekovne istorije, Berđajev u središte svoje kritike stavlja proces novovekovne sekularizacije koji je doveo do suštinske krize čoveka i društva, krize koja se samo ispoljava u političkoj ravni, ali su joj uzroci mnogo dublje, u gubitku organske celovitosti „sveta vere”. Vladavina sekularnog racionalističkog duha i antropocentrično postuliranje samodovoljnosti „čoveka”, vodi, po Berđajevu, atomizaciji društva, vladavini golog materijalnog interesa i formalno-pravnoj regulaciji svih ljudskih odnosa. Pošto je socijalizam prirodna i krajnja konsekvencija novovekovnog duhovnog, istorijskog i socijalnog razvoja – „samo daljni razvitak industrijsko-kapitalističkog sistema, konačni trijumf u njemu založenih načela i njihovo sveopšte rasprostriranje” – onda se „sa socijalizmom ne može boriti ’buržujskim’ idejama i ne treba mu suprotstavljati kapitalističko i buržujsko-demokratsko društvo XIX i XX veka” (Berđajev, 1990: 27; 105). Oni koji socijalizam kritikuju polazeći od ključnih vrednosti novovekovnog istorijskog i političkog razvitka (individualizma, demokratije, parlamentarizma...) ostaju, po Berđajevu, u vlasti „starog sveta” u istoj meri kao i kritičari koji se pozivaju na rusko iskustvo i ideal samodržavlja. Razlika je jedino u tome što se prvi pozivaju na političke vrednosti Zapada, a drugi na nacionalnu tradiciju. Ali, po Berđajevu, normativno polazište ruske

zapadnjačke inteligencije je, kao i stvarnost starog režima, „laž i obmana“ koja je i dovela do Revolucije: „Ruska revolucija je teška kazna zbog grehova i bolesti prošlosti, zbog laži koja se nagomilala, zbog neispunjavanja dužnosti ruske vlasti i vladajućih klasa, zbog stogodišnjeg puta ruske inteligencije, koja se nadahnjivala negativnim idealima i varljivim, lažnim obmanama“ (Berđajev, 1990a: 23). Drugim rečima, upravo je usvajanje novovekovnih političkih vrednosti od strane ruske inteligencije,⁴⁹ u kombinaciji sa domaćim, „autohtonim“ slabostima starog autokratskog režima i duhovnim stanjem narodnih masa, rezultiralo Revolucijom kao „Božijom kaznom“. Dovođenje u pitanje obe (liberalno-demokratske i tradicionalističko-monarhijske) normativne osnove kritike Revolucije Berđajevu služi da zaključiti kako „rusko pitanje“ nije *političko već duhovno*, tj. da istakne kako se ono rešava u filozofsko-religioznoj, a ne u političkoj ravni. Pozitivni učinak Revolucije je upravo u tome što je ona u zaoštrenom obliku postavila pitanje „duhovnog preporoda Rusije“, tj. istakla zadatak čije rešavanje ima univerzalnu, opšteljudsku važnost. Rešavanje tog zadatka početkom dvadesetih godina Berđajev je video u stvaranju nove epohe svetsko-istorijskog razvoja koju je nazvao *novim srednjovekovljem* – „organske“ epohe koja će smeniti „kritičko“ novovekovno doba, epohe istinske teokratije u kojoj će država i društvo biti zasnovani na religijskim, duhovnim načelima.⁵⁰

Ne ulazeći ovde u detaljnije izlaganje ideala „novog srednjovekovlja“ Nikolaja Berđajeva, koga se on (kao i knjige *Filozofija nejednakosti*), sam kasnije odrekao, treba istaći da su upravo ideje koje je on formulisao neposredno nakon prispeća na Zapad najviše uticale na mlađu generaciju ruskih emigranata. Po rečima Varšavskog, „iz druge i treće ruke, kroz literaturu evroazijaca, nacional-maksimalista, mladorusa i drugih porevolucionarnih pokreta, ideje *Novog srednjovekovlja* dospevale su u svest mladih ljudi koji tu knjigu nikada nisu ni čitali“ (Варшавский, 1956: 39).

⁴⁹ „Čitava istorija ruske inteligencije je bila priprema za komunizam“ (Berđajev, 1989: 102).

⁵⁰ „Ja ne tražim nezavisnost države i društva od religije, već utemeljenje i učvršćenje države i društva u religiji... Bog mora nanovo postati centar sveta našeg života, naše misli, našeg osećanja, jedina naša mašta, jedina naša nada i uzdanje“ (Berđajev, 1990: 37).

Razlozi privlačnosti ovih ideja bili su mnogostruki – apokaliptički intonirana objava „smrti starog sveta“; oštra kritika „truleži“ zapadne demokratije, liberalizma i parlamentarizma; filozofsko-istorijska, a ne striktno politička ravan analize⁵¹ – sve ove karakteristike *Novog srednjovekovlja* zadovoljavale su potrebe mladih emigranata za „novom rečju“, davale teorijski artikulisan izraz njihovom razočerenju u Zapad i omogućavale političko distanciranje od generacije „očeva“. Svoje popularnosti u „porevolucionarnim“ pokretima ruske emigracije, a posebno među evroazijcima,⁵² bio je svestan i Berđajev koji je 1925. godine imao pozitivno mišljenje o njima: „Njihova zasluga je u tome što oni jasno osećaju razmere prevrata koji se desio i nemogućnost povratka onome što je bilo pre rata i revolucije... Najviše saosećanja zaslužuju političko usmerenje i pogledi evroazijaca. Oni su jedinstveni porevolucionarni idejni pravac koji je ponikao u emigraciji i koji je veoma aktivan. Svi ostali pravci, 'desni' i 'levi', nose dorevolucionarni karakter i zbog toga su beznačajno lišeni stvaralačkog života i značenja u budućnosti. *Evroazijci su izvan obične 'desnice' i 'levice'*... Evroazijstvo se na svoj način trudi da bude porevolucionarno usmerenje i u tome je njegova nesumnjiva prednost u odnosu na druge pravce“ (Бердяев, 1925: 293).

⁵¹ Upravo je „prevođenje“ istoriosofske analize i njena operacionalizacija u političkoj ravni predstavljalo najveću teškoću Berđajevljevog stanovišta dvadesetih godina. Sam Berđajev nije bio od pomoći u političkoj karakterizaciji očekivanog „novog srednjovekovlja“. Tamo gde je bio određeniji, dolazio je u blizinu mladog italijanskog fašizma i ideje korporativne države: „Stari staleži odumiru i na njihovo mesto dolaze profesionalne grupe duhovnog i materijalnog rada. Profesionalnim savezima, kooperacijama, cehovima pripada, dabome, ogromna budućnost... Politički parlamenti... biće zamenjeni radnim, profesionalnim parlamentima, sabranim na bazi predstavništva realnih korporacija“ (Berđajev, 1990: 43).

⁵² „Evroazijci su me čak ponekad priznavali za svog učitelja“, piše Berđajev, ali tu ocenu smatra „pogrešnom“ (Berđajev, 1987: 299). O razlozima ove njegove ocene biće reči kasnije. Činjenicu bliskosti stavova grupe filozofa izgnanih 1922. godine sa evroazijcima ilustruje i pismo Berđajeva Petru Savickom (30. aprila 1923) u kome ga on poziva da svojim prilogom učestvuje u objavljivanju jednog zbornika radova o Ruskoj revoluciji. Pored Berđajeva, autori planiranog Zbornika su trebali da budu: Frank, Bulgakov, Loski, Timašev i Izgoev, a u pozivu Savickom, Berđajev ističe: „Po svojoj idejnoj zamisli taj Zbornik će imati dodirnih tačaka sa evroazijstvom – *duhovni odnos prema katastrofi ruske revolucije, osećanje nastupanja nove epohe*. Ako niste na stanovištu evroazijskog sektaštva, onda bi mogli uzeti učešće u pisanju Zbornika“ (Бердяев, 2000: 309).

(c) *Samorazumevanje evroazijaca: „Mi i drugi“*

Navedenu ocenu evroazijstva kao porevolucionarnog pokreta koju je formulisao Berdajev, usvajali su i sami evroazijci. Prema Savickom, „evroazijci su predstavnici *novog načela u mišljenju i životu*, oni su grupa javnih delatnika koji rade polazeći od *novog odnosa* prema suštinskim životnim pitanjima, odnosa koji proističe iz svega što su proživeli tokom poslednje decenije, radikalno menjajući do sada vladajući pogled na svet i uređenje života” (Савицкий, 1925: 5). Isticanje da je njihovo (filozofsko, istorijsko, političko) stanovište *ново*, nalazimo, od prvog njihovog zbornika, u svim kasnijim evroazijskim spisima. Sa ovim „*pathosom novine*” povezana je i generacijska samoidentifikacija evroazijaca – oni pripadaju generaciji „dece” koja teži jasnom distanciranju od prošlosti i generacije „očeva”: „Potpuno je prirodno što je shvatanje neophodnosti reforme nacionalne ideologije posebno snažno kod mladih pokoljenja jer se starije generacije koje su odrasle u atmosferi ranijih dorevolucionarnih ideologija pokazuju nesposobne da se odvoje od sopstvene prošlosti i da plodotvorno traže nove puteve” (Трубецкой, 1925c: 9). Otuda, svoje političko stanovište evroazijci formulišu u protivstavu prema glavnim tokovima kako tradicionalističkog „belog pokreta”, tako i republikansko-demokratske (leve) frakcije ruske emigracije.

Iskazujući poštovanje za vojne aktivnosti „belog pokreta”, evroazijci su u deficitima ideološko-političkih struktura tog pokreta videli glavne uzroke njegove slabosti i neuspeha.⁵³ Slabosti na organizacionom,

⁵³ „Beli pokret, u prvobitnom smislu te sintagme, rođen je patriotskog poriva najboljih predstavnika ruske armije... Ali, da bi beli pokret postao istinski organizujući princip ruskog života, bilo je neophodno stvaranje izvesne ideologije, formulisanje izvesnih principa izgradnje, upravljanja i politike... *Za poraz belog pokreta kriva je nesposobnost njegovih civilnih učesnika*” (Трубецкой, 1925c: 3). Ili, po rečima Lava Karsavina: „Pobeda crvenih nad belima... pokazuje da je narod stao iza boljševika.... On je stao iza njih ne zato što je odbacivao veliku Rusiju za koju su nesebično prolivali krv i davali svoj život heroji belih armija, već zato što iza herojskog patriotizma belih nije video nacionalno-državnu ideju i nije hteo *ideologe starog režima* koji su se sakrili iza belih znamenja... Nije bele heroje i mučenike osudio ruski narod, već one koji su pretendovali da ih vode,

ideološkom i političkom planu ispoljene tokom građanskog rata produbljene su, po mišljenju evroazijaca, u uslovima emigracije, pa je identifikovanje tih slabosti belog pokreta i suočavanje sa njima izazov koji je doveo do formulisanja evroazijstva: „To saznanje je i rodilo evroazijstvo kao težnju za stvaranjem *nove ideologije* koja po svojim dimenzijama bolje odgovara velikom zadatku prevladavanja komunizma” (Трубецкой, 1925c: 6). S tradicionalističkom, imperijalno-monarhističkom ideologijom Belog pokreta izgubljen je rat, i emigracija se, po mišljenju evroazijaca, mora suočiti sa tom činjenicom. Vernost idealima imperijalne Rusije i veru u „vaskrs” stare, dorevolucionarne političke realnosti, Trubeckoj je izjednačavao sa verom u „čudo”: „Ponovno uspostavljanje Rusije kako ga sebi predstavljaju ruski politički emigranti nije ništa drugo, do čudo. Jednog prekrasnog jutra probudićemo se i saznati da je sve ono što se po našem poimanju sada dešava u Rusiji bio samo jedan košmarni san, ili da je to, odjednom, zamahom čarobnog štapa, nestalo” (Трубецкой, 1922: 294). Nasuprot većinskom delu emigracije, evroazijci su bili čvrsto uvereni da „povratka na staro” nema: „Ako ljudi hoće da ponovno uspostavljaju tu Imperiju koja je postojala do revolucije, onda je sa njima teško razgovarati – pa, upravo toj Imperiji su bile svojstvene one bolesti koje su i dovele do revolucije” (Савицкий, 1931: 16).⁵⁴ U oba svoja istorijska oblika – apsolutnom, samodržavnom i konstitucionalno-ograničenom – ruska monarhija pripada prošlosti.⁵⁵

one koji su uništavali i koji su se trudili, pa i još se trude, da unište novu Rusiju” (Карсавин, 1927: 62).

⁵⁴ Ovaj stav Savicki formuliše kao odgovor na kritiku evroazijstva formulisanu u krugu belih „tradicionalista”, kritiku koju ilustruju reči Ivana Grima: „Za nas, kontrarevolucionare, Ruska imperija je, u državnom i religioznom smislu, ogromna istorijska vrednost čije rušenje smatramo najvećom ruskom nesrećom i za čije se ponovno uspostavljanje borimo... Neka onaj, ko je sa nama, ode od evroazijaca, a onaj ko je sa evroazijcima, neka ode od nas!” („Евразийци и белое движение”, *Возрождение*, Париж, 22.VI 1925).

⁵⁵ „Sa stanovišta realnih okolnosti u kojima živi savremena Rusija, najneverovatnije je smatrati da je moguće u njoj uvesti apsolutnu monarhiju.... Ne postoje klase na koje bi se monarhija mogla oslanjati, nema religijskih verovanja koja bi je zasnivala.” Povratak na „dualističku” ili konstitucionalnu monarhiju (period 1905-1917) je, takođe, nezamisliv: „Jer, u velikoj meri je neverovatno da bi se

Ali, ne samo striktno „restauratorski”, već i čitav ostali politički spektar ruske emigracije ostaje, po evroazijcima, u vlasti dorevolucionarnog mentaliteta i starih ideologija. Ako zanemarimo emigrantsku menjševičku „levicu” (koja se samo taktički, a ne strateški, razilazi sa boljševizmom), onda i za obe „centrističke” grupacije ruske emigracije (umereno tradicionalističku i republikansko-demokratsku) možemo tvrditi da su okrenute prošlosti i da se, u manjoj ili većoj meri, oslanjaju na evropske političke vrednosti čije je normativno važenje za rusku inteligenciju postalo uobičajeno nakon „otvaranja okna u Evropu” od strane Petra Velikog. Jer, po evroazijcima, obe frakcije ruske emigrantske inteligencije, oličene u Struveu (ideal „velike Rusije”) i Miljukovu (ideal demokratske republike), samo na različit način akcentuju jedan isti, novovekovno-evropski politički projekat koji treba ostvariti na tlu Rusije. Za razliku od njih, evroazijci su isticali da je komunizam upravo plod i krajnji rezultat evropske novovekovne misli ostvarene na neevropskom tlu Rusije, te izvodili zaključak da se „oni Rusi koji ne prihvataju komunizam i nisu izgubili sposobnost doslednog mišljenja... ne mogu vratiti osnovama novije 'evropske' ideologije” (Савицкий, 1925: 16). Drugim rečima, u istoj meri u kojoj su odbacivali zahteve za obnovom dorevolucionarnog političkog stanja *status quo*, evroazijci su dovodili u pitanje i odbacivali idejno nasleđe ruske inteligencije na osnovu koga se u emigraciji kritikuje komunizam. U neprihvatanju idejnog i ideološkog dorevolucionarnog *status quo*-a ispoljavala se njihova pretenzija na stvaranje radikalno novog stanovišta koje se i u načinu tematizacije političkih pitanja razlikuje od postojećih ideoloških i teorijskih obrazaca koje baštini ruska inteligencija poslepetrovske epohe: „Sve staro je izivljeno, isprobano i beznadežno kompromitovano. Neophodno je nešto istinski novo, ne nova kombinacija starih, već uvođenje suštinski novih elemenata” (Трубецкой, 1923a: 26). Nerazumevanje evroazijske pozicije od strane ruske emigracije, po mišljenju samih evroazijaca, pre svega je posledica njihovog novog načina tematizovanja politike koji prevazilazi tradicionalne političke podele na „levicu” i „desnicu”

jedna tako velika revolucija kakva je ruska, završila prostim povratkom na tačku od koje je počela” (Алексева, 1927a: 286; 288).

i uobičajene ideološko-sadržinske klasifikacije političkih učenja⁵⁶: „Uzrok svih tih nesporazuma (oko političkog sadržaja evroazijstva – M. S.), sveg tog nenalaženja zajedničkog jezika, sastoji se u tome što je u evroazijstvu *problem odnosa politike i kulture postavljen potpuno drugačije nego što je to navikla ruska inteligencija*” (Трубецкой, 1925: 67). Ali, nisu samo pretenzije na novu, netradicionalnu filozofsku reinterpretaciju politike (udruženu sa ambicijama formulisanja novog celovitog pogleda na svet) otežavale komunikaciju evroazijstva sa emigrantskim okruženjem. Praktično-političke posledice evroazijske doktrine bile su ona odlučujuća tačka u kojoj se kristalizovala razlika evroazijstva i drugih emigrantskih grupacija. Te posledice su se ticala stava prema Ruskoj revoluciji, tumačenju njenog istorijskog smisla i formulisanja pravca budućeg razvoja Rusije. Jer, izlaz iz sloma stare Rusije moguć je, po mišljenju evroazijaca, samo ako se (a) *pravilno objasni smisao zbivanja u Rusiji* i (b) ako se rezultat tih zbivanja *prihvati kao polazna tačka za novu istorijsko-političku sintezu* čiji će osnovni orijentir biti budućnost, a ne prošlost.⁵⁷ Oko neophodnosti razumevanja proteklih zbivanja postojao je konsenzus u okviru emigracije (to je, u ostalom, bila njena stalna opsesija), ali je *prihvatanje* Revolucije kao „svršenog čina” i *polazišta* u stvaranju nove Rusije izazivalo snažne otpore i predstavljalo osnov za kritike evroazijstva zbog njegove bliskosti sa „smenovehovstvom”.

⁵⁶ „Evroazijcima postavljaju pitanja: Ko ste vi – desni, levi ili centristi; monarhisti ili republikanci; demokrate ili aristokrate; konstitucionalisti ili apsolutisti; socijalisti ili zagovornici buržoaskog sistema? Kada na ta pitanja ne dobiju direktne odgovore, onda ih ili sumnjiče za neku duboko skrivenu tajnu prevaru, ili sa omalovažavanjem sležu ramenima i čitav taj pokret proglašavaju čisto književnim pravcem i običnom težnjom za originalnošću” Međutim, po Trubeckoju: „Evroazijstvo ne odbacuje ovo ili ono političko ubeđenje pripadnika starih usmerenja, već upravo onaj kulturno-istorijski kontekst s kojim su ta ubeđenja povezana u njihovoj svesti. Desni, levi i umereni; konzervativci, revolucionari i liberali – svi oni se isključivo vrte i sferi predstava o poslepetrovske Rusiji i evropskoj kulturi... Međutim, za evroazijstvo je najvažnije upravo menjanje kulture, a menjanje političkog uređenja ili političkih ideala bez menjanja kulture - evroazijstvo ocenjuje kao nebitno i nesvršishodno” (Трубецкой, 1925: 67; 69).

⁵⁷ „Ne treba za polazište uzeti zapadnu demokratiju, samodržavlje ili prošlu senku dualne monarhije, već savremeni ruski držani organizam i njega pažljivo izučavati, videti šta u njemu uopšte nije loše i u čemu se oseća dah života” (Алексева, 1927a: 290).

Na sličnost praktično-političkih konsekvenci ova dva „porevolucionarna“ pravca ukazivao je već 1922. godine Petar Struve, tvrdeći da se radi o „hibridnim ideološkim oblicima“ čiji su nastanak i popularnost psihološki razumljivi jer se u njima manifestuje razočarenje emigracije porazom u građanskom ratu. Priznavajući da, za razliku od „smenovehovstva“, evroazijstvo ima filozofsku pozadinu i teorijske pretenzije, Struve je oba pokreta tumačio kao znake malodušnosti i „kapitulacije“ pred fakticitetom Sovjetske vlasti.⁵⁸ „Mirenje“ sa pobedničkim boljševizmom i vera u njegovu evoluciju bila je, po njemu, izdaja istinske „nacionalne“ Rusije i štetna iluzija „lišena svake realistične podloge“ (Струве, 1921: 17). Sami osnivači evroazijstva su se različito odnosili prema „nacional-boljševizmu“. Tako je Suvčinski u prepisci sa Ustrjalovom ispitivao mogućnosti zajedničkog delovanja, a Savicki je već 5. novembra 1921. godine, u pismu Struveu, sebe nazvao istomišljenikom Nikolaja Ustrjalova.⁵⁹ Za razliku od njih dvojice, Trubeckoj i Florovski su imali jasno formulisane distancu prema „smenovehovstvu“. Odbijajući saradnju sa Ustrjalovom, Trubeckoj u pismu Suvčinskom (26. februara 1922. godine) ističe da Ustrjalov hvali evroazijce jer su mu potrebni: „Očigledno, on se nada da će od nas dobiti *originalnu ideologiju*... Ali, razume se da na to ne treba pristati – to bi direktno značilo da sebe *svesno pretvorimo u obično oruđe boljševičke propagande, oruđe koje će biti odbačeno kada više ne bude*

⁵⁸ Videtu u: Струве, *Историко-политические заметки о современности*, София, 1921; „Россия“, *Русская мысль*, 1922, Кн. 3. с. 101-115.

⁵⁹ Svoje pismo koje je bilo odgovor na Struveovu kritiku „nacional-boljševizma“, Savicki je počeo rečima: „*Pripadajući malobrojnim istomišljenicima N. Ustrjalova u okviru ruske emigracije, dopuštam sebi da izložim nekoliko stavova koji, možda, mogu objasniti iz kakvih korena je izrasla ta ideologija*“. Njegova odbrana nacional-boljševizma temeljila se na oceni da su dorevolucionarne političke grupe (kađeti i eseri) „organski nesposobne da shvate prirodu vlasti“, te da ne mogu biti državotvorna alternativa boljševicima. Priznavajući boljševicima umeće vladanja i dostignuća u očuvanju državne teritorije Rusije, Savicki ističe da bi nacional-boljševičko stanovište bilo opravdano napustiti jedino u slučaju da se „na horizontu ruske stvarnosti pojavi nova i delatna snaga“ koja bi uspešno zamenila boljševičku partiju (Савицкий, 1921b: 20-21). Očigledno, „evroazijstvo“ koje nastaje iste, 1921. godine, predstavljalo je za Savickog tu „novu snagu“ koja je, u prvom koraku, ideološki artikulisana da bi, zatim, dobila i organizacionu formu koja je u stanju da zameni boljševičku partiju.

potrebno“ (Трубецкой, 1995: 776). Određujući „smenovehovstvo“ kao „cinično opravdanje oportunitizma i neprincipijelnosti“, Trubeckoj prihvata tvrdnju nacional-boljševika da je komunizam krajnji zaključak vladajućeg usmerenja ruske inteligencije, ali iz nje izvodi zaključak da zajedno sa komunizmom, treba odbaciti i to usmerenje, tj. izvršiti radikalnu promenu samosvesti ruske inteligencije (vid. Трубецкой, 1925: 4-5). Sličnom argumentacijom protiv „smenovehovstva“ služi se i Florovski: nacional-boljševizam nije *novum* stanovište, već rezultat susreta zastupnika tradicionalne ideje „velikodržavnosti“ sa stvarnošću Sovjetske države (Vid. Флоровский, 1922: 246).⁶⁰ Stoga, sve političke grupacije ruske emigracije koje smisao Revolucije tematizuju u striktno političkoj ravni i, pri tome, ostaju verni dorevolucionarnom načinu mišljenja ruske inteligencije, vode, pre ili kasnije, „u Kanosu“, tj. u pomirenje s boljševicima! Ovaj dijalektički obrt po kome se evroazijci (koje tradicionalistička emigracija optužuje za „kompromiserstvo“ i kapitulaciju pred boljševicima) pokazuju i samorazumevaju kao jedini radikalni kritičari i neprijatelji boljševizma, može biti shvaćen jedino nakon analize evroazijskog tumačenja smisla Revolucije i njenog mesta u okviru istorije Rusije (Evroazije), tumačenja koje je iz socijalno-političke ravni premešteno u nacionalno-metafizičku.

⁶⁰ Prema Florovskom, „nacional boljševizam“ je logičan zaključak kritike komunizma sa stanovišta (bele) ideje „Velike Rusije“: ako se pokaže da su boljševici uspešni u državotvornom pogledu, onda oni, bez obzira na ideologiju, moraju biti prihvaćeni. „Nacional-boljševizam je zakonito dete onog shvatanja ruske revolucije koje je sužavalo njene dimenzije u okvire državnog prevrata... Iz neizbežnosti tog procesa rađanja državotvornog 'prihvatanja' boljševizma iz njegovog golog odricanja rukovođenog samo političkim motivima, može se s pravom videti *reductio ad absurdum* samog postavljanja ruskog problema u datu ograničenu (državno-političku – M. S.) ravan“ (Флоровский, 1922: 243).

2. SMISAO REVOLUCIJE

Tumačenje Ruske revolucije (koju nisu ograničavali na njen završni, boljševički period), evroazijci su formulisali u nizu svojih radova. Može se tvrditi da su gotovo svi njihovi spisi posvećeni rešavanju problema porekla, toka i smisla revolucije, tj. da je revolucija u centru njihovih disciplinarno različitih pokušaja odgonetanja „tajne” i „puta Rusije”.⁶¹ U svim ovim pokušajima evroazijci su programski isticali da je njihov pristup revoluciji *nov* i *različit* od pristupa kako restauratorsko-monarhističke, tako i republikansko-demokratske struje ruske emigracije. Već pomenuto *prihvatanje* revolucije kao istorijsko-socijalne činjenice, neuklonjivog fakta političkog života Rusije, predstavljalo je, u psihološkom i političkom smislu, novost za emigraciju koja je dvadesetih godina još bila sklona da u revoluciji vidi kratkotrajni eksces ili slučajni događaj koji može biti, manje ili više, lako ispravljen. Priznavanje revolucije kao dubinske, zakonomerne pojave ruske istorije, činilo je sastavni deo evroazijskog prihvatanja činjenice boljševičke pobede. Ali, za razliku od drugih emigranata koji su, poput Struvea, u revoluciji takođe videli plod dugotrajnog procesa ruskog istorijskog razvitka, evroazijci su smatrali da postrevolucionarna epoha ne može biti zasnovana na starim idejnim i političkim vrednostima, te da ona ne može ignorisati elemente „istine” iskazane u trijumfu

⁶¹ Prema Petru Savickom: „Problem Ruske revolucije je ono suštinsko jezgro oko koga se kreće misao i volja evroazijaca...” (Савицкий, 1933c: 98). Stoga, N. Rjazanovski opravdano ističe: „Revolucija zauzima centralno mesto u celokupnoj evroazijskoj ideologiji i pokretu, određujući praktički najveći deo svega u evroazijstvu – od prvobitnog religijskog i moralnog žara, do kasnijih političkih planova i prepirki” (Riasanovsky, 1967: 53).

boljševizma. Kao i u samorazumevanju boljševika, revolucija je za evroazijce bila *kraj stare i početak nove epohe* u razvoju Rusije. Bitna razlika ležala je u određenju prirode te buduće epohe – ona, po njima, neće biti komunistička, već *evroazijska*. Ali, formulisanoj *pozitivne*, evroazijske alternative komunizmu, prethodilo je njegovo tumačenje, tj. kritičko razmatranje mesta i uloge komunizma u ruskoj istoriji.

Razlikujući *komunizam* kao evropski pokret i *marksizam* kao njegovu ideologiju od *boljševizma* kao njihovog ruskog izdanka, evroazijci su svoje tumačenje revolucije artikulirali na nekoliko različitih, iako povezanih, nivoa. Prvi možemo označiti kao striktno teorijski ili „metafizički”, jer se na njemu *revolucija* tematizuje kao društvena pojava sa svojim strukturnim zakonitostima nezavisnim od različitosti njenih konkretnih, nacionalno-istorijskih ispoljavanja. Drugi, konkretniji nivo predstavlja tumačenje *Ruske revolucije*, tj, primenu opštih uvida dobijenih na prvom nivou u analizi nacionalne istorije. Na taj način, revolucija dobija svoje konkretno završno obličje *boljševizma*, a ruska istorija unutrašnju logiku i dinamiku u kojoj su situirani dubinski uzroci boljševičke pobede i vlasti. Takođe, na ovom nivou se stvaraju pretpostavke za *prevladavanje* boljševizma i formulisane pozitivne alternative koja se ne svodi na „simptomatsko lečenje” bolesnog stanja ruskog socijalnog organizma. Pošto je za formulisane te (evroazijske) alternative neophodno odbacivanje komunizma, onda je kritika marksizma kao vladajuće ideologije nužan uslov za demonstraciju teorijske superiornosti evroazijstva kao nove ideje buduće Rusije. Stoga je *kritika marksizma* (u njegovom evropskom i ruskom izdanju), na trećem nivou, posebna tema evroazijskog tumačenja fenomena Ruske revolucije.

2.1. Socijalna ontologija i fenomenologija revolucije

S ambicijom *filozofa* evroazijskog pokreta, Lav Karsavin je 1927. godine formulisao jednu opštu teoriju revolucije koja je zamišljena kao okvir za razumevanje i tumačenje Ruske revolucije kao konkretne istorijske pojave. Polazeći od stava da se „u svakoj

konkretnoj revoluciji iskazuje *sama revolucija*, on je zaključio da „nisu besmislena razmišljanja o 'revoluciji uopšte', pokušaji njenog poimanja i ocene" (Карсавин, 1927: 30). Analizom toka velikih istorijskih revolucija (engleske, francuske i ruske), Karsavin je došao do uvida u zakonomernu, „dijalektičku” prirodu revolucionarnog procesa koji može biti opisan u obliku jedne opšte „fenomenologije revolucije”. Ali, ova fenomenologija je zahtevala utemeljenje u odgovarajućoj „socijalnoj ontologiji”, tj. u učenju o prirodi (biću) društva.

Osnovna karakteristika društvenog bića (kao i bića kultura, naroda, pa i svake pojedinačne ličnosti) jeste *jedinstvo različitosti* koje Karsavin, oslanjajući se na klasično slovenofilsko učenje, određuje principom „simfoničnosti” ili „sabornosti”. Društvo je, naime, „simfonijska ličnost”, tj. samosvojna organska celina čiji su delovi u „simfonijskom” jedinstvu. Naravno, to je normativni pojam „društva” – u stvarnosti nijedno društvo ne ostvaruje u potpunosti princip „simfonije”, tj. princip *jedinstva različitosti u slobodi*.⁶² Istinska „sabornost” ili „simfoničnost” moguća je jedino u Crkvi, dok se u društvu do jedinstva nužno dolazi uz određenu dozu prinude i ograničenja slobode pojedinaca: „U empiriji je neizbežna *nepotpuna sabornost*, ograničenost ličnosti i njene slobode. Empirijski je neizbežna pasivnost i ugnjetenost jednih, opiranje i nasilništvo drugih, dogovor i prinuda” (Карсавин, 1927: 34). Drugim rečima, bez načela prinude ili vlasti, nezamislivo je funkcionisanje društva kao složene celine, empirijsko postojanje „simfonijske ličnosti”. Vlast je, saglasno ovoj organicističkoj viziji društva kao „ličnosti”, organ svesti i volje koji upravlja društvenim „telom” i usmerava ga. Međutim, vladajući sloj društva nesavršeno izražava volju i svest simfonijske ličnosti što je očito već iz činjenice njegove suprotstavljenosti ostatku društva, tj. samim postojanjem dominacije i prinude. Samo postojanje vlasti i izdvajanje vladajućeg sloja potvrđuju da ne postoji „simfonijsko jedinstvo”, ali u području empirije njega je nemoguće ostvariti

⁶² „Jer, ostvarenje sabornosti pretpostavlja da je svaki akt simfonične ličnosti plod slobodnog saglašavanja celokupnog mnoštva individualnih akata koji 'sastavljaju' saborni akt i u njemu ostvaruju svoje ciljeve” (Карсавин, 1927: 34).

u potpunosti. To ne znači da je u ontološki nesavršenom stanju „svaka vlast ista” i da za stanje društva kao „simfonijske ličnosti” nije bitan karakter vlasti i vladajućeg sloja. Naprotiv, od ideala potpune harmonije između vladajućeg sloja i ostatka društva, pa do njihovog otvorenog sukoba, društvo prolazi kroz stanja u kojima se „simfoničnost” očituje u različitim stupnjevima. Normalno stanje nacionalnog organizma je ono u kome se „*nacionalne mogućnosti ostvaruju kroz vladajući sloj koji organski izrasta iz naroda i u sebi, kao mikrokosmos, izražava narodni kosmos*” (Карсавин, 1927: 38). Za razliku od njega, u stanju *krize* društva, vladajući sloj se odvaja od naroda, postaje zatvorena grupa koja gubi nacionalne osobine i dalje se deli unutar sebe na sukobljene frakcije koje pretenduju na izražavanje interesa celine naroda.⁶³ Dugotrajna kriza „društvenog organizma” vodi revoluciji koja je, po Karsavinu, „*dugotrajni proces degeneracije vladajućeg sloja, njegovo uništenje nacionalnom državnom stihijom i stvaranje novog vladajućeg sloja*” (Карсавин, 1927: 41). Drugim rečima, revolucija je *bolest* društvenog organizma,⁶⁴ koja može voditi ozdravljenju (stvaranju novog vladajućeg sloja), ali i smrti – pretvaranju naroda u prosti etnografski materijal. U svakom slučaju, ona se razumeva praćenjem dinamike odnosa vladajućeg sloja i naroda u političkoj ravni tokom dužeg istorijskog perioda, iako njeni simptomi i posledice zahvataju celokupno društvo. U analizi nastanka, razvoja i mogućeg okončanja procesa revolucije, Karsavin posebno izdvaja četiri faze.

⁶³ „Odvajanje vladajućeg sloja od naroda je raspad ili razlaganje same simfonijske narodne ličnosti. Ali, ono je istovremeno i samoraspad vladajućeg sloja, raspad koji visokoparno nazivaju borbom 'društva' (pa, čak i naroda!) sa vlašću... Za degenerišući vladajući sloj karakteristična je njegova odvojenost od naroda, tj. posebno apstraktnost, denacionalizovanost i transformacija u zatvorenu socijalnu grupu – *stalež* ili *klasu*” (Карсавин, 1927: 40).

⁶⁴ Po Nikolaju Aleksejevu: „Svaka revolucija je rezultat izvesne duboke unutrašnje bolesti koja se skriva u društvenom organizmu koji iskušava revolucionarni proces. Ta bolest i ne mora biti fizička, već čisto duhovna. Fizički, država u kojoj sazreva revolucionarni proces može cvetati, rasti i razvijati se, ali za napajanje revolucije nužan je unutrašnji, duhovni razdor u društvenoj celini, narušavanje životne harmonije u njemu koje može imati veoma raznolike načine ispoljavanja” (Алексеев, 1927а: 282).

Prva faza revolucije je dugotrajan proces „degeneracije i propadanja vladajućeg sloja” koji se izražava gubitkom smisla za državu i volje za vlašću kod političke elite. Jasan pokazatelj nesposobnosti vladajućeg sloja je njegova unutrašnja podela na „vlast” i kritičku inteligenciju koja, uprkos tome što i sama pripada vladajućem sloju, dovodi u pitanje legitimitet vlasti. Stoga, da bi naglasio endogene nedostatke političke i duhovne elite starog režima, Karsavin prvu fazu revolucije naziva i procesom *samoraspadanja* vladajućeg sloja koji više ne poseduje „nesalomivu volju za vlašću”, volju koja je nužni uslov svake vladavine (Карсавин, 1927: 43; 47). Pošto je opstanak društva kao „simfonijske ličnosti” nezamisliv bez elementa vlasti koja omogućava *jedinstvo* različitosti, prva dugotrajna faza degeneracije vladajućeg sloja prelazi u drugu, kraću i dramatičniju fazu raspada političkog autoriteta ili *anarhije*. Revolucionarna anarhija predstavlja „smrt državnosti”, njeno „drobljenje” i „individualizovanje”, tj. stanje koje se ne karakteriše samo nepriznavanjem postojeće vlasti, već pretenzijom na vlast „mnoštva” u okviru koga svako sebe smatra legitimnim nosiocem vlasti.⁶⁵ Anarhija je raspad „simfonijske ličnosti” i trijumf egoizma, ali upravo su u tim sukobljenim egoizmima sadržane perspektive nove državnosti, tj. stvaranja nove vlasti nužne za obnovu jedinstva društva. Na taj način, revolucija ubrzano prelazi u *treću fazu* – fazu stvaranja novog vladajućeg sloja čiji je primarni zadatak eliminacija anarhije i vraćanje društva u državno stanje. Prirodno je da se nakon „borbe svakog protiv svih” na „površini narodnog života pojavljuje sloj nasilnika, častoljubaca i fanatika” koji svoj vladajući položaj zasniva na sili. Novi vladajući sloj (sastavljen od bivše opozicije starom režimu) ne može stabilizovati svoj položaj, te se unutar njega smenjuju frakcije koje su sve radikalnije. Revolucionarna „stihija” uzdiže i svrgava vladajuće grupacije čiji radikalizam raste – sve do pobeđe najradikalnijeg „revolucionarnog vladajućeg sloja” koji je ideološki fanatizovan. Pored ideologije koja je nadahnjuje, kao i uverenosti naroda da je jedino ta grupa sposobna da obezbedi opstanak države,

⁶⁵ „Za revolucionarnu anarhiju nije karakteristično to što se vlast ne priznaje, već to što svako sebe priznaje za vlast i smatra sebe njenim nosiocem” (Карсавин, 1927: 50).

za etabliranje nove revolucionarne vlasti neophodno je postojanje čvrste organizacije ili partije koja svedoči o životnoj sposobnosti novog vladajućeg sloja.⁶⁶ Ideološka fanatizovanost je *conditio sine qua non* pobeđe i ustoličenja revolucionarne vlasti, ali, istovremeno, i izvor teškoća u praksi vladanja pobeđničke partije. Naime, veoma brzo, „pod uticajem državnog aparata i pod neposrednim delovanjem života, partija je prinuđena da konkretizuje svoju ideologiju”, pa se ideološko doktrinarstvo u sudaru sa stvarnošću pretvara u besadržajnu „frazologiju” (Карсавин, 1927: 57). Otuda, državni rezon i potrebe života potiskuju ideološku pravovernost i unutar revolucionarne vlasti dolazi do podele na „pragmatičnu” i „doktrinarnu” struju koje započinju „borbu na ideološkom polju”. Sukobi ovih frakcija oko interpretacije „istinskog smisla” revolucionarne ideologije ukazuju na brzi kraj „ideološkog fundamentalizma” i buduću transformaciju pripadnika revolucionarne partije u pragmatične vlastodršce.⁶⁷ Iz svog „herojskog doba” revolucija prelazi u poslednju, *četvrtu fazu* u kojoj se „uzdižu ljudi koji su izgubili svoju ideologiju”, a vladajućem sloju ostaje samo *gola vlast* koja se opire na silu i sebe predstavlja kao organski izdanak narodne „ličnosti”. Drugim rečima, revolucionarna vlast sada teži dugoročnoj stabilnosti, zanemaruje početnu ideologiju i vraća se tradicionalnim obrascima političke legitimacije. Njena ideološka frazeologija ostaje nepromenjena, ali se ona u svom konkretnom funkcionisanju više oslanja na otvoreni teror, nego na ideale. Ovo je završna faza revolucionarne promene kojom se otvara ključno pitanje sposobnosti novog vladajućeg sloja da u dugoročnoj perspektivi harmonizuje život nacije kao „simfonijske ličnosti”. Ali, odgovor na ovo pitanje spada u postrevolucionarnu epohu u kojoj je očigledno da je proces revolucije iscrpeo svoj početni zamah, konsolidovao novu socijalnu strukturu i pred narod postavio „poslednji problem revolucije” – redefinisanje faktički uspostavljenog novog poretka.

⁶⁶ „U takve partije organizovali su se jakobinci i komunisti, a slična partija će verovatno biti potrebna i posle prevladavanja komunizma” (Карсавин, 1927: 55).

⁶⁷ „Sa ideologijom Rusoa ili marksista moguće je jedino živeti na mansardi, a nikako ne u normalnoj državi. Sam život zahteva prevladavanje starih ideologija. Život odlazi od njih i partijska ideologija mora usahnuti” (Карсавин, 1927: 61).

U rešavanju ovog problema jasno je da, po Karsavinu, ne postoji mogućnost povratka na stari režim, kao što ne postoji ni mogućnost „konzerviranja” početnog ideološkog sadržaja revolucionarne vlasti. Rešenje je, po njemu, u prihvatanju činjenice postojanja novog vladajućeg sloja koji, s obzirom da je ostao bez sopstvene ideologije, delimično mora biti inkorporiran u novu organizaciju koja bi posedovala istinsku nacionalno-državnu ideologiju. Umesto „restauracije” i „bonapartizma”,⁶⁸ najbolji izlaz iz revolucije je „uzdizanje nove vladajuće 'partije' koja bi, prihvatajući činjenicu i pozitivne rezultate revolucije, u sebi rastvorila revolucionarnu partiju i istakla novi idejni sadržaj koji bi osmislio već gotovu državnost” (Карсавин, 1927: 71). Dakle, postrevolucionarni razvitak bi bio evolutivni preobražaj revolucionarne vladajuće elite u kome bi njene „frakcije” (administrativne i vojne strukture, pre svega) bile uključene u novi vladajući sloj koji bi posedovao pogled na svet koji osmišljava prošlost, sadašnjost i budućnost nacije kao samosvojne „simfonijske ličnosti”. Zato je „osnovni zadatak vremena u kome živimo izrada *novog religiozno-nacionalnog pogleda na svet...* jer politički proces koji bi okončao revoluciju stvaranjem i konsolidacijom nove vlasti mora biti *praćen procesom idejnog stvaralaštva* – saznanjem i određenjem narodnih ideala, njihovim religioznim objašnjenjem i opravdavanjem” (Карсавин, 1927: 64; 73). Ovaj Karsavinov zaključak nas vraća na problem samoidentifikacije evroazijaca s kraja dvadesetih godina – nova ideologija koja, po njima, može da zameni komunizam je *evroazijstvo*, dok je *Evroazijska partija* ona politička snaga koja je, na osnovu ideološke superiornosti, pozvana da smeni Komunističku partiju na vlasti. Ali, da bi ove zaključke mogli obrazložiti, evroazijci su morali iz ravnih „opšte fenomenologije revolucije” preći na nivo analize istorijskog toka i dinamike same Ruske revolucije.

⁶⁸ „Čvrsta uverenost u izuzetnu državnu obdarenost ruskog naroda, tj. u njegovu životnu sposobnost... dozvoljava mi da se nadam da će ruski narod izbeći Scilu monarhijske restauracije i Haribdu bonapartizma” (Карсавин, 1927: 73).

2.2. Ruska revolucija u istorijskoj ravni: smisao boljševizma

Prikazana „fenomenologija revolucije” Lava Karsavina nastala je uopštavanjem zaključaka niza ranijih radova članova evroazijskog pokreta posvećenih tumačenju Ruske revolucije. U njoj su sistematizovani pogledi evroazijaca na uzroke, dinamiku i budućnost Ruske revolucije koji, najkraće, mogu biti svedeni na tvrdnju da je revolucija „*samoraspad imperatorske i rađanje nove Rusije*” (*Евразийство*, 1926: 45). Ovo sažeto određenje sadrži tezu o Revoluciji kao „završnom činu” čitave imperijalne epohe razvoja Rusije i prekretnici kojom počinje nova epoha čiji se smisao ne poklapa sa samorazumevanjem trenutnih pobednika – boljševika. Njime se, takođe, odbacuju svi naponi restauracije stare Rusije, tj. svi politički pokušaji povratka u prošlost i sva teorijska opravdanja *ancien regime*-a. Revolucija *nije* plod istorijskog slučaja, slepe provale „ruskog bunta”, a još manje, prevrat organizovan od grupe zaverenika koji su u „plombiranim vagonima” doputovali preko Nemačke.⁶⁹ Po mišljenju evroazijaca, Revolucija je okončanje viševjekovnog „procesa dugog trajanja”, smrt „simfonijske ličnosti” imperijalne Rusije i bolni proces rađanja nove „ličnosti” koja je u traganju za svojim novim „simfonijskim načelom”. Ali, pre nego što formulišu i ponude buduću „ideju-vladateljku” nove Rusije, evroazijci će u istoriji stare Rusije potražiti „rodno mesto i tajnu” Revolucije.

Traganje za genealogijom Revolucije vraća evroazijce u period vladavine Petra Velikog (1682-1725): „*Komunistički šabat je u Rusiji nastao kao završetak više od dvovekovnog perioda njene evropeizacije*” (Савицкий, 1925: 16). Reformama Petra Velikog otvoren je „prozor u Evropu” i samodovoljna Moskovija je podvrgnuta procesu evropeizacije čiji je vrhunac i kraj 1917. godina. Proces koji je započeo Petar Veliki bio je rukovođen idejama imperijalnog „velikodržavlja” i oštvarjenja „ideala evropske civilizacije na ruskom tlu” (Трубецкой, 1925:

⁶⁹ „Revolucija koja je okončala imperatorski period uopšte nije divlji i besmisleni bunt koji bi se mogao porediti sa metežima koji su se u pobunama Rjazina i Pugačova suprotstavljali državnom razvitku Rusije... Još manje je Ruska revolucija prevrat organizovan od grupe zločinaca koji su, uz to, stigli u plombiranim vagonima” (*Евразийство*, 1926: 45).

68). Obe ove ideje bile su „organski” tuđe Rusiji i, spolja preuzete, prihvaćene su samo od strane vladajuće elite. Preuzimanjem evropskih ideja i vrednosti „vladajući sloj” poslepetrovske Rusije otuđio se od narodnog „tela” i samo delimično je izražavao njegove „organske” težnje – onda kada je ostvarivao teritorijalnu ekspanziju i „sakupljao” teritorije evroazijskog prostranstva pod jednom državnom vlašću.⁷⁰ Posledica evropeizacije vladajućeg sloja bila je, s jedne strane njegova postepena „degeneracija”, a s druge, oštar raskol između njega i naroda koji, ostavši bez „organske” elite, nije mogao sam da artikuliše i ostvari sopstvene-kulturne i političke potencije. Drugim rečima, vladajući sloj se denacionalizovao, a „narod” je bio osuđen na status „slepe mase”. Nastavak evropeizacije vladajućeg sloja vodio je njegovoj daljoj „degeneraciji” – podeli na dve suprotstavljene frakcije unutar elite koje su se pozivale na različito shvaćeno „evropejstvo”. Prva, politički dominantna frakcija vladajućeg sloja pozivala se na evropsko imperijalno, državotvorno iskustvo i „nemački ideal” birokratizovane vlasti.⁷¹ Drugi deo vladajuće elite, pozivajući se na evropske političke ideje pomoću kojih je težio ograničenju ili promeni vlasti, konstituisao se kao „društvo” nasuprot „vlasti”. Svoju kritičku funkciju „društvo” (čiji pripadnici su i sami deo vladajuće elite – plemstvo oslobođeno obaveze državne službe i „inteligencija”) legitimisalo je pozivanjem na „narod” iako je, podeljeno na „konzervativce” i „progresiste”, polazilo od evropskih političkih ideja.⁷² Dakle, početna podela na

⁷⁰ Zato samo „zapadnjaštvo” Petra Velikog, za razliku od zapadnjaštva njegovih naslednika, nije potpuno negativno ocenjivano od strane evroazijaca: „Ako je u vreme Petra I oslonac na Zapad omogućavao Rusiji stvarno nove mogućnosti realizacije njene prirodne velikodržavnosti, onda je kasnijim vladavinama to skretanje bilo samo pogubno jer je ono počelo da izopačava sam stil i unutrašnji smisao ruske države” (Сувчинский, 1925: 42).

⁷¹ „Raspad i obezličavanje vladajuće klase je išao u dva toka: prvi je bio određen stalnim stremljenjem vlasti da stvori tehničko-birokratski aparat za formalno i opšte-šablonsko opsluživanje potreba policijske države nekritički prihvaćenog zapadnog obrasca” (Сувчинский, 1925: 40).

⁷² Za razliku od uobičajenih pristupa ruskoj intelektualnoj istoriji u kojima se konzervativna tradicija, za razliku od „zapadnjaštva”, smatra nezavisnom od evropskih uticaja, evroazijci su s pravom isticali evropske korene ruskog konzervativizma.

„vladajući sloj” i „narod” vremenom je reprodukovana i unutar samog vladajućeg sloja podelom na „vlast” i „društvo”, da bi u okviru ovog poslednjeg bila radikalizovana rascepom na „konzervativce” i progresivnu „inteligenciju”. Rezultat je bio poguban za političku i socijalnu elitu imperijalne, poslepetrovske Rusije: „Delovi vladajućeg sloja vodili su međusobnu borbu, ne na život, već na smrt, i podjednako su samozvano istupali u ime naroda kojeg nisu poznavali, što je i dovelo do raspada samog vladajućeg sloja” (*Евразийство*, 1926: 46). Dugotrajna borba unutar vladajućeg sloja u kojoj su se sukobljene strane pozivale na različito tumačen ideal evropeizacije Rusije dovela je do slabljenja i gubitka legitimnosti vlasti: „Nemajući u sebi živi lik Rusije, sama vlast u biti nije verovala u realni smisao svojih svetih izvora, pa zato i nije imala autoritet da druge natera da priznaju taj smisao” (Сувчинский, 1925: 37). Tradicionalna formula legitimnosti carskog samodržavlja je tokom imperatorskog perioda ruske istorije slabila, da bi, dovedena u pitanje od dela vladajućeg sloja, privremeno bila zamenjena „dualnom monarhijom” koja nije zadovoljavala ni cara ni liberalno „društvo”. Mešavina principa evropeizirane apsolutne monarhije i parlamentarizma (1905-1917) vodila je dvovlašću tokom koga sukobljene strane nisu mogle da računaju na podršku „naroda”, jer mu ni ideja evropske monarhije, ni ideal parlamentarne vladavine, ništa nisu značili. Pored toga, izbijanje Prvog svetskog rata dodatno je ubrzalo duboku krizu legitimiteta vlasti i uticalo na njen raspad u revolucionarnom metežu.

Vekovima isključen iz političkog života, otuđen od svoje vladajuće elite, ruski narod je u situaciji raspada vladajućeg sloja istupio na političku scenu kao elementarna *stihija* koja ruši samu državu i revoluciji daje oblik sveopšte *anarhije*. U ovoj drugoj, i najkraćoj fazi revolucije, raspada se „simfonijska ličnost” i počinje hobsovsko „prirodno stanje” u kome besni „rat svakog protiv svih”. U ranim spisima evroazijaca nalazimo brojne opise „kataklizme” izazvane revolucionarnom *stihijom* u kojoj je, po rečima G. Florovskog, „iščezla Rusija – raspala se ne samo ruska 'država' i nasleđeni način života, već i nacionalno jedinstvo, sve socijalne veze...” (Флоровский, 1921: 11). Ono što se u istorijskoj perspektivi može tumačiti kao narodni

protest protiv nametnute mu evropeizacije oličene u vladajućem sloju, u kratkom periodu revolucionarne pobune dobija formu trijumfa „divljih strasti” koje se iz dubine „narodnog organizma” razlivaju uništavajući, poput vulkanske lave, sve pred sobom. Na taj način, dva veka evropeizacije Rusije završavaju sveopštom *varvarizacijom* socijalnog života. Istorijski paradoks Ruske revolucije leži u činjenici da su boljševici, kao predvodnici rušilačke stihije, sebe smatrali „najprogresivnijim” delom društva koji će Rusiju iz „istorijske zaostalosti” dovesti u položaj predvodnika Evrope i sveta. Tako je ova, po svojoj ideologiji, ekstremno „zapadnjačka” politička grupacija, izbila na površinu i predvodila autohtono antizapadni (antievropski) pokret narodnih masa. Ali, po evroazijcima, samorazumevanje boljševika bilo je plod njihove ideološke iluzije – „*Oni su oruđa, a ne rukovoditelji Revolucije*” (*Евразуиство*, 1926: 46). Ipak, u uslovima revolucionarne anarhije upravo su oni, a ne neka druga politička grupa, uspeali da se nametnu kao predvodnici i manipulatori slepe revolucionarne stihije. Objašnjenje za to je traženo u činjenici da su upravo oni bili mala, dobro organizovana i „religijsko-ideološki” nadahnuta grupa fanatika kakvu, po pravilu, svaka revolucija izbacuje na površinu. Pored toga, oni su se pozivali na ideal socijalne pravde, a „težnja ka socijalnoj pravdi je svojstvena ruskom čoveku” (Антипов, 1929: 61). Ipak, sposobnosti boljševičke partije nisu bile iskazane samo u „ubrzavanju” istorijskog toka, te podsticanju i usmeravanju „divljih strasti” masa, već i u sledećoj fazi revolucionarnog procesa u kojoj „anarhiju” smenjuje formiranje novog *vladajućeg sloja* koji zaustavlja raspad socijalnog organizma i oličava novo „simfonijsko načelo”.

Drugim rečima, nakon anarhije i uništavanja stare vladajuće strukture, društvo je stabilizovano stvaranjem nove vlasti koja se „merama divljeg nasilja” nametnula kao jezgro novog vladajućeg sloja.⁷³ To jezgro je bila Komunistička partija koja je, da bi se transformisala u novi vladajući sloj, morala biti proširena nepartijskim, narodnim elementima. Tako formiran, „novi vladajući sloj organski je izrastao

⁷³ „U revolucionarnoj epohi u kojoj se ruše sve stare sankcije vlasti, nova vlast se može utvrditi i ubediti narod u svoju opravdanost jedino merama divljeg nasilja i nebiranjem sredstava” (*Евразуиство*, 1926: 47).

iz tela naroda”, a u partiju inkorporirani narodni elementi su imali značajnu ulogu prenosnika izvornih potreba naroda i „zdravih tradicija stare državnosti” (*Евразуиство*, 1926: 49-50). U ovoj konstruktivnoj, „državotvornoj fazi” Revolucije, novoformirani vladajući sloj je bio razapet između vernosti sopstvenoj ideologiji i imperativa koje nameće socijalna stvarnost. Ideali i vrednosti u ime kojih je izvedena Revolucija povlače se u drugi plan, a „život” nameće druge prioritete. Sve veća asimetrija između utopijskog političkog programa i stvarnosti zahteva ideološku racionalizaciju i niz „taktičkih povlačenja” poput NEP-a. Odnos boljševika prema državi predstavlja primer kompromisa na koji je prinuđena revolucionarna elita u situaciji osvojene vlasti i nužnosti organizovanja društvenog života. Programski vođeni idejom „odumiranja države”, komunisti na vlasti stvaraju centralizovanu državu koja po svojoj moći prevazilazi sve njene predrevolucionarne oblike.⁷⁴ Izvorne intencije i ostvareni rezultati revolucionarnog delovanja ne samo da se ne poklapaju, već su najčešće u direktnoj suprotnosti. Stoga se, nasuprot boljševičkoj veri u svesno „stvaranje istorije”, u postrevolucionarnoj stabilizaciji novog poretka očituje „lukavstvo istorije” po kome se ispostavlja da su „*komunisti verovali u dolazak komunizma, a u stvarnosti su bili nesvesno oruđe obnavljanja državnosti.*” (*Евразуиство*, 1926: 48).⁷⁵

⁷⁴ Aleksejev ističe (teorijsku i praktičnu) dvosmislenost komunističkog odnosa prema državi: „Komunizam je, s jedne strane, sklon negiranju države, ali se, s druge, komunisti uopšte ne odnose negativno prema centralizovanom aparatu vlasti nad društvom... Umesto buržoaske države komunisti hoće da izgrade tako centralizovano društvo koje gubi karakter države i pretvara se u čisto tehnički aparat, mašinu” (Алексеев, 1927: 298).

⁷⁵ Kao i Ustrjalov, evroazijci smatraju da je boljševički internacionalizam samo oruđe nove ruske državnosti: „Komunisti su verovali, a možda neki od njih i sada veruju, da njihova *Treća internacionala* uspešno priprema svetsku komunističku revoluciju. U stvari, ta *Internacionala* je od početka jedno od nesvesnih oruđa u međunarodnoj politici ratom i revolucijom oslabljene Rusije” (*Евразуиство*, 1927: 48). Ali, za razliku od Ustrjalova, većina evroazijaca iz toga nije izvela zaključak da treba podržavati boljševičku vlast, već da je treba zameniti onom koja će svoje praktično-političke poteze propratiti istinskom samosvešću, a ne ideološkim samozavaravanjem. Ili, kako je to 1927. godine formulisao Nikolaj Aleksejev: „To što mi predlažemo je po svom duhu potpuno različito od smenovehovstva. Bolesniku nećemo reći da je on prosto zdrav, a sami nećemo steći dobrobit ako se

Novi „vladajući sloj” i sovjetski politički sistem stvoren Revolucijom u budućnosti će se, po mišljenju evroazijaca, sve više udaljavati od svog početnog marksističkog obrasca. Rasprave o „izdatoj revoluciji” i razočarenje marksističkih „fundamentalista” (poput Trockog), bili su za evroazijce jasni pokazatelji povlačenja marksističko-utopijskih sadržaja u novostvorenom vladajućem sloju: „Rezultate Revolucije i građanskog rata evroazijci su razmatrali kao kompromis između boljševika i ruskog naroda. Narod je prihvatio samovlašće boljševika, a oni su se u značajnoj meri odrekli svojih utopijskih planova” (Люкк, 1993a: 84). Ovaj „kompromis” je, po evroazijcima, izraz primata „nacionalne stihije” u postrevolucionarnoj političkoj dinamici Sovjetske Rusije/Evroazije. U daljem razvoju Sovjetskog Saveza mora se izbeći iskušenje novog revolucionarnog potresa, kao i bilo kakva intervencionistička avantura u kojoj bi se snage starog režima oslanjale na vojnu akciju zapadnih zemalja. Umesto nove revolucije ili spoljne intervencije, evroazijci su očekivali evolutivni proces unutrašnjeg „prevladavanja” boljševizma. U tom procesu prihvatanje postrevolucionarnog stanja *status quo* predstavljalo je početnu tačku, a zadatak evroazijaca bio je da u emigraciji stvore ideologiju koja bi zamenila komunizam i oko koje bi se okupilo novo jezgro vladajućeg sloja: „Neophodna je nova ideologija i neophodna je, kao njen nosilac, nova partija – ne manje nadahnuta i čvrsto ujedinjena od prvih boljševika” (Евразуиџство, 1926: 50). Od ova dva zadatka, „ideološki rad” imao je primat – bez uporišta u domovini i uticaja na mase, evroazijci su smatrali da je razvoj evroazijskog učenja prvi i najvažniji korak ka evolutivnoj promeni u kojoj bi Rusku komunističku partiju, kao jezgro već formiranog novog vladajućeg sloja, smenili evroazijci.⁷⁶ Videvši sebe kao grupu koja će u političkom sistemu zauzeti mesto koje su u Rusiji uzurpirali boljševici, evroazijci su svoje

od njega zarazimo bolešću...” (Алексеєв, 1927a: 291). Ipak, raskol u evroazijskom pokretu je pokazao da je od teze o boljševizmu kao sredstvu nacionalno-državne obnove Rusije do „zaraze bolešću boljševizma” mali korak!

⁷⁶ „Sa propašću boljševičke partije, ako ona ne bude zamenjena, vezane su ozbiljne opasnosti za celokupni novi vladajući sloj, za stvorene nove forme države i normalan razvoj Rusije-Evroazije” (Евразуиџство, 1926: 50).

pretenzije zasnivali na postojanju suštinskih ideoloških razlika koje ih dele od ruskih privrženika marksizma i komunizma.

2.3. Marksizam i evroazijstvo: „borba na ideološkom frontu”

Komunizam je socijalni i politički pokret koji je nastao na tlu novovekovne Evrope kao reakcija na kapitalističke ekonomske i društvene odnose. Kapitalizam je, „ukoliko se on promišlja konkretno”, za evroazijce „sinonim savremene Evrope” (Евразуиџство, 1926: 60). U njemu se otkrivaju osnovne vrednosti i pretpostavke kulture Zapada – primat ekonomskog interesa, kult materijalnih dobara, egoizam međusobno suprotstavljenih socijalnih aktera, borba interesa kao osnovni pokretač napretka. Dostignuća savremenog kapitalističkog razvitka su za evroazijce neosporna – ranije nezamislivi razvoj nauke i tehnike, ekonomski rast i sa njim povezana „udobnost života” izdvajaju kapitalističku epohu kako u odnosu na prošlost Zapada, tako i u odnosu na druge, neevropske socio-kulturne formacije. Upravo ova dostignuća čine psihološku potporu (evropocentričnog) stava po kome sva druga društva i kulture treba da slede put uspešnog (kapitalističkog) razvitka Zapada koji zadobija status univerzalno važećeg modela. Odbacujući ovu univerzalističku pretenziju Zapada (kapitalizma) iz principijelnih filozofsko-istorijskih razloga, evroazijci su bili skloni da te razloge podupru i kritikom samog kapitalističkog sistema koji, osim svoje „svetle”, ima i „tamnu” stranu. U opisu nedostataka kapitalizma oni su se oslanjali i na argumentaciju koju je u svojoj kritici formulisao komunistički pokret u njegovim različitim ideološkim verzijama. Tako, na primer, evroazijci preuzimaju marksističku tezu o kapitalističkoj „proizvodnoj anarhiji”, rastućem jaz između bogatih i siromašnih i proletarijatu koji prodaje svoju radnu snagu kao robu.⁷⁷ U nizu drugih kritičkih opservacija, oni se pozivaju i

⁷⁷ „Utopivši se u stihiju beskonačne proizvodnje dobara evropski kapitalizam je pokazao besmisleni, bezumni, potpuno negativnu prirodu tog procesa. To je takozvana anarhija proizvodnje koja ima za posledicu izbacivanje takvih količina roba koje ne mogu biti apsorbovane tržištem.... Robe se gomilaju, dolazi do krize i iznenadnog smanjenja proizvodnje. Beskonačna stihija kapitalizma negira

na kulturološke i socijalno-psihološke argumente kojima obrazlažu svoj antikapitalistički stav. Život evropskog buržuja rukovođenog egoističkim interesima i orijentisanog na zgrtanje materijalnih dobara izazivao je u njima reakciju karakterističnu za suočavanje ruske „široke duše” sa svakodnevnicom malograđanskog života.⁷⁸ Posebno često su isticali činjenicu krize viših, duhovnih i moralnih, vrednosti unutar evropskog „sveta života” suštinski određenog dugotrajnim procesom sekularizacije. Jednom rečju, evroazijci su bili uvereni da su svedoci „sumraka” kulture Zapada (uprkos njenoj faktičkoj snazi i materijalnom bogatstvu), o čemu su, po njima, ubedljivo svedočili i evropski kritički umovi koji su „došli do otkrića duhovnih ograničenosti principa iz kojih ona proizlazi” (*Евразийство и коммунизм*: 10).

Ali, činjenica preuzimanja antikapitalističke retorike i argumentacije komunističko-marksističke provenijencije od strane evroazijaca nije značila da oni podržavaju komunizam i prihvataju marksizam. Naprotiv, radilo se, pre svega, o kritici savremene Evrope protiv koje je trebalo iskoristiti sva raspoloživa sredstva, pa i ona iz marksističkog idejnog „tabora” i stilsko-jezičkog vokabulara. Prihvatanje antikapitalističke argumentacije nije značilo i prihvatanje celine marksističkog učenja i komunističkog društvenog projekta. Naime, evroazijci su smatrali da komunizam kao „idejna i praktična negacija kapitalizma” ne predstavlja

samu sebe, zahteva ograničenja i traži organizovanost. U kapitalizmu se rađaju snage koje negiraju smisao samog kapitalističkog sistema i vode suprotnom, socijalističkom sistemu. Rast tog procesa posebno podstiče jedno od najvećih zala kapitalističke privrede – stihijski razvoj nejednakosti, postojanje siromaštva uporedo sa postojanjem kapitalističkog bogatstva. Pozivajući na sticanje, pretvorivši sve vrednosti u robu i novac, kapitalizam je i čoveka pretvorio u radnu snagu koja se kupuje, poput svake obične robe” (*Евразийство и коммунизм* : 10).

⁷⁸ Od Hercena i Leontjeva, kritika evropskog malograđanina je „opšte mesto” ruskog „susreta sa Zapadom”. Po evroazijcima: „Evropska kultura je u čoveku vaspitala neke 'vrline' prosečnosti: proračunatost, umerenost, ekonomičnost itd. Ali, istovremeno, ona je u njemu porodila duboki materijalizam, ljubav ka stvarima, svojevršno idolopoklonstvo prema njima. Ona je običnog zapadnog čoveka učinila bezdušnim, uskim egoistom koji je zatvoren u svoj svet i neće ništa da zna o onome što ga okružuje. Te crte zapadne kulture teško doživljava svako ko pripada ne-evropskom, evroazijskom svetu. Rusi su često lišeni tih prosečnih ekonomskih vrlina, ali je njihova priroda šira, duša sveobuhvatnija” (*Евразийство и коммунизм*: 9).

radikalan prekid sa zapadnim kapitalističkim sistemom vrednosti: „Komunizam u kapitalizmu odbacuje zaključke, posledice, ali ne i prve pretpostavke, ne njegova polazišta... Negacija kapitalizma u komunizmu je, u stvari, samo polovična (*Евразийство и коммунизм*: 16). Dokaze za ovu tvrdnju evroazijci traže u analizi komunističkog ideala koji, po njima, sadrži samo zahtev za pravedniju raspodelu ekonomskih dobara, bez promene samog buržoaskog sistema vrednosti. Zamena privatnog vlasništva kolektivnim, ukidanje tržišne anarhije i uvođenje planske privrede, samo su sredstva doslednog i sveopšteg ostvarenja materijalnih vrednosti kapitalističkog sveta – pretvaranja svih ljudi u buržuje koji žive u budućem „carstvu izobilja”. U tom smislu, po evroazijcima, „komunistički sistem i jeste sveopšte carstvo buržoazije... Proletarijata više nema, svi su postali buržuji... a carstvo buržoazije dostiže, na kraju, svoje ispunjenje i to se naziva komunističkim idealom” (*Евразийство и коммунизм*: 18). Skloni da u ovom idealu vide utopiju koja se hrani klasnom i individualnom zavišću deprivilegovanih proleterskih slojeva u kapitalizmu, evroazijci su smatrali da se „rušioци kapitalizma” rukovode istim vrednostima kao i njegovi neimari.

Ali, za evroazijce su od ove unutrašnje kontradikcije komunističkog stanovišta bile važnije posledice koje prihvatanje i ostvarenje komunističkog ideala ima za neevropske narode i kulture. Naime, pošto komunizam kao „viši stupanj” društveno-istorijskog razvitka, po mišljenju njegovih zastupnika, smenjuje zapadnoevropski kapitalizam, njegovo prihvatanje podrazumeva usvajanje evropocentričnog stanovišta po kome neevropska društva moraju slediti svoj zapadni uzor.⁷⁹ Lenjinova teorijsko-politička inovacija sa „najslabijom karikom imperijalizma”, kojom Rusija postaje avangarda svetskog komunističkog pokreta, ne menja mnogo u konačnom raspletu svetskoistorijske drame. Jer, po samim boljševicima, pobeda komunističkog pokreta u Rusiji je samo početak svetske revolucije čiji uspeh u razvijenim

⁷⁹ „Za komunističko učenje istorija je jedinstven, neprekidni proces čiji je završetak evropski kapitalizam koji prelazi u komunizam. Taj prelaz je obavezan za sva društva čija se istorija odvija po jednom šablonu – razvijenije zemlje pokazuju put manje razvijenim (*Евразийство и коммунизм*: 16).

kapitalističkim zemljama Rusiju nužno ponovo stavlja u poziciju zavisnosti od evropskog komunističkog pokreta koji se oslanja na čvrstu društveno-ekonomsku „bazu” razvijenog kapitalizma.⁸⁰ Stoga je za evroazijce komunizam neprihvatljiv više zbog toga što predstavlja „ideal konačne evropeizacije koja će smeniti prošle epohe 'zaostalosti' i 'varvarstva',” nego zbog svojih unutrašnjih protivrečnosti i ideoloških nedostataka (*Евразийство и коммунизм*: 16).

Potvrdu teze da je komunizam društveni i politički pokret zasnovan na evropocentričnim pretpostavkama, evroazijci su nalazili u kritici marksizma kao njegovog teorijskog učenja. Razlikujući u marksizmu filozofske, sociološke i političke sadržaje, oni su svoju kritičku argumentaciju usredsredili na dokazivanje novovekovno-evropskog karaktera i porekla tih sadržaja. Sa stanovišta teze o samobitnosti i specifičnosti evroazijske stvarnosti, istorije i kulture, već sama činjenica pripadnosti marksizma kulturi i tradiciji Evrope bila je dovoljna za njegovo odbacivanje. Stoga, nezavisno od sadržinske istinitosti (ako je ona ograničena na evropska društva), marksističko učenje, prihvaćeno i primenjeno u Rusiji (Evroaziji), nužno ima status lažne ideologije. Ova argumentacija se, međutim, nije odnosila samo na marksizam već i na druge evropske, filozofske, socijalne i političke teorije, a bila je uverljiva samo onome ko je već usvojio polaznu tezu o samobitnosti Evroazije i kulturnom pluralizmu bez transkulturnih, zajedničkih elemenata. Zato su evroazijci ipak morali šire da koncipiraju svoju kritiku marksizma, tj. morali su ući i u sadržinsko osporavanje osnovnih ideja marksističkog učenja.

U najopštijoj, filozofskoj ravni, evroazijci su odbacivali marksistički materijalizam kojim se postulira primat bića nad svešću. Pri tome, oni nišu redukovali marksizam na tradicionalni materijalizam, već su neki

⁸⁰ Pod pretpostavkom pobede svetske revolucije Trubeckoj sagledava položaj Rusije 1922. godine na sledeći način: „Ako se komunistički prevrat ostvari u celom svetu, onda će nesumnjivo najsavršeniji oblik komunističkog uređenja biti u onim romano-germanskim državama koje su i sada na 'vrhuncu progressa'. Te države će nastaviti da 'određuju ton' i zauzimaju vladajući položaj. 'Zaostala' Rusija... će biti potpuno potčinjena tim 'naprednim' komunističkim državama i biće, od strane njih, podvrgnuta neprekidnoj eksploataciji. Na taj način, svetska revolucija, u suštini, nimalo ne menja mračnu perspektivu koja stoji pred Rusijom” (*Трубецкой, 1922: 300-301*).

od njih, poput Nikolaja Aleksejeva, priznavali specifičnost marksističkog materijalizma koji „biće tumači kao proizvodnu ljudsku praksu” (Алексеев, 1929: 8). Ni ova „praksistička” verzija marksizma (dvadesetih godina zastupana od retkih „neortodoksnih” marksista, poput Lukača i Korša), a još manje klasična verzija „dijalektičkog materijalizma”, nije bila prihvatljiva za evroazijce. Prva je bila utemeljena i izvedena iz Fojerbahovog antropologizma (s tim što je njegov apstraktni „čovek” bio zamenjen „čovekom” kao konkretnim socijalno-istorijskim bićem), dok je druga, polazeći od tradicionalnog dualizma „materije” i „duha”, ukidala taj dualizam „dijalektičkim” izvođenjem „duha” iz primarne „materije”. U oba slučaja, materijalizam marksističke filozofije direktno je vodio ateizmu koji je za evroazijstvo kao religijsko i metafizičko stanovište bio neprihvatljiv. Ali, priroda i ograničenja marksističkog materijalizma i ateizma su vidljivija kada se kritička analiza iz filozofsko-ontološke ravni prenese na marksističko tumačenje istorije i društvenog života. U osnovi, sami marksisti su upravo u istorijskom materijalizmu videli suštinsku karakteristiku sopstvenog teorijskog stanovišta, pa je i kritika marksizma koju su formulisali evroazijci fokusirana na problem primene materijalističke teze na istoriju i teoriju društva.

Protiv istorijskog materijalizma evroazijci su formulisali niz kritičkih primedbi koje mogu biti svedene na dva osnovna argumenta. Prvi se odnosi na istorijski materijalizam kao filozofiju istorije, dok se drugim dovodi u pitanje njegova eksplanatorna vrednost kao socijalne teorije. Najkraće, prvim argumentom se varira već izložena kritika evropocentričkog tumačenja istorije koju je formulisao Nikolaj Trubeckoj u *Evropi i čovečanstvu*. Tako Nikolaj Aleksejev, razmatrajući razlike između evroazijstva i marksizma, ističe: „U izvesnom smislu marksizam je moguće smatrati okončanjem na višem stepenu one filozofije istorije koja je srećno nazvana evropocentrizmom... Bilo bi prosto nedopustivo odricati suštinske razlike takvih isforijsko-filozofskih stavova od učenja o mnoštvu kultura kakvog su razvili Špengler, Trubeckoj i drugi. Međutim, upravo je učenje Trubeckoj a i bilo položeno u osnove evroazijstva, tačnije, evroazijstvo se idejno i rodilo upravo sa njim i od njega je neodvojivo” (Алексеев, 1929: 12). Dok je marksizam nastavak hegelijanskog tumačenja istorije kao

jedinstvenog svetsko-istorijskog procesa koji se stupnjevito kreće ka svome kraju, dotle, po evroazijcima, različite velike kulturne celine imaju *sopstvenu* istorijsku dinamiku koja se, osim ciklične strukture, ne može svesti na jedinstveni, univerzalno važeći 'zakon istorijskog progressa'.⁸¹ Prihvatanje marksističkog učenja o smeni društveno-ekonomskih formacija čije važenje nije ograničeno na „romansko-germansku” Evropu dovodi ostatak sveta u podređeni položaj zakasnelog uključivanja u svetsko-istorijski razvoj koji se, u slučaju uspeha, plaća odricanjem od sopstvene kulturne samobitnosti. Kao što je predstavljeno u prikazu knjige Nikolaja Trubeckoja, kao i koncepcije filozofije istorije koju su formulisali evroazijci, evroazijstvo kao idejni pokret nastaje upravo odbacivanjem evropocentrizma svake, pa i marksističke provenijencije. Pored hegelijanskog porekla, evroazijci su dodatni dokaz da je istorijski materijalizam evropocentrično stanovište nalazili u kritičkom razmatranju njegove osnovne postavke o odnosu ekonomske „baze” i ideološke „nadgradnje”. Naime, tezu o determinisanosti istorije razvojem „proizvodnih snaga” i „proizvodnih odnosa” oni su tumačili kao direktnu posledicu usvajanja „metafizike borbenog ekonomizma” koja karakteriše novovekovni evropski duh. Po njima, evropski Novi vek nastaje preokretom u kome se ekonomsko-proizvodna sfera života emancipuje od moralno-religijskog i ideološkog tutorstva i postaje autonomna snaga koja sve podređuje svojoj vladavini.⁸² U istorijskom materijalizmu koji sve izvodi iz

⁸¹ „Za evroazijce je celokupna dosadašnja istorija čovečanstva istorija rađanja, rasta, cvetanja, postepene stabilizacije, zatim slabljenja, starosti i, na kraju, smrti tih posebnih socijalnih jedinica ili organizama koje možemo nazvati kulturama ili, posebnim kulturama, kulturnim ličnostima” (*Евразийство и коммунизм*: 26).

⁸² „Tokom mnogo vekova istorije Starog sveta postojao je izvesni jedinstveni međusobni odnos ideološko-moralno-religijskog načela s jedne, i ekonomskog načela s druge strane. Naime, postojala je izvesna ideološka *podređenost* drugog načela prvom... Novovekovna ekonomska filozofija je suprotna takvom stanovištu. Ne uvek direktno, ali češće kroz same osnove svog pogleda na svet, nova evropska ekonomska filozofija određuje krug ekonomskih pojava kao nešto što je samo po sebi dovoljno i vredno, nešto što u sebi sadrži i iscrpljuje ciljeve ljudskog postojanja. Delujući kao empirijska nauka (što ona stvarno u velikoj meri i jeste), nova politička ekonomija je čitavim nizom svojih postavki uticala na umove i epohe kao *metafizika*” (*Савицкий, 1925: 15*).

ekonomske „baze” dovedena je do samosvesti upravo novovekovna „metafizika” – „Istorijski materijalizam je najdovršeniји i najснаžнији израз *borbenog ekonomizma*” (*Савицкий, 1925: 15*). Njegovi deskriptivni i normativni potencijali moraju se pažljivo razlikovati i vrednovati. Prvi je, ako je ograničen na opis i analizu društvenih procesa novovekovne Evrope, nesumnjivo značajan i koristan. Ali, u svojim normativnim pretenzijama (formulisanja radikalne alternative duhu novovekovnog kapitalizma), istorijski materijalizam potpuno promašuje jer je on sam upravo krajnja konsekvencija iste novovekovne „ekonomske metafizike”.

Pripadnost evropskoj „metafizici” istorijski materijalizam pokazuje i kao socijalna teorija koja počiva na mehanicističkim pretpostavkama kojima se „živo tkivo” socijalnog (kulturnog) totaliteta razlaže na primarne i sekundarne faktore ekonomske „baze” i ideološke „nadgradnje”. Ove analitičke apstrakcije, po evroazijcima, ne obuhvataju celovitost i samosvojnost kulturne „ličnosti” kao „simfonijskog jedinstva” u kome su ekonomsko-geografska, državno-pravna i duhovna sfera povezane u jedinstvenu *organsku* celinu: „Evroazijstvo je učenje o kulturi kao posebnoj živoj ličnosti u kojoj nema i ne može biti nikakve 'baze' i nikakvih 'nadgradnji'... Ako polazimo od organskog postojanja kulturne ličnosti, onda moramo priznati da se svaka promena u telesnoj sferi mora odraziti na svu kulturnu celinu, ali i da se svaka promena u organizacionoj i duhovnoj sferi mora, s druge strane, odraziti na telesnoj sferi. U živom organizmu je sve isprepletano i sve je u međusobnom uticaju” (*Алексеев, 1929: 11-12*). Osnovna jedinica evroazijskog pogleda na svet je kultura kao samobitna organska celina („ličnost”), a celokupnost različitih kultura čini „čovečanstvo” kao pluralno ustrojen zbir različitih „kulturnih ličnosti”. Ne sporeći da unutar jedne kulture postoji socijalno diferenciranje na različite društveno-ekonomske grupe, evroazijci su odbacivali marksističko učenje o klasama i klasnoj borbi. Po njima, pojam „društvene klase” ima smisla samo u okviru određene kulturne celine: „Klasa, sama po sebi, bez odnosa prema socijalnoj celini lišena je realnog života kao pojedinačan organ živog bića koji nema odnos prema celini tog bića” (*Евразийство и коммунизм: 27*). Društvene klase se formiraju

samo unutar već postojećeg socijalnog i kulturnog okvira koji na njih suštinski utiče i čini ih organskim delovima upravo te, a ne neke apstraktno-univerzalne, celine. Stoga, isto kao što se konceptom „čovečanstva” prikriva faktičko postojanje različitih kulturnih celina, u marksističkom učenju o društvenim klasama se gubi iz vida razlika između interesa i pogleda na svet društvenih klasa koje nastaju i žive kao deo različitih kulturnih „organizama”. Društvene klase ne transcendiraju sopstvene kulturne okvire, već uprkos sličnostima po kriterijumu društvenog položaja, zadržavaju svoje kulturne osobenosti na osnovu kojih njihovi interesi bivaju artikulisani i zadovoljavani samo u tim okvirima. Klasna struktura društva je činjenica izvedena iz ekonomskog položaja socijalnih grupa koje, uprkos svom različitom društveno-ekonomskom statusu, pripadaju *istoj* kulturi. Razlike u između društvenih klasa istog „kulturnog kruga” nisu nepremostive. Naprotiv, reč je o razlikama između „elitne kulture” socijalnih „vrhova” i masovne kulture „narodnih masa” ili nižih slojeva stanovništva. U „normalnim” okolnostima,⁸³ po mišljenju N. Trubeckoj, „između vrha i osnove uvek postoji izvesna razmena i međusobni uticaj” (Трубецкой, 1921a: 87). Stoga su, nasuprot marksističkoj veri u internacionalnu proletersku solidarnost (zasnovanu na jedinstvu univerzalno važećeg klasnog interesa), evroazijci isticali da „engleski radnik može mrzeti svoju buržoaziju, ali su ipak i *engleski kapitalista i proleter sazdana od istog kulturnog materijala*” (Евразийство и коммунизм: 27). Stoga je, po mišljenju evroazijaca, naivno očekivati da sekundarni kriterijum društvenog položaja nadjača *primarno osećanje kulturne pripadnosti*, pa da, na primer, evropski i ruski proleter budu međusobno bliži nego što su bliski drugim klasama sopstvenog kulturnog okruženja.⁸⁴ Drugim rečima, društvene klase se

⁸³ Upravo je ruska istorija primer postojanja „nenormalnog” raskola između „elitne kulture” vesternizovanih socijalnih „vrhova” i „narodne kulture” koja organski odbacuje nametanu tuđu kulturu. Ovaj raskol Trubeckoj služi za objašnjenje revolucije, ali njime se ne ilustruje postojanje neke „proleterske kulture” koja transcendira evroazijski kulturni krug.

⁸⁴ „Danas rasprostranjena ideologija proleterskog internacionalizma polazi od lažne pretpostavke da su pojedine klase savremenog buržoaskog društva međusobno odvojene mnogo većim nepremostivim razlikama nego pojedina društva koja

uvek konstituišu kao deo određenog kulturnog totaliteta izvan koga su sličnosti klasa samo spoljašnje, tj. sasvim nedovoljne za formulisanje političkog pokreta u internacionalnim, svetskim razmerama. Zato su evroazijci smatrali da „*radnici ne mogu brzo rešiti za njih bolna pitanja na međunarodnom, već samo na njihovom sopstvenom nacionalnom i kulturnom tlu*” (Евразийство и коммунизм: 23).

Ako ostavimo po strani marksistički internacionalizam i redukciju čitave ljudske istorije na borbu antagonističkih klasa, postavlja se pitanje mogućnosti ostvarenja komunističkog socijalnog i političkog ideala na „sopstvenom nacionalnom i kulturnom tlu”. Ovo pitanje, nakon Staljinovog „zaokreta” ka „izgradnji socijalizma u jednoj zemlji” nije imalo samo doktrinarno, već i realno političko značenje i značaj. Krajem dvadesetih godina ideja svetske revolucije je potisnuta u drugi plan pred imperativom odbrane i izgradnje komunizma na tlu Rusije. Stoga, evroazijcima više nije bilo dovoljno da tezu o utopijskoj prirodi marksističkog učenja dokazuju pozivanjem na iluzornost ideje proleterskog internacionalizma, već su sada morali da svoju argumentaciju formulišu tako da važi i u slučaju da se primena komunističkog projekta ograniči na Rusiju-Evroaziju. Drugim rečima, ako smatramo da komunizam nije socijalni i politički ideal kojim se okončava istorija „čovečanstva”, ipak možemo tvrditi da je on optimalno rešenje za Evroaziju. Tim pre, ako, kao evroazijci, u težnji ka socijalnoj pravdi vidimo jednu od osnovnih kulturno-političkih karakteristika evroazijskih naroda.⁸⁵ U tom slučaju, možemo odbaciti samo univerzalističku pretenziju komunizma, ali ne i partikularnu, tj. onu koja se svesno ograničava na tlo Evroazije. Ali, takvo samoograničenje komunizma („u jednoj

pripadaju različitim kulturama. Poklonici te ideologije su uvereni da je provalija koja odvaja engleskog radnika od engleskog buržuja mnogo veća od provalije koja odvaja engleskog radnika od kineskog kulija ili od crnca-nadničara u nekoj od kolonija. Nema ništa naivnije od te vere koja ljude tera u velikū obmanu” (Евразийство и коммунизм: 27).

⁸⁵ Poput N. Aleksejeva, koji ističe: „Bez obzira kako ocenjivali Rusku revoluciju, nesumnjivo je da se u njoj manifestovao veliki napor ruskog naroda u traganju za političkom i socijalnom pravdom. Nije ruski narod kriv što su se njegovi učitelji pokazali lošim i što je traganje za pravdom zadobilo loš i bolesni pravac” (Алексеев, 1927a: 289).

zemlji") je evroazijcima bilo neprihvatljivo već zbog činjenice da „komunizam” nije „organski plod” te „zemlje”, tj. zbog zapadnjačke, a ne autohtono evroazijske genealogije komunističkog učenja i ideala. Dodatni argument bio je sadržaj komunizma kao političkog ideala („carstvo slobode”) koji je principijelno neostvariv: ”Evroazijstvo ne veruje u mogućnost konačnog ustrojstva u vidu zemaljskog raja. Zemaljsko, empirijsko društvo može se samo približiti savršenstvu, a ne ostvariti ga” (Алексеев, 1929:14). Komunizam počiva na veri u mogućnost potpune harmonizacije ličnosti i društva zasnivane na ideji „rodnog bića” i identifikovanju klasnog interesa proletarijata sa opšteljudskim interesom. Ova vera je utopijska, a uprkos „naučnom” izvođenju, identitet partikularnog (klasnog) i opšteljudskog interesa ničim ne može biti dokazan. Ljudsko društvo pretpostavlja neuklonjivu napetost između ličnog i opšteg, pojedinca i društva, a za njihovu nasilnu harmonizaciju nije nikakvom logikom Istorije ovlašćena baš radnička klasa kao grupa koja je „po sebi” nekakav povlašćeni subjekt. Ako proletarijat (preko svojih predstavnika u liku komunističke partije) faktički preuzme vlast u nekoj zemlji poput Rusije, onda to svakako ne čini radi „opšteljudske emancipacije”, već radi sopstvene vladavine kojom ispravlja svoj društveni položaj na račun ranije privilegovanih društvenih klasa. Klasna *zavist*, a ne emancipatorska svest je pokretač komunističkih revolucija, a njihov rezultat nije nikakvo „carstvo slobode” već novo strukturiranje društva koje se vrši čvrstom rukom nove vladajuće elite i potčinjavanjem svih ostalih društvenih slojeva: „Jednom rečju, dogodilo se da je komunizam, želeći da ljude izbavi od zala kapitalizma, u stvari, još uvećao one nedostatke koji su svojstveni kapitalizmu” (Алексеев, 1927a: 313). Iz ovog „začaranog kruga” koji čine „kapitalizam” i „komunizam” kao konkurentski oblici organizovanja života zapadnoevropskih društava, izlaz je po evroazijcima u *trećoj* mogućnosti koja odgovara kulturnoj „ličnosti” Evroazije. Ta mogućnost nije ni „kapitalistička”, ni „komunistička”, već originalno evroazijska organizacija društva i države. Čisto teorijski, ona je nezavisna od oba navedena (zapadna) oblika društvenog života, ali empirijski, u društveno-istorijskoj stvarnosti, ona polazi od njih kao postojećeg fakticiteta ruskog života. Stoga,

evroazijstvo ne može svoje političko stanovište formulisati nezavisno od zatečenog zapadnjačkog toka razvoja Rusije koji je doveo do kapitalizma i njegove negacije komunizmom. Kao projekat „trećeg puta”, evroazijstvo sebe vidi kao *negaciju negacije* (tj. negaciju komunizma, kao negacije kapitalizma) koja sadržinski selektivno preuzima postojeće elemente komunizma i kapitalizma u ruskom istorijskom iskustvu. Ali, ti preuzeti elementi u svom zbiru daju jednu samosvojnu celinu koja, po evroazijcima, odgovara evroazijskom identitetu Rusije. Uvereni da su taj identitet supstancijalno odredili u svojim teorijskim radovima, evroazijci su na osnovu njega definisali svoje političke i socijalne ideje, tj. „formulisali svoj odnos prema državi i privredi polazeći od već određenih osnova pogleda na svet” (*Евразийский временник*, 1927: 6).

*
* *

Izloženo evroazijsko shvatanje smisla Ruske revolucije može biti sažeto stavom Petra Savickog po kome ona u sebi sadrži jednu *contradiction historique*: „Podignuta u nameri dovršetka evropeizacije, Revolucija kao faktičko zbivanje označava ispadanje Rusije iz okvira evropskog postojanja i kulture” (Савицкий, 1922a: 14). Kao što je Prvi svetski rat „zbrisao šminku humanizma romansko-germanske civilizacije” ispod koje se ukazao njen pravi „lik grabljive zveri koja halapljivo škljoca zubima” (Трубецкой, 1922: 297), tako je boljševički pokušaj ostvarenja zapadne ideje komunizma u Rusiji doveo do sveopšteg socijalnog „varvarstva”. Ali, „boljševički eksperiment” kao svojevrsni *reductio ad absurdum* procesa evropeizacije Rusije ima, bez obzira na njegovu visoku „socijalnu cenu”, jednu nesumnjivo pozitivnu posledicu – nakon njega, po mišljenju evroazijaca, „Evropa” je konačno izgubila status norme za Rusiju. Ekstremno zapadnjaštvo ruskih komunista (njihovo prihvatanje i preuzimanje „najnaprednije” evropske socijalne misli) u političkoj praksi rezultovalo je *boljševizmom* koji je „istočno, evroazijsko izdanje zapadnog marksizma”, a „Evroazija se od učenice Evrope pretvorila u njenu nastavnicu, dajući evropskom komunizmu

svoje sopstvene, čisto evroazijske karakteristike” (*Евразийство и коммунизм*: 3). Ovu faktičku promenu odnosa Rusije (Evroazije) i Evrope nakon pobede boljševika, evroazijci su, bez obzira na njihovo odbacivanje komunizma, prihvatili kao znak emancipacije Rusije od robovanja evropskim „idolima”. Jer, iako je marksizam bio jedan od tih „idola” ruske inteligencije, njegova boljševička varijanta nije ostala imuna na autohtone evroazijske elemente nametnute stihijom života i snagom ruske tradicije. Kao spoj zapadne marksističke ideologije i ruskih (evroazijskih) istorijsko-političkih i ekonomskih tradicija, boljševizam je za evroazijce kompleksni fenomen sa svojim dobrim i lošim stranama. Tako, na primer, stav boljševika prema političkim i socijalnim formama evropskog života, kao i njihovoj recepciji u ruskoj stvarnosti, u potpunosti je bio prihvatljiv za evroazijce: „*Evroazijstvo se slaže sa boljševizmom u odbacivanju ne samo ovih ili onih političkih formi, već i celokupne kulture koja je postojala u Rusiji sve do Revolucije i koja i dalje postoji u zemljama romansko-germanskog Zapada, u zahtevima za korenitom promenom te celokupne kulture*” (Трубецкой, 1925: 76). Naravno, motivi i argumenti evroazijaca razlikovali su se od boljševičkih: odbacujući zapadnoevropsku kulturu sa njenom pretenzijom na univerzalno važenje, evroazijci to ne čine, kao boljševici, zato što je ona „buržoaska”, već zbog toga što je ona kultura „romansko-germanskih” naroda. Stoga, oni „buržoaskoj” kulturi, državi i privredi nisu, poput boljševika, suprotstavljali „proletersku” kulturu, državu i socijalističku privredu, već posebne evroazijske institucije društvenog i političkog života koje odgovaraju potrebama i autohtonim vrednostima evroazijskih i drugih neevropskih naroda. Ali, prvi, „rušiteljski” korak koji su Revolucijom učinili boljševici predstavlja *nužan uslov* oslobođenja od robovanja evropskom obrascu i, kao takav, on je za evroazijce bio sasvim prihvatljiv. To što boljševici nemaju prihvatljivu viziju sledećeg koraka, tj. što njihova vladavina nije i *dovoljni uslov* za potpunu afirmaciju kulturno-civilizacijske autohtonosti Evroazije, nije od presudne važnosti, jer će ih upravo evroazijci, vođeni svojom *istinitom* ideologijom, smeniti na istorijskoj pozornici. Prihvatajući boljševizam kao „rušiteljski” pokret, evroazijci, bez žaljenja za

predrevolucionarnim stanjem, vide svoju konstruktivnu, stvaralačku ulogu u „duhovnoj revoluciji” koja treba da, „radikalnim prevratom pogleda na svet”, dovede do vraćanja Rusije iskonskim, evroazijskim korenima i stvaranja posebnog sveta u kome ekonomsko-politički odnosi neće biti ustrojani po uzoru na novovekovnu Evropu. Stoga, u trasiranju evroazijskog „trećeg puta” (političkog i socijalnog ideala koji se razlikuje i od evropskog kapitalizma i od boljševičkog komunizma), udaljenost od ova dva pola nije simetrična: ruski komunizam je, uprkos svojoj zapadnoj genealogiji, poprimio izvesne evroazijske karakteristike koje ne mogu biti zanemarene u procesu njegovog „prevladavanja”. Oslanjanje na te karakteristike, uz odbacivanje njihovog marksističkog tumačenja i opravdavanja, predstavlja jednu od najizraženijih crta evroazijskog shvatanja budućeg političkog i socijalnog uređenja Rusije.

3. EVROAZIJSKA DRŽAVA

Da bi se sadržinski odredila evroazijska ideja „trećeg puta”, neophodno je imati u vidu da ona, osim što označava politički i socijalni ideal koji se razlikuje od (zapadnog) kapitalizama i (ruskog) komunizma, počiva i na osobenom shvatanju „politike” koje u svojim teorijskim radovima formulišu evroazijci. Naime, za njih termin „politika” označava „sistematsko učenje o kulturi kao celini”, pa se „politika”, po njima, „ne gradi na individualističko-materijalističkim i besadržajnim relativističkim pretpostavkama i hipotezama, već na filozofskom učenju o ličnosti (*prospologiji* ili *personologiji*)” (Карсавин, 1927a: 185-186). Ovo nejasno određenje vraća nas filozofiji evroazijaca po kojoj je „čovečanstvo” samo oznaka za skup različitih „kultura” koje su jasno individualizovane, tj. imaju svoj „lik” ili „ličnost”. Svaka od tih kultura je *organsko* jedinstvo (ne mehanički zbir) vrednosti koje stvara, čuva i menja subjekt kulture. Taj pak subjekt nije ni individua ni apstraktni kolektiv, već simfonijsko jedinstvo pojedinačnog i opšteg, *saborna ličnost* različitih „obima”⁸⁶ – od individue i užih socijalnih grupa, preko nacije, do grupe nacija koje su sjedinjene „mestom razvoja”, istorijskom sudbinom, lingvističkom srodnošću, zajedničkim osobinama i običajima. Ako ostavimo po strani problem hijerarhijske strukture i „simfonijske” harmonizacije sabornih subjekata različitog obima („individualnih i nižih sabornih ličnosti”), u središtu pažnje i interesovanja evroazijaca bile su velike grupe naroda („*mnogonarodne ličnosti*”, poput „romano-germanske”

⁸⁶ „To shvatanje je jednako različito od čistog individualizma koji priznaje samo individualne sfere, kao i od kolektivizma koji zna samo za sveobuhvatnu sferu apstraktne celine” (Карсавин, 1927a: 192).

ili „evroazijske”), kao subjekti kulture. Po njima, ovi složeni subjekti se objektivizuju stvaranjem sopstvene celovite i jedinstvene kulture unutar koje možemo, samo uslovno i iz analitičkih razloga, razlikovati tri osnovne „sfere” – političku, duhovnu i materijalnu. Od ove tri sfere, najznačajnija je politička jer se tek pomoću nje i u njoj „ostvaruje i izražava jedinstvo svih sfera, kao i sama kultura kao, spolja gledano, jedinstvena celina” (Карсавин, 1927a: 207). Jednostavnije rečeno, država (političke organizacije kroz koje se formira i izražava volja i svest „simfonijskog subjekta”) omogućava postojanja autohtone kulture i svedoči o delatnom postojanju njenog subjekta. Bez države kao svoje „spoljašnje forme” kultura ne može postojati, iako država nije sama po sebi stvaralačka sila, već izraz volje i svesti subjekta kulture. Drugim rečima, da bi uopšte objektivno postojala, kultura mora biti „podržavljena”, tj. mora biti celina sa nekom ličnom formom i osobinama, a upravo joj tu formu i te osobine daje država. Pošto su kulture su po svojoj „egzistencijalnoj formi” različite, jedan od zaključaka filozofije politike evroazijaca je stav da *svakoj kulturi odgovara njena posebna, a ne neka univerzalno primenjiva (politička) forma*. Sama pretpostavka postojanja takve univerzalno važeće i obavezujuće forme (na primer, demokratske države zasnovane na poštovanju individualnih prava), ukida kulturni pluralizam sveta i predstavlja izraz kulturnog imperijalizma. Takođe, preuzimanje tuđe političke forme, kao što se to dogodilo u slučaju Rusije, vodi gubitku kulturne samobitnosti, slabljenju sabornog jedinstva subjekta kulture i njegovoj dezintegraciji – sve do raspada u revoluciji. I svi kasniji nesporazumi oko političkog sadržaja evroazijskog učenja bili su, po mišljenju Nikolaja Trubeckoja, posledica nerazumevanja evroazijskog shvatanja odnosa politike i kulture koje se razlikuje od uobičajenog evropocentičnog pristupa ruske inteligencije (vid. Трубецкой, 1925: 67-69). Za razliku od većine ruskih emigranata koji su se u političkom smislu određivali pomoću tradicionalnih političkih kategorija („monarhisti”, „demokrate”, „konzervativci”, „liberali”, „levica” i „desnica”...itd.), evroazijci su polazili od stava da evroazijska kultura rađa državu posebnog tipa, tj. da *kulturna originalnost Evroazije svoj izraz i nosioca nalazi u posebnom tipu*

političke organizacije. Ovaj novi tip države evroaziji su izvodili iz svog uvida u supstancijalno shvaćenu evroazijsku kulturu – ta kultura i njen „simfonijski subjekt” („mnogonarodna ličnost”) imaju posebnu formu svog ličnog postojanja. Ali, da bi tu „formu” jasnije opisali, oni nisu mogli sasvim izbeći tradicionalni politički jezik i njegove kategorije. Zato su evropska demokratija i ruski boljševizam (komunizam) bili one osnovne tačke u odnosu na koje se određivalo evroazijsko učenje o državi: „Naša politika proizlazi iz duboko promišljenog *novog shvatanja države* koje čini alfu i omegu našeg državnog sistema i *potpuno se razlikuje kako od demokratskog, tako i komunističkog sistema*” (Алексеев, 1927:178).

3.1. Politički sistem: „ideokratija” i „demotija”

Pitanje koje prethodi izlaganju i tumačenju evroazijskog shvatanja države, može biti formulisano u skladu sa poznatom dilemom političke filozofije: Zašto uopšte postoji država, a ne *an-arhija*, tj. neki nedržavni oblik zajednice? Ovo pitanje nije retoričko, jer, ako se složimo sa Karsavinovim određenjem „simfonijske” prirode zajednice (kulture i njenog subjekta – nacionalnog ili višenacionalnog), onda je već sam princip sabornosti dovoljan za objašnjenje harmonizacije mnoštva u jedinstvenu celinu, tj. on u svom deskriptivnom značenju upravo i označava postojanje neprinudnog, „slobodnog jedinstva mnoštva” ili „sve-jedinstva”. Očigledno, zajednica vernika (Crkva kao „Hristovo telo na zemlji”) poslužila je Karsavinu, kao i brojnim drugim ruskim misliocima, kao model za formulisanje principa „sabornosti”. Međutim, ako je „društvo” saborna zajednica ili „simfonijska ličnost”, onda je država kao sredstvo nasilne pacifikacije i harmonizacije individua nepotrebna. Da bi izbegao ovaj zaključak, Karsavin, kao što smo videli, razlikuje *ideal sabornosti* od njegovog *empirijskog, nesavršenog ispoljavanja*⁸⁷: u društveno-istorijskoj stvarnosti, umesto „svejedinstva”, u najboljem slučaju nalazimo samo saglasnost (konsenzus mnoštva individua), ili,

⁸⁷ „Mi nismo utopisti i strogo razlikujemo suštinu i ideal od nesavršene empirijske činjenice” (Карсавин, 1927а: 192).

još češće, sukob individua koje teže egoističkom samopotvrđivanju, pa „uzajamno davanje dobija formu borbe, a mesto slobodne žrtve zauzima nasilje i ubistvo” (Карсавин, 1927а: 192). Iz činjenice nepotpunog ostvarenja ideala sabornosti, u društveno-istorijskoj stvarnosti izvodi se funkcionalna nužnost postojanja države kao sfere prinude u kojoj se samo na nepotpun i ograničen način ostvaruje ideja celine naspram njenih individualizacija koje su međusobno suprotstavljene. To, dakle, znači da „u svakoj sabornoj ličnosti (porodici, socijalnoj grupi, naciji, subjektu kulture) *uvek mora postojati primarni nosilac i izražavalac njene celovitosti i jedinstva*” (Карсавин, 1927а: 193). U slučaju društva ovaj nosilac sabornog jedinstva je „vladajući sloj” koji je organizovan kroz mrežu državnih institucija koje strukturišu „sabornu ličnost”, tj. regulišu odnose njenih nižih individualizacija (pojedince i socijalnih grupa) čineći ih organskim delovima celine. Vladajući sloj je (empirijski nesavršeni) nosilac saborne svesti i volje cele „društvene ličnosti” sastavljene od niza širih i užih socijalnih grupa koje čine hijerarhijski niz na čijem se kraju nalazi pojedinac. Država, kao spoljašnja forma postojanja kulture i nosilac principa celovitosti, daje oblik svim njenim nižim individualizacijama. Poput tradicionalnih ruskih lutaka (ruskih „babuški”), ona je najveća figura u kojoj je smešteno niz manjih, *istog* lika.⁸⁸ Stoga, umesto uobičajenog razdvajanja i suprotstavljanja sfera „države” i „društva”, u političkoj misli evroazijaca dominira ideja njihove međusobne prožetosti i čvrstog organskog jedinstva. U koncipiranju svog shvatanja odnosa države i društva, evroazijci povlače jasnu demarkacionu liniju u odnosu na zapadnu liberalnu i demokratsku tradiciju političkog mišljenja. Programski odbacujući ideju demokratskog političkog sistema sa političkim partijama, redovnim izborima i parlamentarnim predstavništvom, oni odbacuju i liberalnu ideju minimalne, ili, bar

⁸⁸ Ova analogija može biti potkrepljena Karsavinovim stavom po kome je „u uslovima normalnog razvoja kulture, narod hijerarhijski podeljen organizam u kojem je svaka celina sastavljena iz nižih celina iz kojih crpi svoje životne sokove i živi *kako u sebi, tako i u njima*. Samo pod tim uslovom moguća je organska veza momenata celine u višem momentu i, istovremeno, *neprekidnost veze od vrha do dna, normalni krvotok*. Takvo konkretno-realno jedinstvo i jeste državno jedinstvo i obavezno se *izražava kao država i kroz državu*” (Карсавин, 1927а: 214).

striktno ograničene države. Prema mišljenju Nikolaja Trubeckoja, „za savremenog čoveka sva demokratska frazeologija je ostatak prošlosti kao i tradicija aristokratsko-birokratske države”, pa je, sa stanovišta savremenosti, jedina razlika između aristokratskog i demokratskog poretka u tome što je prvi posthumno očuvan u vidu ostataka,⁸⁹ dok je ovaj drugi u stanju duboke krize koja nagoveštava „blizinu smrti” (Трубецкой, 1927c: 411). Tezu o krizi savremene demokratije evroazijci prihvataju kao aksiom od koga polaze u svojoj kritici političkog života Zapada kao od samorazumljive tvrdnje. U formulisanju kritike demokratije oni ne pretenduju na originalnost, a samo bavljenje demokratijom kao predmetom kritičkog razmatranja opravdavaju činjenicom da ona, za deo ruske inteligencije, predstavlja alternativu komunizmu.

Demokratski politički ideal zasnovan je, po evroazijcima, na individualističkom konceptu društva i relativističkom stavu u pogledu sadržinskog određenja „opšteg dobra”. Prva pretpostavka se zasniva na socijalnoj „ontologiji” po kojoj je društvo mehanički skup atomistički shvaćenih individua (građana) sa jednakim pravima. U ekonomskom životu individue slede svoje interese i stupaju u međusobne odnose koje reguliše tržište kao osnovni društveni mehanizam. Sigurnost individua, kao i pravni okvir za odvijanje tržišnih i drugih odnosa, obezbeđuje država kao svojevrсни „noćni čuvar”. Svaki (punoletni) građanin učestvuje u političkom životu birajući svoje predstavnike na periodično ponavljanim izborima. Institut izbora pretpostavlja važnu ulogu javnog mnjenja u demokratskim sistemima, kao i neophodnost interesnog i idejnog grupisanja u političke partije koje se bore za naklonost birača.⁹⁰ Profesionalizacija partijskih elita i njihova konkurencija na političkom tržištu čine osnovnu spoljašnju

⁸⁹ „U savremenom svetu evropske (romano-germanske) civilizacije monarhija je sebe izivila... Može se reći da se u savremenim evropskim monarhijama monarh samo trpi... Dvor ne gubi samo svoje političko, već i kulturno značenje, pa, sledstveno tome, postaje prosto nepotreban” (Трубецкой, 1927c: 410-411).

⁹⁰ „Pošto su savremene evropske političke partije slobodna udruženja, onda partijski režim u većoj ili manjoj meri pretpostavlja višepartijnost kao izraz ličnog prava učešća u politici i kao rezultat slobode političkog mnjenja” (Алексеев, 1927: 170).

karakteristiku savremene demokratije kao „uređenja u kome se vladajući sloj bira na osnovu popularnosti u određenim krugovima stanovništva, pri čemu su osnovni oblici izbora na političkom planu – izborna kampanja, a na ekonomskom – konkurencija” (Трубецкой, 1935: 438). Savremena „vladavina naroda” je vladavina konkurentskih političkih i ekonomskih elita koje se smenjuju na vlasti u zavisnosti od raspoloženja promenljive većine glasača.⁹¹ „Opšte dobro” je ono što uživa izbornu podršku *ad hoc* formirane „većine”, a ne supstancijalno određeno dobro koje je nezavisno od aritmetičkog zbira trenutnih interesa punoletnih građana. Stoga je savremena demokratija određena jedino procedurom, tj. skupom formalnih pravila oko kojih se može postići konsenzus, a ne sadržinski određenim sistemom vrednosti. Demokratske procedure stabilizuju politički život dajući mu predvidljivost i pravilnost, a skup sloboda i prava preuzetih iz liberalne tradicije ima funkciju ograničavanja državne vlasti i obezbeđivanja neprikosnovenog ličnog domena i autonomije društva. Stoga je „državni minimalizam” osnovna karakteristika liberalno-demokratskog poretka jer u njemu država nema i ne može imati sadržinski određene ciljeve (poput „duhovnog usavršavanja čoveka”, „dobrobiti svih” itd.) o kojima ne postoji trajni konsenzus.⁹² Pošto „kultura” za evroazijce predstavlja organsku celinu, autonomija različitih sfera društvenog života u liberalno-demokratskim sistemima je za njih samo ideološka „maska” iza koje se krije povlačenje države u korist drugih „organizatora sistema” – privatnog kapitala i štampe, pre svih.⁹³ Ali, u svakom slučaju, liberalno-demokratska država teži

⁹¹ „Javnim mnjenjem na Zapadu se ne naziva stabilizovano, čvrsto i duboko ukorenjeno uverenje u narodu, već pre poznata, veoma promenljiva narodna raspoloženja koja ne niču samostalno već se veštački stvaraju od strane političkih partija... Zato se javno mnjenje u demokratskoj Evropi menja kao i vreme” (Алексеев, 1927: 182).

⁹² „Karakteristika demokratskog poretka je državni minimalizam, tj. nemešanje države u većinu oblasti kulture i života, pa se otuda čini da su sve te oblasti nezavisne i autonomne – npr. sloboda nauke, umetnosti, privrede” (Трубецкой, 1927c: 410).

⁹³ „Nezavisnost i autonomnost su ovde, svakako, samo iluzorne jer su sve strane nacionalne celine neraskidivo povezane jedna sa drugom i međusobno se uslovljavaju.

samoograničenju u korist autonomije „društva” i programski insistira na svojoj minimalistički određenoj ulozi u društvenom razvoju.

Za razliku od zapadne liberalno-demokratske države, evroazijska država ne može i ne treba da bude „minimalna”. Naprotiv, geografski, istorijski, kulturno-socijalni i ekonomski uslovi Evroazije zahtevaju „državni maksimalizam”. Prema evroazijcima: „Država... nije institucija čija je delatnost određena samo negativnim ciljevima. Ona nije noćni stražar koji se pojavljuje samo onda kada počinju ubistva i pljačka. *Pred evroazijskom državom stoje veliki pozitivni zadaci* koje sebi ne postavljaju zapadne demokratsko-liberalne države” (*Евразийство и коммунизм*: 28). Ti zadaci su, u prvom redu, ekonomski i administrativni – evroazijska država je organizator i glavni akter privrednog razvoja. Ali, funkcije evroazijske države nisu ograničene na privredno-ekonomsku sferu, već u potpunosti prožimaju čitavo društvo. S obzirom da je „kultura” osnovna kategorija socijalno-političke misli evroazijaca, država kao njena forma određuje sve aspekte njenog postojanja i ispoljavanja: „Evroazijci otvoreno priznaju da je njihova država nadahnuta velikim religijskim i moralnim zadacima i da ne može biti ravnodušna prema dobru i zlu. Evroazijska država potpuno otvoreno stremlje ka razvitku i procvatu evroazijske kulture... Evroazijci ne mogu biti ravnodušni prema vaspitanju naroda, njegovom obrazovanju, prosvetavanju i njegovom duhovnom životu” (*Евразийство и коммунизм*: 29). Drugim rečima, država treba da obuhvati i uredi sve sfere društvenog života, pa evroazijci, nasuprot liberalnoj „minimalnoj” državi, formulišu ideal „maksimalne države”, tj. zalažu se za „aktivno i rukovodeće učešće države u privrednom životu i razvoju kulture” (Трубецкой, 1927c: 414).⁹⁴

Osim toga, sama kultura zahteva da bude organizovana u sistem. Tamo gde država ne zadovoljava taj zahtev ulogu organizatora sistema kulture preuzima na sebe neki drugi faktor: u demokratskom sistemu (koji je obično sjedinjen sa plutokratskim) taj faktor je privatni kapital i štampa” (Трубецкой, 1927c: 410).

⁹⁴ Druga oznaka za „maksimalnu državu” je sintagma koju koristi Nikolaj Aleksejev – „garancijska država” (*гарантийное государство*), tj. država koja garantuje i obezbeđuje ostvarenje pozitivno određenih ciljeva i zadataka: „Država se naziva garancijskom pre svega zato što obezbeđuje ostvarenje nekih stalnih ciljeva i zadataka, zato što je država sa pozitivnom misijom” (Алексеев, 1937: 372).

Ako se složimo sa evroazijcima da Rusiji/Evroaziji kao posebnoj „kulturnoj ličnosti” ne odgovara minimalistička liberalno-demokratska država,⁹⁵ ostaje otvoreno pitanje bližeg određenja strukture i funkcija „maksimalističke” evroazijske države. Samo negativnim određenjem evroazijske države kao ne-evropske, kao i kritikom zapadnih demokratskih sistema, još nije sadržinski formulisana evroazijska politička alternativa. S druge strane, pošto je, po mišljenju evroazijaca, ideja demokratije diskreditovana u samoj Evropi,⁹⁶ može se zaključiti da je, nezavisno od posebnih karakteristika Evroazije, *opšti problem* savremene epohe „stvaranje novog tipa države sa potpuno novim političkim, ekonomskim, socijalnim, kulturnim i životnim uređenjem” (Трубецкой, 1927c: 411). Stoga, iako su evroazijci primarno bili zainteresovani za koncept države koji odgovara autohtonom svetu Evroazije, njihove političke ideje formulisane su tako da, uz prihvatanje teze o „sumraku demokratije” u Evropi, mogu biti relevantne i u evropskom političkom životu. Ova ambicija evroazijaca vidljiva je u načinu na koji oni formulišu svoje shvatanje države. Naime, njihova koncepcija *evroazijske države* je izvedena iz jedne *opšte teorije države* čije važenje nije ograničeno kulturno-istorijskim osobenostima određene geopolitičke celine. Opšteteorijska (univerzalno važeća) pretpostavka na koju se oslanja koncept države koja odgovara tlu Evroazije sadržana je u tezi Nikolaja Trubeckojja po kojoj su tradicionalni oblici vladavine od sekundarnog značaja u odnosu na način na koji se u državi formira i popunjava

⁹⁵ „Što se tiče državnog ustrojstva Rusije, mi mislimo da osnova tog ustrojstva mora biti organski povezana sa uslovima našeg života. U protivnom, mi nećemo imati snažnu, čvrstu državu. Naš mozak neće zavesti 'demokratske' teorije 'direktne vladavine naroda' i logika njenih zastupnika nama ne vlada. Zato, ako po rečima zastupnika tih ideja 'Rusiji ne odgovara slabašni mehanizam parlamentarne monarhije', onda mi mislimo da joj još manje odgovara 'republikansko-demokratski' sistem koji joj oni (P. N. Miľjukov) predlažu” (Садовский, 1923: 169).

⁹⁶ „Sada su demokratija, vladavina naroda, parlamentarizam i socijalizam veoma diskreditovani i preživljavaju ne samo krizu, već i nešto više od toga. Život svuda teži da nađe neke nove puteve izvan oficijelne demokratije i socijalizma (u Italiji - fašizam koji polazi iz donjih slojeva društva, u Španiji - fašizam sa vrha), pa su 'konzervativci' i 'reakcionari' oni ljudi koji teže da zadrže prirodni tok razvitka i nastanak nove epohe zastupnici oficijelnog demokratizma i socijalizma, a ne njihovi protivnici” (Садовский, 1923: 167).

„vladajući sloj” ili, savremenijim jezikom rečeno, politička elita: „*Upravo su načini izbora vladajućeg sloja, a ne oblici vladavine, suštinski važni za karakterizaciju države*” (Трубецкой, 1927c: 408). Pošto su tezom o nesavršenosti empirijskog „simfonijskog jedinstva kulture” opravdali samo postojanje države,⁹⁷ evroazijci su u „vladajućem sloju” i užem „upravljačkom aktivu” videli osnovne nosioce integrativnih i strukturno-formativnih funkcija države. U sledećem koraku, oni su kritikom zapadnih političkih institucija (stare aristokratije i savremene demokratije) formulisali problem načina izbora vladajućeg sloja kao suštinski važan kriterijum za određenje karaktera *svake* države. Na kraju, nasuprot aristokratskom i demokratskom principu selekcije političke elite, oni su istakli novi *ideokratski* tip izbora, a državu u kojoj vladajući sloj nastaje na osnovu takve selekcije, nazvali su *ideokratijom*⁹⁸: „*Taj tip izbora koji je sada pozvan da, saglasno evroazijskom učenju, bude ustanovljen u celom svetu, a posebno u Rusiji-Evroaziji, naziva se ideokratskim i odlikuje se time što je, po njemu, zajednički pogled na svet osnovna karakteristika koja ujedinjuje članove vladajućeg sloja*” (Трубецкой, 1928: 428).⁹⁹ Dakle, ako se

⁹⁷ „Pogled na državno organizovanje ljudskog društva kao na živo organsko jedinstvo pretpostavlja postojanje posebnog vladajućeg sloja u tom društvu, tj. skupa ljudi koji **faktički određuju** i usmeravaju politički, ekonomski, socijalni i kulturni život društveno-državne celine” (Трубецкой, 1927c: 408).

⁹⁸ Autor evroazijske koncepcije „ideokratije” i „ideokratske države” bio je Nikolaj Trubeckoj, a njegove ideje su preuzeli i dalje razvijali ostali članovi pokreta. P. Savicki je priznavao vodeću ulogu N. Trubeckoja u formulisanju „učenja o ideokratiji”: „Od samog početka, evroazijski vladajući odbor je shvaćen kao telo koje se obrazuje na osnovu jedinstva uverenja. To učenje je uopštio Nikolaj Trubeckoj koji je istakao pojam *ideokratije* kao državnog sistema u kome je osnovni selekcionički princip za obrazovanje rukovodećeg sloja služjenje određenoj ideji” (Савицкий, 1933a: 376).

⁹⁹ Na drugom mestu, Trubeckoj daje slično određenje ideokratije: „Taj novi tip izbora vladajućeg sloja koji se sada stvara samim životom i koji je pozvan da zameni kako aristokratiju, tako i demokratiju, može biti nazvan ideokratijom, ideokratskim poretkom. *U tom poretku, vladajući sloj se sastoji od ljudi koji su objedinjeni pogledom na svet*”. Takođe, on dodaje da zajednički pogled na svet postoji u demokratskim i aristokratskim vladajućim slojevima, ali u njima „zajednički svetonazor nije osnovni i prvobitni kriterijum na osnovu koga se vrši izbor vladajućeg sloja” (Трубецкой, 1927c: 412).

sastav vladajućeg sloja u aristokratskim sistemima zasnivao na poreklu njegovih članova, a u demokratiji na izbornoj volji građana, onda se u *ideokratskom poretku* vladajući sloj selektuje i konstituše na osnovu ideološkog kriterijuma, tj. na osnovu prihvatanja određenog pogleda na svet i sistema vrednosti: „*Da vlada može i treba samo kulturna, svesna, idejna manjina*” (Садовский, 1923: 170).

Poreklo koncepta „ideokratske države” možemo tražiti u dalekoj prošlosti – u Platonovom shvatanju filozofa-vladara čija se upravljačka funkcija opravdava znanjem, tj. uvidom u inteligibilni svet „ideja”.¹⁰⁰ Savremenije verzije vladavine zasnovane na znanju predstavljaju različite („tehnokratske”) koncepcije vladavine stručnjaka koji poseduju specijalizovano, „ekspertsko” znanje. Pojam „ideokratije” kod evroazijaca bliži je Platonovoj zamisli, a istorijski se oslanja na iskustvo dve njima savremene „ideokratske države” – fašističke Italije i boljševičke Rusije.¹⁰¹ U oba ova primera, imamo zvanično vladajuću ideologiju (vladajuću ideju) čiji je nosilac jedinstvena državno-ideološka organizacija koja se (neadekvatno) naziva „partijom”.¹⁰² Članovi vladajućeg sloja su oni koji su „verni” ili „odani ideji”, a država je sredstvo njenog ostvarenja u društveno-istorijskoj stvarnosti ili, kako to ističe jedan savremeni evroazijac, „država i društvo su pozvani da ostvare važnu *duhovnu i istorijsku misiju*”

¹⁰⁰ Povezanost evroazijske koncepcije „ideokratske države” sa tradicijom političkog mišljenja koja vodi poreklo od Platona (osavremenjenog savremenim teorijama elite – Pareta, pre svega), ističe i Nikolaj Aleksejev: „Na taj način, vaskrsavaju stare ideje Platona za koga je pitanje načina obrazovanja vladajućeg sloja u državi bilo najosnovnije i najvažnije političko pitanje... Ovde se, (u konceptu ideokratije – M. S.), otkriva izvorni smisao Platonovog učenja o carstvu filozofa, a takođe i smisao pojma teokratije kao države u kojoj je najviši princip – ideja religiozna kao vrhovna ideja” (Алексеев, 1998: 588; 592).

¹⁰¹ „Obe najveće revolucije posleratnog vremena – ruska – i mnogo manja, ali najznačajnija od svih istinsko evropskih revolucija – italijanska – dovele su do stvaranja *ideokratskog* poretka, mada veoma nesavršenog” (Трубецкой, 1927c: 412).

¹⁰² Da nije u pitanju klasična „partija”, jasno je već na osnovu značenja te reči koja uvek uključuje priznanje partikularnosti interesa (lat. *pars*), dok se kod komunističke i fašističke organizacije radi o predstavljanju klasnog ili nacionalnog interesa koji je, po njihovom samorazumevanju, univerzalan ili nedeljiv.

(Дугин, 1999). Ali, strukturno slični „ideokratski sistemi“ (poput fašističkog i komunističkog, ili, budućeg „evroazijskog“), razlikuju se po shvatanju „duhovne i istorijske misije“, tj. po sadržinskom određenju svoje „vladajuće ideje“. Drugim rečima, ideokratske države mogu biti „istinske“ i „lažne“, u zavisnosti od istinitosti ideje koja leži u njihovoj osnovi.¹⁰³ Tako su, za Trubeckoj, fašistička Italija i boljševička Rusija *nepotpune* i *nesavršene* ideokratije jer su „i fašizam i komunizam *lažne ideologije*“ (Трубецкой, 1927c: 413). Priznavajući im da se rukovode ideokratskim kriterijumom u organizaciji vlasti, Trubeckoj naglašava da u njima princip ideokratije nije shvaćen od strane samih njegovih nosilaca čija je samosvest „zarobljena“ lažnim ideologijama – u slučaju Italije, nacionalizmom i kultom vođe, a u SSSR-u, internacionalizmom i fikcijom „proletarijata“ kao nosioca „opšteljudskog“ interesa.¹⁰⁴ Zato, „nesavršene“, „lažne“ ideokratije (fašizam i komunizam) mogu poslužiti samo kao polazna tačka za određenje *istinske* ideokratije koja neće počivati na lažnoj ideologiji, pa se nameće suštinsko pitanje: „Kakvim potrebama mora odgovoriti vladajuća ideja (*идея правительница*) u istinskoj ideokratskoj državi?“ (Трубецкой, 1928: 438).

Da bi se odgovorilo na ovo pitanje neophodno je imati u vidu ranije pomenuto Karsavinovo određenje politike kao „sistematskog učenja o kulturi“ koje se zasniva na „filozofskom učenju o ličnosti“. Na osnovu

¹⁰³ Da bi se izbegla mogućnost subjektivističkog (psihologističkog) tumačenja vladajuće „ideje“ i naglasila razlika između „lažne“ i istinske ideokratije, Nikolaj Aleksejev je koristio fenomenološki pojam *ejdosa* kao „nužnog, celovitog, sozercanijem i umom spoznanog smislenog lika sveta“, te umesto pojma „ideokratije“, predlagao termin „ejdokratija“ kao naziv za savršenu državu. Iako ovaj njegov predlog nije bio široko korišćen, u skladu sa njim bi mogli reći da su komunizam i fašizam ideokratski sistemi, dok bi samo evroazijski vladajući sloj bio *ejdokratski*, tj. samo njegova vladavina bi počivala na pravom znanju (Vid. Алексеев, 1998: 592).

¹⁰⁴ Po evroazijcima, ključni paradoks boljševizna sadržan je u njegovom filozofsko-ekonomskom *determinizmu* (učenje o primatu „baze“ nad „nadgradnjom“) i, istovremenom, praktično-političkom *voluntarizmu* koji se zasniva upravo na isticanju presudnog značaja ideologije (zanimljivo je da je tih godina sličan argument formulisao A. Gramši u tekstu „Revolucija protiv Kapitala“). Deficit boljševičke samosvesti Trubeckoj tačno uočava: „Partija koja faktički ispunjava funkcije ideokratskog odbora, teorijski odriče autonomiju idejnog načela“ (Трубецкой, 1927c: 413).

ovog određenja, kategorija „ličnosti“ (subjekta kulture) ima ključnu ulogu u političkom mišljenju i delanju. Spoznati neku *ličnosti* znači odrediti njen identitet – ono trajno u njenim različitim ispoljavanjima i menama. Ako taj identitet nazovemo njenom „idejom“, onda je supstancijalistički shvaćena i određena „ideja“ te ličnosti od suštinske važnosti za naš odnos prema njoj. U tom odnosu rukovođeni smo poznavanjem njene „suštine“, a ne njenim varljivim ispoljavanjima, tj. trenutnim „individualizacijama“. S obzirom da kategorija „ličnosti“ ima različit „obim“ (od individue, socijalne grupe, nacije, do grupe naroda – „mnogonarodne ličnosti“ i čovečanstva), problem traganja za „idejom“ koja može biti osnov ideokratske vladavine svodi se na pitanje određenja odgovarajućeg subjekta-ličnosti. Komunistička ideokratija počiva na ideji (radničke) klase kao subjekta čiji spoznati interes i pogled na svet predstavlja legitimacionu formulu vladajućeg sloja. Ali, vladavina u ime klase nije i ne može biti vladavina u ime celine društva (simfonijskog subjekta) jer je, već po svom pojmu, „klasa uvek samo deo celine“, pa je partikularni klasni interes forma ispoljavanja grupnog egoizma. Problem se, po mišljenju evroazijaca, ne rešava ni uzimanjem „nacije“ kao osnovne ličnosti-subjekta, jer ni interes nacije nije lišen egoističkog samopotvrđivanja u svetu sukobljenih etničkih zajednica. Stoga, „ni dobrobit određene klase, ni dobrobit određenog naroda ne mogu poslužiti kao sadržaj vladajuće ideje ideokratske države. To što savremene ideokratije (komunizam i fašizam – M. S.) uzimaju klasnu diktaturu ili nacionalizam za svoje vladajuće ideje, posledica je toga što su te države *samo po svojoj spoljašnjoj formi, a ne i po svom unutrašnjem sadržaju, istinske ideokratije*“ (Трубецкой, 1935: 440). Ako se za ideje klase i nacije može tvrditi da sadrže u sebi element partikulariteta koji podrazumeva (kolektivni) egoizam, to se ne može tvrditi za „čovečanstvo“ kao najopštiju „ličnost“ (subjekt kulture). Ali, šta je „ideja“ (identitet) „čovečanstva“ i u odnosu na šta se ona određuje? Upravo je jedan od aksioma filozofske pozicije evroazijstva teza o „čovečanstvu“ kao apstraktnom, „praznom pojmu“ u koji se arbitrarno projektuje sadržaj dominantne, partikularne („romano-germanske“) kulture. Zato, subjekt (ličnost) čija ideja (supstancijalno shvaćeni identitet) može

postati „vladajuća ideja” istinske ideokratije nije, po evroazijcima, ni klasa, ni nacija, ni čovečanstvo, već „posebni svet” – „zajednica naroda koji naseljavaju samodovoljno (autarhično) mesto razvoja i koji nisu međusobno povezani rasom, već zajedničkom istorijskom sudbinom, radom na stvaranju iste kulture ili jedne zajedničke države” (Трубецкой, 1935: 441). U ovom određenju subjekta kulture ključna odredba je njegova „samodovoljnost” (*autarhija*) jer se na osnovu nje isključuje element egoističkog interesa – zajednica naroda koja je samodovoljna predstavlja „ličnost” čija dobrobit ne može biti suprotstavljena dobrobiti drugih subjekata istog ranga (za razliku od „klase” i „nacije”), upravo zato što je ona sebi sama dovoljna. Na taj način, Trubeckoj zaključuje da: „vladajuća ideja istinske ideokratske države može biti samo dobrobit skupa naroda koji naseljavaju dati autarhični posebni svet” (Трубецкой, 1935: 41). Evroazija je upravo takav „poseban svet”, pa je istinska ideokratska država moguća na njenom tlu.¹⁰⁵

Ideokratski poredak, pored autarhičnog „mesta razvoja” naseljenog srodnim narodima, pretpostavlja postojanje „vladajućeg sloja” koji svoju vladavinu legitimiše posedovanjem znanja („ideje”) o opštem dobru ili dobrobiti celine: „Pripadnici vladajućeg sloja su međusobno povezani zajedničkim pogledom na svet i ujedinjeni u posebnoj državno-ideološkoj organizaciji. Ta organizacija je *vanklasna* i *nadklasna*, a svoje članove vrbuje u svim grupama stanovništva” (Трубецкой, 1928: 432). Članstvo u vladajućem sloju i mesto u državnom aparatu ne pripada onima koji se biraju na izborima, već onima koji su odani vladajućoj ideji i spremni da se za nju žrtvuju.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Evropa je, *takođe*, takav autarhičan svet i panevropska ideja bi mogla postati „vladajuća ideja” evropske ideokratije. Uslov za to je oslobođenje evropske ideje od imperijalističkih apetita, kao i od liberalno-demokratske tradicije u korist ideokratskog *političkog* sistema (vid. Трубецкой, 1935: 443).

¹⁰⁶ „Selekциони kriterijum ideokratskog izbora ne treba da bude samo zajednički pogled na svet, već i *spremnost na žrtvovanje za vladajuću ideju*. Taj element žrtvovanja, stalne aktivnosti i teške *obaveze* koji je povezan sa pripadnošću vladajućem sloju neophodan je radi uravnoteženja privilegija koje su, *takođe*, nužno povezane sa pripadnošću tom sloju. U očima svojih sugrađana članovi vladajućeg sloja moraju imati moralni prestiž” (Трубецкой, 1935: 439).

Pošto sastav i organi ideokratske vlasti ne zavise od demokratske procedure pomoću koje se verifikuje saglasnost naroda, nameće se pitanje šta garantuje da „ideokratski odbor” neće diktatorski vladati *protiv* interesa i potreba evroazijskih naroda? S obzirom na „maksimalistička” ovlašćenja ideokratske države, tj. činjenicu da se radi o snažnoj državi koja organizuje i upravlja svim sferama društvenog života, ovo pitanje je od suštinske važnosti. Da bi na njega odgovorili, evroazijci u svoj politički rečnik uvode termin „*demotija*” i pridev „*demotički*”.¹⁰⁷ Po njima, ideokratija nije „demokratska” (u smislu „vladavine naroda” putem njegovih političkih predstavnika izabranih na opštim izborima), već *narodna* ili *demotička*. Upravo je jedan od uslova istinske ideokratije njen demotički (narodni) karakter,¹⁰⁸ tj. njeno oslanjanje na stremljenja i potrebe naroda bez uvođenja demokratskih procedura i mehanizama. U osnovi, već iz samog koncepta „ideokratije” sledi „narodni” karakter vlasti: pošto se vlast rukovodi ispravno shvaćenom „idejom” narodne „ličnosti”, ona, *po definiciji*, ne može biti nenarodna! Istina, ona može biti u sukobu sa trenutnim ili empirijskim potrebama i zahtevima naroda, ali ne i sa njegovim suštinskim i dugoročnim interesima.¹⁰⁹ Upravo se demokratski politički sistem odlikuje primatom *trenutnih* i interesa i *promenljivih* raspoloženja biračkog tela koje sebe shvata kao nosioca „narodnog suvereniteta”. Ali, „nacija” ili „narod” za evroazijce ne predstavlja slučajni skup građana koji zadovoljavaju uslove opšteg izbornog prava („gomila”), već „*ukupnost istorijskih pokoljenja, prošlih, sadašnjih i budućih*, koji obrazuju državom oblikovano jedinstvo kulture” (Алексеев, 1927: 179). Ovaj „organski” pojam nacije razlikuje se od „mehaničkog” pojma trenutne većine punoletnih

¹⁰⁷ Termin je prvi upotrebio evroazijac Jakov Sadovski u svom polemičkom tekstu „Oponentima evroazijstva” 1923. godine, braneći evroazijstvo od optužbe za „reakcionarnost” (vid. Садовский, 1923: 170).

¹⁰⁸ „Država treba da bude ideokratska, a *uslov ideokratije je demotičnost vlasti*” (Карсавин, 1927a: 212).

¹⁰⁹ Analogno sa komunizmom kao „vlašću radničke klase” koja može biti u sukobu sa empirijskim proletarijatom i njegovim trenutnim interesima, ali ne i sa „istorijskom klasnom svešću” koju otelotvoruje Komunistička partija.

birača koji ne moraju izražavati *istinsku* „volju naroda”.¹¹⁰ S obzirom da su smatrali da o toj volji imaju istinsku i jasnu svest (ideju), evroazijci su zaključili da je njihova ideokratska država „izgrađena na dubokim narodnim osnovama i da odgovara narodnoj volji”, tj. organskom, a ne mehaničkom suverenitetu naroda (vid. Алексеев, 1927: 178). Drugim rečima, evroazijska ideokratija kao vladavina na osnovu i u ime „istinske ideje” naroda je *demotična* (narodna), a vladajući sloj „prosto ’zna svoju publiku’, nalazi se u stalnoj vezi s raspoloženjem i stanjem narodnih masa, široko i dosledno ide u susret njihovim potrebama, oslanja se na moralnu podršku naroda” (Садовский, 1923: 170).

Koncept evroazijske ideokratske države svoju „demotičnost” (tj. svoj narodni karakter) zasniva na svojevrsnom „transcendentnom predstavništvu”. Naime, vladajući sloj legitimnost svoje vladavine bazira na saznanju neempirijske „ideje” naroda, a ne na predavljanju empirijske volje i interesa (većine ili dela) naroda. Ipak, država upravlja i organizuje društveni život postojećih ljudi čiji interesi moraju biti na neki način predstavljeni, a oni sami zastupljeni u državnim organima. Ako se kao osnov za selekciju vladajućeg sloja prihvati odanost „ideji” (zvaničnoj ideologiji), ipak se mora priznati neophodnost dvosmernog uticaja između „vlasti” i „naroda”, tj. prihvatiti neki stepen njihove komunikacije i artikulacije interesa i „sa dna”, a ne samo sa upravljačkog „vrha”. Drugim rečima, od strane evroazijaca projektovani stepen integrisanosti i prožetosti države i društva ne može biti samo plod inicijative i volje države, već mora nailaziti na podršku i aktivno učešće društva. Svest o nužnoj dvosmernosti tog odnosa iskazuje i tvorac evroazijskog koncepta „ideokratije”, Nikolaj

¹¹⁰ „Mi ne možemo dopustiti takav poredak u kome se kao izraz i nosilac volje nacije smatra masa svih sada živih ljudi koji su dostigli uzrast od 18 ili 20 godina i koji su slični običnoj gomili. Poštene demokrate takođe znaju da je takva ’gomila’, prvo, nesposobna za aktivnost, a drugo, da nema nikakve garancije da kroz njena usta govori istinska nacija.... Savremena demokratija je oligarhija sada živog i punoletnog pokoljenja nad nacijom kao celinom, oligarhija koja istovremeno sama ne može upravljati i traži sebi zamenika, realnog političkog aktera. Taj akter je politička partija koja organizuje glasačko telo i svojom voljom zamenjuje tobožnju volju glasača. Mi, evroazijci, ne priznajemo takav poredak za normalan” (Алексеев, 1927: 179).

Trubeckoj: „Ideokratski poredak zahteva da vlast, s jedne strane, bude *izvanredno snažna*, a s druge, *izuzetno blizu stanovništva*. U ideokratskoj državi *mora se široko primenjivati izborna načelo i učešće društvenih organizacija u državnoj izgradnji*, a istovremeno, *mora se pojačano vršiti podržavljenje društvenih organizacija*” (Трубецкой, 1927c: 414). Petar Savicki, takođe, smatra da „ideokratija uopšte ne protivreči principu narodnog predstavnštva”, tj. da načelo izbora i predavljanja empirijskih interesa širokih narodnih slojeva nije u suprotnosti sa ideokratskim tipom vladavine (Савицкий, 1931: 43). Da bi to dokazali, tj. da bi usaglasili ideokratski princip konstituisanja vladajućeg sloja (državnog aktiva) s principom aktivne participacije građana u vlasti putem izbora i organa narodnog predstavnštva, evroazijci su morali da promene značenje osnovnih kategorija predstavničke demokratije i da formulišu sopstveni sistem nepartijske, „narodne demokratije”. Da su se u svom pokušaju rešenja ovog problema (koji podseća na „problem kvadrature kruga”) oslanjali na iskustva i institucije postojećih ideokratija (fašizma i boljševizma), evroazijci nisu krili.

U projekciji političkog sistema evroazijci su razlikovali dva načela čiji međusobni odnos određuje njegovu dinamiku – načelo *postojanosti* (državne konstante) i načelo *promenljivosti* (element „demotičnosti” ili empirijskih narodnih interesa). Prvo načelo, dovedeno do samosvesti u evroazijskoj teoriji, predavlja „*usmeravajuću ideju države kao celine, njenu osnovnu misiju i njen cilj*” (Алексеев, 1927: 182). Ovu ideju, kao što je već pokazano, ovaploćuje ideokratski vladajući sloj ili „državni aktiv”.¹¹¹ Ona je konstanta koja se ne menja u zavisnosti od promenljivog javnog mnjenja, preferencija i interesa društvenih grupa¹¹²: „*Država ispoveda određeni pogled na svet koji je trajan*

¹¹¹ „Državni aktiv u evroazijskom političkom sistemu predavlja princip postojanosti, princip svrhovitosti i planiranja. On je svojevrsna konstanta državnog života” (Савицкий, 1931: 43).

¹¹² „Naša evroazijska država polazi od potrebe da ta konstanta mora biti spoznata i jasno formulisana... U tom smislu, našu državu je moguće nazvati ideokratijom ili, drugačije, državom stabilizovanog javnog mnjenja... Smatramo da je u pojmu naroda kao sveukupnosti istorijskih pokoljenja i ovaploćena istinska narodna volja čijim organom ne treba smatrati samo slučajno glasanje prisutne većine punoletnih građana” (Алексеев, 1927: 182).

i ne zavisi od izbora ili bilo kojih drugih spoljašnjih događaja ili okolnosti" (Трубецкой, 1928: 432). S druge strane, s obzirom na „demotičnost“ evroazijske države, „normalna država je moguća samo tamo gde se ta 'konstanta' nalazi u stalnom zajedničkom delovanju sa institucijama koje predstavljaju načelo narodnosti u državnom sistemu" (Савицкий, 1931: 44). Ovo načelo se ispoljava kroz predstavljanje *promenljivih* empirijskih interesa naroda, ali, za razliku od demokratskih sistema, to predstavljanje ne počiva na apstraktnom građaninu, već na profesionalno i teritorijalno organizovanim grupama stanovništva koje su realni akteri društvenog života: „Evroazijci misle da 'svenarodno' anonimno predstavništvo može biti sa većom korišću u svakoj državi zamenjeno sa *profesionalno-grupnim predstavništvom određenih realnih interesa*" (Садовский, 1923: 168). Društveno-ekonomski interesi različitih socijalnih grupa nemaju politički karakter, pa njihovo predstavljanje i artikulacija ne zahteva postojanje političkih partija.¹¹³ Princip ideokratije i njegov zastupnik (vladajući sloj) politički usmerava društvo dajući mu čvrstu formu koja se ispunjava empirijskim sadržajem korporativnih interesa i interesa teritorijalnih jedinica složene evroazijske države. Oni interesi koji su u suprotnosti sa strateškim ciljevima države (njenom „idejom“) bivaju poništeni, dok se drugi usaglašavaju pod budnim okom „vladajućeg aktiva“: „Evroazijsko učenje o državi zasniva se na dualizmu stalnosti i narodnosti – državne ideje ovaploćene u državnom aktivu i interesa trenutka koji se izražavaju kroz promenljive rezultate izbora" (Савицкий, 1931: 44). Institucionalno, pomenutim izborima popunjavaju se predstavnička interesna, nepolitička tela koja su slična ili potpuno identična „sovjetima" (savetima) kakvi već postoje u boljševičkoj Rusiji. Evroazijci otvoreno ističu da su im „sovjeti" uzor „organskog predstavništva, te da sovjetski sistem (u svojoj ideji, ali ne i praktičnom ostvarenju) predstavlja uspešno rešenje povezivanja „ideokratskog" i „demotičkog" elementa državnog života. „U sovjetskom sistemu

¹¹³ „Drugim rečima, mi hoćemo da zamenimo veštački, anarhični poredak predstavljanja pojedinih lica i partija *organskim poretkom predstavništva potreba, znanja i ideja*. Zato, nama nije potrebna politička partija kao što je ona neophodna demokratiji zapadnog stila" (Алексеев, 1927: 180).

polazna tačka nije ni izdvojeni pojedinac ni veštačka zajednica ljudi, već organski teritorijalni član celine (sovjet, okrug, oblast, grad, itd.), ili profesionalna udruženja ljudi u okviru tih teritorijalnih jedinica, te, na kraju, nacionalni delovi države. Ta načela podležu daljem jačanju, razvijanju i usavršavanju u evroazijskoj državi" (Алексеев, 1927: 180). Stoga, razmatrajući budućnost sovjetskog sistema, Nikolaj Aleksejev zaključuje: „Mi ističemo kao osnovnu normu buduće ruske unutrašnje politike jednostavnu postavku – *Rusija sa Sovjetima (savetima), ali bez komunizma*" (Алексеев, 1927a: 359).

Na osnovu navedenog stava o budućnosti ruske politike, kao i čitavom izloženom konceptu „ideokratske države“, očigledno je da evroazijski „treći put" nije *podjednako* udaljen od zapadne demokratije i boljševičke verzije komunizma. Naime, evroazijski koncept države je mnogo bliži sovjetskom sistemu u kome će „lažna ideologija komunizma" biti zamenjena istinskom evroazijskom „vladajućom idejom".¹¹⁴ Već je Nikolaj Berđajev, kritikujući „utopijski etatizam evroazijaca", davne 1927. godine isticao da „evroazijska ideokratija, kao vladavina čvrstog vladajućeg sloja koji je nosilac istinite ideologije, državne ideologije, formalno, *veoma liči na komunizam*" (Бердяев, 1927: 143). Bivši saradnik evroazijaca, Petar Bicili, je iste godine skrenuo pažnju da se evroazijska „antiteza" boljševizmu pretvara u „direktno produženje teze", te da u političkom projektu evroazijstva sve ostaje kao kod boljševizma, samo što „boljševike smenjuju antiboljševici, a sluge antihrista, Hristove sluge" (Бицилли, 1927: 340). I mnogi drugi kritičari i komentatori evroazijstva ukazivali su da je kritička distanca koju evroazijci iskazuju prema zapadnoj demokratiji mnogo snažnija i izraženija od one koju pokazuju prema komunističkoj „ideokratiji", optužujući evroazijce da se zalažu za

¹¹⁴ I po mišljenju dve savremene autorke i urednice antologija evroazijskih tekstova: „Nije teško primetiti da se evroazijsko učenje o državnom ustrojstvu *oslanja na idealizovano iskustvo državne i partijske izgradnje u SSSR-u*" (Нувикова, Сиземская, 1992: 109). Jedan drugi, neruski tumač evroazijstva, takođe formuliše sličnu ocenu ističući da „nema suštinske razlike između principa funkcionisanja Sovjetskog Saveza i modela koji predlažu evroazijci. Razlike su samo u parolama, idejama, osnovi pogleda na svet. Zato su struktura misli i predložene sheme državnog ustrojstva slični kao blizanci" (Бекеп, 2001: 24).

svojevrsni „pravoslavni boljševizam” – puku zamenu komunističke ideologije evroazijskom „idejom” sa snažnim elementima „životnog pravoslavlja”, uz zadržavanje celokupne institucionalne „infrastrukture” boljševičke Rusije. Ili, kao je to primetio akademski tumač evroazijstva, O. Bes, „evroazijci nisu nameravali da iznova stvaraju državu i organe vlasti u budućoj Rusiji-Evroaziji, već da sačuvaju i osnaže one postojeće elemente u sovjetskoj državnoj strukturi koji su im se činili pogodnim za njihov planirani politički sistem” (Böss, 1961: 90). U svakom slučaju, u spisima evroazijaca je element kontinuiteta između boljševičke Rusije i buduće Evroazije jasno izražen, te on dodatno radikalizuje razliku koja Rusiju deli od demokratske Evrope.

Svesni prigovora da se suviše približavaju boljševizmu,¹¹⁵ evroazijci su isticali da je njihova zamisao ideokratije (nezavisno od sadržinskih razlika „istinske” i „lažne” ideologije) radikalnija i doslednija od one koju praktikuju boljševici. Pojednostavljeno govoreći, oni su se upinjali da dokažu kako bi vlast njihovog „vladajućeg odbora” bila mnogo snažnija i „totalnija” od vlasti Komunističke partije. Tako je, na primer, Nikolaj Trubeckoj 1935. godine tvrdio da „savremeni kolektivizam (komunistički i fašistički – M. S.) ostaje na pola puta: čovek sebe shvata kao običnog člana organskog kolektiva – klase ili naroda”. Istovremeno, po njemu, klasni i nacionalni egoizam se ne razlikuju od individualnog, pa u ovim sistemima ostaju tragovi (grupnog) „individualizma” koji državu pretvara u instrument klasnog ili nacionalnog partikularnog interesa. Za razliku od tih nedoslednih ideokratija, evroazijska ideokratija je poredak u kome „moraju iščeznuti poslednji ostatci individualizma”, pa će u njoj „čovek, ne samo sebe, već i svoju klasu i svoj narod shvatati kao elemente koji ispunjavaju određenu funkciju dela organske celine ujedinjene u državi” (Трубецкой, 1935: 442). Drugim rečima, evroazijci „savremenim ideokratijama” nisu prigovarali to što se u njima društveni život diktatorski podvrgava državnom aparatu, već

¹¹⁵ „Naši protivnici nam prebacuju da kopiramo režim komunističke diktature i da, ako težimo njegovoj promeni, onda to činimo samo putem pretvaranja vladajuće partije u novo plemstvo koje će, poput starog, stajati u vrhu države i njome upravljati” (Алексеев, 1927:183).

to što one u tom „podržavljenju” života ne idu do kraja – do totalne ili *totalitarne* kontrole u ime supstancijalistički shvaćene „ideje” organske celine.¹¹⁶ Jedan od pokazatelja ove „polovičnosti” boljševičke ideokratije je, po mišljenju evroazijaca, postupna transformacija Komunističke partije u klasičnu političku partiju (zagovornika parcijalnog interesa), uprkos ideološkom osnovu njenog nastanka. Jedan od pokazatelja ove transformacije je i činjenica da Komunistička partija nije svoj vladajući položaj ustavno obezbedila, pa se Nikolaj Aleksejev zalaže za konstitucionalizaciju Komunističke partije kao „oficijelnog organa Republike” (Алексеев, 1927: 183). Iz ove njegove primedbe, sledi da bi u istinskoj ideokratiji rukovodeći položaj vladajućeg sloja morao biti ustavno garantovan, a „partija” transformisana u „organski deo države”.¹¹⁷ Potonji ustavno-pravni razvoj SSSR-a, kao i potonjih socijalističkih država, sledio je upravo ovu preporuku Nikolaja Aleksejeva. Ali, nezavisno od ustavno-pravnog položaja Komunističke partije, ideološki zanos iz njenog formativnog, „herojskog” doba, kao i programska usmerenost na radikalno ukidanje autonomije „političke sfere”, vremenom postaju sve slabiji i ona se transformiše u „interesnu zajednicu” ljudi koji slede sopstvene interese. Ova perspektiva (ocrtana u „gvozdenom zakonu

¹¹⁶ Naravno, pored kritike nedoslednog ostvarenja „ideokratije” u boljševizmu i fašizmu, evroazijci kritikuju i samu sadržinu „vladajuće ideje” u tim sistemima. Ali, ovde se, nezavisno od te sadržine, razmatra sama „logika” ideokratije koja se, u evroazijskoj doslednoj zamisli, svodi na totalitarni zaključak. Stoga, Beker s pravom ističe da je „evroazijski pokret tridesetih godina predlagao tipično totalitarnu rešenja društvenih problema: Partija-red, ideokratska država, legitimiziranje putem obraćanja Logosu i pretenzija na status vlasnika apsolutne istine predstavljaju klasične elemente totalitarnog sistema” (Бекер, 2001: 24). To što je ovaj pokret svoj totalitarni projekat razvio u okviru jedne socijalne *utopije* formulisane od strane (politički) marginalne grupe, bez čvrste partijske organizacije, kulta vođe i odgovarajuće ikonografije, ne menja na stvari u pogledu ocene samih teorijsko-političkih koncepata.

¹¹⁷ „Novi tip države zahteva da se društveni sloj koji je nosilac stabilizovanog javnog mnjenja pretvori od političke partije u evropskom smislu te reči u organski deo države. Već smo videli da su takvi delovi teritorijalni elementi republike, njeni profesionalni i nacionalni konstitutivni delovi. Vladajuća partija mora biti postavljena zajedno sa njima kao nosilac organske državne ideje” (Алексеев, 1927: 184).

oligarhije” partijskog života) predstavlja zamku koju evroazijci u svojim planovima nastoje da izbegnu. Stoga, oni sebe manje određuju kao „partiju”, a više kao svojevrsni „monaški red” koji ostaje veran svojim idealima uprkos „svetovnih” iskušenja: „Naziv 'partija' je uzan za nas jer smo mi, po svojim idejnim ciljevima, iznad svake političke partije, uključujući socijaliste i komuniste. Mi – organizovano evroazijstvo – predstavljamo vrstu posebnog istočnog reda. Termin 'partija' ne obuhvata naše unutrašnje biće, ne poklapa se s njim. Zato, samo čisto uslovno, sa određenim ogradama, možemo sebe nazvati partijom” (Алексеев, 1927: 174). U osnovi, nezavisno od utopijske perspektive ovog evroazijskog predviđanja koje nije moglo biti testirano istorijskom stvarnošću, evroazijski politički projekat je, poput „fundamentalističkog” komunizma, usmeren na ukidanje društvenih pretpostavki postojanja političkih partija¹¹⁸ i izgradnju „države novog tipa” u kojoj će „vladajući sloj” (ljudi odani samoj ideji, bez partikularnih interesa) vladati bespartijskim, homogenim društvom, zajednicom organski zasnovanoj na ideologiji ili vladajućoj Ideji: „Zamišljajući novu partiju kao naslednicu boljševika mi već sada pojmu partije pridajemo sasvim novi smisao koji se oštro razlikuje od onog koji ima politička partija u Evropi. To je partija posebne vrste, partija koja je vladajuća i koja svoju vlast ne deli ni sa kakvom drugom partijom, već isključuje i samo postojanje drugih partija. Ona je državno-ideološki savez, ali ujedno ona i rasprostire mrežu svojih organizacija po celoj državi, silazi do najnižih slojeva i ne određuje se funkcijom upravljanja, već ideologijom” (Евразуиство, 1926:52).

3.2. Evroazijska federacija

Na osnovu izloženog shvatanja države i političkog sistema, kao i odnosa prema boljševizmu, opšti stav evroazijaca prema budućnosti

¹¹⁸ „Na taj način, u našoj državi mi partije zamenjujemo realnim društvenim slojevima i to stvara uslove pri kojim će nam partija i tehnički biti nepotrebna... Radi se o složenoj politici upravljenoj na uništavanje partijskog sistema” (Алексеев, 1927: 184).

Sovjetskog Saveza može biti sažet u zahtevu po kome: „U gotovo svim oblastima državnog života treba polaziti od onoga što je već izgrađeno i što je u suštini dobro a ne loše, pa zato i ne treba zahtevati rušenje, već samo razvoj i popravak, a pre svega, čišćenje od komunizma” (Евразуиство, 1926:57). Drugim rečima, vizija buduće evolucije SSSR-a sadržinski se svodi na odbacivanje komunizma i njegovu zamenu evroazijstvom, uz istovremeno zadržavanje i „unapređenje” brojnih sovjetskih institucija političkog i privrednog života. Ovo opšte opredeljenje evroazijaca za „prevladavanje” nedostataka sovjetskog sistema, uz „očuvanje” njegovih „pozitivnih strana” i dostignuća, vidljivo je na primeru kompleksa pitanja vezanih za boljševičku nacionalnu politiku i federalnu organizaciju države. Upravo na ovim pitanjima jasno se očituje specifičnost evroazijskog pristupa revoluciji kao „svršenom činu” čije posledice ne mogu biti jednostavno poništene „povratkom” na stanje pre revolucije, niti zamenjene preuzimanjem gotovog zapadnoevropskog političkog modela koji treba samo „primeniti” na tlu Rusije-Evroazije. Drugim rečima, dijalektika „istine” i „laži” ruskog boljševizma iskazuje se, po mišljenju evroazijaca, upravo na rešavanju nacionalnog pitanja i federalnoj formi Sovjetske države.

Jedan od najočiglednijih rezultata revolucije tiče se promene položaja i statusa ruskog naroda u novoj državi – Sovjetskom Savezu. Za razliku od prethodne imperije, ruski narod je u Sovjetskom Savezu „jedan od ravnopravnih naroda koji naseljavaju državnu teritoriju”, tj. „on više nije gazda među ukućanima, već samo prvi među jednakima” (Трыбецкој, 1927a: 417). Boljševičko odbacivanje ideje vladajućeg položaja ruskog naroda i afirmacija „prava nacija na samoopredeljenje” doveli su 1917. godine do raspada ruske države. Ali, slom i raspad imperije nije bio, u pravom smislu te reči, *posledica* politike i volje boljševika, već dugotrajnog sazrevanja nacionalnih pokreta koji su se, u situaciji slabljenja imperijalnog centra, ispoljili kao snažne centrifugalne sile usmerene protiv teritorijalnog integriteta države. Podsticanjem ovih nacionalnih pokreta boljševici su ih uspešno iskoristili za svoje osvajanje vlasti i na taj način, za razliku od Belih armija koje su im se suprotstavljale u ime ideala „jedne i nedeljive

Rusije", dokazali svoju političku sposobnost.¹¹⁹ Ističući zahtev za „nacionalnim samoopredeljenjem“, boljševici su stekli saveznike u svim nacionalističkim pokretima koji su nezavisno od njih formirani tokom dugog perioda krize unitarne imperijalne formule. Na prvi pogled, boljševici su istupali kao zastupnici decentralizacije carstva i nacionalne emancipacije potlačenih nacija te su, stoga, osuđivani od strane svojih protivnika u građanskom ratu (i kasnije u emigraciji) kao rušitelji državnog jedinstva i teritorijalne celovitosti Rusije. Ali, ubrzo se pokazalo da su boljševici uspešni „ujedinitelji“ jer su, pod zastavom „proleterskog internacionalizma“, okupili novonastale države u okviru federalnog Sovjetskog Saveza koji se teritorijalno gotovo poklapao sa bivšom imperijom. Ovaj državotvorni uspeh boljševika bio je objašnjiv samo pravilnim tumačenjem smisla njihove parole o pravu na samoopredeljenje. Naime, kako je to još 1927. godine istakao Nikolaj Aleksejev, za razliku od Vilsonovog principa nacionalnog samoopredeljenja, Lenjinov princip je priznavao nacionalno samoopredeljenje „samo pod uslovom da nacije prihvataju komunizam i sovjetsko političko uređenje“ (Алексеев, 1927a: 325).¹²⁰

Ali, nezavisno od razlikovanja taktičkog i strateškog smisla boljševičke politike, obnavljanje teritorijalne celovitosti bivše Rusije pod vlašću boljševika i imenom Sovjetskog Saveza, stavilo je njihove protivnike u emigraciji pred veliko iskušenje. Pojava nacional-boljševizma ilustruje to iskušenje jer, ako se osnovni prigovor boljševicima ticao gubitka i nestanka državne celovitosti Rusije, onda je unutrašnja i spoljno-politička konsolidacija SSSR-a taj prigovor učinila deplasiranim. Zato je, polazeći od teze da je očuvanje državne teritorije od primarnog značaja za određenje „nacionalnog interesa“, Nikolaj Ustrjalov konsekvntno izveo tvrdnju o neophodnosti pomirenja sa boljševicima koji su, kako se praktično pokazalo, jedini garant ne

¹¹⁹ Prema rečima Nikolaja Aleksejeva: „Boljševici, i u ovom slučaju, nisu postupili samo kao komunistički osvajači, već i kao lukavi političari“ (Алексеев, 1927a: 367).

¹²⁰ Ili, na drugom mestu: „Pravo na samoopredeljenje boljševici su uslovili dovoljno teškim uslovom – prihvatanjem komunističkog programa i sovjetskog državnog ustrojstva od strane onih koji se samoopredeljuju“ (Алексеев, 1927a: 366).

samo očuvanja, već i eventualnog proširenja teritorije bivše imperije. Ovaj Ustrjalovljev „kapitulantski“ zaključak bio je neprihvatljiv za emigraciju, pa je njena antiboljševička argumentacija prenesena sa problema teritorijalne celovitosti imperije na unutrašnje ustavno-pravno uređenje SSSR-a, tj. na problem sovjetskog federalizma i nacionalnih odnosa. Ako sada po strani ostavimo druge teme koje su podsticale i jačale antiboljševičke stavove, u kritici državno-pravnog okvira sovjetske države i odnosa njenih konstitutivnih elemenata (novonastalih sovjetskih republika i drugih teritorijalno-političkih jedinica) prepoznajemo dve osnovne grupacije ruske emigracije o kojima je već bilo reči. Naime, s jedne strane, to je bila ideološki raznolika i veoma brojna tradicionalistička grupacija koja polazi od različitih (apsolutističko monarhističkih, konstitucionalno-monarhističkih, republikanskih) vizija unitarne „jedne i nedeljive Rusije“ u kojoj ruski narod ima status „državotvornog“ naroda. S druge strane, postojala je mala i po svom uticaju marginalna grupa liberalno-demokratskih političara i mislilaca, koji su se zalagali za demokratsko konstituisanje Rusije kao političke zajednice zasnovane na individualnim pravima svih njenih građana. Ove dve grupacije koje se mogu, u najširem smislu, označiti kao „nacionalna“ i „građansko-demokratska“, pozivale su se u kritici SSSR-a ili na kolektivna prava državotvorne ruske nacije koja čini osnov jedinstvene države, ili na primat individualnih građanskih prava u odnosu na (klasna i nacionalna) kolektivna prava. Po mišljenju evroazijaca, oba navedena stanovišta su u odnosu na istorijsku i političku realnost Sovjetskog Saveza bila *utopijska* – prvo se zasnivalo na prošlosti koja više ne može „vaskrsnuti“, dok je drugo predstavljalo doktrinarnu utopiju bez ikakvog osnova u stvarnosti. Isticanje nedostataka ova dva stanovišta i prihvatanje rezultata revolucije kao polazne tačke traganja za mogućnostima daljeg evolutivnog razvitka činilo je, kao i u razmatranju drugih tema, osnov evroazijske strategije „trećeg puta“ u rešavanju nacionalnog pitanja i oceni federalnog principa ustrojstva države.

Po mišljenju evroazijaca, brojni zagovornici ruskog nacionalizma koji smatraju da Rusi treba da budu jedini državotvoran narod na teritoriji mnogonacionalne imperije gube iz vida činjenicu da prava koja

su neruski narodi dobili nakon revolucije ne mogu više biti oduzeta ili bitno smanjena, te da bi svaki takav pokušaj vodio međunacionalnim sukobima. Tako je za Trubeckoj bilo očigledno da je „ona Rusija u kojoj je ruski narod bio jedini gazda na celoj teritoriji države otišla u istorijsku prošlost”, a da postojeći stepen nacionalne emancipacije neruskih naroda ne može biti doveden u pitanje bez novih sukoba čiji bi ishod bio potpuno neizvestan (Трубецкой, 1927a: 418). Istina, ruski nacionalizam, suočen sa stvarnošću proklamovane državno-nacionalne jednakopravnosti naroda SSSR-a, može odustati od ambicija obnove imperije i zadovoljiti se zahtevom za stvaranjem *ruske nacionalne države*. Ali, ostvarenje ovog zahteva vodilo bi raspadu Sovjetskog Saveza i gubitku ogromnih teritorija koje naseljavaju neruski narodi. Stoga, „ekstremni ruski nacionalizam može dovesti do ruskog separatizma što je pre bilo nezamislivo... pa se, na taj način, ekstremni ruski nacionalista, sada, sa državnog stanovišta pokazuje kao separatista i zagovornik samostalnosti – potpuno isti kakav je svaki ukrajinski, gruzijski, azerbejdžanski i bilo koji drugi nacionalista-separatista” (Трубецкой, 1927a: 418-419). Bez snage da povрати pređašnji status vladajućeg naroda koji integriše čitavu teritoriju imperije, ruski nacionalizam se pretvara u separatističku snagu koja razbija postojeću državnu formu SSSR-a. Stoga, zaključuje Trubeckoj, velikoruski nacionalizam najvećeg dela emigracije vodi poništavanju upravo onog cilja od koga ona deklarativno polazi – „jedinственe i celovite Rusije” – jer se pod „Rusijom” ne podrazumeva samo deo Sovjetskog Saveza ili bivše imperije koji je naseljen etničkim Rusima. Sa stanovišta celine evroazijskog prostora ruski nacionalizam je separatistički i vodi odvajanju svih neruskih delova SSSR-a.

Potpuno je razumljivo da je takav nacionalizam, kao i njegova politička posledica, bio neprihvatljiv za evroazijce čija je osnovna teza upravo (državno, istorijsko, kulturno...) *jedinstvo* Evroazije. Međutim, postavlja se pitanje može li se ovo jedinstvo, umesto na ruskom nacionalizmu, zasnivati na demokratskoj konstituciji Rusije (SSSR) kao „države svih njenih građana” bez obzira na njihovu nacionalnu pripadnost? Ovo, u emigraciji marginalno, „građansko stanovište”, obezbeđivalo bi jedinstvo države oslanjajući se na „građane”, a ne

na potencijalno opasne nacionalne konstitutivne jedinice koje u svakom trenutku mogu posegnuti za separatistički protumačenim „pravom na samoopredeljenje”. Ali, ovo teorijski moguće rešenje gubi iz vida da Evroazija nije useljenička država koju formiraju pojedinci, već prostor sa već čvrsto strukturisanim nacionalnim kolektivitetima. Pripadnost tim i užim kolektivitetima determiniše pojedinca (građanina) osećanjem pripadnosti i svešću o ukorenjenosti u zajednice različitog obima. Na čemu bi se onda zasnivao osećaj pripadnosti svih građana koji naseljavaju ogroman prostor Evroazije, jednoj zajedničkoj, jedinstvenoj državi? Odgovor na ovo pitanje se ne može zaobići jer je, po Trubeckoj, „za postojanje države neophodna, pre svega, *svest o organskoj pripadnosti građana toj državi kao celini*, o njihovom organskom jedinstvu” (Трубецкой, 1927a: 427). Bez svesti o pripadnosti upravo određenoj državi „građanin” je samo analitička apstrakcija, kao i „država” koja postaje slučajna zajednica bez „supstrata” koji joj daje trajnost i stabilnost. Stoga, građansko stanovište predstavlja, po mišljenju evroazijaca, utopiju kojom se ne može rešiti problem utemeljenja jedinstvene evroazijske države. Njeno utemeljenje na naciji, kao što je pokazano, takođe nije moguće, ako se pod „nacijom” podrazumevaju postojeće nacionalne zajednice koje se, u krajnjoj liniji, politički mogu organizovati samo kao *nacionalne države* koje fragmentizuju evroazijski prostor. Dakle, za evroazijce je i građanski i čisto nacionalni princip konstitucije evroazijske države neprihvatljiv – prvi je nerealističan, dok drugi vodi raspadu na niz nezavisnih nacionalnih država evroazijskih naroda.

Pa ipak, u Sovjetskom Savezu je, pod vođstvom boljševika, očuvano državno-političko jedinstvo Evroazije. Odajući priznanje boljševicima za uspešno ostvarenje državnog jedinstva, evroazijci su morali odrediti svoj odnos prema federalnom ustrojstvu nove sovjetske države, njenim institucijama i principu integracije pomoću koga je očuvano jedinstvo evroazijskog prostora. Pošto su (partikularističko) nacionalno i (kosmopolitsko) građansko stanovište odbacili kao moguće principe državne integracije Evroazije, evroazijci su tematizovali pitanje integrativnog faktora koji Sovjetski Savez čini jedinstvenom evroazijskom državom. Po njima, taj princip je *vera u zajednički*

socijalni ideal: „SSSR nije prosto grupa odvojenih republika, već grupa *socijalističkih* republika, tj. onih koje streme ostvarenju jednog istog ideala socijalističkog uređenja i upravo taj ideal ujedinjuje te republike u jednu celinu” (Трубецкој, 1927a: 419). Drugim rečima, Sovjetski Savez je, kao što mu i samo ime govori, skup sovjetskih (socijalističkih) republika, pa je njihov integrativni faktor „socijalizam”. Jedna od posledica ovakvog principa integracije u širu državnu zajednicu je njena „otvorenost”: neka buduća socijalistička republika, nezavisno od njenog nacionalnog sastava i teritorijalnog položaja mogla bi postati članica „saveza”. Uostalom, po planovima i nadama boljševika, postojeći Sovjetski Savez je samo prvi korak ka budućem „*Svetskom savezu sovjetskih republika*”. Ostvarenje pobeđe socijalizma na tlu Evroazije je, prema boljševicima, samo početak procesa ostvarenja komunizma na globalnom, svetskom planu. Ova težnja ka širenju komunizma iz Moskve kao centra „svetskog komunizma” i središta Treće internacionale, bila je za evroazijce neprihvatljiva jer je implicirala univerzalističku veru u kulturni monizam sveta.¹²¹ Ali, „otvorenost” postojeće zajednice ima i drugu posledicu – neka od postojećih Sovjetskih Republika može odlučiti da izađe iz Saveza, tj. može odbaciti socijalni ideal (socijalizam) koji je čini delom Saveza. Zato je za Trubeckoj bilo očigledno da „*samo zajednički ideal nije dovoljan*, te da nacionalističko-separatističkim stremljenjima pojedinih delova SSSR-a *mora biti još nešto suprotstavljeno*” (Трубецкој, 1927a: 420). Prepreka ostvarenja mogućnosti separacije (sadržane u ustavno garantovanom *pravu na samoopredeljenje*) je *proletarijat* svih nacija koje čine SSSR, tj. *diktatura proletarijata* na celokupnoj teritoriji Sovjetskog Saveza. Na osnovu toga, Trubeckoj zaključuje da je tradicija postojanja jednog vladajućeg „gospodara” na celokupnoj teritoriji Evroazije nastavljena i u SSSR-u, uz promenu njenog nosioca: „Dok je ranije kao takav gospodar bio priznat ruski narod predvođen

¹²¹ „Pomenuto stremljenje je nespojivo sa shvatanjem kulture kao osobene ličnosti. Tvrdeći da je evroazijska kultura osobena po svojoj prirodi, evroazijci cene i priznaju tu osobinu i drugim kulturama koje ih okružuju. Već u čisto formalnom smislu za njih je neprihvatljiv stav nametanja svoga rešenja drugim kulturama... Za razliku od njih, komunisti ono što su ostvarili (u Rusiji-M. S.), žele nametnuti celom ostalom svetu” (Савицкий, 1933c: 101).

svojim carem, sada se gospodarom smatra *proletarijat svih naroda SSSR-a predvođen Komunističkom partijom*” (Трубецкој, 1927a: 421). Umesto na „naciji” ili „građaninu”, državno jedinstvo Sovjetskog Saveza se temelji na klasnom interesu proletarijata koji oličava i zastupa Komunistička partija. Ona je neograničeni vladar čije su nacionalne „sekcije” podređene moskovskoj komunističkoj „centrali” koja je garant i instrument državnog jedinstva.¹²² Jedinstvena i čvrsto centralizovana Komunistička partija je osnovni integrativni faktor sovjetske države, nezavisno od njene federalne institucionalne strukture: „Među mnogobrojnim protivrečnostima koje obeležavaju državno postojanje savremene Rusije, gotovo najuočljivija je protivrečnost između neoficijelne vlasti Komunističke partije i službene državne vlasti Sovjetske republike koju utelovljuju njeni mnogobrojni organi koji, ne samo da su zasnovani na zakonskoj normativi, već su i stvarno postojeći – poput Kongresa Sovjeta, Izvršnih komiteta, Saveta komesara, itd.” (Алексеев, 1927b: 240). Faktički najcentralizovanija država čiji unitarni princip ovaploćuje jedinstvena partija koja ima diktatorska ovlašćenja je, po svojoj ustavno-pravnoj formi, federacija koja afirmiše autonomiju svojih federalnih jedinica i princip podele vlasti. Ovaj paradoksalni spoj unitarne vlasti i federalne forme podsticao je mnoge kritičare boljševizma da sovjetski federalizam smatraju pukom „fasadom” koja krije pravu prirodu političkog poretka. Ali, taj gotovo marksistički stav kojim se ističe primat „sadržaja” nad državno-pravnom „formom”,¹²³ gubi iz vida da sama ustavno-pravna norma i institucije zasnovane na njoj imaju sopstvenu logiku razvitka i delovanja koja, na duže staze, ne može biti bez uticaja na sadržaj i dinamiku političkog života. Stoga su evroazijci, a naročito Nikolaj

¹²² „U okviru svakog naroda koji je dobio pravo na samoopredeljenje boljševici su stvorili nacionalnu grupu Moskvi privrženih komunista. Oni nisu uvođili sovjetski sistem samo snagom bajoneta, već i simpatijama naroda prema njihovom socijalnom idealu. Jer do današnjeg dana oni, na primer, vladaju Kavkazom uz pomoć kavkaskih komunista, a ne jednostavnom vojnom okupacijom...” (Алексеев, 1927a: 367)

¹²³ Na to skreće pažnju Nikolaj Aleksejev: „Za ljude koji ne stoje na marksističkom stanovištu, pogubno je da postanu 'marksisti' i da negiraju političke forme sovjetske države tvrdeći da u njima nema ničega osim komunističke diktature” (Алексеев, 1927b: 240).

Aleksejev, u nizu radova posvetili pažnju koncepcijama federalizma i, naročito, razmatranju sovjetskog tipa federacije.

Po svom programskom opredeljenju evroazijci su bili federalisti: „Sa našeg stanovišta, Revolucija je dovela do stvaranja državne forme koju na najbolji način izražava i samo evroazijstvo – forme *federacije*. Jer, federalno ustrojstvo ne samo da na spoljašnji način najbolje odražava mnogočlanost evroazijske kulture, već istovremeno i čuva njeno jedinstvo. Ono potpomaže razvoj i cvetanje odvojenih nacionalno-kulturnih oblasti, konačno i odlučno raskidajući sa tendencijama bezumne rusifikacije...” (*Евразийство*, 1926: 53). Federalna država je jedina forma kojom se može očuvati jedinstvo evroazijskog prostora na kome su, nakon dugotrajne dominacije ruskog unitarizma, osnažene centrifugalne sile nacionalnih pokreta drugih naroda.¹²⁴ Zato su evroazijci smatrali da je boljševičko opredeljenje za federaciju bilo opravdano ne samo iz taktičkih razloga osvajanja i održanja vlasti,¹²⁵ već i zbog vrednosti i prikladnosti same federalne formule za ostvarenje državnog jedinstva Evroazije. Upravo iz tog razloga su isticali da se „sadašnja preuređena (federalna-M. S.) Rusija mora odmah *prihvatiti kao činjenica*, da bi se kasnije u njoj postepeno izvršile neophodne izmene” (Алексеев, 1927a: 369). Ove „izmene” ne bi obuhvatale sam princip federalnog ustrojstva države, tj. samu „federaciju”, već one njene aspekte po kojima je ona *komunistička* federacija. Ti aspekti se tiču već pomenute koncepcije SSSR-a kao skupa nacionalno određениh država u kojima je na vlasti radnička klasa. Ova originalna „mešavina” klasnog i nacionalnog principa,¹²⁶

¹²⁴ „Ma koliko nam bio neprijatan taj *separatizam*, on je nesumnjiva činjenica koju je nerazumno prevideti ako se govori o budućoj sudbini ruske države” (Алексеев, 1927b: 243).

¹²⁵ „Mnogo od onoga što su učinili boljševici, učinila bi svaka vlada koja bi u atmosferi 1917. godine čvrsto uzela vlast” (Алексеев, 1927b: 248).

¹²⁶ *Originalna* jer je plod kompromisa marksističke doktrine (klasnog internacionalizma) i istorijskih okolnosti (nacionalnih pokreta): „Marksistički pogled na svet je tipičan internacionalizam koji ne priznaje naciju kao samostalnu vrednost. Po svojoj suštini, marksizam stremi ka stvaranju proleterske internacionale, a uopšte ne ka savezu nacija. Ideja saveza naroda je od strane boljševika veštački pridodata marksizmu iz koga ona ne sledi i iz koga se ne može izvesti...” (Алексеев, 1927a: 368).

po mišljenju evroazijaca, ne može obezbediti stabilnost i dugovečnost Sovjetskog Saveza. U prilog ovom svom predviđanju (koje se kasnije potvrdilo raspadom SSSR-a), evroazijci su navodili nekoliko teorijskih i istorijsko-socioloških argumenata kojima su obrazlagali tezu o neodrživosti sovjetske (komunističke) federacije.

Osnovni teorijski argument protiv dugovečnosti sovjetske federacije Nikolaj Trubeckoj je izvodio iz marksizma kao zvanične doktrine boljševika. Naime, napetost između marksističkog učenja o državi (teza o njenom „odumiranju”) i političke prakse boljševika (jačanje države) važi i u slučaju federacije kao oblika države. Shodno marksističkom učenju, klase i klasna borba su istorijski fenomeni koji treba da budu prevladani i ukinuti. Stoga, komunistička država kao „organ klasne vladavine” mora težiti svome samoukidanju, tj. ostvarenju besklasnog društva koje se (nedržavno) samo-organizuje. Teorijski, svaka komunistička država, pa i sovjetska federacija, predstavlja *prelaznu formu* ka sopstvenom ukidanju, te ne može biti trajna socijalna tvorevina. Državno jedinstvo, njegova trajnost i celovitost nije za boljševike „vrednost po sebi”, već samo privremeno sredstvo ostvarenja komunističkog ideala koji se ne obzire na postojeće granice jer je univerzalan. Sa stanovišta evroazijaca koji su polazili od teze o samodovoljnosti i istorijskoj trajnosti jedinstvene evroazijske države, ostvarenje komunističkog učenja bi dovelo u pitanje osnove njihove teorije o kulturno-civilizacijskom pluralizmu sveta i Evroaziji kao njegovoj zasebnoj (političkoj, kulturnoj, geografskoj, istorijskoj...) jedinici. Ali, politička praksa pokazuje da nakon osvajanja državne vlasti boljševike ne obavezuje marksističko učenje o odumiranju države, te da su oni sami skloniji njenom jačanju. Opravdanje za jačanje države oni nalaze u „zaoštavanju klasne borbe” i stalnoj opasnosti od „neprijatelja proletarijata”. Stoga, boljševička vlast, sasvim logično, teži stalnoj „proizvodnji neprijatelja”: „Da bi opravdala svoje postojanje, centralna vlast mora veštački uvećavati opasnost koja pretila proletarijatu, mora sama stvarati objekte klasne mržnje u liku nove buržoazije da bi proletarijat huškala na tu klasu...” (Трубецкой, 1927a: 421). Osim unutrašnjih neprijatelja, spoljašnje buržoasko (neprijateljsko) okruženje je jedina sistemska pretpostavka

trajnosti sovjetske države. Državno jedinstvo (diktatura proletarijata kao integracioni faktor) se, na taj način, utemeljuje samo negativno – posredstvom stalne unutrašnje reprodukcije „poraženih” klasa, ili opasnošću od spoljašnjeg okruženja. Pozitivni osnov za postojanje države – zajednice istorijski povezanih i srodnih evroazijskih naroda – ne postoji u boljševičkoj koncepciji federacije zasnovane na diktaturi proletarijata.

Pored navedene teorijske argumentacije, evroazijci su sovjetski koncept federacije kritikovali sociološko-istorijskom argumentacijom kojom su nagoveštavali budući raspad Sovjetskog Saveza. Za to im je poslužilo razmatranje odnosa klasnog i nacionalnog principa sadržanog u konstituciji federacije. Naime, federalne jedinice Sovjetskog Saveza su obrazovane po nacionalnom principu (u ime prava na samoopredeljenje nacija), a njihovo jedinstvo se bazira na klasnom elementu diktature proletarijata. Stoga se svaki od konstitutivnih naroda Sovjetskog Saveza mora klasno diferencirati, a sociološki posmatrano, „*podela na proletarijat i buržoaziju je veštačka u slučaju mnogih naroda SSSR-a*” (Трубецкой, 1927a: 421). Pošto boljševička politika u novostvorenim nacionalnim republikama svoj oslonac traži u „proletarijatu”, njegovo nepostojanje mora biti ubrzano prevladano socijalnim inženjeringom koji ima za cilj ubranu klasnu diferencijaciju predkapitalističkih, tradicionalnih struktura brojnih subjekata federacije. Ubrzani razvoj pismenosti i obrazovanja na jezicima nacionalnosti u sovjetskim republikama vodi stvaranju novih nacionalnih elita koje se legitimišu „proleterskom svešću”. Ali, ma koliko nove elite bile ideološki verne komunizmu i koliko god se identifikovale kao klasno svesni „proleter”, vremenom se, po rečima Trubeckojaja, „*pokazuje da proleter, kada dođu na vlast, često poseduju posebno snažne nacionalističke instinkte koji, prema komunističkom učenju, ne postoje u pravih proletera...*” (Трубецкой, 1927a: 422). Dokaz za to su rano uočene pojave ugnjetavanja nacionalnih manjina u novoformiranim sovjetskim republikama: „*Nacije koje su se samoopredelile i koje ne čine uvek većinu stanovništva nacionalnih republika, počinju da ugnjetavaju nacionalne manjine koje žive u njihovim granicama*” (Алексеев, 1927b: 252). Na taj način, komunističke elite federalnih

jedinica postaju nosioci nacionalizma koji se situaciono ograničava samo partijskim centralizmom i ideološkom pravovernošću. Eventualno slabljenje stroge partijske discipline i hijerarhije vodilo bi „labavljenju” federacije i osamostaljenju federalnih jedinica upravo pod rukovodstvom nacionalnih komunističkih elita. Predviđajući realnu istorijsku perspektivu takvog razvoja, Nikolaj Aleksejev je još 1927. godine istakao: „*Sovjetska politika za rezultat ima paradoksalnu činjenicu da se iz radničkog internacionalizma rađa pravi, lokalni, provincijalni nacionalizam... To je izvanredno opasna pojava, možda jedna od najopasnijih za sudbinu ne samo sovjetske vlasti, već i za budućnost Rusije*” (Алексеев, 1927b: 252-253). Svoju anticipaciju budućeg raspada Sovjetskog Saveza pod pritiskom nacionalnih pokreta njegovih članica predvođenih bivšim pripadnicima komunističke nomenklature, Aleksejev je zasnivao na predviđanju slabljenja integracione uloge komunističke ideologije u odnosu na jačanje „centrifugalne” snage nacionalnog principa ugrađenog u temelje sovjetske federacije. Po njegovom mišljenju, boljševici su zarad propagandno-taktičkih ciljeva široko primenjivali „pravo na samoopredeljenje” i *ad hoc* formirali „nacionalne republike među narodima koji do tada ni o kakvoj autonomiji nisu ni razmišljali”. Bezgranično verujući u snagu klasnog načela (proleterske diktature i solidarnosti), oni su svojom nacionalnom politikom otvorili Pandorinu kutiju nacionalizma: „*Nad Rusijom sada lebde nacionalni duhovi stvoreni sovjetskom politikom i njihov zanos preči sovjetskom internacionalizmu sa kojim će oni, pre ili kasnije, morati da stupe u borbu. Komunistička politika doslovno svim silama stremi da učini realnom tu neverovatnu mogućnost da, kao rezultat te borbe, odvojeni narodi koji ulaze u sastav Rusije sruše i Rusiju i internacionalizam*” (Алексеев, 1927a: 368). Ako imamo u vidu da Aleksejev pod „Rusijom” zapravo podrazumeva Sovjetski Savez, onda njegovo predviđanje istovremenog sloma komunizma i sovjetske federacije dobija proročko značenje koje se može dopuniti jedino opaskom da je u ovom slomu aktivno učestvovala i elita većinskog ruskog naroda.¹²⁷

¹²⁷ Evroazijsko stanovništvo polazi od teze o presudno integrativnoj ulozi ruskog naroda u okviru Evroazije kao zasebnog i celovitog (geografskog, državnog, kulturnog,

U dužoj istorijskoj perspektivi, sovjetski federalizam ne može obezbediti političku stabilnost i državno jedinstvo Evroazije, zaključuju evroazijci. Isto tako, klasni princip i komunistička ideologija ne mogu obezbediti čvrsti „supstrat državnosti”. Druga mogućnost, federacija zasnovana na čisto nacionalnom principu (zajednica nacionalnih republika), takođe vodi raspadu Evroazije na niz nezavisnih država. Nameće se pitanje kako je onda uopšte moguća jedinstvena evroazijska država, ako je već vreme imperije u kojoj je ruski narod imao vladajuću, državotvornu ulogu nepovratno prošlo? Odgovor evroazijaca je – *reformom* postojeće sovjetske federacije kojom bi ona bila transformisana u *evroazijsku federaciju*. U odnosu na postojeći SSSR, ova federacija se ne bi bazirala na klasnom principu proleterskog internacionalizma (diktature proletarijata koju predvodi jedinstvena Komunistička partija), već na *paneuroazijskom* (opšteevroazijskom) *nacionalizmu*. Ovim rešenjem problema stabilnosti federacije, evroazijci su prihvatili tezu da je „čvrsto i trajno ujedinjenje moguće samo pri postojanju *etničkoga (nacionalnog) supstrata*” (Трубецкой, 1927a: 423). Ali, za razliku od zastupnika „ekskluzivističkog” nacionalizma koji insistira na jedinstvu i samostalnosti pojedinih etničkih entiteta, oni su uveli širi pojam grupe takvih entiteta koji čine samobitnu i u odnosu na slične grupe naroda različitu celinu. U osećanju nacionalne pripadnosti svakog pojedinca postoje referentne grupe različitog obima – od lokalne, preko etničke do regionalne grupe naroda zajedničkih karakteristika i istorijske sudbine. Ako ovu najširu grupu (kulturnu jedinicu ili „ličnost”) nazovemo „nacijom” u širem smislu te reči, onda „svaki građanin evroazijske države mora

privrednog...) entiteta. Odustajanje Rusa od SSSR-a bi za njih značilo ispoljavanje separatističkog nacionalizma (Trubeckoj) i svedočilo bi o nepostojanju svesti o sopstvenoj evroazijskoj misiji. Razumljivo je što su ovu mogućnost evroazijci razmatrali samo kao polemičku figuru, tj. što nisu verovali u njenu ostvarljivost. Evroazija kao prostor koji zauzimaju nacionalne države bez nekog elementa jedinstva bila je za njih nezamisliva ili moguća jedino kao kratkoročni kaos koji zahteva novu integraciju i regulaciju. Ako za tu funkciju Rusija ne bi imala dovoljno moći, njenu ulogu bi morala preuzeti neka spoljna kolonizatorska sila: „Pošto bi ti narodi (postsovjetske republike – M. S.) sami jedva bili sposobni za samostalno državno postojanje, *onda će doći neko treći – ne Rus i ne internacionalista* – koji će njihovu zemlju pretvoriti u svoju koloniju” (Алексева, 1927a: 368).

shvatati da on ne pripada samo nekom narodu (ili nekom varijetetu tog naroda), već i to da sam taj narod pripada *evroazijskoj naciji*” (Трубецкой, 1927a: 424). Osećanje i svest o pripadnosti toj složenoj, „mnogonarodnoj” naciji je *opšteevroazijski nacionalizam* i on ne isključuje užu nacionalizam kao osećaj organske pripadnosti manjoj jedinici – jednom od posebnih evroazijskih naroda. Partikularni nacionalni identitet i širi, nadnacionalni identitet koji određuje grupu srodnih nacija nije i ne mora biti u suprotnosti: „Nacionalizam svakog naroda Evroazije (savremenog SSSR-a) mora biti kombinovan sa opšteevroazijskim nacionalizmom, tj. evroazijstvom” (Трубецкой, 1927a: 424).¹²⁸ U ovom odnosu „centrističkog” zajedničkog elementa i „separatističkog” elementa posebnosti, evroazijstvo kao nadnacionalna samosvest predstavlja snažan element jedinstva, dok federalna organizacija države omogućava afirmaciju posebnosti užih etničkih jedinica.¹²⁹ Otuda, usvajanje učenja o Evroaziji kao posebnoj geografsko-privrednoj, kulturno-istorijskoj i socijalno-političkoj celini ima presudno praktično-političko značenje: „Jadan od osnovnih zadataka evroazijstva je da *opšteevroazijskim nacionalizmom zameni komunistički internacionalizam* u svojstvu rukovodećeg principa u životu Rusije-SSSR-a.” (Савицкий, 1933c: 110). Ili, kako to ističe Nikolaj Trubeckoj: „Nacionalni supstrat države koja se naziva SSSR može biti samo *celokupnost naroda koji naseljavaju tu državu*, celokupnost koja se smatra posebnom *mnogonarodnom nacijom* i kao takva ima sopstveni nacionalizam. Tu naciju mi nazivamo *evroazijskom*, njenu teritoriju *Evroazijom*, a njen nacionalizam – *evroazijstvom*” (Трубецкой, 1927a: 423).

¹²⁸ Savremeni primer je problem konstituisanja Evropske unije i evropskog identiteta koji uključuje posebne nacionalne identitete. Bitna razlika leži u činjenici da u slučaju Evrope imamo primer već postojećih nacija-država i vekovima formiranog nacionalnog identiteta koji se integrišu u višu nadnacionalnu formu, dok u slučaju Evroazije imamo primer „zakasnelih nacija” koje teže stvaranju nacija-država, te insistiraju na partikularitetu, a ne na integraciji. U tom pogledu, sudbina Jugoslavije i odnosa užeg nacionalnog i šireg, jugoslovenskog identiteta je rečiti primer.

¹²⁹ „U okviru opšteevroazijskog političkog jedinstva svakom narodu Evroazije mora biti obezbedena oblast samostalnog državnog života... Evroazijci Rusiju poimaju kao 'sabor naroda'...” (Савицкий, 1933c: 110).

Dakle, umesto „proleterske diktature” bazirane na internacionalizmu, svest o jedinstvu složene, mnogonarodne „evroazijske nacije”, tj. opšteevroazijski nacionalizam predstavlja temelj dugoročne integracije evroazijske države koja bi zamenila postojeći SSSR. Uslov za to je prihvatanje evroazijskog učenja o zajedničkoj istorijskoj sudbini naroda Evroazije kao geografske, ekonomske i istorijske celine. Bez prihvatanja evroazijstva, širi referentni okvir za partikularne nacionalizme evroazijskih naroda može biti tražen u drugim „pan-pokretima” – poput „panslavizama” za Ruse, „panturkizma” za brojne evroazijske turanske narode, ili „panislamizma” za narode islamske veroispovesti. Ali, svi ovi pokreti se baziraju na jednostranom kriterijumu (etničkog porekla, vere), dok se evroazijstvom, po uverenju njegovih zastupnika, afirmiše jedinstvo ovih naroda na kompleksniji i celovitiji način. Stoga je program sistematskog i organizovanog širenja svesti o ovom jedinstvu (evroazijski nacionalizam) od presudne važnosti za budućnost: „Samo buđenje *samospoznaje jedinstva mnogonarodne evroazijske nacije* je sposobno da Rusiji-Evroaziji pruži onaj *etnički supstrat državnosti bez koga će ona pre ili kasnije početi da se raspada na delove, na veliku nesreću i stradanje svih njenih delova*” (Трубецкой, 1927a: 426). Jačanje evroazijskog nacionalizma nije u suprotnosti sa afirmacijom kulturnih osobenosti svih naroda Evroazije jer su upravo te osobenosti sadržinski elementi „sabornog” ili „simfonijskog” jedinstva evroazijskih naroda. Nosilac tog jedinstva su evroazijci organizovani u „partiju” koja zauzima strukturno isti položaj i ulogu koju u SSSR-u ima Komunistička partija. Evroazijski „vladajući aktiv” oličava princip centralizma koji tradicionalno „odgovara uslovima života Rusije/ Evroazije.

Izloženi projekat „Evroazijske federacije” u kome su boljševici zamenjeni evroazijcima, a komunistički internacionalizam zajedničkim evroazijskim nacionalizmom, suočava se sa mogućim prigovorom formulisanim po analogiji sa argumentacijom evroazijaca o nestabilnosti i istorijske kratkoročnosti sovjetske federacije. Naime, u slučaju slabljenja evroazijskog nacionalizma kao ideološke integrativne sile, kao i slabljenja jedinstva Evroazijske partije, otvara se realna mogućnost da postojeće nacionalne republike ispolje težnju ka samostalnosti i

ugroze jedinstvo države. Svesni ove opasnosti, evroazijci su dugoročniju transformaciju sovjetske federacije projektovali u pravcu postepenog napuštanja nacionalnog principa konstituisanja federalnih jedinica u korist teritorijalno-oblasnog: „*Princip federacije moraju biti realne geografske i ekonomske celine kao oblasti i regije, a ne nacije*” (Алексеев, 1927b: 258). Drugim rečima, novom organizacijom federacije trebalo bi izbeći opasnosti pojave separatističkih nacionalizama koji sazrevaju na tlu federalnih jedinica organizovanih na nacionalnom kriterijumu. Pri tome, autonomija evroazijskih naroda ne bi bila dovedena u pitanje, ali bi se ograničavala na sferu kulture: „Kao norma ruske politike mora biti postavljen sledeći stav – *puna kulturna autonomija naroda Rusije, ali ne i njihova podela na samostalne političke jedinice* koje su neprijateljske jedna prema drugoj i koje podstiču duh nacionalnog partikularizma i separatizma” (Алексеев, 1927b: 257). Sa ovom bitnom dopunom, evroazijski federalizam bi se u svim drugim aspektima (centralizacija, jednoobraznost političkog sistema u federalnim jedinicama, sovjeti kao osnovne „ćelije” i njegov „demotički” element političkog sistema, odbacivanje principa podele vlasti, itd.), oslanjao na iskustvo SSSR-a i predstavljao naslednika Sovjetske federacije.

*
* *

Izloženo političko učenje evroazijaca može biti sažeto u formuli „trećeg puta” koji se razlikuje od (zapadnog) kapitalizma i (ruskog) komunizma. Naime, Evroazija kao „mesto razvoja” zahteva osobeno političko ustrojstvo države i socijalnog života – različito od oba modela čiji je sukob obeležio čitavu modernu epohu. Istina, u svojoj viziji „trećeg puta” evroazijci su, kako je pokazano, bliži ruskoj varijanti komunizma, nego zapadnoj demokratiji. Jer, evroazijska „ideokratija” strukturno je identična boljševičkom tipu vladavine, a evroazijska federacija bliža je stvarnosti Sovjetskog Saveza nego ostvarenju ideje podele vlasti koja je ključna za federalističku tradiciju političkog mišljenja. Stoga se politički projekat evroazijstva svodi,

kao je već istaknuto, na *prevladavanje* negativnih strana i ograničenja komunističkog sistema u njegovoj boljševičkoj verziji. Sam po sebi, ovaj stav za kritičare evroazijstva koji ne polaze od apriornog „zapadnjaštva” (tj. usvajanja normativnog važenja modela liberalne ekonomije i demokratske politike za Rusiju), još ne predstavlja dovoljan razlog za odbacivanje evroazijskog stanovišta. Umesto „spoljašnje” kritike evroazijskog projekta, plodniji kritički pristup bi bio onaj kojim se tematizuje unutrašnja konzistentnost i realističnost evroazijske zamisli „prevladavanja” boljševizma. U tom pogledu, praktično-političke ambicije evroazijaca, kao i sadržinski nedovoljno određen osnov za „ideokratsku” vladavinu, daju dovoljno osnova za ukazivanje na nerealističnost njihovog stanovišta. Ali, u kritikama ovog tipa teško je razlučiti element istorijskog iskustva kritičara (tj. njegovu *post festum* poziciju), od uvida u unutrašnju nekonzistentnost evroazijstva. Stoga je metodološki ispravniji kritički pristup onaj koji u samom političkom projektu evroazijstva nalazi unutrašnje protivrečnosti koje su nezavisne od toka istorije koji nije išao u očekivanom, „evroazijskom” smeru.

Kao primer za takav kritički pristup evroazijstvu može poslužiti razmatranje izložene zamisli „Evroazijske federacije”. Naime, ideju federacije evroazijci su dosledno izveli iz svog polaznog stava o (geografskom, istorijskom, etničko-kulturnom, verskom...) jedinstvu Evroazije i uvida u faktičko postojanje političkih zahteva za „nacionalno samoopredeljenje” evroazijskih naroda. Prihvatajući realnost partikularističkih nacionalnih identiteta, evroazijci su u zajedničkom „evroazijskom nacionalizmu” (svesti o zajedničkoj sudbini i srodnosti evroazijskih naroda) videli osnovni oslonac za jedinstvo evroazijske države i branu različitim vidovima separatizma. U tom pogledu oni su sledili boljševike, razlikujući se od njih u sadržinskom određenju „vladajuće ideje” koja integriše evroazijsko prostranstvo – funkciju komunističkog internacionalizma kod njih preuzima „opšteevroazijski nacionalizam”. Ali, političke i kulturne elite mnogih evroazijskih naroda su davali primat partikularističkom nacionalizmu, ili su sopstveni civilizacijski identitet određivali izvan „evroazijske zajednice”. Već dvadesetih godina evroazijci su polemizali sa snažnim ukrajinskim

separatizmom, tj. sa zagovornicima nezavisne Ukrajine i ideolozima „evropskog” ukrajinskog identiteta koji se razlikuje od velikoruskog, a još više od „turanskog” identiteta naroda istoka i jugo-istoka SSSR-a.¹³⁰ Boljševici su ovaj problem rešavali stvaranjem komunističkih elita u sovjetskim republikama i ideološkom projekcijom novog „sovjetskog čoveka” kome je klasna (transnacionalna) ideologija važnija od nacionalne pripadnosti i tradicije. Evroazijci su s pravom upozoravali da će slabljenje komunističke ideologije ugroziti jedinstvo sovjetske države, ali osim „evroazijstva” kao nadnacionalne ideje nisu imali nikakvo rešenje za suspenziju nacionalističko-separatističkih pokreta. Istina, oni su dodatno pojačavali nužnost kohezije evroazijskih naroda „spoljašnjom pretnjom”, ali za razliku od boljševika koji su za to koristili ugroženost od „kapitalističkog okruženja”, evroazijci su upućivali na prirodenu agresivnost romansko-germanske Evrope koja će svaku pojedinačnu samostalnu državu izvan evroazijske zajednice lako pretvoriti u svoju kulturnu i ekonomsko-političku koloniju.¹³¹ Ali, održanje na okupu delova evroazijske državno-političke celine pod pretnjom spoljašnje opasnosti, ne menja činjenicu da većina tih delova sebe već razumeva kao nacionalno određene države. To stanje stvari nije, po mišljenju evroazijaca, *stvoreno* od strane boljševika, već je samo priznato i uvaženo kao realitet koji je nalagao transformaciju imperijalne Rusije u federalnu zajednicu (nacionalnih) republika i oblasti. Prihvatajući kao „svršeni čin” iznuđenu federalizaciju imperije, evroazijci su se nadali da princip federalnog konstituisanja Rusije mogu u budućnosti izmeniti tako da on obuhvata podelu na „privredno-geografske”, a ne na nacionalno-teritorijalne federalne jedinice: „Teritorijalna organizacija Rusije po principu velikih privredno-geografskih jedinica (oblasti) je najveći

¹³⁰ O „ukrajinskom problemu” pisao je Trubeckoj 1927. godine (*Евразийский временник*, Kn. 5, c. 165-184), nakon čega je usledila polemika sa profesorom Doroščenkom, emigrantom ukrajinskog porekla i zagovornikom samostalne Ukrajine (polemika je dostupna u: *Трубецкой*, 1995: 362-404).

¹³¹ Zato, prema Nikolaju Aleksejevu: „Veliko telo Rusije mora biti sastavljeno od delova koji imaju svesni interes za prirodno uzajamno sjedinjavanje i koji osećaju da bez takvog ujedinjavanja smrt preti i celini i svakom pojedinom članu” (*Алексеев*, 1927a: 369)

zadatak ruske politike. Onaj ko uspešno reši taj zadatak, vladate sudbinom buduće Rusije” (Алексеев, 1927a: 369). Ako se složimo sa ovim stavom evroazijaca, otvara se pitanje šta je to što će već postojeće partikularne nacionalne identitete (poput ukrajinskog, na primer) naterati na povlačenje u korist prihvatanja „privredno-geografskog” oblasnog statusa? Ako to nije gola državna sila koja nadmašuje snagu centrifugalnih separatističkih težnji, onda se moramo zadovoljiti predviđanjem da svest o zajedničkom nadnacionalnom „evroazijskom identitetu” može postati važan kohezioni činilac u nekoj dalekoj budućnosti u kojoj će nacije-države pripadati prošlosti. Do tada, za razliku od insistiranja evroazijaca na značaju logike „mesta razvoja” i uticaju zajedničke istorije, pokazuju se realističnijim ocene i predviđanja onih njihovih kritičara koji su tvrdili da će slabljenje Sovjetskog Saveza biti praćeno težnjom ka punoj suverenosti njegovih sastavnih delova.¹³²

Strukturno slična ograničenja evroazijske pozicije nalazimo i izvan pitanja vezanih za politički sistem i državino uređenje Rusije, u stavovima evroazijaca o optimalnom društveno-ekonomskom sistemu. Naime, u svom opštem nacrtu budućeg privrednog uređenja, evroazijci polaze od suočavanja dva suprotstavljena modela, izjašnjavajući se i u tom slučaju za „treći put” koji predstavlja kombinaciju postojećih sistema, sintezu čija ostvarljivost i funkcionalnost može biti dovedena u pitanje. Dva pomenuta modela su kapitalistička tržišna privreda zasnovana na privatnom vlasništvu i komunistička planska privreda koja nacionalizacijom ukida privatno vlasništvo. Oba društveno-ekonomska uređenja imaju niz nedostataka. Zapadni kapitalizam se odlikuje tržišnom anarhijom, cikličnim krizama, socijalnom nejednakošću i nepravdom, pa upravo stoga, on predstavlja „rodno mesto” komunističkih

¹³² Jedan kritičar evroazijstva koji je, sudeći po imenu (Vassan Girč-Džabagi), pripadao nekom od „turskih” naroda, tvrdio je već 1928. godine: „Tursko-tatarski svet živi u zajednici sa Rusijom samo i isključivo zahvaljujući nasilju. Nepravedno bi bilo tvrditi da azijski narodi, uključujući i one sa Kavkaza, ne streme da se što brže emancipuju od uticaja ruske kulture i države da bi, na taj način, osnažili sopstvenu političku i kulturnu nezavisnost... Zato, u borbi za oslobođenje od ruskog jarma ti narodi koji su potčinjeni Sovjetskom Savezu, očekuju od Zapada ne samo simpatije, nego i aktivnu pomoć” (cit. prema: Савицкий, 1931: 48).

pokreta koji nastoje da ukidanjem privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju eliminišu nedostatke kapitalističkog ekonomskog i društvenog života.¹³³ Ali, kao što je već pokazano, komunizam je, po mišljenju evroazijaca, samo „koncentrisani i konačno stabilizovani kapitalizam” u kojem „umesto mnoštva gazda, postoji samo jedan, a umesto mnoštva buržuja – jedan buržoaski kolos” (*Евразийство и коммунизм*: 18). Drugim rečima, komunizam je samo radikalizovani oblik zapadne civilizacije, koji, zadržavajući buržoaski sistem vrednosti, pretvara državu u kolektivnog kapitalistu, pa evroazijci boljševički ekonomski sistem smatraju „državnim kapitalizmom”. U njemu je položaj rada ostao isti kao i u kapitalizmu,¹³⁴ samo je vlasnik oruđa za proizvodnju postala država, a ne klasa privatnih vlasnika: „Promena subjekata vlasništva ništa ne može rešiti, nikome ne može pomoći... Unutrašnja priroda institucije vlasništva se ne menja, ostaje stara i novo društvo umesto socijalnog raja pokazuje crte starog, ponekad još užasnijeg despotizma” (Алексеев, 1928: 254). Osim toga, nedostatak privatne inicijative kao podstrekača privrednog razvoja u kapitalizmu, vodi komunističku privredu u stagnaciju, a vremenom u njoj raste težnja ka novoj privatizaciji, tj. prenošenja vlasničkog statusa sa države na pojedince. U osnovi, kapitalizam i komunizam čine zatvoreni krug iz koga nema izlaza: „Ako bi u Rusiji na ruševinama komunizma ponikao novi kapitalizam, u njoj će se neizbežno pojaviti novi radnički pokret koji će, verovatno, morati ponovo istaknuti simbole socijalizma, tj. ponovo objaviti rat privatnom vlasništvu” (Алексеев, 1928: 187). Stoga se evroazijsko rešenje problema socijalno-ekonomskog sistema svodi na formulu „*ni kapitalizam, ni komunizam*”, a zasniva se na redefiniciji koncepta

¹³³ Antikapitalizam evroazijaca je nedvosmislen: „Evroazijstvo odlučno izjavljuje da činjenica kapitalističke eksploatacije predstavlja osnovno zlo savremenog društvenog života... Zajedno sa komunistima evroazijci pozivaju na borbu za oslobođenje ugnjetenih i unesrećenih – bez obzira da li su to pojedinci, društvene klase ili celi narodi... U rešavanju socijalnog pitanja evroazijci su isti takvi maksimalisti kao i ruski boljševici” (*Евразийство и коммунизм*: 23).

¹³⁴ „Radnik je u takvom sistemu, slično radniku u kapitalističkom društvu, prodavac svojih usluga... Taj sistem vodi eksploataciji radnika kao i u kapitalizmu” (Алексеев, 1928: 273).

svojine i svojinskih prava. Naime, evroazijci su razlikovali koncept „apsolutne svojine” karakterističan za rimski pravnu tradiciju i savremenu Evropu, od „ograničene” ili „funkcionalne svojine” koji nalazimo u prošlosti germanskih i slovenskih naroda. U diferenciranju ova dva oblika svojine ključna razlika je u odnosu subjekta prema objektu vlasništva: u prvom je subjekt posednik koji neograničeno gospodari objektom (prisivaja, upotrebljava i otuđuje), dok je u drugom *korisnik* koji samo upotrebljava objekat. U evroazijskoj tradiciji svojinsko pravo je ograničeno pravo korišćenja objekta, pravo upotrebe koje je praćeno obavezama korisnika u odnosu na druga lica i društvenu celinu. Ali, za razliku od feudalnog sistema u kome je kralj apsolutni vlasnik (*dominium eminens*) koji različitim subjektima podaruje pravo upotrebe (*dominium utile*), ili boljševizma u kome država postaje apsolutni vlasnik (kolektivni kapitalista oličan u birokratiji) koji sredstva za proizvodnju daje na upotrebu stanovništvu koje je u najamnom odnosu, evroazijci su zagovornici mešovitog, *državno-privatnog privrednog* sistema. U njemu država nije *dominium eminens*, ali ni „noćni čuvar” koji samo bdi nad apsolutnom privatnom svojinom pojedinaca, već ima pozitivnu misiju regulisanja, usmeravanja i zaštite opšteg dobra i koristi. Za razliku od boljševičke „socijalizacije” privatne svojine (na primer, nad zemljom), kojom se država pretvara u velikog individualnog sopstvenika ili kolektivnog vlasnika, evroazijci pod „nacionalizacijom” podrazumevaju utvrđivanje i jačanje prava regulisanja i intervenisanja države u postojeće privatno vlasništvo. Subjekti tog vlasništva mogu biti različiti (pojedinci, profesionalne ili teritorijalno određene grupe ljudi, akcionari...), ali svi oni moraju biti ograničeni u apsolutnom pravu raspolaganja svojom svojinom, snažnom državnim regulativom i planom koji ih obavezuje.¹³⁵ Slično

¹³⁵ „Vlasnici mogu biti pojedina lica, porodice, opštine, seoske komune, pa i sama država... Ali, vrhovno pravo Evroazijskog saveza (federalne države – M. S.) postoji u smislu određenja opštih načela korišćenja zemlje i racionalne organizacije poljoprivrede... Takav program evroazijaca proizlazi iz iskonskog shvatanja naroda Rusije-Evroazije da je zemlja objekat kojim, u krajnjoj liniji, raspolaže društvena celina. Interesi te društvene celine, povezani sa razvojem proizvodnih snaga, zahtevaju postojanje ličnog vlasništva nad zemljom u funkcionalnom poimanju tog vlasništva” (Алексеев, 1928: 269).

poljoprivredi, i u drugim oblastima privrednog života privatno vlasništvo je funkcionalno ograničeno, a umesto tržišne utakmice postoji državna intervencija koja putem plana obezbeđuje racionalni razvoj i harmonizaciju interesa ekonomskih subjekata (pojedinaca, grupa) i celine društva.

Skicirana vizija regulisanja privrednog života evroazijaca prevazilazi uobičajene mere državnog intervencionizma. Takođe, s obzirom na prirodu „evroazijskog odbora” (vladajućeg sloja) i način njegovog konstituisanja („demotički” – na osnovu vernosti ideologiji, a ne na osnovu demokratske procedure), jasno je da nosioce „javnog interesa” koji imaju ključnu ulogu u regulisanju i ograničenju privatnog vlasništva nije moguće kontrolisati. Istina, evroazijci su već po definiciji jedna vrsta „idealističkog reda” koja je nadahnuta isključivo službom opštim idealima, pa se pitanje njegovog ograničenja i kontrole i ne postavlja. I obični ljudi, privredni subjekti nisu vođeni *isključivo* „furijom privatnih interesa” iako, za razliku od boljševika, evroazijci smatraju da upravo ti interesi predstavljaju „lokomotivu” privrednog razvoja i moraju biti uvažavani i priznati. Jer, u evroazijskoj državno-privatnoj ekonomiji, „vlasnički interesi se ne pretvaraju u apsolutnu vrednost, ne raskidaju vezu sa društvenom celinom i, što je najvažnije, sa duhovnim i religijskim idealima. Osim motiva za čisto ekonomsku dobit, evroazijski vlasnik stremi u svom delovanju i rukovodi se, pre svega, *višim vrednostima*... U evroazijskoj državi uopšte nema proletera, već su svi vlasnici. Ipak, to vlasništvo nije Moloh kome se mole i koga smatraju apsolutom. Ekskluzivnost vlasništva je ograničena načelom služenja društvu” (*Евразийство и коммунизм*: 25-26). Drugim rečima, evroazijska „mešovita privreda” više je oslonjena na antropološko-filozofske pretpostavke evroazijskog učenja i koncept „ideokratije”, nego na realističnu viziju pluralizma vlasništva i balansa između „javnog dobra” i egoističkog privatnog interesa. Stoga, uprkos njihovoj težnji da se distanciraju od komunističkog modela državno-planske privrede (prihvatanjem privatne svojine, interesa i aktivne participacije radnika), evroazijska zamisao društveno-ekonomskog sistema predstavlja kombinaciju teško spojivih i ostvarivih elemenata.

ZAKLJUČNO RAZMATRANJE

Predmet ovog rada – *evroazijstvo kao idejni i politički pokret ruske emigracije „prvog talasa”*, uprkos tekućim pokušajima reaktualizacije, pripada prošlosti. Posmatrano iz perspektive njegovih glavnih aktera, očekivanje sveobuhvatne ruske „duhovne revolucije” nakon koje će religijski inspirisana „ideokratija” zameniti boljševizam pokazalo se kao iluzija jednog, u osnovi, marginalnog političkog pokreta. Utisak o neuspehu evroazijstva kao istorijski omeđenog pokreta pojačava se kada se ima u vidu mesijansko uverenje evroazijaca da su upravo oni – grupa emigrantskih intelektualaca – pozvani da Rusiju iz kulturno-političkog bespuća vrata na put njenog istinskog „evroazijskog” razvitka. Istina, savremeni zagovornici evroazijstva tvrde da su klasici pokreta samo vremenski pogrešno locirali slom boljševizma, te da se u budućnosti tek može očekivati ostvarenje njihove vizije jedinstvene evroazijske države i samobitne civilizacije. Po njima, „slutnje” evroazijaca koje su formulisane neposredno nakon Revolucije nisu ništa izgubile od svoje životnosti i zadržale su status proročanstva koje će, sa istorijski zanemarivim zakašnjenjem, tek biti ostvareno. Štaviše, nakon raspada Sovjetskog Saveza i „šoka” demokratske „tranzicije” evroazijstvo, po mišljenju njegovih današnjih zastupnika, dobija na važnosti kao „jedina spasavajuća ideologija” koja je sposobna da ujedini narode Evroazije u suprotstavljanju trijumfu „globalističko-atlantističkog civilizacijskog projekta” (Чкрасели, 2000).¹ Jer, upravo srazmerno

¹ Navedeni stav nije formulisao neko od aktera sa političke margine, već direktor Instituta za istraživanje kriznih situacija. Sličnu ocenu daje i predsednik Geografskog društva Rusije i profesor Sankt-Peterburškog državnog univerziteta, Sergej Lavrov: „Okolnosti dvadesetih i kraja devedesetih godina su po svojoj tragičnosti,

jačanju procesa koji se obično označava rečju „globalizacija”, (procesu koji su dvadesetih godina prošlog veka evroazijci nazivali „sveopštom evropeizacijom čovečanstva”), evroazijstvo dobija na značaju kao kulturno-civilizacijska i praktično-politička alternativa za Rusiju i njeno „blisko inostranstvo”. Ovo uverenje, rašireno u akademskim i političkim krugovima savremene Rusije, ipak ne počiva na pukoj reprodukciji stanovišta evroazijaca iz dvadesetih godina. Ono se oslanja na radove Trubeckoj, Savickog i ostalih pripadnika evroazijskog pokreta kao na tekstove koji inspirišu i usmeravaju savremenu političku i socijalnu misao, te imaju funkciju najopštije „paradigme” od koje se polazi u analizi dramatičnih promena nastalih nakon okončanja bipolarne epohe svetske politike.² Zato je nakon prvog talasa prezentacije i popularizacije evroazijskog nasleđa, (upoznavanja sa klasičnim evroazijstvom početkom devedesetih godina), interesovanje za „klasičke” i akademsku recepciju njihovih dela pomereno ka traganju za „neoevroazijskim” teorijskim i političkim odgovorima na probleme savremenosti. Upravo ovo „osavremenjivanje” klasičnog evroazijstva služi kao potvrda za ocenu po kojoj „evroazijstvo nije samo egzotični emigrantski fenomen, već značajan deo ruske političke i intelektualne istorije, deo koji je veoma važan za razumevanje sadašnjosti i mogućeg budućeg razvoja Rusije” (Shlapentokh, 1997:149). Takođe, pojava „neoevroazijstva” ukazuje na činjenicu da je klasično evroazijstvo sadržavalo izvesne teorijske i političke potencijale koji, bez obzira na praktični neuspeh njegovih tvoraca, nisu zanemarivi.³ U identifikaciji i

krizi i predosećanju neizbežnosti prevrata, u mnogome slični. Evroazijci su nas pozivali da budemo ono što jesmo. Njihov poziv se odnosi na celokupnu teritoriju današnjeg Saveza nezavisnih država, jer je evroazijstvo bilo ne samo tada najprihvatljivija ideologija za čitavo to prostranstvo, već je to i danas, kada naše doba karakteriše ideološki vakum” (Лавров, 2000).

² Ili, kako to formuliše jedan od savremenih evroazijaca: „Nove društvene okolnosti zahtevaju ponovno tumačenje ideološkog nasleđa evroazijstva 20-tih i 30-tih godina, jer je u nekim svojim aspektima evroazijska ideologija zastarela. Ali, proces njenog korigovanja i dovođenja u saglasnost za zahtevima istorijskog trenutka ne treba ni u kom slučaju da zadire u konceptualne osnovne evroazijskog pogleda na svet, jer upravo one određuju njegov neprolazni značaj” (Степанов, 1999).

³ Iz perspektive političara i državnika to ističe i predsednik Rusije, Vladimir Putin u jednom govoru održanom 10. oktobra 2000. godine na Univerzitetu u

karakterizaciji ovih potencijala inspirativna je ocena bivšeg evroazijca G. Florovskog koji je još 1928. godine istakao: „Sudbina evroazijstva je istorija duhovnog neuspeha. Ali, ne može se prećutkivati evroazijska istina. Međutim, to je, pravo govoreći, *istina pitanja, a ne istina odgovora, istina problema, a ne rešenja...*” (Флоровский, 1928: 354).⁴ Sledeći Florovskog možemo i danas tvrditi da su evroazijci postavili neka od suštinski važnih pitanja svoga (i našeg) vremena, te da su uočili istinske probleme, bez obzira na vrednost njihovih „odgovora” i ponuđenih „rešenja”. Potvrdu za ovo tvrđenje možemo tražiti interpretirajući mesto i ulogu evroazijstva u bogatoj istoriji traganja za posebnim „ruskim putem”, tj. situiranjem evroazijstva u kontekst ruske intelektualne i političke tradicije. U ovoj, najopštijoj idejno-istorijskoj ravni, evroazijstvo se pokazuje kao jedno od mogućih „ideal-tipskih” stanovišta u rešavanju problema ruskog identiteta. S druge strane, i klasično evroazijstvo, a i njegove savremene verzije, povezani su s nizom specifičnih istorijskih okolnosti koje snažno određuju artikulaciju, domete i praktično-političke posledice usvajanja evroazijske koncepcije ruskog identiteta. Stoga će u ovom zaključnom delu rada prvo biti naznačeno mesto evroazijstva u ruskoj intelektualnoj istoriji, da bi se, polazeći od „istine problema”, prešlo na analizu ograničenosti evroazijskih „rešenja” formulisanih u okolnostima kako njihovog, tako i našeg vremena.

1. Evroazijstvo u kontekstu ruske intelektualne tradicije

Određenje mesta evroazijstva u ruskoj intelektualnoj tradiciji pretpostavlja poznavanje njenih glavnih tokova i dinamike. Ne ulazeći ovde u detaljniji opis i eksplikaciju kompleksnog područja ruske

Kazahstanu: „Instruktivni potencijal koji u sebi sadržavaju evroazijske ideje je posebno važan danas kada gradimo istinski ravnopravne odnose zemalja članica Zajednice nezavisnih država” (Путин, 2000).

⁴ Sličnu ocenu formulisao je savremeni autor V. Kaganski tvrdeći da je „evroazijstvo interesantno za analizu i opasno za javno mnjenje upravo zato što *postavlja duboka pitanja* sjedinjena sa trivijalnim, nejasnim i čudnim idejama i daje sumnjive ili nikakve odgovore na njih” (Караянский, 2000).

intelektualne istorije, posluživu se dvema tvrdnjama koje u obimnoj literaturi imaju status „opštih mesta”. Prva se odnosi na identifikovanje pitanja ruske identiteta, kao centralnog problema koji tokom poslednja dva veka suštinski određuje rusku intelektualnu tradiciju dajući joj čvrsto tematsko jedinstvo i jasnu sadržinsku osobenost.⁵ Po drugoj, na osnovu odgovora na ovo pitanje, u okviru te tradicije se izdvajaju, međusobno sukobljavaju, ali i prepliću, dva magistralna toka – „slovenofilski” i „zapadnjački”. Pomoću ove podele, neprecizno označene publicističkim nazivima dva suprotstavljena stanovišta formulisana sredinom XIX veka, ruski mislioci se svrstavaju u dva „tabora” koja su vremenom zadobila status „idealnih tipova”. Najopštije posmatrano, kriterijum razlikovanja „slovenofilske” i „zapadnjačke” pozicije je u shvatanju odnosa Rusije i Evrope (Zapada).⁶ Tako se zagovornicima „slovenofilskog” usmerenja smatraju mislioci koji Rusiju određuju isticanjem njene posebnosti i različitosti u odnosu na „Evropu”, dok je „zapadnjaci” smatraju delom zapadne civilizacije koja za njih predstavlja normativni okvir istorijskog i socijalnog razvoja Rusije. Uprkos naglašenom shematizmu i neistoričnosti ove podele, ona služi kao osnovni instrument za lociranje i karakterizaciju

⁵ Vodeći ruski i inostrani istraživači dorevolucionarne ruske misli (poput Berđajeva, Zenjkovskog, Loskog, Bilingtona, Valickog, Rjazanovskog...) slažu se u identifikovanju ovog problema kao centralnog za rusku intelektualnu tradiciju, iako ga različito imenuju. Boljševička epoha ruske istorije takođe može biti interpretirana kao nastavak tradicionalnog „problemskog polja” u čijem je središtu pitanje identiteta Rusije. Jer, kao svojevrсни odgovor na ovo pitanje, boljševizam je Rusiju određivao kao „prvu zemlju socijalizma”, predvodnicu „međunarodnog proletarijata”, zemlju „proleterske kulture” i „novog čoveka”. Stoga se dugovečnost boljševičke vladavine ne može objašnjavati samo aktivnošću državnih i ideoloških aparata represije, već i činjenicom da je ona, između ostalog, za većinu stanovništva pružala prihvatljiv, celovit i koherentan ideološki odgovor na pitanje ruske identiteta, mesta Rusije u svetu i njene uloge u istoriji.

⁶ Otuda, tema „Rusija i Evropa” predstavlja, po mišljenju savremenog ruskog filozofa Pavla Kuznjecova, „sudbinsku temu”: „Teško je pronaći ruskog mislioca kod koga bi odsustvovalo delo na tu sakramentalnu temu, a taj par reči se tokom više od dvesta godina svoga književno-filozofskog postojanja pretvorio u nešto posebno, samostalno, u metafizičku dihotomiju sličnu 'slobodi i nužnosti', 'uzroku i posledici', zauzevši počasno mesto u panteonu dualnih filozofskih kategorija” (Кузнецов, 1996).

raznolikih intelektualnih i političkih stanovišta, kao i idejno-političkih pokreta ruske istorije i savremenosti. Upravo stoga, mesto evroazijstva na „mapi” ruske misaone i političke tradicije ne može biti određeno bez dovođenja u vezu s pomenutom centralnom „slovenofilsko-zapadnjačkom kontroverzom”.

Na osnovu izloženog sadržaja evroazijskog učenja može se formulisati i zastupati teza da *evroazijstvo predstavlja pokušaj formulisanja posebnog „trećeg puta” u tematizovanju odnosa Rusije i Zapada*, tj. da se evroazijstvo razlikuje kako od „slovenofilskog”, tako i od „zapadnjačkog” načina tumačenja ruskog identiteta. Već u svojim prvim programskim spisima sami evroazijci su isticali pretenziju na stvaranje novog stanovišta koje se razlikuje od zatečenih i uobičajenih shvatanja o „sudbini i putu Rusije”. Posmatrano u kontekstu glavnih tokova ruske intelektualne tradicije, može se potvrditi da je ambicija evroazijaca ostvarena, tj. da njihovo učenje ne može biti redukovano na „slovenofilsku” ili „zapadnjačku” poziciju. Istina, evroazijsko stanovište nije podjednako udaljeno od ove dve „ideal-tipske” pozicije kristalisane u ruskoj intelektualnoj tradiciji. Ono ne predstavlja pokušaj sinteze dva sukobljena stanovišta, niti sadrži istovetnu kritičku distancu prema njima.

S obzirom na kritiku socijalnog, kulturnog i političkog stanja Evrope koju su u svojim radovima formulisali vodeći pripadnici evroazijskog pokreta očigledno je da evroazijstvo ne može biti dovedeno u vezu sa bilo kojom od „zapadnjačkih” varijanti ruske misli. Jer, od početne kritike evropocentrizma koju je formulisao N. Trubeckoj, za evroazijce je „Zapad osnovni objekt na koji je upravljen impuls negiranja i kritike”, a u svim njihovim spisima antizapadni stav je dosledno sproveden tako da, u suštini, „funkcioniše kao metodološki princip: *u svakom delu evroazijskog učenja pozicija se gradi na principu razlikovanja i suprotstavljanja zapadnim pozicijama*” (Хоружий, 1994a: 54).⁷ Stoga, sa svojim pozivom Rusiji da se „okrene ka Istoku”,

⁷ Kako opravdano ističe ovaj autor, evroazijska kritika „Zapada” ne obuhvata samo savremeni i istorijski Zapad (svet zapadne civilizacije i njegovu istoriju), već i „unutrašnji, domaći Zapad – principe Zapadnog sveta koji su preneti u Rusiju i koji su postali deo ruskog načina života i mentaliteta” (Хоружий, 1994a: 54).

evroazijstvo unutar ruske intelektualne tradicije predstavlja jednu od najradikalnijih „antizapadnih” struja.

Ali, na osnovu radikalnog antizapadnjaštva evroazijaca i njihove vere u kulturnu samobitnost Rusije, ne može se zaključiti da evroazijstvo pripada „zapadnjaštvu” suprotstavljenoj „slovenofilskoj” tradiciji ruskog mišljenja. Jer, uprkos nizu sličnosti u kritici Zapada koje evroazijci dele sa slovenofilima, njihov ključni stav o *evroazijskom*, a ne *slovenskom* identitetu Rusije udaljava ih od slovenofilstva. Naime, svim verzijama slovenofilstva zajedničko je isticanje skupa religijskih, istorijskih, kulturnih i socijalno-političkih karakteristika koje Rusiju čine različitom od „Zapada”. Iako su se sadržinski slagali sa nizom slovenofilskih određenja osobenosti Rusije (pravoslavlje, kritika istorijskog razvitka nakon Petra Velikog, „simfoničnost” ruske kulture i ideal „sabornosti”), evroazijci te karakteristike nisu povezivali sa „slovenstvom”, već sa prostorno-geografskim položajem Rusije i istorijsko-kulturnim uticajima „turanskih naroda”.⁸ Drugim rečima, prihvatajući osnovnu tezu slovenofila o kulturnoj samobitnosti Rusije, evroazijci su je obrazlagali argumentacijom u kojoj samo „slovenstvo” nije imalo nikakvu ulogu. Razlike u tumačenju genealogije ruskog identiteta između slovenofilstva i evroazijstva bile su, u krajnjoj liniji, posledica važnijih razlika u filozofskim pretpostavkama ova dva stanovišta. Klasično slovenofilstvo je polazilo od (hrišćanskog) univerzalizma u okviru koga su Rusija i pravoslavni Sloveni imali odlučujuću ili mesijansku ulogu u svetskoj istoriji shvaćenoj kao „događanje Spasa”. Za razliku od slovenofila, evroazijci su, kako je to već istaknuto u razmatranju njihovih filozofskih shvatanja u ovom radu, bili radikalni partikularisti, tj. kritičari ideje jedinstvene svetske istorije kao „evropocentrične predrasude” koja mora biti odbačena u ime afirmacije postojanja više međusobno odvojenih i samosvojnih „kulturno-istorijskih” celina.⁹ Zato je još 1922. godine Petar Struve

⁸ Tako je, na primer, Savicki bio uveren da se „istorijska originalnost Rusije ne može čak ni prevashodno, a kamoli isključivo određivati njenom pripadnošću *slovenskom svetu*” (Савицкий, 1925: 10).

⁹ Ruski istoričar i emigrant A. Kizeveter je 1926. godine istakao da bitna razlika evroazijstva i slovenofilstva leži upravo u njihovim filozofskim pretpostavkama: „Razlika nije samo u tome što slovenofili, odbacujući romano-germanski svet,

ocenio da „*evroazijstvo samo naizgled produžava slovenofilsku tradiciju*” jer je „osobnost slovenofilstva bila ideja po kojoj zemlja ili narod sa svojom istorijskom misijom u njoj istovremeno ostvaruje neku univerzalnu ideju, izvesnu opšteljudsku istinu”, dok „evroazijstvo shvata Rusiju samo kao osnovni element posebne kulturne celine koja je protivstavljena germansko-romanskom svetu...” (Струве, 1922: 335). Naročito su ruski religijski filozofi koji su, poput Berđajeva, tragali za mogućnošću novog ostvarenja slovenofilске ideje sinteze Istoka i Zapada, jasno uočavali i oštro kritikovali partikularističko polazište evroazijskog učenja: „Evroazijstvo je neprijateljski nastrojeno prema svakoj vrsti univerzalizma, ono zamišlja evroazijski kulturni tip statičkim i zatvorenim... Time ono odriče vasseljensko značenje pravoslavlja i svetsku misiju Rusije kao velikog sveta Istoka-Zapada, sveta koji u sebi sjedinjuje dva toka svetske istorije... Evroazijci su neverni ruskoj ideji, oni raskidaju sa najboljim tradicijama naše religiozno-nacionalne misli. Oni prave korak unazad u odnosu na Homjakova i Dostojevskog, i po tome su oni duhovni reakcionari. Oni su partikularisti, protivnici ruske svečovečnosti i svesvetosti, protivnici duha Dostojevskog...” (Бердяев, 1925: 136).

Pozicionirajući se u okviru ruske misli, sami evroazijci su nastojali da sebe predstave kao *stvaralачke nastavljачe* slovenofilске tradicije. Stoga je kritička strategija ruskih religijskih filozofa, poput Berđajeva i Florovskog, bila upravljena na dokazivanje nezasnovanosti „slovenofilске legitimacije” evroazijaca. S obzirom na evroazijsku „reviziju” filozofskih pretpostavki klasičnog slovenofilstva, kao i

suprotstavljaju tom svetu Rusiju i slovenstvo, dok se evroazijci orijentišu na Aziju, a o rusko-slovenskim vezama govore dosta rezervisano. Jer, slovenofili su kao i zapadnjaci bili hegelijanci. Direktno suprotno evroazijcima, oni su čvrsto stajali na tlu jedinstva svetsko-istorijskog kulturnog procesa. I kada su slovenofili suprotstavljali načelima romano-germanske kulture načela slovensko-ruska, oni su to činili samo tako što su ta načela smatrali opšteljudskim” (Кизеветер, 1926: 323). Isti autor je u radu objavljenom na srpskom jeziku 1928. godine sažeto izložio isti argument o razlici evroazijstva i slovenofilstva: „Osnovna polazna tačka evroazijstva je direktno suprotna slovenofilskoj – dok su slovenofili polazili od teorije jedinstvenog svetsko-istorijskog procesa, evroazijci polaze od učenja o takozvanim zatvorenim i izolovanim kulturno-istorijskim tipovima” (Kizeveter, 1928: 4).

negaciju značaja „slovenstva” kao suštinske sadržinske i distinktivne karakteristike ruske kulture u odnosu na Zapad, tezu o nespojivosti evroazijstva i klasičnog slovenofilstva nije bilo teško dokazati. Tim pre što su, pored navedene dve osnovne karakteristike, postojale i druge bitne razlike evroazijstva i klasičnog slovenofilstva. Jedna od njih je odnos prema državi – za razliku od evroazijaca, rani slovenofili su državu smatrali samo „nužnim zlom” čija uloga mora biti strogo ograničena u korist samoorganizujućeg društva. Takođe, slovenofilstvo nije polazilo od pozitivno-naučne naturalističke paradigme (geografskog materijalizma, geopolitike, biologizma) koja je evroazijcima služila za „naučno” utemeljenje njihove pozicije. I sami evroazijci su slovenofilima prebacivali „narodnjaštvo” i sklonost ka ovekovečenju istorijski prevaziđenih formi društvenog života, naročito u ekonomskoj sferi.

Ističući razlike između evroazijstva i klasičnog slovenofilstva, treba imati na umu da primarni interes evroazijaca i nije bio vezan za istorijsko-filozofsku interpretaciju i reaktualizaciju već formulisanog stanovišta. Naprotiv, njihova ambicija je bila da u dramatično promenjenim istorijskim okolnostima formulišu novo shvatanje identiteta Rusije na osnovu koga je moguće izgraditi „životno sposobnu” strategiju njenog budućeg neevropskog razvoja. Oslanjanje na tradiciju je, pre svega, trebalo da pojača evroazijsku poziciju dajući joj važan element „porekla” i istorijske trajnosti. Svest o važnosti koju za evroazijski pokret može imati njegovo utemeljenje u tradiciji vidljiva je iz jednog pisma koje je Savickom uputio njegov sledbenik, književnik N. Tatiščev: „Za nas je veoma opasno da od početka ličimo na novu sektu bez dubokih korena, na novi intelektualni hir... Da bi zainteresovali publiku za evroazijstvo neophodno je početi sa tim da je pokret postavio sebi za cilj razradu i popularizaciju pogleda naših najboljih mislilaca, pogleda koji su dugo vremena bili ignorisani, odbacivani ili prosto prećutkivani, ali su se, kako sada vidimo, pokazali jedino zdravim i životnim, itd. Najkraće rečeno, neophodno je poći od nekih autoriteta, imena koja su poznata širokim krugovima, da ne bi izgledali kao čovek koji je sa svojom novom verom sleteo sa Meseca...” (cit. prema: Гонпербах, 2000: 439).

Ako su se evroazijci u klasičnom slovenofilstvu (Homjakov, Kirejevski, Aksakov) mogli osloniti samo na kritiku Zapada, potvrdu za filozofske pretpostavke svog stanovišta morali su potražiti u kasnijim, „revizionističkim” verzijama slovenofilstva. Učenje o „kulturno-istorijskim tipovima” Nikolaja Danilevskog je upravo imalo tu funkciju. Od svih varijanti „slovenofilske tradicije” u širem smislu te reči, naturalističko-organicistička filozofija istorije¹⁰ Danilevskog bila je najbliža evroazijcima. Odbacujući hegelijansku (u osnovi, hrišćansku) ideju jedinstvenog svetsko-istorijskog procesa od koje su polazili klasični slovenofili, Danilevski je formulisao tezu o postojanju različitih i nezavisnih kulturno-istorijskih tipova sa sopstvenim ritmom razvoja. Smatrajući „čovečanstvo” zbirom različitih „nacija i plemena” koje obrazuju deset kulturno-istorijskih tipova ili civilizacija, on je odbacio evropocentristički pristup istoriji po kome je „sudbina Evrope, ili germansko-romanskog plemena, bila identifikovana sa sudbinom celog čovečanstva” (Danilevski, 1994: 100).¹¹ Pored toga, Danilevski je bio uveren u duboko „instinktivno” neprijateljstvo Evrope prema Rusiji, neprijateljstvo koje se iskazuje u „iskonskoj” težnji ka dominaciji nad Rusijom, kao i svim ostalim „kulturno-istorijskim tipovima”.¹² Stoga je jačanje samosvesti o sopstvenom civilizacijskom identitetu različitom od evropskog, kao i izgradnja snažne slovenske državne zajednice, po Danilevskom, jedina prepreka težnji ka sveopštoj vladavini romansko-germanskog kulturno-istorijskog tipa. Ako se, ostavljajući po strani detaljnije izlaganje shvatanja Nikolaja

¹⁰ Po rečima P. Sorokina: „Čitava teorija Nikolaja Danilevskog ima prirodno-naučne karakteristike” i predstavlja „možda jedan od najboljih primera primene principa klasifikacije i drugih principa prirodnih nauka (posebno botanike i zoologije) na društvene i istorijske fenomene” (Sorokin, 1951: 71).

¹¹ Po rečima jednog savremenog tumača Danilevskog: „Glavnim ciljem svojih kulturoloških i istoriosofskih istraživanja on je smatrao detronizaciju evropocentrističkih teorija koje se zasnivaju na ideji političkog, ekonomskog i kulturnog primata evropskih naroda nad drugim narodima sveta” (Аадеева, 1992: 73).

¹² „Stvar je u tome što nas Evropa ne priznaje za svoje... Evropa u Rusiji i slovenstvu vidi nešto sebi tuđe, i ne samo tuđe, već i neprijateljsko” (Danilevski, 1994: 79).

Danilevskog,¹³ prisetimo *Evrope i čovečanstva* Nikolaja Trubeckoja, kao i naturalizma Savickog, onda možemo, poput N. Rjazanovskog, zaključiti da „ponovno čitajući Danilevskog, često nalazimo i duh i slovo evroazijstva” (Riasanovsky, 1967: 60). Istina, taj zaključak ne važi u pogledu „panslavizma” Nikolaja Danilevskog, tj. ne obuhvata sličnost sa njegovim određenjem Rusije kao središta „slovenskog kulturnog tipa” i vizijom buduće „panslovenske federacije” koja bi oko Rusije okupljala pravoslavne Slovence (uključujući Rumune i Mađare kao njihove susede, te pravoslavne Grke). Kao i u slučaju klasičnog slovenofilstva, za evroazijce je i kod Danilevskog bilo neprihvatljivo određenje „slovenstva” kao distinktivne karakteristike „ruskog sveta”, dok su granice Evroazije (faktičke granice SSSR-a) bile, po njima, ujedno i granice političkih aspiracija Rusije. Kod Danilevskog evroazijci nisu ništa mogli naći o „azijskoj” ili „turanskoj” komponenti ruskog identiteta koja bi bila snažnija od „slovenstva”. Naprotiv, za razliku od evroazijaca, Danilevski je Hune, Mongole i Turke smatrao samo „negativnim delatnicima čovečanstva”, tj. narodima koji su sposobni samo za „rušilački podvig” kojim se sa istorijske scene uklanjaju nemoćne i ostarele civilizacije (Danilevski, 1994:105). Ali, ako ne kod Danilevskog, evroazijci su podsticaj za svoj „okret ka Istoku” mogli naći, u okviru široko shvaćene „slovenofilске” tradicije, jedino u delu Konstantina Leontjeva – tog usamljenog i „neshvaćenog fenomena” ruske intelektualne tradicije.

Polazeći od klasičnog slovenofilstva i učenja o kulturno-istorijskim tipovima Nikolaja Danilevskog, Konstantin Leontjev je formulisao originalnu koncepciju ruskog identiteta. Ona se temeljila na reinterpretaciji slovenofilске tradicije i odbacivanju političkog panslavizma Danilevskog. Naime, Leontjev je bio uveren da „u slovenofilstvu nisu toliko sami Sloveni važni, koliko ono što je u njima posebno slovensko, što nas odvaja od Zapada”, tj. da je „stvar u sopstvenoj kulturi, a uopšte ne u Slovenima” (Леонтьев, 1965: 57). Nakon traganja za distinktivnim karakteristikama ruske kulture (onoga što Rusiju odvaja od Zapada), Leontjev je došao do zaključka da su te karakteristike vizantijskog porekla, tj. da su vizantijske religiozne, državne, moralne, filozofske i

¹³ O Danilevskom videti opširnije u: Tartalja (1977) i Subotić (2001).

estetske ideje odigrale presudnu, formativnu ulogu u stvaranju posebnog ruskog kulturno-istorijskog tipa¹⁴. Stoga je, po njemu, *vizantizam* (pravoslavlje i samodržavlje), a ne *slavizam*, (skup karakteristika zajedničkih slovenskim narodima), suštinski uzrok i osnovni kriterijum kulturne originalnosti Rusije. Po njemu, neograničena, samodržavna vlast, čvrsta socijalna hijerarhija i strogo „crkveno pravoslavlje” kao „religija discipline”, predstavljaju jedinu branu raspadu Rusije pod uticajem evropske ideje „liberalno-egalitarnog progresa”.¹⁵ Pošto su, po oceni Leontjeva, Sloveni izvan Rusije već „zaraženi” evropskim nacionalnim i liberalno-demokratskim idejama (*mania democratica progresiva*), svaki *politički panslavizam* (koji, kao kod Danilevskog, teži stvaranju državne zajednice slovenskih naroda), vodi slabljenju vizantizma kao elementa ruske kulturne originalnosti.¹⁶ Stoga, nasuprot panslavizmu, Leontjev zaključuje da je za očuvanje kulturne samobitnosti Rusije (što je početni slovenofilski cilj), mnogo plodotvorniji uticaj onih neevropskih naroda koji Rusima nisu srodni ni po jeziku ni etničkom poreklu. Drugim rečima, za Rusiju je „stapanje i mešanje sa Azijatima, ili sa narodima druge vere i roda, mnogo korisnije – ako ni zbog čega drugog, a ono zbog toga što se oni još nisu proželi duhom evropeizma” (Leontjev, 1994: 67). Umesto sa „slovenskom braćom” Leontjev je preporučivao „savez, zbližavanje, mešanje Rusa čak sa Turcima, Tibetancima, Indusima, bilo kim...” i to je tačka u kojoj se on praktično razilazi sa „slovenofilstvom”.

¹⁴ „Vizantijski duh, vizantijska načela i uticaji, kao složeno tkivo nervnog sistema, u potpunosti su proželi čitav velikoruski društveni organizam... Vizantizam nas je organizovao, sistem vizantijskih ideja stvorio je našu veličinu, povezujući se sa našim patrijarhalnim, prostim načelima, sa našim drevnim i, u početku, sirovim slovenskim materijalom” (Leontjev, 1994: 32; 36).

¹⁵ Stoga je Leontjev, za razliku od klasičnih slovenofila, veliki pobornik snažne državne vlasti i socijalne (staleške) nejednakosti. Po oceni Berdajeva, „Leontjev je, za razliku od slovenofila, državni princip smatrao samobitnijim od društveno-narodnog... On nije narodnjak, ne veruje u narod i narodnu stihiju, u narodna načela” (Бердяев, 1926: 182).

¹⁶ „Onaj ko hoće kulturno slovenofilstvo, originalnost ili slovenooriginalnost, taj treba da se boji političkog panslavizma jer je on suviše blizak egalitarno-republikanskom idealu, Zapadu koji nas i bez toga odavno proždire duhovno” (Леонтьев, 1965: 63-64).

Takođe, to je stav kome evroazijci, u izgradnji svoje koncepcije ruskog identiteta, oduzimaju performativni status i pretvaraju ga u činjenički iskaz o faktičkom postojanju bliskog srodstva Rusa i neslovenskih, azijskih naroda koji sa njima žive u okviru jedinstvene evroazijske države. Stoga se za Leontjeva može reći da je, po svom duhu i shvatanjima, od svih devetnaestovekovnih ruskih mislilaca, najbliži evroazijcima.

Ali, u slučaju Leontjeva, kao i povodom Danilevskog i klasičnih slovenofila, ne može se zaključiti da postoji *neposredna veza* i *direktni uticaj* na formiranje i artikulaciju evroazijskog stanovišta. Elementi sličnosti su pre plod napora evroazijaca da *post festum* potraže uporište u prošlosti nacionalne misli, kao i rezultat naknadne rekonstrukcije istoričara ideja. Samo identifikovanje srodnosti pojedinih ideja i kontinuiteta određenih teorijsko-političkih motiva, ne znači da se kompleksno stanovište o evroazijskom identitetu Rusije može redukovati na već postojeću teorijsku matricu ruske intelektualne tradicije. Naprotiv, ne samo evroazijci, već su i njihovi kritičari isticali da, uprkos postojanju tradicijskog *background*-a, evroazijstvo predstavlja novo učenje u okviru koga je osnovna teza o snažnoj azijskoj komponenti ruskog identiteta argumentovana nezavisno od pozivanja na istoriju ruske misli. Zato su i oni interpretatori i kritičari evroazijstva koji su u njemu prepoznavali tragove obnavljanja starih idejnih tokova, ipak isticali odlučujući uticaj savremenih političkih zbivanja i ideoloških pokreta na nastanak i formulisanje evroazijskog „izlaza na Istok”.¹⁷ Stoga je, za razumevanje porekla i dometa evroazijske koncepcije ruskog identiteta, osim tumačenja njenog mesta u okviru ruske intelektualne tradicije, važno razumevanje intelektualnog i političkog „duba vremena” u kome nastaje evroazijstvo: „Opravdano je razmatrati evroazijstvo kao principijelno novu pojavu povezanu, pre svega, sa njemu savremenim svetom” (Сендеров, 2001: 47).

¹⁷ Ilustrativan primer takvog pristupa je kritika evroazijstva F. Stepuna koji je evroazijce nazvao „slovenofilima epohe futurizma” i, na taj način, jasno istakao spoj tradicije i tada vladajućeg „modernizma” (vid. Степун, 1924: 406).

2. Evroazijstvo u svome vremenu

U razumevanju pojave i „unutrašnje logike” evroazijstva suočavamo se sa paradoksom koji jedan od njegovih savremenih tumača formuliše u formi pitanja: „Zašto su evropski obrazovani intelektualci koji su bili deo kasne imperijalne ruske elite, potpuno kosmopolitskog sloja društva, našavši se u srcu Evrope, o sebi mislili kao pripadnicima nikada postojećeg sveta Evroazije i sebe povezivali sa nomadskim carstvom Džingis Kana?” (Glebov, 1999: 75) Uzor za ovu samoidentifikaciju, kao što je pokazano, evroazijci nisu mogli naći u korpusu ruske intelektualne tradicije. Naime, slovenofili (koji su, takođe, bili evropski obrazovani pripadnici kosmopolitskog sloja) su sebe smatrali pripadnicima jedne, u odnosu na Evropu, superiorne slovenske kulture koja je, uprkos svim različitostima, sa zapadnom kulturom imala zajednički (hrišćanski) imenitelj. S druge strane, ruski zapadnjaci nisu sumnjali, ni kada su poput Hercena bili razočarani evropskom stvarnošću, da Rusija pripada evropskom kulturnom i političkom krugu, te da ona, zahvaljujući svojoj „zaostalosti”, može čak postati ključna poluga za ostvarenje najprogresivnijih *evropskih* učenja i ideala. Za razliku od slovenofila i zapadnjaka, evroazijci, tražeći „Izlaz na Istok”, sebe i Rusiju radikalno distanciraju ne samo od „Evrope”, već i od „slovenske braće”. Brojni su razlozi za ovu reinterpretaciju ruskog identiteta koja rezultuje neočekivanim slavljenjem „turanske stihije” i veličanjem „nasleđa Džingis Kana”. Istorijski kontekst u kome nastaje evroazijstvo, emigrantska životna perspektiva evroazijaca i dominirajući „duh vremena” (*Zeitgeist*) dvadesetih godina prošlog veka – svakako predstavljaju ključne činioce koji utiču na konceptualizaciju Rusije-Evroazije i utiskuju svoj pečat na njen lik.

Sami evroazijci su priznavali,¹⁸ a njihovi kritičari su to posebno isticali,¹⁹ da je teorijska zgrada evroazijstva izgrađena na temelju

¹⁸Osim već navođenih delova uvodnog teksta iz zbornika *Исход к Востоку* i pisama Trubeckoja, za rano evroazijstvo je ilustrativan stav Florovskog formulisan u pismu Struveu, 1922. godine: „Nas ne vezuje nikakvo dogmatizovano i taktički-prilagođeno ispovedanje vere, mi smo samo ujedinjeni srodnošću *raspoloženja kojim prihvatamo i preživljavamo uticaje savremenosti...*” (Флоровский, 1922a: 126).

jednog „katastrofičnog osećanja sveta”, tj. da je evroazijsko učenje nastalo kao pokušaj racionalizacije traumatičnog istorijskog i egzistencijalnog iskustva. Ova emocionalna pozadina evroazijstva jasnije se ispoljava u poetskom i esejističkom stvaralaštvu njihovih savremenika (V. Hlebnikova, A. Bloka, A. Bjelog, M. Vološina, N. Kljueva, V. Brjusova), nego u programskim teorijsko-političkim tekstovima evroazijaca.²⁰ Motivi smrti starog sveta, apokaliptičke vizije i mistička eshatologija; apoteoza „varvarstva” kojim se ruši „civilizacija” i obnavlja izvorna „kultura”; žudnja za novim „jutrom sveta” i identifikacija sa nomadima (*Skiti*) koje prošlost ne obavezuje – predstavljaju samo neke od vodećih poetskih tema ruskog simbolizma koje nagoveštavaju i prate epohu rata i Revolucije. Upravo tom svetu pripadaju evroazijci čije intelektualno i političko formiranje prekidaju Prvi svetski rat i Oktobarska revolucija, a emigrantska sudbina preči kulturnom „iskorenjivanju”.

U nizu „katastrofa” koje čine kontekst nastanka evroazijstva, rat ne zauzima samo hronološki prvo mesto. Posmatrano iz današnje perspektive i istorijskog iskustva XX veka, prvi rat koji je nazvan „svetskim”, izgubio je mnogo od šokantnog utiska koji je ostavljao na svoje savremenike. Vođen bez velikih ideoloških naracija u ime golog interesa velikih država, rat je brojem žrtava, obimom razaranja i ishodom u kome su nestale tri velike imperije, potresao temelje

¹⁹ Tako, na primer, Kizeveter ističe: „Evroazijstvo je osećanje (duševno stanje) koje je za sebe uobrazilo da je sistem. Pojava evroazijskog raspoloženja je potpuno objašnjiva, ono je rođeno iz osećanja izazvanih velikim evropskim ratom i uvođenjem boljševizma u Rusiji” (Кизеветтер, 1926: 315). I po Berđajevu: „Evroazijstvo je, pre svega, emocionalno a ne intelektualno usmerenje, a njegova emocionalnost je reakcija stvaralačkih nacionalnih i religijskih instinkata na katastrofu koja se desila” (Бердяев, 1925: 134).

²⁰ Naravno, to ne znači da su navedeni pesnici bili evroazijci ili da su direktno uticali na sadržinu evroazijstva. Ali, sam Trubeckoj je pisao Jakobsonu (28. jula 1921. godine) kako se novi pravac mišljenja „oseća u vazduhu”, ilustrujući to tvrđenje primerima iz književnosti. Po rečima N. Rjazanovskog: „Umetnička imaginacija se u više slučajeva pozabavila tim 'Azijatima', 'Mongolima', 'Skitima', sve do identifikacije sa njima. Scena za pojavu nove zrele ideologije koja je po svom samoodređenju i orijentaciji upadljivo različita od ruske intelektualne tradicije, bila je pripremljena” (Riasanovsky, 1965: 69).

društvenog i političkog života i doveo u pitanje čitav dotadašnji sistem vrednosti u čijem središtu je bila (prosvetiteljska) vera u progres. Za savremenike, Prvi svetski rat je predstavljao vododelnicu istorije, njen radikalni prekid kojim se dovode u pitanje suštinski konstitutivni elementi društvenog, političkog i kulturnog života. U posleratnoj Evropi, kao reakcija na rat i slom starog poretka, nastaju politički pokreti i ideologije u grozničavoj potrazi za „novim svetom”, oživljavaju raznoliki radikalizmi i formulišu se brojni pozivi na „prevrednovavanje svih vrednosti”. U tom sklopu, „evroazijstvo bi bilo pravilno razmatrati kao jednu od evropskih ideologija epohe nakon Prvog svetskog rata, ideologija koje se odlikuju oštrim odbijanjem prošlosti i maglovitim mesijanskim nadama u budućnost” (Riasanovsky, 1967: 54).

Presuda koju evroazijci izriču povodom razmatranja uzroka i odgovornosti za svetski rat je kategorična: Evropa kao politička celina i evropska kultura sa svojom neutoljivom težnjom ka svetskoj dominaciji su isključivi krivci i pokretači rata. Zapadni imperijalizam nije, kao što misle marksisti, plod kapitalističkog načina proizvodnje, već suštinska odlika same „romano-germanske kulture”.²¹ Jedna od posledica ovog stava je vizija sveta podeljenog na dva međusobno sukobljena dela – „Evropu” i ostatak čovečanstva (diferenciranog na velike kulturne celine).²² Prihvatajući Špenglerovu dijagnozu „sumraka Zapada” (kao i njegov „morfološki pristup” svetskoj istoriji),²³

²¹ Po mišljenju Trubeckoj, težnja ka svetskoj dominaciji Evrope „ne zavisi od militarizma i kapitalizma, već od nezasićene pohlepe položene u samu prirodu međunarodnih pljačkaša – Romano-Germana i od egocentrizma koji prožima celokupnu njihovu znamenitu 'civilizaciju'” (Трубецкой, 1920: 75).

²² Ako se evroazijski koncept „Evrope” danas označava kao „Zapad” (da bi uključio Ameriku), onda je ova vizija identična Hantingtonovoj podeli na *the West* and *the Rest*. Razlika je jedino u tome što evroazijci „zastupaju” ostatak sveta, pa se, iz njihove perspektive, odnos između civilizacija može sažeti u paroli – *The Rest against the West* (tj. obrnuto od Hantingtonove).

²³ Istina, evroazijci su tvrdili da su svoje shvatanje filozofije istorije formulisali nezavisno od Špenglerove knjige *Sumrak Zapada* (1918) koja je dvadesetih godina bila veoma popularna. Zato je Trubeckoj u predgovoru *Evropi i čovečanstvu* naglašavao da su osnovne teze te knjige formulisane ranije, tj. pre izbivanja Prvog svetskog rata. Ali, nezavisno od spora o tome kome pripada primat, upadljiva je sličnost Špenglerovog i evroazijskog shvatanja svetske istorije i dijagnoze krize

evroazijci su tvrdili da je rat pokazao kako se iza sjajne fasade evropske *civilizacije* krije „truljenje” evropske *kulture*: „Sposobna da sebe očuva u spoljašnjem pogledu, evropska kultura je neizbežno počela da se raspada iznutra” (Сувчинский, 1922: 100). Ali, za razliku od Špenglera koji je objavljivao smrt „faustofske” (zapadne) kulture i tvrdio da su kulturno-istorijski krugovi međusobno izolovani, evroazijci su smatrali da evropska kultura, uprkos unutrašnjem raspadu, još ima snage za ekspanziju i dominaciju nad svim ostalim kulturama, te da opasnost od „težnje ka sveopštoj evropeizaciji” nije smanjena. Stoga je njihova kritika „Evrope” radikalnija od kritika koje su, poput one Špenglerove, bile ograničene samo na određeni stadijum evropskog razvoja (savremenost), ili su, kao u slučaju nemačkih mislilaca „konzervativne revolucije”, u prošlosti tragale za „živom vodom” obnove „trule” Vajmarske republike. Za razliku od takvih, u krajnjoj liniji *imanentnih* kritika evropske kulture, evroazijci su formulisali koncept Evroazije koji im je poslužio kao polazište za *transcendentnu* kritiku. Sadržinska sličnost je i u ovom slučaju, kao i u slučaju slovenofilstva, skrivala izvesne bitne razlike u kritičkim strategijama.²⁴ Naime, nemački „konzervativni revolucionari” su nakon rata očekivali početak nove velike epohe koja u ime (nacionalnih) vrednosti pagansko-herojske prošlosti raskida sa buržoaskom epohom evropske istorije, dok su evroazijci težili afirmaciji nove samosvesti

evropske kulture. Bez zagovaranja teze o postojanju *direktnog* uticaja Špenglera na evroazijce, ova sličnost se može objašnjavati uticajem „duha vremena” i činjenicom da je Špenglerova filozofija istorije veoma bliska teoriji kulturno-istorijskih tipova Nikolaja Danilevskog.

²⁴ Leonid Luks je u više radova poredio evroazijstvo sa teorijom i ideologijom nemačke „konzervativne revolucije” (K. Šmit, E. Jinger, M. Van der Bruk). Uprkos činjenici nepostojanja tragova direktnih veza između ova dva intelektualna i politička pokreta, on ističe brojne paralele između ruskih emigrantskih mislilaca i nemačkih „konzervativnih revolucionara”. Kao najznačajnije, Luks navodi: odbijanje liberalizma i demokratije; traganje za alternativnim putem razvoja; veru o moć ideja („ideokratiju”); naglašeni aristokratski karakter oba pokreta; težnje da se „iznutra” ovlada masovnim političkim pokretima, itd. Istina, on ističe i značajne razlike, poput one koja se odnosi na različit status koji je religija imala u ovim učenjima, nedostatak „estetizacije” nasilja kod evroazijaca, kao i razlike u socijalnom položaju i uticaju ruskih emigranata i nemačkih mislilaca (vid. Люкс, 1993: 111-112).

društvenog i političkog života i doveo u pitanje čitav dotadašnji sistem vrednosti u čijem središtu je bila (prosvetiteljska) vera u progres. Za savremenike, Prvi svetski rat je predstavljao vododelnicu istorije, njen radikalni prekid kojim se dovode u pitanje suštinski konstitutivni elementi društvenog, političkog i kulturnog života. U posleratnoj Evropi, kao reakcija na rat i slom starog poretka, nastaju politički pokreti i ideologije u grozničavoj potrazi za „novim svetom”, oživljavaju raznoliki radikalizmi i formulišu se brojni pozivi na „prevrednovavanje svih vrednosti”. U tom sklopu, „evroazijstvo bi bilo pravilno razmatrati kao *jednu od evropskih ideologija epohe nakon Prvog svetskog rata*, ideologija koje se odlikuju oštrim odbijanjem prošlosti i maglovitim mesijanskim nadama u budućnost” (Riasanovsky, 1967: 54).

Presuda koju evroazijci izriču povodom razmatranja uzroka i odgovornosti za svetski rat je kategorična: Evropa kao politička celina i evropska kultura sa svojom neutoljivom težnjom ka svetskoj dominaciji su isključivi krivci i pokretači rata. Zapadni imperijalizam nije, kao što misle marksisti, plod kapitalističkog načina proizvodnje, već suštinska odlika same „romano-germanske kulture”.²¹ Jedna od posledica ovog stava je vizija sveta podeljenog na dva međusobno sukobljena dela – „Evropu” i ostatak čovečanstva (diferenciranog na velike kulturne celine).²² Prihvatajući Špenglerovu dijagnozu „sumraka Zapada” (kao i njegov „morfološki pristup” svetskoj istoriji),²³

²¹ Po mišljenju Trubeckoj, težnja ka svetskoj dominaciji Evrope „ne zavisi od militarizma i kapitalizma, već od nezasićene pohlepe položene u samu prirodu međunarodnih pljačkaša – Romano-Germana i od egocentrizma koji prožima celokupnu njihovu znamenitu ‘civilizaciju’” (Трубецкой, 1920: 75).

²² Ako se evroazijski koncept „Evrope” danas označava kao „Zapad” (da bi uključio Ameriku), onda je ova vizija identična Huntingtonovoj podeli na *the West* and *the Rest*. Razlika je jedino u tome što evroazijci „zastupaju” ostatak sveta, pa se, iz njihove perspektive, odnos između civilizacija može sažeti u paroli – *The Rest against the West* (tj. obrnuto od Huntingtonove).

²³ Istina, evroazijci su tvrdili da su svoje shvatanje filozofije istorije formulisali nezavisno od Špenglerove knjige *Sumrak Zapada* (1918) koja je dvadesetih godina bila veoma popularna. Zato je Trubeckoj u predgovoru *Evropi i čovečanstvu* naglašavao da su osnovne teze te knjige formulisane ranije, tj. pre izbijanja Prvog svetskog rata. Ali, nezavisno od spora o tome kome pripada primat, upadljiva je sličnost Špenglerovog i evroazijskog shvatanja svetske istorije i dijagnoze krize

evroazijci su tvrdili da je rat pokazao kako se iza sjajne fasade evropske civilizacije krije „truljenje” evropske kulture: „Sposobna da sebe očuva u spoljašnjem pogledu, evropska kultura je neizbežno počela da se raspada iznutra” (Сувчинский, 1922: 100). Ali, za razliku od Špenglera koji je objavljivao smrt „faustofske” (zapadne) kulture i tvrdio da su kulturno-istorijski krugovi međusobno izolovani, evroazijci su smatrali da evropska kultura, uprkos unutrašnjem raspadu, još ima snage za ekspanziju i dominaciju nad svim ostalim kulturama, te da opasnost od „težnje ka sveopštoj evropeizaciji” nije smanjena. Stoga je njihova kritika „Evrope” radikalnija od kritika koje su, poput one Špenglerove, bile ograničene samo na određeni stadijum evropskog razvoja (savremenost), ili su, kao u slučaju nemačkih mislilaca „konzervativne revolucije”, u prošlosti tragale za „živom vodom” obnove „trule” Vajmarske republike. Za razliku od takvih, u krajnjoj liniji *imantentnih* kritika evropske kulture, evroazijci su formulisali koncept Evroazije koji im je poslužio kao polazište za *transcendentnu* kritiku. Sadržinska sličnost je i u ovom slučaju, kao i u slučaju slovenofilstva, skrivala izvesne bitne razlike u kritičkim strategijama.²⁴ Naime, nemački „konzervativni revolucionari” su nakon rata očekivali početak nove velike epohe koja u ime (nacionalnih) vrednosti pagansko-herojske prošlosti raskida sa buržoaskom epohom evropske istorije, dok su evroazijci težili afirmaciji nove samosvesti

evropske kulture. Bez zagovaranja teze o postojanju *direktnog* uticaja Špenglera na evroazijce, ova sličnost se može objašnjavati uticajem „duha vremena” i činjenicom da je Špenglerova filozofija istorije veoma bliska teoriji kulturno-istorijskih tipova Nikolaja Danilevskog.

²⁴ Leonid Luks je u više radova poredio evroazijstvo sa teorijom i ideologijom nemačke „konzervativne revolucije” (K. Šmit, E. Jinger, M. Van der Bruk). Uprkos činjenici nepostojanja tragova direktnih veza između ova dva intelektualna i politička pokreta, on ističe brojne paralele između ruskih emigrantskih mislilaca i nemačkih „konzervativnih revolucionara”. Kao najznačajnije, Luks navodi: odbijanje liberalizma i demokratije; traganje za alternativnim putem razvoja; veru o moć ideja („ideokratiju”); naglašeni aristokratski karakter oba pokreta; težnje da se „iznutra” ovlada masovnim političkim pokretima, itd. Istina, on ističe i značajne razlike, poput one koja se odnosi na različit status koji je religija imala u ovim učenjima, nedostatak „estetizacije” nasilja kod evroazijaca, kao i razlike u socijalnom položaju i uticaju ruskih emigranata i nemačkih mislilaca (vid. Люкс, 1993: 111-112).

neevropskih naroda u kojoj će „Evropa” kao celina imati samo negativnu ulogu. U svakom slučaju, Prvi svetski rat je, po rečima F. Firea, „svakog pretvorio u sudiju koji sudi o društvenom ugovoru”, te je, na svoj način, „predstavljao osnovno i sveopšte testiranje demokratije” (Fire, 1996: 75). Rezultat tog testa je, po evroazijcima, kao i „konzervativnim revolucionarima”, bio negativan i oni su, u političkoj ravni, delili prezir prema parlamentarizmu. Ono što ih je razlikovalo bilo je njihovo istorijsko i socijalno iskustvo: „Snažno širenje antidemokratskih i antiparlamentarističkih ideja među ruskim izgnanicima je čudno, jer se u svojoj kritici parlamentarizma ruski emigranti nisu ni na koji način mogli oslanjati na sopstveno, rusko iskustvo... Na taj način, u ruskoj emigraciji su se odražavale neke tendencije koje su bile karakterističnije za Zapad, nego za Rusiju” (Люкс, 1993a: 95).

Ali, za razliku od zapadnih kritičara demokratije, evroazijci su imali drugu vrstu iskustva – revoluciju i njen rezultat kao primer empirijski ostvarene političke alternative građanskoj demokratiji i parlamentarizmu. Zato je boljševizam, u meri u kojoj je negirao evropsku demokratiju i udaljavao Rusiju od Evrope, bio prihvatljiv za evroazijce. Otuda, ambivalentan stav evroazijaca prema SSSR-u²⁵ nije bio posledica „taktičkih” proračuna i prilagođavanja, već jedna od logičnih posledica njihovog traganja za političkim poretkom koji ne bi reprodukovao dominantni evropski model. Diferencirajući unutar boljševizma zapadne i autohtone ruske (evroazijske) crte, tj. marksističko idejno poreklo i boljševičku društvenu i političku stvarnost, evroazijci su mogli da inkorporiraju u svoje učenje mnoge elemente praktičnog ostvarenja ideologije koju su, na doktrinarnom planu, odlučno kritikovali.²⁶ Nestanak stare imperijalne Rusije (koja

²⁵ „S jedne strane, boljševizam je anatemisan upravo kao plod poročne evropske misli: komunizam, socijalizam, materijalizam, ateizam – to je sve kvintesencija evropske kulture koja se obrušila na Rusiju i ugušila je. Ali, s druge strane, evroazijci su bili spremni da blagoslove boljševički prevrat kao kataklizmu koja je srušila i do kraja razbila celokupan prethodni kulturni poredak ruskog života zasnovan na podražavanju evropskih obrazaca” (Кизеветтер, 1926: 316).

²⁶ Stoga, ako je za „marksistički revizionizam” bilo karakteristično da je u ime „ideala” (učenja) kritikovao „stvarnost” (kao „deformaciju” izvornih očekivanja formulisanih

je, u osnovi, bila ostvarenje zapadnjačkog projekta – „unutrašnji Zapad“) za evroazijce je bio prvi korak u „povratku na Istok“ i distanciranju od „spoljašnjeg Zapada“. Nezavisno od subjektivne ideološke perspektive boljševika, objektivni rezultat njihove politike vodio je u, za evroazijce, prihvatljivom pravcu – jačanju antievropske, „azijske“ orijentacije Rusije. Da bi se ta orijentacija potpuno razvila, neophodno je bilo dovesti u sklad „telo“ i „duh“ Rusije, tj. njeno „evroazijsko biće“ dovesti do odgovarajuće samosvesti. Taj zadatak su evroazijci namenili sebi – bez ove hegelijanske pretpostavke identiteta bića i svesti njihove velike praktično-političke ambicije se pretvaraju u puku iluziju marginalne emigrantske grupe koja je izgubila kontakt sa društveno-istorijskom stvarnošću. Dodatno ohrabrenje za ovaj ambiciozni plan evroazijci su mogli naći na primeru samih boljševika, kao i italijanskih fašista koji su u vreme nastanka evroazijskog pokreta počeli svoje osvajanje vlasti. U oba slučaja su male, čvrsto organizovane grupe s radikalnom ideologijom uspevale da osvoje vlast, uprkos svojoj početnoj marginalnosti. Ta činjenica je potvrđivala veru evroazijaca u moć ideja (ideologija) i ohrabivala je njihove nade u sopstvenu veliku istorijsku ulogu. Zato su im, uprkos ideološkim razlikama, boljševički i fašistički pokreti bili bliži od svih starih, klasičnih političkih pokreta i partija. Iako je evroazijstvo u okviru ruske emigracije uglavnom kritikovano zbog „kripto-boljševizma“, nisu bile retke ni kritike koje su ukazivale na njegovu srodnost sa fašizmom (na primer, Stepun, Gesen, Berdajev). Svakako najradikalniji u poistovećivanju evroazijstva i fašizma, Varšavski je tvrdio: „Samo evroazijstvo, s njegovom ideokratijom, 'simfonijskim ličnostima', vladajućim 'ejdokratskim odborom', korporativnom državom i odbacivanjem demokratije kao režima partijske anarhije, bilo je, bez obzira na njegov 'odlazak iz Evrope', *samo varijanta evropskog fašizma.*“ (Варшавский, 1956: 51). Ovaj, po mome mišljenju, preoštari sud (naročito kada se ima u vidu da

u revolucionarnoj doktrini), za evroazijstvo je važno obrnuto – odbacivana je ideologija, a stvarnost prihvatana. Ono što je marksistima izgledalo kao „izdana Revolucija“ (stabilizovanje staljinističkog poretka), evroazijcima je bilo bliže od „herojskog doba“ boljševizma u kome je izvorno učenje još obavezivalo.

je formulisan nakon Drugog svetskog rata kada je „fašizam“ imao sasvim drugu „reputaciju“ nego dvadesetih godina), gubi iz vida niz elemenata koji evroazijstvo udaljavaju od fašizma. Pre svega, nepostojanje rasističkih elemenata u evroazijskom učenju i kulta „vođe“, kao i eksplicitna kritika fašističkog imperijalizma koju su, polazeći od svoje izolacionističke vizije „samodovoljnosti“ Evroazije, evroazijci formulisali već sredinom dvadesetih godina. Takođe, redukcijom evroazijstva na jednu od „varijanti evropskog fašizma“, evroazijstvo se izmešta iz ruske tradicije, što predstavlja suprotni pol njegovog tretiranja kao isključivo „ruskog fenomena“. Drugim rečima, evroazijstvo je i ruska i evropska pojava – uprkos samorazumevanju evroazijaca i sklonosti ka redukcionizmu njihovih kritičara.

Tezom o evroazijstvu kao *ruskoj* pojavi na *evropskoj* ideološkoj sceni dvadesetih godina ne izriče se samo činjenica da su evroazijci živeli u Evropi i trpeli izvesne uticaje iz svog novog okruženja. U biografskom smislu, mnogo značajnija je činjenica njihove emigracije, tj. egzistencijalna perspektiva političkih izgnanika koja nije bez uticaja na formulisanje njihovog učenja. Naprotiv, snažno antievropsko usmerenje evroazijaca je, između ostalog, svoju energiju crpelo upravo iz emigrantskog položaja njegovih tvoraca. Suočeni s perspektivom kulturne asimilacije i integracije u novo okruženje, evroazijci su insistirali na svojoj supstancijalnoj različitosti u odnosu na njega. Ova strategija „očuvanja posebnosti“ putem insistiranja na radikalno tumačenoj „drugosti“ u odnosu na socijalni i kulturni milje (nametnut istorijskim okolnostima, a ne slobodnim izborom), predstavlja *psihološki* razumljivu reakciju svake emigracije. Takođe, u konceptualizaciji Rusije kao moćne, samodovoljne Evroazije, naslednice carstva Džingis-kana, sveta koji je radikalno suprotstavljen Evropi, prepoznaje se mehanizam psihološke kompenzacije koja svoj koren ima u osećanju manje vrednosti, osećanju koje nastaje pri „bolnom susretu ruske duše sa Zapadom“. Funkcionisanje ovog mehanizma može biti ilustrovano stavom Nikolaja Trubeckoga po kome je međunarodni položaj Rusije radikalno izmenjen nakon njenog sloma u ratu i revoluciji: „Stranica istorije na kojoj je napisano *Rusija – velika evropska država*, zauvek je zatvorena. Od sada, Rusija

stupa u novu životnu epohu, epohu gubitka nezavisnosti. Buduća Rusija je kolonijalna država – slična Indiji, Egiptu ili Maroku” (Трубецкой, 1922: 302). Ako se ocena Trubeckoja smatra tačnom, moguća su dva (psihološki) različita načina njenog prihvatanja. Prvi bi se svodio na mirenje sa „gorkom realnošću” i vodio bi traganju za strategijom izlaska Rusije iz „kolonijalnog položaja” i njenom povratku na status „velike evropske države”. Drugi odnos bi takođe sadržavao prihvatanje realnosti gubitka evropskog statusa Rusije, ali bi u tome video istorijsku priliku da se Rusija „vrati samoj sebi”, tj. da potvrdi svoju kulturnu samobitnost. Prihvatanje činjenice da je Rusija u odnosu na Evropu inferiorna („kolonijalna država”), može biti pretvoreno u njenu prednost, samo ako se „Evropa” ne smatra idealom i ako se „buduća Rusija” uredi u skladu sa sopstvenim vrednostima i identitetom. Stoga je insistiranje na ne-evropskoj prirodi Rusije i odbacivanje „Evrope” kao kulturnog i socijalno-političkog orijentira iz ruske svesti u ime potvrde njenog evroazijskog identiteta, psihološki prihvatljiv mehanizam pretvaranja u vrlinu onoga što se ranije smatralo nevoljom. Ova psihološko-reaktivna funkcija evroazijstva vidljiva je i iz već pomenute činjenice da evroazijci, u suprotstavljanju Evropi, preuzimaju upravo dobar deo evropskih stereotipa o „tatarskoj”, „azijatskoj” prirodi Rusa, dajući im suprotan vrednosni predznak i pretvarajući ih, na taj način, u osnov za osećanje superiornosti.

*
* *

Skicirana idejno-tradicijska, istorijsko-kontekstualna i psihološka objašnjenja nastanka i sadržaja evroazijstva nisu nezavisna od „situacione logike” koju interpretatoru jedne istorijske pojave nameću okolnosti njene savremene reaktualizacije. Naše razumevanje prošlosti uvek je posredovano sadašnjošću, naročito kada je u pitanju rekonstrukcija i interpretacija političkih ideja i teorija koje nastaju kao odgovor na neka od pitanja čija aktuelnost nije ukinuta protokom vremena. Savremene diskusije o evroazijstvu svedoče o tome jer, i kada su akademski intonirane, one sadrže izvesnu referencu na savremenost. Drugim

rečima, i savremeni kritičari i zastupnici evroazijstva prinuđeni su da u izmenjenim društveno-istorijskim okolnostima ponovno ispituju opravdanost ocene koju je o klasičnom evroazijstvu kategorički izrekao jedan od njegovih stvaralaca, Georgije Florovski: „*Evroazijstvo nije uspelo. Umesto puta, prokrcena je slepa ulica. Ona nikuda ne vodi*” (Флоровский, 1928: 355).

Kritičari savremenog evroazijstva polaze od ove ocene Florovskog, smatrajući da ideologija neoevroazijstva ne predstavlja „životno sposobnu” alternativu započetom procesu transformacije Rusije u („normaľnu”) demokratsku državu i tržišno društvo zasnovano na liberalnim vrednostima. Svesni iskušenja i tegoba ovog procesa „tranzicije”, oni u oživljavanju evroazijskih ideja vide, pre svega, reakciju na slom komunizma, raspad sovjetske države, gubitak statusa super sile, stanje ideološkog vakuma i krizu sistema vrednosti ruskog društva koje je pod snažnim uticajem autoritarne prošlosti. Po svojoj *reaktivnoj* prirodi, savremeno evroazijstvo ponavlja obrazac svog klasičnog uzora: u atmosferi „katastrofičnog osećanja sveta”, pozivanje na supstancijalistički shvaćen identitet (metafizičku „drugost”) istovremeno predstavlja i objašnjenje i opravdanje za odbacivanje „zapadnog puta razvoja” koji je istorijski potvrdio svoju superiornost. Pitanje činjeničke (ne)zasnovanosti evroazijskog diskursa u savremenim kritikama je u drugom, a razmatranje njegove performativne funkcije u prvom planu. Stoga se često ističe bitna razlika između zastupnika klasičnog i savremenog oblika evroazijskog učenja – dok su tvorci učenja bili mislioci i emigranti bez mogućnosti da značajnije utiču na politički život SSSR-a, njihovi današnji sledbenici su publicisti i ideolozi čiji uticaj na političku scenu savremene Rusije (u širokom spektru od neokomunista,²⁷ preko „centrista”,²⁸ do ekstremne desnice) nije

²⁷ Ideološka uverenja Genadija Zjuganova, vođe ruskih komunista, bliža su evroazijstvu, nego klasičnom „marksizmu-lenjinizmu”. Za ilustraciju ove tvrdnje, može poslužiti jedan duži citat iz njegovog rada o „tradicijama Oktobra” u kome on na sledeći način određuje Rusiju: „S istorijskog stanovišta Rusija je poseban tip civilizacije... Sa geopolitičkog stanovišta, Rusija je osovina i glavni oslonac evroazijskog kontinentalnog bloka čiji se interesi suprotstavljaju hegemonističkim tendencijama 'okeanske države' SAD i atlantskog 'velikog prostora'... Sa stanovišta ideologije i pogleda na svet, Rusija izražava kulturno-istorijsku i moralnu tradiciju

zanemariv. Otuda, politikološke rasprave u čijem je centru fenomen obnove geopolitičkih aspekata klasičnog učenja imaju danas primat nad širom, idejno-filozofskom tematizacijom evroazijstva.

S druge strane, za savremene evroazijce su upravo „prelaz ideja evroazijstva iz sfere nauke u sferu politike, kao i zabrinutost i kritike koje sa Zapada zbog toga dolaze, najbolji dokazi njihove aktuelnosti” (Лавров, 2000). Drugim rečima, kritičke reakcije na „neoevroazijstvo” učvršćuju kod njegovih zagovornika uverenje o važnosti i ispravnosti njihovih ideja, dajući im dodatni impuls za veru u sopstvenu mesijansku ulogu ne samo u ruskim, već i u globalnim, svetskim okvirima. Tako se, u programskom dokumentu Evroazijske partije ističe kako „danas evroazijstvo nije samo oblik nacionalne ideje za novu, postkomunističku Rusiju (kako su to smatrali očevi-osnivači tog pokreta i savremeni neoevroazijci u prvoj etapi), već širok program planetarnog, opšteljudskog značaja koji je daleko prevazišao granice Rusije i samog evroazijskog kontinenta” (*Евразийский взгляд*, 2001). Ova mesijanska uloga evroazijstva koja je u klasičnom učenju bila ograničena na sudbinu Rusije (i samo posredno, kolonijalnih zemalja „Trećeg sveta”), obrazlaže se promenama u strukturi svetske moći i opasnošću od planetarne političke, ekonomske i kulturne dominacije Amerike²⁹ („atlantizma”

čije su fundamentalne vrednosti sabornost, kolektivizam, državnost (državna samodovoljnost) i stremljenje ka ostvarenju visokih ideala dobra i pravičnosti... Sa ekonomskog stanovišta, Rusija je autonomni privredni mehanizam koji se po svojim zakonima delovanja principijelno razlikuje od zapadnog modela slobodnog tržišta” (Зюганов, 1997: 18-19). Opširnije o Zjuganovu i ideologiji ruskog neokomunizma videti u: Subotić, 2002: 377-404.

²⁸ Politika bivšeg ministra spoljnih poslova A. Primakova je u zapadnoj literaturi često tumačena kao primer „evroazijske orijentacije Rusije”. U ovakvom tumačenju analitičari su se oslanjali na ocenu A. Dugina po kojoj je: „Politika Primakova – evroazijska politika. To je leva ekonomska politika u zemlji, pomoć arapskim državama u međunarodnim odnosima, orijentacija na Istok, pomoć tradicionalnim prijateljima poput Srba, jačanje integracije zemalja bivšeg Sovjetskog Saveza. To je evroazijstvo, politika središta Zemlje” (Clover, 1999: 14).

²⁹ Mesto i ulogu koju je u klasičnom evroazijstvu imala „Evropa”, u novom zauzima Amerika: „Savremena Evropa – za razliku od epohe u kojoj su stvarali očevi-osnivači evroazijstva – nije više izvor 'svetskog zla'... Zato, na sadašnjoj etapi

ili „jednopolarnog globalizma”). Stoga novo evroazijstvo sebe predstavlja kao teorijsku „avangardu” svetskog antiglobalističkog pokreta,³⁰ kao „najznačajniji, najobuhvatniji pogled na svet koji predlaže alternativu jednopolarnom svetu”, te zaključuje da su „*sve antiglobalističke tendencije – potencijalno evroazijske*” (Дугин, 2000: 7; 13). Ovo proširenje značenja „evroazijstva” kojim ono pretenduje da obuhvati po svom poreklu, ciljevima i ideologiji potpuno raznovrsne „antiglobalističke pokrete”, vodi teorijskom i praktično-političkom eklekticismu kojim se klasično nasleđe potiskuje u drugi plan. Istina, nezavisno od ove „planetarne ambicije”,³¹ u pogledu vizije unutrašnjeg političkog i ekonomskog razvoja same „Evroazije”, neoevroazijci se u mnogome oslanjaju na ideje svojih prethodnika – „ideokrasku” vladavinu evroazijske elite,³² „demotički” nepartijski sistem, plansku privredu sa mešovitim

razvoja, Rusija u Evropi može naći strateške partnere zainteresovane za obnovu svoje nekadašnje političke moći. Evroazijska Rusija mora istupiti kao osloboditeljka Evrope, ali ovog puta od američke političke, ekonomske i kulturne kontrole” (Дугин, 2000: 13).

³⁰ „Evroazijstvo u širem smislu je konceptualna platforma 'antiglobalizma' ili 'alternativnog globalizma'. Ono obuhvata sve savremene tendencije koje ne priznaju 'objektivni' i, još više, 'pozitivni' sadržaj 'globalizma' i daje antiglobalističkoj intuiciji novi karakter doktrinarne generalizacije” (*Краткий курс*, 2002: 100).

³¹ Izražene u pretenziji na formulisanje nacrt (novog) „novog svetskog poretka” višepolarne globalne strukture čiji su glavni akteri („polovi”) četiri velike geo-ekonomske, geo-političke i kulturne celine („pojasi”): evro-afrička, evroazijska, tihookeanska i američka. Treba imati na umu da su, za razliku od kritičara globalizacije u ime suvereniteta nacije-države, savremeni evroazijci zagovornici „mnogopolarne globalizma”, tj. formiranja više nadnacionalnih „blokova” koji mogu obezbediti globalnu sigurnost, saradnju i mir.

³² Tako, na primer, A. Dugin u komentaru partijskog programa, na pitanje o načinu izbora i prirodi evroazijskog državnog aparata, ističe: „Elita se mora birati na osnovu evroazijske selekcije – to pretpostavlja izdvajanje pasionarnog tipa (posebno obdarenih ličnosti – MS). Obavezno se moraju ljudi herojskog tipa (po Zombartu) pretpostaviti ljudima trgovačkog tipa, tj. ličnosti koje su idealno, a ne materijalno orijentisane imaju primat. Tako je to bilo i pri dominaciji vojničke kaste nad trećim staležom. Mi moramo ponoviti nešto slično tome – *evroazijski činovnici moraju biti potpuno specifična kasta sa veoma visokim moralnim cenzusom*” (Дугин, 2002).

vlasništvom, primat kolektiva nad individualnim,³³ poseban tip federacije, itd. Oni, takođe, snažno insistiraju na kulturnom jedinstvu evroazijskih naroda i međusobnoj bliskosti velikih svetskih religija na tlu Evroazije.³⁴ Činjenica da postulirani „opšte-evroazijski nacionalizam” ne sprečava izbijanje nacionalnih sukoba na prostoru bivšeg SSSR-a, kao ni težnju postsovjetskih nacija ka „suverenosti” i stvaranju nacionalnih država na razvalinama sovjetske imperije, ne sprečava savremene evroazijce da veruju u suštinsko „evroazijsko državno jedinstvo”. Kao i u slučaju verski inspirisanih sukoba, razilaženje stvarnosti i evroazijskog ideala je samo prilika da se stvarnost optuži za „odstupanje od norme”, a u političkom, ekonomskom i kulturnom uticaju „Zapada” („jednostrane hegemonije zapadne civilizacije kao bezbožne, sekularne, pragmatičke i egoističke nakaznosti na telu čovečanstva”)³⁵ nađe konačno objašnjenje za neusklađenost empirije i vizije pravca razvoja zemalja udruženih u buduću „Evroazijski Savez”.³⁶

³³ U kritici individualizma kao „zapadne” vrednosti, nasuprot evroazijskom kolektivizmu koji se zasniva na primatu zajednice nad pojedincem, vođa neoevroazijskog pokreta, A. Dugin ide tako daleko da Staljina uvrštava u panteon evroazijskoga jer je, po njemu: „*Staljin filozofski princip primata društvenog bića pretvorio u pedagoški (gotovo metafizički) praxis... Staljin je kroz praksu represije potvrđivao najvažniju duhovnu, soteriološku istinu*” (Дугин, 2001).

³⁴ „Evroazijske grane svetskih religija se u mnogo čemu razlikuju od formi tih religija koje su se ukorenile u drugim regionima na Zemlji. Postoji zajednički stil evroazijske duhovnosti koji, ipak, ni u čemu ne ograničava različitosti i originalnost dogmata svake od ovih religija” (Дугин, 2000: 12).

³⁵ Osim u oblasti tehnologije, „Zapad” je za savremene evroazijce oličenje apsolutnog zla koje služi da se objasne sve druge nevolje. Istina, u pitanju je *moderni* Zapad – „Zapad od vremena Prosvetiteljstva kada je stao na put bogorodstva, individualizma, klanjanja Zlatnom teletu” (Дугин, 2000: 6-7). Bez ovog dodatnog objašnjenja ne bi bilo razumljivo Duginovo pozivanje na evropske tradicionaliste i mislioce „konzervativne revolucije”.

³⁶ Iz naše perspektive, zanimljivo je da u svojim programskim spisima savremeni evroazijci, za razliku od klasičnih, granice „evroazijske civilizacije” određuju šire, tj. da u svojim političkim planovima računaju i na Srbiju: „Evroazijski Savez je nova forma dobrovoljnog i ravnopravnog ujedinjenja zemalja članica Saveza nezavisnih država (*sa mogućim dodatkom Srbije, Mongolije, itd.*) u geopolitičku konfiguraciju novog tipa zasnovanu na evroazijskoj filozofiji koja, u datom slučaju, može biti nazvana filozofijom integracije” (*Програма политической партии Евразия*, 2002).

Savremeno evroazijstvo koje je, po rečima svog glavnog ideologa, „*snažni zov tla, glas pokolenja, krik iz dubine našeg duha i naše krvi*”, kao ideološki i politički pokret postkomunističke Rusije predstavlja posebnu temu, nezavisnu od klasičnog evroazijstva. Sami neoevroazijci ističu svoj programski, ideološki i filozofski eklekticizam po kome je njihova interpretacija klasičnog evroazijstva samo jedna od raznorodnih teorijsko-političkih ideja i tradicija na koje se pozivaju.³⁷ U ovom originalnom neoevroazijskom „ideološkom koktelu”, dodatno pojačanom neskrivenim oduševljenjem za Staljinovu državotvornu politiku i „herojsko doba” nacizma, klasično evroazijstvo predstavlja jedan od sastojaka čija se „etiketa” često (zlo)upotrebljava ili suviše slobodno koristi. Jer, ako o evroazijstvu sudimo samo na osnovu njegove savremene recepcije i tekućih ideoloških sporova u Rusiji, onda gubimo iz vida da je ono, „uprkos činjenici da je generalno bilo konzervativna doktrina, pomoglo radikalno emancipatorske poglede na ruski identitet i anticipiralo mnoge intelektualne tokove druge polovine XX veka, poput kritike kulturnog kolonijalizma i ortijentalizma – ne samo u pogledu tradicionalne percepcije ruskog identiteta, već i u pogledu zapadnog evropocentrizma” (Glebov, 1999: 105). Stoga, ne ulazeći u raspravu o dometima političke i ideološke reaktualizacije evroazijstva, čini mi se trezvenim i prihvatljivim stav dve autorke koje su u Rusiji među najzaslužnijima za njegovu akademsku recepciju: „Odgovori evroazijaca su otišli u arhive istorije, a ostala su pitanja koja su postavljali. Na njih i mi moramo odgovoriti.

³⁷ U idejno nasleđe na koje se pozivaju, pored istorijskog iskustva nedostupnog klasičnom evroazijstvu, savremeni evroazijci, između ostalog, ubrajaju: filozofiju tradicionalizma (Genon, Evola, Burkhart, Koben); tradiciju istraživanja sakralnog (Eliade, Jung, Levi-Stros); zapadne geopolitičke teorije (Makinder, Haushofer, Šmit, Spajkmen, Bžežinski, Tiriari); savremene antiglobalističke teorije (različitog ideološkog ishodišta); tradiciju socijalne kritike klasične i „nove levice”, savremene filozofije (Fuko, Delez), postmodernizma i „nove evropske desnice” (Stojkers i A. de Benua); različite ekonomske teorije (Kejns, Šumpeter...) Ova lista različitih idejnih uzora i prethodnika nije potpuna (vid. *Краткий курс*, 2002: 98-100), ali i ona svedoči o „sveobuhvatnom, hibridnom karakteru” savremenog evroazijstva koje, po rečima jednog kritičara, uspeva da „pomiri često sukobljene filozofije komunizma, religijske ortodoksije i nacionalističkog fundamentalizma” (Clover, 1999).

Svakako, naši današnji odgovori biće drukčiji. Ali, šta garantuje da će to biti odgovori i rešenja sa kojima će se saglasiti istorija? I nećemo li morati na njih ponovo odgovarati? Kritička analiza iskustva evroazijstva omogućava smanjenje iskušenja prebrzih odgovora” (Новикова, Сиземская, 1995:20).

LITERATURA

- Авдеева, Л. (1992), *Русские мыслители: Григорьев, Данилевский, Страхов*, Москва.
- Агурский, М. (1980), *Идеология национал-большевизма*, YMCA-Press, Париж.
- Алексеев, Н. (1927) „Евразийцы и государство”, *Евразийская хроника*, № 9 (reprint u: Алексеев, 1998: 169-185).
- Алексеев, Н. (1927а), *На путях к будущей России: Советский строй и его политические возможности*, Берлин (reprint: Алексеев, 1998: 282-371).
- Алексеев, Н. (1927б), „Советский федерализм”, *Евразийский временник*, Кн. 5, Париж, с. 240-261.
- Алексеев, Н. (1928), *Собственность и социализм: Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства*, Париж, с. 88 (reprint: u: Алексеев, 1998: 186-281).
- Алексеев, Н. (1929), „Евразийство и марксизм”, *Евразийский сборник*, Кн. 6, Прага, с. 7-15.
- Алексеев, Н. (1937), „О гарантийном государстве”, *Евразийская хроника*, Вып. 12, Берлин, с. 17-33 (reprint: u: Алексеев, 1998: 372-385).
- Алексеев, Н. (1998), *Русский народ и государство*, Москва: Аграф.

- Антипов, А. (1929), „Белые и красные”, *Евразийский сборник*, Кн. 6, Прага, с. 59-63.
- Бекер, Р. (2001), „Между революционным конзервативизмом и тоталитаризмом. Дилеммы оценки межвоенного евразийства”, *Славяноведение*, № 5, Москва, с. 14-27.
- Бердяев, Н. (1925), „Евразийцы”, *Путь*, № 1, Париж, с. 134-139. (Reprint: Новикова, Сиземская, 1993: 292 -230).
- Бердяев, Н. (1926), *Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли*, YMCA Press, Париж
- Бердяев, Н. (1927), „Утопический этатизм евразийцев”, *Путь*, №8, Париж, с. 141-144.
- Бердяев, Н. (1990), *Судьба России*, Москва.
- Бердяев, Н. (2000), „Пят письмо Н. А. Бердяева к П. Б. Струве (1922-1923)”; „Письмо Бердяева к П. Н. Савицкому, (1923)”, *Исследования по истории русской мысли*, Ежегодник за 2000. г., Москва, с. 297-307; 308-311.
- Бицилли, П. (1927), „Два лика евразийства”, *Современные записки*, Кн. 31, Париж, с. 421-434 (reprint: Новикова, Сиземская, 1993: 335-348).
- Варшавский, В. (1956), *Незамеченное поколение*, Издательство имени Чехова, Нью Йорк.
- Вернадский Г. (1925), „Два подвига св. Александра Невского”, *Евразийский временник*, Кн. 4, Прага, с. 318-337.
- Вернадский Г. (1927), „Монгольское иго в русской истории”, *Евразийский временник*, Кн. 5, Париж, с. 153-164.
- Вернадский Г. (1927а), *Начертание русской истории*, Ч. 1. Прага, с. 235.
- Вернадский Г. (1934), *Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени*, Берлин, с. 189.

- Вернадский Г. (1968), „П. Н. Савицкий (1895-1968)”, *Новый журнал*, Кн. 92. Нью-Йорк, с. 273-274.
- Войцеховский, С. (1974), *Трест*, Лондон.
- Голлербах, Е. (2000), *К незримому граду*, Санкт-Петербург.
- Гуль, Р. (1981), *Я унес Россию: Апология эмиграции*, Мост, Нью-Йорк, т. 1.
- Гумилев, Л. (1992), „...Если Россия будет спасена, то только через евразийство”: Интервью с Л. Н. Гумилевым, *Начала*, № 4. Москва, с. 4-16.
- Докучаев, М. (1998), *История помнит*, Москва, Internet dokument: (<http://stalinism.narod.ru/-dokuch/dokuch10.htm> – t4)
- Дугин, А. (1997), *Основы геополитики*, Москва: Арктогея, Кн. 1-2. (Internet izdanje: <http://www.arctogaia.com/public/osnovygeo/>)
- Дугин, А. (1999), „Николай Трубецкой: Преодоление Запада”, Internet izdanje: <http://www.eurasia.com.ru/preodolenie.html>)
- Дугин, А. (2000), „Евразия превише свего. Манифест современного евразийского движения”, и: *Основы Евразийства*, Арктогея центр, Москва, с. 5-15.
- Дугин, А. (2001), „Йосиф Сталин: великое 'да' бытия”, и: *Русская весна*, Москва (Internet verzija: <http://arctogaia.com/public/rv/42.shtml>)
- Дугин, А. (2002), „А. Дугин комментирует программу партии Евразия”, 26. 08. 2002. (Internet dokument: www.evrazia.org)
- Дурновцев, В; Кулешов, С. (1994), „Жизнь и судьба П. Н. Савицкого”, *Культурное наследие российской эмиграции 1917-1940 гг.*, Кн. 1, Москва, с. 144-152.
- Евразийство* (1926), *Евразийство: Опыт систематического изложения*, Париж, 1926, с. 80.

- Евразийство* (1927), „Евразийство: формуловка 1927. г.“, Париж, 1927, с. 15. (reprint: Новикова, Сиземская, 1993: 217-229).
- Евразийство и коммунизм* (bez godine i mesta izdanja), с. 30.
- Евразийский взгляд* (2001), Партийные тексты (Internet dokument: www.evrazia.org)
- Зюганов, Г. (1997), *Октябрь и современность*, Москва.
- Иоффе, Г. (1998), „Смертельная игра: операция Трест“, *Наука и жизнь*, Москва, № 3, (URL: <http://nauka.relis.ru/cgi/nauka.pl?10+9803+10803036+НТМ>)
- Каганский, В. (2000), „Мнимый путь. Россия=Евразия“ (Опубликовано в Полит.Ру – <http://www.polit.ru/documents/327297.html>)
- Казнина, О. (1992), „Д. П. Святополк-Мирский и евразийское движение, *Начала*, № 4, Москва, с. 81-88.
- Казнина, О. (1995), „Н. С. Трубецкой и кризис евразийства“, *Славяноведение*, № 4, Москва, с. 86-95.
- Карсавин, Л. (1927а), „Основы политики“, *Евразийский Временник*, Кн. 5, Париж, с. 185-239.
- Карсавин, Л. (1927), „Феноменология революции“, *Евразийский Временник*, Кн. 5, Париж, с. 28-74.
- Квакин, А. (1994), „Эмигрантская интеллигенция в поисках третьего пути: Смена вех“, *Культурное наследие российской эмиграции 1917-1940*, Кн. 1, Москва, с. 25-34.
- Кизеветтер, А. (1925), „Евразийство“, *Русский экон. сборник*, № 3, Прага, с. 50-65 (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 315-328).
- Ковалевский, П. (1970), *Зарубежная Россия. История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920-1970)*, YMCA Press, Париж.

- Кожевников, А. (1992), „Философия и В.К.П.“, *Вопросы философии*, № 2, Москва, с. 72-74.
- Козовой, В. (1999), „О Петре Сувчинском и его времени“, и: Бретаницкая, А. (сост.), *Петр Сувчинский и его время Сборник*, Композитор, Москва, 1999, с. 8-53.
- Колеров, М. (1994), „Братство св. Софии: веховцы и евразийцы (1921-1925)“, *Вопросы философии*, № 10, Москва, с. 143-166.
- Краткий курс*, (2002), и: *Основы Евразийства*, Политическая партия Евразия, Арктогея центр, Москва, с. 77-100.
- Кузнецов, П. (1996), „Евразийская мистерия“, *Новый мир*, Москва, № 2 (Internet izdanje: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1996/2/kuzn.html)
- Лавров, С. (2000), „Евразийство: современность концепции“, *Евразийский Вестник. Журнал теории и практики Евразийства*, №7. (URL: www.e-jurnal.ru)
- Лсонтьев, К. (1965), *Моя литературная судьба. Автобиография*, Johnson Reprint Corporation, New York.
- Люкс, Л. (1993), „Евразийство“, *Вопросы философии*, Москва, № 6. с. 105-114.
- Люкс, Л. (1993а), *Россия между Западом и Востоком*, Москва (перев с немецкого).
- Митрополит Антоний (Храповицкий) (1927) „Евразийство в его зарождении и теперь“, *Русский военный Вестник*, №74 (reprint: *Евразийский Вестник*, Москва, №16 (URL: <http://www.e-journal.ru/index13072001.html>))
- Назаров, М. (1992), *Миссия русской эмиграции*, Ставрополь.
- Новикова, Л.; Сиземская, И. (1992), „Политическая программа евразийцев: реальность или утопия?“, *Обществ. науки и современность*, № 1, Москва, с. 104-109.

- Новикова, Л.; Сиземская, И. (сост.) (1993), *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология*, Наука, Москва, с. 368.
- Новикова, Л.; Сиземская, И. (сост.), (1995), *Мир России – Евразия. Антология*, Высшая школа, Москва.
- Новикова, Л.; Сиземская, И. (1995а), „Евразийский искуc”, и: *Мир России – Евразия. Антология*, Высшая школа, Москва, с. 5-20.
- Панарин, А. (1993), „Западники и евразийцы», *Общественные науки и современность*, № 6, РАН, Москва, с. 60-70.
- Панарин, А. (1995), „Евразийство: за и против, вчера и сегодня, (Материалы круглого стола)”, *Вопросы философии*, № 6, Москва, с. 3-48.
- Програма политической партии Евразия* (2002), Програма принята на Учредительном съезде 30.05. 2002. г. (Internet dokument: www.evrazia.org)
- Путин, В. (2000), „Выступление Президента Российской Федерации В.В.Путина в Университете имени Л.Гумилева (г. Астана, Казахстан), 10. 10. 2000. г.” (Internet izdanje: <http://gumilevica.kulichki.net/matter/Article26.htm>)
- Путин, В. (2000а), „Россия всегда ощущала себя евроазиатской страной” (Govor na Forumu za ekonomsku saradnju zemalja Azijsko-Tihookeanskog regiona, održanom u Bruneju, 13. 11. 2000. godine – URL: www.strana.ru.13.11.00)
- Пушкарев, С. (1927), „Россия и Европа в их историческом прошлом”, *Евразийский временник*, Кн. 5, Париж, с. 121-152.
- Савицкий, П. (1921), „Европа и Евразия (по поводу брошюры кн. Н.С. Трубецкого *Европа и человечество*)”, *Русская Мысль*, Бр. 1-2, София (reprint: Савицкий, 1997: 141-160).

- Савицкий, П. (1921а), „Континент-Океан (Россия и мировой рынок)”, *Исход к Востоку* (reprint: Савицкий, 1997: 398-419).
- Савицкий, П. (1921b), „Еще о национал-большевизме: Письмо П. Н. Савицкого П. Б. Струве)”, *Элементы*, №. 4, Москва, 1993, с. 20-21.
- Савицкий, П. (1921с), „Поворот к Востоку”, *Исход к Востоку*, с. 1-3.
- Савицкий, П. (1922), „Степь и оседлость”, *На путях. Утверждение евразийцев*, Кн. 2, с. 341-356.
- Савицкий, П. (1922а), „Два мира”, *На путях. Утверждение евразийцев*, Кн. 2, с. 9-26.
- Савицкий, П. (1923), „Россия и латинство”, *Россия и латинство*, Сборник статей Берлин, с. 9-15.
- Савицкий, П. (1925), „Евразийство”, *Евразийский временник*, Кн. 4, Берлин, с. 5-23.
- Савицкий, П. (1927), „Географический обзор России-Евразии”, *Россия – особый географический мир*, Прага (reprint : Савицкий, 1997: 279-294).
- Савицкий, П. (1931), „В борьбе за евразийство. Poleмика вокруг евразийства в 1920-их годах”, *Тридцатые годы. Утверждение евразийцев*, Кн. VII, Париж, 1931, с. 1-52.
- Савицкий, П. (1933), „Географические и геополитические основы евразийства” (reprint u: Савицкий, 1997: 295-303).
- Савицкий, П. (1933а), „Идеи и пути евразийской литературы”, (reprint u: *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, Москва, 1997: 369-388).
- Савицкий, П. (1933b), „Евразийская концепция русской истории”, и: Савицкий, 1997: 123-126.

- Савицкий, П. (1997), *Континент Евразия* (Сост. А. Г. Дугин), Аграф, Москва.
- Садовский, Я. (1923), „Оппонентам евразийства”, *Евразийский временник*, Кн. 3, Берлин, с.149-174.
- Сендеров, В. (2001), „Евразийство – миф XXI века?”, *Вопросы философии*, № 6, Москва, с. 47-55.
- Соболев, А. (1992), „Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П. Карсавин и другие”, *Начала*, № 4, Москва, с. 49-58.
- Стародубцев, Г. (1999), „Русский юридический факультет в Праге (1922-1933)”, *Правозащитник*, № 3, Москва.
- Степанов, Д. (1999) „На евразийском пути: камни и тернии (евразийство и неоевразийство)” *Евразийский Вестник*, № 4. (Internet izdanje: www.e-journal.ru)
- Степанов, Н. (1995), „Практическая жизнь Пражской группы евразийской организации как политической партии”, и: *Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia. Results and Perspectives of Contemporary Research. Holdings of the Slavonic Library and Prague Archives, Národní knihovna ČR, Prague, Vol. I, pp. 437-447.*
- Степанов, Н. (1999), „Евразийские семинары и лекции как практическая работа евразийцев в Европе в 1920 – 1930 -е годы”, *Евразийский Вестник. Журнал теории и практики Евразийства*, №11, Москва (www.e-journal.ru)
- Степун, Ф. (1924), „Рецензия на кн. *Евразийский временник*, Вып. 3”, *Современные записки*, Кн. 21, Париж, с. 400-407.
- Степун, Ф. (1999), *Чаемая Россия*, РХГИ, Санкт-Петербург.

- Струве, Г. (1956), *Русская литература в изгнании*, Издательство имени Чехова, Нью-Йорк, с. 41-49.
- Струве, Г. (1972), „Из истории русской зарубежной печати. Издания П. Б. Струве”, Poltoratzky, N. (ed), *Russian Émigré Literature*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, pp. 333-354.
- Струве, П. (1918), „Исторический смысл русской революции и национальные задачи”, *Из глубины. Сборник статей о русской революции*, Москва, 1990, с. 235-250.
- Струве, П. (1921), *Историко-политические заметки о современности*, Софий.
- Струве, П. (1922), „Россия”, *Русская мысль*, Кн. 3, с. 101-115 (reprint: Струве, *Избранные сочинения*, Москва, 1999: 331-349).
- Струве, П. (1952), *Социальная и экономическая история России...*, Париж.
- Струве, П. (1997), *Patriotica: Политка, культура, религия, социализм*, (сост. В. Жукова и А. Полякова), Република, Москва.
- Сувчинский, П. (1921), „Сила слабых”, *Исход к Востоку*, с. 6-7.
- Сувчинский, П. (1922), „Вечный устой”, *На путях. Утверждение евразийцев*, Кн. 2, с. 99-133.
- Сувчинский, П. (1925), „Идеи и методы”, *Евразийский временник*, Кн. 4, Берлин, с. 24-65.
- Томан, J. (1995), „Образы эмиграции в письмах русских представителей Прежского лингвистического кружка”, *Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia, Results and Perspectives of Contemporary Research. Holdings of the Slavonic*

- Library and Prague Archives, Národní knihovna ČR, Vol. I, Prague, pp. 472-479.
- Трубецкой, Н. (1920), *Европа и человечество*, София, с. 82.
- Трубецкой, Н. (1921), „Об истинном и ложном национализме”, *Исход к Востоку*, с. 71-85.
- Трубецкой, Н. (1921а), „Верхи и низы русской культуры: Этническая основа русской культуры”, *Исход к Востоку*, с. 86-103.
- Трубецкой, Н. (1922), „Русская проблема”, *На путях. Утверждение евразийцев*, Кн. 2, с. 294-316.
- Трубецкой, Н. (1922а), „Религии Индии и христианство”, *На путях. Утверждение евразийцев*, Кн. 2, с. 177-229 (reprint: Трубецкой, 1994: 267-294).
- Трубецкой, Н. (1923), „Вавилонская башня и смешение языков”, *Евразийский временник*, Берлин, Кн. 3, с. 107-124.
- Трубецкой, Н. (1923а), „У дверей: Реакция? Революция?”, *Евразийский временник*, Кн. 3, с. 18-29.
- Трубецкой, Н. (1925), „Мы и другие”, *Евразийский временник*, Кн. 4, с. 66-81.
- Трубецкой, Н. (1925а), „О туранском элементе в русской культуре”, *Евразийский временник*, Кн. IV, Берлин, с. 351-377.
- Трубецкой, Н. (1925b), *Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока*, Берлин, с. 60 (reprint u: Трубецкой, 1994: 211-266; Trubetzkoу, 1991:161-231).
- Трубецкой, Н. (1925с), *Наш ответ*, Париж.
- Трубецкой, Н. (1927), „Общеславянский элемент в русской культуре”, *К проблеме русского самопознания*, Париж (reprint: Трубецкой, 1994: 162-210).

- Трубецкой, Н. (1927а), „Общевразийский национализм”, *Евразийская хроника*, Вып. 9, с. 24-31 (reprint: Трубецкой, 1995: 417-427).
- Трубецкой, Н. (1927b), „От автора”, *К проблеме русского самопознания. Сборник статей*, Евраз. кн. изд-во, Париж, с. 3-9.
- Трубецкой, Н. (1927с), „О государственном строе и форме правления”, *Евразийская хроника*, Вып. 8, Париж, с. 3-9 (reprint: Трубецкой, 1995: 406-416).
- Трубецкой, Н. (1928), „Идеократия и армия”, *Евразийская хроника*, Вып. 9, Париж, с. 24-31 (reprint: Трубецкой, 1995: 428- 444).
- Трубецкой, Н. (1935), „Об идее-правительнице идеократического государства”, *Евразийская хроника*, Вып. 11, с. 29-37 (reprint: Трубецкой, 1995: 438- 443).
- Трубецкой, Н. (1994), *История. Культура. Язык* (сост. В. М. Живова), Москва, с. 800.
- Узел, (1997), *Русский узел евразийства*. Сборник трудов евразийцев, Москва.
- Успенский, Б. (1996), „Семиотика истории. Семиотика культуры”, *Избранные труды*, Т. 1, Москва.
- Устрялов, Н. (1920), *В борьбе за Россию. Сборник статей*, Харбин.
- Устрялов, Н. (1920-1935), *Корреспонденция Николая Устрялова*, (The Hoover Archive at Stanford University), priredio O. Воробьев, Internet izdanje, (URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/ustry009.htm>)
- Устрялов, Н. (1927), *Под знаком революции*, Харбин (второе изд.).
- Флоровский, Г. (1921), „Разрывы и связи”, *Исход к Востоку*, София, с. 9-13.

- Флоровский, Г. (1921а), „Хитрост разума”, *Исход к Востоку*, София, с. 28-39.
- Флоровский, Г. (1922), „О патриотизме праведном и греховном”, *На путях*, Берлин, с. 230-3293.
- Флоровский, Г. (1922а), „Письмо к П. Б. Струве об евразийстве”, у: Флоровский, *Из прошлого русской мысли*, Москва, 1998, с. 124-131.
- Флоровский, Г. (1928), „Евразийский соблазн”, *Современные записки*, Париж, Кн. 34. с. 312-346 (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 354-385).
- Франк, С. (1956), *Биография П. Б. Струве*, Издательство имени Чехова, Нью Йорк.
- Хара-Даван, Э. (1929), *Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков*, Белград.
- Хоружий, С. (1992), „Карсавин, евразийство и ВКП”, *Вопросы философии*, № 2, Москва, с. 78-87.
- Хоружий, С. (1994), *После перерыва. Пути русской философии*, СПб.
- Хоружий, С. (1994а), „Трансформации славянофильской идеи в 20. веке”, *Вопросы философии*, № 11, Москва, с. 52-62.
- Цимбасев, Н. (1995), „Опасная мечта”, у: „Евразийство: за и против, вчера и сегодня (Материалы круглого стола)”, *Вопросы философии*, № 6., Москва, с. 3-48.
- Цымбурский, В. (1999), „Геополитика как мировидение и род занятий”, *Полис*, №. 4, Москва, с. 7-28.
- Чаадаев, П. (1989), *Сочинения*, Москва.
- Чехотин, С. (1921), „В Каноссу!”, *Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья*, Москва, 1994, т. 1, с. 65-80.

- Чкуасели, В. (2000), „Неизбежность Евразийства”, *Независимая газета*, (15. 03. 2000), Москва.
- Чхеидзе, К. (1931), „Из области русской геополитики”, *Тридцатые годы, Утверждение евразийцев*. Кн. 7, Париж, с. 105-114.
- Шенталинский, В. (1997), „Марина, Ариадна, Сергей”, *Новый Мир*, № 4, Москва.
- ***
- Bailey, G. (1961), *The Conspirators*, London.
- Bassin, M. (1991), „Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space”, *Slavic Review*, Vol. 50, № 1, pp. 1-17.
- Bassin, M. (2001), „Russia: Geopolitics on the Rise”, *Tagesspiegel*, Berlin, 8. 09. 2001 (<http://www2.tagesspiegel.de/archiv/2001/09/08/ak-so-am5510198.html>)
- Berđajev, N. (1987), *Samospoznaja. Pokušaj autobiografije*, Novi Sad.
- Berđajev, N. (1989), *Izvori i smisao ruskog komunizma*, Beograd.
- Berđajev, N. (1990), *Novo srednjovekovlje*, Beograd (prvo izdanje: 1924).
- Berđajev, N. (1990a), *Filozofija nejednakosti*, Budva-Titograd.
- Bicilli, P. (1923), *Uvod u svetsku istoriju*, Izdavačka knjižara Gece Kona, Beograd.
- Bilenkin, V. (1995), „The ideology of Russia's rulers in 1995: Westernizers and Eurasians”, *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*, Vol. 47, № 5, pp. 24-37.
- Blane, A. (1993), „A Sketch of the Life of Georges Florovsky”, *G. Florovskij: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, St Vladimir's Seminary Press, New York, pp. 13-217.

- Böss, O. (1961), *Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Brossat, A. (1989), *Moskovski agenti. Staljinizam i njegova sjena*, Svjetlost, Sarajevo (prevod sa francuskog Melita Wolf).
- Burbank, J. (1986), *Intelligentsia and Revolution – Russian Views of Bolshevism, 1917-1922*, Oxford.
- Carr, E. H. (1958), *Socialism in One Country: 1924-1926*, London, Vol. I.
- Clover, Ch. (1999), „Dreams of the Eurasian Heartland. The Reemergence of Geopolitics”, *Foreign Affairs*, Vol. 78, Issue 2, pp. 9-14.
- Danilevski, N. (1994) *Rusija i Evropa*, Službeni list, Beograd (prev. sa ruskog P. Ivić).
- Fire, F. (1996), *Prošlost jedne iluzije. Komunističarstvo u dvadesetom veku*, Paidea, Beograd prev. sa francuskog V. Ilijin).
- Fukuyama, F. (1989), „The End of History?”, *National Interest*, Summer.
- Glebov, S. (1999), *Nation and Emigration: The Ideology of the Eurasians in the Context of the Russian Emigration in the 1920s-1930s*, Master Thesis, Nationalism Department CEU, Budapest.
- Gumiljov, L. (1992), „Beleške poslednjeg evroazijca”, *Ruski almanah*, Vol. 1, № 2, Zemun, str. 204-222 (prevod sa ruskog: A. Terzić).
- Halperin, Ch. (1982), „George Vernadsky, Eurasianism, the Mongols, and Russia”, *Slavic Review*, Vol. 41, № 3. pp. 477-493.
- Halperin, Ch. (1985), *Russia and the Golden Horde. The Mongol Impact on Medieval Russian History*, Bloomington.

- Hardeman, H. (1994), *Coming to Terms with the Soviet Regime. The „Changing Signposts” Movement among Russian Émigrés in the Early 1920s*, Northern Illinois University Press, De Kalb.
- Hauner, M. (1990), *What is Asia to us? Russia's Asian Heartland Yesterday and Today*, Unwin Hyman, Boston.
- Huntington, S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.
- Huntington, S. (1997), „The Erosion of American National Interests”, *Foreign Affairs*, Vol. 76, № 5, p. 28-49.
- Ishboldin, B. (1946), „The Eurasian Movement”, *The Russian Review*, Vol. 5, № 2, pp. 64-73.
- Jovanović, M. (1996), *Doseljavanje ruskih izbeglica u Kraljeviniu SHS 1919-1924*, Stubovi kulture, Beograd.
- Kizeveter, A. (1928), „Slovenofilstvo i evrazijstvo”, *Misao*, Knj. 27, Beograd, s. 1-7.
- Kont, F. (1989), *Sloveni. Nastanak i razvoj slovenskih civilizacija u Evropi (VI-XIII vek)*, t. II, Filip Višnjić, Beograd (prev. sa francuskog G. Petrović).
- Leontjev, K. (1994), *Vizantizam i slovenstvo*, Logos-Ortodoks, Beograd prev. sa ruskog M. i B. Marković).
- Liberman, A. (1991), „N. S. Trubetzkoy and His Works on History and Politics”, Postscript in: Trubetskoy, N., *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, Michigan Slavic Publications, Ann Arbor, pp. 295-375.
- Mackinder, H. (1919), *The Democratic Ideals and Reality*, New York, 1944 (5. ed).
- Mackinder, H. (1943), „The Round World and the Winning of the Peace”, *Foreign Affairs*, Vol. 21, № 4, London, pp. 595-605.

- Marx, K. (1982), *Historija tajne diplomacije 18. stoleća. O azijskom porijeklu ruske despotije*, Globus, Zagreb.
- Mazour, A. (1958), *Modern Russian Historiography*, Princeton, New Jersey, pp. 236-242.
- Mekinder, H. (1994), „Geografska osa istorije”, (prev. sa engleskog M. Brajović), u: Branislav Matić (pr.), *Tajna Balkana. Geopolitički ključ za sudbinu „veriga sveta”*, SKC, Beograd, str. 53-68.
- Miliukov, P. (1922), *Russia Today and Tomorrow*, Macmillan Company, New York.
- Mirsky, D. S. (1989), *Uncollected Writings on Russian Literature*, Berkeley Slavic Specialties, Berkeley.
- Obolensky, D. (1954), „Profesor Vernadsky's History of Ancient and Medieval Russia”, *Oxford Slavonic Papers*, Vol. V, pp. 20-31.
- Pipes, R. (1980), *Struve: Liberal on the Right, 1905-1944*, Harvard University, Cambridge.
- Price, M. (2000), „The Spy Who Loved Hegel”, *Lingua Franca*, Vol. 10, № 2 March (URL: <http://www.linguafranca.com/0003/kojeve.html>)
- Raeff, M. (1990), *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration 1919-1939*, Oxford.
- Riasanovsky, N. (1972), „Asia Through Russian Eyes”, *Russia and Asia*. (Ed. by W. S. Vucinich), Stanford, 1972, pp. 3-29.
- Riasanovsky, N. (1967), „The Emergence of Eurasianism”, *California Slavic Studies*, Vol. IV, pp. 39-72.
- Richa, T (1958), „Russian Émigré Scholars in Prague after World War I”, *Slavic and East European Journal*, № 1, London.
- Rimscha, von H. (1927), *Russland jenseits der Grenzen, 1921-1926*, Jena.

- Seriot, P. (1999), *Structure et totalite: Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Shlapentokh, D. (1997), „Eurasianism. Past and Present”, *Communist and Post-Communist Studies*, Vol. 30, № 2, pp. 129-151.
- Smith, G. S. (1989), „D. S. Mirsky, literary critic and historian”, Introduction in: Mirsky, D. S. (1989), pp. 19-43.
- Smith, G. S. (2000), *D. S. Mirsky: A Russian-English Life: 1890-1939*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- Sorokin, P. (1950), *Social Philosophies of an Age of Crisis*, Boston.
- Subotić, M. (1996), „Nacional-boljševizam: prilog istoriji pojma”, *Srpska politička misao*, Institut za političke studije, Beograd, Vol. III, № 1-4, str. 207-222.
- Subotić, M. (2000), „Liberalni konzervativizam Petra Struvea”, *Filozofija i društvo*, №. XVII, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.
- Subotić, M. (2001), *Tumači ruske ideje. Studije o ruskim misliocima 19. veka*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Subotić, M. (2002), „G. Zjuganov u potrazi za trećim putem”, *Sociološki pregled*, Vol. XXXVI, № 3-4, Beograd, str. 377-404.
- Tartalja, S. (1977), *Skriveni krug. Obnova ciklizma u filozofiji istorije, Ideje*, Beograd.
- Trubetzkoy, N. (1965), *Letters and Notes* (R. Jakobson, ed.), The Hague.
- Trubetzkoy, N. (1991), *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity* (A. Liberman, ed.), Ann Arbor.

Utechin, S. (1963), *Russian Political Thought: A Concise History*, New York.

Vernadsky, G. (1943), *Ancient Russia*, New Haven.

Vernadsky, G. (1953), *The Mongols and Russia*, New Haven.

Williams, R. (1968), „Changing Landmarks in Russian Berlin, 1922-1924”, *Slavic Review*, Vol. 27, № 4, pp. 581-593.

Williams, R. (1974), *Culture in Exile. Russian Emigrés in Germany, 1881-1941*, Cornell University Press, Ithaca and London, pp. 256-261.

PRILOZI

1. EVROAZIJCI – KRATKE BIOGRAFIJE

1. 1. Osnivači pokreta

- **Florovski, G. V.** (Флоровский Георгий Васильевич, 1893-1979)

Rođen u sveštениčkoj porodici 1893. godine u Jelisavetgradu, Florovski je detinjstvo i mladost proveo u Odesi, gde je studirao filozofiju na Istorijsko-filološkom fakultetu. Nakon okončanja studija, od 1919. godine predavao je filozofiju na Univerzitetu. Nakon Oktobarske revolucije Odesa je bila pod kontrolom različitih armija (boljševika, Nemačke, nezavisne Ukrajine, Francuske, Ruske dobrovoljačke armije), a posle konačne pobeđe boljševika u januaru 1920. godine, Florovski je emigrirao u Bugarsku. U Sofiji je bio u bliskim prijateljskim vezama sa Savickim i Trubeckojem, a radio je u Rusko-bugarskom izdavačkom preduzeću u kojem je štampan prvi evroazijski zbornik. Kao jedan od osnivača pokreta, on je u prva dva programska evroazijska zbornika objavio čak četiri priloga, kao i tekst u posebnom zborniku *Россия и латинство* (1923). Nakon toga, više nije objavljivao u evroazijskim publikacijama, a od avgusta 1923. godine sebe nije smatrao članom pokreta. Objavljivanjem kritičke studije o evroazijstvu 1928. godine, Florovski prekida svaku vezu sa pokretom. Od proleća 1922. godine živeo je u Pragu gde je predavao istoriju ruske literature, te radio kao asistent na Ruskom pravnom fakultetu na kome je odbranio doktorsku disertaciju o Hercenu (1923). Ubrzo nakon osnivanja Pravoslavnog bogoslovskeg instituta u Parizu (1925), Florovski prelazi u Pariz gde do 1939. godine predaje patristiku (1932. godine rukopoložen je za sveštenika). Početkom Drugog svetskog rata Florovski dolazi u Jugoslaviju gde ostaje do kraja rata (prvo u Beloj Crkvi kao predavač

i sveštenik Kadetskog korpusa i Ženskog instituta, a od 1942. godine kao profesor u Ruskoj gimnaziji u Beogradu). Pre ulaska partizana i Crvene armije u Beograd, Florovski odlazi u Prag i kasnije u Pariz. Nakon kraćeg boravka u Parizu, 1948. godine prelazi u Ameriku gde predaje na pravoslavnoj Duhovnoj akademiji Svetog Vladimira u Njujorku. Do kraja života, 11. avgusta 1979. godine, Florovski je živeo u Americi gde je, između ostalog, predavao na Harvardu i Princetonu, te aktivno učestvovao u ekumenskom pokretu. Po mnogima, Florovski spada u najznačajnije pravoslavne bogoslove XX veka. U njegovom bogatom spisateljskom opusu posebno se izdvajaju knjige: *Восточные Отцы IV века* (1931); *Византийские Отцы V-VIII веков* (1933); *Пути русского богословия* (1937, prevod na srpski – *Putevi ruskog bogoslovlja*, CID, Podgorica, 1997, preveo S. Tanasić), kao i brojni radovi sabrani u: *Collected Works of Georges Florovsky, Vol. I-IV* (1972-1979), Belmont, Mass.: Nordland Pub. Co.

Savicki, P. N. (Савицкий Петр Николаевич, 1895-1968)

Rođen je 1895. godine u Černigovu, u Ukrajini. Studirao je ekonomiju i magistrirao na Politehničkom institutu u Peterburgu kod Petra Struvea. Nakon završetka studija kraće vreme je radio u ruskoj diplomatskoj službi u Norveškoj. Tokom građanskog rata bio je u Vrangelovom štabu. Posle povlačenja sa Krima, preko Istambula, odlazi u Sofiju gde radi kao tehnički redaktor Strucovog časopisa *Русская мысль*. U ovom časopisu objavljuje prikaz knjige *Evropa i čovečanstvo* Nikolaja Trubeckoja u kome prvi put koristi termin „Evroazija”. Sa Trubeckojem, Suvčinskim i Florovskim u Sofiji izdaje prvi evroazijski zbornik. Početkom 1922. godine prelazi u Prag gde radi kao predavač na Ruskom pravnom fakultetu i kao direktor Ruske gimnazije. Narednu deceniju je predvodio „Pražku grupu” evroazijaca i nakon raskida sa „Klamarskom grupom” postaje vodeći organizator, teoretičar i popularizator pokreta. Za vreme okupacije Čehoslovačke nije saradivao sa Nemcima i, po rečima Vernadskog, „samo čudo ga je spaslo od Gestapoa”. Ipak, nakon Drugog svetskog rata je uhapšen i odveden u Sovjetski Savez gde je osuđen na deset godina logorske kazne. Nakon osam godina

zatočeništva u sovjetskim logorima, oslobođen je i rehabilitovan u procesu „destaljinizacije”, 1956. godine. Vrativši se u Čehoslovačku, Savicki je živeo od povremenih prevodilačkih poslova. U Parizu je 1960. godine objavio knjigu stihova sa 'logorskim temama' (pod pseudonimom П. Востоков), nakon čega je ponovno uhapšen 1961. godine, ovog puta, od strane čehoslovačkih vlasti. Zahvaljujući smeni Ministra policije i intervencijama iz inostranstva (B. Rasela, između ostalih), Savicki je već sledeće godine oslobođen. Umro je u Pragu, 13. aprila 1968. godine. Po nekim izvorima, Savicki je do 1940. godine objavio 178 članaka, brošura i knjiga. Pored radova iz ekonomije, geografije, istorije, politike koje je pisao u okviru evroazijskog pokreta, Savicki se posebno interesovao za arhitekturu i istoriju umetnosti.

Suvčinski, P. P. (Сувчинский Петр Петрович, 1892-1985)

Rođen je u Peterburgu 1892. godine u plemićkoj porodici poljskog porekla. Otac mu je bio general koji je nakon vojne karijere vodio jednu od najvećih ruskih naftnih kompanija, pa je porodično bogatstvo Suvčinskog olakšalo njegove kasnije aktivnosti u emigraciji. Po obrazovanju je bio muzičar (pijanista) i do Revolucije je stekao ugled muzikologa i istoričara umetnosti. Sa Aleksandrom Rimski-Korsakovim (sinom slavnog kompozitora), osnovao je i uređivao časopis *Музыкальный современник* (1915-1917). Emigrirao je 1920. godine i u Sofiji je bio jedan od osnivača „Rusko-bugarskog izdavačkog preduzeća” koje je objavilo prvi evroazijski zbornik. Nakon Sofije, seli se u Berlin (1922) i Pariz (1925) gde vodi izdavačku delatnost evroazijaca. Objavio je brojne priloge u evroazijskim izdanjima, a sa S. Efronom i D. Mirskim osnovao je i uređivao književni časopis *Версты* (1926-1928). Sa Karsavinom, Suvčinski je bio predvodnik „levog evroazijstva” ili „Klamarskog skretanja”, oličenog u pariskom nedeljniku *Евразия*. Nakon raskola evroazijskog pokreta Suvčinski se povlači iz političkog života ruske emigracije, ali se ne odlučuje na povratak u Sovjetski Savez. Do kraja života (1985. godine) živeo je u Parizu i aktivno učestvovao u muzičkom životu Francuske. Bio je u bliskim prijateljskim odnosima sa Igorom Stravinskim i Sergejom

Prokofjevima, kao i brojnim francuskim muzičarima. Za razliku od ostalih osnivača evroazijstva, Suvčinski nije pisao obimnije radove i knjige (ni one sa pretežno evroazijskom tematikom kao Savicki, ni naučne radove kao Trubeckoj i Florovski), pa je najmanje poznat široj javnosti. Istina, njegov teorijski rad u muzikološkoj oblasti (obiman rukopis *Vek ruske muzike*, objavljen fragmentarno na francuskom jeziku), visoko je vrednovan u knjizi posvećenoj njegovom životu i radu – *Петр Сувчинский и его время. Сборник* (Moskva, 1999).

Trubeckoj, N. S. (Трубецкой Николай Сергеевич, 1890-1938)

Rođen je 1890. godine u poznatoj kneževskoj porodici: njegov otac, Sergej (1862-1905) bio je filozof i prvi izabrani rektor Moskovskog univerziteta, a stričevi, Jevgenije i Grigorije, su takođe bili značajne javne ličnosti – prvi kao filozof i istoričar umetnosti, a drugi kao političar i diplomata. Svoj prvi naučni rad posvećen analizi jednog finskog speva Nikolaj Trubeckoj je, kao tipičan *wunderkind*, objavio kada je imao samo petnaest godina. Na Moskovskom univerzitetu je 1908. godine započeo studije na filozofsko-psihološkom odeljenju, da bi zatim prešao na odeljenje za lingvistiku, gde je 1915. godine doktorirao. Akademska karijera, započeta radovima o komparativnoj lingvistici i interesovanjem za etnografiju, istoriju kulture i religije, prekinuta je revolucijom i odlukom Trubeckoj da se sa Belom armijom povlači pred boljševičkim pobedama. U martu 1920. godine on se evakuiše sa Jalte i nakon kraćeg boravka u Istanbulu odlazi u Sofiju gde na Univerzitetu do 1922. godine predaje komparativnu indoevropsku filologiju i drži kurs o indijskoj religioznoj misli. U Bugarskoj Trubeckoj objavljuje i prvu knjigu (*Evropa i čovečanstvo*, 1920) u kojoj su anticipirani programski stavovi evroazijskog pokreta formulisani u prvom zborniku radova koji je, godinu dana kasnije, štampan kod istog izdavača u Sofiji. Trubeckoj je jedan od četvorice osnivača evroazijskog pokreta i njegova kasnija teorijska i publicistička delatnost, izuzimajući radove na području lingvistike, odvija se u okviru evroazijske grupe. Nezavisno od angažovanja u evroazijskom pokretu, Trubeckoj je od 1922. godine bio upravnik Odseka za

slavistiku Bečkog univerziteta. Osim rada na Univerzitetu on je, zajedno sa Romanom Jakobsonom, bio jedan od osnivača „Pražke lingvističke škole” ili „Pražkog kruga”, grupe lingvista koja je od 1926. godine radila, pre svega, na istraživanjima u oblasti fonologije. Radovi Trubeckoj, štampani u *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, imali su važnu ulogu u formiranju metodološkog pristupa karakterističnog za „Pražku školu” čiji značaj, uticajem na kasnije strukturalističko stanovište, prevazilazi okvire lingvistike. Jedan od klasika moderne lingvistike, Trubeckoj tek poslednje decenije postaje poznat i po svojim „evroazijskim” spisima koji su objavljeni u celini na engleskom i ruskom jeziku. Umro je 25. juna 1938. godine u Beču. Četiri meseca pre njegove smrti nemačke trupe su ušle u Austriju, a Gestapo je izvršio pretres njegovog stana, i on je planirao drugu, „prekookeansku” emigraciju.

Pored klasičnog, posthumno izdatog rada *Grundzüge der Phonologie* (prevedenog na vodeće svetske jezike), najznačajniji lingvistički radovi Trubeckoj su dostupni u zborniku: N. S. Trubetzkoy, *Studies in General Linguistics and Language Structure* (A. Liberman, ed.), Duke University Press, 2001, Durham, te u ruskom zborniku Трубецкой, *Избранные труды по филологии*, Прогрес, 1987, Москва.

1. 2. Ostali učesnici i saradnici

Aleksejev N. N. (Алексеев Николай Николаевич, 1879-1964)

Rođen 1879. godine u porodici pravnika, studirao je na Pravnom fakultetu Moskovskog univerziteta, kod prof. Novgorodceva. Nakon uspešnog završetka studija, ostao je na katedri za filozofiju prava i upućen na studijsko usavršavanje u Nemačku i Francusku gde je slušao predavanja Zimela, Vindelbanda i Bergsona. Nakon povratka u Moskvu (1911. godine), odbranio je rad o razlici metoda društvenih i prirodnih nauka i započeo profesorsku karijeru. Kao pravnik, učestvovao je u pripremi Ustavotvorne skupštine, a tokom građanskog rata obreo se na Krimu, odakle je i emigrirao. Emigrantske godine Aleksejeva obeležene su čestim seobama: od Praga, gde je 1922. bio profesor na

Ruskom pravnom fakultetu, preko Berlina, Strazburga, do Beograda gde je od 1940. godine bio profesor Pravnog fakulteta. U Pragu se približio evroazijskoj grupi i od 1927. godine redovno saradivao u evroazijskim publikacijama, objavljujući radove o političko-pravnim aspektima evroazijskog učenja i o sovjetskom državno-pravnom poretku. Ratne godine je proveo u Beogradu, a nakon oslobođenja Jugoslavije prihvatio je sovjetsko državljanstvo. Nakon jugoslovensko-sovjetskog sukoba 1948. godine, Aleksejev je bio ponovno primoran na emigraciju – ovoga puta u Švajcarsku, gde je živio sve do smrti, 1964. godine. Pored knjiga, brošura i članaka objavljenih u evroazijskim izdanjima, Aleksejev je najveći deo svojih radova posvetio problemima filozofije države i prava. Najznačajnije su mu knjige: *Основы философии права* (1924); *Теория государства* (1931); *Идея государства: Очерки истории полит. мысли* (1955).

Bicili P. M. (Бицилли Петр Михайлович, 1879-1953)

Istoričar, filozof kulture i književni kritičar rođen u Odesi, u porodici italijanskog porekla. Studirao je na Novorosijskom univerzitetu u Odesi gde je, nakon završetka studija (1904) radio kao profesor opšte istorije. Emigrirao je 1920. godine i sa porodicom se obreo u Vranju. Kratko vreme je bio predavač na Univerzitetu u Skoplju, a od 1924. godine je bio profesor Univerziteta u Sofiji. Osnivači evroazijstva su u trenutku njegovog dolaska u Bugarsku već bili napustili Sofiju. Njegovo učešće u evroazijskom pokretu ograničeno je na dva priloga koja je objavio u drugom i trećem Zborniku evroazijaca (1922; 1923). Nakon toga, zauzimao je kritički stav prema evroazijskom pokretu i u časopisu *Современные записки* (Pariz, 1925; 1927) objavio dva polemička članka o evroazijstvu. Bicili je umro u Sofiji, 1953. godine, nakon što je uklonjen sa Univerziteta i lišen penzije. Najznačajniji radovi su mu posvećeni teoriji istorije – *Очерки теории исторической науки*, (Пара, 1925) i tumačenju ruske književnosti – *Этюды о русской поэзии* (Пара, 1926). Na srpskom jeziku mu je 1923. godine štampana knjiga *Uvod u svetsku istoriju* (Beograd: G. Kon, 1923, str. 202). Poslednjih godina ponovo su štampani brojni radovi Bicilija – kako knjiga o srednjovekovnoj kulturi koju je napisao pre odlaska u

emigraciju (*Элементы средневековой культуры*. Одесса, 1919; СПб, 1995), tako i izabrani radovi objavljivani u emigrantskoj publicistici (*Избранное: Историко-культурологические работы*, София, 1993; *Избранные труды по филологии*, Москва, 1996; *Трагедия русской культуры: Исследования, статьи, рецензии*, Москва, 2000).

Čheidze, K. A. (Чхеидзе Константин Александрович, 1897-1974)

Rođen na severnom Kavkazu u porodici koja potiče iz starog gruzijskog plemstva, Čheidze je pre Oktobarske revolucije stekao vojno obrazovanje. Nakon učešća u građanskom ratu povukao se sa trupama generala Vrangelja u Konstantinopolj. Posle dvogodišnjeg boravka u Bugarskoj, upisao je Ruski pravni fakultet u Pragu koji je završio 1928. godine. Tokom studija, saradivao u časopisu *Своими путями* (urednik Sergej Efron) koji je, nasuprot tradicionalističkoj beloј emigraciji, pozivao čitaoce na „promenu sveta”, a ne na „restauraciju”. Od sredine dvadesetih aktivno učestvuje u evroazijskom pokretu u okviru koga, osim bavljenja praktično-organizacionim poslovima, objavljuje nekoliko tekstova o međunarodnoj politici i problemima geopolitike. U raskolu evroazijskog pokreta pripadao je („desnoj” ili „praškoј”) struji koju je predvodio P. Savicki. Posle oslobođenja Čehoslovačke uhapšen je u Pragu od strane sovjetske vojske i osuđen na desetogodišnje logorsko progonstvo. Nakon isteka kazne, 1955. godine, vratio se u Prag gde je živio do kraja života koji je okončao samoubistvom, 1974. godine. Pored aktivnosti u evroazijskom pokretu, Čheidze je za kulturu ruske emigracije značajan kao popularizator filozofskog učenja Nikolaja Fjodorova i osnivač *Архива Фјодорова* u Pragu (*Fedoroviana Pragensia*), te kao pisac popularnih romana (npr. *Страна Прометей* – roman o Kavkazu) i pripovetki u međuratnom periodu. Iz bogate literarne zaostavštine Čheidzea, nedavno je u Pragu objavljen deo njegovih memoara o periodu 1939-1955 (*Война и ГУЛАГ*).

Hara-Davan, E. (Хара-Даван, Эренжен, 1885-1941).

Za razliku od drugih evroazijaca koji su većinom bili plemićkog porekla, Hara-Davan je rođen u seoskoј siromašnoj porodici u

Astrahanskoj guberniji, 1885. godine. Takođe, on je jedini među njima bio mongolskog porekla – po nacionalnosti je bio Kalmik, pa su evroazijci isticali njegovo neposredno iskustveno poznavanje „života nomada”. Studirao je i diplomirao medicinu 1911. godine i pre Revolucije radio je u rodnom kraju. Emigrirao je 1920. godine i dospao u Jugoslaviju gde je radio kao lekar u mnogim mestima – Bitolju, Andrijevići, u Banatu (sela Kuštilj, Hajdučica), Beogradu, Šibeniku, Boki Kotorskoj (Đenovići), Mojkovcu. U Beogradu je napisao i u sopstvenom izdanju objavio knjigu o Džingis Kanu (1929) u kojoj je, između ostalog, jedno poglavlje posvećeno razmatranju „Bugarske i Srbije kao vazala Mongolske imperije” (o čemu je 8. januara 1928. godine održao i javno predavanje na Beogradskom univerzitetu). Bio je aktivan u društvenom i kulturnom životu Kalmika-emigranata, o čemu je iscrpno pisao T. Milenković u monografiji posvećenoj kalmičkoj emigrantskoj koloniji u Srbiji (vid. Milenković, 1998). Umro je 17. decembra 1941. godine i sahranjen je na Novom groblju u Beogradu. Pored pomenute knjige, objavio je dva kraća rada u evroazijskoj periodici („Evroazijstvo sa stanovišta Mongola”, 1928; „O nomadskom načinu života”, 1931). Novo izdanje knjige E. Hara-Davana je s predgovorom Leva Gumiljov objavljeno u Kazahstanu (1991), a u Moskvi su 2001. godine u jednom tomu sabrani njegovi „evroazijski” spisi.

Karsavin, L. P. (Карсавин Лев Платонович, 1882-1952)

Rođen je 1882. godine u porodici umetnika (otac mu je bio baletski majstor, a sestra, Tamara Karsavina, svetski poznata balerina). Studirao je istoriju i filozofiju na Univerzitetu u Peterburgu gde je od 1913. godine predavao srednjovekovnu istoriju. Sa grupom intelektualaca, antisovjetskih „idealista”, proteran je iz Sovjetskog Saveza u novembru 1922. godine. Živeo je u Berlinu gde je radio kao profesor na Ruskom naučnom institutu do 1926. godine, a zatim prelazi u Pariz (Klamar) gde je bio jedan od urednika *Evroazije* i rukovodilac „evroazijskih seminara”. Na poziv Univerziteta u Kaunasu (Litvanija), 1928. godine odlazi u Litvaniju gde rukovodi katedrom za istoriju. Nakon aneksije Litvanije od strane Sovjetskog Saveza, prestaje sa profesorskom

delatnošću na Univerzitetu i do hapšenja 1949. godine radi u Institutu za umetnost i Muzeju u Vilnusu. Osuđen na deset godina logorskog zatočeništva, umro je 1952. godine. Pored radova „evroazijske tematike”, objavio je veliki broj bogoslovskih i filozofskih knjiga i studija na ruskom i litvanskom jeziku. Pre progonstva iz Sovjetskog Saveza, najznačajnije radove je posvetio istraživanju srednjovekovne kulture, posebno italijanske: *Очерки религиозной жизни Италии XII-XIII в.* (1912); *Основы средневековой религиозности в XII-XIII в. преимущественно в Италии* (1915); *Культура средних веков* (1918). U Berlinu je štampaо filozofske radove: *Философия истории* (1923); *Джордано Бруно* (1923); *О началах* (1925), a posebno zanimljiv deo opusa predstavljaју dva lirsko-filozofska dela – *Noctes Petropolitanae*, (1922) i *Поэма о смерти* (1932). Na litvanskom jeziku je objavio *Istoriju evropske kulture* u pet tomova (1931-1937).

Malevski-Maljevič, P. N. (Малевский-Малевич, Петр Николаевич, 1891-1974)

Pukovnik ruske vojske i učesnik Građanskog rata, u emigraciji je živeo u Londonu. U okviru evroazijskog pokreta bio je angažovan oko organizaciono-finansijskih poslova. Bio je aktivan u Engleskoj i Americi gde je sakupljao sredstva za evroazijsku izdavačku i političku delatnost. U Londonu je 1928. godine objavio knjigu o evroazijstvu na engleskom (P. Malevsky-Malevitch, *A New Party in Russia*, G. Routedge, pp. 119), a u evroazijskim časopisima je objavio nekoliko radova o vojnim i međunarodno-političkim problemima. Umro je u Njujorku, 1974. godine.

Sezeman V. E. (Сеземан Василий Эмильевич, 1884-1963)

Rođen 1884. godine u Viborgu, u porodici švedskog i nemačkog porekla. Studirao je klasičnu filologiju i filozofiju u Peterburgu, Berlinu i Marburgu. Započetu univerzitetsku karijeru prekinuo je 1921. godine emigracijom u Finsku. Kasnije odlazi u Berlin gde radi u ruskoj izdavačkoj kući i predaje na Ruskom naučnom institutu. U Berlinu počinje saradnju sa evroazijcima, ali već 1923. godine odlazi u

Kanusas (Litvanija) gde predaje na tamošnjem univerzitetu. U Litvaniji organizuje evroazijsku grupu i saraduje u pariskim i evroazijskim izdanjima („Версты”, „Евразия”). Nakon Drugog svetskog rata je, kao sovjetski državljanin, 1949. godine uhapšen i osuđen zbog „antisovjetske delatnosti”. Posle osam godina logorskog zatočeništva vraća se u Litvaniju i predaje na Univerzitetu u Vilnjusu. Umro je 1963. godina, a 1970. godine mu je objavljena knjiga *Estetika* na litvanskom jeziku.

Svjatopolk-Mirski, D. P. (Святополк-Мирский, Дмитрий Петрович 1880-1939)

Rođen je u poznatoj kneževskoj porodici 1880. godine – otac mu je bio visoki državni službenik (kratko vreme i Ministar unutrašnjih poslova, 1904-1905). Studirao je književnost i klasičnu filologiju u Peterburgu, a diplomirao je istoriju u Harkovu. Kao oficir, pridružio se Beloj armiji generala Denjikina, a od 1920. godine odlazi u emigraciju (prvo u Atinu, od 1921. godine u London). Predavao je na Londonskom univerzitetu (*School of Slavonic Studies*, 1922-1932) i objavljivao brojne književno-kritičke radove u stručnim časopisima i engleskim novinama. Uživao je ugled vodećeg eksperta za rusku književnost u Engleskoj i objavio je dvotomnu *Istoriju ruske književnosti* (*History of Russian Literature*, 1926-1927) koja je decenijama smatrana najboljom knjigom iz te oblasti na engleskom jeziku. Sredinom dvadesetih približava se evroazijskom pokretu i uređuje (sa Suvčinskim i Efronom) časopis *Версты* (1926), kao i nedeljnik „Евразия”. Nakon podele evroazijskog pokreta na „levicu” i „desnicu”, Mirski se odlučuje na povratak u Sovjetski Savez. Od maja 1931. godine postaje član britanske Komunističke partije i objavljuje u Francuskoj „Priču o jednom oslobađanju” (tj. ispovest o svom prihvatanju komunizma), a u septembru 1932. godine, „Crveni knez” odlazi u Moskvu. Aktivan u sovjetskom književnom životu sve do smrti svog „zaštitnika” Maksima Gorkom (1936), Mirski je uhapšen 1937. godine i deportovan na Kolimu gde je, januara 1938. godine, umro u logorskoj bolnici.

Šahmatov, M. V. (Шахматов Мстислав Вячеславович, 1888–1938)

Rođen je Peterburgu 1888. godine gde je završio Pravni fakultet. Prve dve godine emigracije proveo je u Beogradu, a od 1922. godine, pa sve do smrti 1938. godine, živeo je u Pragu gde je predavao na Ruskom pravnom fakultetu. Bavio se istorijom pravnih i političkih ideja, a u evroazijskoj periodici (*Евразийский временник*, Kn. 3; Kn. 4), objavio je dve obimne studije o prošlosti ruskog „državnog ideala”. Nezavisno od evroazijstva, u Pragu je objavio više knjiga od kojih su najznačajnije: *Опыты по истории древнерусских политических идей*, Kn. 1-2, (1927) i *Исполнительная власть в Московской Руси*. (1935).

Tolj, N. P. (Толль Николай Петрович, 1894 – ????)

Istoričar i arheolog, doktorirao je u Pragu gde je radio u Seminaru (kasnije, Institutu) Kondakova. Bio je oženjen sestrom G. Vernadskog, a njegova knjiga koja je objavljena u izdanju evroazijaca (*Скифы и гунны. Из истории кочевого мира*, 1928) predstavlja dopunu historiografskih radova Vernadskog, jer se u njoj izlaže rana istorija Evroazije. Nakon prestanka rada Instituta Kondakova u Pragu i njegovog preseljenja u Beograd (1938), Tolj je otišao u Ameriku, gde je umro (godina njegove smrti mi je nepoznata).

Vernadski G. V (Вернадский Георгий Владимирович, 1887-1973)

Sin poznatog ruskog prirodnjaka, Vladimira Ivanoviča Vernadskog (1863-1945), G. Vernadski je 1910. godine diplomirao istoriju na Moskovskom univerzitetu. Već u svojim prvim objavljenim radovima pisanim u sklopu izrade doktorske disertacije o ruskom širenju na Istok naznačio je tematsko područje koje čini okosnicu njegove duge i veoma plodne naučne karijere. Pošto se sa porodicom preselio u Peterburg, doktorirao je 1917. godine radom o drugoj temi – ruskom masonstvu u vreme vladavine Katarine II – i započeo univerzitetsku karijeru na Permskom univerzitetu. Pred pobedama Crvene armije povukao se na Krim gde je jedno vreme bio načelnik odeljenja za

štampu Vrangellove vlade. Nakon konačnog poraza Vrangellove armije (jesen 1920), odlazi u emigraciju. Posle kratkog boravka u Konstantinopolju i Atini, 1922. godine dolazi u Prag. U Pragu se pridružuje evroazijskom pokretu i sledećih pet godina radi na Ruskom univerzitetu i Seminaru Kondakova (*Seminarium Kondakovianum*), emigrantskom Arheološkom institutu. Nakon Praga, 1927. godine odlazi u Ameriku (New Haven) gde predaje rusku istoriju na Jelskom univerzitetu (*Yale University*) i tamo ostaje do kraja života, 1973. godine. Pored ranih radova o ruskom prodoru na Istok, disertacije, niza studija i tri knjige u izdanju evroazijaca (1927; 1934; 1937), najveći deo zadivljujuće naučne produkcije Vernadskog je objavljen na engleskom jeziku. Njegova najznačajnija dela su posvećena istoriji dopetrovske Rusije: *Ancient Russia* (1943), *Kievan Russia* (1948), *The Mongols and Russia* (1953), *Russia at the dawn of the Modern Age* (1958), *Tsardom of Moscow* (Vol. I-II, 1969), te često izdavana i prepravljena *History of Russia* (1929). Pored ovih, Vernadski je i pisac knjiga posvećenih Ruskoj revoluciji: *Lenin, Red Dictator* (1931); *The Russian Revolution, 1917-1931* (1932), kao i monografija o političkoj i pravnoj istoriji Rusije: *La Charte Constitutionnelle de l' Empire Russe de l' an 1820*. (Paris, 1933); *Political and Diplomatic History of Russia* (1936). Od obimne bibliografije na srpskom jeziku dostupan je samo rad: „O istorijskom jedinstvu ruske crkve” (*Hrišćanski život*, 1926, br. 7-9, str. 281-289).

2. EVROAZIJSKA BIBLIOGRAFIJA

Izvori

a) Bibliografije

„Библиография евразийства”, *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*. Сб. трудов евразийцев. Москва, Беловодье, 1997, с. 484-512.

Лубенский, С. (Савицкий, П. Н.) „Евразийская библиография 1921-1931”, *Тридцатые годы*, Париж, 1931, с. 285-317 (анотирана bibliografija koja sadrži 38 jedinica). Isto, na francuskom jeziku: Lubensky, S., „Bibliographie de l'Eurasisme”, *Le Monde Slave*, March, 1931, Paris, pp. 388-422.

О Евразии и евразийцах: библиографический указатель (Вст. статья А. В. Антощенко), Петрозаводск, 1997.

Троянов, А; Вильданова, Р, „Библиография евразийства”, *Начала*, № 4, Москва, 1992, с. 103 -112.

b) Evroazijska izdanja (zbornici, periodična izdanja i programski spisi)

Исход к Востоку: предчувствия и свершения (Утверждение евразийцев. Кн. 1), София, 1921, с. 125.

На путях (Утверждение евразийцев. Кн. 2), Берлин, 1922, с. 356.

- Евразийский временник* (Утверждение евразийцев. Кн. 3), Берлин, 1923, с. 174.
- Евразийский временник* (Утверждение евразийцев. Кн. 4), Берлин, 1925, с. 445.
- Евразийский временник* (Утверждение евразийцев. Кн. 5), Париж, 1927, с. 308.
- Евразийский сборник* (Утверждение евразийцев. Кн. 6), Прага, 1929, с. 80.
- Тридцатые годы* (Утверждение евразийцев. Кн. 7), Париж, 1931, с. 317.
- Евразийская хроника*, Вып. 1 (1925) – Вып. 12 (1937).
- Евразийские тетради*, Вып. 1 – Вып. 6, Париж (1934-1936).
- Россия и латинство. Статьи*, Берлин, 1923, с. 219.
- Евразийство: Опыт систематического изложения*, Париж, 1926, с. 80.
- Евразийство: Декларация, формуловка, тезисы*, Прага, 1923, с. 30.
- Евразийство: формуловка 1927. г.*, Париж, 1927, с. 15.
- Комплектование Красной Армии*, Берлин: Евраз. кн. изд-во, 1926, с. 78.
- Евразийство и коммунизм*, Б. м., б. г. с. 31.
- Версты*, Вып. 1-3, Париж, 1926-1928.
- Евразия*, Ежедельник. по вопросам культуры и политики, Париж, 1928-1929, № 1-35.
- Евразия в свете языкознания*, Сб. ст. Париж: Изд-во евразийцев, 1931, с. 11.
- Новая эпоха. Идеократия, Политика, Экономика, Обзоры* (Под ред. В. Пейль), Нарва: Изд-во евразийцев, 1933, с. 48.

c) *Antologije tekstova evroazijaca*

- Вандалковская, М. Г. (сост.), (1997), *Историческая наука российской эмиграции: „евразийский соблазн“*, Москва: РАН, с. 349
- Исаев, И. (сост.), (1992), *Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьба России*, Москва: Русская книга, с. 432.
- Новикова, Л.; Сиземская, И. (сост.), (1993), *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология*, Москва: Наука, с. 368
- Новикова, Л.; Сиземская, И. (сост.), (1995), *Мир России – Евразия. Антология*, Москва: Вышшая школа, с. 399
- Основы Евразийства* (Политическая партия Евразия), Москва, с. 800.
- Толстой, Н. И. (сост.), (1997), *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, Москва, с. 525.

d) *Monografije vodećih evroazijaca****Алексейев, Н.**

- (1927), *На путях к будущей России. Советский строй и его политические возможности*, Берлин: Евраз. кн. изд-во, с. 78.
- (1928), *Собственность и социализм: Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства*, Париж, с. 87.

* Ovdje su navedene samo najvažnije monografije autora koji su pripadali evroazijskom pokretu, bez navođenja njihovih brojnih članaka i studija objavljenih u gore navedenim evroazijskim zbornicima i časopisima. Takođe, osim monografija u izdanju evroazijaca, navedeni su i noviji izbori radova koji su u obliku autorskih zbornika štampani poslednjih godina u Rusiji i inostranstvu.

- (1931), *Теория государства: Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал*, Париж: Изд-во евразийцев, с. 188.
- (1936), *Пути и судьба марксизма: от Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину*, Берлин, с. 102.
- (1998), *Русский народ и государство*, Сборник (Предисл. А. Дугина; Послесл. Д. Тараторина), Москва: Аграф, с. 640.

Бромберг Я. А.

- (1931), *Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса*, Прага: Изд-во евразийцев, с. 196.
- (2002), *Евреи и Евразия* (Предисл. А. Дугина; Послесл. А. Эскина), Москва: Аграф.

Вернадский, Г.

- (1924), *Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени*, Берлин: Изд-во евразийцев, с. 189.
- (1927), *Начертание русской истории*, Ч. 1. Прага: Евраз. кн. изд-во, с. 235.
- (1938), *Звенья русской культуры*, Берлин: Изд-во евразийцев, Ч. 1, Вып. 1: *Древняя Русь: До половины XV века*, с. 229.

Карсавин, Л.

- (1925), *О сомнениях, науке и вере: Три беседы*, Берлин: Евраз. кн. изд-во, с. 32.
- (1927), *Церковь, личность и государство*, Париж: Евраз. кн. изд-во, с. 30.

- (1929), *О личности*, Каунас, с. 224.
- (1994), *Малые сочинения* (сост. С. Хоружий), Санкт-Петербург, с. 530.

Малевский-Малевич П. Н.

- (1928), *A New Party in Russia*, London: G. Rutledge, p. 119.

Савицкий, П.

- (1927), *Россия – особый географический мир, Географический обзор России-Евразии*, Прага, с. 68.
- (1927), *Географические особенности России*, Евраз. кн. изд-во. Ч. 1: *Растительность и почва*, Прага, с. 180.
- (1931), *В борьбе за евразийство*, Прага, с. 54.
- (1932), *Месторазвитие русской промышленности*, Берлин, с. 163.
- (1936), *Разрушающие свою родину* (Снос памятников искусства и распродажа музеев СССР), Берлин: Изд-во евразийцев, с. 42.
- (1937), *Гибель и воссоздание неоценимых сокровищ: Разрушение русского зодческого наследия и необходимость его восстановления*, Прага: Изд-во евразийцев, с. 40.
- (1997), *Континент Евразия* (сост. А. Дугин), Москва: Аграф, с. 464.

Святополк-Мирский, Д./ D. S. Mirsky

- (1984), *Russia: A Social History*, Greenwood Publishing Group.
- (1995), *The Letters of D. S. Mirsky to P. P. Suvchinskii, 1922-1931* (Ed. Smith G. S), Birmingham, pp. 238.
- (1996), *Uncollected Writings of Russian Literature*, London.

Сувчинский, Петр

Петр Сувчинский и его время: Сборник, Москва: Композитор, 1999, с. 456.

Толль, Н. П.

(1928), *Скифы и гунны. Из истории кочевого мира*, Прага: Евраз. кн. изд-во, с. 80.

Трубецкой, Н./ Trubetzkoy, N.

(1920), *Европа и человечество*, София, с. 88.

(1925), *Наследие Чингис-хана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока*, Берлин, с. 60.

(1927), *К проблеме русского самопознания: Сборник статей*, Париж, с. 94.

(1991), *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, Ann Arbor, p. 390.

(1995), *История, Культура, Язык* (сост. В. Живов), Москва, с. 800.

(1999), *Наследие Чингисхана* (сост. А. Дугин), Москва: Аграф.

Флоровский Г. В.

(1998), *Из прошлого русской мысли* (сост. М. Колеров, Ю. Сенокосов), Москва: Аграф, с. 431.

Хара-Даван, Э.

(1929), *Чингис-Хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков*, Белград, с. 232.

(1990), *Чингис-хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков*, Элиста: Калмыцкое книж. изд-во (Казахстан), с. 222.

(2002), *Русь монгольская*, Москва: Аграф.

Якобсон Р. О.

(1931), *К характеристике Евразийского языкового союза*, Париж: Изд-во евразийцев, с. 59.

Sekundarna literatura

Аверинцев, С. (2003), „Несколько мыслей о 'евразийстве' Н. С. Трубецкого”, *Новый Мир*, Москва, № 2.

Агурский, М. (1980), *Идеология национал-большевизма*, Париж.

Антощенко, А. (2003), „Евразия” или „Святая Русь”? (Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории), Петрозаводск.

Байсвенгер, М. (2003), „'Консервативная революция' в Германии и движение 'Евразийцев': точки соприкосновения” (Internet dokument: <http://www.conservatism.narod.ru/juni/juni.html>)

Бекер, Р. (2001), „Между революционным консерватизмом и тоталитаризмом. Дилеммы оценки межвоенного евразийства”, *Славяноведение*, Москва: РАН, № 5, с. 14-27.

Бердяев, Н. (1918), *Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности*, Москва, 1990 (reprint).

- Бердяев, Н. (1925), „Евразийцы”, *Путь*, Париж, № 1, с. 134-139 (reprint: Новикова, Сиземская, 1993: 292-300).
- Бердяев, Н. (1927), „Утопический этатизм евразийцев”, *Путь*, Париж, № 8, с. 141-144 (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 329-335).
- Бирюков, С. (2001), „Евразийство как вариант российской государственной стратегии”, *Русский Журнал*, (www.russ.ru/politics/20011127-bir.html)
- Бицилли, П. (1927), „Два лика евразийства”, *Современные записки*, Париж, Кн. 31, с. 421-434 (reprint: Новикова, Сиземская, 1993: 335-348).
- Болховитинов, Н. (2002), *Жизнь и деятельность Г. В. Вернадского (1887-1973) и его архив*, Саппоро: Центр славянских исследований университета Хоккайдо.
- Варшавский, В. (1967), *Незамеченное поколение*, Нью Йорк.
- Войцеховский, С. (1974), *Трест*, Онтарио, Канада
- Волкогоронова, О. (1995), „Евразийство: эволюция идеи”, *Вестник Моск. Университета*, серия 7, № 4, Москва, с. 26-43.
- Волкогоронова, О. (1998), *Образ России в философии Русского Зарубежья*, Москва.
- Гачева, А.; Казнина, О.; Семенова, С. (2003), *Философский контекст русской литературы 1920-1930-х годов*, Москва: ИМЛИ РАН.
- Герасимов, Я. (1995), „Религиозная позиция евразийства”, *Русская литература*, № 1, Спб., с. 159-176.
- Гессен, С. (1925), „Евразийство”, *Современные записки*, Париж, Кн. 25, с. 494-508.
- Гиренок, Ф. (1998), *Пато-логия русского ума: Картография дословности*. Москва: Аграф, с. 266-299.

- Голлербах, Е. (2000), *К незримому граду*, Санкт-Петербург.
- Горизонтов, Е. (1992), „Евразийство, 1921-1931 гг. Взгляд изнутри”, *Славяноведение*, № 4, Москва, с. 86-88.
- Гуль, Р. (1981), *Я унес Россию: апология эмиграции*. Нью-Йорк: Мост, т. 1. с. 167-172.
- Дугин, А. (1997), „Евразийский триумф”, Послесловие: Савицкий, (1997: 433-455).
- Дугин, А. (1998), „Теория Евразийского государства”, Предисловие: Алексеев Н. (1998: 5-20).
- Дугин, А. (1999), „Преодоление Запада (Эссе о Николае Сергеевиче Трубецком)”, Предисловие: Трубецкой Н. (1999: 5-25).
- Дугин, А. (2000), *Основы геополитики*, Москва: Арктогея.
- Дугин, А. (2003), *Философия политики*, Москва: Международное Евразийское движение, с. 614.
- Дурновцев, В., Кулешов, С. (1994), „Жизнь и судьба П. Н. Савицкого”, *Культурное наследие российской эмиграции 1917-1940*, Кн. 1, Москва, с. 144-152.
- Ерасов, Б. (1994), „Россия в евразийском пространстве”, *Общественные науки и современность*, Москва, РАН, № 2, с. 57-67.
- Игнатов, А. (1995), „Евроазийство и поиск новой русской культурной идентичности”, *Вопросы философии*, № 7, Москва, с. 49-64.
- Ильин, И. (1927), „Самобытность или оригинальничанье?”, *Русская Мысль*, Кн. 1, № 1. с. 59-63. (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 349-354).
- Иогансон, Е., Мякотин В. (1993), „Проблема 'Россия и Запад': Критика теории евразийства”, *Глобальные проблемы и перспективы цивилизации: Феномен евразийства*. Москва, с. 123-142.

- Иогансон, Е. (1993), „Евразийская ностальгия”, *Глобальные проблемы и перспективы цивилизации: Феномен евразийства*. Москва, с. 142-161.
- Исаев, И. (1991), *Политико-правовая утопия в России. Конец XIX – начало XX вв*, Москва, с. 203-233.
- Исаев, И. (1994) „Евразийство: идеология государственности”, *Общественные науки и современность*, Москва, № 5, с. 42-55.
- Каганский, В. (2000), „Мнимый путь. Россия=Евразия” (Опубликовано в Полит.Ру – <http://www.polit.ru/documents/327297.html>)
- Каграманов, Ю. (1992), „А был ли белый двойник?”, *Дружба народов*, № 9, с. 99-113.
- Каграманов, Ю. (2002), „Какое евразийство нам нужно?”, *Новый Мир*, Москва, №3.
- Казнина, О. (1992). „Д. П. Святополк-Мирский и евразийское движение”, *Начала*, № 4, Москва, с. 81-88.
- Казнина, О. (1995), „Н. С. Трубецкой и кризис евразийства”, *Славяноведение*, № 4, Москва, с. 86-95.
- Келлер, Г. (2000), „Евразийство в контексте отечественной философской и общественно-политической мысли”, *Вестник МГТУ*, том 3, №3, Мурманск, с. 507-514.
- Кизеветтер, А. (1925), „Евразийство”, *Русский. экон. сборник*, Прага, № 3. с. 50-65 (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 315-328).
- Кирабаев, Н.; Семушкин, А.; Нижников, С. / ред./ (2002), *Евразийская идея и современность*, Москва: РУДН, с. 270.
- Киселев, А. /ред./ (1999), *Политическая история русской эмиграции 1920-1940 гг. Документы и материалы*, Москва: ВЛАДОС, с. 776.

- Ключников, С. (1997), „Восточная ориентация русской культуры”, Вступительная статья в книге: *Русский узел евразийства. Восток в русской мысли*, Москва, 1997: 5-70.
- Ключников, С. (1992), „Русский узел евразийства”, *Наши современники*, Москва, № 3, с. 174-180.
- Ковалевский, П. (1971), *Зарубежная Россия. История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920-1970)*, Париж: YMCA-Press.
- Колеров, М. (1994), „Братство св. Софии: веховцы и евразийцы (1921-1925)”, *Вопросы философии*, № 10, Москва, с. 143-166.
- Колеров, М. (1996), „Новые материалы к истории Братства св. Софии (1918-1925)”, *Вопросы философии*, № 4, Москва, с. 127-137.
- Краммер, И. (1993) „Кн. Н. С. Трубецкой как философ культуры и истории”, *Н. С. Трубецкой и современная филология*, Москва, РАН, с. 119-127.
- Кузнецов, П. (1996), „Евразийская мистерия”, *Новый Мир*, Москва, № 2.
- Лавров, С. (2000), „Евразийство: современность концепции”, *Евразийский Вестник. Журнал теории и практики Евразийства*, № 7.
- Ларюэль, М. (2003), „Мыслить Азию или мыслить Россию?”, *Неприкосновенный запас*, Москва, № 29 (Internet document: www.nz-online.ru/index.phtml?aid=5010300).
- Люкс, Л. (1993), „Евразийство” *Вопросы философии*, № 6, Москва, с. 105-114.
- Люкс, Л. (1993), *Россия между Западом и Востоком*, Сборник статей, Москва: Московский философский фонд.
- Люкс, Л. (1996), „Евразийство и консервативная революция”, *Вопросы философии*, № 3, Москва, с. 57-69.

- Люкс, Л. (2002), *Третий Рим? Третий Рейх? Третий путь?*, Москва: Московский философский фонд
- Назаров, М. (1992), *Миссия русской эмиграции*, Ставрополь.
- Нива, Ж. (1993), *Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе*, Lausanne: L'Age d'Homme.
- Новиков, А. (1998), „Брак в коммуналке: заметки о современном евразийстве”, *Звезда*, Санкт-Петербург, № 2.
- Новикова, Л. Сиземская, И. (1991), „Евразийский искус”, *Философские науки*, Москва, № 12, с. 103-108.
- Новикова, Л. Сиземская, И. (1997), „Евразийский соблазн”, *Русская философия истории: Курс лекций*, Москва, с. 276-289.
- Орлова, И. (1998), *Евразийская цивилизация. Социально-историческая ретроспектива и перспектива*. Москва: Норма, с. 275.
- Очирова, Т. (1994), „Геополитическая концепция евразийства”, *Общественные науки и современность*, Москва, № 1, с. 47-55.
- Панарин, А. (1994), „Снова смена век?””, *Вестник РАН*, т. 64, № 7, Москва, с. 579-587.
- Панарин, А. (1994а), „Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы”, *Вопросы философии*, № 12, Москва.
- Панарин, А. (1995), *Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)*, Москва: РАН.
- Панарин, А. (1998), *Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века*, Москва: РАН, Институт философии.
- Пашенко, В. (2000), *Идеология евразийства*, Москва: МГУ, с. 448.

- Пискунов, В. (сост.), (1994), *Русская идея в кругу писателей и мыслителей русско-го зарубежья*, Кн. 1-2, Москва.
- Половинкин, С. (1995), „Евразийство и русская эмиграция”, *Послесловие: Трубецкой, Н.* (1995: 731-761).
- Соболев, А. (1991), „Польюса евразийства. Л. П. Карсавин, Г. В. Флоровский”, *Новый мир*, № 1, Москва, с. 180-182.
- Соболев, А. (1992), „Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П. Карсавин и другие”, *Начала*, № 4, Москва, с. 49-58.
- Соболев, А. (2000), „К вопросу о внутренних трениях и противоречиях в евразийстве 1920-х годов”, *Россия XXI*, Москва, № 5, с. 166-196.
- Степанов, Д. (1999) „На евразийском пути: камни и тернии (евразийство и неоевразийство)”, *Евразийский Вестник. Журнал теории и практики Евразийства*, № 4. (www.e-journal.ru)
- Степанов, Н. (1995), „Практическая жизнь Пражской группы евразийской организации как политической партии”, *Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia. Results and Perspectives of Contemporary Research. Holdings of the Slavonic Library and Prague Archives*, Prague: Národní knihovna ČR, Vol. I, pp. 437-447.
- Степанов, Н. (1999), „Евразийские семинары и лекции как практическая работа евразийцев в Европе в 1920 – 1930 -е годы”, *Евразийский Вестник. Журнал теории и практики Евразийства*, № 11, Moskva (www.e-journal.ru)
- Степун, Ф. (1924), „Рецензия на кн. *Евразийский временник*. Вып. 3.”, *Современные записки*, Париж, Кн. 21, с. 400-407.

- Степун, Ф. (1962), „Россия между Европой и Азией”, *Новый журнал*, № 69, Нью-Йорк, с. 257-277.
- Струве, Г. (1956), *Русская литература в изгнании*, Нью-Йорк.
- Суханек, Л. (1994), „Россия и Европа. Евразийство: предшественники и продолжатели”, *Культурное наследие российской эмиграции 1917-1940*, Кн. 1, Москва, с. 179-190.
- Схимельпеннинк, Д. (2002), „Азиатский соблазн России”, *Космополис*, Москва, № 2, зима 2002-2003.
- Толстой, Н. (1995), „Н. С. Трубецкой и евразийство”, Предисловие: Трубецкой, Н. (1995: 5-28).
- Томан, J. (1995) „Образы эмиграции в письмах русских представителей Пржежского лингвистического кружка”, в: *Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia, Results and Perspectives of Contemporary Research. Holdings of the Slavonic Library and Prague Archives*, Prague: Národní knihovna ČR, Vol. I, pp. 472-479.
- Топоров, В. (1993), „Н. С. Трубецкой – ученый, мыслитель, человек”, *Н. С. Трубецкой и современная филология*, Москва, РАН, с. 31-118.
- Троицкий, Е. (1991), *Возраждение русской идеи. Социально-философские очерки*, Москва.
- Устрялов, Н. (1927), *Под знаком революции*, Харбин (вт. издание).
- Флейшман; Хьюз; Раевска-Хьюз – сост. (2003), *Русский Берлин 1921-1923: по материалам архива Б.И. Николаевского в Гуверском институте*, Paris – Москва: YMCA Press – Русский путь.
- Флоровский, Г. (1926), „Окамененное бесчувствие: По поводу полемики против евразийцев”, *Путь*, Париж, № 2. с. 128-133 (reprint: Флоровский, Г. 1998 : 246-255).

- Флоровский, Г. (1928), „Евразийский соблазн”. *Современные записки*, Париж, Кн. 34. с. 312-346 (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 354-385).
- Франк, С. (1956), *Биография П. Б. Струве*, Нью-Йорк.
- Хагемейстер, М. (1993), „Европейская эмиграция”, *Начала*, № 1, Москва, с. 120-142 (пер. с немецкого).
- Хачатурян, В. (1994), „Истоки русской революции в оценке эмиграции 20 – 30-тих гг. XX в.”, *Культурное наследие российской эмиграции, 1917-1940*, Кн. 1, Москва, с. 88-94.
- Хоружий, С. (1989), „Карсавин и де Местр”, *Вопросы философии*, № 3, Москва, с. 79-92.
- Хоружий, С. (1992), „Карсавин, евразийство и ВКП”, *Вопросы философии*, № 2, Москва, с. 78-87.
- Хоружий, С. (1994), „Трансформации славянофильской идеи в 20. веке” *Вопросы философии*, № 11, Москва, с. 52-62.
- Хоружий, С. (1994), *После перерыва. Пути русской философии*, СПб.
- Чкуасели, В. (2000), „Неизбежность Евразийства”, *Независимая газета*, Moskva, 15.03.2000.
- Югай, Г. (1998), *Средний путь России и евразийство*, Москва: Московский общественный научный фонд.
- ***
- Bäcker, R. (2000), *Miedzywojenny eurazjatyzm. Od intelektualnej kontrakulturacji do totalitaryzma?*, Lodz: Idee w Rosji.
- Bailey, G. (1961), *The Conspirators*, London.

- Bassin, M. (1991) „Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space”, *Slavic Review*, Vol. 50, № 1, pp. 1-17.
- Berđajev, N. (1987), *Samospoznaja. Pokušaj autobiografije*, Novi Sad.
- Bicili, P. (1923), „Evrazija. Nova filozofija ruske kulture”, *Srpski književni glasnik*, Knj. VIII, Beograd, s. 523-528.
- Bicilli, P. (1923), *Uvod u svetsku istoriju*, Beograd: Izdavačka knjižara Gece Kona.
- Bilenkin, V. (1995), „The ideology of Russia's rulers in 1995: Westernizers and Eurasians”, *Montly Review: An Independent Socialist Magazine*, Vol. 47, Issue 5, pp. 24-37.
- Bilington, Dž. (1988), *Ikona i sekira. Istorija ruske kulture – jedno tumačenje*, Beograd.
- Blanc, A. (1993), „A Sketch of the Life of Georges Florovsky”, *G. Florovskiy: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, New York: St Vladimir's Seminary Press, pp. 13-217.
- Böss, O. (1961), *Die Lehre der Eurasier, Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1961.
- Brossa, A. (1989), *Moskovski agent*, Sarajevo, s. 129-182.
- Buljugić, Z. (1993), „Evroazijska ideja”, *Naše ideje*, № 1, Beograd, s. 12.
- Burbank, J. (1986), *Intelligentsia and Revolution. Russian Views of Bolshevism 1917-1922*, Oxford.
- Chinyaeva, E. (2001), *Russians outside Russia. The Émigré Community in Czechoslovakia, 1918-1938*, München: R. Oldenbourg Verlag.
- Clover, Ch. (1999), „Dreams of the Eurasian Heartland. The Reemergence of Geopolitics”, *Foreign Affairs*, Vol. 78, Issue 2, pp. 9-14.

- Dugin, A. (1993), „Evroazijsko nesvesno. Refleksije o evroazijskoj misli u Rusiji”, *Naše ideje*, № 1, Beograd, s. 15-17.
- Dugin, A. (1993a), „Tajna večite Rusije”, *Naše ideje*, № 1, Beograd, s. 17-19.
- Dugin, A. (1994), „Metafizika kontinenata: Od sakralne geografije ka geopolitici”, u: Matić, B. (pr.), 1994: 75-84.
- Dunlop, J. (1983), *The Face of Contemporary Russian Nationalism*, Princeton.
- Đurić, O. (1990), *Ruska literarna Srbija: 1920-1941 (pisci, kružoci, izdanja)*, Gornji Milanovac: Dečije novine.
- Florovsky, A. (1928), „The Works of Russian Emigrés in History”, *Slavonic Review*, Vol. VIII.
- Glebov, S. (1999), *Nation and Emigration: The Ideology of the Eurasians in the Context of the Russian Emigration in the 1920s-1930s*, Master Thesis, CEU Budapest: Nationalism Department
- Glebov, S. (2003), „Between Empires: From the Correspondence of the Participants in the Eurasianist Movement (Introduction to archival publication)”, *Ab Imperio*, № 2.
- Glebov, S. (2003), „The Borders of Empire as Boundaries of Modernity: Anticolonialist Rhetoric and Theory of Cultural and Historical Types in Eurasianism”, *Ab Imperio*, № 2.
- Greenfeld, L. (1994), „The Scythian Rome: Russia” in: *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Ch. III, Cambridge, pp. 189-274.
- Gumiljov, L. (1992), „Beleške poslednjeg evroazijca”, *Ruski almanah*, Zemun; Sremski Karlovci, № 2, str. 204-222.
- Halem, von F. (2000), „Die Rechtsansichten der Eurasier – Rechtsordnung oder Wertordnung?”, *Studies in East European Thought*, Vol. 52, № 1-2, pp. 7-47.

- Halperin, Ch. (1982), „G. Vernandsky, Eurasianism, the Mongols and Russia”, *Slavic Review*, Vol. 41, № 3, pp. 477-493.
- Halperin, Ch. (1985), *Russia and the Golden Horde*, Bloomington.
- Hardeman, H. (1994), *Coming to Terms with the Soviet Regime. The 'Changing Signpost' Movement among Russian Émigré in the Early 1920s*, DeKalb: Northern Illinois Press.
- Haucer, M. (1990), *What is Asia to us? Russia's Asian Heartland Yesterday and Today*, Boston: Unwin Hyman.
- Ignatow, A. (1998), *Geopolitische Theorien in Russland heute*, Bericht des BIOst Nr. 17.
- Ishboldin, B. (1946), „The Eurasian Movement”, *The Russian Review*, № 5, pp. 64 -73.
- Johnston, R. (1988), *New Mecca, new Babylon: Paris and the Russian exiles, 1920-1945*, Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Jelačić, A. (1935), „Г. В. Вернадский: Опыт истории Евразии” (prikaz), *Ruski arhiv*, XXXIV-XXXV, Beograd.
- Kantor, V. (2001), *Rusija je evropska zemlja. Mukotrpan put ka civilizaciji*, Beograd: Biblioteka XX vek (prevod sa ruskog: M. Grbić).
- Kerr, D. (1995), „The new Eurasianism: The rise of geopolitics in Russia's foreign policy”, *Europe-Asia Studies*, Vol. 47, Issue 47, pp. 977-989.
- Kipp, J. (2002), „Alexander Dugin and the Ideology of National Revival: Geopolitics, Eurasianism and the Conservative Revolution”, *European Security*, London, Vol. 11, № 3, pp. 91-125.
- Kizeveter, A. (1928), „Slovenofilstvo i evrazijstvo”, *Misao*, Knj. XXVII, Beograd, s. 1-7.
- Larruelle, M. (1999), *L'idéologie eurasiste russe ou comment pense l'Empire*, Paris, L'Harmattan.

- Liberman, A. (1991) „N. S. Trubetzkoy and His Works on History and Politics”, Postscript in: Trubetzkoy, N., *The Legacy of Gengis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, Ann Arbor, pp. 295-390.
- Luks, L. (2000), „Der 'dritte Weg' der 'neo-eurasischen' Zeitschrift 'Elementy' – zurück ins Dritte Reich?”, *Studies in East European Thought*, Vol. 52 Issue 1/2, pp. 49-72.
- Majstorović, M. (1928), „O evrazijstvu”, *Život i rad*, knj. I, Beograd, s. 31-34.
- Matić, B. (pr.), (1994), *Tajna Balkana. Geopolitički ključ za sudbinu „veríga sveta”*, Beograd: SKC.
- Mazour, A. (1958), *Modern Russian Historiography*, New Jersey.
- Mazurek, Sl. (2002), „Russian Eurasianism: Historiosophy and Ideology”, *Studies in East European Thought*, Vol. 54, No. 1-2, pp. 105-123.
- Mehlich, J. (2000), „Die philosophisch-theologische Begründung des Eurasismus bei L. P. Karsavin”, *Studies in East European Thought*, Vol. 52, № 1-2, pp. 73-117.
- Mekinder, H. (1994), „Geografska osa istorije” (prev. sa engleskog M. Brajović), u: Branislav Matić, (pr.), 1994: 53-68.
- Mihalkov, N. (1993), „Mi smo Evroazija”, *Književnost*, № 7-8, Beograd, s. 820-828.
- Milenković, T. (1998), *Kalmici u Srbiji: 1920–1944*, Beograd: Institut za savremenu istoriju.
- Miliukov, P. (1930), „Eurasianism and Europeanism in Russian History”, in: *Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag*, Bonn, Vol. I, pp. 225-236.
- Mirsky D. S. (1927), „The Eurasian Movement”, *Slavonic Review*, London, Vol. VI. №. 17, pp. 311-319.

- Moore, D. (1997), „Colonialism, Eurasianism, Orientalism: N. S. Trubetzkoy's Version”, *Slavic and East European Journal*, Vol. 41, Issue 2, pp. 321-326.
- Nivat, G. (1966), „Du Panmongolisme au mouvement Eurasien”, *Cahiers du monde russe et soviétique*, Vol. 7, № 3, pp. 460-478.
- Opolensky, D. (1954) „Profesor Vernadsky's History of Ancient and Medieval Russia”, *Oxford Slavonic Papers*, Vol. V, pp. 20-31.
- Paradowski, R. (1999), „The eurasian idea and Leo Gumilev's scientific ideology”, *Canadian Slavonic Papers*, Vol. 41, Issue 1, pp. 19-32.
- Paradowski, R. (2001), *Eurazjatyckie imperium Rosji. Studium idei*, Toruń.
- Parland, T. (1993), *The Rejection in Russia of Totalitarian Socialism and Liberal Democracy. A Study of the Russian New Right*, Helsinki.
- Pipes, R. (1980), *Struve: Liberal on the Right, 1905-- 944*, Cambridge Mass.
- Postnikov, S. (1935), „Evropska i Azijska istorija Rusije”, *Ruski arhiv*, XXXIV-XXXV, Beograd.
- Raeff, M. (1990), *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration, 1919-1939*, New York.
- Riasanovsky, N. (1960), „Russia and Asia. Two Nineteenth Century Russian Views”, *California Slavic Studies*, Vol. I, pp. 170-181.
- Riasanovsky, N. (1967), „The Emergence of Eurasianism”, *California Slavic Studies*, Vol. IV, pp. 39-72.
- Riasanovsky, N. (1972), „Asia Through Russian Eyes”, in: *Russia and Asia*, (W. Vucinich, ed.), Stanford, pp. 19-29.

- Riha, T. (1958), „Russian Emigre Scholars in Prague after World War I”, *Slavic and East European Journal*, № 1, London.
- Rimscha, H. (1927), *Russland jenseits der Grenzen, 1921 - 1926: Ein Beitrag zur russischen Nachkriegsgeschichte*, Jena.
- Roberts, H. (1964), „Russia and the West: A Comparison and Contrast”, *Slavic Review*, Vol. XXIII, № 1, pp. 1-12.
- Russia in Resurrection* (1928), *A Summary of the View and of the Aims of a New Party in Russia*. By an English Europosian, (N. Spalding), London.
- Sérriot, P. (1999), *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe Centrale et Orientale*, Paris, PUF.
- Sérriot, P. (1993), „La double vie de Trubetzkoy, ou la clôture des systemes”, *La gré des Langues*, № 5, Paris, p. 88-115.
- Shlapentokh, D. (1997), „Eurasianism. Past and Present”, *Communist and Post-Communist Studies*, Vol. 30, № 2, pp. 129-151.
- Smith, G. S. (2000), *D. S. Mirsky. A Russian-English Life, 1890-1939*, Oxford, 2000, pp. 424.
- Subotić, M. (1993), „Socijalne i političke ideje ruskog evroazijskog pokreta”, *Filozofske studije*, Zbornik radova, Vol. XXV, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, str. 77-106.
- Subotić, M. (1995), „Evroazijska interpretacija ruske istorije”, *Tokovi istorije*, № 1, Beograd, str. 127-146.
- Subotić, M. (2001), *Tumači ruske ideje. Studije o ruskim misliocima 19. veka*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Tchantouridze, L. (2001), „Eurasianism: In Search of Russia's Political Identity”, *Perspectives: Central European Review of International Affairs*, Vol. 16, pp. 69-81.

- Tsyganov, A. (1998), „Hard-line eurasianism and Russia's contending geopolitical perspectives”, *East European Quarterly*, Vol. 32, Issue 3, pp. 315-335.
- Utechin, C. (1963), *Russian Political Thought. A Concise History*, New York, London.
- Wesson, R. (1993), *The Russian Dilemma: A Political and Geopolitical View*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Williams, R. (1968), „Changing Landmarks in Russian Berlin, 1922-1924”, *Slavic Review*, Vol. 27, № 4, pp. 581-593.
- Williams, R. (1972), *Culture in Exile. Russian Emigrés in Germany 1881-1941*, Ithaca
- Wytrzens, G. (1964), „Fürst Trubetzkoy als Kulturphilosoph”, *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, Graz, Köln.
- Yanov, A. (1978), *The Russian New Right*, Berkeley.
- Yanov, A. (1987), *The Russian Challenge and the Year 2000*, New York.
- Zenjkovski, V. (1922), „Kritika evropske kulture kod ruskih mislilaca – evroazijci”, *Nova Evropa*, Zagreb, s. 87-91.
- Zenjkovski, V. (1995), *Ruski mislioci i Evropa. Kritika evropske kulture u ruskih mislilaca*, Podgorica: CID (prev. sa ruskog M. i B. Marković).

POST SCRIPTUM

Nadam se da onima koji su pročitali ovu knjigu nije potrebno dodatno objašnjavati „šta je pisac htio da kaže”. Stoga, prepustajući knjigu sudu zainteresovane javnosti, u ovoj naknadnoj napomeni ću se ograničiti na podatke o rukopisu koji je, zahvaljujući izdavaču i finansijskoj podršci Ministarstva za nauku, sada dostupan čitaocima. Naime, još 1993. godine sam u *Filozofskim studijama* objavio rad „Socijalne i političke ideje ruskog evroazijskog pokreta” u kome sam najavio knjigu pod naslovom *Put Rusije: evroazijsko stanovište*. Tada sam planirao da, pored moje uvodne studije, u knjizi bude objavljen izbor radova vodećih mislilaca ruskog evroazijskog pokreta. Srećna okolnost da je u ovdašnjim bibliotekama sačuvan deo zaostavštine „beogradske kolonije” ruske emigracije, olakšavala je ostvarenje ovog plana. Činilo mi se da bi „skidanje prašine” sa zaboravljenih časopisa i novo čitanje tih radova bilo zanimljivo za jednu sredinu koja se tradicionalno samorazumeva kao zainteresovana za „ruske teme”. Pored toga, u izboru „evroazijstva” početno sam bio motivisan i ličnom sklonošću ka malim temama i sporednim pojavama, sklonošću koja se hrani uverenjem da je prošlost područje koje poput Borhesove biblioteke sve čuva od zaborava i daje naknadnu šansu i onim pokretima i pojavama koje u svome vremenu nisu doživele očekivanu afirmaciju. Ali, ne samo okolnosti tokom 90-ih godina, već i neočekivana transformacija „evroazijstva” od jednog marginalnog i egzotičnog segmenta ruske (emigrantske) intelektualne i političke tradicije u stanovište koje se često zastupa u savremenim sporovima o budućnosti Rusije, uticali su na izmenu plana i odlaganje okončanja rada. Baveći se tih godina više klasičnom ruskom misli XIX veka (*Tumači ruske ideje*, Beograd, 2002), evroazijstvu sam se u više navrata vraćao, da bih 2002. godine završio rukopis koji je bio znatno obimniji od planiranog. Rad je bio prijavljen kao doktorska teza na Fakultetu političkih nauka, gde je početkom 2003. godine odbranjen pred Komisijom u čijem sastavu su

bili dr Latinka Perović, dr Smilja Tartalja i dr Ilija Vujačić, kao mentor. Njihova zainteresovanost za ovaj rad, kao i podrška njegovom autoru, doprinele su da nelagoda školske obaveze bude pretvorena u prijatnu kolegijalnu diskusiju, na čemu im se posebno zahvaljujem.

Nastala preradom rukopisa teze, ova knjiga je deo mojih istraživanja ruske intelektualne tradicije obavljenih u okviru rada na projektima Instituta za filozofiju i društvenu teoriju. Protokom vremena i sa distancom u odnosu na „evroazijsku problematiku“, danas razlikujem tri osnovna nivoa njene tematizacije. Prvi je rekonstrukcija filozofskih, socijalnih i političkih ideja pripadnika evroazijskog pokreta ruske emigracije dvadesetih godina prošlog veka. Interpretacija na ovom nivou je „mala priča“ o egzotičnom fenomenu koji pripada prošlosti – svetu ruske emigracije i njegovim političkim sporovima koji imaju status akademsko-istoriografskog predmeta istraživanja. Na drugom nivou, ovaj segment se situira u širi kontekst ruske intelektualne tradicije i kao „ideal-tipsko“ stanovište biva tematizovan kao „treći put“ između dva magistralna toka te tradicije – slovenofilstva i zapadnjaštva. U tom smislu, evroazijstvo je predmet istorije ideja koja operiše sa opštijim konceptima nezavisnim od specifičnih, konkretno-istorijskih ispoljavanja. Na kraju, na trećem i najopštijem nivou, evroazijstvo nam može poslužiti kao podsticaj za tematizovanje niza „većitih problema“, poput različitih shvatanja istorije, odnosa civilizacija, problema kulturnog identiteta, shvatanja društva itd. Na ovom trećem nivou, evroazijstvo nas suočava sa otvorenim problemima koji nisu neposredno povezani s njegovom političkom i ideološkom reaktualizacijom u savremenoj Rusiji. U tom smislu, u radu sam koristio ocenu Georgija Florovskog da evroazijstvo sadrži „istinu pitanja, a ne istinu odgovora, istinu problema, a ne rešenja“. Naravno, uveren da „istina odgovora i rešenja“ prevazilazi moje moći, zadovoljiću se ukoliko ova knjiga, pored istoriografske rekonstrukcije evroazijskog pokreta i mesta evroazijstva u ruskoj tradiciji, bar ukazuje na pomenuta istinska pitanja i probleme.

U Beogradu, 1. jula 2004.

SADRŽAJ

UVOD	5
EVROAZIJSKI POKRET RUSKE EMIGRACIJE	17
1. Nastanak evroazijstva: Izlazak na Istok	19
2. Razvoj i aktivnosti pokreta: od ideja ka organizaciji	29
3. „Klamarsko skretanje“: raskol evroazijskog pokreta	38
„EVROAZIJA“: FILOZOFSKO I NAUČNO UTEMELJENJE	59
1. Kritika evropocentrizma: filozofska prolegomena	61
2. Metafizika prostora: kontinent Evroazija	74
3. Metafizika vremena: filozofija istorije	94
4. Evroazija kao kulturno-etnički koncept	115
POLITIČKO I SOCIJALNO UČENJE EVROAZIJSTVA	131
1. Evroazijstvo na „političkoj mapi“ ruske emigracije	133
2. Smisao revolucije	172
3. Evroazijska država	198
ZAKLJUČNO RAZMATRANJE	241
1. Evroazijstvo u kontekstu ruske intelektualne tradicije	245
2. Evroazijstvo u svome vremenu	255
LITERATURA	269
PRILOZI	289
1. Evroazijci – kratke biografije	291
2. Evroazijska bibliografija	303
POST SCRIPTUM	325

MILAN SUBOTIĆ

PUT RUSIJE:
evroazijsko stanovište

Urednik
Ilija Marić



BEOGRAD
2004.

UVOD

Pre više od pola veka, Džordž Orvel je u romanu *1984.* izložio svoje sumorno predviđanje budućnosti sveta. Njegova antiutopija napisana je nakon okončanja najvećeg rata u ljudskoj istoriji, a zahvaljujući opasnosti od tada započetog „Hladnog rata”, čitana je kao realistični scenario društveno-istorijskog razvoja. Ali, za razliku od uobičajene (hladnoratovske) manihejske podele na „slobodni svet” i „carstvo zla”, Orvel je bio radikalni pesimista – on je budućnost onog dela sveta koji je sebe smatrao „tvrđavom slobode” prikazao kao ostvarenje krajnje totalitarne kontrole nad društvom i pojedincem. Naime, radnja njegovog romana odvija se u Londonu, jednom od glavnih gradova „Okeanije”, moćne države kojom rukovodi „Veliki brat” čijem pogledu niko ne može pobeći. Orvelova vizija totalitarizma je dizajnirana po uzoru na komunističku stvarnost, ali se totalitarizmu u njoj ne suprotstavlja, kao u hladnoratovskoj slici sveta, neka „spoljašnja” alternativa jer su i druge dve velike države (koje su u naizmeničnim ratovima sa „Okeanijom”), istovetno uređene. Jednu od ovih država Orvel je nazvao „Evroazijom” (druga je „Orijentazija”), a čitalac je ove toponime imaginarne političke kartografije prihvatao kao jednu od ilustracija fenomena „novogovora” koji se, inače, odlikuje neuobičajenim skraćenicama. Ipak, jedan od ovih naziva – *Evroazija* – u današnjem vokabularu nema više status neologizma koji se retko upotrebljava. Naprotiv, termin „Evroazija”, koji je ranije pominjan samo u specijalističkim radovima posvećenim istraživanju geografskih koncepcija formulisanih u dalekoj prošlosti i u radovima o „geopolitičkim” teorijama s iz prvih decenija XX veka, od početka

devedesetih godina često se upotrebljava ne samo u političkoj publicistici, već i u jeziku medija i svakidašnje komunikacije. Osnovni razlog za to je potreba da se nakon sloma komunizma i raspada SSSR-a redefiniše decenijama vladajuća „ideološka konstrukcija geografskog prostora”. Naime, nakon Drugog svetskog rata „Evropa” je, za razliku od drugih kontinenata, bila podeljena na dva dela – „Zapadnu” i „Istočnu Evropu sa SSSR-om”. Raspadom Sovjetskog Saveza i političkim projektom Evropske unije otvoreno je, između ostalog, pitanje redefinisanja „evropskog prostora” i razgraničenja „Evrope” i „Azije” na tlu nekadašnje Sovjetske imperije. Na taj način, Rusija se suočila sa starim pitanjem svog (ne)pripadanja „Evropi”, a za ostale sovjetske republike, sada nezavisne države, otvoren je problem ne samo njihovog geografskog, već i kulturno-civilizacijskog određenja. U tom problemskom kontekstu, termin „Evroazija” se pokazao od velike koristi, pa su, na primer, brojne akademske institucije za „sovjetske i istočnoevropske studije” brzo preimenovane u centre za „postkomunističke studije” koje se bave zemljama „Evroazije” ili samo „evroazijskim studijama”.

Širenje upotrebe termina „Evroazija” početkom devedesetih godina odvijalo se u atmosferi koja je bila potpuno suprotna onoj koja je Orvela motivisala da 1949. godine napiše svoje sumorno proročanstvo. Umesto predviđene sveopšte dominacije totalitarizma iz 1984, svet je krajem osme decenije XX veka slavio nestanak komunizma i sa puno optimizma očekivao globalno širenje i ostvarenje liberalno-demokratskih ideja i vrednosti. Filozofsko-teorijski izraz ovog optimizma najsazetije je formulisao u poznatom radu F. Fukujame (Fukuyama, 1989) u kome je izložena teza o „kraju istorije”, tj. o „univerzalizaciji zapadne liberalne demokratije kao završnog oblika ljudske vladavine”. Nakon decenija ideološkog suparništva i sukoba, slomom komunističke alternative, svet je, po Fukujami, ušao u novu epohu u kojoj su suštinske ideološke razlike ukinute, a model tržišnog kapitalističkog društva i liberalno-demokratske države konačno potvrdio svoju superiornost. Budućnost, tvrdio je Fukujama sledeći Hegela, neće biti praznina bez *događaja*, ali će biti oslobođena uzajamne „borbe za priznanje” sukobljenih idejnih i ideoloških projekata koja „događaje” pretvara u

Istoriju. Drugim rečima, dijalektički sukob ideja je okončan pobedom liberalne demokratije, a umesto sa dramskom napetošću Istorije, u budućnosti ćemo se suočavati samo sa prolaznim teškoćama koje će pratiti proces globalne „implementacije” liberalno-demokratske paradigme. U ovim Fukujaminim poznatim stavovima brojni kritičari su videli izraz olakog „trijumfalizma Zapada” i svojevrstu antiutopiju koja samo u obrnutom, „ružičastom svetlu”, reprodukuje Orvelovu sliku „sveta bez alternative” i „večnog ponavljanja istog”. Ali i oni kritičari koji su se u osnovi slagali sa Fukujamom da je „borba za priznanje” sukobljenih *političkih ideologija* okončana, potražili su druge činioce koji će oblikovati budući istorijski razvoj. U tom pravcu, svakako je najpoznatiji i najuticajniji pokušaj S. Hantingtona koji je 1993. godine formulisao tezu da osnovni izvori budućih konflikata na svetskoj političkoj sceni više neće biti ideološki ili ekonomski, već kulturni, te da će osnovni subjekti svetske politike biti velike civilizacije koje će se, u težnji da prošire svoju moć, sukobljavati duž linija međusobnog dodira.¹ Zasnovana na isticanju suštinske važnosti kulturnih razlika, dijagnosticiranju krize kolektivnih identiteta, jačanja religijskih fundamentalizama i otpora na koji nailazi dominacija Zapada, Hantingtonova teza je poslužila za objašnjenje brojnih napetosti i sukoba u međunarodnim političkim odnosima: „Civilizacijska paradigma izlaže jednu relativno jednostavnu mapu za razumevanje onoga što se dešava u svetu na kraju XX veka” (Huntington, 1996: 37). Njena delotvornost je isprobavana u analizama raspada i rata u bivšoj Jugoslaviji, predviđanjima sukoba u bivšem SSSR-u, kao i isticanju opasnosti od „islamske pretnje Zapadu”,² te najavama

¹ Hantingtonova teza o „sukobu civilizacija” je prvobitno formulisana 1993. godine u časopisu *Foreign Affairs*, (Summer, pp. 22-49), a kasnije proširena i razvijena u knjizi *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996). Najkraće sažeta, Hantingtonova teza se svodi na stav po kome: „U svetu nakon Hladnog rata, najvažnije razlike između naroda nisu ideološke, političke i ekonomske prirode, već kulturne”, pa stoga, „kulturne zajednice zamenjuju blokove Hladnog rata, a vododelnice između civilizacija postaju centralne linije sukoba u svetskoj politici” (Huntington, 1996: 28; 125).

² Po mišljenju Hantingtona: „Osnovni problem za Zapad nije islamski fundamentalizam, već sam Islam – različita civilizacija čiji su narodi uvereni u superiornost svoje kulture i obuzeti sa inferiomošću svoje moći” (Huntington, 1996: 217).

rastuće moći kineske civilizacije. Ali, bez obzira na eksplanatorne i prognostičke kapacitete Hantingtonove teze, ona je pozivala na odustajanje od ideje „univerzalne civilizacije” i „kraja istorije”, tj. na prihvatanje „mnogopolarnog sveta” u kome osam različitih civilizacija mogu koegzistirati samo uz stalno obnavljajući balans i ravnotežu. Jer, zapadne vrednosti i institucije su, po Hantingtonu, „jedinstvene, ali ne univerzalne” (*unique, not universal*), pa stoga, njihovo nametanje „ostatku sveta” može izazvati samo otpor i, u krajnjoj liniji, voditi globalnom „sukobu civilizacija”.³

Kratkim izlaganjem osnovnih ideja F. Fukujame i S. Hantingtona ne nameravam da se upuštam u prikaz i komentar njihovih sukobljenih stanovišta. Teze o „kraju istorije” i „sukobu civilizacija” ovde su izložene samo kao ilustracija dva načina mišljenja u političkoj teoriji suočenoj sa dramatičnim promenama u svetu nakon sloma komunizma i kraja Hladnog rata. Nezavisno od toga da li ih smatramo savremenim izdancima „idealističke” i „realističke” tradicije političkog mišljenja, obe ove teze se oslanjaju na niz filozofskih pretpostavki koje imaju dugu istoriju i status „većitih problema”. Naime, sporovi između filozofskog stanovišta univerzalizma i partikularizma, kao i progresivističkog i cikličnog shvatanje istorije, stariji su i kompleksniji od verzija koje zastupaju i oličavaju Fukujama i Hantington. Ali, rasprava o njima, po pravilu, oživljava u vremenima kada teorijsko-politički diskurs gubi svoju utemeljenost u do tada opšteprihvaćenim (pa, stoga i

³ „U nastajućem svetu etničkih konflikata i civilizacijskih sukoba, zapadnjačko verovanje u univerzalnost zapadne kulture pati od tri problema: ono je *lažno*, *nemoralno* i *opasno*.” Zapadnjački univerzalizam je *lažan* jer postoje druge civilizacije sa svojim vrednostima, normama i institucijama. Njegova *nemoralnost* je posledica činjenice da je „*imperijalizam logička posledica univerzalizma*”, a *opasan* je jer može dovesti do globalnog sukoba civilizacija (Hantington, 1996: 310). Dakle, Hantingtonovo preferiranje umereno izolacionističke strategije Zapada u odnosu na univerzalistički projekat globalizacije zapadnih vrednosti nije samo posledica njegove procene „opadanja moći Zapada”, već i uvida u pogubne posledice koje bi ostvarenje tog projekta moglo imati po njegovog nosioca. Imajući na umu sudbinu Rima nakon njegove globalne dominacije (tadašnjim) svetom, Hantington upozorava: „*Kraj istorije, globalna pobeda demokratije, ako se desi, može biti najtraumatičniji i najuznemirujući događaj za Ameriku*” (Hantington, 1997: 32).

nereflektovanim) „paradigmama”, te zahteva novo utemeljenje. Upravo se to desilo krajem devedesetih godina kada se „normalna” politička nauka na Zapadu suočila sa krizom „hladnoratovske”, a na Istoku sa gubitkom marksističke „paradigme”. U takvim slučajevima povratak tradiciji najčešće predstavlja prvi korak u traganju za novom sveobuhvatnom teorijom kojom će kaos empirije biti pretvoren u razumljivi i predvidljivi sklad. Fukujamino posezanje za Hegelom, a Hantingtonovo za Špenglerom, Tojnbijem i Brodelom, kao i njihov iskorak ka tematizovanju opštih filozofskih problema, predstavljaju ilustraciju ove tvrdnje.

Izvan zapadne nauke, sličan fenomen nalazimo u ruskoj društvenoj i političkoj misli. Tačnije, taj fenomen je tamo bio još izraženiji jer je praznina nastala napuštanjem marksističke paradigme bila veća, a problem samoodređenja pred kojim je stajala ruska društvena i politička misao, teži. Istina, najbrži put za rešenje ovih problema je vodio preuzimanju zapadnih teorijskih dostignuća, usvajanju decenijama službeno osuđivane i javno prezirane „buržoaske nauke”. Ali, upravo zbog strukturno sličnog problema – pomenutog deficita opšteg, paradigmatičnog okvira u zapadnoj političkoj i društvenoj teoriji – taj put je vodio samo parcijalnim rešenjima. Stoga su u postkomunističkoj Rusiji, nakon prvog talasa recepcije zapadne politikologije, veliku pažnju izazvali sporovi vođeni o temama kakve su „kraj istorije” ili „sukob civilizacija”. Pri tome, u ruskoj društvenoj i političkoj teoriji je brzo pređen put od dominacije početnog optimizma „novog mišljenja” (vere u brzu rekonstrukciju Rusije u skladu sa liberalno-demokratskim modelom), ka traganju za nizom kulturoloških (civilizacijskih) faktora pomoću kojih se objašnjavaju tok i teškoće tranzicije u Rusiji, ili dovodi u pitanje samo njeno polazište – mogućnost primene zapadnog političkog i ekonomskog sistema u Rusiji. Drugim rečima, ako Fukujamine i Hantingtonove teze simbolizuju početni liberalni optimizam i kasniji kulturološki pesimizam u pogledu stvaranja „novog svetskog poretka” koji smenjuje epohu Hladnog rata i ideološkog sukoba, onda se može zaključiti da se, tokom devedesetih, „klatno” ruske društvene i političke teorije ubrzano kretalo od „kraja istorije” ka „sukobu civilizacija”. Uzroci

takvog razvoja su brojni, ali nezavisno od njih, naznačeni trend i skicirana problemska perspektiva ovde se samo identifikuju kao *background* važan za razumevanje sasvim usko određenog predmeta istraživanja ovog rada. Naime, interes za „civilizacijski” pristup i pokušaji formulisanja nove „paradigme” vodili su rusku društvenu i političku misao (slično kao i Hantingtona)⁴ traganju za teorijskim uzorima u prošlosti i reaktualizaciji decenijama zapostavljenih misaonih tradicija.

Drugi, mnogo važniji uzrok reaktualizacije tradicije nacionalne misli u Rusiji je neposredno povezan s problemom krize kolektivnog identiteta u postkomunizmu, tj. sa neophodnošću novog određenja „puta Rusije” nakon dramatičnog urušavanja komunističkog političkog i civilizacijskog projekta. Jer, ako je komunizam po svom samorazumevanju bio prometejski pokušaj da se u ime budućnosti svesno ovlada Istorijom, onda smo nakon njegovog sloma bili svedoci svojevrstne „osvete Istorije” u kojoj kao da prošlost, poništavajući komunistički *interregnum*, nastavlja da živi tamo gde je (nasilno) bila prekinuta. Stoga je povratak predkomunističkoj prošlosti u Rusiji predstavljao gotovo „refleksnu” reakciju na akutne probleme redefinisanja sopstvenog mesta i uloge u svetu, formulisanja nove nacionalne samosvesti, izbora i izgradnje nekomunističkog modela društva i države. U problematizaciji konstitutivnih principa ruske kulture koja je podstaknuta radikalnom promenom položaja Rusije u svetu, pada u oči strukturna analogija savremenih diskusija i starog spora između „slovenofilske” i „zapadnjačke” tradicije ruske misli. U izmenjenom jezičkom ruhu, savremeni zagovornici posebnosti Rusije i njima suprotstavljeni poklonici njene ubrzane evropeizacije, obnavljaju raspravu koja je od sredine XIX veka potresala rusku intelektualnu scenu. Ovaj ključni *topos* ruske intelektualne tradicije danas je dodatno

⁴ Naravno, kod Hantingtona su filozofske pretpostavke „civilizacijskog pristupa” u pozadini jer je njegova osnovna ambicija izgradnja jedne političke teorije međunarodnih odnosa koja bi, pored deskriptivno-interpretativne, imala i prognostičko-praktičku funkciju. Ali, filozofsko-istorijske osnove teze o „sukobu civilizacija” nije teško rekonstruisati, a u Rusiji je posebno bilo važno što su slične ideje bile u prošlosti formulisane i u ruskoj intelektualnoj tradiciji – pre svega, kod Nikolaja Danilevskog.

„oživljen” recepcijom filozofskog i političkog nasleđa ruske emigracije ili druge, „zagranične” Rusije koja je decenijama bila „bela mrlja” u kolektivnom pamćenju. Tokom devedesetih godina interesovanje za prošlost je u Rusiji, pored reinterpretacije zvanične slike komunističke epohe, najčešće bilo usmereno na otkrivanje i promišljanje nasleđa ruske emigracije prvog, postrevolucionarnog „talasa”. Brojne knjige, studije i temati u časopisima, kao i objavljivanje čitavih edicija emigrantske literature, svedoče o interesu za stvaralaštvo ruske emigracije u trenutku nestanka sistema koji je bio njen osnovni tvorac. Ali, ovaj interes za fenomen ruske emigracije u savremenoj Rusiji nije bio podstaknut samo kulturnoistorijskim i akademskim razlozima i interesovanjima. Naime, snažan motiv za recepciju emigrantskog nasleđa bilo je otkriće da su upravo te „zaboravljene ideje veoma srodne i bliske današnjim traganjima i osećanju sveta”, pa su, stoga, u njima „traženi odgovori i očekivana rešenja za probleme savremenosti, ili bar upozorenja od ponavljanja starih grešaka” (Новикова, Сиземская, 1995а: 6). Drugim rečima, kao što su nekada akteri Oktobarske revolucije sebe zamišljali obučene u kostime Francuske revolucije, sada su njihovi postkomunistički potomci skloniji da izaberu neki od ruskih predrevolucionarnih kostima. Na političkoj sceni postkomunističke Rusije formirane su brojne grupe koje svoj identitet zasnivaju na predrevolucionarnoj prošlosti ili nasleđu emigrantskih političkih programa i ideoloških stanovišta.

U bogatom političkom i kulturnom nasleđu ruske emigracije *evroazijski pokret* i *evroazijstvo* kao njegovo teorijsko i ideološko učenje zauzimaju istaknuto mesto i privlače posebnu pažnju u postkomunističkoj Rusiji⁵. Početkom devedesetih godina u Rusiji su iz tame zaborava i specijalnih biblioteka na svetlost dana iznete knjige i časopisi ruskih emigranata koji su početkom dvadesetih godina u okviru „evroazijskog pokreta” formulisali originalno stanovište o posebnom evroazijskom identitetu i istorijskom „putu Rusije”. Akademsko-istoriografski i kulturnoistorijski interesi obeležili su prvu fazu recepcije evroazijskog

⁵ „Evroazijstvo ili evroazijski pokret koji je formiran 1921. godine ubraja se u najinteresantnije i najoriginalnije pravce ruske misli iz vremena nakon Revolucije” (Luks, 1994: 76).

učenja – sredinom devedesetih godina gotovo celokupno teorijsko stvaralaštvo evroazijaca* postalo je dostupno savremenom čitaocu⁶. Istovremeno, ono je bilo praćeno brojnim prikazima, interpretacijama i analizama koje su bile usmerene na ispitivanje mogućnosti „stvaralačke razrade” i primene ideja evroazijaca u tekućim sporovima o političkoj stvarnosti i budućnosti Rusije i zemalja njenog „bliskog inostranstva”. Početno pretežno ograničeno na akademske krugove, interesovanje za evroazijstvo je preneto na širu javnost i ubrzo su aspekti izvornog učenja inkorporirani u ideološko-političke platforme različitih grupa i pokreta – od neokomunista, preko brojnih „patriotsko-nacionalističkih”, čak do nekih od demokratsko-centrističkih. Zajedničko polazište svih ovih političkih grupacija je bilo odbacivanje zapadnog liberalno-demokratskog modela kao uzora za organizaciju države i društva u Rusiji, kao i traganje za novom (evroazijskom) formulom državnog jedinstva postsovjetskog prostranstva⁷. U krajnjoj liniji, u evroazijstvu je tražena i nađena Rusiji neophodna „ideja”⁸ kojom se, po mišljenju režisera Nikite Mihalkova, rešava problem njenog identiteta: „*Mi*

* Reč „evroazijci” (pisana malim slovom) označava pripadnike filozofskog i političkog pokreta ruske emigracije, dok se napisana velikim slovom upotrebljava u značenju naroda koji naseljavaju „Evroaziju”.

⁶ Pre svega, u okviru nekoliko antologija izvornih tekstova evroazijaca (vid. bibliografske podatke u Dodatku II ovoga rada).

⁷ Kako to ističe jedan od vodećih akademskih zagovornika evroazijstva, A. Panarin: „Savremeno evroazijstvo je prilično amorfnu pravac koji uključuje ljude različitih orijentacija... Ali, osnovno pitanje 'evroazijske' teme tiče se mogućnosti nove slovensko-turanske integracije, a samim tim – perspektive ponovnog uspostavljanja celovitosti postsovjetskog prostranstva” (Панарин, 1995: 3). Sličan stav, samo sa suprotnim predznakom, formuliše i kritičar savremenog evroazijstva Cimbaev: „U savremenom interesovanju za evroazijsko nasleđe lako se zapaža izvesna čežnja za celovitom ideologijom koja bi bila prihvatljiva na svim prostorima bivšeg SSSR-a. *Evroazijstvo je simbol nada da je moguća univerzalna postsovjetska ideologija, nada koje su, po mom mišljenju, neosnovane i opasne*” (Цимбаев, 1995:15).

⁸ „Na delu je traganje za nacionalnom idejom koja bi Rusiju izvela iz epohe dekadencije i sistemske krize. Tu ideju evroazijci su videli u patriotizmu, antizapadnjaštvu, državnosti, sabornosti, pravoslavlju. Gde ćemo je mi danas naći? Svakako ne u trijumfu 'tržišne privrede' ili u 'svetloj kapitalističkoj budućnosti’” (Лавров, 2000).

smo Evroazija. Imali smo i imamo, a smatram da ćemo i imati svoj put – *evroazijski*.... Mi Rusi u dubini svoje biti *nismo slovenofili i narodnjaci* (kako se obično misli), niti smo *zapadnjaci* (što bi mnogi želeli). Mi smo – *Evroazijci*... *Mi nismo zadnje dvorište Evrope, mi smo prozor u Aziju*...” (Mihalkov, 1993: 828).

Porast interesovanja za evroazijstvo tokom devedesetih godina u Rusiji srazmeran je razočaranju rezultatima optimistički koncipiranog plana „tranzicije” u privrednom, društvenom i kulturnom životu zemlje, te posebno, njenim posledicama po međunarodni status Rusije. Dramatična kriza ruske države i društva tokom vladavine B. Jeljcina podstakla je uverenje da Rusiji „nije potreban samo tehnološki, već i *duhovni prevrat* poput onog kakav se u Evropi desio reformacijom ili prosvetiteljstvom”, te da upravo takvu ulogu može imati evroazijstvo koje bi omogućilo formulisanje i ostvarenje „specifičnog civilizacijskog modela, različitog kako od atlantskog, tako i od tiho-okeanskog” (Панарин, 1993: 67). Istina, buduća „evroazijska civilizacija” više bi se razlikovala od dominantne „atlantske” nego od „tihokeanske”, jer bi se Rusija u koncipiranju svoje evroazijske strategije oslanjala na iskustva zemalja koje su, poput Japana i Severne Koreje, prošle kroz proces „modernizacije bez vesternizacije”.⁹

Ali, da bi se ovaj „civilizacijski preokret” danas ostvario u Rusiji, nužna je „stvaralačka interpretacija” izvornog evroazijstva kojom bi se učenje nastalo u ruskoj emigraciji dvadesetih godina uskladilo sa novim istorijskim i društveno-političkim okolnostima. Stoga je nakon prve faze recepcije i akademskog istraživanja, evroazijstvo postalo tema sa naglašeno političko-praktičnim značajem u ideološkim sporovima u savremenoj Rusiji. Na taj način je nasleđe emigrantskog idejnog i političkog pokreta postalo osnova i polazište za formulisanje odgovora na dileme savremene Rusije, pa se može reći da se pre radi o stvaranju nove, savremene verzije evroazijstva (*neoevroazijstvo*), nego o interesovanju za interpretaciju i rekonstrukciju izvornog oblika

⁹ Stoga jedan marksistički kritičar savremenih evroazijaca s pravom ističe: „U svojoj *sekularnoj formi*, njihov projekat predviđa rekonstrukciju evroazijskog jedinstva nestalog raspadom Sovjetskog Saveza, na osnovu kulturnog tradicionalizma, etatizma i tehnološke modernizacije. Oni u zemljama poput Severne Koreje i Japana vide istorijske uzore takvog razvoja i modele za imitiranje” (Bilenkin, 1995: 30).

evroazijskog učenja: „Neoevroazijstvo se *aktuelizacijom* ideologije, pogleda na svet i politike evroazijstva principijelno razlikuje od radova istoričara koji se evroazijstvom bave kao idejnim i društveno-političkim fenomenom prošlosti” (*Краткий курс*, 2002: 95). Ključnu ulogu u formulisanju teorijske, ideološke i političke platforme neoevroazijstva imao je Aleksandar Dugin koji je od društvene pozicije „marginalnog filozofa” i ideologa ruske „nove desnice” i „nacionalno-patriotskog fronta” s početka devedesetih, vremenom dospao do položaja savetnika predsednika ruskog Parlamenta i vođe Evroazijske partije.¹⁰ Promena Duginovog statusa u ruskoj javnosti bila je praćena ublažavanjem njegove retorike (smanjenjem ekstremno desnih ideoloških poruka), isticanjem „evolutivne”, umesto ranije „revolucionarne” suštine „evroazijskog kursa”, te novim pozicioniranjem Evroazijske partije u okviru „radikalnog centra” na političkoj sceni Rusije. Na ovu evoluciju „neoevroazijstva” svakako je uticala i promena u zvaničnoj ruskoj politici koja je usledila dolaskom Vladimira Putina na mesto predsednika Rusije, a naročito njegove izjave poput one da se „Rusija oduvek osećala evroazijskom zemljom”, te da „nikada ne treba zaboravljati da se osnovni deo ruske teritorije nalazi u Aziji” (Путин, 2000a). Naravno, na osnovu ovog stava izrečenog u kontekstu zalaganja za ekonomsku saradnju zemalja azijskog i tiho-okeanskog regiona,¹¹ ne mogu se izvoditi dalekosežni zaključci o „evroazijskoj orijentaciji” Putinove politike, niti o značenju „evroazijstva” koje prevazilazi konstataciju geografskih činjenica. Ali, uzeto i u tom

¹⁰ Aleksandar Dugin predstavlja jednu od najzanimljivijih pojava na ruskoj kulturnoj i političkoj sceni. Rođen je 1962. godine u Moskvi, po obrazovanju je filozof, pisac desetak knjiga, izdavač i urednik brojnih časopisa, osnivač i vođa društveno-političkog pokreta „Evroazija” koji je 30. 05. 2002. godine transformisan u Evroazijsku partiju. Dugin sebe smatra tvorcom „neoevroazijstva”, programski eklektičkog učenja koje se, osim na klasično evroazijstvo, oslanja na duhovno iskustvo ruskog pravoslavlja, socijalnu kritiku ruskih narodnjaka i evropske „nove levece”, filozofiju tradicionalizma i konzervativne revolucije, geopolitičku metodologiju i pozitivnu ocenu sovjetske prošlosti! Duginovo teorijsko i ideološko stanovište, kao i uticaji koje je on imao i ima na ovašnju političku publicistiku, zahtevaju i zaslužuju posebno razmatranje koje prevazilazi temu ovoga rada.

¹¹ Na sastanku Foruma za ekonomsku saradnju zemalja tog regiona, održanom 13. 11. 2000. godine u Bruneju.

ograničenom geografskom značenju, potvrđuje se i u ovom slučaju da „evroazijstvo” i „Evroazija” imaju značajno mesto u savremenom političkom rečniku.

Uprkos izloženoj skici reaktualizacije „evroazijske teme” u ruskoj političkoj misli i praksi, u ovom radu predmet istraživanja ograničen je na analizu i interpretaciju *klasičnog evroazijstva*, tj. socijalnih i političkih ideja *evroazijskog pokreta ruske emigracije*. Osnovni razlog za ovo ograničenje je uverenje da je poznavanje klasičnog evroazijskog učenja nužni (mada ne i dovoljan), uslov za razumevanje njegove savremene, „neoevroazijske” verzije koja privlači veliku pažnju političkih analitičara i istraživača ruske političke stvarnosti. Stoga ovaj rad, po svom disciplinarnom usmerenju, pripada istoriji političkih ideja, tj. predstavlja prilog razumevanju prošlosti ruske političke misli. Ali, često implicitno i povremeno eksplicitno upućivanje na savremene probleme u ovom radu nije posledica samo autorske perspektive, već stava da između prošlosti političkih ideja i savremenosti postoji „živa”, dvostrana komunikacija i uslovljenost.¹² Polazeći od ovog stava, pokušao sam da u radu metodski odvojim analizu i interpretaciju tekstova evroazijaca od komentara i kritike koji bi svoje polazište imali u savremenom iskustvu i političkim pozicijama koje su „trancendentne” u odnosu na one koje su prevashodni predmet istraživanja. U nameri da interpretacija bude vođena pravilom „unutrašnjeg”, hermeneutičkog čitanja dostupnih izvornih tekstova evroazijaca, iscrpno sam navodio njihove stavove, uz prihvatanje

¹² Za istoričare političkih ideja sam izbor teme je već uslovljen savremenosti, tj. prepoznavanjem izvesne aktuelnosti ili važnosti izabranog predmeta istraživanja. Koristeći primere zapadnih radova o ruskim temama, na ovu činjenicu uverljivo skreće pažnju D. Šlapentoh: „Prošlost zavisi od sadašnjosti. Istoričari se često interesuju za one periode prošlosti koji u izvesnoj meri odgovaraju nekim tekućim političkim trendovima. Dugo vremena su zapadni istoričari razmišljali o alternativama sovjetskom režimu. Neki od njih smatrali su Trockog čovekom koji je mogao stvoriti izvorni socijalizam različit od brutalne staljinističke birokratije (na primer, I. Dojčer). Kasnije je poverenje ukazivano Buharinu i menjševcima... koji su obezbeđivali plan za 'socijalizam sa ljudskim licem'. Oni istoričari sa desnog političkog spektra videli su ljude poput P. Struvea... kao životno sposobnu alternativu sovjetskim vladarima” (Shlapentokh, 1997: 129).

rizika da tekst bude opterećen brojnim citatima i povremenim ponavljanjima.¹³ Takođe, uprkos primarnoj tematskoj usmerenosti na istoriju *ideja*, rad nije mogao biti oslobođen osvrta na nastanak i aktivnosti evroazijskog *pokreta* u okviru koga je formulisano teorijsko i ideološko stanovište evroazijaca. Bez mogućnosti uvida u arhivske materijale, istoriografski prikaz delatnosti evroazijskog pokreta ruske emigracije je u prvom poglavlju rada dat na osnovu dostupne objavljene izvorne građe i sekundarne literature. U radu nije dat prikaz istorijskog konteksta u kome nastaje evroazijski pokret (Prvi svetski rat, Ruska revolucija, Građanski rat i emigracija, posleratna Evropa...), jer je reč o poznatim istorijskim događajima na koje sam samo upućivao kao na koordinate neophodne za razumevanje duhovne i političke „atmosfera” u kojoj su živeli evroazijci. Za razliku od istoriografske rekonstrukcije evroazijskog pokreta, u drugom poglavlju rada detaljnije su analizirani i interpretirani filozofski i pozitivno-naučni aspekti evroazijstva. Razlozi za to leže u prirodi samog evroazijskog učenja koje svoj politički sadržaj utemeljuje u filozofskim i naučnim radovima svojih glavnih teoretičara i ideologa. Treći, najobimniji deo rada je posvećen interpretaciji političkih i socijalnih ideja evroazijaca koje se oslanjaju na prethodno izloženo supstancijalističko shvatanje ruskog identiteta. U završnom delu rada formulisana je ocena evroazijskog stanovišta s osvrtom na njegovo mesto u ruskoj intelektualnoj tradiciji i njegove potencijale u pogledu otvorenih pitanja savremenog razvoja Rusije. Na kraju, dva dodatka u kojima su navedeni biografski podaci vodećih evroazijaca i selektivna bibliografija evroazijskih tekstova i radova o evroazijstvu, treba da olakšaju ne samo čitanje ovoga rada, već i neko buduće istraživanje ove teme.

EVROAZIJSKI POKRET RUSKE EMIGRACIJE

¹³ Upravo zbog broja navoda, radi uštede prostora, koristio sam tzv. „čikaški način” obeležavanja citata navodeći u zagradi ime autora, godinu izdanja i broj stranice, a na kraju rada popis citirane literature. U citiranju gotovo svih tekstova za čije je razumevanje vreme njihovog nastanka važna odrednica, u zagradi sam navodio godinu prvog izdanja, a ne izdanja koje sam koristio (to izdanje je označeno u popisu citirane literature).

1. NASTANAK EVROAZIJSTVA: IZLAZAK NA ISTOK

Početak avgusta 1921. godine u Sofiji je objavljena knjiga na ruskom jeziku enigmatičnog naslova – *Исход к Востоку: предчувствия и свершения* (*Izlazak na Istok. Predosećanja i događanja*). Umesto imena autora, na koricama knjige je samo označeno da ona sadrži „uverenje” ili „postavku evroazijaca” (*Утверждение евразийцев*), što nije bilo od velike pomoći potencijalnom čitaocu. Ko su bili „evroazijci” i kakve su „tvrdnje” iznosili na stranicama knjige koju su objavili u „Rusko-bugarskom izdavačkom preduzeću”?¹

Već površno prelistavanje knjige čitaocu je bilo dovoljno za zaključak da je u pitanju zbornik radova četvorice autora koji su, u kratkom uvodnom tekstu, tvrdili da „*Rusi i narodi 'ruskog sveta' nisu ni Evropljani ni Azijati*”, te da se oni, stoga, „*ne stide priznanja da su Evroazijci*” (*Исход к Востоку*, 1920: vii). Drugim rečima, za rusku intelektualnu tradiciju karakteristična forma zbornika radova² poslužila

¹ „Rusko-bugarsko izdavačko preduzeće” osnovano je u Sofiji prethodne, 1920. godine kao akcionarsko društvo sa ruskim i bugarskim kapitalom. S ruske strane, osnivači su bili emigranti - N. Žekulin, bivši direktor kijevske izdavačke kuće „Letopis” i P. Suvčinski, bivši urednik i vlasnik „Muzičkog savremenika” u Peterburgu, dok je sa bugarske strane finansijsku podršku pružio A. Hadžijev, jedan od upravnika Sofijske banke. Pored „Biblioteke svetske književnosti” u kojoj su objavljivane knjige ruskih i evropskih pisaca, ova izdavačka kuće je objavljivala filozofske i političke radove od kojih su najznačajnije knjige: H. Трубецкой, *Европа и человечество*; С. Булгаков, *На пиру богов*; П. Струве, *Размышления о русской революции*.

² Od *Problema idealizma* (1902), preko najznačajnijeg zbornika radova ruske inteligencije *Вехи* (1909), te zbornika *Из глубины* (1918), kao i emigrantske *Смена вех* (1920), forma zbornika je, pored „debelih” časopisa (*толстый журнал*) postala jedna vrsta institucije ruskog kulturnog i intelektualnog (pa. samim tim, i političkog) života. O tome ubedljivo svedoči i pojava brojnih disidentskih zbornika radova tokom postojanja SSSR-a.

je četvorici ruskih emigranata da izlože svoje rešenje problema ruskog identiteta, tematizuju smisao dramatičnih istorijskih zbivanja čiji su bili svedoci, te da predlože svoje viđenje „izlaza” iz situacije u kojoj se nakon Revolucije i građanskog rata našla Rusija. Stoga, sam naslov zbornika nije bio slučajno izabran – „Izlazak na Istok” sadrži jasnu aluziju na poznatu starozavetnu priču o „Izlasku Jevreja iz egipatskog ropstva” (*Exodus*). Poput Mojsija koji je pozvao Jevreje da krenu ka Obećanoj zemlji i oslobode se ropstva u kome su se nalazili u Egiptu, autori zbornika su pozvali Ruse da se okrenu Istoku i oslobode se duhovnog robovanja evropejstvu. Evropa je, po njihovom mišljenju, bila ruski „Egipt”, a izlazak na Istok je, za Ruse, bio „povratak” samima sebi.

Izvesna doza pretencioznosti sadržana u ovoj aluziji na starozavetni *exodus* može biti objašnjena i opravdana mladošću autora zbornika, kao i istorijsko- političkim kontekstom u kome je on nastao. Naime, sva četvorica „evroazijaca” – *Petar Savicki, Nikolaj Trubeckoj, Georgije Florovski i Petar Suvčinski* – rođeni su u poslednjoj deceniji XIX veka i u trenutku objavljivanja zbornika, samo je najstariji od njih, Nikolaj Trubeckoj, napunio trideset godina, dok je najmlađi, Petar Savicki, imao tek dvadeset šest.³ Komentarišući „*mladalački žar*” evroazijaca, Berđajev je u njihovoj „samouverenosti” i „velikoj pretenziji na originalnost” video „nedostatak koji je uobičajen za mlade i borbene pravce”, dodajući da „takvi ne rastu u skromnosti” (Бердяев, 1925: 134). Jedan savremeni interpretator evroazijstva je, ukazujući na težinu i složenost „prokletih pitanja” koja oni ambiciozno pokreću i na koja samouvereno odgovaraju u svojim radovima, s pravom skrenuo pažnju da su u slučaju evroazijaca „pred nama, bez sumnje, ponovo *'ruski dečaci'* Dostojevskog... koji rešavaju ona ista pitanja o Hristu i Rusiji, o smislu istorije i misiji čoveka...” (Хоружий, 1992: 79)

Ali, pored mladosti, evroazijci su delili egzistencijalno iskustvo emigracije – dramu sloma starog načina života, gubitka domovine i tegoba snalaženja u novom životnom okruženju. Svest o sopstvenoj

³ Opširniji biografski podaci o osnivačima i članovima evroazijskog pokreta dati su u *Dodatku I* ovoga rada.

važnosti i osećanje posebne „misije” (očite iz pretenzije na formulisanje pravca spasonosnog „Izlaska”), mogu biti tumačeni i kao psihološka reakcija na egzistencijalnu situaciju u kojoj su se, nakon niza dramatičnih svetskoistorijskih događaja, obreli mladi ruski intelektualci. Stoga, „da bi se razumela suština novog pokreta, treba imati na umu da je evroazijstvo idejni pokret u okviru ruske emigrantske inteligencije koja je preživela razočaranje u vezi sa porazom demokratskih očekivanja u revoluciji 1905. godine, euforična nadanja povezana sa Februarskom revolucijom, tragediju izazvanu Prvim svetskim ratom, 'lavinu' boljševičkog prevrata, slom ne samo ideala već i samih osnova Rusije, gorčinu izgnanstva ili 'dobrovoljne' emigracije” (Новикова, Сиземская, 1995: 7).

Sami evroazijci su ukazivali na postojanje egzistencijalno-emocionalne pozadine koja njihove različite profesionalne perspektive ujedinjuje u jedinstveno teorijsko stanovište. Naime, četvorica osnivača pokreta su bili ljudi različitih naučnih interesovanja i intelektualnih biografija: Trubeckoj je bio lingvista, Savicki ekonomista i geograf, Florovski filozof i bogoslov, a Suvčinski muzikolog i teoretičar umetnosti. Osim Suvčinskog, prva trojica su već u Rusiji započeli univerzitetsku karijeru i može se pretpostaviti da bi se oni u drugačijim, mirnodopskim okolnostima, uspešno bavili sopstvenim naučnim disciplinama.⁴ Svaki od njih je u stvaranje „evroazijstva” uneo znanja stečena u posebnim naučnim oblastima, ali je rezultat bio više od pukog zbira tih saznanja – originalna (filozofska) sinteza, celovit „pogled na svet” ili skup teorijskih i političko-praktičnih stavova integrisanih jedinstvenim emocionalno-egzistencijalnim iskustvom. Naime, pored mladosti i emigrantskog iskustva, autore zbornika je, po njihovom sopstvenom priznanju, ujedinjavao isti „doživljaj” ili „osećanje sveta” (*мирооуценые*).⁵ Taj doživljaj sveta su sami

⁴ Ova pretpostavka može biti potkrepljena činjenicom da su danas, *sasvim nezavisno od „evroazijstva”*, Trubeckoj i Florovski svetski poznata i cenjena imena u akademskim krugovima – prvi kao osnivač strukturalne lingvistike, a drugi kao najveći autoritet za patristiku u pravoslavnom bogoslovlju.

⁵ Najavljujući Romanu Jakobsonu objavljivanje zbornika, Nikolaj Trubeckoj, u pismu od 21. 7. 1921. godine, ističe: „*Mi smo se objedinili na nekom zajedničkom pravcu i 'osećanju sveta', bez obzira na to što svaki od nas ima svoj pristup i svoja ubeđenja*” (Trubetzkoy, 1965: 22).

evroazijci označavali kao „osećaj katastrofe”, „krize” i „očekivanja duboke promene uobičajenog oblika sveta”. Na osnovu proživljenog, oni su bili uvereni da se „nalaze usred kataklizme koja se može uporediti sa najvećim potresima poznatim u istoriji, sa suštinskim preokretima u sudbinama kulture – poput osvajanja drevnog Istoka od strane Aleksandra Makedonskog ili velike seobe naroda...” (*Исход к Востoku*, 1921: iv). Političke promene izazvane Prvim svetskim ratom i Ruskom revolucijom bile su za evroazijce samo *simptom* suštinskih kulturnih promena i dubinskih, „tektonskih pomeranja” Istorije: „U katastrofičnosti događaja mi vidimo znamenje dolazećeg ubrzanog preseljenja i preporoda kulture... *Znamo da je istorijski grč koji odvaja jednu epohu svetske istorije od sledeće, već počeo*” (*Исход к Востoku*, 1921: iii-iv). Uvereni da žive u prelomnim istorijskim trenucima, autori zbornika su pokušali da svoje iskustvo i svoja „predosećanja” konceptualizuju i ponude novi način tumačenja smisla svetsko-istorijskih zbivanja, te mesta i uloge Rusije u njima. Po rečima Trubeckoj, „suština ovog zbornika sastoji se u pronalaženju i krčenju puteva za neki *novi pravac* koji mi označavamo terminom *evroazijstvo*, terminom koji možda i nije sasvim srećno izabran, ali je upadljiv i provokativan, pa je, stoga, pogodan za ciljeve agitacije” (Trubetzkoy, 1965: 22). Pošto su radikalne kulturno-istorijske promene praćene difuznim i *nereflektovanim* promenama u svesti i načinu mišljenja ruske inteligencije,⁶ evroazijci su na sebe preuzeli zadatak rekonstrukcije i nove artikulacije nacionalne samosvesti. Stoga je u pravu savremeni ruski filozof Sergej Horuži kada ističe: „Njihov zbornik je težio da bude – i u izvesnoj meri to je i bio – *manifest novog pogleda na svet, objava novog pogleda na rusku i svetsku istoriju*. Ništa manje od konkretnih ideja, važan je bio i sam taj *ton novine*, smelog stremljenja u nova istorijska prostranstva. Tih godina slična novina je predstavljala neosporni monopol boljševika. Upravo su oni stvarali 'novi svet', obećavajući starom svetu potpuno jasnu sudbinu – 'razrušiti do temelja'. I evo, četvorica mladih izgnanika u

⁶ „Čini se da se u svesti inteligencije dešava neki preokret koji će, možda, srušiti sve stare pravce i izgraditi nove, na potpuno drugim osnovama... Taj pravac lebdi u vazduhu. Osećam ga u stihovima M. Vološina, A. Bloka, Jesenjina i u 'Putevima Rusije' Bunakova-Fundaminskog” (Trubetzkoy, 1965: 22).

zabito delu Evrope, odlučno posežu na taj monopol, otvarajući novu perspektivu koja nimalo ne liči na povratak prošlosti...” (Хоружий, 1992: 72)

Pomenuta nova perspektiva ticala se reinterpetacije problema identiteta Rusije u svetlu proživljenih istorijskih zbivanja. Već u prvom tekstu zbornika, „Povratak na Istok” Petra Savickog, istaknuta je suštinska, „janusovska” dvolikost Rusije: „Tokom rata i revolucije 'evropejstvo' Rusije je palo kao što sa lica pada maska. I kada smo ugledali lice Rusije koje nije zaklonjeno velom istorijske dekoracije, ugledali smo dvoliku Rusiju... *Jednim licem ona je okrenuta Evropi*: kao evropska zemlja ona, poput Francuske 1793. godine, nosi Evropi 'novu reč' – ali, ovog puta je ta nova reč 'proleterska revolucija', ostvarenje komunizma... *Drugim svojim licem ona se odvojila od Evrope... ka Istoku. Ali, zar sama Rusija već nije Istok?*” (Савицкий, 1921c: 1) Geografski, kulturno i politički razapeta između Evrope i Azije, Rusija je nakon sloma stare (proevropske) imperijalne epohe, iznova u prilici da definiše sopstveni identitet. Otuda je „katastrofa” Revolucije, uprkos svim tragičnim i negativnim, imala i jednu značajnu *pozitivnu* posledicu – ona je otvorila mogućnost novog kulturnog i civilizacijskog samoodređenja Rusije. Upravo su u korišćenju te mogućnosti evroazijci videli svoj osnovni zadatak i, nasuprot dominantnim sumornim tonovima ruske emigracije okrenute prošlosti, u diskusije dvadesetih godina uneli element optimizma i vere u budućnost Rusije: „*Mi ne sumnjamo da će smena Zapadnoevropskom svetu doći sa Istoka*” (*Исход к Востoku*, 1921: iv).⁷ Oni su ovaj optimizam temeljili na uverenju da Rusija ne pripada ni Evropi, ni Aziji, već da je ona „svet za sebe” – samobitna i samodovoljna celina koja sintetiše evropske i azijske karakteristike, *Evroazija*. Nasuprot dugotrajnoj

⁷ U osvrtnu na razvoj evroazijstva Savicki je 1933. godine pisao: „U bujici samooptuživanja, vapaja o tome da je 'Rusija propala' i obraćanja strancima sa pozivima na intervenciju, reči evroazijskog zbornika su zvučale hrabrim optimizmom. Autori zbornika su uviđali stvaralačke potencijale Ruske revolucije. Oni u njoj nisu videli put koji vodi u smrt, već u život. Ruske događaje su ocenjivali kao jednu od najvažnijih kataklizmi u svetskoj istoriji. U Ruskoj revoluciji su videli početak tog perioda u kome će kultura, u svojim najsnažnijim manifestacijama, preći iz uobičajenih evropskih središta u istočniji, ruski ili evroazijski svet” (Савицкий, 1933a: 372).

„evropskoj orijentaciji” Rusije koja je, po njima, i dovela do Revolucije, evroazijci su smatrali da je proživljena „katastrofa” (u kojoj je ruska zapadnjački orijentisana inteligencija istovremeno i krivac i najveća žrtva),⁸ prilika za radikalnu promenu nacionalne samosvesti. U toj promeni uvid u istočnu, azijsku komponentu ruskog identiteta, ima presudan značaj. Ali, to nije značilo jednostavnu zamenu evropskih uticaja azijskim ili, kako je to kasnije formulisao jedan evroazijac, da se „evropski mundir” zameni odelom „kineskog mandarina”, već je „Izlazak na Istok” bio poziv na „*povratak sebi*, a ne na pohod po nove pozajmice na Istok” (Садовский, 1923: 155).

Teza o samobitnosti Rusije (Evroazije) predstavlja osnovnu ideju svih tekstova prvog zbornika, pa je opravdan zaključak da je „evroazijsstvo rođeno kao poriv sačinjen od dvostrukog odbijanja: *odbijanja prošlog* i *odbijanja tuđeg*. Prošlo je bila imperatorska Rusija, a tuđi je bio Zapad” (Хоружий, 1992: 79). Tačnije, ova dva „odbijanja” su interpretacijom ruske političke i kulturne istorije po kojoj je imperatorska Rusija (prošlost) bila plod prihvatanja tuđeg (evropskog) sistema vrednosti, u osnovi, svedena na jedno. To je najočiglednije u radovima Nikolaja Trubeckoja („O istinskom i lažnom nacionalizmu” i „Vrhovi i donji slojevi ruske kulture”), objavljenim u prvom evroazijskom zborniku. U prvom tekstu je izložena teza o nepostojanju *istinskog* nacionalizma (nacionalnog samosaznanja)⁹ u Rusiji od vremena vladavine Petra Velikog nakon koje je prihvatanje i

⁸ U drugom po redu članku *Zbornika* („Сила слабых”), Suvčinski analizira „nacionalno-metafizičku suštinu” Revolucije i u zapadnjačkoj ruskoj inteligenciji vidi osnovnog krivca, ali i žrtvu istorijskog sloma stare Rusije: „Ne može se reći da je sva inteligencija prognana, ali je, s malim izuzecima, prognana samo inteligencija... *Tim izgnanstvom je izrečena strašna presuda onom obliku preuzimanja zapadne kulture koji je od vremena Petra prihvatana od strane ruske svesti kao neosporan i istini*”. Kazna izgnanstva i neposredno suočavanje sa evropskom stvarnošću (negdašnjim „kumirom”) je, po njemu, prilika za „samonalazjenje” i „samopotvrđivanje” (Сувчинский, 1921: 6-7).

⁹ „Kao istinski, moralno i logički opravdan, može biti prihvaćen samo takav nacionalizam koji proizilazi iz samobitne nacionalne kulture ili je usmeren ka takvoj kulturi. Misao o takvoj kulturi mora upravljati svim radnjama istinskog nacionaliste. On nju brani, za nju se bori. On mora da podržava sve što može doprineti samobitnoj nacionalnoj kulturi, a sve što je može poremetiti, on mora otklanjati” (Трубецкой, 1921: 79).

preuzimanje zapadne kulture dovelo do gubitka kulturne samobitnosti i pojave lažnih oblika nacionalizma – šovinizma, robovanja idealu velikodržavlja ili reaktivnom bekstvu u idealizovanu nacionalnu prošlost. U drugom tekstu Trubeckoj je detaljno analizirao raskol koji u ruskoj kulturi postoji između njenih „vrhova” (kulture socijalne i političke elite) i njenih „osnova” (kulture „narodnih masa”). Gubitak organske celovitosti kulture on je povezo sa reformskim naporima Petra Velikog, da bi zaključio kako „uprkos svim naporima ruske inteligencije (u širokom smislu te reči), dve provalije koje je iskopaо Petar Veliki – jedna između dopetrovske i poslepetrovske Rusije i druga, između naroda i obrazovanih klasa – ostaju nepopunjene i zjape do današnjeg dana” (Трубецкой, 1921a: 95-96). Ne ulazeći ovde u izlaganje svih dalekosežnih posledica postojanja ovog raskola, treba imati u vidu da je upravo taj raskol, po oceni Trubeckoja, osnovni uzrok nemogućnosti artikulacije istinskog nacionalizma, tj. postizanja nacionalne samosvesti. Slovenofilski pokušaj prevladavanja ovog raskola – afirmacijom ideala stare Moskovije i preuzimanje „narodne kulture” kao normativne paradigme za intelektualnu elitu – nije uspeo, jer, po Trubeckoj, „slovenstvo” nije suštinska odrednica ruskog identiteta. Nasuprot slovenofilima, on na osnovu lingvističkih, kulturoloških i etnoloških analiza formuliše tezu o „*turanskom elementu*”¹⁰ kao snažnom formativnom činiocu ruske kulture i identiteta: „Rusi zajedno sa Ugro-Fincima i vološkim Turcima čine posebnu kulturnu zonu koja ima veze i sa slovenstvom i sa turanskim Istokom, pri čemu je teško reći koje su od tih veza snažnije i čvršće”, te zaključuje da se, ipak, „*po celom nizu pitanja ruska narodna kultura približava*

¹⁰ „Turan” je persijski naziv za ogromnu teritoriju iza Amu-Darije na severu Irana koja se prostire, kao i savremena Ruska država, od Karpata do Tihog okeana. U lingvistici, „turanski jezici” su stara oznaka za grupu jezika koja se sada obično naziva „uralsko-altajskim”. Iako je koristio oba ova naziva, Trubeckoj je češće koristio imenicu „Turan” i pridev „turanski” jer se njima izbegavaju asocijacije na kulture Evrope i Azije. U jednom radu iz 1925. godine on je, analizirajući karakteristike „turanske psihologije” i etnološke karakteristike turanskih naroda (brojnih „plemena” podeljenih u pet velikih grupa - ugro-finski narodi, Samojeđi, Turci, Mongoli, Mandžuri) istakao kako je „za nacionalno samosaznanje nas, Rusa, nužno imati u vidu postojanje *turanskog elementa* u nama, nužno je izučiti našu turansku braću” (Трубецкой, 1925a: 352).

upravo Istoku...” (Трубецкой, 1921a: 96-97). Osveščivanje ove istočne komponente ruskog identiteta je, po Trubeckoju i ostalim autorima zbornika, primarni zadatak mlade, postrevolucionarne ruske inteligencije koja se, sledeći stare imperativne – *spoznaj samog sebe* i *budi ono što jesi* – može uzdići do istinskog nacionalizma (saznanja kulturne samobitnosti).

Pošto je dugotrajna evropeizacija ruske kulture osnovna prepreka na ovom putu samospoznaje, najveći deo zbornika posvećen je kritici normativnog važenja koji je „Evropa” imala i ima u svesti ruske inteligencije. Tako je u filozofski najzanimljivijem prilogu, („Lukavstvo uma”), Georgije Florovski analizirao krizu savremene filozofije („samorazaranje Uma”) i neuspešne pokušaje njenog prevladavanja, da bi zaključio kako se „dah oslobođenog duha... oseća u današnje vreme *samo izvan granica 'evropske' misli*” (Флоровский, 1921a: 39). Pored pozivanja na filozofiju američkog pragmatizma, Florovski se pozvao na rusku misao zasnovanu na religijskim temeljima, kao na istinsku alternativu i potvrdu mogućnosti stvaralačkog prevladavanja ograničenja inherentnih evropskom racionalizmu. U svom drugom članku („O neistorijskim narodima”), Florovski je problematizovao progresivističku filozofiju istorije koja „neistorijske” narode osuđuje na večno „zaostajanje” na pretpostavljenom i postuliranom jedinstvenom putu istorijskog razvitka. Odbacujući tezu o jednosmernom istorijskom toku, on je isticao „otvorenost” istorije kao kompleksnog procesa sa različitim, sinhronim pravcima čiji međusobni odnos nije ničim predodređen.¹¹ Na osnovu toga zaključio je da Rusija, bez obzira na svoju prošlost i sadašnjost, nije osuđena na imitativno ponavljanje tuđeg kulturnoistorijskog obrasca, već je sposobna za samoodređenje u kojem „budućnost može postati uzrok sadašnjici”. U formulisanju svojih „predosećanja” (*предчувствия*) Petar Suvčinski budućnost određuje kao „Epohu vere” (u istoimenom članku), a Petar Savicki, na osnovu naturalističke argumentacije, prognozira „seobu” kulture

¹¹ Svoje stanovište Florovski gradi u dijalogu sa ruskom filozofskom i bogoslovskom tradicijom, tj. oslanjajući se na istoriju ruske misli (Čaadajev, slovenofili, Dostojevski, Hercen...). U svom trećem članku („Разрывы и связи”) objavljenom u *Izlasku na Istok*, Florovski Revoluciju situira u okvire ruske intelektualne tradicije i snažno manifestuje svoju sklonost ka istoriji ideja.

sa Zapada na Istok („Миграция культуры”). Isti autor, u poslednjem prilogu objavljenom u zborniku („Континент-океан: Россия и мировой рынок”) obrazlaže tezu o geopolitičkom položaju Rusije-Evroazije, te njenoj ekonomskoj samodovoljnosti i nezavisnosti od svetskog („okeanskog”) tržišta.

Već na osnovu kratkog prikaza *Izlaska na Istok* može se zaključiti da su, uprkos kolektivnom nastupu autora zbornika („evroazijci”), objavljeni prilozi žanrovski i disciplinarno raznoliki, te da je njihov „zajednički imenilac” teza o kulturnoj samobitnosti Rusije-Evroazije. Izvesne neodređenosti i nedorečenosti evroazijske pozicije bio je svestan i Nikolaj Trubeckoj, ali je ipak, u pismu Jakobsonu, isticao da je u datim okolnostima najvažnije „podsticati misao, prodrmati, buditi, pokretati s mrtve tačke, uzbuđivati nemogućim paradoksima, nametljivo otkrivati ono što se nastoji skriti od samoga sebe, itd.” (Трубецкой, 1965: 22). Teorijska razrada početnih „predosećanja” evroazijaca bila je stvar budućnosti i kolektivnog rada, a sama „objava” evroazijstva na javnoj sceni „zagranične Rusije” trebalo je da izazove reakcije i podstakne rusku emigraciju na samoispitivanje. Sudeći po brojnim odzivima na *Izlazak na Istok*¹² evroazijci su uspeli u svojoj nameri i ubrzo su (1922. godine) pripremili i štampali svoj drugi zbornik – *На путях* (Na putevima). Pored radova četiri osnivača „evroazijstva”, u ovom zborniku su objavljeni i prilozi istoričara i filozofa kulture Petra Bicilija i stručnjaka za istoriju Crkve, Antona Kartaševa. Prvi je pisao o „Istoku” i „Zapadu” u istoriji starog sveta, dok je drugi objavio rad sa striktno eklesiološkom tematikom – „Reforma, reformacija i ispunjenje Crkve”. Stariji od osnivača evroazijstva i sa već oformljenim naučnim, filozofskim i političkim pogledima, Bicili i Kartašev ne mogu biti smatrani „ortodoksnim” evroazijcima iako su objavili radove u drugom zborniku (kao i sledećem, posvećenom odnosu katoličanstva i pravoslavlja – *Россия и латинство*, 1923).¹³

¹² Detaljan popis (pozitivnih i negativnih) reakcija u ruskoj i stranoj štampi i publicistici daje Savicki u svom preglednom članku „В борьбе за евразийство. Полемика вокруг евразийства в 1920-их годах”, *Тридцатые годы. Утверждение евразийцев*, Кн. VII, Париж, 1931, с. 1-52.

¹³ To posebno važi za A. V. Kartaševa (1875-1960) čija se naučno-publicistička i praktična delatnost ne dovodi u vezu sa evroazijstvom. Pre Revolucije on je kao

Istina, Bicili je načelno prihvatao osnovnu tezu o evroazijskom geografskom položaju Rusije i potrebu redefinisanja njene istorije u svetlu te činjenice.¹⁴ Ali, on je nakon jasnijeg političkog profilisanja evroazijstva, prekinuo svoju saradnju u evroazijskim publikacijama i istupio sa kritikom evroazijskog pokreta.¹⁵

član Partije konstitucionalnih demokrata (Kadeta) bio ministar vera u Privremenoj vladi, a od 1919. godine je u emigraciji. Od 1925. godine je bio profesor na Bogoslovskom institutu sv. Sergeja u Parizu, a od mnogobrojnih radova posvećenih istoriji crkve, najpoznatije su mu knjige: *Очерки по истории Русской церкви*, т. 1-2 (1959), i *Вселенские Соборы* (1963).

¹⁴ U knjizi *Uvod u svetsku istoriju* koja je 1923. godine objavljena na srpskom jeziku Bicili naglašava: „Sada se sve više i više širi pogled na 'Istočnu Evropu' (Rusiju) kao na jednu zemlju koja zauzima zasebno, srednje mesto između 'Evrope' i 'Azije', a koja pripada i jednoj i drugoj. Naziv *Evracija* koji je skoro predložio ruski naučnik P. Savickij potpuno odgovara geografskoj i istorijskoj stvarnosti” (Bicilli, 1923: 8).

¹⁵ Bicili je 1925. godine objavio kritički tekst o teorijskim aspektima evroazijstva („Народное и человеческое”, *Современные записки*, No. 2, s. 484-494), da bi 1927. godine u članku „Два лика евразийства”, posebno oštro komentarisao transformaciju pokreta u „političku partiju” (vid. Бицилли, 1927).

2. RAZVOJ I AKTIVNOSTI POKRETA: OD IDEJA KA ORGANIZACIJI

Ubrzo nakon izlaska prvog evroazijskog zbornika u Sofiji, njegovi autori tokom 1922. godine napuštaju Bugarsku. Uprkos njihovom pozivu na „povratak Istoku”, okolnosti emigrantskog života evroazijce vode na Zapad, u evropske kulturne centre koji pružaju više mogućnosti za akademsku i publicističku delatnost od Sofije.¹⁶ Zahvaljujući naporima Tomaža Masarika, češka vlada je u okviru svoje „Ruske akcije” (*L'action russe*) pokrenula program pomoći ruskim studentima i profesorima u emigraciji. Osnivanjem i početkom rada Ruskog pravnog fakulteta (18. maja 1922. godine), Prag postaje emigrantski akademski centar. Napustivši Sofiju Savicki i Florovski su se zaposlili na novootvorenom fakultetu.¹⁷ Trubeckoj je postao predavač na prestižnoj katedri za

¹⁶ Trubeckoj se 1922. godine iz Sofije žalio u pismu F. Petrovskom, lingvisti i kolegi sa studija, koji je ostao u Moskvi: „Ovde, na Balkanu, u pogledu nauke je jako rđavo i ja težnem i težim da se negde preselim”. Ali, poredеći Rusiju i Evropu, Trubeckoj je bio sklon da iz emigrantske perspektive, ne samo „balkanski”, već i evropski naučni život uopšte, vidi u tamnom svetlu: „Bojim se da tako intenzivan intelektualni život kojim sam živeo u Moskvi i koji se, sudeći po tvom pismu, tamo opet obnavlja, nigde neću naći... Čak i u pravoj ruskoj provinciji je bolje nego izvan Rusije uopšte”. Poredеći stanje na evropskim univerzitetima i sećanja na rad u moskovskim lingvističkim krugovima, Trubeckoj je čak razmišljao o povratku u Moskvu: „Da sam samac, prosto bih otputovao u Moskvu. Ali, pošto imam dete i ženu, teško mi je da se odlučim da promenim relativno snošljive uslove (fizičkog) života za život koji je ipak povezan sa oskudicom i lišavanjem.... Zato, ne žurim sa povratkom, iako znam da ću me, u većem ili manjem stepenu, to nezadovoljstvo koje osećam ovde pratiti svuda izvan Rusije” (cit. prema: Томаз, 1995: 475).

¹⁷ Obrazovna delatnost Ruskog pravnog fakulteta (koji je, iako u okviru Praškog univerziteta, bio autonomna ustanova u kojoj se predavalo na ruskom jeziku i

slavistiku Bečkog univerziteta, a Suvčinski je svoju publicističku delatnost nastavio u Berlinu. Zahvaljujući brojnosti ruskih emigranata u Nemačkoj, te povoljnim ekonomskim okolnostima, u Berlinu su početkom dvadesetih godina osnovane brojne ruske izdavačke kuće.¹⁸ U jednoj od njih („Геликон”), 1922. godine štampan je drugi zbornik radova evroazijaca – *На путях*, a sledeće, 1923. godine, poseban zbornik o odnosu pravoslavlja i katoličanstva (*Россия и латинство*). Te iste godine, 7. jula, evroazijci su u Berlinu osnovali sopstveno izdavačko preduzeće (*Евразийское книгоиздательство*) koje je bilo izdavač svih publikacija pokreta.¹⁹ Prvi zbornik objavljen u sopstvenom izdanju evroazijci su nazvali „Евроазијски временплов” (*Евразийский временник*, 1923) i on je, numerički označen kao „Књига трећа”, bio nastavak prethodna dva programska zbornika. Četvrti evroazijski zbornik (*Евразийский временник*, Кн. IV) izašao je 1925. godine u Berlinu, dok je sledeći, peti, izašao 1927. godine u Parizu gde je, nakon prelaska Suvčinskog u Pariz, preseljeno i evroazijsko izdavačko preduzeće. Pet navedenih evroazijskih zbornika predstavljaju teorijski najznačajnije publikacije pokreta i njihov sadržaj

po ruskim akademskim programima i pravilima), trajala je do 1929. godine. U periodu najživlje aktivnosti (1922-1927. godine) nastavu je pohađalo 1574 studenta. Diplomirala su 384 studenta, a među brojnim uglednim profesorima ovog fakulteta (poput Novgorodceva, Struvea, Gurviča, Kizevetera, Spektorskog, itd.), bili su i evroazijci - G. Vernadski i N. Aleksejev. Nakon prestanka obrazovnog rada (1929), fakultet je do 1933. godine funkcionisao kao naučno-istraživačka ustanova (opširnije o Ruskom pravnom fakultetu u Pragu - vid. Стародубцев, 1999; šire o akademskoj ruskoj koloniji u Pragu - vid. Richa, 1958).

¹⁸U periodu 1919-1923. godine Berlin je bio glavni centar ruske emigracije – u proleće 1921. broj Rusa u Nemačkoj je dosežao 300.000. Zahvaljujući inflaciji, troškovi života emigranata koji su posedovali neku od „čvrstih valuta” bili su niži nego u drugim evropskim zemljama. Jeftin papir i mali troškovi štampe učinili su Berlin izdavačkim centrom ruske literature - 1924. godine u Berlinu je bilo registrovano 86 ruskih i sovjetskih izdavačkih preduzeća, dok je, na primer, u Parizu bilo svega 12. Uvođenjem „nove marke” 1923. godine i privremenom stabilizacijom deviznog kursa, pogodnosti života u Nemačkoj su smanjene, i ruska emigracija se postepeno usmerava ka Parizu. Krajem 1930. godine u Nemačkoj je živelo manje od 100.000 ruskih emigranata (vid. Williams, 1972: 111-112; 133-134).

¹⁹Pored četiri osnivača pokreta, u osnivanju su učestvovala još dvojica ruskih emigranata – P. Арапов i A. V. Мелер-Законелјскиј (Vid. fotokopiju „Договора о осниванју” u: *Петр Сувчинский и его время Сборник*, 1999:123).

najpotpunije izražava evroazijsko stanovište. U njima su objavljeni radovi osamnaest autora, od kojih neki nisu pripadali samom pokretu, ali su u više navrata saradivali sa „evroazijcima”. Najplodniji autori su bili „očevi osnivači pokreta”: Savicki (11 priloga); Trubeckoj (10 priloga); Suvčinski (10 priloga) i Florovski (5 priloga). Pored njih, objavljeni su radovi novopridošlih „evroazijaca” – autora koji su se priključili pokretu i od kojih su neki, poput Georgija Vernadskog (3 priloga), Lava Karsavina (3 priloga) i Nikolaja Aleksejeva (1 prilog), kasnije imali važnu ulogu u teorijskoj (istoriografskoj, filozofskoj i pravno-politikološkoj) razradi evroazijstva. Pored njih, u ovom prvom periodu, u pet programskih zbornika objavljivali su i: Vladimir Iljin (3 priloga), Nikolaj Arsenjev (1 prilog), Vladimir Nikitin (1 prilog), Dimitrij Svjatopolk-Mirski (1 prilog), Vasilij Sezeman (1 prilog), Sergej Puškarev (1 prilog), kao i tri autora koji nisu pripadali samom pokretu – već pominjani istoričar Petar Bicili (2 priloga), istoričar crkve Anton Kartašev (2 priloga), kao i filozof Semjon Frank (1 prilog). Tematski raznovrsni, prilozi u prvih pet zbornika evroazijaca imaju naglašeno teorijske pretenzije i predstavljaju pokušaj profilisanja evroazijstva kao *idejnog* pokreta ruske emigracije. Neposredna ideološko-politička sadržina u ovim zbornicima je bila u drugom planu, a njihov zajednički podnaslov je bio „postavke” ili „tvrđnje evroazijaca” (*Утверждение евразийцев*).

Pored navedenih programskih zbornika, u okviru evroazijskog „knjigoizdateljstva” objavljeno je do kraja dvadesetih godina više brošura i knjiga. Pored knjiga osnivača pokreta – Trubeckoj i Savickog – najbrojniji su radovi pridošlih evroazijaca – Karsavina i Aleksejeva. Osim radova članova pokreta, evroazijci su u svom izdanju štampali i studiju klasika slovenofilstva, Alekseja Homjakova („O crkvi. Sa komentarima i predgovorom L. Karsavina”, 1926), kao i dve brošure Semjona Franka koji nikada nije bio „evroazijac”.²⁰

²⁰С. Франк, *Религија и наука*, 1925; *Основи марксизма*, 1926. Frankova saradnja sa evroazijcima (članak u *Евроазијском временплову* i objavljivanje ove dve knjižice) ne znači da je on bio „evroazijac”. Svoj odnos prema evroazijstvu Frank je kasnije obrazložio na sledeći način: „Заправо, не слажући се уопште са учењем евроазјјца, односио сам се према њему са интересовањем као једином испољјаванју свеђе и оригиналне друштвене мисли и емиграцији” (Франк, 1956: 46).

Broj objavljenih knjiga (osamnaest naslova u periodu 1925-1930, ako se ne računaju programski zbornici radova), svedoči o plodnoj izdavačkoj delatnosti evroazijaca, bez obzira na to što se najčešće radilo o knjigama (brošurama) skromnog obima. Dodatni pokazatelj aktivnosti pokreta je pokretanje 1925. godine posebne serije zbornika radova – „Evroazijskih hronika” (*Евразийская хроника*) – u kojima su objavljivani kraći tekstovi namenjeni popularisanju evroazijskih ideja, kao i beleške o javnim aktivnostima evroazijskih grupa (seminari, predavanja, itd.). Prve sveske „Hronike” umnožavane su litografisanjem i danas predstavljaju bibliofilsku retkost, dok su sveske VI – X (1926-1928. godine), štampane u Parizu.

Na osnovu uvida u evroazijska izdanja može se zaključiti da sredinom dvadesetih godina pokret sve više dobija političku fizionomiju, tj. da politička pitanja i teme u izdanjima evroazijaca postepeno izbijaju u prvi plan. Početna okupiranost opštim filozofskim, bogosloveskim i „kulturološkim” temama uzmiče pred užespecijalističkim (istoriografskim, geopolitičkim, pravnim) raspravama i političkim analizama savremenih zbivanja u SSSR-u. Publicitet koji su u emigrantskim krugovima dobila prva evroazijska izdanja (pre svega, kao *novo* idejno-teorijsko stanovište koje je nesvodivo na dorevolucionarne misaone tokove), doprineo je njihovoj popularnosti, naročito među emigrantskom omladinom koja se nije zadovoljavala idejnim svetom svojih „očeva”. Širenje evroazijskih ideja je nekadašnji sofijski „kružok”, sastavljen od ljudi povezanih prijateljskim vezama i neposrednom komunikacijom, pretvorio u širu grupu čiji su pripadnici i simpatizeri bili „rasejani” po čitavoj teritoriji „Zagraniczne Rusije”. Živa izdavačka delatnost doprinela je širenju evroazijskih ideja, a i kritike evroazijstva u tradicionalistički usmerenim emigrantskim krugovima koje su ubrzo usledile,²¹ bile su jasan pokazatelj njihove važnosti. Ako se, uz sve to, ima u vidu činjenica da je stanje u SSSR-u tokom dvadesetih

²¹ O recepciji evroazijstva u ruskoj emigraciji i sporovima oko evroazijstva biće više reči u ovom radu. Ovdje želim samo da naglasim da su kritike evroazijstva u okviru emigracije, nezavisno od njihovog dometa i sadržaja, bile pokazatelj njegove važnosti, te da su mogle uticati na transformaciju evroazijstva od intelektualnog kružoka u idejno-politički pokret.

godina, spolja posmatrano, stvaralo utisak različitih mogućnosti evolucije boljševizma, razumljivo je što su evroazijci zaključili da, pored uticaja na izmenu ruske samosvesti, mogu imati i važnu praktično-političku misiju u budućnosti. Pripadajući kulturi u kojoj je tradicija nerazdvajanja teorijske i političke delatnosti bila veoma snažna, tj. kulturi u kojoj se od filozofskih rasprava lako prelazi na praktično-političke zaključke i aktivnosti, evroazijci su, ubrzo nakon formulisanja svojih teorijskih „tvrđenja” (*утверждения*) u prva dva zbornika, počeli da se organizuju kao *politički pokret*: „Zametnuvši se kao istoriosofsko-naučni pokret, evroazijstvo je, ne gubeći svoju suštinu, sve više dobijalo politički lik” (Савицкий, 1933a: 372).

Ova politizacija evroazijstva, praćena stvaranjem političke organizacije i institucionalizovane „mreže” članova i simpatizera širom Evrope, izazvala je otpor kod Georgija Florovskog. Mnogo godina kasnije, sećajući se nastanka evroazijstva, Florovski je svom biografu istakao da prve knjige evroazijaca predstavljaju samo zbornike radova ljudi koji su bili prijatelji i koji su imali slične poglede na dramatična istorijska zbivanja, tj. da izvorno, „*nikakva grupa ili partija nije postojala*” (Blane, 1993: 38).²² Upravo je tendencija da se evroazijstvo pretvori u ideologiju „grupe ili partije” dovela do povlačenja Florovskog iz aktivnosti evroazijaca: „Glavni uzrok mog udaljavanja od evroazijaca bio je to što su se već nakon 1923. godine počeli ispoljavati njihovi politički interesi i veze. Nisam ima sklonosti prema tome, a sem toga, takva tendencija je protivrečila mojoj sopstvenoj poziciji – stremljenju ka kulturnoj obnovi, a ne političkoj pobedi...” (Blane, 1993: 39). Tokom 1922. godine Florovski je pozivao inicijatore pokreta da se odreknu „uskog evroazijstva” i da, okupljajući veći broj saradnika različitih generacija, otpočnu izdavanje periodične publikacije (pod nazivom „Večna načela” – *Вечные устои*) sa naglašeno filozofsko-religijskom tematikom (vid. Голлербах, 2000: 441-442).²³ Naišavši na otpor svojih

²² Po Florovskom: „Prema početnoj ideji, to su bili upravo zbornici članaka. U našem izdanju, jednostavno je svako u svoje ime govorio to što misli... Svejedno, neki ljudi su pokušali da čitav poduhvat pretvore u neku partiju i program” (Blane, 1993: 39).

²³ U pismu Suvčinskom od 13. 11. 1923, Florovski je detaljno izložio plan izdavanja serije zbornika radova pod nazivom: *Устои. Сборники по вопросам православной*

saradnika, Florovski prekida veze sa evroazijcima i više ne publikuje svoje radove u njihovim izdanjima,²⁴ iako je u ondašnjoj emigrantskoj javnosti često smatran „evroazijcem” sve do 1928. godine kada je objavio jednu od najozbiljnijih kritika intelektualnog pokreta čiji je jedan od četiri osnivača (vid. Флоровский, 1928).

Za razliku od Florovskog koji rano napušta evroazijstvo, Nikolaj Trubeckoj, uprkos rezervisanosti prema politizaciji pokreta, ostaje do kraja dvadesetih godine jedan od teorijski najplodnijih i najuticajnijih teoretičara evroazijstva. Svoje nezadovoljstvo evolucijom evroazijstva Trubeckoj nije javno manifestovao, ali danas dostupni delovi njegove prepiske omogućavaju zaključak da to nezadovoljstvo nije bilo malo. Tako, na primer, 9. septembra. 1925. godine on upozorava Savickog i Suvčinskog: „...*Mi smo postali političari i živimo pod znakom primata politike. To je smrt. Setite se šta smo mi. Mi smo posebno osećanje sveta (мупоосущение).* Iz tog osećanja sveta proističe poseban pogled na svet. A iz tog pogleda na svet, *između ostalog*, mogu biti izvedeni i neki politički stavovi. Ali, samo, *između ostalog*” (cit. prema: Соболев, 1992: 51). Ovaj kratki izvod iz pisma Nikolaja Trubeckoj sažima dinamiku evroazijstva – od početnog, difuznog „osećanja sveta” koje čini emocionalni *background* nastanka pokreta, preko razvitka kompleksnog (filozofski i naučno artikulisano) „pogleda na svet”, do formulisanja političkog programa i stvaranja političke organizacije koja je, po mišljenju njenih članova, pozvana da zameni boljševičku partiju. Početno „katastrofično osećanje sveta” je vremenom (samom logikom teorijske racionalizacije) bledele i odlazilo u pozadinu, a

мысли. Nasuprot *Evroazijskom vremeplovu* koji je, po njemu, bio „suviše površan i pretenciozan - prava demagogija”, u novoj seriji evroazijskih publikacija primat bi imala religijsko-filozofska, a ne svetovna tematika. Na primedbu Trubeckoj da, u skladu sa takvom orijentacijom, Florovski treba da postane monah, on je uzvratio: „Ne tvrdim da su samo crkvena (religijska) pitanja aktuelna i uopšte ne smatram da sam obavezan da 'napustim svet' i zamonašim se. Tvrdim nešto sasvim drugo – za mene su crkvena pitanja prva i osnovna, ako hoćete, jedina, ali u tom smislu da ona uključuju sve u sebe” (cit. prema: Соболев, 2000: 192).

²⁴ „Moj raskid sa evroazijcima desio se na jednom skupu u Berlinu, avgusta 1923. godine, na kome su i oni mene isključili, a i ja se njih odrekao... Moje odbijanje je bilo konačno jer sam im rekao - U vama je duh netrpeljivosti, privlače vas političke intrige, a meni se se gadi od toga” (Blane, 1993: 39).

teorijska razrada evroazijskog stanovišta (nakon formulisanja opšteg filozofskog temelja u prva dva zbornika) bila je manje privlačna od pokušaja praktične primene iz njega izvedenih političkih zaključaka. Egzistencijalna činjenica emigracije i iz nje izvedena opsednutost politikom je, svakako, uticala na brzinu i tok ove evolucije. Lišeni domovine iz političkih razloga, razumljivo je da se evroazijci nisu mogli zadovoljiti strogo akademskim raspravama o problemu ruskog identiteta, ruskoj istoriji i kulturi. Smatrajući da su ovi problemi u osnovi „apsolvirani” u njihovim prvim radovima, oni su se sredinom dvadesetih godina okrenuli političkom problemu „operacionalizacije” svog teorijskog stanovišta u društveno-istorijskoj realnosti.

Ovaj okret prema političkim konsekvencama evroazijskog učenja i problemu njihove operacionalizacije vidljiv je iz dva kolektivno pisana spisa koja imaju karakter partijsko-propagandnih dokumenata sa obavezujućom ideološko-teorijskom „platformom” i iz nje izvedenim praktično-političkim „zadacima”. Prvi od ova dva spisa – *Евразийство: Опыт систематического изложения*, (1926) – sadrži skup teorijskih i ideoloških stavova koji (poput „Osnova marksizma” u komunističkom pokretu tih i kasnijih godina), treba da predstavljaju obavezujući doktrinarni okvir za svakog „evroazijca”.²⁵ Ovo sistematično i kategorički izloženo evroazijsko „vjeruju” određeno je kao „*istinita ideologija*” koja (nasuprot „lažnim” ideologijama komunizma i kapitalizma), već zbog svog povlašćenog epistemološkog statusa, daje odgovore na životne probleme „nove Rusije”.²⁶ Prihvatajući „sovjetski sistem kao osnovu

²⁵ Stoga je bivši saradnik evroazijca, P. Bicili, s pravom isticao da se nakon objavljivanja ovog programskog dokumenta „o evroazijstvu više ne može i ne sme suditi na osnovu 'tvrdjenja' i proricanja pojedinih evroazijaca koja su, u mnogim slučajevima, išla u različitim pravcima, već na osnovu kategoričkih izjava **određenog** kolektiva” (Бицилли, 1927: 335).

²⁶ „Istinita ideologija proizlazi iz neke *apsolutno nesumnjive* osnovne ideje i, razvijajući se kroz **sistem** ideja, **konkretizuje** se do kraja, tj. postaje *najkonkretniji život koji ona osmišljava, preobražava i stvara*. Budući da se ideologija obraća datom konkretnom životu i pretvara se u njega, budući da je ideologija osnovna svesno-voljne delatnosti, ona se izražava u *programu* koji je nužno privremen, uslovan i podložan promenama. To je put od ideja ka životu, nužan i plodotvoran ako je ishodišna ideja istinita” (*Евразийство: Опыт систематического изложения*, 1926: 9).

daljeg razvitka", evroazijci su 1927. godine u kraćem programskom spisu formulisali svoje političke ciljeve i zaključili da „ostvarenje tih ciljeva moraju uzeti na sebe *evroazijci koji su obrazovali Evroazijsku partiju* radi smene Komunističke partije u njenom organizaciono-državnoj funkciji" (*Евразийство*, 1927: 220). Time je krug bio zatvoren: od prvog zbornika radova u kome su objavljeni radovi sa izraženim individualno-autorskim karakteristikama, nakon samo šest godina, evroazijstvo je postalo „istinita ideologija” kojom se rukovodi „partija” spremna da preuzme vlast od boljševika. Početno „zajedničko osećanje sveta”, pretvoreno je u čvrst ideološko-doktrinarni program kojim su se prvobitna „predosećanja” (*предчувствия евразийцев*), preko „tvrđenja” (*утверждения евразийцев*), pretvorila u skup kategorički izloženih „istina” koje služe kao platforma za stvaranje partije i njenu političku delatnost. Ranije postojeće političke razlike među samim osnivačima pokreta,²⁷ sada su (po cenu ekskomunikacije Florovskog i pasivizacije Trubeckoja), ustupile mesto jedinstvenom političkom programu i partijskoj disciplini.

Delatnosti „Evroazijske partije” nisu istražene i istorija evroazijstva kao *političkog* pokreta još nije napisana.²⁸ Pored uobičajenih teškoća koje prate rekonstrukciju života i rada emigrantskih organizacija i grupa, istraživač političke aktivnosti evroazijaca nailazi na nepremostivu teškoću – vladavinu duha konspirativnosti unutar evroazijske organizacije. Posmatrano iz današnje perspektive, čini se da evroazijci nisu samo imali pretenzije da naslede boljševike, već i da su preuzimali

²⁷ Šaljuci prvi zbornik Struveu, Savicki je u pismu od 3. avgusta 1921. godine istakao da zbornik nema veze sa „perspektivama tekuće političke borbe”, te da se njegovi autori razlikuju u političkom pogledu – u širokom spektru „od mog nacional-boljševizma, do pravovernog antiboljševizma Florovskog” (cit. prema: Колеров, 1994: 147).

²⁸ U radovima o evroazijstvu u zapadnoj literaturi praktično-politička struktura i aktivnosti pokreta nisu ni mogle biti istražene jer je glavna arhiva pokreta (koju je sakupio i uredio P. Savicki) nakon Drugog svetskog rata preneti iz Praga u Sovjetski Savez gde je bila nedostupna istraživačima. Ali, ni nakon otvaranje arhiva (GARF) za istraživački rad domaćih i stranih naučnika, u obimnoj literaturi o evroazijstvu malobrojni su radovi koji su posvećeni političkim aktivnostima i evoluciji pokreta. Osnovne informacije o tome sadržane su u dva članka ruskog istoričara N. Stepanova u kojima je dat delimičan pregled postojeće arhivske građe (Степанов, 1995. i 1999), kao i u radu američkog istoričara D. Šlapentoha (Shlapentokh, 1997).

njihovo dorevolucionarno organizaciono iskustvo, njihov model „revolucionarnog”, ilegalnog delovanja. Ili, kako to primećuje jedan lični poznanik Suvčinskog: „U evroazijskom pokretu je, posebno od 1924-1925. godine, zavladao stil podzemne delatnosti, prikrivanja tajni, kult obaveznih lozinki koje su na tajnim zasedanjima rukovodioci pokreta davali njegovim učesnicima. To je bilo nasleđe ruske revolucionarne škole političkog ili, pre, predpolitičkog života” (Козовой, 1999: 25). Stoga, delatnost „evroazijske partije” ostaje u velikoj meri neprozirna, pa se danas možemo pitati da li je održavanje „partijskih kongresa”, postojanje evroazijskih „trojki” i „čelija”, kao i formiranje evroazijskih grupa po svim centrima Zarubežne Rusije (a po uverenju evroazijaca i u samom SSSR-u!), istorijska činjenica ili samo plod emigrantskih iluzija i mistifikacija. Za istoričare političkog života ruske emigracije odgovor na ovo pitanje može biti nađen u budućim istraživanjima sačuvane arhivske građe vezane za vođe i učesnike evroazijskog pokreta, a za sada, kada se govori o „praktičnom radu evroazijaca”, pod tim se, pre svega, podrazumeva „agitaciono-propagandistički rad na širenju evroazijskih ideja među ruskim emigrantima” (Степанов, 1999). O dva osnovna oblika delatnosti – „evroazijskim seminarima” (na kojima se raspravljalo o teorijskim aspektima evroazijstva) i „javnim predavanjima” (gde su se evroazijske teme izlagale za širu publiku) – detaljno su izveštavale *Evroazijske hronike*. Ali, pored širenja svojih ideja u okviru ruske emigracije, evroazijci su svoju aktivnost usmeravali prema Sovjetskom Savezu. Pošto su polazili od uverenja da je moguća „smena” boljševičke vlasti „evroazijskim vladajućim odborom” i potiskivanje „lažne” komunističke ideologije „istinitom”, evroazijskom – onda je jasno da pravi adresat evroazijskih poruka nije bila emigracija, već nekomunističke mase u SSSR-u. Stoga je konspiracija bila logična posledica ove grandiozne političko-praktične pretenzije pokreta koji je počeo kao teorijski poduhvat četiri usamljena ruska emigranta na Balkanu. Da će ta pretenzija ubrzati slom pokreta i dovesti do njegovog gašenja postalo je jasno već 1928. godine kada u Parizu izbija sukob oko novina „Evroazija” (*Евразия*) koji dovodi do političke podele na evroazijsku „levicu” i „desnicu”.

3. „KLAMARSKO SKRETANJE”: RASKOL EVROAZIJSKOG POKRETA

Godine 1928, 24. novembra, u Parizu je počeo da izlazi nedeljnik za pitanja kulture i politike – „Evroazija” (*Евразия*). Od prvobitnih „očeva osnivača” pokreta, nedeljnik je uređivao Petar Suvčinski, a najaktivniji članovi redakcije su bili filozof Lav Karsavin i Dimitrije Svjatopolk-Mirski koji je uređivao književnu rubriku ovih prvih novina koje su izdavali evroazijci. Pošto su pokretači „Evroazije” (Karsavin i Suvčinski), živeli u predgrađu Pariza – Klamaru, evroazijska grupa koja je formirana oko nedeljnika uobičajeno se nazivala „Klamarskom” grupom ili kružokom.²⁹ Do jeseni 1929. godine objavljeno je ukupno 35 brojeva nedeljnika koji je u ruskim emigrantskim krugovima bio dočekan i praćen sa velikom dozom kritičnosti i neprijateljstva. Ali, kritički prijem na koji je naišla „Evroazija” nije bio ograničen samo na pariske emigrantske krugove konzervativnog ili liberalnog političkog usmerenja. Naime, već u sedmom broju nedeljnika (5. januar 1929), objavljen je „Pismo redakciji” Nikolaja Trubeckoja u kome je on, otvoreno pišući o „raskolu u evroazijskom pokretu”, objavio da zbog „krupnih ideoloških nesuglasica” sa redakcijom i „Klamarskom grupom”, napušta evroazijski pokret i saradnju sa „Evroazijom”.³⁰ Kao osnivač pokreta, Trubeckoj je redakciju nedeljnika optužio za „revizionizam” – „napuštanje ortodoksno evroazijskih ideoloških stavova i njihovu zamenu elementima drugih

²⁹ Pored navedenih, članovi redakcije bili su P. Arapov, A. Lurie, P. Malevski-Maljevič, V. Nikitin i S. Efron.

³⁰ Трубецкой, „Письмо в редакцию”, *Евразия*, №. 7, с. 9.

učenja (marksizam, fјodorovstvo) koja sa evroazijstvom nemaju ništa zajedničko”. Neposredno nakon Trubeckoja, oglasio se i drugi osnivač pokreta, Petar Savicki, koji je sa Nikolajem Aleksejevim i Vladimirom Iljinom publikovao brošuru pod rečitim podnaslovom: „Novine 'Evroazija' nisu evroazijski organ”.³¹ Objavljivanjem brošure i njenim slanjem svim pretplatnicima „Evroazije”, spor „unutar porodice” je, na zadovoljstvo emigrantske štampe,³² prerastao u sukob koji je vodio potpunom rascepu pokreta. Ne računajući Florovskog koji je ranije napustio pokret, sada su se trojica osnivača pokreta našla na sukobljenim stranama – Suvčinski sa „Klamarskom grupom” na jednoj, nasuprot Trubeckoj i Savickom, na drugoj strani. Ovaj sukob osnivača i glavnih ideologa pokreta imao je dužu predistoriju – u jednom pismu Suvčinskom (14. 10. 1925) Trubeckoj je najavljivao „smrt evroazijstva” usled gubitka nekadašnjeg „horskog” saglasja između njegovih osnivača: „Evroazijstvo je postojalo onda kada je postojala horska ličnost trojice, tj. ljudi koji se nisu nikada međusobno sporili oko osnovnih stvari... Te horske ličnosti više nema, pa zato više nema ni evroazijstva” (cit. prema: Соколев, 1992: 56). Sumnje u opravdanost mladalačkog optimizma, dileme u pogledu perspektiva pokreta, strah od preterane politizacije i teorijske sterilnosti, kao i svest o uzaludnosti emigrantskih aktivnosti koji nemaju odjeka u Rusiji, dugo su pratile Nikolaja Trubeckoja. Opterećen praktičnim i publicističkim angažmanom u evroazijskom pokretu, on je i pre „Klamarskog raskola” bio sklon odluci da se povuče i potpuno posveti naučnom radu.³³ U pismu od 10. marta 1928. godine Trubeckoj se

³¹ *О газете „Евразия”*: Газета „Евразия” не есть евразийский орган. Париж, 1929. Tekst brošure je dostupan u antologiji: Новикова, Сиземская, (1995: 301-312) i ovde je citiran po tom izdanju.

³² U uticajnom emigrantskom dnevniku „Возрождение” 20. januara 1929. godine objavljen je tekst pod naslovom „Нет больше евразийцев!” u kome autor izražava radost zbog raspada „kružoka” koji, po njegovom mišljenju, uprkos ambicijama, nikada nije postao „evroazijska partija”.

³³ Umor od političko-publicističkog angažovanja, strah od rasipanja energije i gubitka vremena dragocenog za naučni rad, vidljiv je u intimnom „kriku duše” koji Trubeckoj upućuje u pismu Suvčinskom: „Moj poziv je nauka. Njom se bavim lako i u okviru nje, imam izvanredne radne sposobnosti. Ali, za publicistiku i filozofiranje nisam pozvan. Svakako, ja mogu pisati i publicističko-filozofske

žalio Suvčinskom: „Samo kada bi znali kakav je težak teret, po mom mišljenju, taj stalni balast evroazijskih obaveza, kako on ometa moj naučni rad. Evroazijstvo je za mene teški krst i, pri tom, sasvim bez bilo kakve kompenzacije. *Razumite da ja, u dubini duše, njega mrzim i ne mogu da ga ne mrzim. Evroazijstvo me je slomilo, nije mi dalo da postanem ono što je trebalo da postanem. Odbaciti ga, izaći iz njega, zaboraviti na njega – to bi bila velika sreća za mene*” (cit. prema: Соколов, 1992: 57). Očigledno, u psihološkom smislu, distanca Trubeckoja prema pokretu je postojala i pre njegove javne odluke o povlačenju iz aktivnosti evroazijaca. U tom pogledu, on je i sam kasnije, u pismu Savickom (17. novembra 1930), iskreno priznao: „Za mene raskol u vezi sa novinama *Evroazija* nije bio toliko uzrok, koliko *povod* za povlačenje iz evroazijskog rada, povlačenje kome sam težio još i ranije” (cit. prema: Казнина, 1995: 91). Neslaganje sa stavovima „Klamarske grupe” (pre svega, Lava Karsavina koji je određivao ideološko-teorijski profil „Evroazije” i imao veliki lični uticaj na Suvčinskog³⁴), za Trubeckoja je bila „kap koja je prelila čašu” njegovog nezadovoljstva i dobar povod za napuštanje pokreta. Tako je, nakon povlačenja Trubeckoja i prestanka publikovanja *Evroazije*, od evroazijske „trojke” na javnoj sceni ostao samo Petar Savicki kao jedini pokretač pokreta koji će tokom tridesetih godina nastaviti i predvoditi publicističku i političku delatnost evroazijaca. Istina, Nikolaj Trubeckoj je, uprkos povlačenju iz pokreta, nastavio da povremeno objavljuje tekstove u izdanjima evroazijaca.³⁵ Ali, od

stvari... Ali, ja ih pišem s neverovatnim naporom i strašno sporo, bez ikakvog oduševljenja i, čak, s pravom mržnjom prema predmetu. Napor koji ulažem i vreme koje gubim da bih napisao stranicu takvog teksta, bili bi mi dovoljni za lingvističko istraživanje od tri tabaka. Baveći se pisanjem celog tog evroazijskog košmara, osećam da bih sve to vreme i trud mogao, sa mnogo većom koristi (za sebe i druge), posvetiti nauci. Osećam da otimam vreme od nauke i, istovremeno, da vreme prolazi, da mi ga je, možda, ostalo još ne tako mnogo, da ću tako i nestati uznemiren da ništa značajno u oblasti svoje nauke nisam dao i da sam zakopao svoj talenat u zemlju. Razumite kako je to tragično...” (cit. prema: Соколов, 1992:57).

³⁴ Njih dvojica su bili u porodičnoj vezi – Karsavinova ćerka se tih godina udala za Suvčinskog.

³⁵ Nakon 1928. godine Trubeckoj je objavio samo četiri teksta u evroazijskim publikacijama (1933; dva teksta 1935; 1937).

sukoba sa „Klamarskom grupom”, Petar Savicki je bio centralna figura raskolom ozbiljno uzdrmanog pokreta,³⁶ a Prag, sve do 1939. godine, njegovo glavno središte.

„Klamarski raskol” je rezultovao jasnim profilisanjem „levog” i „desnog” krila evroazijskog pokreta. Stav prema SSSR-u i boljševicima bio je u centru sporova, a zastupnici sukobljenih pozicija su svoje stavove branili pozivanjem na vernost originalnoj verziji učenja ili ukazivanjem na neophodnost njegovog daljeg razvitka.³⁷ Kao što to obično biva u ruskim političkim sporovima, i ovaj je vođen u senci filozofske diskusije. Filozofska dimenzija spora je bila vidljiva u pomeranju akcenta od relativističkog („morfološkog”) shvatanja kulturnog pluralizma sveta kod Trubeckoja, ka filozofiji istorije Karsavina u kojoj je jedinstveni svetsko-istorijski proces imao svoj vrhunac u „univerzalnoj i apsolutnoj” evroazijskoj kulturi. Od ranije smatrajući da evroazijstvu nedostaje filozofska zasnovanost,³⁸ Lav Karsavin je

³⁶ O šteti koju je spor sa redakcijom „Evroazije” naneo evroazijstvu i posledicama rasepa svedoči stav Nikolaja Trubeckja da je 1929. godine trebalo oformiti pokret sa novim imenom, a „evroazijstvo” prepustiti „Klamarskoj grupi”. Tako, on 17. oktobra 1935. godine piše Savickom: „Svojevremeno sam Vam, kao što se sećate, predlagao da preпустimo ime evroazijaca Klamarskoj grupi, a da mi sami istupimo pod drugim imenom. I dalje mislim da taj predlog nije bio loš. Novo ime... bi dalo mogućnost da privučemo za rad u našoj naučno-ideološkoj laboratoriji (na koju se, uopšte, i svodi naš *raison d'être*) nove i vredne snage. Uostalom, prošlost se ne može vratiti, a sada je već sve kasno” (cit. prema: Соколов, 1992: 53).

³⁷ Kao i u svim doktrinarnim sporovima i u ovom slučaju je „vernost” izvorima ili nužnost daljeg razvitka početnog oblika učenja bila u centru argumentacije sukobljenih strana. Nasuprot tezi (Trubeckoj, Savicki) o „reviziji” koja poništava izvorni smisao evroazijstva, redakcija „Evroazije” je insistirala na „stvaralačkom razvoju” i suštinskom kontinuitetu. (Videti: „Путь евразийства”, *Евразия*, № 8, 1929 – reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 299-300)

³⁸ U recenziji ranih zbornika evroazijaca, 1923. godine, Karsavin je isticao filozofsku neutemeljenost novog pokreta: „U suštini, evroazijske teme mogu biti utemeljene samo filozofsko-metafizičkim putem. *Upravo je žalosno što filozofskog zasnivanja kod evroazijaca mi gotovo da i ne vidimo...* Nema filozofske analize, filozofske argumentacije” (*Современные записки*, Париз, 1923, Кн. 15, стр. 307). Karsavin se uključuje u pokret 1925. godine kada počinje da štampa svoje radove u periodici evroazijaca. Prelaskom u Pariz (gde je neuspešno konkurisao za profesorsko mesto na Pravoslavnom bogoslovskom institutu) on organizuje „Evroazijski seminar” na kome se okupljaju pariski evroazijci i postaje jedan od najistaknutijih teoretičara pokreta.

sebe video kao vodećeg *filozofa* pokreta, njegovog najuticajnijeg teoretičara, a u učenju Nikolaja Fjodorova (filozofija „zajedničkog dela”)³⁹ našao je „ključ” za istinski sadržaj evroazijske filozofije (nepoznat izvornim osnivačima pokreta). Oslanjajući se na eshatološki aktivizam Fjodorova, Karsavin je došao do Marksa: „Od svih zapadnih mislilaca, najbliskiji nam je postao Marks. Taj stav bi još pre dve-tri godine iznenadio većinu evroazijaca. Ali, Marksu nas privlači... njegova orijentacija na delanje, na delatnu, a ne teorijsku filozofiju” (*Евразия*, 1929, №. 8). „Dopunjavanje” evroazijstva aktivističkom filozofijom Fjodorova i Marksa uticala je na stav pariskih evroazijaca prema boljševizmu i političkoj stvarnosti Sovjetskog Saveza. Boljševička revolucija je ocenjivana kao početak „nove epohe” svetsko-istorijskog razvitka, a boljševici kao „nesvesna oruđa i aktivni nosioci lukavog Duha istorije” (*Евразия*, №. 19; 30. 3. 1929). Pošto su „lukavstvom Uma” boljševici puki izvršiooci, ali ne i samosvesni subjekti Istorije, logičan zaključak vodio je tezi o nužnosti spajanja „istorijskog znanja” i „praktičnog delanja”, tj. o sintezi evroazijske teorije i boljševičke prakse. Stoga je Karsavin u novembru 1928. godine uputio pismo Juriju Pjatakovu, istaknutom funkcioneru SSSR-a, u kome je tražio da se, prilikom njegove posete Parizu, grupa evroazijaca sastane sa njim da bi „sa graditeljima našeg zajedničkog Sovjetskog Saveza razmotrili evroazijsku ideologiju i savremenu situaciju”. Ispoljavajući želju da se „uključe u ruski istorijski proces i odvoje od emigracije”, pariski evroazijci su u tom pismu potvrdili svoju rešenost da, saradujući sa boljševicima, zadrže svoja ideološka uverenja koja su, uostalom, teorijski superiornija od boljševičkih (cit. prema: Хоружий, 1994: 167)! Ako

³⁹ Nikolaj Fjodorov (1829-1903) je po svom životu i delu jedna od najoriginalnijih pojava ruske intelektualne istorije. Iako nije objavljivao svoje radove, a život proživio kao bibliotekar, Fjodorov je uticao na brojne savremenike (Tolstoja, Solovjova, Dostojevskog, Cialkovskog), a preko svojih učenika (koji su štampali njegove radove) i na kasnija pokoljenja ruske inteligencije. Smatra se tvorcem ruskog *kosmizma*, a njegovo učenje o „zajedničkom delu” predstavlja apoteozu snage Duha i njegove vladavine nad prirodom koja vrhuni idejom o sveopštem „vaskrsenju mrtvih” (pobedom nad Smrću). Ne ulazeći ovde u detaljnije izlaganje filozofskog učenja Fjodorova (u prevodu na srpski dostupni su njegovi radovi u više izdanja), treba istaći snažnu eshatološku poruku njegove misli koja nadmašuje Marksovo viziju komunističke društvene harmonije.

ostavimo po strani spekulativnu konstrukciju na koju se oslanjalo ovakvo samorazumevanje „Klamarske grupe”, kao i pitanje njihovog smisla za socijalno-političku realnost, jasno je da su oni u svojim istupima zastupali otvoreno prosovjetske stavove. Tako, po njima, Oktobarska revolucija ne samo da predstavlja pokušaj ostvarenja ideala jednakosti, već i *prave slobode*: „Potvrđujući jednakost, ona ne odbacuje slobodu. Naprotiv, ona potvrđuje kolektivnu slobodu i slobodu u kolektivu. Ona određuje jedinu realnu slobodu – slobodu raspolaganja materijalnim dobrima, slobodu-jednakost” (*Евразия*, №. 8, 1929). Ali, nezavisno od teorijsko-istorijskog tumačenja Revolucije, u tekstovima posvećenim prikazu faktičkog stanja u Sovjetskom Savezu novine su, po oceni Savickog, predstavljale „naivnu apologiju postojećeg poretka”, suočavajući čitaoca sa dilemom: da li je „Evroazija” organ „evroazijskog pokreta” ili sovjetske propagande? (Новикова, Сиземская, 1995: 309)

Objašnjenje pojave „levog skretanja” u okviru evroazijskog pokreta nije moguće bez tematizacije onih filozofskih, teorijskih i ideoloških postavki evroazijskog učenja koje su omogućavale pojavu „leve”, proboljševičke interpretacije.⁴⁰ Nezavisno od prikaza istorije pokreta, u ovom radu će biti ukazano na brojne aspekte izvornog učenja evroazijaca – poput ambivalencija u pogledu boljševizma, otvorenog neprijateljstva prema političkim vrednostima Zapada, te posebno, formulisanja ideala „ideokratske vladavine” – koji su prosovjetsko „skretanje” činili jednim od mogućih legitimnih pravaca evolucije pokreta. Ali, ma koliko se „levičarski revizionizam” Klamarske grupe mogao pozivati na neke delove ili „duh evroazijskog učenja”, njegova pojava nije bila nezavisna od spoljašnjih okolnosti nimalo doktrinarnog karaktera. Naime, značajan uticaj na nastanak i aktivnost „Klamarske grupe” imala je sovjetska tajna služba koja se sredinom dvadesetih godina infiltrirala u brojne emigrantske organizacije. Od članova redakcije „Evroazije”, za dvojicu – Sergeja Efróna i Petra Arapova – postoje čvrsti dokazi da su bili agenti GPU. Pretpostavka da

⁴⁰ „Klamarsko skretanje teško da bi bilo uopšte moguće da nisu postojali uslovi za njega unutar evroazijskog pokreta. Klamarci su samo iskoristili te uslove i unutrašnje protivurečnosti pokreta” (Казнина, 1992: 85). Ili: „Sklonost evroazijstva prema komunističkom režimu je bila duboko zasnovana, a delatnost Klamaraca je samo pojačala, ali ne i stvorila tu sklonost” (Хоружий, 1994a: 59).

su i drugi „levi evroazijci” bili instrumentalizovani od strane Moskve nije, kako se to na prvi pogled može činiti, puki plod emigrantske paranoje i ljubitelja „teorija zavere”.⁴¹ Naime, sredinom dvadesetih godina GPU je razvio niz akcija koje su imale za cilj stavljanje pod kontrolu „aktivističkog” dela bele emigracije. Taktika GPU zasnivala se, kao u slučaju najpoznatije akcije poznate pod nazivom „Trest”,⁴²

⁴¹ Kao ilustracija za ovu tvrdnju može nam poslužiti slučaj slavnog tumača Hegela, Aleksandra Koževa koji je, prema dokumentima objavljenim u *L'Mond*-u septembra 1999. godine, trideset godina sarađivao sa KGB-om! Pregled burne diskusije u francuskim i američkim intelektualnim krugovima o „slučaju Kožev” dat je u radu rečitog naslova – „Špijun koji je voleo Hegela” (Price, 2000). Zanimljivo je da se u ovim diskusijama ne pominje podatak da je mladi Kožev (ruski emigrant, pravog imena Aleksandar Koževnikov) bio blizak pariskim evroazijcima i da je još 9. marta 1929. godine u „Evroaziji” objavio članak „Философия и В.К.П.” (*Евразия*, №. 16). U članku je komentarisao odnos Komunističke partije prema filozofiji (progon nemarksističkih filozofa, zabranu „idealizma”...) i zaključio da se boljševičko „ukidanje filozofije”, u svetlu hegelijanske ideje o dostignutoj samospoznaji Apolutnog duha, ne mora nužno negativno ocenjavati. Odbacivanje zapadne filozofije koja je iscrpela mogućnost daljeg razvitka (osim Hajdegerovog vraćanja na početak zapadnog mišljenja) je, za Koževa, prvi korak stvaranja kulture i filozofije budućnosti (koja neće biti marksistička): „Čini mi se da, za sada, kulturna politika VKP(b) upravljena protiv buržoaske (tj., u krajnjoj liniji, zapadne) kulture, ipak predstavlja pripremu nove kulture budućnosti... Filozof koji uopšte ne priželjkuje etabliranje marksističko-hegelijanskog pogleda na svet za sva vremena može se, za sada, pomiriti sa filozofskom politikom boljševika. On na njih treba samo da primeni Hegelovu opasku o *lukavstvu Svetskog uma* koji nekada ljude tera da, ne zbog straha već po savesti, veoma dobro rade u korist nečega što oni lično uopšte ne žele” (Кожевников, 1992: 73).

⁴² „Trest” (Trust) je bilo ime navodne podzemne organizacije „Monarhističkog saveza centralne Rusije” koja je, prema glasinama proširenim od strane GPU-a, okupljala antiboljševički usmerene privredne i političke funkcionere povezane sa vrhovima Crvene armije. Stupivši u vezu sa monarhističkim krugovima i vojnom organizacijom bele emigracije (ROVS), članovi „Tresta” (agenti GPU-a) organizovali su, između ostalog, nekoliko „ilegalnih” putovanja istaknutih emigranata u Rusiju, kao i „bekstva” svojih članova na Zapad gde su postajali aktivni članovi emigrantskih organizacija. Manipulacija emigrantskim organizacijama, podsticanje nekoliko aktivista belog pokreta na odlazak u Rusiju i njihovo hapšenje (B. Savinkov), infiltracija „krtica” u emigrantske organizacije i kasnija otmica generala Kutepova (1930), predstavljaju osnovne neposredne rezultate „Operacije Trest”. Značajniji posredni rezultat čitave akcije bilo je, nakon njenog razotkrivanja 1927. godine, stvaranje opšte klime nepoverenja i sumnjičavosti u krugovima ruske emigracije. (Detaljnije o „Trestu”, vid. knjige: G. Bailey, 1961; Войцеховский, 1974).

na širenju legendi o postojanju organizovanih antiboljševičkih grupa u Sovjetskom Savezu na koje se može osloniti emigracija u ostvarenju svojih planova o svrgavanju boljševika. Zatim su uspostavljanje veze između emigracije i njenih navodnih simpatizera u zemlji, da bi se, kasnije, vršio organizovani transfer i infiltracija agenata GPU u emigrantske organizacije. Iako pretežno usmerena na „vojno krilo” bele emigracije, sovjetska tajna policija je bila zainteresovana i za „porevolucionarne pokrete” koji su, poput evroazijstva, bili protiv ideje monarhističke restauracije i priznavali Revoluciju kao „svršeni čin” koji će biti „prevladan” logikom istorije („lukavstvom uma”) i ideološkom evolucijom boljševizma. Jedan od aktera „Tresta”, čekista A. Langavoj,⁴³ pristupio je evroazijskom pokretu i krajem 1925. godine, na kongresu evroazijaca u Berlinu, svedočio o brzom širenju njihovih ideja u SSSR-u, kao i postojanju tajnih organizacija evroazijaca u domovini (vid. Иоффе, 1998). Skloni da sopstvenu organizaciju vide kao budućeg naslednika Komunističke partije, evroazijci su lako poverovali ovim vestima o odjeku na koji nailaze njihove ideje u Rusiji. Petar Arapov, bivši oficir Vrangellove armije i jedan od budućih članova redakcije „Evroazije”, u više navrata je „tajno” putovao u Sovjetski Savez radi uspostavljanja veze sa tamošnjim „evroazijskim organizacijama”. Po nekim svedočanstvima (Гуль, 1981: 173), i Petar Savicki je, podstaknut informacijama o postojanju snažnog evroazijskog pokreta u domovini, otputovao u leto 1926. godine u Moskvu gde je učestvovao u radu insceniranog „Kongresa evroazijaca” na kome je primio „blagoslov” od čekiste

⁴³ U knjizi *Istorija pamti* (*История помнить*, 1998) M. S. Dokučajev, „general-major i Heroj Sovjetskog Saveza”, navodi A. Langavoja kao „istaknutog čekistu” koji je učestvovao u akcijama „Sindikata-2” i „Trest” pod neposrednim rukovodstvom Feliksa Đeržinskog. Prema ovom autoru koji se zalaže za rehabilitaciju Staljina i „herojskog doba” staljinizma, „tokom ovih operacija čekisti su uspeali da se infiltriraju i zauzmu dobre pozicije u mnogim zagranničnim antisovjetskim organizacijama...” (Докучаев, 1998). Nezavisno od političke orijentacije autora i njegove interpretacije istorije GPU (po kojoj, na primer, B. Savinkov nije ubijen već je, nakon bogatog obroka i obilnog pića sa islednicima u restoranu „Savoj”, pao kroz prozor isledničke kancelarije, jer se zbog mučnine od pića neoprezno nagnuo!), sam podatak o A. Langavoju kao „istaknutom čekistu” ne podleže sumnji.

preobučenog u sveštenučku odoru!⁴⁴ Istina, ovaj u literaturi dosta raširen podatak, nije potvrđen dosadašnjim istraživanjima dostupne arhivske građe o delatnostima evroazijskog pokreta (vid. Степанов, 1995: 438). Ali, nezavisno od istinitosti glasina o putovanju Savickog u Moskvu, ambicije evroazijaca da u SSSR-u postanu značajan faktor u „prevladavanju i evoluciji” boljševizma, kao i taktika GPU-a da fiktivnim organizacijama podstiče veze sa emigracijom da bi je, nakon toga, stavio pod kontrolu ili „iznutra” podsticao raskole u emigrantskim krugovima, čine okvir za razumevanje ideološke podele na „levicu” i „desnicu” evroazijskog pokreta. Kasnija sudbina nekolicine aktera „Klamarskog skretanja” jasno ukazuje na snažan „spoljašnji” podsticaj formiranja „levog evroazijstva”. Tako je 1931. godine Sergej Efron, jedan od bivših urednika „Evroazije”, urednik i pokretač (sa Suvčinskim i D. Svjatopolk-Mirskim) književnog časopisa *Версты* u kome su objavljivani i radovi sovjetskih pisaca (1925-1928), zatražio sovjetsko državljanstvo i postao vodeći aktivista „Saveza povratnika” – organizacije koja je radila na repatrijaciji ruskih emigranata. Više poznat kao muž Marine Cvetajeve, nego kao publicista i „evroazijac”, Efron je bio „glavni junak” kriminalno-špijunske afere koja je izbila nakon ubistva bivšeg sovjetskog agenta I. Rajsja (Poreckog) u Švajcarskoj, 1937. godine. Optužen od strane francuske policije kao glavni organizator ovog ubistva, Efron je (zajedno sa bračnim parom Klepininih koji su, takođe bili aktivni u „Klamarskoj grupi”) pobjegao iz Francuske i obreo se u Sovjetskom Savezu. Bekstvo Sergeja Efrona potvrdilo je sumnje emigrantskih krugova po kojima on nije bio samo zastupnik prosovjetskih stavova, već i aktivni saradnik NKVD-a, dok danas književnim istoričarima daje povod za rasprave o (ne)znanju Marine Cvetajeve o ovim delatnostima njenog muža.⁴⁵ U svakom slučaju, aktivnosti Sergeja Efrona u emigraciji su, zbog interesovanja za

⁴⁴ Kao u priči Danila Kiša, „Mehanički lavovi”, u knjizi *Grobnica za Borisa Davidoviča!*

⁴⁵ Videti: „Знала ли Марина Цветаева, что ее муж — агент НКВД?”, *Известия*, (10. 3. 1991); „Правда о платном агенте”, *Литературная газета* № 47 (21. 11. 1990); В. Шенгалинский, „Марина, Ариадна, Сергей”, *Новый Мир*, №. 4, 1997.

Marinu Cvetajevu, detaljno istražene, a njegov udeo u konstituisanju „evroazijske levice” pod direktnim uticajem sovjetskih tajnih službi ne dovodi se u pitanje.⁴⁶ Kasnija sudbina S. Efrona (hapšenje 1939. i streljanje 1941. godine) paradoksalno potvrđuje njegovu pripadnost „aparatu” koji je podvrgavan periodičnim „čistkama”.⁴⁷

Ako su Efron i Arapov bili evroazijski „aktivisti” koji su na delatnost i politički profil „Klamarske grupe” uticali iz „drugog plana” (više organizaciono-finansijskog, nego neposredno teorijsko-ideološkog), knez Dimitrije Svjatopolk-Mirski je imao važnu ulogu u uredničkoj i publicističkoj delatnosti evroazijaca. Profesor Univerziteta u Londonu, poznati književni kritičar i istoričar književnosti, D. Mirski, je od samog nastanka evroazijstva pokazivao interesovanje za filozofsku i teorijsku stranu ovog novog pokreta ruske emigracije.⁴⁸ Iako nije objavljivao u evroazijskim publikacijama,⁴⁹ Mirski je bio u dugogodišnjoj

⁴⁶ Prema dokumentima iz arhiva NKVD-a, Efron je, osvrćući se na svoje učešće u „Klamarskoj grupi”, tvrdio da se tokom 1928-1929. godine ova grupa evroazijaca „potpuno razočarala tim (evroazijskim) stanovištem i prihvatila sovjetsku platformu... Mi smo se postarali da iskoristimo evroazijsku štampu za sovjetsku propagandu u emigraciji...”. Efronova ćerka, Ariadna, sećajući se emigrantskih aktivnosti svog oca, izjavila je islednicima NKVD-a: „Postepeno mi je bilo sve jasnije da se otac i njegovi prijatelji iz evroazijske grupe bave nekim tajnim radom. Otac je počeo često da odsustvuje iz kuće, ...neki uobičajeni, određeni posao on, kao i njegovi prijatelji, nije imao, a svi su oni nekako živeli. U kući su se pojavljivale sovjetske novine, časopisi, a razgovori oca sa prijateljima su se ticali sovjetskih tema. Antisovjetski istupi u belo-emigrantskoj štampi su se u mom prisustvu podvrgavali oštrim kritikama... Ponašanje tih ljudi, njihovi razgovori – sve to me je više puta navodilo na pomisao da oni rade veliku stvar za Sovjetski Savez” (cit. prema: Шенгалинский, 1997).

⁴⁷ Žrtve „čistki” unutar NKVD-a bili su i bračni par Klepinin, kao i P. Arapov – optuženi su, osuđeni i pogubljeni kao saradnici „stranih obaveštajnih službi”.

⁴⁸ Mirski je engleskoj čitalačkoj publici prikazao prvi evroazijski zbornik: „The Exodus to the East”, *Russian Life*, 1 (1922), pp. 210-212; „A Eurasian Manifesto”, *The Times Literary Supplement*, 1. July 1922, p. 350. Takođe, on je napisao i prvu detaljniju studiju o evroazijstvu na engleskom jeziku – „The Eurasian Movement”, *The Slavonic Review*, Vol. VI, No 17, December, 1927, pp. 311-320. (Reprint u: Mirsky, D. S., 1989: 237-246)

⁴⁹ Izuzev jednog članka sa književno-istorijskom temom: „О московской литературе и протопопе Аввакуме: Два отрывка”, *Евразийский временник*. Берлин, 1925. Кн. 4, с. 338-350.

prijateljskoj vezi sa Suvčinskim, a u Londonu je bio blisko povezan sa malim krugom „engleskih evroazijaca” od kojih je najznačajniji bio Norman Spolding koji je 1928. godine napisao knjigu *Russia in Resurrection. A summary of the views and of the aims a new party in Russia*.⁵⁰ Osim što je prvi, izvan ruske emigracije, napisao knjigu o evroazijstvu na engleskom jeziku u kojoj je pozitivno ocenjivao teorijska uverenja i političke perspektive „nove partije”, Spolding je bio bogat čovek spreman da finansijski pomogne evroazijski pokret. Prema nekim svedočanstvima, on je za pokretanje „Evroazije” izdvojio sumu od deset hiljada funti sterlinga, a na njegovu odluku uticao je, pored D. Mirskog, i drugi londonski evroazijac, ruski emigrant, P. Maljevski-Maljevič koji je, takođe 1928. godine, objavio u Londonu knjigu *A New Party in Russia*. Obezbeđivanje Spoldingove donacije uticalo je na položaj Mirskog i Maljeviča u evroazijskim krugovima – obojica su postali članovi redakcije „Evroazije”. Posebno je D. Mirski, na osnovu svoje univerzitetske i kritičarske reputacije, kao i učešća u izdavanju časopisa *Версты*, ubrzo postao glavni autoritet u koncipiranju i uređivanju kulturne rubrike „Evroazije”. U oblasti književnosti, „najupadljiviji i najistrajniji izraz onoga što se nakon 1925. godine može, u najširem smislu nazvati 'evroazijstvom B. Mirskog', bilo je njegovo prihvatanje legitimnosti sovjetske kulture u tekstovima pisanim za emigrantsku štampu. To prihvatanje se ispoljavalo u njegovoj doslednoj promociji sovjetskih autora...” (Smith, 1989:23-24) Ali, nije samo sovjetska literatura privlačila Mirskog – već u tekstu objavljenom u *Slavonic Review* on je isticao sličnosti između evroazijskog koncepta „ideokratije” i političkog sistema i prakse boljševizma. Istina, on je tada boljševizam (zajedno sa fašizmom), još smatrao nižim oblikom istinske (evroazijske)

⁵⁰ Spolding (N. Spalding, 1877-1953) je knjigu objavio pod pseudonimom „Engleski evroazijac” (*An English Europasian*). Inače, on je bio veliki poštovalac Istoka i istočnih kultura, kritičar „materijalističkog duha Zapada” i poznavalac istočnjačkih religija. Osnovao je 1936. godine katedru za Istočne religije i etiku na Oksfordu koju je, kao prvi „Spolding-profesor”, na njegov poziv, zauzimao indijski mislilac Radakrišnan. Od ostalih Spoldingovih radova, najznačajnija je knjiga *Civilization in East and West: An Introduction to the Study of Human Progress*, Oxford Univ. Press: Milford, London, 1939.

ideokratije, pa je političku budućnost SSSR-a video u evoluciji boljševizma ka evroazijstvu. Naravno, u stvarnosti je proces tekao u suprotnom smeru – 1931. godine D. Mirski se učlanio u britansku Komunističku partiju, a svoju političko-ideološku konverziju objasnio je u ispovesti pod naslovom „Priča o jednom oslobođanju”.⁵¹ Evroazijstvo je sada ocenjivao kao jednu etapu ka sopstvenom „oslobođenju” od okova „buržoaskog idealizma”, posredujućom karikom u širokom duhovno-političkom spektru koji se proteže od reakcionarne ruske emigracije do boljševizma: „Evroazijci su samo najtipičniji produkti mistične i metafizičke 'renesanse' koja je zahvatila Rusiju nakon poraza Revolucije 1905. godine. Idealističke, mističke ili vitalističke fantazije su prirodno pribežište oslabele buržoazije koja nema hrabrosti da prihvati materijalizam, tj. *da vidi stvari onakve kakve one jesu*” (Mirsky, 1989: 360).⁵² Osvrćući se na podele u evroazijskom pokretu Mirski je, nasuprot pravoslavnom konzervativizmu Trubeckoja i Savickog, isticao „dinamizam” Suvčinskog, njegovu okrenutost budućnosti i svojevrsnoj „sintezi pravoslavne teologije i vrednosti ustanovljenih Oktobarskom revolucijom” (Mirsky, 1989: 361). Ali, stanovište „evroazijske levice” za Mirskog je predstavljalo samo stepenicu na putu potpunog „oslobođanja od idealizma” i usvajanja marksizma. Važnu ulogu u njegovoj ideološkoj evoluciji imala je knjiga o Lenjinu koju je pisao za engleske čitaoce, kao i kontakti koje je imao sa Maksimom Gorkim.⁵³ Naime, u leto 1927. godine, još kao

⁵¹ Tekst je objavljen 1. septembra 1931. godine u *La Nouvelle Revue Française*, №. 216, i reprintovan, u prevodu na engleski, u: Mirsky, 1989: 358-267.

⁵² U svojoj ispovesti Mirski daje sociološko-psihološku skicu za tumačenje privlačnosti evroazijstva: „Mi, emigranti koji smo verovali da smo elita nacije, osećali smo se kao *parije*, tj. tako inferiorno u odnosu, kako na srećnu zapadnu buržoaziju, tako i na pobedničko seljaštvo i radništvo naše zemlje. Stoga je kao očigledna uteha zvučao glas da je to samo spoljašnja iluzija, da je ruska civilizacija prihvatljivija Bogu od zapadne, da je Revolucija izvedena u ime *naše* Rusije i da je njen internacionalizam plod nerazumevanja, te da će njen marksistički omotač biti vremenom odbačen i da ćemo se mi časno vratiti u domovinu i ponovo postati elita i predvodnici nacije” (Mirsky, 1989: 361-362).

⁵³ Knjiga o Lenjinu je objavljena u Londonu, 1931. godine (*Lenin. Makers of the Modern Age*). U svojoj ispovesti, Mirski ističe: „Lenjin je za mene bio intelektualno, oslobođenje, on je učinio da stvarnost vidim onakvu kakva je, a ne kakvu želim

„evroazijci”, Mirski i Suvčinski su uspostavili kontakt sa Maksimom Gorkim i posetili ga u Sorentu. Gorki ih je u jednom kasnijem pismu Staljinu (17. februara 1930) predstavio kao „zdrave, energične, široko obrazovane ’momke’... koji dobro poznaju Evropu” i koji bi mogli da učine mnogo za popularizaciju Sovjetskog Saveza u intelektualnim krugovima Zapada i emigracije.⁵⁴ Gorki je posebno cenio Mirskog zbog njegovih književno-kritičarskih radova i pozitivnog odnosa prema sovjetskoj književnosti, a na njegovu preporuku Mirski je dobio sovjetsko državljanstvo.⁵⁵ Nakon povratka u SSSR (1932), Mirski je uživao podršku Maksima Gorkog sve do njegove smrti, 1936. godine.⁵⁶ Nakon toga, život i akademska karijera „crvenog

ili zamišljam.” Pored uticaja Lenjinovih spisa, Mirski navodi i Staljinove *Osnove lenjinizma*, „taj magistralni pregled majstorovih ideja od strane njegovog najvećeg i najboljeg učenika” (Mirsky, 1989: 366). Ulogu Maksima Gorkog ističe, takođe, sam Mirski: „Ličnost Gorkog koga smo Suvčinski i ja posetili u Sorentu, imala je snažan uticaj na moje novo obrazovanje... Ta poseta je bila naš prvi kontakt sa ’drugom stranom barikade’ i prvi udusaj čistog materijalističkog vazduha koji je dolazio iz oblasti nezaraženih metafizičkom zarazom koju smo mi udisali” (Mirsky, 1989: 364).

⁵⁴ Vid. „Переписка Максима Горького и Иосифа Сталина”, *Новый мир*, Moskva, №. 9, 1997, Internet izdanje: URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1997/9/.

⁵⁵ Pored Gorkog, veliki uticaj na Mirskog imala je Vera Trejl (prva žena Petra Suvčinskog), s kojom je Mirski bio u emotivnoj vezi. Na osnovu njihove nedavno objavljene prepiske iz 1930. godine (*Oxford Slavonic Papers*, 1997, Vol. XXX: 114-120), vidljiv je njen uticaj na ideološku konverziju Mirskog. Vera Trejl (rođena Gučkov, 1906-1987) bila je jedna od „legendi” svoga vremena i ruskih emigrantskih krugova. Čerka Aleksandra Gučkova, poslovnog čoveka, ministra vojnog Privremene vlade i vodeće ličnosti monarhističkog belog pokreta u Parizu, bila je bliska sa evroazijcima (prvi brak sa Suvčinskim), ali i sa ruskim tajnim službama za koje je obavljala razne zadatke sve do Drugog svetskog rata. Njen drugi muž, Robert Trejl (Traill), bio je engleski komunista koji je poginuo u Španiji, a ona je 1937. godine boravila u Moskvi, odakle se, uspešno izbegavši „čistke”, brzo vratila na Zapad. O Veri Trejl i evroazijcima videti: „Skupni portret sa gospođom”, Brossat, 1989: 129-182.

⁵⁶ Biografija Mirskog i njegov položaj u Moskvi je 1934. godine poslužio engleskom piscu M. Magridžu (Muggeridge) kao uzor za lik romana *Winter in Moscow* – lik koji je uredio svoj život tako da je „parazitirao u tri režima: kao aristokrata u carizmu, profesor u kapitalizmu i proleterski književnik pod diktaturom proletarijata” (vid. Smith, 2000: 345).

kneza” bliže se svom kraju: 3. juna 1937. Mirski je uhapšen, a 1939. godine umire u logoru na Kolimi.

U vreme povratka D. Mirskog u Sovjetski Savez „leva frakcija” evroazijskog pokreta nije više postojala – poslednji broj „Evroazije” izašao je 7. septembra 1929. godine, a članovi „Klamarske grupe” razišli su se u različitim životnim i ideološkim pravcima. Lav Karsavin je već u leto 1928. godine, na poziv Kaunaskog univerziteta, napustio Pariz i otišao u Litvaniju gde je radio kao profesor na Katedri za opštu istoriju i filozofiju (1928-1940). Iako nije, poput Mirskog, Efrona i Arapova, otišao u SSSR, Karsavin je postao sovjetski građanin nakon aneksije Litvanije, 1940. godine. Sa zakašnjenjem ga je zadesila ista sudbina kao i druge „leve evroazijce” pod sovjetskom vlašću – uhapšen je jula 1949. godine sa optužbom da je „od 1924. do 1930. godine bio jedan od ideologa i rukovodilaca belo-emigrantske organizacije *Evroazija* koja je imala za cilj svrgavanje sovjetske vlasti”.⁵⁷ Priznavajući da je bio učesnik evroazijskog pokreta, Karsavin je negirao optužbe o njegovom „kontrarevolucionarnom” karakteru: „Evroazijski pokret je u vreme moga učešća u njemu polazio od prihvatanja Oktobarske revolucije, ali je odbacivao komunizam težeći njegovoj zameni pravoslavljem i kulturnom originalnošću Rusije”.⁵⁸ Sud nije imao razumevanja za ovaj „dijalektički” odnos odbacivanja/prihvatanja boljševizma, pa je Karsavin osuđen na deset godina boravka u logorima Sibira gde je umro već sledeće godine, 20. juna.

Od trojice najvažnijih urednika „Evroazije” (Suvčinskog, Karsavina i Mirskog), jedino Suvčinski nije završio život u sovjetskim logorima. Nakon prestanka izdavanja „Evroazije”, on se povukao iz aktivnosti evroazijskog pokreta. Istina, 1930. godine je pokušao da pokrene novi časopis u kome bi „stvar Sovjetskog Saveza” branio u zapadnoj

⁵⁷ Materijali o hapšenju, istrazi i suđenju Karsavinu objavljeni su u novinama *Православная Москва*, №. 2, januar 2001, str. 11, a ovde su navedeni prema elektronskom izdanju ovih novina: <http://www.orthodoxmoscow.ru/public/newspaper/n-02-01-c12.shtml>

⁵⁸ *Isto*. U optužbi Karsavina za „kontrarevoluciju” Horuži vidi „uobičajenu kaskijansku logiku totalitarizma: kao krivica filozofu je prebacivano njegovo evroazijstvo tokom koga je on više od svega opravdavao i branio boljševički sistem...” (Хоружий, 1994: 183.)

kulturnoj javnosti i među ruskim emigrantima. Tražeći sredstva za pokretanje novog časopisa, Suvčinski se 11. februara 1930. godine obratio Maksimu Gorkom obaveštavajući ga da su emigranti koji su ranije bili okupljeni oko „Evroazije” konačno razočarani „evroazijskim pokretom”, te da žele, potpuno svesno, da „služe SSSR-u”.⁵⁹ Odbacivši kasnije ideju o osnivanju novog časopisa ili novina, Suvčinski je od Gorkog tražio novac za izdavanje jednog zbornika radova koji bi redovno izlazio četiri puta godišnje, ali Gorki je Staljinu i šefu NKVD-a, H. Jagodi, sugerisao da se, zbog malog propagandnog značaja koji zbornici imaju, ne isplati finansiranje publikacija te vrste, te da „evroazijce”, koji „dobro poznaju način života inteligencije i sitne buržoazije i mogu biti korisni obaveštajci”, treba iskoristiti za rad u već postojećim časopisima i novinama koje Sovjetski Savez izdaje u inostranstvu.⁶⁰ Bez sredstava za pokretanje nove serije zbornika koji bi zamenili slična „evroazijska izdanja”, Suvčinski prestaje sa političkom aktivnošću i ostaje u Parizu sve do smrti, 1985. godine. Osnivač evroazijstva i kritičar zapadne kulture odupire se iskušenju „izlaska na Istok” i nakon Drugog svetskog rata kada se deo emigranata „prvog talasa” odlučuje na „povratak kući”. Usamljen u ruskoj emigrantskoj zajednici, Suvčinski je veze sa domovinom održavao praćenjem njenog muzičkog života, kao i saradnjom i prijateljstvom sa Igorom Stravinskim i Sergejem Prokofjevim. Ali, brojna prijateljstva Suvčinskog sa francuskim kompozitorima, muzičarima, književnicima i filozofima (poput tada mladog Žaka Deride), kao i njegova prisutnost na muzičkoj sceni Francuske (organizovanje koncerata, pisanje muzičkih kritika i enciklopedijskih odrednica), svedoče o uspešnoj integriranosti ovog „evroazijca” u kulturni život „romano-germanske” Evrope.

⁵⁹ Vid. „Переписка Максима Горького и Иосифа Сталина”, *Новый мир*, Москва, №. 9 (URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1997/9/)

⁶⁰ *Isto.*

*
* *

Sećajući se svoga oca Sergeja, Arijadna Efron je zabeležila da joj je on jednom prilikom, 1931. godine, priznao: „Zapleo sam se kao muva u paučini iz koje nema izlaza” (Шенталинский, 1997). Nakon kratkog prikaza sudbine „Klamarskog skretanja”, možemo ovu Efronovu metaforu primeniti na situaciju u kojoj se krajem dvadesetih godina našao evroazijski pokret. Početna praktično-političko ambicija pokreta da „pomirenjem” sa istorijskom realnošću Revolucije preuzme istorijsko vođstvo iz ruku boljševika i postane „ideokratska snaga” nove Rusije, dovela je do raspada i političke marginalizacije pokreta. Pojava „evroazijske levice” pokazala je da se pokret zapleo u „paučinu” sopstvenih iluzija i zamki sovjetskih tajnih službi. Uverenje da boljševici, „lukavstvom Uma”, mogu biti iskorišćeni za ostvarenje evroazijskih ciljeva vodilo je faktičkoj instrumentalizaciji evroazijskog pokreta od strane boljševika. To je jasno zapažao G. Vernandski koji je 1927. godine otišao u Ameriku i sa distance komentarisao „levo skretanje” pokreta: „Koliko razumem, ideja evroazijske organizacije je bila – učiniti sve da se, prilagođavajući se spoljašnjim formama sovjetskog života, uvede naš duh u Sovjetsku Rusiju. *Sada, vidim težnju da se i duh prilagodi*” (cit. prema: Казнина, 1992: 85).

Nakon raspada „Klamarske grupe”, evroazijski pokret je tokom tridesetih godina opstajao zahvaljujući angažovanju Petra Savickog. Uprkos njegovim optimističkim očekivanjima vezanim za drugu deceniju postojanja pokreta,⁶¹ evroazijstvo gubi pristalice među ruskom emigracijom i polako se gasi. U teorijskom i ideološkom pogledu, evroazijstvo je izgubilo „svežinu” – formulisani opšti teorijsko-filozofski okvir je sada zahtevao niz stručno-specijalističkih razrada i rad na „malim temama” akademskog značaja. S druge strane, insistiranje

⁶¹ U uvodnom tekstu poslednjeg velikog evroazijskog zbornika, Savicki ističe: „Evroazijci ne sumnjaju da smo na početku novog preloma. Bez obzira što je petoljetka u značajnoj meri uspela – ili, možda, upravo zahvaljujući tome – tako se ne može dalje produžiti... Svoj taktički i strateški plan evroazijci upravljaju ka osvajanju novih pozicija u okolnostima istorijskog perioda 'nakon petoljetke'...” (*Тридцатые годы*, 1931: i-ii)

na velikim praktično-političkim ambicijama (*preuzimanje vlasti u SSSR-u!*) sve očiglednije je svedočilo o gubitku smisla za političku realnost. Pojava sedmog evroazijskog zbornika (*Тридцатые годы. Утверждение евразийцев*, Париж, Кн. VII, 1931), predstavlja poslednji veći publicističko-teorijski poduhvat evroazijaca.⁶² Nakon njega, teorijski zbornici radova više ne izlaze, a u Berlinu se 1935. i 1937. godine pojavljuju još dve sveske *Evroazijskih hronika* (sv. XI i XII). Ne računajući povremene publikacije evroazijskih organizacija koje danas imaju samo bibliofilsku vrednost za kolekcionare i istraživače istorije kulturnog i političkog života ruske emigracije,⁶³ svaki trag evroazijstva gubi se u predvečerju Drugog svetskog rata.

Paradoksalno, neposredno nakon Drugog svetskog rata, „evroazijstvo” se ponovo pominje samo u sudskim procesima koje sovjetske vlasti pokreću protiv onih evroazijaca koji su se, voljom istorijskog slučaja, obreli na teritorijama pod neposrednom ili posrednom kontrolom SSSR-a. Tako, osim već pomenutog slučaja Karsavina, i Petar Savicki biva uhapšen u Pragu i odveden u Sovjetski Savez gde je oktobra 1945. godine optužen za organizovanje i učešće u „kontrarevolucionarnom pokretu evroazijaca”. Osuđen na deset godina boravka u „popravno-radnom logoru”, Savicki je u pismu Staljinu (5. januara 1947. godine), istakao da je njegovo evroazijsko uverenje o samodovoljnosti i samobitnosti Rusije-Evroazije ostvareno postojanjem SSSR-a: „Ja sam shvatao da je ta samozakonitost i samodovoljnost geografske, privredne, političke i kulturno-istorijske strukture jedna od osnovnih vrednosti ruskog života i istorije. U savremenoj epohi te osobine su ovaploćene u postojanju Sovjetskog Saveza i u sovjetskoj vlasti, u izgradnji socijalizma u uslovima

⁶² Prethodni, šesti zbornik (*Евразийский сборник*, Кн. VI) je štampan 1929. godine u Pragu i imao je samo 80 strana.

⁶³ U literaturi se pominju sledeća, meni nedostupna, izdanja: *Евразийские тетради*, Париж, 1934-1936 (Вып. 1, с. 42; Вып. 2-3, с. 47; Вып. 5, с. 60; Вып. 6, с. 38); *Евразиец*, Брюссель, 1929-1934, №. 1-25; te *Новая эпоха*, Нарва, 1933, с. 48. Petar Savicki je u jednom pregledu delatnosti evroazijaca, pisanom 1933. godine, tvrdio: „Spisak evroazijskih publikacija, ne računajući one u izdanju lokalnih evroazijskih grupa, sadrži više od četrdeset različitih izdanja. Celokupni obim evroazijske literature dostiže danas deset hiljada stranica” (Савицкий, 1933a: 370).

kapitalističkog okruženja” (cit. prema: Дурновцев, Кулешов, 1994: 151). Naravno, ovo „opravdanje”, bez obzira na njegovu (ne)tačnost, nije imalo nikakvog efekta i Savicki je svoju kaznu „odslužio” do kraja, da bi se 1956. godine ponovo vratio u Prag.

U godini povratka Savickog iz sovjetskog logora, Gleb Struve je u Njujorku objavio drugo izdanje svoje monografije posvećene ruskoj književnosti u emigraciji. U ovom, za istraživače ruske emigracije danas već klasičnom radu, on je jedno malo poglavlje posvetio evroazijcima. Ocenjujući da evroazijstvo nije imalo direktni uticaj na emigrantsku književnost, Struve je istakao da je ono privlačilo i imalo važnu ulogu u formiranju mladog pokoljenja ruskog zarubežja: „U uslovima emigracije, psihološki razumljivo odbacivanje Zapada nalazilo je u evroazijstvu svoje ideološko središte” (Струве, 1956: 49). Ali, i kod Struvea, kao i u brojnim radovima u posleratnoj emigrantskoj periodici, evroazijstvo je, pre svega, imalo status predmeta historiografskog istraživanja ili je pominjano u sklopu napora da se memoarsko-dokumentaristički rekonstruiše svet ruske emigracije odlazećeg „prvog talasa”. Kasnije nastali obimniji radovi posvećeni istoriji ruske emigracije, poput knjiga R. Vilijamsa (Williams, 1972: 256-261) i M. Raeva (Raeff, 1990), usputno se bave evroazijstvom u sklopu istraživanja šire panorame kulture „društva u egzilu”. Istina, zahvaljujući atmosferi „hladnog rata” i velikom interesovanju za Sovjetski Savez, u američkoj društvenoj nauci rano se javlja sporadični interes i za teorijsko i političko nasleđe evroazijskog pokreta. Tako, već 1946. godine Boris Ižboldin, američki profesor ruskog porekla, objavljuje rad o evroazijskom pokretu u prestižnom časopisu *Russian Review*, upozoravajući da rast nacionalizma u Sovjetskom Savezu (nakon pobeđe u Drugom svetskom ratu), može uticati na oživljavanje evroazijske ideologije kao zamene za „istrošeni” marksizam-lenjinizam (Ishboldin, 1946: 72). Takođe, u knjigama posvećenim prikazú moderne ruske historiografije (Mazour, 1958: 236-242) i istorije ruske političke misli (Utechin, 1963: 256-261), autori američkoj akademskoj publici daju osnovne informacije o evroazijcima i njihovoj historiografskoj i političkoj koncepciji. Ali, svakako najzaslužniji za akademsko proučavanje evroazijstva u američkim akademskim krugovima bio

je istoričar Nikolas Rjazanovski (takođe ruskog porekla, kao i svi drugi pomenuti autori) koji je 1967. godine objavio obimnu studiju o „pojavi evroazijstva” (Riasanovskiy, 1967: 39-72). Ova studija, uz nekoliko manjih radova istog autora, predstavlja do sada najobuhvatniji i akademski najpouzdaniji prikaz evroazijstva napisan na engleskom jeziku.⁶⁴ Istina, tema evroazijstva je iscrpno obrađivana i u brojnim drugim studijama koje su bile posvećene analizi teorijskog stvaralaštva nekih od najistaknutijih evroazijaca – poput N. Trubeckojca (vid. Liberman, 1991: 295-375) i G. Vernadskog (vid. Halperin, 1982: 477-493). Ali, prva i decenijama jedina monografija o evroazijstvu delo je nemačkog istoričara Ota Besa (Böss) koji je, kao „prilog ruskoj istoriji ideja dvadesetog veka”, objavio 1961. godine knjigu o učenju evroazijaca (*Die Lehre der Eurasier*). Po poznavanju izvora, broju tema koje razmatra, te ideološki neopterećenom pristupu, ova monografija i danas predstavlja uzornu akademsku rekonstrukciju evroazijskog učenja. Njeno osnovno ograničenje je, u odnosu na samu temu, „spoljašnje” – u vreme nastanka ovog dela evroazijstvo je bilo samo jedna od „egzotičnih tema” za usko specijalizovane poznavaoce ruske tradicije. U savremenom kulturno-istorijskom i političkom kontekstu radikalno je izmenjen status same teme „evroazijstva” i to se, u novijim radovima, jasno uočava.

Ruska recepcija evroazijstva ilustruje upravo ovu promenu statusa koju evroazijstvo ima u tekućim diskusijama o prošlosti i budućnosti Rusije. U prvom periodu, neposredno nakon sloma komunizma i uklanjanja ideoloških zabrana koje su pratile drugu, „zarubežnu” Rusiju, evroazijci su se, zajedno sa bogatim nasleđem ruske emigracije, simbolički „vratili” u domovinu. Iz mraka biblioteka sa specijalnim nadzorom, njihovi radovi su početkom devedesetih godina objavljivani u brojnim časopisima, a ubrzo je sledilo štampanje niza antologija njihovih tekstova.⁶⁵ Tokom poslednjih godina, gotovo celokupan opus vodećih

⁶⁴ Za ilustraciju ove ocene može poslužiti činjenica da je u okviru prevoda evroazijskog zbornika *Исход к Востоку* na engleski jezik (*Exodus to the East: Forebodings and Events. An Affirmation of the Eurasians*, Idyllwild, California: Charles Schlacks Jr. 1996), objavljena kao pogovor upravo ova studija N. Rjazanovskog iz 1967. godine.

⁶⁵ Videti dodatak ovog rada – *Evroazijsku bibliografiju*.

evroazijaca je postao dostupan ruskim čitaocima i prva pretpostavka za ozbiljniju analizu njihovih ideja je, svakako, ispunjena. Tim pre, što je objavljivanje radova evroazijaca izazvalo brojne diskusije i sporove, te je evroazijstvo postalo jedna od omiljenih tema u ruskoj društvenoj nauci i filozofiji. Ali, ove diskusije o evroazijstvu, kao i o emigrantskom nasleđu uopšte, prevazilaze čisto akademski okvir – u njima se, pre svega, traže odgovori na pitanja današnjice, a znatno ređe se one vode radi teorijske spoznaje prošlosti. Ilustrativan za ovu tvrdnju je stav autora jednog teksta o ruskom emigrantskom nasleđu iz 1990. godine u kome se ističe: „Knjige koje su naši mislioci napisali i štampali u bednim tiražima pre više od pola veka postale su danas naša nasušna potreba, jer se one čine mnogo aktuelnije i dublje od knjiga koje pišu savremeni politikolozi i publicisti. Emigrantski autori bivaju prihvaćeni kao naši savremenici koji, ne samo da organski pripadaju sadašnjim diskusijama, već ih i usmeravaju u pravcu koji vodi istini”.⁶⁶

Pored opšteg interesovanja za emigrantsko nasleđe, na široku recepciju evroazijstva u savremenoj Rusiji uticala je i činjenica da je istoričar Lav Gumiljov, decenijama na margini oficijelne sovjetske historiografije, formulisao originalnu teoriju „etnogeneze” u okviru koje je tumačio istoriju ruskog i stepskih naroda centralne Azije.⁶⁷ Njegova sistemska teorija koja se oslanja na istoriju, geografiju i biologiju bila je komplementarna sa idejama evroazijaca.⁶⁸ Iako je do formulacije svojih ključnih hipoteza („teorija pasionarija”) došao nezavisno od evroazijstva, on je poznao spise evroazijaca, a sa Petrom

⁶⁶ Cit. prema dokumentu *Ruskog fonda kulture*, 1990, s. 3.

⁶⁷ Lav Nikolajevič Gumiljov (1912-1992), doktor istorijskih nauka, sin ruskih pesnika N. Gumiljova i A. Ahmatove, dugogodišnji zatočenik Gulaga, pisac obimnih dela od kojih su najznačajnija: *Хунну: Срединная Азия в древние времена* (1960); *Древние тюрки* (1967); *Поиски вымышленного царства* (1970); *Древняя Русь и Великая степь* (1989), te *Этногенез и биосфера Земли* (napisana 1979, objavljena 1989).

⁶⁸ „Kada me nazivaju evroazijcem, ja se ne odričem tog naziva iz više razloga. Prvo, to je bila snažna istorijska škola i ako me ubrajaju u nju, čine mi čast. Drugo, ja sam pažljivo proučio radove tih ljudi. Treće, ja sam zaista saglasan sa osnovnim istorijsko-metodološkim zaključcima evroazijaca. Ali, postoje i značajne razlike među nama...” (Гумилев, 1992: 6)

Savickim je bio i u ličnom kontaktu.⁶⁹ Veliki interes za Gumiljova u ruskoj intelektualnoj javnosti (uslovljen, pre svega, gubitkom opšte teorijske paradigme „marksizma-lenjinizma” i potrebom njene zamene novom), uticao je na popularnost i samih evroazijaca koji su smatrani njegovim prethodnicima i učiteljima. Sam Gumiljov je u brojnim tekstovima popularisao ideje i radove Savickog i Trubeckoja, a sebe je s ponosom nazivao „*poslednjim evroazijcem*” (Gumiljov, 1992). U jednom od poslednjih intervjua, on se prisećao susreta sa Savickim koji mu je ispričao da su evroazijci, „nakon što su uvideli kako se prema njima na Zapadu podlački odnose bivši ’saveznici’, shvatili da treba tražiti istinske prijatelje”. Gumiljov je, slažući se sa ovom preporukom Savickog, zaključio: „Turci i Mongoli mogu biti iskreni prijatelji, a Englezi, Francuzi i Nemci mogu biti, uveren sam, samo lukavi eksploatatori... *Ako Rusija bude spašena, onda će to biti samo kao evroazijska država i samo uz pomoć evroazijstva*” (Гумилев, 1992: 16).

„EVROAZIJA”: FILOZOFSKO I NAUČNO UTEMELJENJE

„Za Rusiju kažu da ne pripada ni Evropi, ni Aziji – da je ona zaseban svet. Neka bude tako. Ali, mora se još dokazati da čovečanstvo – pored te dve strane označene rečima Zapad i Istok – ima još i treću”

П. Чаадаев, *Открытки и разные мысли* (1828-1850, №. 106)

⁶⁹ Pisma Savickog Gumiljovu (iz perioda 1958 – 1968. godine) publikovana su u knjizi *Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи*, Москва, 1994 (Internet izdanje: <http://www.kulichki.com/~gumilev/SPN/spn02.htm>). U ovim pismima Savicki ističe sličnost Gumiljovljevih gledišta o ulozi azijskih naroda u istoriji Rusije sa onim stanovištem koje su on i njegovi „evroazijski prijatelji” razvijali dvadesetih i tridesetih godina. Upućujući Gumiljova na spise evroazijaca, Savicki naglašava „da su on i njegovi naučni istomišljenici značajni deo svog života posvetili odbrani teze po kojoj su Mongoli Rusiji doneli više koristi, nego štete” (*Pismo od 29. novembra 1965*).

1. KRITIKA EVROPOCENTRIZMA: FILOZOFSKA PROLEGOMENA

Godinu dana pre pojave programskog spisa evroazijskog pokreta *Исход к Востоку* (1921), u Sofiji je objavljena knjiga *Evropa i čovečanstvo* Nikolaja Trubeckoja.¹ Iako je nakon napuštanja Rusije radio kao profesor komparativne lingvistike na Univerzitetu u Sofiji (1920-1922), Trubeckoj je svoj prvi veći rad u novoj sredini posvetio razmatranju problema filozofije kulture. Sadržinski, njegova knjiga predstavlja oštru kritiku evropocentrizma i afirmaciju stanovišta kulturnog relativizma kao brane od univerzalističkih pretenzija evropske kulture. Bez obzira što se termin „Evrozija” i koncept posebne „evroazijske kulture” ne pojavljuju u knjizi Trubeckoja, ona predstavlja, po mom mišljenju, prvi i odlučujući korak u izgradnji celovitog „evroazijskog stanovišta” koje je formulisano nakon pojave *Evrope i čovečanstva*. Sam Trubeckoj, u pismu Romanu Jakobsonu (7. marta 1921) piše da je osnovnu tezu knjige *Evropa i čovečanstvo*, kao deo većeg projekta posvećenog razmatranju problema nacionalne svesti, formulisao još 1909 – 1910. godine, ali je nije štampaio zbog nerazumevanja na koje su, u ondašnjem duhovnom okruženju, nailazila njegova shvatanja (Trubetzkoy, 1965: 12). Tek nakon iskustva Prvog svetskog rata i razočarenja u „civilizovano čovečanstvo”, došlo je, po rečima Trubeckoja, „do preokreta u mišljenju mnogih obrazovanih ljudi”, te je on, podstaknut činjenicom

¹ Трубецкой, Н. *Европа и человечество*, София, Российско-болгарское книгоиздательство, 1920, с. 82. Ova knjiga je ubrzo, 1922. godine, objavljena na nemačkom i, što je posebno zanimljivo, na japanskom jeziku, 1926. godine.

da među svojim sabesednicima „sreće ne samo razumevanje, već i saglasnost u osnovnim stavovima”, odlučio da svoje misli izloži javnosti (Трубецкой, 1920: iv). One su formulisane nakon rata koji je pokolebao veru u mirni napredak čovečanstva, u atmosferi širenja uverenja o „sumraku Zapada”. Ovu opšteevropsku istorijsku perspektivu, Ruska revolucija učinila je još dramatičnijom: „Mi, Rusi se nalazimo u posebnom položaju – bili smo svedoci kao je neočekivano propalo ono što smo nazivali 'ruskom kulturom'...” (Трубецкой, 1920: iii). Traganje za izlazom iz krize, u atmosferi „katastrofičnog osećanja sveta”, zahtevalo je, po mišljenju Trubeckoj, kritičko razmatranje dotadašnjeg načina mišljenja i starih predrasuda, preokret u istorijskoj svesti. Upravo je to bio zadatak *Evrope i čovečanstva* – ona je, po zamisli autora, trebalo da bude svojevrсна kritička prolegomena za kasniju izgradnju pozitivne koncepcije ruske istorijske i nacionalne samosvesti. Njena osnovna funkcija je bila negativna, a intencija kritička: „ona treba samo da svrgne određene idole i da čitaoca, stavivši ga pred ogoleli pijedestal tih idola, primora da 'mućne mozgom', tražeći izlaz” (Trubetzkoj, 1965: 12). Sa ambicijom da samo naznači pravac u kome treba tražiti izlaz, Trubeckoj je dalju, pozitivnu razradu svoga kritičkog stanovišta video kao kolektivni poduhvat koji treba da dovede do formulisanja „istinskog nacionalizma”, tj. do razvijene pozitivne koncepcije nacionalne samosvesti. Kako opravdano zaključuje A. Liberman, Trubeckoj je prevashodno bio zainteresovan za odnose velikih i malih nacija, a „njegovo evroazijstvo je, ako zanemarimo detalje, jedna teorija nacionalizma” (Liberman, 1991: 362).

1.1. Evropa i čovečanstvo

U svojoj kritici evropocentrizma Trubeckoj polazi od razmatranja odnosa prema nacionalnom pitanju u evropskoj kulturi. Različite odnose prema problemu nacije, tj. raznolike forme nacionalizma je moguće, po mišljenju Trubeckoj, situirati u jednom nizu čije krajnje tačke predstavljaju „šovinizam” s jedne, i „kosmopolitizam”, s druge

strane. Šovinizam je vera u superiornost sopstvene nacije i kulture, te iz te vere izveden stav da sopstvena nacija treba da dominira u odnosu na ostale manje vredne nacije i kulture. Šovinista insistira na razlikama nacija i nacionalnih kultura, polazeći uvek od uverenja u sopstvenu superiornost kojom opravdava težnju i praksu dominacije. Nasuprot njemu, zagovornici kosmopolitiskog stava insistiraju na univerzalnim karakteristikama koje sve nacije i kulture čine delom „čovečanstva”. Drugim rečima, kosmopolita partikularitet nacije zamenjuje univerzalnom vrednošću „čovečanstva”, težeći smanjivanju nacionalnih posebnosti u ime onog zajedničkog i univerzalno važećeg sistema vrednosti koji se označava rečju „civilizacija”. Nasuprot uobičajenom suprotstavljanju ova dva stava, Trubeckoj smatra da „principijelnog, radikalnog razlikovanja između šovinizma i kosmopolitizma nema, da oni nisu ništa drugo do dva stepena, dva različita aspekta jedne iste pojave” (Трубецкой, 1920: 1). Dokaz za ovu tvrdnju on nalazi u analizi centralnih pojmova kosmopolitske pozicije – pojmova „čovečanstva” i „opšteljudske civilizacije”. Ove pojmove Trubeckoj smatra apstrakcijama koje, pod maskom univerzalizma, skrivaju određen, *partikularni* kulturno-istorijski i etnički sadržaj. Naime, pojam „civilizacije” koja je viša vrednost u odnosu na pojedinačne nacionalne kulture je, takođe, samo sistem „kulturnih vrednosti koje su zajedničke nekim narodima koji su međusobno povezani srodstvom i istorijom” (Трубецкой, 1920: 5). To su romanski i germanski narodi Evrope sa svojom kulturom kojoj kosmopolite pridaju status univerzalno vredne „civilizacije” koju treba da usvoje svi drugi narodi sveta. Na taj način, evropska kultura se nameće kao „opšteljudska” kultura koja obavezuje celokupno čovečanstvo, uprkos činjenici da je njen „etnički supstrat” partikularan, tj. romansko-germanski. Tako se kosmopolitski stav, zaključio je Trubeckoj, svodi na „romano-germanski šovinizam” jer, poput svakog šovinizma, polazi od teze o superiornosti sopstvene kulture i teži da je nametne svom okruženju. Nema principijelne razlike između šovinizma i kosmopolitizma – razlika je samo u stepenu, ali ne i u odnosu prema sopstvenoj kulturi jer, šovinista insistira na superiornosti kulture uže (nacionalne) grupe, a kosmopolita na superiornosti šire, evropske (romano-germanske) etničke grupe. Zato

će Trubeckoj zaključiti da je kosmopolita u odnosu na druge kulture samo „evropski”, a ne usko nacionalni, šovinista.²

Po Trubeckoj, kosmopolitizam i šovinizam izviru iz istog, *egocentričnog* stava. Egocentrična psihologija, po kojoj pojedinac „nesvesno sebe smatra centrom vasiona, vrhuncem svih stvorenja, najboljim, najsavršenijim od svih bića”, vrednuje se negativno u socijalnom životu, a razvijena u ekstremnom obliku smatra se bolešću. Šovinizam je izraz egocentrične psihologije nacionalnog kolektiviteta – za šovinistu je njegova nacija (kultura) najbolja, upravo zato što je *njegova*, a sve ostale nacije (kulture) su vredne ukoliko su joj slične. Da bi bile ili postale slične, druge nacije i kulture moraju biti potčinjene njegovoj ili se nalaziti pod njenim snažnim uticajem. Kako je kosmopolitizam samo prikriveni evropski šovinizam, onda je njegova nereflektovana pretpostavka takođe ego-centrična. Razlika u odnosu na običan šovinistički stav je samo u činjenici da centrističko ishodište nije jedna posebna nacija (kultura), već zajednička romano-germanska etnička grupacija i njena evropska kultura. Na taj način, kosmopolitizam, početno određen kao univerzalistička vera u postojanje „opšteljudske” kulture i sistema vrednosti, biva sveden na evropocentričnu predrasudu o superiornosti i univerzalnom važenju romano-germanske kulture, da bi se, zatim, izvor ove predrasude našao u egocentrizmu čiju vrednost, inače, sama ta kultura dovodi u pitanje. „U osnovi kosmopolitizma, te opštečovečanske religije, pokazuje se *antikulturalno načelo – egocentrizam*” (Трубецкой, 1920: 10).

Ako je kosmopolitizam evropocentrizam, tj. egocentrično stanovište koje polazi od uverenja o univerzalnoj vrednosti evropske (romano-germanske) kulture kao modela koji treba da sledi celokupno čovečanstvo, zašto ga prihvataju neevropski narodi? Drugim rečima, „zašto je među Slovenima, Arapima, Turcima, Indusima, Kinezima i Japancima takvih kosmopolita već veoma mnogo?” (Трубецкой, 1920: 12). Uzrok, po Trubeckoj, treba tražiti u „hipnotičkom” učinku reči – poput „čovečanstva”, „opšteljudske civilizacije” – na

² „Romano-Germanci su uvek bili tako naivno uvereni u to da su samo oni - ljudi, da su sebe nazivali 'čovečanstvom', svoju kulturu 'opšteljudskom civilizacijom' i, konačno, svoj šovinizam - 'kosmopolitizmom'” (Трубецкой, 1920: 13).

inteligenciju neromano-germanskih naroda koja ih prihvata bez uvida u njihovo pravo, evropocentrično (egocentrično) značenje. Prihvatajući evropski kosmopolitizam, intelektualci ne-evropskih naroda usvajaju i egocentrično stanovište Romano-Germana, te se njihova pozicija u odnosu na sopstvenu kulturu i etničku grupu iskazuje kao svojevrsni „*ekscentrizam*”, tj. stavljanje centra van sebe! U pismu Romanu Jakobsonu (7. marta 1921), Trubeckoj ističe da je u njegovoj knjizi „od suštinske važnosti odbacivanje egocentrizma i 'ekscentrizma' – stavljanja centra van sebe, u datom slučaju na Zapad” (Trubetzkoy, 1965: 13). Pošto je evropocentristička predrasuda ukorenjena u svesti neevropske inteligencije, njeno odbacivanje zahteva svojevrsni „kopernikanski obrt”,³ „revoluciju u svesti i pogledu na svet” te inteligencije.

„Revolucija u svesti” za koju se Trubeckoj zalaže pretpostavlja odricanje od egocentrističkih predrasuda, od „kumira 'opšteljudske civilizacije'”, uključujući i sam „*način mišljenja koji karakteriše romano-germansku nauku*” (Трубецкой, 1920: 15). Trubeckoj je svestan da to odricanje nije lak poduhvat jer su te predrasude duboko ukorenjene u svesti svakog evropski obrazovanog čoveka, ali smatra da je ono neophodno upravo radi istinitog i objektivnog saznanja. Kritika teorije evolucije i progresivističke sheme istorijskog razvitka je primer na kome Trubeckoj demonstrira neophodno oslobađanje od predrasuda koje su utkane u evropsku nauku. Naime, vera u superiornost i univerzalnu vrednost evropske civilizacije se temelji na „naučnom” dokazu da je upravo ta civilizacija vrhunac istorijskog, evolutivnog razvoja čovečanstva. U osnovi ove vere je pojam progresa koji se shvata kao linearni tok, sa određenim početkom („divljaštvo”) i krajem – najrazvijenijom evropskom kulturom („civilizovano čovečanstvo”). U pitanju je, po mišljenju Trubeckoj, egocentrična koncepcija koja polazi od apsolutizacije sopstvene kulture da bi, unazad, izvela sve druge „stupnjeve razvoja” kao prethodne, manje vredne faze evolucije

³ Po prvobitnom planu Trubeckoj, *Evropa i čovečanstvo* je trebala biti objavljena pod naslovom „O egocentrizmu” i posvećena uspomeni na Kopernika. Izbor novog naslova je bio motivisan njegovom većom upadljivošću, a posveta je, kao pretenciozna, izostavljena. (Trubetzkoy, 1965: 13).

jedinstvene „opšteljudske civilizacije”. Na taj način, „dokaz” da je evropska kultura savršenija od svih drugih kultura koje su postojale ili sada postoje, počiva na konceptu evolucije koji to što treba dokazati već podrazumeva. Drugačija koncepcija evolucije koja umesto vrednosne gradacije kultura po shemi „lestvice”, polazi od ideje „horizontalne ravni” u kojoj su pravci evolucije *različiti* i *nezavisni* jedni od drugih, eliminiše egocentrizam kao svoje nereflektovano polazište. Na taj način, iz shvatanja evolucije eliminiše se vrednosni momenat koji je zasnovan na egocentrizmu i on biva zamenjen „*principom jednake vrednosti i kvalitativne nesamerljivosti svih kultura i naroda zemaljske kugle*” (Трубецкой, 1920: 42). Različite kulture tada nisu deo jedinstvene „svetske istorije” čiji se razvoj odvija po progresivističkoj shemi od „nižih” ka „višim”, već su, usled kompleksnosti svojih karakteristika, međusobno vrednosno nesamerljivi *različiti pravci razvitka*. Posledica ovako koncipiranog pojma evolucije je relativizam u odnosu na procenu vrednosti različitih kultura koji, kada se prihvati, čini pretenziju na univerzalno važenje i vrednost jedne kulturne celine racionalno nezasnovanim plodom egocentrične „volje za moc”. Upravo u „*potpunom prevladavanju egocentrizma i ekscentrizma, u prelazu od apsolutizma ka relativizmu*”, Trubeckoj vidi suštinu „revolucije u saznanju” koja je „jedina brana na putu osvajačkih stremljenja romano-germanske civilizacije” (Trubétkoy, 1965: 13).⁴

Relativističko stanovište treba da oslobodi intelektualce koji ne pripadaju romano-germanskim narodima od vere u naučnu dokazanost superiornosti evropske kulture i, istovremeno, ima funkciju „brane” njenim pretenzijama na univerzalnu, „opštečovečansku” vrednost i važenje. Ali, nezavisno od vere u vrednosno superioran status evropske civilizacije, moguće je zastupati stav da je proces „evropeizacije” po svojim učincima blagotvoran za ostatak sveta, tj. *da je sama vrednost kulturne originalnosti manje značajna od usvajanja civilizacijskih dostignuća druge, romano-germanske kulture*. Zato Trubeckoj mora

⁴ Stoga: „Element vrednovanja mora sada i zauvek biti izgnan iz etnologije i istorije kulture, kao i uopšte iz svih evolucionih nauka, jer je vrednovanje uvek zasnovano na egocentrizmu. Nema viših i nižih, postoje samo slični i različiti...” (Трубецкой, 1920: 42)

razmotriti posledice koje proizlaze iz stremljenja ka evropeizaciji nekog neevropskog naroda da bi mogao oceniti da li su te posledice poželjne sa stanovišta samog tog naroda. Po njegovom mišljenju, proces evropeizacije nužno rezultuje negativnim posledicama koje se očituju u položaju, socijalnoj strukturi i nacionalnoj samosvesti naroda koji teže usvajanju tuđe, evropske kulture. Pre svega, on ima na umu položaj zavisnosti u kome će se naći narodi („neevropske”, „periferne” kulture) u odnosu na samu „metropolu” – Zapadnu Evropu. Takođe, jedna od posledica evropeizacije je „uništenje nacionalnog jedinstva, raščlanjavanje nacionalnog tela evropeiziranog naroda” jer „evropeizacija ide s vrha na dole, tj. zahvata prvo socijalni vrh, aristokratiju, gradski živalj, posebne profesije, a zatim se postepeno rasprostire na ostale delove naroda” (Трубецкой, 1920: 63). Vremenom, proces imitiranja i usvajanja tuđih kulturnih vrednosti i civilizacijskih tekovina dovodi i do gubitka samopoštovanja, te narod koji nastoji da se evropeizuje uči da „prezire sve svoje, samobitno, nacionalno”. Sve ove posledice stiču se u „prokletstvu zaostalosti”, koje, stalnom težnjom da se „dostigne” tuđi nivo razvoja dovodi do smene „istorijskih skokova” i „zastoja” u unapred izgubljenoj trci: „*Istorija evropeizovanih naroda se i sastoji od tih stalnih smena kratkih perioda brzog 'progresu' i više ili manje dugih perioda 'zastoja'.*” (Трубецкой, 1920: 69)

Na osnovu izložene argumentacije, Trubeckoj je zaključio da je jedina brana „košmaru sveopšte evropeizacije” čovečanstva „*istinski nacionalizam neevropskih naroda*”, tj. takav razvoj njihove nacionalne samosvesti koji će biti oslobođen, kako od (evropskog) egocentrizma, tako i sopstvenog imitatorskog „ekscentrizma”. Samo u tom slučaju, nacionalna samosvest će biti rukovođena starim maksimama – „*spoznaj samog sebe*” i „*budi ono što jesi*”.⁵ Kasniji radovi Trubeckoj i njegovih evroazijskih istomišljenika su imali za cilj upravo pozitivno formulisanje sadržaja ruske nacionalne samosvesti koja Rusiju čini posebnom, samobitnom kulturno-istorijskom celinom različitom od Evrope i,

⁵ „Dužnost svakog ne-romano-germanskog naroda sastoji se u tome da, kao prvo, prevlada svaki sopstveni egocentrizam a, kao drugo, da se zaštiti od stremljenja da se, po svaku cenu, bude 'pravi evropejac'. Ta dužnost se može formulirati u obliku dva aforizma: 'spoznaj samog sebe' i 'budi ono što jesi'” (Трубецкой, 1921: 74).

istovremeno, oslobođenom od egocentrične pretenzije na univerzalnu važnost i dominaciju. Ali, *Evropa i čovečanstvo* je bila prethodna, nužna pretpostavka oslobođenja od „evropske ideologije” jer se njena osnovna poruka može svesti na zalaganje za „potpuni prevrat, revoluciju u psihologiji inteligencije ne-romano-germanskih naroda, prevrat čija je suština saznanje *relativnosti onoga što se pre činilo apsolutnim*: blaga evropejske civilizacije” (Трубецкой, 1920: 81).

1. 2. Evropa viđena sa obala Bosfora

Objavljivanjem *Evrope i čovečanstva* Trubeckoj je nameravao da u okviru ruske emigracije podstakne filozofsku diskusiju koja bi omogućila sagledavanje dramatičnih istorijskih zbivanja u novom svetlu. Njegova relativistička filozofija kulture bila je koncipirana kao impuls za „kopernikanski obrt” ruske nacionalne samosvesti, iako se sadržinski ticala odnosa „Evrope” i ostatka „čovečanstva”, a ne samo Rusije. Dalja razrada ove osnovne intencije bila je, po Trubeckoju, zadatak budućnosti i kolektivnog rada: „Istaći određenu misao, podići neko znamenje – to može pojedinac. Ali, razraditi celi sistem zasnovan na toj misli, primeniti tu misao na praksu – to moraju mnogi. *Ka tom kolektivnom radu ja i pozivam sve one koji dele moja ubeđenja...* Oni se moraju udružiti u cilju zajedničkog rada. I ako moja brošura posluži kao podsticaj za to udruživanje, smatraću svoj cilj postignutim” (Трубецкой, 1920: vi).

Poziv Trubeckoj je ostao bez odjeka u krugu ruske emigracije kojoj je, već zbog jezika na kome je knjiga bila objavljena, bio i upućen. Već 1921. godine, u prvom broju u Sofiji obnovljenog Struveovog časopisa *Ruska misao* (*Русская Мысль*), opširan prikaz i komentar knjige Nikolaja Trubeckoj objavio je Petar Savicki.⁶ Ovaj prikaz Savickog, budućeg najbližeg saradnika Trubeckoj u formulisanju evroazijskog stanovišta je od izuzetnog značaja iz dva razloga. Prvi

⁶ Tekst Savickog, „Европа и Евразия (по поводу брошюры кн. Н.С. Трубецкого *Европа и человечество*)” наводим према zborniku njegovih radova, *Kontinent Evroazija* (Савицкий, 1997: 141-160).

se tiče niza kritičkih primedbi kojima Savicki pojašnjava i značajno revidira kritiku evropocentrizma Nikolaja Trubeckoj. Drugi, važniji razlog je što on upravo u ovom prikazu uvodi u opticaj koncept „Evroazije”, te odnos „Evrope” i „čovečanstva” koji tematizuje Trubeckoj, sužava i fokusira prvo na odnos Evrope i Rusije, a zatim, „Evroazije” koja se u teritorijalnom pogledu poklapa sa Rusijom. Stoga, uzete zajedno, knjiga Trubeckoj i prikaz Savickog predstavljaju prvi korak u formulisanju „evroazijstva”.

U osnovi prihvatajući tezu Trubeckoj o „jednakoj vrednosti i kvalitativnoj nesamerljivosti” različitih kultura, Savicki, s pravom, ukazuje da relativističko stanovište ne predstavlja radikalnu novinu u filozofiji kulture. Stoga, po njemu, osnovni problem savremene kulturologije nije naivni (evropo)centrizam, već određenje obima važenja relativističke teze u pogledu procene različitih dimenzija kulturnih sistema. Jer, ako se pod „kulturom” podrazumevaju kompleksne celine sastavljene od različitih kognitivnih, religijskih, političkih, materijalnih i tehničko-tehnoloških vrednosti i dostignuća, onda teza o kvalitativnoj nesamerljivosti ne važi podjednako u pogledu svih ovih aspekata „kulture”. To je najočiglednije u pogledu materijalne kulture – za pušku Evropljanina i bumerang australijskog Aboridžina teško možemo tvrditi da su „jednako vredne” samo zato što svaka od njih u okviru različitih kultura ima istu funkciju. U pogledu vrednosti i važenja sazajne komponente evropske kulture u odnosu na neku drugu, stvar je za Savickog još očiglednija: „Trubeckoj ne poriče *opšteobaveznost logike stvorene od strane romano-germana*. U svakom slučaju, izražavajući nadu da su misli koje brani ‘logički dokazane’, on ne daje ekspozicije neke nove *ne-romano-germanske logike*” (Савицкий, 1921: 143). Razvijajući ovu primedbu Savickog, možemo istaći da se Trubeckoj u *Evropi i čovečanstvu* stalno poziva na *naučnost* svoje argumentacije kojom dokazuje ograničenost i lažnost evropocentričkog stanovišta. Pored pitanja statusa te naučne racionalnosti, tj. pitanja da li je ona inherentna evropskoj kulturi (grčko-rimskom duhu koji je inkorporiran u zapadnu duhovnost) ili je Trubeckoj crpe iz nekog drugog „kulturno-istorijskog tipa”, postavlja se pitanje kakvo je njeno važenje – univerzalno ili relativno? Drugim

rečima da li je naučni metod koji Trubeckoj koristi „kosmopolitski” u njegovom značenju te reči? Jer, po rečima samog Trubeckoga, upravo su celokupna romano-germanska kultura i pogled na svet „zasnovani na veri u to da sav nesvesni duševni život i sve predrasude zasnovane na tom duševnom životu, moraju ustupiti mesto pred uputima razuma, logike i *da se samo na logičkim naučnim osnovama može graditi bilo kakva teorija*” (Трубецкой, 1920: 9). U sledećem koraku, on sam, sledeći „upute razuma”, analizira evropocentrizam da bi ga okarakterisao kao nenaučnu predrasudu. Na kraju, njegov relativistički zaključak gubi iz vida upravo univerzalnu vrednost „logike” i „razuma” (nauke) od kojih sam polazi, te ostavlja prostor za sumnju i pitanje „*šta je sa ostalim vrednostima, ako one imaju univerzalnu vrednost?*” (Burbank, 1986: 214) Da je i sam Trubeckoj bio svestan ove unutrašnje protivrečnosti radikalno relativističke koncepcije jednake vrednosti i nesamerljivosti različitih kultura i istovremene afirmacije univerzalnog značaja naučne racionalnosti, svedoči njegov kasnije izložen stav u jednom pismu Savickom (1930. godine) da „*u oblasti intelektualne kulture, posebno nauke, nikakvih neprelaznih pregrada između nas (Rusa- M. S.) i Evropljana nema i u toj oblasti, mi smo dužni da se svojim radom uključimo u redove evropskih naučnika*”.

Izlaz iz naznačenih teškoća radikalnog kulturnog relativizma Savicki je u prikazu *Evrope i čovečanstva* video u pravcu ograničenja relativističke teze na uže, „ideološke” sadržaje različitih kultura uz, istovremeno, uvažavanje univerzalnog važenja naučnih i tehničkih vrednosti i dostignuća Evrope. Drugim rečima, oslobođenje od evropocentrizma ne mora značiti i odbacivanje evropske nauke i tehnike: „*Formula nacionalnog postojanja može biti samo sledeća: sopstvena ideologija – a svejedno svoje ili tuđe tehničko i empirijsko znanje*” (Савицкий, 1921: 145). Sadržinski, emancipacija neevropskih naroda je političko i ideološko oslobođenje od dominacije Evrope, a u tom procesu njihovog „ideološko-nacionalnog samopotvrđivanja” presudno važnu ulogu ima, po Savickom, upravo *usvajanje* „romano-germanskih tehničkih i empirijsko-naučnih dostignuća” (Савицкий, 1921: 146). Bez ovih dostignuća, neevropske kulture su osuđene na

poraz u sudaru sa Evropom, te relativizovanje vrednosti evropske nauke i tehnike vodi ovekovečenju njihove faktičke slabosti i potčinjenosti. S druge strane, ako usvojimo stav Savickog da bez „preuzimanja” plodova naučno-tehničkog razvitka Evrope nema stvarne emancipacije alternativnih kulturnih sistema, onda možemo zaključiti da od postojećeg mnoštva kultura koje, nasuprot „Evropi”, Trubeckoj označava terminom „čovečanstvo”, istinsku priliku za emancipaciju imaju upravo one koje su do sada u najvećoj meri usvojile te plodove. „Sa realno-empirijskog stanovišta, poziv na kulturnu emancipaciju, ako je upućen čitavom čovečanstvu, predstavlja mistički *desideratum*, a ne neki program koji ima pretpostavke da se ostvari u bližoj budućnosti” (Савицкий, 1921: 149). Stoga, kultura koja je usvojila evropska dostignuća (nauku i tehniku) i istovremeno je „ideološki” različita od Evrope ima najveći potencijal za emancipaciju od pogubnog procesa „sveopšte evropeizacije”. Ta kultura je ruska i suprotstavljenost „Evrope” i „čovečanstva” od koje polazi Trubeckoj, svodi se na suprotstavljenost „Evrope” i „Rusije”. Po Savickom, to potvrđuje i sama pojava knjige Nikolaja Trubeckoga koja je „znak da unutar ruskog nacionalnog organizma sazrevaju procesi usmereni ka tome da 'evropeizaciju' preobrate u prevaziđenu etapu ruskog nacionalnog života” (Савицкий, 1921: 150). Drugi, važniji znak tih procesa predstavlja pojava ruskog boljševizma – pokreta koji, uprkos svom zapadnjačkom poreklu, radikalno preokreće odnos Rusije i Evrope.⁷

Ali, čitavo ovo izvođenje Savickog ima smisla samo ako se usvoji polazna teza o radikalnoj različitosti „Evrope” i „Rusije”, tj. tvrdnja da su u pitanju dva različita kulturna sistema uprkos tome što dele

⁷ O tumačenju smislu boljševizma kao napuštanja evropskog tipa razvoja biće kasnije posebno reči. Ovde se argument Savickog samo pominje u sklopu diskusije oko knjige Trubeckoga, dok će njegova dalja razrada biti data u analizi političke teorije evroazijskog pokreta. Ovde je bitno samo istaći tezu Savickog, po kojoj su boljševici faktički izvršioi preokreta u odnosu Rusije i Evrope: „Za boljševike u njihovom nastojanju da preobrazu Rusiju, romansko-germanski svet uopšte ne služi kao obavezujući i neporecivi obrazac. Naprotiv, za njih je karakteristično stremljenje da svu 'kapitalističku' Evropu prekroje po svom, suštinski ruskom, obrascu.... Ali, i za neboljševike se čini nesumnjivo da je pojava boljševizma u tom svetskom značenju koje je ono zadobilo, samo po sebi značajan preokret u kulturno-istorijskim odnosima Evrope i Rusije” (Савицкий, 1921: 151).

zajedničke tehničko-materijalne i naučno-saznajne komponente. Tradicionalnim „zapadnjačkim” stavom da je Rusija *deo* Evrope, različitost njihovih kultura svodi se na tezu o ruskoj „zaostalosti” u okviru jedinstvenog i univerzalno prihvatljivog evropskog „puta razvoja”. Upravo kritici i odbacivanju takvog stanovišta kao „evropocentrične predrasude”, posvećena je čitava knjiga Nikolaja Trubeckoj. S obzirom da on evropsku kulturu karakteriše kao o „romano-germansku”, teza o različitosti Rusije i Evrope mogla bi se zasnivati na isticanju „slovenstva” kao suštinske determinante posebnosti ruske kulture. Ali, u tom slučaju, Trubeckoj bi samo ponavljao „slovenofilsko” stanovište koje je u svom klasičnom, devetnaestovekovnom obliku pre bilo sklonu isticanju razlika koje postoje između slovenske i romano-germanske kulture u okviru *jedinstvene*, hrišćanstvom određene civilizacije, nego njihovom radikalnom suprotstavljanju. Jer, u svetsko-istorijskom smislu, hrišćanstvo je za slovenofile bila suštinska vododelnica različitih kulturnih svetova i, uprkos njihovom isticanju napetosti između „latinskog” Zapada i „pravoslavnog” Slovenstva, oni su na nehrišćanski Istok (Aziju) i ostatak „čovečanstva” gledali na tipično „evropski” (hrišćansko univerzalistički) način. Stoga se poziv na oslobađanje od „evropocentrizma” koji je formulisao Trubeckoj mogao uputiti i klasičnom slovenofilstvu, naročito kada se ima u vidu da je većina „bratskih” slovenskih naroda na koje su slovenofili računali u svojoj kritici Zapada, sebe već smatrala delom „Evrope”. Da „slovenstvo” nije temelj na kome je moguće graditi rusku nacionalnu samosvest u protivstavu prema „Evropi”, Trubeckoj je dodatno uveravalo emigrantsko životno iskustvo u slovenskom okruženju. Tako je on 1922. godine, u pismu jednom prijatelju, gorko zaključio: „Uopšte, da bi čovek bio slovenofil, treba da izbegava da živi u slovenskim zemljama. Živeći u njima, jasno shvatiš koliko u nas, Rusa, ima malo slovenske krvi” (cit. prema: Томап, 1995: 476).

Ako „slovenstvo” nije temelj na kome se može graditi čvrsto zdanje nacionalne samosvesti i kulturne samobitnosti Rusije, pitanje njegovog određenja ostaje, po Trubeckoj, „zadatak budućnosti”. Prihvatajući taj zadatak kao sudbinsko pitanje koje se ne tiče samo postrevolucionarne Rusije, već i „čovečanstva” kome preči sveopšta

evropeizacija, Savicki u svom prikazu daje kratku skicu njegovog mogućeg rešenja. Po njemu, kulturna samobitnost Rusije se ne zasniva na slovenskom etničkom supstratu, već na činjenici da je Rusija, poput Evrope i Azije, („Zapada” i „Istoka”) poseban „svet za sebe”, ne samo u kulturno-istorijskom, već, *pre svega*, u fizičko-geografskom smislu: „Rusija je, kako po svojim prostornim dimenzijama, tako i po svojoj geografskoj prirodi u mnogo čemu jedinstvenoj na celoj njenoj teritoriji i, istovremeno, različitoj od prirode obližnjih zemalja, 'kontinent za sebe'. Tom kontinentu, ograničenom 'Evropom' i 'Azijom' i istovremeno različitoj od Evrope i Azije, priliči, čini nam se, ime *Evroazija*” (Савицкип, 1921: 154). Na taj način, Savicki, oslanjajući se na reinterpretaciju klasičnog shvatanja geografskog prostora, januara 1921. godine, kada „na azijskoj obali Bosfora” piše prikaz knjige Nikolaja Trubeckoj, uvodi u diskusiju o ruskom kulturnom identitetu termin „Evroazija”. Ali, već tada smisao identifikacije Rusije kao „Evroazije” za njega nadilazi promenu pukog geografskog određenja: „Ta promena je usmerena na određenje *kulturno-istorijskih prilika*.... To je sjedinjavanje *kulturno-istorijskih* elemenata 'Evrope' i 'Azije' koje se, u potpunoj analogiji sa geografskom prirodom, ne javljaju *ni kao Evropa, ni kao Azija*” (Савицкип, 1921: 155). Dakle, Rusija/Evroazija nije samo „*nešto između*” Evrope i Azije, već je, zahvaljujući svojoj teritorijalnoj samodovoljnosti, svojim prirodnim i ljudskim resursima, kao i činjenici uspešnog prihvatanja naučnih i tehnoloških dostignuća evropske kulture, upravo ona snaga koja može sprečiti „košmar sveopšte evropeizacije”. Na taj način, iz početnog suprotstavljanja „Evrope” i ostatka „čovečanstva” u filozofiji kulture Nikolaja Trubeckoj, rađa se koncept „Evroazije” koji zahteva detaljno pozitivno-naučno utemeljenje i razvijanje.

2. METAFIZIKA PROSTORA: KONTINENT EVROAZIJA

Pitanje kulturnog identiteta Rusije predstavlja središnji problem ruske intelektualne istorije. Počevši od Čadajeva koji u svom prvom „Filozofskom pismu“ (1836) formuliše tezu o isključenosti Rusije iz svetsko-istorijskog procesa (suštinski određenog hrišćanstvom), traganje za odgovorom o mestu i ulozi Rusije u svetskoj istoriji je osnovna tema ruske intelektualne tradicije. *Vreme*, bez obzira da li se shvata kao jedinstven svetsko-istorijski ili partikularno-ciklični proces, predstavlja primarnu dimenziju u kojoj se postavlja i rešava problem identiteta kao traganja za nečim što je *supstancijalno isto*, uprkos promenama. *Prostor* koji neki kolektivitet zauzima od sekundarnog je značaja – on je manje ili više stabilan okvir istorijskih promena kojima se tek „otvara“ problem identiteta. Istina, ovom tvrđenju se može, sa stanovišta geografskog determinizma, suprotstaviti teza po kojoj je sama istorijska dinamika, u krajnjoj liniji, uslovljena prirodno-prostornim karakteristikama mesta na kome narod, čiji identitet je u pitanju, živi. U tom slučaju, smisao „ruske ideje“ (ruskog identiteta) bi se mogao odgonetnuti uz pomoć geografije, tj. iz opisa i analize prostorno-geografskih činjenica. Filozofija kulture bi se, na taj način, zasnivala na pozitivno-naučnoj teoriji čija egzaktnost ne podleže sumnji, a evroazijstvo, već samim svojim „geografskim“ imenom, podstiče upravo takvo tumačenje.

Ali, ne redukujući evroazijstvo na jednu od varijanti geografskog materijalizma, ipak možemo njegovo tumačenje početi od izlaganja važnosti „prostornog faktora“ kao konstitutivnog za naraciju o

identitetu. Naime, postavljanje i rešavanje problema identiteta je neodvojivo od relacije prema „Drugom“ kao onom *background*-u na osnovu koga se neki identitet tek konstituiše kroz istovetnost, razliku ili suprotnost. Za rusku misao, mnogo pre pojave evroazijstva, mesto i ulogu „Drugog“ u refleksiji o identitetu imala je „Evropa“ ili „Zapad“. Bez obzira na odbacivanje ili prihvatanje normativnog važenja „Evrope“ u ruskoj intelektualnoj tradiciji, sama „Evropa“ je izvorno jedna prostorna odrednica. Zato se pitanje o (ne)pripadnosti Rusije Evropi može tematizovati u geografskoj ravni, a odgovor na njega se može formulisati jezikom prostorno-geografske deskripcije. Na prvi pogled, ovaj jezik poseduje karakteristike objektivnosti koje ga lišavaju ideološkog sadržaja. Ali, termini kakvi su „Evropa“, „Rusija“ („Zapad“, „Istok“, „Azija“, „Balkan“... itd.) svojom implicitnom semantikom nadilaze značenje neutralno-geografskih oznaka. Stoga se pitanje o odnosu (pripadnosti, različitosti ili suprotnosti) Rusije i Evrope već u ravni geografske deskripcije pokazuje kao pitanje koje je kulturno i ideološki uslovljeno, a različite interpretacije prostorno-geografskih činjenica i predstave o sopstvenom prostornom položaju su konstitutivni i, samo na prvi pogled, najobjektivniji deo naracija o identitetu.⁸ Pošto su istupili sa programskim zadatkom otkrivanja istinskog ruskog identiteta, evroazijci su formulisali novo viđenje prostornog položaja Rusije koje se razlikuje od tradicionalnog (evropocentričnog) pristupa.

2.1 Nova geografija: Evropa – Rusija – Azija

Ako zanemarimo kulturne i istorijske aspekte određenja ruskog identiteta, onda se problem u prostorno-deskriptivnoj ravni svodi na pitanje: Gde, u geografskom smislu, pripada Rusija? Uobičajeni

⁸ „Tokom vekova Rusi su izražavali, putem procesa koji može biti nazvan interpretacijom ili konstrukcijom geografskog prostora, različite i veoma suprotstavljene geografske ili geopolitičke predstave o sebi... Mada su te predstave bile zasnivane na onim istim *a priori* uverenjima i interesima koji su uslovljavali poglede na druge aspekte ruskog identiteta, one su, jednom stvorene, ipak imale *izvesnu auru objektivnosti i izgledale kao neosporne na način na koji to drugi faktori identiteta nisu bili*“ (Bassin, 1991: 2).

odgovor na ovo pitanje sadrži tvrdnju da se Rusija teritorijalno prostire na dva kontinenta – na Evropu i Aziju, te da je, stoga, teritorija ove velike zemlje podeljena na evropski i azijski deo. Tradicionalno, granica „evropske” i „azijske” Rusije se povlači duž Uralskih planina. Ali, o ovoj granici koja deli Rusiju i odvaja dva kontinenta među geografima ne postoji konsenzus kakav, inače, postoji u slučaju drugih kontinenata. Naime, od antičkih vremena, naziv „kontinent” se upotrebljava kao oznaka velikih kopnenih teritorija međusobno odvojenih vodom – okeanima, morima ili velikim rekama⁹. U osnovi, antičko poimanje konfiguracije starog sveta (Evrope, Afrike, Azije), kasnije je samo prošireno i dopunjeno otkrićem teritorija „Novog sveta”. Nezavisno od istorije geografskih predstava i otkrića, naznačena podela na kontinente je konzistentna u svim slučajevima, osim u slučaju Evrope i Azije, jer između njih nema jasne (vodene) granice koja omogućava povlačenje čvrstih kontura „kontinenta”. Stoga je granica između Evrope i Azije tokom vremena pomerana na istok – od Azovskog mora i reke Dona, u antičko doba, do različitih rečnih tokova (Volge, Kame, Dvine, Pečore i Oba) koji su tokom XVI i XVII veka označavani kao vodene granice koje odvajaju Evropu od Azije. Ovo pomeranje fizičke granice ukazuje na nepostojanje čvrstog kriterijuma i status konvencije koju ima sama ta granica. Tokom i nakon vladavine Petra Velikog i napuštanja izolacionističke politike Moskovijske, te kolonizacije Istoka i imperijalnog širenja Rusije, u radovima ruskog istoričara Tatiščeva (1686-1750) formulirano je novo shvatanje položaja Rusije po kome je Ural označen kao granica koja Imperiju deli na evropski i azijski deo.¹⁰ Nešto kasnije, u slavnoj

⁹ „Shvatanje da je zemljina površina podeljena na odvojene teritorijalne masive stvorili su starogrčki geografi koji su prvi identifikovali tri kontinenta – Evropu, Aziju i Afriku – kao prirodne celine međusobno odvojene znatnim količinama vode i koje, stoga, imaju granice inherentne fizičkoj konfiguraciji zemljine površine” (Bassin, 1991: 2).

¹⁰ M. Bassin, na čiji rad o promeni geografskih shvatanja položaja Rusije se oslanjam, navodi karakterističan primer iz jednog udžbenika geografije iz 1795. godine u kome se u formi vežbe (pitanja i odgovora) utvrđuje tradicionalno shvatanje Rusije kao imperije koja leži na dva kontinenta: „Pitanje: Šta je Rusija?” Odgovor: „Ogromna imperija koja se nalazi u Evropi i Aziji”; Pitanje: Kako se Rusija deli?” Odgovor: „Na dva glavna dela – evropski i azijski” (Bassin, 1991: 8).

„Uredbi” (*Хакас*) Katarine Velike (1769), Rusija je određena kao „evropska država” (*une puissance européenne*) koja se prostire i na teritoriji Azije. Drugim rečima, u imperijalnoj samosvesti evropski deo Rusije (sa Peterburgom kao svojim središtem, uprkos njegovom položaju graničnog grada) predstavljao je „metropolu” koja je imala svoje azijske „kolonije”. U imperijalnoj „simboličkoj geografiji” u prvi plan istupa evropski centar, a teritorije iza Urala i Kavkaza predstavljaju njegovu azijsku periferiju. Poput drugih imperijalnih sila (Engleske, Portugala, Španije, Holandije), Rusija se samorazumeva kao imperija koja se prostire na dva kontinenta, ali za razliku od pomenutih država, njen „centar” i „periferija” nisu prostorno odeljeni, tj. ona nema prekomorske kolonije. Ali, bez obzira na ovu razliku, za rusku imperijalnu samosvest „Azija” je egzotični kulturni prostor na kome Rusija, kao evropska država, ima legitimne „civilizacijske” zadatke. Ovaj stav su delili i zagovornici teze o „samobitnosti” Rusije (rani ili klasični slovenofili)¹¹ koji su, uprkos naglašavanju različitosti Rusije i Evrope, bili skloni da taj odnos tumače kao „bratski sukob” u okviru suštinski jedinstvene hrišćanske (pravoslavne i latinske) kulture.

Nasuprot tradicionalnoj evropocentričnoj predstavi geografskog prostora, Nikolaj Danilevski u knjizi *Rusija i Evropa* (objavljenoj prvi put 1869) formuliše alternativno stanovište kojim potkrepljuje svoju teoriju kulturnoistorijskih tipova. Svestan da geografske karakteristike tla nisu odlučujuće za putanje (ne)pripadnosti Rusije Evropi,¹² Danilevski ipak razmatra to pitanje i sa stanovišta geografskih predstava. Polazeći od uobičajenog razlikovanja Evrope i Azije kao dva kontinenta odvojena

¹¹ „Čak i oni Rusi koji su bili suprotstavljeni tom glavnom toku i bili u opoziciji spram Zapada, na primer, slovenofili, zastupnici službenog nacionalizma i takvi konzervativci poput Leontjeva i Pobedonosceva, svoj sukob sa Zapadom su formulisali kao *suštinski bratski sukob – možda upravo stoga gorak, ali ipak bratski*. Samoodređenje u terminima pravoslavlja, vizantijskog nasleđa, ruskog naroda ili slovenstva, gotovo nužno je pretpostavljalo blisku vezu sa drugim hrišćanima, drugim naslednicima klasičnog sveta i sa drugim evropskim narodima ili grupama naroda” (Riasanovsky, 1967: 63). Slična argumentacija ruskog stava prema Aziji formulisana je i u kasnijem radu istog autora – vid. Riasanovsky, 1972.

¹² „Smisao reči *Evropa* ima svoju punu težinu, ali taj smisao nije geografski, već kulturno-istorijski, pa u pitanju o pripadanju ili ne pripadanju Evropi geografija nema nikakav značaj” (Danilevski, 1994: 83).

Uralom, on postavlja pitanje: „Kakve to posebne karakteristike Ural ima da bi od svih grebena zemaljske kugle samo njemu pripala čast da bude granica između dva kontinenta, čast koja u svim drugim slučajevima pripada samo okeanima i, retko, morima?” (Danilevski, 1994: 82) Po njemu, povlačenje evropsko-azijske granice na Uralu je arbitrarno i ne može se opravdati prirodnogeografskim karakteristikama, niti usaglasiti sa značenjem reči „kontinent” nasleđenim iz antičkog doba. U striktno deskriptivnom smislu, ono se održalo samo iz navike: „Odvajanje Azije od Evrope se pokazalo neodrživim, ali takva je već snaga navike, takvo poštovanje davno utvrđenih pojmova da su, da ih ne bi narušavali, počeli pronalaziti razne granične crte, umesto da su odbacili neodrživu podelu” (Danilevski, 1994: 83). Stoga je Danilevski zaključio da u *geografskom smislu* „Evropa”, kao posebni kontinent odvojen od Azije *ni ne postoji*, već da je u pitanju jedinstveni kontinentalni masiv sa više poluostrva od kojih „Evropa” predstavlja samo jedno: „U suštini, u razmatranom smislu, nikakve Evrope i nema, već postoji samo zapadno poluostrvo Azije...” (Danilevski, 1994: 83) Isticanje neodrživosti geografskog statusa posebnog „kontinenta” u slučaju Evrope, Danilevskom je bilo važno da bi „uzdrmao” vladajuće stanovište o kulturno-istorijskoj superiornosti Evrope koja je čini „opšteljudskim” civilizacijskim modelom. Već na nivou prirodnogeografskih činjenica pokazuje se, tvrdio je on, da Evropa ne samo da nije „centar” sveta, već da je samo jedno od poluostrva Azije. Ali, osnovni cilj Danilevskog nije se ticao geografskog razmatranja odnosa Rusije i Evrope, već objašnjenja njihovog trajnog neprijateljstva i zasnivanja partikularističke filozofije istorije u kojoj je Rusija samodovoljni i celovit „kulturnoistorijski tip” koji se suštinski razlikuje od Evrope. Stoga je njegovo dovođenje u pitanje tradicionalnih geografskih predstava vodilo tezi o nepostojanju dvojnog (evropsko-azijskog) identiteta Rusije i afirmisanju prirodnog jedinstva njene teritorije. Nezavisno od geografskih karakteristika, teritorije „pod dvoglavim ruskim orlom” morale su u budućnosti biti proširene i na tle Evrope na kome žive Sloveni.¹³ Za budućnost „slovenskog kulturnoistorijskog

¹³ „Sloveni zaista treba da čine federaciju, ali ta federacija treba da obuhvati sve zemlje i narode - od Jadranskog mora do Tihog okeana, od Ledenog mora do

tipa” presudnu važnost je, po Danilevskom, imala ideja slovenskog državnog i kulturnog jedinstva, a ne prirodnogeografska konfiguracija aktuelnog ili budućeg slovenskog „životnog prostora”.

S obzirom da je u teoriji kulturnoistorijskih tipova Nikolaja Danilevskog razmatranje *geografskog aspekta* problema odnosa Rusije i Evrope bilo u drugom planu, autori koncepta „Evroazije” nisu se pozivali na njega kao svog prethodnika. Ali, jednog od sledbenika Danilevskog, slavistu, istoričara i etnografa Vladimira Lamanskog,¹⁴ Savicki je izdvajao kao jednog od onih ruskih naučnika koji su uticali na napuštanje tradicionalne predstave o geografskom odnosu Evrope i Azije. Naime, u objašnjenju svog razlikovanja tri različite geografske celine (Evropa, Evroazija i Azija) unutar kopnenog masiva koji se obično deli na Evropu i Aziju, Savicki čitaocima upućuje na rad V. Lamanskog iz 1892. godine u kome se izlaže učenje o „tri sveta azijsko-evropskog kontinenta”.¹⁵ U ovom radu Lamanski je, poput Danilevskog, tvrdio da je „Evropa” u striktno geografskom smislu „poluostrvo Azije”, te da postoji samo „azijsko-evropski

Arhipelaga... Ta federacija treba da bude veoma uska, pod vođstvom i hegemonijom celovite i jedinstvene ruske države... U sveslovensku federaciju, voljno ili ne, treba da uđu te neslovenske narodnosti (Grci, Rumuni, Mađari), koje je neodvojivo, na tugu ili radost, povezala sa nama istorijska sudbina, utisnuvši ih u slovensko telo” (Danilevski, 1994: 286).

¹⁴ Vladimir Ivanovič Lamanski (1833-1914), istaknuti istoričar i slavista, profesor Peterbuškog univerziteta, akademik i sekretar Ruskog geografskog društva. Dve godine nakon prvog objavljivanja *Rusije i Evrope* Nikolaja Danilevskog, Lamanski je u istom časopisu (*Zarya*, 1871) objavio svoju doktorsku disertaciju *O istoričeskom izučeni grčko-slavjanskog mira v Evropi*, u kojoj je kritikovao „romano-germansku” koncepciju „opšteljudske” istorije i isticao samobitnost „grčko-slovenskog” sveta kao kulturne i istorijske celine koja se mora proučavati kao odvojena i nezavisna istorijska jedinica. Aktivan u Slovenskom dobrotvornom društvu, Lamanski je putovao po slovenskim zemljama i, između ostalog, napisao rad „Srbija i južnoslovenske provincije Austrije” (1864). Pod njegovim uredništvom je u periodu od 1899. do 1914. godine štampana mnogotomna edicija *Россия. Полное географическое описание нашего отечества*.

¹⁵ „Nužnost da se u osnovnom kopnenom masivu starog sveta razlikuju ne dva, već tri kontinenta nije nekakvo 'otkrice' evroazijaca - ono proističe iz stavova koje su i ranije zastupali geografi, posebno ruski (npr. prof. V. I. Lamanski u radu iz 1892. g.)” (Савицкий, 1925: 6).

kontinent", a ne Evropa i Azija kao posebni kontinenti.¹⁶ U okviru ovog jedinstvenog kontinenta Lamanski je identifikovao tri „sveta” (azijski, germano-romanski i grčko-slovenski) koji se razlikuju ne samo po kulturnim i etnografskim, već i prirodno-geografskim karakteristikama. Posledica takvog pristupa konceptualizaciji geografskog prostora je tvrđenje koje ne nalazimo u eksplicitnom obliku kod Danilevskog – ne samo teritorija Rusije, već i teritorije na kojima žive „evropski” pravoslavni Sloveni i Grci su i u geografskom smislu jedna celina koja je različita i od „romano-germanske Evrope” i od „Azije”. Po Lamanskom, središnje mesto koje Rusija zauzima na osi čije polove predstavljaju „Evropa” i „Azija”, ipak nije podjednako udaljeno od tih polova: „slovenski svet” je, uprkos „romansko-germanskom” neprijateljstvu, zbog hrišćanstva i naučno-kulturnog razvitka, *bliži Evropi nego Aziji*.

Iako se Savicki ponekad pozivao na ruske i evropske geografe i naučnike¹⁷ koji su Evropu i Aziju smatrali jednim i jedinstvenim kontinentom, koncept „Evroazije” koji je on formulisao i razvio bio je, po svojoj razrađenosti, nov i originalan doprinos reinterpetaciji geografskog prostora. Samo ime pokreta – *evroazijstvo* – je „geografskog porekla”, a po Savickom, „*novo geografsko i istorijsko shvatanje Rusije i tog celokupnog sveta koji oni imenuju ruskim ili 'evroazijskim'*”, čini suštinsku odliku evroazijskog učenja. Po svom geografskom sadržaju, ovo učenje se svodi na „otkriće” *novog kontinenta – Evroazije*: „Stvar je u tome što su u osnovnom kopnenom masivu Starog sveta u kome je prethodna geografija razlikovala dva kontinenta – Evropu i Aziju, evroazijci počeli da razlikuju i *treći, središnji kontinent – Evroaziju*,

¹⁶ В. И. Ламанский, *Три мира Азийского-Европейского матерка*, Петроград, 1916, с. 1-2. (Cit. prema: Bassin, 1991: 12)

¹⁷ Savicki je svakako morao biti upoznat sa radovima E. Zuesa (Eduard Suess, 1831-1914), austrijskog geologa čije je petotomno delo *Das Antlitz der Erde* (1883-1901) bilo opštepoznato u geološkim i geografskim krugovima. Profesor na Univerzitetu u Beču, Zues je formulisao tezu o geološki jedinstvenom masivu Evrope i Azije i prvi uveo u upotrebu termin *Evroazija* kao jedinstveni kontinent (vid. Böss, 1961: 25). Ali, iz ovih razmatranja geološke strukture Zues nije izvodio zaključke koji bi se ticali kulturoloških dimenzija uobičajenih shvatanja „Evrope” i „Azije”.

po kome su i dobili svoje ime...” (Савицкий, 1925: 5) Detaljan geografski opis tog centralnog kopnenog masiva Starog sveta formulisao je Savicki u monografiji *Географические особенности России* (1927), kao i u nizu kraćih radova koje je objavljivao u evroazijskoj periodici. Njegova osnovna postavka je jednostavna: sa stanovišta fizičke geografije termini „Evropa” i „Azija” se smisleno mogu koristiti samo za označavanje *perifernih* oblasti jedinstvenog masiva Starog sveta. Središni, kopneni deo tog masiva se po svojim fizičko-geografskim osobinama razlikuje od perifernog (priobalnog, ostrvskog i poluostrvskog) od koga je i fizički odvojen planinskim vencima. Već 1922. godine, u drugom evroazijskom zborniku, Savicki naglašava da je posledica nove interpretacije geografskog prostora „suprotstavljanje *periferijsko-primorskih* oblasti Starog sveta – istočnih (Kina), južnih (Indija i Iran) i zapadnih (Sredozemlje i Zapadna Evropa) s jedne, i – središnjog sveta, s druge strane” (Савицкий, 1922: 341). Kasnije, on precizira šta se u novoj, tročlanoj podeli Starog sveta označava tradicionalnom terminologijom. Tako, pod „Azijom” on podrazumeva „sistem istočnih, jugo-istočnih i južnih *periferija* Starog sveta: Japan, Kinu iza zida, Indokinu, Indiju iza Himalaja i Hindustana, Iran i onu teritoriju koja se sada naziva 'prednjom Azijom’”¹⁸ (Савицкий, 1927: 280). S druge strane, „Evropa”, po njemu, obuhvata samo teritoriju koja se uobičajeno naziva „Zapadnom” i „Centralnom”, ali ne i „Istočnom Evropom”¹⁹ – „Po shvatanjima evroazijaca, ranija 'Istočna Evropa' je deo Evroazije i zato, ranija 'Zapadna' i 'Srednja' Evropa iscrpljuju čitavo prostranstvo Evrope (kao zapadne periferije Starog sveta). Tamo gde se ranije u ruskoj terminologiji govorilo o 'Zapadnoj Evropi', može se i treba govoriti jednostavno o Evropi”²⁰

¹⁸ Савицкий, „Географический обзор России-Евразии”, *Россия - особый географический мир*, Прага, 1927. (Citati iz ovog rada prema izdanju u: Савицкий, 1997: 280-294)

¹⁹ „Po mišljenju evroazijaca, pojam 'Evrope' kao sveukupnosti Istočne i Zapadne Evrope je u čisto geografskom smislu besadržajan i besmislen” (Савицкий, 1925: 5).

²⁰ Linija razgraničenja „Evroazije” i „Evrope” nije kod Savickog tačno određena, ali u jednom tekstu o međunarodnim odnosima pisanom još tokom Građanskog rata, 1919. godine, on je eksplicitno označio liniju „Poznanj – Češke planine – Trst”

(Савицкий, 1927: 279-280). Središni i najveći deo kopna Starog sveta, prostor koji čine tri ogromne ravnice (istočnoevropska ili „belomorsko-kavkaska“, zapadnosibirska i turkestarska) ograničene i odvojene od „Evrope“ i „Azije“ planinskim vencima (Karpatima, planinama ruskog Dalekog Istoka, Istočnog Sibira, Srednje Azije, Persije, Kavkaza, Male Azije) je „Evroazija“ koja se teritorijalno gotovo poklapa sa teritorijom Rusije ili SSSR-a. Pošto je Evroazija jedinstvena celina, Rusija nije podeljena na „evropski“ i „azijski“ deo,²¹ a „Ural uopšte ne igra onu određujuću i razdeljujuću ulogu koju mu je pripisivala (i dalje pripisuje) geografska 'nauka'“ (Савицкий, 1933: 300).

U prilog svojoj tezi o postojanju posebnog evroazijskog kontinenta Savicki je, pored fizičko-geografskih, navodio i niz klimatskih i botaničkih (biogeografskih) činjenica. Tako je on, na primer, isticao da se za razliku od evropske i azijske periferije Starog sveta, Evroazija odlikuje pravilnim rasporedom biozona koje, od juga do severa, formiraju horizontalne pojase („nalik na zastavu“) – pustinje, stepe, šume i tundre. S druge strane, posmatrano u pravcu istok-zapad, evroazijsko prostranstvo se odlikuje svojevršnom simetrijom po kojoj su šumske oblasti na zapadu i istoku odvojene središnjim stepsko-pustinjskim pojasom. Opširno izlažući strukturu rastinja i tla na teritoriji Evroazije (posebno detaljno u pomenutoj knjizi o geografskim osobenostima Rusije čiji je podnaslov upravo „Flora i tlo“), Savicki je tražio potvrdu za svoju tvrdnju da „nigde na drugom mestu Starog sveta pravilnost prelaza u okviru zonalnog sistema koji je 'periodičan' i, istovremeno, 'simetričan', nije tako jasno izražena kao na ravninama Rusije-Evroazije“ (Савицкий, 1933: 300). Svaka

kao granicu interesa Rusije na Zapadu (vid. Савицкий, 1997: 396). Kasnije su njegove izjave o zapadnim ravninama Evroazije bile manje određene – teritorija Evroazije se, po njemu, *približno* poklapa sa teritorijom bivše Ruske imperije ili SSSR-a. U jednom pismu iz 1925. godine on je u pogledu Poljske sasvim određen: „Prema nezavisnosti nacionalne Poljske evroazijci se odnose sa simpatijama i priznanjem jer shvataju da Poljska u kulturnom pogledu pripada evroaskom, a ne evroazijskom svetu kojem pripada Rusija“ (vid. Уэл, 1997: 424).

²¹ „Evroazija je jedna celina. Stoga, ne postoji 'evropska' i 'azijska' Rusija jer teritorije koje obično tako nazivamo su jednako evroazijske teritorije...“ (Савицкий, 1927: 279).

od ovih opisanih zona je kompleksan *ekosistem* – posebno jedinstvo flore i faune, klimatskih i geoloških karakteristika. Zajedno, ove četiri zone čine svet za sebe ili „zatvoreni svet“ (*замкнутый мир*) jasno različit od svojih obodnih delova. Taj prostor Savicki poredi sa „torzom“ koji ostaje celovit i može da postoji bez svojih „udova“. Pošto na njemu Rusija zauzima centralno mesto, „ona ima mnogo više razloga nego Kina da se nazove *središnjom državom* (Čžun-go, na kineskom)“ (Савицкий, 1933: 295). Jedna od posledica njenog centralnog mesta u masivu Starog sveta je predlog Savickog da se kao nulti meridijan označi astronomska opservatorija Pulkovo kod Peterburga, a ne periferni Grinič koji je kao takav prihvaćen zbog evropocentričke percepcije geografskog prostora. Ali, ovaj zahtev koji Savicki preuzima od Mendeljejeva, ima samo simboličku važnost – mnogo važnije su posledice koje je reinterpretacija geografskog položaja Rusije/Evroazije imala u drugim segmentima evroazijskog učenja u kome je „geografsko jedinstvo Evroazije postalo obrazac za istorijsko, kulturno, jezičko i političko jedinstvo“ (Böss, 1961: 33). Geografska predstava o Rusiji-Evroaziji poslužila je kao osnova za radikalnu reinterpretaciju ruske istorijske i etničko-kulturne samosvesti, tj. kao „materijalistička“, prirodno-naučna osnova za čitavu teorijsku i ideološku „nadgradnju“ evroazijaca. Ovaj status i funkciju geografskog položaja (*mesta*) u razumevanju (istorijskog, kulturnog, političkog, ekonomskog) razvoja naroda koji naseljavaju evroazijski kontinent, vidljiv je iz važne uloge koju u evroazijstvu ima kategorija „mesta razvoja“ (*месторазвитие*) koju Savicki uvodi u evroazijsko učenje. Označavajući ovim terminom totalitet i unutrašnju povezanost geografskih i socijalno-istorijskih činilaca jedne kulturno-političke celine, Savicki je pokušao da izbegne uobičajene discipline podele u proučavanju evroazijskog prostora i formuliše svojevršnu *geosofiju* kao „*sintezu geografskih i istorijskih načela*“ (Савицкий, 1933: 286).²² Drugim rečima, on je na primeru Rusije-

²² „U evroazijstvu je ponikao ceo kompleks ideja kojima se tvrdio primat geografskih faktora u etničkim, socijalnim i istorijskim procesima – zato su evroazijstvo ponekad nazivali geosofijom. Centralni pojam tog kompleksa, mesto razvoja (*месторазвитие*), predstavljao je sam istorijski proces kao razvitak *mesta*, stavljajući u prvi red prostorne pojave i aspekte“ (Хоружий, 1994a: 58).

Evroazije izložio tezu o suštinskom paralelizmu i međuzavisnosti karakteristika prostora i vremena, tj. geografskih distinktivnih osobina mesta i društveno-istorijskog razvoja.²³ Za ostvarenje ambiciozno postavljenog programa „geosofije” bio je neophodan rad čitave grupe različito obrazovanih i specijalizovanih teoretičara koji dele osnovno polazište, a sam Savicki je svoj doprinos prevashodno video u razvoju geopolitičkih i geoeкономskih aspekata evroazijstva, kao i u stvaranju opšteg okvira za razumevanje pravilnosti „istorijskog ritma” Evroazije.

2. 2. Geopolitika: evroazijski „Heartland” i „talasokratija”

Izvorno formulisan kao geografski koncept, pojam „Evroazije” je kod Savickog i njegovih „evroazijskih” saradnika izgubio status neutralnog, deskriptivno-geografskog termina. Ako bi se intencije evroazijaca svele samo na promenu uobičajene terminologije koja se koristi u izlaganju geografskih činjenica, tj. na predlog nove, striktno *geografske* konceptualizacije „slike sveta”, evroazijstvo bi izgubilo na značaju koji su mu pridavali njegovi tvorci kao *novom i celovitom pogledu na svet*. Tvđenje da Rusija u geografskom smislu „nije podeljena na dva kontinenta, već da pre čini neki treći i samostalni kontinent”, po mišljenju Savickog, „*nema samo geografsko značenje*” (Савицкий, 1925: 6). Od svih mogućih (filozofskih, istorijskih, socioloških, etno-kulturoloških...) implikacija ove teze o Rusiji-Evroaziji kao posebnom kontinentu ili celovitom predelu (*Landschaft*), Savicki je posebno isticao one koje se tiču političkog bića Rusije. Pošto je „istorijsko-društvena sredina nezamisliva bez teritorije”, on je bio uveren da „bez poznavanja svojstava teritorije nije moguće uopšte razumeti pojave, osobenosti i način života socijalno-istorijske sredine” (Савицкий, 1927: 283). Drugim rečima, u razumevanju društvene i političke stvarnosti geografija je od presudne važnosti jer, kako je to konceptom „mesta

²³ „Crte duhovno-psihičkog ustrojstva, osobina državnog sistema, karakteristike privrednog života – ne obrazuju li one 'paralelizam' sa skupom geografskih distinktivnih osobina? Nalaženje i analiza takvih 'paralelizama' je glavni predmet geosofije u njenoj primeni na Rusiju-Evroaziju” (Савицкий, 1933: 288).

razvoja” (*topogenesis-a*) istaknuto, postoji „paralelizam” između celine prirodnogeografskih karakteristika i društveno-istorijskog i političkog razvoja. Pošto je uticaj geografskih činilaca na politiku proučavan početkom XX veka u okviru *geopolitike* kao posebne discipline,²⁴ Savicki je svoj koncept „Evroazije” prevashodno formulisao kao „*geopolitički koncept*”,²⁵ i, na taj način, stekao ugled „prvog i jedinog ruskog autora koga, u pravom značenju te reči, možemo nazvati geopolitičarem” (Дугин, 1997).

Sa (geo)političkog stanovišta najvažniji zaključak evroazijske reinterpretacije geografskog prostora je tvrdnja Savickog prema

²⁴ Termin „geopolitika” uveo je 1918. godine švedski profesor istorije i političkih nauka Rudolf Kjelen (Kjellen, 1864-1922) u knjizi *Die Staat als Lebensform*. Za njega je geopolitika „nauka o državi kao geografskom organizmu”, tj. ona istražuje geografske aspekte države kao političkog fenomena, dok „politička geografija” istražuje političke aspekte geografskih fenomena (Prema: „Geopolitics”, *Encyclopedia Americana*, Vol. 12, 1987, p. 508). Između „geopolitike” i „političke geografije” postoji razlika u akcentima jer je Kjelenov učitelj, nemački geograf Fridrich Ratzel (Ratzel, 1844-1904), koji se smatra „ocem geopolitike” upotrebljavao sintagmu „politička geografija” (*Politische Geographie*, 1897) za označavanje nauke o uticaju (geografskog) prostora na unutrašnju i spoljnu politiku država. Kjelenovo stanovište polazi od države kao političke forme koja tokom svog „života” mora uzimati u obzir geografske aspekte stvarnosti, kao i ekonomske, socijalne, administrativno-upravne i demografske. S obzirom da su Razelovi radovi bili prevedeni i veoma poznati u Rusiji (do 1917), kao i čitava „nemačka geopolitička škola”, njegova „politička geografija” je bila uticajnija od Kjelenove „geopolitike”. Kod evroazijca Čheidzea nalazimo kratku definiciju geopolitike koja je karakteristična za čitav evroazijski pokret jer se u njoj koristi pojam „mesta razvoja”: „Geopolitika je učenje o životu državnih formacija u vezi s njihovim mestom razvoja” (Чхейдзе, 1931: 105). Uprkos postojanju različitih određenja „geopolitike”, po rečima jednog savremenog istraživača tradicije geopolitičkog mišljenja, moguće je odrediti minimalni „zajednički imenitelj” na sledeći način: „Precizna značenja *geopolitike* mogu se veoma razlikovati, ali za sve je zajedničko da taj termin sugerše da je geografija neke države (faktori fizičke veličine, položaja mesta, topografije, uslova prirodnog okruženja, zalih resursa i slično) odlučujuća determinanta – kako tokom njene istorijske evolucije, tako i u pogledu njenih izgleda za budući razvitak” (Bassin, 2001).

²⁵ Za razliku od Trubeckojaja koji je „Evroaziju” tematizovao, pre svega, kao „kulturno-etnički koncept” (Riasanovskiy, 1967: 61). Naravno, ovo diferenciranje različitih sadržaja koncepta „Evroazije” je vođeno analitičko-interpretativnim imperativima jer je upravo teza o „paralelizmu” ovih sadržaja i njihovoj tesnoj unutrašnjoj vezi predstavljala jedan od osnovnih postulata evroazijskog stanovišta.

kojoj Rusija predstavlja „centar Starog sveta”: „Uklonite taj centar i svi ostali delovi Starog sveta, čitav sistem kontinentalnih periferija (Evropa, Prednja Azija, Iran, Indija, Indokina, Kina, Japan) pretvara se u 'razrušenu zgradu'. Taj svet koji leži na istoku od granica Evrope i na severu od 'klasične' Azije, predstavlja *onu kariku koja sve spaja u jedinstvo*” (Савицкий, 1933: 296). Iz ovog „središnjeg” položaja Rusije sledi njen vodeći značaj i njena integrativna uloga, kako u svetskoj podeli moći, tako i na tlu Evroazije, kontinenta čijoj prostornoj celovitosti odgovara državno-političko jedinstvo naroda koji je naseljavaju.²⁶ Evroazija je „geografski individuum” koji mora biti i jedinstveni „politički individuum” – fizičke karakteristike Evroazije su u istoriji i savremenosti određivale njenu političku sudbinu obeleženu težnjom za stvaranjem jedne velike države. Stoga, nasuprot tradicionalnoj ruskoj težnji ka Evropi i „toplom morima”, Savicki evroazijski prostor smatra samodovoljnim u političkom i ekonomskom smislu – granice Evroazije su optimalne granice ruske države (SSSR-a), a bogatstvo njenih prirodnih i ekonomskih resursa je oslobađaju zavisnosti od „okeanske privrede” jer je ona poseban „unutarkontinentalni svet”.²⁷ Već sam geografski položaj Evroazije uslovljava, po Savickom, neophodnost jedne umereno izolacionističke politike Rusije, tj. njen „povratak sebi” i orijentaciju na Istok, a ne na Zapad. Dok je privreda Evrope usmerena na razmenu i razvoj pomorskih puteva, Rusija je kontinentalna zemlja dovoljna samoj sebi. Ova razlika između Evrope i Evroazije je dignuta na nivo razlike „mora” i „kopna”, na metafizičko sukobljavanje „osećanja sveta” primorskih i kontinentalnih naroda: „Recimo direktno – na tlu svetske istorije zapadnoevropskom osećanju mora, kao ravnopravno mada i

²⁶ „Priroda evroazijskog sveta je u najmanju meru pogodna za 'separatizme' različitog oblika – političke, kulturne ili ekonomske.... Priroda Evroazije u znatno većem stepenu predodređuje nužnost političkog, kulturnog i ekonomskog ujedinjavanja, nego što je to slučaj u Evropi i Aziji” (Савицкий, 1933: 301).

²⁷ Geografska (klimatska i geološka) raznolikost evroazijskog kontinenta omogućava mu veliku samostalnost unutar svetske privrede: „Ekonomska budućnost Rusije nije u slepom imitiranju 'okeanske' politike drugih, politike koja je za Rusiju po mnogo čemu neostvariva, već u osveštavanju svoje 'kontinentalnosti' i navikavanju na nju” (Савицкий, 1921a: 418).

suprotno, postavlja se jedinstveno mongolsko osećanje kontinenta. Međutim, i kod Rusa... postoji isti duh, isto osećanje kontinenta” (Савицкий, 1922: 345). Svetska politika i privreda je pozornica na kojoj se pomorske sile („okeanske države”) nadmeću i sukobljavaju sa kontinentalnim državama od kojih je Rusija-Evroazija najveća i svojim središnjim položajem najznačajnija. Primat pomorskih sila koje su teritorijalno ograničene i imaju deficit prirodnih resursa bio je razumljiv u periodu velikih geografskih otkrića – tehnološki razvoj, pomorska ekspanzija i formiranje preokookeanskih imperija bili su posledice ograničenosti prostorno-teritorijalnih resursa obodnih „morskih” država. Ali, nakon okončanja epohe geografskih otkrića, značaj središnjeg kontinentalnog „jezgra” Starog sveta je povećan i u dinamici svetske politike on izbija u prvi plan. Teritorija Evroazije je celoviti „kontinent-ocean” koji svojim položajem otežava direktnu „invaziju” morskih sila koje imaju kolonijalističke „apetite”, pa je političko-državno jedinstvo Rusije-Evroazije od presudne važnosti za opstanak i očuvanje evroazijskog prostora. Zato će Savicki veoma rano pokazati razumevanje za boljševičku politiku prema azijskim narodima, kao i za obnavljanje teritorijalne celovitosti Imperije pod novim sovjetskim imenom.²⁸

Teza o središnjem položaju Rusije na geopolitičkoj mapi sveta nije dvadesetih godina prošlog veka bila posebno originalna – nju su u svojim radovima formulisali engleski i nemački „geopolitičari” koji nisu iz nje izvodili iste zaključke kao evroazijci. Istina, sam Savicki, kao i ostali članovi pokreta, nije se posebno pozivao na brojnu geopolitičku literaturu koja je dvadesetih godina prošlog veka bila veoma popularna. Verovatno je popularnost geopolitičkih teorija tog vremena uticala na činjenicu da evroazijci nisu smatrali potrebnim da detaljnije objašnjavaju „opšta mesta” vladajuće i, stoga, samorazumljive „geopolitičke paradigme”. Tako, na primer, oni ni ne pominju da sam pojam „Evroazije” i tezu o njenom centralnom

²⁸ U pismu Struveu od 5. novembra 1921. godine Savicki ističe da su boljševici do sredine 1921. godine uspeali da ponovo „sakupe” Rusiju i da je izvan SSSR-a samo jedna desetina teritorija i jedna petina stanovništva bivše Imperije. Mogućnost intervencije evropskih „saveznika” je za Savickog predstavljala jasnu opasnost za gubitak nezavisnosti i celovitosti Rusije.

značaju za svetsku istoriju nalazimo u radovima Džona Mekindera, najuticajnijeg teoretičara geopolitike.²⁹ U kratkom radu „Geografska osa istorije” (*Geographical Pivot of History*), koji se smatra klasičnim geopolitičkim delom, Mekinder je 1904. godine izložio svoje viđenje toka svetske istorije i globalne konfiguracije političke moći iz ugla geografskih karakteristika „post-kolumbovskog sveta”. Po njemu, okončanjem epohe geografskih otkrića (doba nakon Kolumba), izmenjen je položaj i značaj Evrope, a geografska osa istorije se premešta na Istok, na teritoriju „Evroazije”: „Oblast koja je osa internacionalnih odnosa, *geografska osa istorije* – nije li to ono isto prostranstvo Evroazije koje se nalazi izvan dometa lađa, prostranstvo koje je u Antici bilo otvoreno za nomade na konjima i koje se sprema danas da se potpuno opremi železničkom mrežom... *Ako pogledamo svet u celini, Rusija zauzima centralno mesto, kao Nemačka u Evropi*” (Mekinder, 1994: 67). U Mekinderovoj geopolitičkoj slici sveta postoji suprotstavljenost središnjeg evroazijskog kopna i njegovog-spoljašnjeg okruženja – „unutrašnjeg i spoljašnjeg luka” oko „ose”.³⁰ U pozadini njegovog predviđanja premeštanja težišta svetske istorije na unutrašnjost kopnenog masiva Starog sveta bilo je „jednostavno isticanje kopnene moći kao, u perspektivi, superiorne u odnosu na morsku silu” (Hauner, 1990: 137). Ovo uverenje Mekinder je potvrdio u knjizi *Demokratski ideali i stvarnost* (*The Democratic Ideals and Reality*) u kojoj je 1919. godine izložio revidiranu verziju svoje početne geopolitičke teorije. Zadržavajući kritičku ocenu opadajuće moći „talasokratija” (morskih sila), on je termin „geografska osa istorije” zamenio terminom *Heartland* („srce Zemlje” ili središnje područje

²⁹ H. Dž. Mekinder (H. J. Mackinder, 1869-1947), profesor geografije na Oksfordu, osnivač i dugogodišnji predsednik Kraljevskog geografskog društva, dekan Londonske škole ekonomskih i političkih nauka, član parlamenta Velike Britanije. Smatra se klasikom geopolitike, a njegovo geopolitičko stanovište izloženo je u tri ključna rada: „Geographical Pivot of History” (1904); *The Democratic Ideals and Reality* (1919) i „The Round World and the Winning of the Peace” (1943).

³⁰ „Sa tačke gledišta fizičke geografije, postoji očigledna suprotstavljenost između velike ravnice istoka i oblasti planina, dolina, poluostrva i ostrva koja čine ostatak tog dela sveta” (Mekinder, 1994: 56).

– kontinentalno središte).³¹ Za razliku od prethodne „geografske ose” (Evroazije), ovo središnje kopno (*Heartland*) je sada određeno nešto šire i prošireno je na zapad, tako da je obuhvatalo i teritoriju Istočne Evrope. Upravo je Istočna Evropa kao područje između dve velike kontinentalne sile – Nemačke i Rusije, postala najvažniji deo čitave Evrope i Azije („Svetskog ostrva”), pa je Mekinder izveo aforistički zaključak iz svoje nove geopolitičke postavke: „Ko upravlja Istočnom Evropom, upravlja kontinentalnim središtem. Ko upravlja kontinentalnim središtem, upravlja svetskim ostrvom. Ko upravlja svetskim ostrvom, upravlja svetom” (Mackinder, 1944: 113). Konačno, tokom Drugog svetskog rata, Mekinder je formulisao i treću verziju svoga učenja u kojoj je *Heartland* (kao kod Savickog) bio identifikovan sa teritorijom SSSR-a: „Za naš cilj”, pisao je on u časopisu *Foreign Affairs* ratne 1943. godine, „dovoljno je precizno određenje da je *teritorija SSSR-a ekvivalent kontinentalnom središtu*” (Mackinder, 1943: 598).³²

Uprkos sličnosti nekih Mekinderovih geopolitičkih pogleda sa tezama koje je formulisao Savicki, ne može se tvrditi da su one uticale na ruske evroazijce. Naprotiv, u čitavoj evroazijskoj literaturi Mekinder se nigde ne pominje, a kratak prikaz radova ovoga klasika geopolitike je ovde dat iz dva razloga. Prvi se tiče „duha vremena” u kome su evroazijci formulisali svoje učenje – geopolitička paradigma je tada (kao i danas, u vreme renesanse evroazijstva) bila veoma popularna i nimalo „egzotična” disciplina. Drugi, važniji razlog, je što se na primeru različitih verzija Mekinderovog geopolitičkog učenja jasno

³¹ Središnje kopno (*Heartland*) je područje u kome, pri savremenim uslovima, morska država ne može imati pristup... Nedostupnost teritorije kontinentalnog središta je činjenica geografije u kojoj se sadrži najveće strateško preimućstvo kontinentalne države nad morskom... Kontinentalno središte je realni geografski fakt... to je citadela svetskog ostrva,... a juriš počinje sa nje (Mackinder, 1944: 86-88).

³² U ovom radu Mekinder je protivtežu kontinentalnom središtu video u „atlantizmu”, tj. u priobalnim zemljama Severnog Atlantika kao „središnjeg okeana”. Bez ove protivteže (koja anticipira period „hladnog rata”) i u slučaju pobeđe i okupacije Nemačke od strane SSSR-a, „Sovjetski Savez će imati status najveće zemaljske sile na globusu i biće sila koja ima strateški najjaču odbrambenu poziciju jer je središnje kopno najveća prirodna tvrđava na svetu” (Mackinder, 1943: 601).

može sagledati normativni (projektivni) status i ideološko-politički sadržaj geopolitike kao (programski) pozitivne „deskriptivne nauke”. Naime, ako pratimo evoluciju Mekinderovog određenja „istorijske ose” ili „heartland”-a u zavisnosti od političkih okolnosti u kojima ih on formuliše, lako zapažamo ideološku motivaciju koja utiče na različitu deskripciju (istih) geografskih činjenica. Tako, prva verzija „istorijsku osu” (1904) locira u predeo mogućeg i očekivanog sukoba kontinentalne (Rusije) i okeanske Imperije (Britanije) oko obodnih teritorija Evroazije, dok druga (1919), „*Heartland*” pomera na zapad, u područje sukoba dve kontinentalne sile oko prostora Istočne Evrope, a treća (1943) projektuje budući sukob Zapada i Istoka, ali ne u ideološkim, već u geografskim kategorijama „atlantizma” i evroazijskog *Heartland*-a. U svim ovim slučajevima geopolitička paradigma je poslužila za izvođenje strateško-političkih zaključaka na osnovu kojih države treba da koncipiraju svoju međunarodnu i vojnu aktivnost. Da je na osnovu istih geografskih koncepata moguće, zavisno od različitih interesa, izvoditi sasvim suprotne zaključke jasno je u slučaju „Evroazije” kod Savickog i Mekindera. Naime, Savicki je polazeći od koncepta „Evroazije” kao „geografskog individuum” isticao sudbinski paralelizam između prirodno-geografskog i državno-političkog jedinstva tog prostora, tj. obrazlagao tezu da Evroazija, već zbog svojih prirodno-geografskih karakteristika, narode koji je naseljavaju „prirodno” usmerava u pravcu državne integracije. Ili, kako to primećuje jedan savremeni teoretičar geopolitike: „Opisujući u sebi zatvoren geografski svet Rusije-Evroazije, evroazijci su zaključivali da za Rusa, Tatarina ili Burjata evroazijski identitet mora biti znatno važniji od slovenskog, muslimanskog ili budističkog identiteta... Stvarajući sliku 'posebnog sveta Rusije-Evroazije' spojenog zajedničkom sudbinom i određenog simetrijom prirodnih zona, oni su računali na utiskivanje te slike u svest naroda bivše Ruske imperije da bi, na taj način, predupredili drugi, posleboljševički raspad države koji su predviđali” (Цымбурский, 1999: 19; 15). Na osnovu istog geografskog koncepta „evroazijskog *heartland*-a”, Mekinder je kao predstavnik Britanije u Dobrovoljačkoj armiji tokom ruskog Građanskog rata 1919. godine pravio projekte podele Rusije na više nezavisnih država,

u cilju eliminacije ruskog ekspanzionizma koji ugrožava Britansku Indiju. Očigledno, činjenica (geografske) celovitosti i jedinstva evroazijskog prostora, u ovom slučaju, nije bila dovoljna za zaključak o neophodnosti opstanka jedinstvene države.

Pomenuta ideološka komponenta i snažni političko-interesni aspekt geopolitičkog mišljenja naročito je vidljiv u Minhenskoj geopolitičkoj školi i radovima njenog osnivača Karla Haushofera.³³ Poput Mekindera, Haushofer je polazio od postavke o planetarnoj suprotstavljenosti „morskih” i „kontinentalnih” sila (*talasokratije* i *telurokratije*), teze koju je filozofski zasnovao Karl Šmit u knjizi *Zemlja i more*.³⁴ Svetska politika i istorija se, po njegovom mišljenju, ne mogu razumeti bez uvida u ovaj suštinski dualizam koji predstavlja okvir geopolitičkog samoodređenja svake države. Kontinentalni položaj Nemačke i njen središnji položaj (*Mittellage*) u Evropi čine je „prirodnim protivnikom” i suparnikom „morskih sila” (Engleske, pre svega). Logikom njenog geografskog položaja, dinamičan razvoj Nemačke (kao „živog organizma”) moguć je samo širenjem njenog „životnog prostora” (*Lebensraum*) na kontinentalnim prostorima Centralne i Istočne Evrope. Ovaj prostor za ekspanziju je „sudbinski prostor” (*Schicksalsraum*) za Nemačku i on predstavlja prirodnu podlogu za ostvarenje velike („*panideje*”) ujedinjene kontinentalne Evrope pod nemačkom dominacijom. Analogno tome, geopolitički

³³ Karl Haushofer (1869-1946), general i vojni diplomata u Japanu, nakon Prvog svetskog rata profesor geografije na Minhenskom univerzitetu. Osnivač *Časopisa za geopolitiku* (*Zeitschrift für Geopolitik*, 1924), od nastanka nacističkog pokreta bio je povezan (preko Rudolfa Hesa koji mu je bio ađutant u Prvom svetskom ratu) sa Hitlerom. Nakon neuspelog nacističkog puča 1924. godine, Hitler i Hes su se krili u Haushoferovoj kući na Alpima. Nakon Hitlerove odluke da napadne SSSR i bekstva R. Hesa u Englesku, njegovi odnosi sa Hitlerom su prekinuti i on je pao u nemilost. U neuspešnom atentatu na Hitlera učestvovao je Haushoferov sin, a sam Haushofer je bio uhapšen i ispitivan. Nakon sloma nacističke Nemačke bio je podvrgnut ispitivanju pred Nirnberškim sudom, ali je pre konačne odluke suda, 10. marta 1946. godine, izvršio samoubistvo. Najznačajnije knjige su: *Geopolitik des Pazifischen Ozeans* (1925), *Bausteine zur Geopolitik* (1928) i *Weltpolitik von heute* (1934).

³⁴ C. Schmitt, *Land und Meer* (1942), kao i: „Die planetarische Spannung zwischen Ost und West”, (1959) in: *Schmittiana—III*, von prof. Piet Tommissen, Brussel, 1991 (ruski prevod u: Dugin, 1997: 526-549).

nosilac „panazijske ideje” je, za Haushofera, bio Japan,³⁵ kao što su SAD bile država koja ostvaruje „panameričku ideju”. Svestan da projektovani nemački „prodor na Istok” (*Drang nach Osten*) otvara problem sukoba sa SSSR-om, Haushofer je predlagao stvaranje „Transkontinentalnog bloka” sila koji bi uključio i SSSR i obezbedio podelu „životnog prostora” Evroazije između Nemačke, SSSR-a i Japana, a istovremeno, podsticao antikolonijalne pokrete usmerene protiv „morskih sila”.³⁶ Sledstveno tome, „potpisivanje Nacističko-Sovjetskog pakta u avgustu 1939. godine bio je Haushoferov najveći trijumf” (Hauner, 1990: 175), ali je Hitlerova odluka o napadu na SSSR označila početak kraja njegovih geopolitičkih nada o velikom nemačkom prostoru (*Grossraum*).

Kratak prikaz osnovnih karakteristika i kategorija „geopolitičke paradigme” s početka XX veka nema za cilj redukciju evroazijskog geopolitičkog stanovišta na neki od poznatih obrazaca (Mekinder i kasnija anglosaksonska geopolitička tradicija ili nemačka „geopolitička škola”). Isticanje terminoloških i konceptualnih sličnosti, za razliku od zajedničkog problemskog polja ovih teorija i njihovih opštih polaznih pretpostavki, ovde je u drugom planu. Mnogo važnije je ukazati na činjenicu da rusko evroazijstvo nije usamljeni pokušaj „dešifrovanja” (političke) sudbine sveta i Rusije uz pomoć *prostora* (mesta) kao ključne i primarne kategorije. Za razliku od tradicionalnog (umerenog ili krutog) geografskog determinizma kojim se prirodnogeografske

³⁵ „Haushoferov interes je (osim Nemačke – MS), najviše bio posvećen Istočnoj Aziji. Njegova životna fascinacija je bio Japan, jedina strana zemlja koju je poznavao 'iz prve ruke'” (Hauner, 190:171).

³⁶ Za recepciju Haushoferovih ideja u SSSR-u zanimljiv je podatak da je njegova knjiga *Geopolitik des Pazifischen Ozeans* bila prevedena na ruski. O raširenosti ideja o „kontinentalnoj osovini” Berlin – Moskva svedoče i stavovi Eriha Obsta (Erich Obst), urednika *Časopisa za geopolitiku*, koji je 1925. godine tvrdio: „Nema nacije koja je Rusiji bliža od Nemačke. Samo Nemačka može razumeti rusku dušu. Nemačka i Rusija su prijatelji vekovima, njihova ekonomska struktura je komplementarna, one se moraju držati skupa” (cit. prema: Hauner, 1990: 175). Sam Haushofer je u radu o „transkontinentalnom bloku” isticao da je „Evroaziju nemoguće ugušiti dokle god dva njena najveća naroda, Nemci i Rusi, na svaki način streme da izbegnu međusobni sukob poput onog iz Krimskog rata ili 1914. godine. To je aksiom evropske politike” (cit. prema: Dugin, 1997).

činjenice tumače kao odlučujući činoci društveno-istorijskog života, geopolitičke teorije s početka XX veka uključuju i dodatno uverenje o konačnoj „zatvorenosti sveta”. Ovo uverenje karakteriše „epohu imperijalizma”,³⁷ u kojoj kategorija „životnog prostora” (*Lebensraum*) izbija u prvi plan usled svesti o ograničenosti „svetskog tela” i potrebe njegove reorganizacije, pa „prostor” predstavlja izvor političke moći, i, stoga, objekt konkurencije i sukoba. U geopolitičkom mišljenju „prostor” nije jedna (geografska) činjenica koja, između ostalih, utiče na političke procese, već se fenomen političkog kao borbe (razmene, odbrane i širenja) konstituiše oko njega kao primarne datosti. Stoga i glavni politički akteri (nacije-države) na globalnom planu istupaju sa težnjom da se legitimišu kao nukleusi širih zajednica ili entiteta u prostornom ili kulturnom smislu (*core state*) – kao „središnje zemlje” ili nosioci posebnih „kulturno-istorijskih tipova” (civilizacija).³⁸ Specifika evroazijskog stanovišta je u tezi o poklapanju, ili već isticanom „paralelizmu”, prostornih i kulturnih karakteristika Rusije-Evroazije, tj. u tvrdnji da prostor (mesto) i vreme (istorija) čine dve dimenzije ili aspekta u okviru kojih otkrivamo ispoljavanje trajnog i, u odnosu na „Zapad” (Evropu) i „Istok” (Aziju) različitog, *evroazijskog* identiteta Rusije. „Objektivna” osnova ovog identiteta je prirodno-geografska i on ima veću „ontološku težinu”, ali do njega dolazimo i u dimenziji vremena, što se može pokazati izlaganjem evroazijske koncepcije istorije.

³⁷ Najjasnije kod Mekindera u određenju „postkolumbovske ere” sveta kao zatvorenog sistema: „U postkolumbovskoj eri bičerno ponovo suočeni sa zatvorenim sistemom, s tim što će on dostići svetske razmere. Svaka eksplozija socijalnih energija ne samo da će se rasuti po nepoznatim prostranstvima već će dobijati odjek u kojem će najslabiji elementi političkog i ekonomskog *svetskog tela* bivati uništeni” (Mekinder, 1994: 54). Sličnosti sa Lenjinovom karakterizacijom „imperijalizma kao najvišeg stadija kapitalizma” (1917) i Mekinderovom slikom jedinstvenog „svetskog tela” iz 1904. godine, padaju u oči.

³⁸ Dok se tradicionalna geopolitika potpuno fiksira na prostorno-geografske karakteristike, savremena ih kombinuje sa kulturnim, ili, kao kod Hantingtona, ističe isključivo kulturno-civilizacijske identifikatore država-jezgra (*core state*) oko kojih se okupljaju „kulturni srodnici”.

3. METAFIZIKA VREMENA: FILOZOFIJA ISTORIJE

Teza po kojoj je Rusija (SSSR) u prostorno-geografskom smislu poseban i samodovoljan „kontinent” (Evroazija) u radovima evroazijaca ima status deskriptivno-činjeničkog iskaza. Iz uverenja da Rusija *jeste* Evroazija ne slede nužno dalekosežni zaključci čije značenje nadilazi puki opis geografskog fakticiteta. Ali, evroazijci su bili upravo zainteresovani za takve zaključke – tj. za izvođenje normativnih iskaza o tome šta Rusija *treba* da bude da bi u političkom, kulturnom i ekonomskom pogledu usaglasila svoje društveno-istorijsko postojanje s „mestom razvoja”. Svoj ideal budućnosti Rusije (Evroazije) oni su potkrepljivali argumentacijom kojom su dokazivali pomenuti „paralelizam” prostornih i kulturno-političkih karakteristika u istoriji Rusije. Stoga je obrazlaganje teze o posebnom, „evroazijskom”, identitetu Rusije zahtevalo reinterpretaciju njene istorije i promenu istorijske samosvesti ruskog naroda. Ta činjenica objašnjava naglašeno interesovanje za istoriju i onih pripadnika pokreta koji nisu bili profesionalni istoričari, kao i brojnost historiografskih priloga u evroazijskoj publicistici i izdavačkoj delatnosti. S obzirom na važnost istorije za evroazijce, možemo se složiti sa N. Rjazanovskim da su „geografske, ekonomske, geopolitičke, etničke i kulturološke analize evroazijaca dostigle vrhunac u evroazijskoj istoriji Rusije-Evroazije” (Riasanovsky, 1967:51). Tačnije, evroazijska reinterpretacija ruske istorije i na njoj zasnovano novo shvatanje nacionalnog identiteta predstavlja ono središte evroazijskog učenja koje povezuje njegove glavne motive – kritiku univerzalizma i antizapadnjaštvo, ideju

autarhičnog „posebnog sveta”, i njemu odgovarajućeg inkluzivnog koncepta evroazijske države, te formulaciju evroazijske alternative boljševičkoj političkoj stvarnosti.

Nova, evroazijska interpretacija istorije Rusije, bila je plod sinteze filozofskih, naučnih i političkih ideja evroazijskog pokreta primenjenih na istoriju kao oblast u okviru koje su te ideje mogle biti razvijene i potvrđene na obimnom historiografskom „materijalu”. Sa stanovišta procene učinka pokreta na razvoj posebnih naučnih disciplina, historiografija je oblast u kojoj su se evroazijske ideje pokazale kao najplodnije. Dok su u lingvistici, antropologiji, etnologiji i drugim posebnim naukama, pre svega, traženi dokazi koji treba da potvrde evroazijsko stanovište u pogledu ruskog identiteta, u historiografiji je to stanovište funkcionisalo kao *istoriosofska shema* čije usvajanje omogućava novi pogled na istoriju Rusije. Ali, nezavisno od prihvatanja evroazijske filozofije istorije, već samo skretanje pažnje istraživača na istočne, azijske uticaje i ulogu nomadskih naroda u ruskoj istoriji, proširivalo je historiografske horizonte: „Uprkos izvesnim manjkavostima i oštroj kritici koja je dolazila iz gotovo svih političkih grupacija, evroazijci su u jednom pogledu nepobitno doprineli istorijskom istraživanju – oni su proširili polje ruske istorije za dimenziju njene interkontinentalne prirode” (Mazour, 1958: 241). S druge strane, okolnost da je G. Vernadski, jedan od najuticajnijih stručnjaka za istoriju Rusije na Zapadu, do kraja svoje bogate akademske karijere ostao veran svojim mladalačkim evroazijskim temama, svakako je igrala značajnu ulogu u produžavanju delovanja evroazijskih stavova u historiografiji i nakon što je sam evroazijski pokret pao u zaborav.³⁹ U krajnjoj liniji,

³⁹ Nasuprot tvrdnji O. Besa (Böss, 1961: 34) po kojoj već četvrto izdanje *A History of Russia* (1954) G. Vernadskog nema više „evroazijsko usmerenje”, te da kasniji spisi - *Kievan Russia* i *The Mongols and Russia* - „nemaju ništa više zajedničko sa evroazijskim učenjem”, sam Vernadski se slagao sa ocenom N. Rjazanovskog da su njegovi kasniji radovi „manje dogmatični i, uopšte, širi u svom pristupu”, ali da evroazijske ideje i tematika u njima zauzimaju značajno mesto (vid. N. Riasanovsky, 1967: 51). Tezu o kontinuitetu u pogledima Vernadskog na rusku istoriju zastupa i Čarls Halperin u radu: „G. Vernadsky, Eurasianism, the Mongols and Russia”, ističući uticaj kulturnog i političkog okruženja na Vernadskog kao onaj presudno važan faktor u složenoj evoluciji njegovih teorijskih stavova. D. Obolenski, u svom radu posvećenom analizi shvatanju ruske istorije G. Vernadskog,

ma koliko je „renesansa” evroazijstva bila podstaknuta ideološkim vakuumom i krizom postkomunističke Rusije, ne treba smetnuti sa uma da je upravo teorija Lava Gumiljova imala ulogu posrednika između klasičnog evroazijstva i njegove savremene, „neoevroazijske” varijante. Smatrajući sebe „poslednjim evroazijcem” i naslednikom „evroazijske škole u istorijskoj nauci”, Lav Gumiljov je u svojim radovima nakon Drugog svetskog rata sačuvao i razvio glavne motive evroazijske historiografije. Stoga je i ponovno „otkriće” evroazijstva u Rusiji bilo posredovano uticajem istorijskih radova Lava Gumiljova, pa je evroazijstvo prevashodno shvatano i prihvatano kao teorija istorijskog razvoja Rusije-Evroazije.

3. 1. Istorija Evroazije: ritmičko smenjivanje državnog (ne)jedinstva

Evroazijska koncepcija istorije Rusije nastaje u protivstavu prema tradicionalnoj XIX-vekovnoj ruskoj historiografiji koja se, prema mišljenju evroazijaca, temelji na evropocentičnoj predrasudi o jedinstvenom svetskoistorijskom procesu u čijem središtu je Zapadno-evropski svet i njegovi zakoni razvitka. Vera u jedinstvo svetske istorije i postojanje univerzalnih istorijskih zakona Rusiju stavljaju u položaj zaostale periferije, a „ruska istorija se tada pojavljuje samo kao *privezak* istorije Zapadne Evrope” (Вернадский, 1927: 154). Time se, s jedne strane, uloga Rusije u svetskoj istoriji svodi na „stražarsku službu” kojom se sprečavaju najezde „istočnjačkih varvara” na evropsku civilizaciju, a s druge, upravo ta „stražarska služba” Rusiju osuđuje na samo delimičnu participaciju u plodovima te civilizacije. U nameri da izbegnu ovu „zamku evropocentrizma”, evroazijci usvajaju dva stava. Prvim se tvrdi da je „svetska istorija mnogo širi pojam od evropske istorije” i on im služi da relativizuju tezu o uniformnom jedinstvu svetske istorije (Вернадский, 1927: 155). Drugim stavom kojim se

zaključuje da su njegovi „evroazijski pogledi, mada u modifikovanom obliku” očititi, kao i njegovo „izvanredno poznavanje Vizantije i stepskih nomada” (Obolensky, 1954: 21).

negira postojanje univerzalnih istorijskih zakona ova relativizacija se produbljuje jer se tvrdi da ne postoji nikakva istorijska zakonitost koja Rusiju osuđuje na „zaostajanje”: „Nasuprot predstavi da sve evropske države, uključujući i Rusiju, prolaze isti put istorijskog razvoja potčinjavajući se nekim opštevažećim 'istorijskim zakonima' (pri čemu je Rusija samo 'zaostajala' u odnosu prema narodima romano-germanske Evrope), *mi, pre svega, tvrdimo da opštevažeći 'zakoni istorijskog razvoja' ne postoje jer istorija ima posla sa individualno-neponovljivim i kvalitativno originalnim pojavama*” (Пушкарев, 1927: 121). Time se utemeljuje mogućnost tumačenja istorije Rusije u okviru posebnog evroazijskog „kulturno-istorijskog tipa” sa svojim autohtonim zakonima razvitka, različitim od onih koji određuju istoriju evropskog ili azijskog sveta.⁴⁰ Na osnovu toga, istorija Rusije se ne tumači u sklopu evropocentrički shvaćene „svetske istorije”, već u kontekstu istorije Evroazije kao posebne geografske, socijalne i kulturne celine: „*Istoriju Rusije treba razmatrati u svetlu istorije Evroazije i samo iz tog ugla posmatranja može biti na odgovarajući način shvaćena sva samosvojnost ruskog istorijskog procesa*” (Вернадский, 1927a: 12). Kao deo istorije Evroazije, ruska istorija je podvrgnuta onim zakonitostima koji važe za celokupnu Evroaziju i pre nego što se (teritorijalnom ekspanzijom ruske države u poslednjoj četvrtini XIX veka), teritorija Rusije poklopila sa prirodnim granicama Evroazije. Zato, uobičajeni pristup ruskoj istoriji koji počinje IX vekom i završava sa boljševicima treba, po mišljenju Vernadskog i njegovih evroazijskih istomišljenika, proširiti proučavanjem preslovenskih naroda i svih onih koji, kasnije, sa Rusima formiraju celovitost evroazijske istorije. Otuda, evroazijski pristup ruskoj istoriji predstavlja, u prvom redu, insistiranje na opštoj istoriji Evroazije kao okviru za istoriju Rusije (kao u knjizi G. Vernadskog, *Опыт истории Евразии*, 1934). U tom okviru, bavljenje istorijom Rusije zahteva vraćanje u daleku,

⁴⁰ „Evroazijci se izjašnjavaju za odlučno proširenje okvira u kome se razmatraju problemi ruske istorije. Oni smatraju da je rusku istoriju neophodno proširiti do okvira istorije Evroazije kao posebnog istorijskog i geografskog sveta koji se prostire od granica Poljske do velikog Kineskog zida” (Савицкий, 1933b: 124).

preslovensku istoriju Evroazije,⁴¹ kao i proučavanje posebnih istorija stepskih naroda koji sa Rusima vekovima žive i na njih vrše snažan uticaj.⁴² Na prvi pogled, evroazijsko proširivanje značenja „ruske istorije“ liči na ono za koje se zalagao marksistički istoričar Pokrovski uvodeći pojam „istorija naroda SSSR-a“, ali, ova sličnost je samo tematska – pristup Pokrovskog je bio određen prihvatanjem marksističkog učenja o „društveno-ekonomskim formacijama“, a ne poimanjem jedinstvenosti i samosvojnosti evroazijskog sveta.

Evroazija kao geografska sredina i kulturno-etnička celina predstavlja okvir u kome se odvija istorijski razvitak ruskog naroda – ona je, za Ruse i ostale narode koji žive na njenom tlu, kao što je to Savicki tvrdio, određujuće „mesto razvoja“ (*местораз-*

⁴¹ U kasnijim delima G. Vernadskog, insistiranje na istoriji Evroazije kao okviru za razumevanje ruske istorije vidljivo je i iz koncepcije projekta desetotomne *Istorije Rusije (A History of Russia)*, koji je on formulisao krajem tridesetih godina zajedno sa M. Karpovičem (Karpovich). Naime, po tom planu, prvih šest tomova (period do početka XIX veka) pisao je Vernadski, dok je Karpovič trebalo da obradi poslednji vek Ruske imperije i savremenu epohu SSSR-a. Čitava prva knjiga ove *Istorije Rusije - Ancient Russia* (1943) posvećena je istoriji neslovenskih naroda Evroazije (Skiti, Sarmati, Avari, Goti, Hazari), traganju za slovenskim plemenima (Hérodotovi „Anti“), te uticaju iranskih upravljača (Alani) na njih.. Tek druga knjiga *Kievan Russia* (1948) obrađuje period od dolaska Varjaga koji se, tradicionalno smatra početkom ruske istorije. Pored pomeranja početka ruske istorije („Sa Antima ruska istorija ima svoj vlastiti početak“ Vernadsky, 1943: 76), za evroazijski pristup Vernadskog je karakteristan treći tom ove *Istorije (The Mongols and Russia)*, 1953), u kojoj je više reč o mongolskoj imperiji nego o Rusiji. Pored navedene tri knjige, Vernadski je napisao i objavio još dva toma *Istorije Rusije - Russia at the dawn of the Modern Age* (1958) i *Tsardom of Moscow* (Vol. I-II, 1969).

⁴² Za opštu tematsku usmerenost evroazijske historiografije je karakteristična knjiga N. Tolja (Н. Толль, *Скифы и гунны: Из истории кочевого мира*, Прага, Евразийско книгоиздательство, 1928), kao i isticanje važnosti proučavanja nomadskih naroda za razumevanje ruske istorije u pogovoru te knjige koji je napisao i kao posebnu brošuru štampaо P. Savicki, *О задачах кочевниковедения: Почему скифы и гунны должны быть интересны для русского?* (Прага, 1928). Od posebnih istorija stepskih naroda izdvaja se knjiga „beogradskog evroazijsca“ E. Hara-Davana posvećenu istoriji Mongola: *Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков*, Белград, 1929.

вумие).⁴³ Pored odlučujućih prirodno-geografskih osobenosti (odnos šumskih i stepskih oblasti) i karakteristika privrednog života Evroazije, kao rezultat dugotrajne istorijske simbioze naroda Evroazije, nastale su i njihove zajedničke osobine koje predstavljaju značajan istorijski faktor. Osim bioloških i lingvističkih, najznačajnije su sličnosti koje se mogu uočiti u političkoj psihologiji evroazijskih naroda: „Potreba bespogovornog potčinjavanja višem principu – državi, crkvi – čini se jednako karakteristična kako za ruski, tako i za tursko-mongolske narode“ (Вернадский, 1934: 13). Ova bitna karakteristika evroazijskih naroda je istovremeno i plod i sredstvo ostvarenja osnovne pravilnosti koju Vernadski uočava u istoriji Evroazije – stalne težnje različitih naroda toga tla da stvore jedinstvenu evroazijsku državu: „Na teritoriji Evroazije stalno se ispoljavalo stremljenje evroazijskih naroda ka stvaranju jedinstvene države koja bi objedinila celu Evroaziju ili njen značajniji deo“ (Вернадский, 1934: 14).⁴⁴ Pored ove „centripetalne“ težnje koja vodi stvaranju jedinstvene države, u istoriji Evroazije se može identifikovati i suprotan proces razgradnje jedinstvene države koji je vođen „centrifugalnim“ težnjama naroda koji nastoje da izvan postojeće jedinstvene države formiraju svoju i, time, Evroaziju razbijaju na skup država. Smenjivanjem centripetalnih i centrifugalnih sila oblikuje se istorija Evroazije – *osnovni zakon njenog istorijskog razvitka je periodična, ciklična ritmičnost, tj. pravilno smenjivanje faza izgradnje i razgradnje jedinstvene evroazijske države*. Pokušaji izgradnje jedinstvene evroazijske države se smenjuju od skitske (V vek pre n.e.), preko hunske, mongolske i ruske imperije, sa fazama njihove razgradnje na više manjih država. Krajnja tačka praćenja ove

⁴³ U nekrologu povodom smrti Savickog, Vernadski je istakao da je upravo Savicki bio tvorac koncepta „mesta razvoja“ kojim se označava „tesna veza života naroda sa njegovom geografskom osnovom“ (Вернадский, 1968: 274). Sam Vernadski je u svom istoriografskom radu polazio od ovog pojma po kome se „socijalno-istorijska sredina i geografske prilike spajaju u jednu jedinstvenu celinu, uzajamno delujuć i jedna na drugu“ (Вернадский, 1934: 9).

⁴⁴ Ili, po Savickom: „U okviru tog sveta odvajkada je postojala tendencija ka kulturnoj i političkoj unifikaciji. Istorija Evroazije je u znatnoj meri istorija tih tendencija. Njihovo postojanje veoma karakteristično čini različitom istoriju Evroazije od istorije Evrope i Azije koje su mnogo više podeljene u političkom i kulturnom smislu“ (Савицкий, 1933b: 124).

ritmične pravilnosti je „Sovjetska Evroazija”, tj. SSSR. Posmatrano sa stanovišta istorije Evroazije, Sovjetska Rusija je, uprkos revolucionarnom diskontinuitetu sa političkim i socijalnim zdanjem imperijalne Rusije, produžetak ostvarenog državnog jedinstva Rusije-Evroazije: „Bez obzira na sav raspad 1917. godine, bez obzira na rane građanskog rata i inostrane intervencije, Rusija-Evroazija je sačuvala svoje jedinstvo” (Вернадский, 1934: 116).⁴⁵ Drugim rečima, Evroazija je, uprkos raspadu Rusije, stvaranjem Sovjetskog Saveza, ostala u fazi izgrađene jedinstvene države u kojoj su centripetalne težnje evroazijskih naroda snažnije od destruktivnih centrifugalnih težnji koje vode stvaranju mnoštva država sukobljenih oko mesta hegemonu u stvaranju buduće jedinstvene sve-evroazijske države. Ova teza Vernadskog o kontinuitetu „bele” i „crvene” Rusije sa stanovišta postojanja evroazijskog državnog jedinstva je, pored toga što ga je izložila politički motivisanim kritikama, vodila i važnijem pitanju koje proizlazi iz prihvatanja njegove sheme ritmičnosti državotvornog procesa na tlu Evroazije. Naime, ako je njegova shema bila tačna, onda se iz nje moglo zaključiti da u budućnosti, nakon jedinstvene „Sovjetske Evroazije”, treba očekivati njen raspad koji bi doveo do stvaranja mnoštva nezavisnih država. Vernadski je bio svestan problema univerzalnog važenja svoje sheme: „Sa stanovišta pravilnosti ove sheme, kod mnogih čitalaca se može pojaviti sablažnjiva misao – nije li nužno da posle perioda državnog jedinstva Evroazije, *ponovno dođe period raspada njene državnosti?*” (Вернадский, 1934: 16). U vreme postavljanja ovog pitanja (1934. godine), misao o raspadu SSSR-a na mnoštvo država je izgledala i samom Vernadskom kao „sablazan”. On je tu mogućnost odbacivao, jer je, po njemu, *shema važila samo za tumačenje prošlosti* u kojoj Evroazija nije bila dovoljno integrisana, *ali ne i za predviđanje njene budućnosti*. Njeno važenje u budućnosti prestaje već ruskom imperijom, a naročito Sovjetskim Savezom koji je, u suštini, njen naslednik: „*Sada Evroazija predstavlja takvo*

⁴⁵ Teritorijalno smanjenje SSSR-a u odnosu na carsku Rusiju obuhvatalo je samo njene zapadne, evropske delove, pa Vernadski zaključuje da se i u tom slučaju „evroazijski osnov Rusije pokazao trajnijim nego njegovi evropski dodaci” (Вернадский, 1934: 116).

geopolitičko i privredno jedinstvo kakvo ranije nije bila” (Вернадский, 1934: 16). Otuda, po mišljenju Vernadskog, „Sovjetska Evroazija” u budućnosti može i treba da prestane da bude „sovjetska”, ali će i nakon toga ostati *jedinstvena država* koja se prostire teritorijom celokupne Evroazije.

Danas je jasno da se raspadom SSSR nisu potvrdila ova očekivanja G. Vernadskog. Raspad Sovjetske imperije koji je počeo odvajanjem njenih evropskih satelita nije zaustavljen ni na njenim evroazijskim prostranstvima. Ali, paradoksalno, tim raspadom je potvrđeno pravilo „periodične ritmičnosti” evroazijske istorije, pravilo u čije važenje u budućnosti nije verovao ni sam Vernadski. Nakon decenija sve-evroazijskog državnog jedinstva, nastupila je faza raspada u kojoj se, analogno ranijim istorijskim zbivanjima na tlu Evroazije, formira mnoštvo nezavisnih država čiji su međusobni odnosi na granici mirne koegzistencije i sukoba. Polazeći od „pravila ritmičnosti” G. Vernadskog, u budućnosti se može očekivati ostvarenje nove jedinstvene evroazijske države. Oni koji, poput evroazijaca, smatraju da sam evroazijski prostor *nužno* uslovljava nastanak velike jedinstvene države koja se poklapa sa čitavom evroazijskom teritorijom, razlikuju se samo u opisu puteva njenog nastanka – od nasilne integracije pod vođstvom najmoćnije države, do sporazumne reintegracije tog prostora u formi neke vrste „Evroazijske unije”.⁴⁶

Ali, nezavisno od mogućnosti primene sheme „ritmičkog smenjivanja” faza izgradnje i raspada državnog jedinstva za predviđanje budućnosti, razumevanje prošlosti ruskog naroda je, za Vernadskog i njegove evroazijske istomišljenike, tesno povezano sa istorijom Evroazije kao opštim okvirom ruske istorije. Pravilnosti uočene u istoriji celokupne Evroazije, moraju važiti i za njen najvažniji segment – istoriju ruskog

⁴⁶ Prva opcija ima danas malo pristalica - osim „sovjetskih nostalgičara” i „neoevroazijaca”, ljubitelji promena granica iz različitih država bivšeg SSSR-a retko imaju aspiracije na reintegraciju *čitavog* evroazijskog prostora. Obično je reč o težnji ka ispravljanju postojećih državnih granica i „kompletiranju” teritorija nacionalnih država. Druga opcija polazi od ideje dogovorne integracije u labavo centralizovanu celinu koja bi, pre svega, ekonomski bolje funkcionisala. Karakterističan je predlog predsednika Kazahstana, Nursultana Nazarbajeva, o stvaranju „Evroazijskog saveza” (o tome, vid. *NIN*, 15. april. 1994, str. 46-47).

naroda. Otuda se i u periodizaciji ruske istorije koju predlaže Vernadski uočava praćenje sheme koja važi za celokupnu istoriju Evroazije. To znači da se ruska istorija deli na periode u kojima pokušaji ostvarenja državnog jedinstva bivaju smenjeni raspadom ostvarenih državnih formi i njihovim uključivanjem u druge evroazijske državno-teritorijalne celine, sve do poslednje faze u kojoj se ruska država rasprostire na celokupnoj teritoriji Evroazije. Do ove faze u kojoj su teritorije Evroazije integrisane u jedinstvenu i snažnu državu, Vernadski identifikuje četiri perioda u kojima su se ruski pokušaji ove integracije smenjivali sa pokušajima drugih evroazijskih naroda. Pošto pojasi šuma i stepa geografski i kulturno čine celinu Evroazije, onda njeno jedinstvo ima formu „ujedinjenja šume i stepe”, a prethodni periodi ruske istorije se određuju u zavisnosti od promena njihovog međusobnog odnosa.⁴⁷ Tako, prvi period ruske istorije (do 972. godine), Vernadski određuje kao pokušaj Rusa pod vođstvom kneza Svjatlava da, sledeći ranije napore drugih naroda (Skita, Sarmata, Gota, Huna), „objedine stepe i šume” pod svojom vlašću. Nakon smrti kneza Svjatlava (972. godine), sukobima sa stepskim narodima (Pečenezima i Polovcima) počinje drugi period („borba između šuma i stepe”), koji se završio ruskim povlačenjem iz stepe i naseljavanjem šumskih oblasti (do 1238. godine i mongolskih osvajanja, tj. najezde Batija). Treći period ruske istorije je obeležen „pobedom stepe nad šumom”, tj. to je period mongolske dominacije (od 1238. godine do sredine XV veka) u kojoj su Rusi podčinjeni velikom Kanu i, kasnije, neposredno kanu Zlatne Horde. Raspadom mongolske imperije Moskva postaje centar okupljanja ruskih zemalja i njeno širenje od 1452. do 1696. godine Vernadski označava kao „pobedu šume nad stepom” i četvrtim periodom ruske istorije. Tokom ovoga perioda „ruski sever” osvaja mongolsko-turski jug i istok (Kazan, Astrahan, Sibir i područje Dona). Peti, poslednji period (od 1696. kada Petar Veliki osvaja Azov, do 1917. godine), doba je „ujedinjenja šume i stepe”, tj. ostvarenja državnog jedinstva

⁴⁷ Kada za kriterijum podele ruske istorije Vernadski uzima „međusobni odnos šume i stepe”, onda on ove pojmove upotrebljava u širem značenju koje prevazilazi „teritorijalno-botaničko” i predstavlja „ukupnost njihovog prirodnog i istorijsko-kulturnog značenja” (Вернадский, 1927a: 21).

celokupne Evroazije pod ruskim vođstvom u formi snažne imperije. Ovaj uspeh ruskog naroda u ostvarenju osnovne težnje svih evroazijskih naroda – izgradnji jedinstvene sve-evroazijske države – nije bio praćen odgovarajućom samosvešću ruskog naroda: Petrove reforme su rezultovale „ujedinjenjem tela Evroazije, ali i gubitkom *svesti o evroazijskoj misiji Rusije*” (Вернадский, 1927a: 19). To je razlog „dubokih i teških potresa duha” koji su pratili rusku imperiju i doveli do njenog sloma u Revoluciji. Ali, pošto je Sovjetski Savez, kao što smo videli, sačuvao jedinstveno „telo” Evroazije, povratak „evroazijskoj samosvesti” (što je evroazijcima kao duhovnom i političkom pokretu bio primarni cilj), omogućiće stabilizaciju postignutog „jedinstva šume i stepe”. Političke ambicije evroazijaca, kao i njihova ocena sopstvene važnosti, postaju razumljive ako se imaju u vidu ovako koncipirane posledice promene istorijske samosvesti ruskog naroda.

3.2. Nasleđe Džingis kana

Do sada izloženo evroazijsko shvatanje ruske istorije možemo sažeti korišćenjem podnaslova jedne od knjiga N. Trubeckoj: „*Pogled na rusku istoriju ne sa Zapada, već sa Istoka*.”⁴⁸ Ovo pomeranje interpretativne perspektive na Istok, tj. zamene evropocentričnog koncepta „svetske istorije” istorijom Evroazije, ima za posledicu naglašavanje posebne važnosti onih perioda ruske istorije u kojima je uticaj istočnih, stepsko-nomadskih naroda na Ruse bio najveći. Kao što se to vidi iz periodizacije G. Vernadskog, to je, pre svega, treći period koji obuhvata vreme mongolske dominacije ili „pobede stepe nad šumom”. Analiza i ocena mongolske vladavine („mongolskog jarma”) predstavlja centralno mesto evroazijske koncepcije ruske istorije, onu tačku u kojoj se očituje originalnost te koncepcije u odnosu na tradicionalna stanovišta ruske historiografije. Jer, ma koliko su već u oceni značaja Kijevske Rusije za kasniju rusku istoriju,

⁴⁸ Трубецкой, *Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока*, Берлин, 1925. (Sada dostupno u: Трубецкой, 1994: 211-266, kao i u prevodu na engleski - Trubetzkoy, 1991: 161-231).

(njenim svođenjem na epizodu evroazijske istorije, te kritikom njene državno-političke forme), evroazijci inovirali uobičajen pristup koji u Kijevu vidi „majku svih ruskih gradova”, istinska novina evroazijskog pristupa sadržana je tek u oceni „nasleđa Džingiskana”, tj. u oceni mongolskog uticaja na formiranje ruske nacionalne svesti i države.⁴⁹ Do evroazijaca, u ruskoj historiografiji i nacionalnoj svesti, propast Kijevske Rusije i rusko ropstvo pod Mongolima je negativno ocenjivano: „U najvećem broju istorija Rusije, mongolsko osvajanje se tretira kao spoljašnja katastrofa kojom je, tokom dva i po veka, nametnut strani jaram većem delu zemlje” (Obolensky, 1954: 28).⁵⁰ Dok su zapadnjački, „evropocentrično” orjentisani istoričari u mongolskoj vladavini videli jedan od osnovnih činilaca odvajanja Rusije od Evrope i zaostajanja u odnosu na nju, „slovenofilski” usmereni istoričari su jedinu pozitivnu posledicu ovog razdoblja ruske istorije videli u jačanju ruske religijske svesti koja je, u suprotstavljanju inovertim osvajačima, postala osnov formiranja nacionalnog identiteta. Ali, u obe ove tradicije, ocena direktnog mongolskog uticaja, kao i kulturnog nasleđa toga vremena bila je naglašeno negativna. Tako je, na primer, Puškin ovakvu ocenu ilustrovao poređenjem pozitivnog uticaja Mavara koji su Španiji doneli Aristotela i logiku sa rušilačkom ulogom Mongola koji su razorili Rusiju. Za Čaadajeva je vladavina Tatara, pored vizantijskog uticaja i odvajanja od zapadnog hrišćanstva, jedan od osnovnih razloga „isključenosti” Rusije iz svetske istorije: „Svirepa, ponižavajuća vladavina osvajača ostavila je tragove koji u našem načinu života ni do danas nisu izbrisani” (Чаадаев, 1989: 509). U kolektivnom pamćenju naroda – u brojnim letopisima, predanjima

⁴⁸ „Samo su poslednjih godina, zastupnici evroazijskog pogleda na svet, istražujući probleme ruskog samosaznanja počeli pažljivo razmatrati razne istočnjačke uticaje na rusku istoriju, kulturu i način života i delimično uspeali da razbiju 'predubeđenja i predrasude evropocentrizma' sa kojima je to pitanje bilo razmatrano pre njih” (Хара-Даван, 1929: 198).

⁴⁹ Ovaj negativan odnos objašnjava težnju ruske historiografije da „potisne ili ignoriše” čitav ovaj period (vid. M. Raeff, 1990: 167). Za evroazijsko stanovište karakteristično je uverenje G. Vernadskog da je „opšte pitanje o značaju mongolskog jarma u istoriji ruskog naroda, u suštini do današnjeg dana, ostalo bez odgovora” (Вернадский, 1927: 153).

i narodnim pesmama – tatarska „naježda” je opisana kao tragični događaj i svojevrсна „Božija kazna”, a o mongolskoj vladavini se uvek govori kao najtežem „ropstvu” i „jarmu” (*uzo*).⁵¹

Nasuprot ovom konsenzusu u pogledu negativne ocene tatarske vladavine, evroazijci su zauzimali suprotno stanovište – „*Velika je sreća Rusije što je u trenutku kada je zbog unutrašnjeg rasula morala da padne, dopala u ruke Tatarima, a ne nekom drugom*”, jer „*bez uticaja Tatara (татарщины) ne bi bilo Rusije*” (Савицкий, 1922: 344). Ovo svoje stanovište koje spolja izazvanu katastrofu (invaziju Tatara i propast Kijevske Rusije) i dvovekovni diskontinuitet ruske istorije (period „tatarskog jarma”), pretvara u najznačajniji formativni period buduće Ruske imperije, evroazijci su obrazlagali sledećim razlozima:

(1) Nasuprot naglašavanju isključivo vizantijskog uticaja na predmongolsku Rusiju, oni su isticali dugotrajan, stalan i snažan uticaj nomadsko-stepskih naroda na Ruse *pre* mongolskih osvajanja. Samim svojim „mestom razvitka”, Rusi (Sloveni) su bili vekovima upućeni na narode evroazijske stepe (Skite, Sarmate, Hazare, Bugare, Pečeneze, Polovke itd.), trpeći njihove uticaje ili se sukobljavajući sa njima. „Sa tog stanovišta, *mongolska naježda u XIII veku nije bila ništa principijelno novo*” (Вернадский, 1927: 156).

(2) Dodatni argument da mongolska osvajanja ne predstavljaju element diskontinuiteta ruske političke istorije je da, po mišljenju evroazijaca, nikakav suštinski kontinuitet u državnom i teritorijalno-političkom smislu između Kijevske Rusije i savremene Rusije i ne postoji: „Shvatanje po kome je sadašnja ruska država na neki način nastavak Kijevske Rusije je u osnovi pogrešno... Kijevskoj Rusiji i onoj Rusiji koju mi sada smatramo svojom domovinom zajedničko je samo ime, ali je geografski i privredno-politički sadržaj tog imena potpuno različit” (Трубецкой, 1925: 211-212). Istina, duhovno-religiozno nasleđe formirano pod uticajem Vizantije jeste element kontinuiteta. Ali, u svetovno-političkom pogledu, Kijevska Rusija je kao skup nezavisnih i međusobno suprotstavljenih gradova-kneževina bila osuđena na propast zbog svoje političke forme koja ne odgovara

⁵¹ Vid. *Памятники литературы Древней Руси, XII век*, Москва, 1981.

uslovima Evroazije, sasvim nezavisno od najezde Mongola. „Samo izuzetno snažna država se tokom vekova mogla održati na koliko-toliko značajnom prostoru Evroazije... U mnogim kneževstvima stare Rusije formirao se skupštinski oblik vladavine”, dok je „postojani oblik evroazijske države vojna imperija. Takve su bile skitska, hunska i mongolska država, kao i moskovsko carstvo i sveruska imperija” (Вернадский, 1927a: 18). Otuda, osuda Mongola za prekid organskog političkog razvitka Rusije nije opravdana, a idealizovana predstava Kijevske Rusije je nastala naknadno, da bi se opravdala zapadnjački motivisana osuda „tatarskog jarma”: „Nema ničega što je više šablonsko i istovremeno netačno od hvaljenja kulturnog razvitka do-tatarske Kijevske Rusije koji je, tobože, uništen i prekinut tatarskim najezdama” (Савицкий, 1922: 342).

(3) Istina je da su razaranja i pustošenja ruskih gradova bili neposredna posledica velike invazije Mongola (od zime 1237-38, do pada Kijeva, 1240. godine, pod vođstvom Džingis-kanovog unuka Batua), kao i onih kasnijih mongolskih pohoda izazvanih odbijanjem poslušnosti od strane pokorenih oblasti. Ali, pored ovih tragičnih neposrednih posledica sačuvanih u sećanju ruskog naroda, treba, po mišljenju evroazijaca, imati u vidu i dugoročnije posledice mongolske vladavine. Pored uticaja Mongola na jezik, administraciju, trgovinu i vojnu veštinu Rusa, evroazijci posebno ističu činjenicu da je mongolskim osvajanjem ruska zemlja „bila uključena u ogromni istorijski svet koji se prostirao od Tihog okeana do Sredozemnog sveta”, pa je Rusija postala deo svetske imperije, poput Rimske i Vizantijske (Вернадский, 1927: 157). Kao deo ogromne imperije Rusi su se suočili sa „državnom idejom” koja je u poređenju sa „primitivnom predstavom državnosti koja je vladala u malim domogolskim 'udeonim' ruskim kneževinama” bila superiorna, pa je morala ostaviti najsnažniji utisak na Ruse (Трубецкой, 1925b: 226).

(4) Položaj ruskih zemalja u okviru te mongolske „svetske imperije” nije bio „ropski” u pravom značenju te reči – po mišljenju evroazijaca, pre bi se moglo govoriti o jednoj vrsti „vazalnog” odnosa ruskih kneževina prema velikom Kanu čije sedište je bilo u dalekom Karakorumu, tj. prema kanu Zlatne Horde, mongolskom kanatu na

evroazijskom tlu kome su ruski kneževi plaćali danak.⁵² Mongoli, nakon svojih osvajачkih ili kaznenih „upada”, nisu kao okupatori ostajali na teritorijama ruskih kneževina već su se zadovoljavali ubiranjem poreza, pretvarajući ruske kneževe u svoje poverenike.

(5) Stav da se Mongolska imperija „nije mešala u unutrašnji, kulturni život svojih delova, uključujući i njen ruski deo” (Вернадский, 1927: 159), evroazijci ilustruju primerom položaja Ruske crkve pod „tatarskim jarmom”. Mongoli Zlatne Horde bili su šamanisti, kao i većinsko turkofonsko stanovništvo sa kojim su se stopili. Tek u drugoj polovini XIII veka oni prihvataju islam, ali njihova verska tolerancija (ili, tačnije, indiferentnost) u odnosu na rusko pravoslavlje ostala je na zavidnom nivou. (Objašnjenje za takav stav prema veri verovatno treba tražiti u tradicijama nomadskog života koje ne pogoduju stabilizaciji autoriteta hijerokratije, za razliku od autoriteta vojničkih vođa).⁵³ Mongolski odnos prema Ruskoj crkvi može biti ilustrovan činjenicom da je u samom Saraju, 1261. godine, ruski mitropolit Kiril osnovao episkopsko središte – Sarajsku eparhiju. To je, za evroazijce, bio jedan od mnogih dokaza da „Tatari ne samo da nisu pokazivali sistematično stremljenje ka uništavanju ruske vere i nacije već su, naprotiv, pokazujući punu versku trpeljivost, tatarski kanovi izdavali povelje ruskim mitropolitima kojima su čuvali prava i privilegije Ruske crkve, preteći teškim kaznama onima koji pričinu uvredu ili štetu ruskoj veri” (Пушкарев, 1927: 149). Ova karakteristika

⁵² Zlatna Horda - jedan od četiri ulusa (država) koji su sačinjavali celinu Mongolskog carstva. Pre smrti 1227, Džingis-kan je osvojena područja podelio svojim sinovima, od kojih je jedan, Ugedej, imao prvenstvo i titulu „velikog kana” sa sedištem u Karakorumu (nakon osvajanja u severnoj Kini, 1234). Teritorija koju su Rusi nazivali „Zlatna Horda” bila je ulus Džingis-kanovog sina Džučija (otuda, naziv „Džučijev Ulus”). Džučija, koji je umro neposredno pre očeve smrti, nasledio je 1227. sin Batu koji je vladao Zlatnom Hordom do 1256. godine. Teritorija Zlatne Horde obuhvatala je prostranstvo od gornjeg toka Obi do donjeg toka Dunava i od gornjih tokova Vjatke i Kame do Kavkaza i Crnog mora. Središte države je bio grad Saraj na ušću Volge i od njegovog sjaja i raskoši potiče ime „Zlatna Horda”, dok je izvorni, mongolski naziv bio „Plava Horda”. Ruski kneževi su bili vazali koji su plaćali danak Zlatnoj Hordi.

⁵³ Vid. T. Kuljić, „Cezaropapizam (vizantijsko, osmansko, tatarsko i rusko iskustvo)”, *Sociologija*, Vol. XXXVI, No 1 (1994), Beograd, str. 32.

„tatarskog jarma” dobija na značaju ako se uporedi sa stanjem u zapadnim delovima Rusije koji su ostali izvan vlasti Mongola, pod vlašću „latinskog Zapada”.

(6) Za razliku od Mongola koji su pokorili „telo” Rusije, ostavljajući joj „dušu” (pravoslavlje), zapadni osvajači ruskih zemalja (teutonski vitezovi, Poljska, Litva) nametali su katoličanstvo i, na taj način, pokoravali ne samo „telo”, već i „dušu” Rusije. Kada su krajem 30-tih godina XIII veka ruske kneževine bile izložene napadima i sa Istoka i sa Zapada, ruski kneževi, bez snage da se odupru i sačuvaju nezavisnost, morali su da biraju između „mongolskog” i „latinskog” jarma. Izbor Aleksandra Nevskog – prihvatanje zavisnosti u odnosu na Saraj i borba protiv zapadnih napadača – bio je od presudne važnosti i predstavljao je sudbinski „podvig” jer se „glavni tok istorijskog procesa razvoja ruske državnosti nije protezao u katoličanstvom obuhvaćenoj zapadnoj Rusiji, već u istočnoj, zauzetoj Mongolima” (Вернадский, 1927: 159).⁵⁴ Pomirljiva politika Aleksandra Nevskog prema Mongolima (u trenutku kada je papa pozivao na krstaški rat protiv šizmatika i Tatara), uz versku trpeljivost Zlatne Horde, omogućila je očuvanje pravoslavne vere Rusa i buduće snaženje Moskve. Suprotno uobičajenom gledištu po kome je Rusija „branila” Evropu pred naletima Istoka, posledica evroazijske interpretacije ruske istorije je stav da je ostajanjem u okviru Zlatne Horde „odbranjena” pravoslavna duša Rusije u borbama sa Zapadom (Litvom). Tačnije, da je mongolsko zaustavljanje Litve na reci Vorskli, 1339. godine, iako je bilo poraz snaga „zapadnih” Rusa koji su se borili na strani Litve, jedan od najznačajnijih događaja u ruskoj istoriji kojim je sprečen prodor pogubnog „latinstva” na budući centar pravoslavnog sveta – Moskvu.

(7) Na uzdizanje Moskve kao ujedinitelja ruskih zemalja presudno je uticala odluka Mongola da u ruskom svetu, rascepanom na

⁵⁴ Pred naletom latinskog Zapada, Aleksandar Nevski je prihvatio vazalni odnos prema Mongolima jer je u njima „video u odnosu prema kulturi prijateljsku silu koja mu je mogla pomoći da sačuva i osnaži rusku kulturnu samobitnost od latinskog Zapada” (Вернадский, 1925: 327). Nasuprot Alekandru Nevskom, knez Galičko-Volinske kneževine, Danilo, oslonio se na Zapad i jugozapadne ruske zemlje doveo u „latinsko ropstvo”.

međusobno sukobljene kneževine, vrata značaj tituli „velikog kneza” i prenesu odgovornost za prikupljanje poreza na nosioca te titule. Politička mudrost moskovskih knezova je, s druge strane, u formi zastupanja mongolskog interesa, uspešno promovisala sopstvene. S vremenom je njihovo pokoravanje Hordi, zavisno od procene njene snage, zamenjivano opiranjem i pretvaranjem Moskve u centar sveruskog otpora. U tom svetlu, pobeđa Dimitrija Donskog nad Zlatnom Hordom na Kulikovom polju (1380) je od posebne važnosti: mada su Tatari dve godine kasnije osvojili i spalili Moskvu, prva pobeđa nad Hordom je osnažila ideju ruskog jedinstva pod moskovskim vođstvom.⁵⁵ Ukazivanje na političku veštinu moskovskih knezova kao na činilac širenja dominacije Moskve nad ruskim zemljama i, istovremeno, njene autonomije u odnosu na Hordu, nalazimo i kod savremenih istoričara mongolskog perioda koji ne dele „evroazijsko” tumačenje ruske istorije: „Oportunizam Moskve je bio jedinstven po svom superiornom osećanju povoljnog trenutka... Moskva se mirila sa Mongolima kada je Zlatna Horda bila najjača, a kada je Horda posrtala, grabila je više autonomije” (Halperin, 1985: 88). Ali, evroazijsko stanovište podrazumeva više od prihvatanja ove teze o „makijavelističkoj” veštini moskovskih knezova. Po mišljenju evroazijaca, u nastanku Ruske imperije Mongoli su bili snažan konstruktivni činilac jer je njihova imperija, ostvarujući jedinstvo evroazijskih naroda bila uzor koji je sledila Rusija, da bi, nakon raspada Horde, zauzela njeno mesto: „Ruska država je instinktivno stremila i stremi da ponovo izgradi to jedinstvo i zato je naslednica i nastavljačica istorijskog dela Džingis-kana” (Трубецкой, 1925b: 216). Umesto tradicionalnog objašnjenja uzdizanja Rusije njenim preuzimanjem imperijalnog nasleđa Vizantije, evroazijci su *translatio imperii* videli u preuzimanju „nasleđa Džingis-kana”, tj. u zameni Saraja Moskvom. „Ruski Car se pojavio kao naslednik mongolskog Kana, a oslobođenje od 'tatarskog jarma' svelo se na zamenu tatarskog Kana pravoslavnim Carem i prenošenje Kanovog sedišta u Moskvu” (Трубецкой, 1925a: 372). Zbog simboličke važnosti zamene uloge Moskve i Saraja,

⁵⁵ „Kulikovska bitka će ubuduće predstavljati glavni stožer ruskog patriotizma u suprotstavljanju stranim naježdama” (Kont, 1989: 397).

Vernadski kraj „tatarskog jarma” locira u 1452. godinu kada je, u oblasti srednjeg toka reke Oke, osnovano „Kasimovo carstvo”, prvi tatarski kanat koji je bio u vazalnom položaju u odnosu na Moskvu. Započeta jednu deceniju kasnije, vladavina Ivana III (1462-1505) daje pravce karakteristične za sledeći veliki period ruske istorije (do 1696) – „pobedu šume nad stepom” – u kome Moskva, nakon osigurane dominacije nad ruskim zemljama (osvajanje Novgorada i pobjeda nad Litvom kojom se pripajaju ruske kneževine pod njenom vlašću), kreće u osvajanje mongolsko-turskog juga i istoka Evroazije (Kazan, Astrahan, Sibir, ušće Dona).

Zaključak evroazijski inspirisane historiografije je, dakle, teza po kojoj Rusija, kao naslednik Mongolske imperije, zauzima njeno mesto na evroazijskim prostranstvima u težnji da, prema osnovnoj pravilnosti evroazijske istorije, izgradi jedinstvenu državu. U ostvarivanju ove težnje Rusija se pozivala i na jedno drugo nasleđe – baštinu pravoslavne duhovnosti preuzete od Vizantije. Ova dva nasledstva čine „telo” i „dušu” Rusije: mongolsko je svetovno, državotvorno, a vizantijsko je duhovno: „Mongolsko nasledstvo je omogućilo ruskom narodu stvaranje tela evroazijske države, vizantijsko ga je opremilo nizom ideja neophodnih za stvaranje svetske države” (Вернадский, 1927a: 17). Njihovo jedinstvo je bilo moguće tek nakon „tatarskog jarma”, a odlučujuća srećna okolnost je bila činjenica da „Tatari nisu izmenili duhovno biće Rusije, već su svojim karakterističnim onovremenim osobinama – državotvornošću i sposobnošću organizovanja vojne sile – nesumnjivo uticali na Rusiju” (Савицкий, 1922: 342). Sačuvana pravoslavna duhovnost vizantijskog porekla bila je onaj odlučujući elemenat koji je „oblagotvorio” tatarsku državnost pretvarajući je u rusku i dajući joj novi religiozno-etički karakter: „Vizantijska državna ideologija... poslužila je da, po svom poreklu mongolsku državnu ideju, poveže sa pravoslavljem i učini je, na taj način, ruskom” (Трубецкой, 1925b: 227). Zato, evroazijski kao rezultat istorijskog razvoja Rusije vide trajnu „dvostrukost njenog lika”: Rusija je, s jedne strane, „naslednica velikih Kanova, nastavljač dela Čingiza i Timura, ujediniteljica Azije”, a, s druge strane, baštinik vizantijskog, „periferno-primorskog” sveta, nosilac religiozne tradicije mističkog

udubljivanja.⁵⁶ Delikatnu ravnotežu ova dva nasleđa narušio je projekt evropeizacije Rusije koji je u temelje svoje politike ugradio Petar Veliki. Njegova opsednutost izlaskom Rusije na more simbolički označava potiskivanje „osećanja kontinenta”, specifičnog za „stepsku kulturu” evroazijskih naroda. Nužnost povratka Rusije svojoj „samosvesti” („saznanju evroazijske misije Rusije”) je krajnji zaključak evroazijske historiografije.

*
* * *

Na osnovu dosadašnjeg izlaganja evroazijske koncepcije ruske istorije, mogu se razlikovati dva nivoa diskusije o doprinosu evroazijaca ruskoj historiografiji i istorijskoj samosvesti. Prvi se odnosi na filozofiju istorije i shvatanje mesta i uloge Rusije u njenom okviru, dok se drugi tiče samih historiografskih radova evroazijaca u kojima se izlaže mongolski period ruske istorije i ispituju veze ruskog naroda sa tursko-mongolskim okruženjem. Mada su oba ova aspekta evroazijskog stanovišta međusobno povezana, oni se u diskusijama razdvajaju i ocenjuju nezavisno jedan od drugog. Najčešće, u okviru stručne, akademske historiografije pozitivno se ocenjuju doprinosi evroazijaca poznavanju mongolskog perioda ruske istorije (pre svega, u radovima G. Vernadskog), nezavisno od (ne)prihvatanja njihovih filozofsko-istorijskih uverenja i opštih zaključaka o kulturno-istorijskom identitetu Rusije. S druge strane, upravo ovo shvatanje ruskog identiteta, a ne usko-specijalistička historiografska problematika, bilo je predmet polemika u okviru političkih i naučnih krugova ruske emigracije tridesetih godina. I u savremenoj reaktualizaciji evroazijstva, taj filozofsko-istorijski aspekt je u prvom planu: u evroazijstvu se, pre svega, traži odgovor na pitanje o identitetu Rusije, dok je evroazijska historiografija samo jedan od argumenata u prilog uverenju o posebnom, ne-evropskom „putu Rusije.”

⁵⁶ Otuda, u figuri ruskog cara bivaju sintetisane dve tradicije - tatarska i vizantijska. „Na taj način, ruski car u sebi ujedinjuje cara (imperatora) Vizantije i cara (kana) Zlatne horde: teritorijalno gledano, on je naslednik tatarskog kana, a semiotički - grčkog imperatora” (Успенский, 1996: 174).

Evroazijskim naglašavanjem „azijske“ komponente ruskog identiteta (ilustrovanim historiografskim materijalom), za razliku od insistiranja na njegovim evropskim (kod „zapadnjaka“) ili slovenskim sadržajima (kod „slovenofila“), paradoksalno se preuzima i potvrđuje jedan od tradicionalnih stereotipa evropske misli o „istočnjačkom“, „azijatsko-mongolskom“ karakteru Rusa, koji se obično navodi kao ilustracija i dokaz evropske „rusofobije“. Staru poslovicu, nastalu tokom Napoleonovih ratova, po kojoj, „ako zagrebeta Rusa, nađete Tatarina“, evroazijci samosvesno afirmišu i pretvaraju je u osnovu za izgradnju čitave svoje pozicije. Na taj način, oni sadržinski prihvataju jedno evropocentrično stanovište po kome Rusija pripada Aziji (sa svom negativnom konotacijom koju „Azija“ ima u svesti Zapada),⁵⁷ menjajući mu samo vrednosno značenje. Ono što je za evropske mislioce negativna kvalifikacija ruske istorije, za njih postaje njen pozitivni sadržaj, temelj izgradnje posebne, samosvojne civilizacije.⁵⁸ Ali, za razumevanje evroazijskog stanovišta treba imati u vidu da se odlučujući uticaj Mongola u ruskoj istoriji ne iscrpljuje samo u njihovom direktnom uticaju tokom „tatarskog jarma“ (prekidu tradicija Kijevske Rusije i materijalnom razaranju), niti u dugoročnijem uticaju na stvaranje ruskih institucija, kulture i običaja, vojnih veština i načina života. Znatno važniji je uticaj koji Vernadski naziva „zakasnelom reakcijom“, tj. preuzimanjem uloge mongolske države od strane Moskve nakon njenog oslobođenja od „tatarskog jarma“. Nestankom velikog carstva nomada, Rusi su kao sedelački narod na prostoru Evroazije preuzeli integrativnu i državotvornu funkciju ispunivši osnovni nalog „istorijskog ritma“ Evroazije – stvaranje jedinstvene evroazijske države. Posledice preuzimanja te uloge obeležile su noviju istoriju Rusije: „Autokratija i ropstvo bili su cena koju je ruski narod morao

⁵⁷ O tome videti analizu A. Gorišara u knjizi *Struktura saraja. Azijski despotizam kao tvorevina mašte na Zapadu u XVIII veku*, Beograd, 1988, kao i već klasično delo E. Saida, *Orijentalizam*, Beograd, 2000.

⁵⁸ Tako bi, na primer, Marksov stav da je „Moskva odrasla i odgojena u groznoj i podlačkoj školi mongolskog ropstva“, te da je „u krvavom mulju mongolskog ropstva, a ne u surovoj raskoši normanskog vremena, kolevka Moskve, a moderna Rusija nije ništa drugo nego preoblikovana Moskva“ (Marx, 1982: 75; 67), uz izbacivanje vrednosnih kvalifikacija, bio sasvim prihvatljiv za svakog evroazijca!

da plati za nacionalni opstanak“ (Vernadsky, 1953: 390). Stoga, po mišljenju evroazijaca, samodržavlje i robovski položaj seljaka nisu bili stvar slobodnog istorijskog izbora, niti istorijske kontigencije – samo „mesto razvoja“ (Evroazija) nateralo je Moskvu da preuzme funkciju „ujedinitelja“ evroazijskog prostranstva, naslednika skitske, hunske i mongolske države. Da integracija Evroazije nije moguća bez izgradnje snažne države – „moćne horde“ – koja će stabilizovati i disciplinovati socijalni život na ogromnim prostranstvima shvatili su moskovski kneževi, za razliku od drugih udeonih kneževina, naslednica Kijevske Rusije. To je bila lekcija naučena u „školi tatarskog jarma“: „Tatari su snagom primera... dali Rusiji sposobnost vojnog organizovanja, sposobnost izgradnje državnog centra prinude i postizanja stabilnosti – oni su joj omogućili da postane *moćna horda*“ (Савицкий, 1922: 344). Da Moskva nije naučila tu „lekciju“, njeno mesto i funkciju „okupljanja“ naroda rasutih na evroazijskom prostranstvu zauzeo bi neko drugi jer je „Evroazija, po samoj svojoj prirodi, istorijski predodređena za to da formira državno jedinstvo“ (Трубецкой, 1925b: 214). Drugim rečima, *prostor* presudno strukturise istoriju, ili, kako to ističe N. Trubeckoj, „svaka država je životno sposobna samo onda kada može da *ostvari zadatke koje joj postavlja geografska priroda njene teritorije*“ (Трубецкой, 1925b: 212). Rusija je stvaranjem imperije koja obuhvata čitavu Evroaziju ispunila „zadatak“ koji je pred nju postavila njena geografija. Politički život i istorijski razvoj Rusije suštinski je bio time određen: „Osvajanje velikih prostranstava zahteva čvrstu državnu organizaciju, jaku i oštru vlast“ (Вернадский, 1927a: 17). Sličnu ocenu nastanka samodržavne, imperijalne Rusije, sa suprotnim vrednosnim stavom, formuliše i Nikolaj Berđajev kada 1918. godine u članku „O vlasti prostora nad ljudskom dušom“ zaključuje da je „*nepregledno prostranstvo Rusije kao teški teret leglo na dušu ruskog naroda...*“ (Бердяев, 1990: 63). Oslobođenje od tog „tereta“ nije moguće bez odbacivanja imperijalne tradicije i transformacije u „državu-naciju“ zapadnoevropskog tipa, tj. bez raspada Imperije i gubitka njenih „unutrašnjih kolonija“. Ali, u tom slučaju, nestaje državno-političko jedinstvo Evroazije koje je, po mišljenju evroazijaca, *unutrašnji imperativ evroazijskog prostora*,

a Rusija odustaje od sopstvene istorijske misije. Suočeni sa tom mogućnošću evroazijci su dvadesetih godina bili skloni da, uprkos komunizmu, optiraju za SSSR kao nosioca državnog jedinstva Evroazije. Nakon sedam decenija postojanja Sovjetskog Saveza, urušavanjem komunizma, ponovo je otvoreno pitanje jedinstva Evroazije i budućeg razvoja Rusije. Tada doneta odluka o „povlačenju” Rusije i napuštanju uloge državnog ujedinitelja evroazijskog prostranstva, dovela je do obnove interesovanja za evroazijstvo koje je danas, po rečima jednog od njegovih akademskih zastupnika, „pre svega, *pseudonim nekog teksta povezanog s očekivanjem ponovnog uspostavljanja celovitosti postsovjetskog prostranstva*” (Панарин, 1995: 11). Ali, za utemeljenje tog očekivanja, osim osnovnog, geografsko-prostornog koncepta Evroazije, neophodna je i danas, kao i u prošlosti, njegova „kulturno-etnička” eksplikacija.

4. EVROAZIJA KAO KULTURNO-ETNIČKI KONCEPT

U dosadašnjoj interpretaciji utemeljenja koncepta „Evroazije” izdvojena je kritika evropocentrizma i univerzalizma kao osnovna filozofska pretpostavka evroazijstva, te određenje Evroazije kao jedinstvene prirodno-geografske celine čija se autohtonost potvrđuje i u istorijskoj (vremenskoj) perspektivi. Najkraće rečeno, Evroazija je poseban (prostorni) svet sa sopstvenom istorijom čiji je „ritam” nesvodiv na zakone razvoja evropskog („romano-germanskog”) sveta. Izložena argumentacija evroazijaca je naglašeno „distinktivistička”, tj. suštinski usmerena na dokazivanje razlikovanja Evroazije od njenog okruženja – pre svega Evrope, kao onog, u ruskoj samosvesti, povlašćenog i dominirajućeg „Drugog”.⁵⁹ Nakon traganja za potvrdom teze o suštinskoj različitosti Evroazije u prostorno-geografskom i istorijskom smislu, evroazijci su svoje stanovište morali potkrepiti i nalaženjem zajedničkih osobina naroda koji naseljavaju taj prostor i koji su subjekt opisane istorije. Naime, dosadašnja „objektivistička” perspektiva je morala biti dopunjena „subjektivističkom” perspektivom u kojoj se evroazijska teza obrazlaže pozitivnim određenjem srodnosti naroda Evroazije i njihove celovite i jedinstvene kulture. Drugim rečima, „Evroazija” je, pored prostornog i istorijskog, morala biti utemeljena i kao kulturno-etnički koncept ili posebna kulturna celina koju stvara samosvojan i jedinstven „mnogonarodni” subjekt.

⁵⁹ U obimnom teorijsko-publicističkom opusu evroazijaca upadljivo je malo tekstova posvećenih tematizovanju „Azije” (ne „unutrašnje”, već „prave” Azije – Kine, Japana, Indije).

4. 1. Evroazijska etnička srodnost: „mnogonarodna ličnost“

Evroazija, koja se u teritorijalno-državnom pogledu poklapa sa Rusijom (SSSR-om), predstavlja ogromnu teritoriju koju naseljavaju mnogobrojni narodi. Stanovnici Evroazije su različiti po svom etničkom poreklu, jeziku, veri, kulturi, običajima, načinu života, itd. Raznolikost i raznorodnost etničkih grupa (od formiranih nacija, preko naroda, do plemena) daje utisak mehaničkog zbira koji je pukom istorijskom slučajnošću okupljen u jednu državno-teritorijalnu celinu čije su granice, dijahrono posmatrano, podložne promenama. S druge strane, sami narodi koji naseljavaju evroazijsko prostranstvo sebe identifikuju kao delove većih grupa srodnih naroda – grupa čije osnovne karakteristike nisu u neposrednoj vezi sa teritorijom na kojoj žive. Sami Rusi su primer upravo takve identifikacije sa „slovenstvom“ ili, uže, pravoslavnim Slovenima, kao svojom najbližom „srodničkom grupom“. Ako romanski i germanski narodi čine „etnički supstrat“ kulture koju evroazijci nazivaju evropskom, zašto Sloveni ne bi bili takva grupa naroda koja stvara *sopstvenu*, slovensku, ako već ne i „evropsku“, kulturu? Tim pre, što je takva (slovenska) samoidentifikacija „opšte mesto“ u ruskoj kulturi i nacionalnoj samosvesti i što je zasnovana na neporecivoj jezičkoj srodnosti i zajedničkom etničkom poreklu slovenskih naroda. Sam Nikolaj Trubeckoj priznaje da je „osnovni element koji je obrazovao rusku naciju bio slovenski element“ (Трубецкой, 1921a: 87), a kao lingvista, on ne može prevideti opštepoznatu činjenicu da je „ruski jezik slovenski jezik“, te da je „ruski književni jezik opšteslovenski element u ruskoj kulturi“ (Трубецкой, 1927: 206). Takođe, posmatrano sa lingvističkog stanovišta, očigledno je da jezici evroazijskih naroda pripadaju sasvim različitim grupama bez zajedničkog porekla. Već činjenica jezičke raznorodnosti (bez uključivanja, na primer, religijskog kriterijuma podele), dovodi u pitanje osnovnu tezu evroazijaca o srodnosti evroazijskih naroda kojom se opravdava tumačenje evroazijske kulture kao organskog i jedinstvenog entiteta. Stoga su evroazijci za svoju tezu, osim prirodno-geografskih i istorijskih, morali potražiti i dodatne argumente u okviru drugih naučnih disciplina.

Imajući u vidu činjenicu da su Trubeckoj i Jakobson bili po svom osnovnom naučnom pozivu lingvisti, a da je jezička raznorodnost Evroazije upadljiva karakteristika koja dovodi u pitanje početnu tezu o jedinstvu evroazijskih naroda, ne čudi što su upravo ova dva autora pokušala da razreše taj problem. Naime, tradicionalna lingvistika je jezike naroda koji žive na tlu Evroazije, na osnovu kriterijuma porekla, delila u šest grupa: slovensku, ugro-finsku, samojednsku, tursku, mongolsku i mandžursku.⁶⁰ Ne ulazeći ovde u razmatranje različitih verzija teorije strukturalne lingvistike, važno je istaći tezu Trubeckoj da se „geografski bliski jezici često grupišu i *nezavisno od svog porekla*“, tj. „da *nekoliko jezika jedne iste geografske i kulturno-istorijske oblasti pokazuju crte posebne srodnosti*, bez obzira što ta srodnost nije uslovljena zajedničkim poreklom, već samo dugotrajnim susedstvom i paralelnim razvojem“ (Трубецкой, 1923: 117). Drugim rečima, *nezavisno od porekla* (istog „prajezika“ čiji se dijalekti, procesom divergencije, razvijaju u posebne jezike koji zadržavaju međusobnu srodnost), moguće je grupisati različite jezike koji su, procesom konvergencije, zadobili izvesne strukturne sličnosti. Takve grupe jezika koje nisu nastale na osnovu porekla, Trubeckoj i Jakobson nazivaju „*jezičkim savezima*“. U istom jezičkom savezu nisu samo pojedinačni različiti jezici već i čitave grupe geneološki različitih jezika („porodica jezika“). To znači da nema nikakve principijelne prepreke da se raznorodne grupe jezika evroazijskih naroda smatraju članovima istog „*evroazijskog jezičkog saveza*“.⁶¹ Dokaz za postojanje tog „jezičkog saveza“ Trubeckoj i Jakobson nalaze u ravni fonologije, tj. u identifikovanju niza zajedničkih fonoloških karakteristika ovih, po svom poreklu, različitih jezika i jezičkih grupa. Stoga, to što su jezici grupisani po svom poreklu („jezičke porodice“) na tlu Evroazije različiti, ne znači da među njima ne postoji struktumno srodstvo drugog tipa (apstraktna fonološka struktura)

⁶⁰ Od navedenih geneološki različitih grupa jezika, „dokazanim se može smatrati samo srodnost ugro-finske grupe jezika sa samojednskom, pa se te obe grupe ponekad objedinjuju pod zajedničkim imenom 'uralske porodice jezika'“ (Трубецкой, 1925a: 353).

⁶¹ Якобсон Р, *К характеристике Евразийского языкового союза*, Париж, 1931.

koje nam omogućava da ih svrstamo, po ovom drugom kriterijumu, u jedinstveni „jezički savez”.

Nezavisno od lingvističke vrednosti i tačnosti ove argumentacije (tj. od tačnosti uočenih strukturno-fonoloških svojstava proučavanih jezika), kao i metodološke plodnosti pristupa Trubeckoj i Jakobsona za druge oblasti znanja (tj. od diskusija o strukturalizmu), ovde je važno istaći da čitava koncepcija „jezičkog saveza” nastaje da bi se potvrdila početna teza o kulturnom i etničkom jedinstvu Evroazije.⁶² Princip konvergencije genetski nesrodnih jezika vodi stvaranju „jezičkog saveza” u slučaju njihove dugotrajne koegzistencije (zajedničke istorije „dugog trajanja”) koja je, s druge strane, uslovljena postojanjem posebnog „mesta razvoja” kao jedinstvene prostome celine.⁶³ Srodstvo (strukturna sličnost) genetski različitih jezika je plod njihovog kontakta (difuzije) u čvrsto definisanom prostoru, pa se, na taj način, i u slučaju lingvističkih studija, potvrđuje osnovna „topološka” usmerenost evroazijskog učenja.

Status sličan konceptu „jezičkog saveza” u oblasti lingvistike ima i kategorija „turskog psihičkog tipa” u području etnopsihologije. Naime, početna raznolikost, kakva postoji u slučaju evroazijskih jezika, lako se opaža i u etnološkom proučavanju brojnih naroda koji naseljavaju teritoriju Evroazije. Pripadnici raznorodnih „porodica naroda” (slovenske, turske, ugro-finske, mongolske) koje se dalje diferenciraju u brojne nacionalne podgrupe i razlikuju se po svojim etnopsihološkim osobinama koje se izražavaju u različitim načinima

⁶² Ovu činjenicu posebno naglašava Patrik Serio koji je, pre svega, zainteresovan za istraživanje strukturalizma. Po njemu, paradoksalna je činjenica da se istraživanje apstraktnih struktura koristi da bi se potvrdilo postojanje Evroazije kao objekta koji je po prirodi sasvim drugačiji, tj. supstancijalno-organski („organski totalitet”).

⁶³ Primer „jezičkog saveza” koji, pored „evroazijskog”, navodi Trubeckoj je ilustrativan: „Ubedljiv primer jezičkog saveza u Evropi predstavljaju balkanski jezici – bugarski, rumunski, albanski i novogrčki. Iako pripadaju potpuno različitim granama indoevropske porodice jezika, oni su, bez obzira na to, međusobno sjedinjeni celim nizom zajedničkih osobina i detaljnih kongruencija u oblasti gramatičke strukture” (Трубецкой, 1923: 117). Nezavisno od (ne)tačnosti ove tvrdnje (o čemu se može suditi samo sa stanovišta lingvistike), pada u oči da i u ovom slučaju „jezičkog saveza” ključnu ulogu ima zajednički prostor (Balkan) i duga zajednička istorija naroda koji govore navedene jezike (lista jezika nije potpuna jer je Trubeckoj izabrao po jednog predstavnika iz svake nezavisne „jezičke porodice”).

života, mišljenja, običajnosti i umetničkog stvaralaštva. Ako verujemo da postoji „nacionalni karakter” ili dominantni „psihički tip” koji određuje karakteristike većine pripadnika nekog naroda, onda nam Evroazija nudi koloritnu sliku različitosti takvih karaktera. Ovu raznolikost možemo redukovati podelom naroda Evroazije na dve velike grupe – Slovene i Turance („uralsko-altajsku grupu naroda”), ali između njih ostaje etnografski fiksirana „provalija” koja ne dozvoljava zaključak o jedinstvenom *evroazijskom „psihičkom tipu”*. S druge strane, koncept Evroazije kao organske celine pretpostavlja upravo postojanje takvog „tipa”, nasuprot slučajnom („mehaničkom”) zbiru različitih etnopsiholoških tipova. Zato su evroazijci, a pre svih Nikolaj Trubeckoj, tragali za strukturnim sličnostima različitih etnopsiholoških tipova, sličnostima koje su posledica njihove dugotrajne koegzistencije u vremenu (zajednička istorija) i prostoru (teritorija Evroazije). Ova potraga za zajedničkim etnopsihološkim karakteristikama bila je podeljena u dve faze. U prvoj, na osnovu analize neslovenskih naroda Evroazije, identifikovani su elementi njima zajedničkog „turskog etnopsihološkog tipa”, da bi se, zatim, njegovi elementi tražili i u ruskom (istočno-slovenskom) nacionalnom karakteru.

Polazište etnopsihološke analize Nikolaja Trubeckoj bila je velika grupa turskih naroda Evroazije (Turci, Tatari, Baškiri, Kirgizi, Turkmeni, Uzbeci i brojni drugi manji narodi zajedničkog etničkog porekla). Na osnovu karakteristika turskih jezika, narodne umetnosti i usmene poezije, Trubeckoj zaključuje da u čitavom duhovnom stvaralaštvu ovih naroda „vlada jedna osnovna psihička crta: *jasna shematizacija relativno siromašnog i rudimentarnog materijala*”. Na osnovu ove „crte” on, zatim, izvodi zaključke o samoj „turskoj psihologiji” ili „psihičkom tipu”: „Tipični pripadnik turskih naroda ne voli da se upušta u fineise i zamršene detalje – on više voli da se koristi osnovnim, jasno shvaćenim predstavama i da te predstave grupiše u *jasne i jednostavne sheme*....⁶⁴ On voli simetriju, jasnost

⁶⁴ To ne znači, dodaje Trubeckoj, da je taj psihički tip sklon shematskim apstrakcijama, filozofskom mišljenju, jer su te sheme najčešće „podsvesne” i predstavljaju osnov „psihičke inercije”. Takođe, to ne znači da je „turska psihologija” prepreka razmahu fantazije, već da ta fantazija ne ulazi u detalje, već ide „u širinu i daljinu”.

i stabilnu ravnotežu, ali voli da mu je sve to dato, a ne zadato, da to sve po inerciji određuje njegove misli, postupke i način života... (Трубецкой, 1925a: 362-363). Stabilnost, shematičnost i jasnost, praćeni konzervativizmom i osećanjem sigurnosti koju daje čvrsto strukturisan život, predstavljaju osnovne vrednosti turskog etnopsihološkog tipa. Tako identifikovane osobine Trubeckoj je pronašao (još izraženije) kod mongolskih naroda i, u nešto slabijem obliku, kod ugro-finskih, da bi, na osnovu toga, zaključio da se, uprkos različitom poreklu i svim postojećim razlikama ovih naroda, „može govoriti o *jedinstvenom turanskom etnopsihološkom tipu* u odnosu na koga su pojedinačni turski, mongolski i ugro-finski etnopsihološki tipovi samo nijanse ili varijante” (Трубецкой, 1925a: 368).⁶⁵ U sledećem koraku, Trubeckoj je tražio potvrdu svog uverenja da i u ruskom (slovenskom) etnopsihološkom tipu prevladavaju „turanske crte” koje iz dubine, „podsvesno” strukturiraju mišljenje, život i osećanja tipičnog Rusa i ispoljavaju se u ruskoj kulturi. Da bi to dokazao, on je razlikovao „socijalne vrhove” ruskog društva (elitu koja se formira pod evropskim uticajem) od donjih slojeva običnog naroda u kome je etno-psihološki tip jasnije sačuvan. Pošto je ruska zapadnjačka elita bila plod novije istorije, izvorni ruski nacionalni karakter je otelotvoren u staroruskoj (moskovskoj) kulturi i načinu života u kojoj je pravoslavlje činilo onaj nereflektovani i čvrsto strukturisan okvir celokupnog saznanja i života⁶⁶ – upravo onu „podsvesnu shemu” čije postojanje karakteriše turanski psihološki tip. „Celi sistem života u kome su vera i način života činili jedno (životno ispovedanje – *бытовое исповедничество*), u kome su i državna ideologija, i materijalna kultura, i umetnost, i religija bili

⁶⁵ Sam Trubeckoj je, po svedočanstvima onih koji su ga poznavali, po svom načinu života bio tipičan „turanac”, a u naučnom radu je tragao upravo za „strukturalnim principom u svim stvarima (jednostavnom i simetričnom shemom, stabilnim i dobro uređenim sistemom, elegantnim zdanjem)” (Lieberman, 1991: 322).

⁶⁶ „Pravoslavna vera u *staroruskom shvatanju te reči* bila je upravo taj okvir saznanja u koji se, samo po sebi, sve uključivalo: privatni život, državno ustrojstvo i postojanje vasiljane. I u tome što taj okvir nije bio predmet svesnog, teorijskog mišljenja, već podsvesna osnova sveg duševnog života, ne može se ne videti izvesna analogija sa onim što je rečeno o normalnom aspektu turanske psihe” (Трубецкой, 1925a: 371).

nedeljivi delovi jednog sistema koji nije bio teorijski izražen i svesno formulisan, ali je prebivao u podsvesti svakog i određivao i život svakog pojedinca i biće nacionalne celine – sve to, nesumnjivo nosi u sebi obeležje turanskog psihičkog tipa” (Трубецкой, 1925a: 371). Kasnijim uticajem evropske kulture izgubljeno je jedinstvo vere i života, da bi, pojačano raskolom elite i naroda, vodilo pogrešnim oblicima samoidentifikacije – imperijalnoj samosvesti ili romantičarskoj (evropskoj) ideji „slovenstva”. Sa evroazijcima, nastupa preokret: „*Mi moramo sebe spoznati kao Evroazijce, da bi se spoznali kao Rusi*” (*Евразийство*, 1926: 32).

Zaključak etnopsiholoških razmatranja evroazijaca svodi se na tvrdnju da je „etničko jedinstvo ruske teritorije” (Evroazije) očigledno ako se ima u vidu postojanje „tipične psihičke strukture”⁶⁷ zajedničke narodima koji je naseljavaju (*Евразийство*, 1926: 31). U slučaju ruskog naroda, dokaz za postojanje opštih elemenata „turanskog psihičkog tipa” tražen je u „dubinskoj”, religijskoj osnovi ruske kulture. Tačnije, status vere i njena funkcija u „svetu života” stare, dopetrovske Rusije, predstavljao je dokaz postojanja „turanskih crta” u etno-psihološkom portretu Rusa: „Sam odnos ruskog čoveka prema pravoslavnoj veri i uloga koju je ta vera igrala u njegovom životu, bili su u određenom delu zasnovani na turanskoj psihologiji” (Трубецкой, 1925a: 372). Činjenica da je ova vera doživljavana i shvatana kao osnovni princip razlikovanja u odnosu na „turansko” okruženje, kao i da je preuzeta od Vizantije, nije za Trubeckoj predstavljala prepreku u izvođenju zaključka da se u ruskom odnosu prema veri ispoljavaju duboko ukorenjeni elementi turanske etnopsihologije. Ovaj stav Nikolaja Trubeckoj ukazuje na uverenje da su etnopsihološke

⁶⁷ Ta „tipična struktura” koju Trubeckoj formuliše kao deskriptivnu činjenicu ima naglašen normativni status: „Tipični predstavnik turanske psihologije u *normalnom stanju* se karakteriše duševnom jasnošću i spokojstvom. Ne samo njegovo mišljenje, već i celokupni doživljaj stvarnosti se sam po sebi uređuje u proste i simetrične sheme njegovog, tako reći, 'podsvesnog filozofskog sistema'... Zahvaljujući tome, nema nesklada između misli i spoljne delatnosti, između dogme i života. Spoljašnji utisci, misli, postupci i način života slivaju se u jednu monolitnu, nedeljivu celinu. Otuda, jasnost, spokojstvo i, da tako kažemo, samodovoljnost” (Трубецкой, 1925a: 369).

karakteristike onaj „dublji sloj” kulture na kome mogu počivati različite religijske „građevine”. Ali, ako se i prihvati teza o primatu jedinstvene etnopsihološke „osnove” evroazijskih naroda, ostaje činjenica da njihove duhovno-religijske „nadgradnje” pripadaju sasvim različitim religijskim tradicijama. Naime, narodi Evroazije su (pravoslavni) hrišćani, muslimani, budisti i pagani, pa se postavlja pitanje da li u religijskom pogledu možemo govoriti o „jedinstvu evroazijskih naroda”, tj. jedinstvenoj evroazijskoj kulturi?

Na ovo pitanje evroazijci ne bi morali ni da odgovore, da su, poput boljševika, religiju smatrali „opijumom za narod”, ili da su ispoljavali religijsku indiferentnost i tvrdili da religija nije bitan elemenat nacionalnog identiteta i organski deo kulturnog života. Naprotiv, evroazijstvo je upravo religiju smatralo stožernim principom organskog jedinstva kulture, a evroazijci su, po rečima Savickog, „pravoslavni ljudi i Pravoslavna Crkva je svetionik koji im svetli. Svoje sunarodnike oni pozivaju k njoj, njenim darovima i njenoj blagodati i njih ne zbunjuje strašna smutnja koju su podigli ateisti i bogoborci... (Савицкий, 1925: 18-19). Od samog nastanka pokreta evroazijci su najavlјivali početak nove „Epohe vere” (*Исход*, 1921: vi) i pozivali na „borbu sa svim što je, makar u najmanjem stepenu, povezano sa materijalizmom i ateizmom”, tvrdeći da „zdrava društvena zajednica može biti zasnovana samo na neraskidivoj vezi čoveka sa Bogom, na religiji” (Савицкий, 1925:16). U svim svojim spisima oni su isticali presudnu ulogu vere u samom postojanju kulture, a u programskom spisu iz 1926. godine su čitavu svoju teorijsku i praktično-političku poziciju izvodili iz večnih istina prave (pravoslavne) vere.⁶⁸ Bez navođenja brojnih sličnih tvrdjenja evroazijaca, već površno upoznavanje s njihovim spisima svedoči o tome da su oni bili veoma udaljeni od svake religijske indiferentnosti ili potcenjivanja značaja religije za formiranje nacionalne samosvesti i kulture. Upravo stoga, oni su svoju tezu o etničkoj i kulturnoj srodnosti evroazijskih naroda morali da

⁶⁸ Komentarišući polemike povodom evroazijskog programskog spisa iz 1926. godine, mitropolit Antonije (Hrapovicki) je tvrdio da evroazijci „u oblasti religijskog mišljenja - bogoslovske i moralne - čitaoca dovode u ushićenje” (Митрополит Антоний, 1927).

usklađe sa činjenicom da ti narodi pripadaju ne samo različitim, već i međusobno suprotstavljenim religijskim tradicijama.

Činjenica religijskog pluralizma na tlu Evroazije suočavala je evroazijce sa dva različita problema. Prvi se ticao traganja za nekom vrstom „konvergencije” različitih religija evroazijskih naroda na osnovu koje je moguće braniti tezu o njihovom etno-kulturnom jedinstvu. Drugi problem je bilo obrazlaganje i isticanje različitosti i specifičnosti religija evroazijskih naroda u širim okvirima svetskih religija kojima one pripadaju. Rešenju prvog problema prethodilo je rešenje drugog. Kao što je pokazano u slučaju lingvističke ili etnološke klasifikacije, bilo je neophodno prvo dovesti u pitanje opravdanost uobičajenih klasifikacija i homogenost širih celina kojima pripadaju jezici i narodi sa teritorije Evroazije, da bi se zatim pokazala njihova međusobna srodnost kao plod „konvergencije” nastale uticajem „mesta razvoja”. Ova strategija, primenjena na problem religije, podrazumevala je da se u prvom koraku istaknu posebnosti „ruskog pravoslavlja” u okviru hrišćanstva kao svetske religije, da bi se, kasnije, tragało za onim elementima u njemu koji ga približavaju drugim religijama evroazijskih naroda. (Naravno, ista strategija bi bila primenjena i u slučaju drugih religija – npr. islam evroazijskih naroda bi morao biti tumačen kao specifičan u odnosu na islam uopšte, da bi kasnije bio razmatran u užem, evroazijskom religijskom kontekstu. Ali, s obzirom na središnju ulogu ruskog naroda na teritoriji Evroazije, kao i značaj religije za ruski identitet i kulturu, razumljivo je da su se evroazijci bavili, pre svega, pravoslavnim hrišćanstvom.)

U slučaju evroazijskog tematizovanja religije, ono što je logički prvo (distanciranje od drugih „grana” hrišćanstva) i hronološki je prethodilo traganju za sličnostima pravoslavlja sa drugim evroazijskim religijama – ceo svoj treći zbornik, *Россия и латинство*, evroazijci su 1923. godine posvetili razmatranju odnosa pravoslavlja i zapadnog hrišćanstva.⁶⁹ U ovom zborniku oni su, suprotstavljajući se tadašnjim

⁶⁹ Pod „zapadnim hrišćanstvom” evroazijci su, pre svega, podrazumevali katoličanstvo kojeg su označavali rečju „latinство” da bi izbegli implicitno priznanje „katoličnosti” (vaseljenske prirode) Zapadne crkve. O protestantizmu su pisali mnogo ređe i, za razliku od pravoslavne dogmatike, smatrali su da je ono bliže pravoslavlju od katoličanstva.

zamisljima ostvarenja „unije” Crkava („sablazni ujedinjenja”), izložili „osećanje punoće i dubine istine Pravoslavlja” u odnosu na koju je latinstvo jeres, te zaključili da Pravoslavna crkva kao „jedina istinita i Vaseljenska ne može ići ni na kakvo saglašavanje i dopuštati ustupke u pogledu dogmatike i hijerarhije” (Савицкий, 1923: 14). Obrazlažući svoje stanovište bogoslovsko-dogmatski i istorijski (u radovima o istoriji podele i različitim pokušajima unije), evroazijci su isticali da su boljševizam i latinstvo, Internacionala i Vatikan „u izvesnom smislu”, tj. u svom istorijskom i empirijskom odnosu prema Pravoslavnoj crkvi, „saradnici i saveznici” (Савицкий, 1923: 11). Čvrsto oslonjeni na predanje Pravoslavne crkve, oni su posebno kritikovali zagovornike „čistog”, „vankonfesionalnog” hrišćanstva koji teže nalaženju zajedničkih elemenata hrišćanstva izvan spornih pitanja istorijskih Crkava. Pošto izvan Crkve nema hrišćanstva („vankonfesionalna hrišćanstvo” je *contradictio in adjecto* po mišljenju Trubeckoj), ostaje samo pitanje jedne i jedine *prave* Crkve, a ono je, za evroazijce, konačno rešeno. Druge crkve mogu u svom bogoslovskom i istorijskom razvoju slediti Pravoslavnu, kao što i svaka zabluda može naporom i „prosvetljenjem” biti zamenjena istinom.

„Istina” i „zabluda” predstavljaju parove pojmova koji odgovaraju „pravoslavlju” i „latinstvu”, pa je diferencija unutar hrišćanskog sveta čvrsto povučena. Pravoslavno hrišćanstvo je jedino istinito pa se, samim tim, radikalno razlikuje od „zapadne jeresi”. Pravoslavlje nije samo jedna od hrišćanskih konfesija, već Istina hrišćanstva samog.⁷⁰ Time je načinjen prvi i odlučujući korak evroazijaca u „izmeštanju” pravoslavlja iz zajedničkog okvira „hrišćanskog sveta”. Rusiju (Evroaziju) sa Evropom, po njihovom mišljenju, ne sjedinjuje hrišćanstvo, pa se istinska hrišćanska vera može naći samo u okvirima zasebnog, evroazijskog sveta i njegovih obodnih delova – teritorije drugih pravoslavnih Slovena i Grka. Upravo ova radikalizovana verzija evroazijskog raskida sa Zapadom u religijskoj sferi podstakla je kritičke primedbe bogoslova i bivšeg evroazijca

⁷⁰ „Pravoslavlje nije samo jedna od hrišćanskih konfesija iste vrednosti... Pravoslavlje je više, po svojoj punoći i neporočnosti *jedinstveno hrišćansko verovanje*. Sve je izvan njega ili *paganstvo*, ili *heres*, ili *raskol*” (Евразийство, 1926: 18).

G. Florovskog koji je, uz sve rezerve prema „latinstvu”, nastavljao tradiciju ranog slovenofilstva u pogledu postojanja principijelnog jedinstva hrišćanskog sveta: „Suštinska istina starijeg slovenofilstva bila je u živom osećanju religijske povezanosti i zajedničke pripadnosti Rusije i Evrope (kao dva dela, kao Istoka i Zapada), jedinstvenom 'hrišćanskom kontinentu'... Nužno je stalno imati na umu da ime Hristovo sjedinjuje Rusiju i Evropu, ma koliko ono bilo izobličeno, pa čak i oskrnavljeno na Zapadu... Rusija kao živi naslednik Vizantije ostaje pravoslavni Istok za nepravoslavni, ali hrišćanski Zapad, *unutar jednog kulturno-istorijskog kruga*” (Флоровский, 1928: 375). Ne ulazeći ovde u dogmatsku stranu evroazijskog razmatranja odnosa istočnog i zapadnog hrišćanstva (na slabosti njihove argumentacije, tj. na nedostatak dogmatsko-bogoslovske tematizacije ovog odnosa, detaljno ukazuje Florovski), treba istaći da njihova osnovna intencija i nije bila bogoslovska, već filozofsko-istorijska. Naime, kritika zapadnog hrišćanstva bila im je neophodna za odbacivanje teze o jedinstvu hrišćanskog sveta, razdvajanje Rusije i Evrope i zasnivanje autohtonog sveta Evroazije. Tek nakon toga, oni su morali detaljnije razmotriti „unutar-evroazijske” religijske odnose, tj. nezavisno od zapadnog hrišćanstva pokazati da postoji osnov za tezu o kulturnom jedinstvu evroazijskih naroda uprkos njihovim verskim različitostima.

Afirmišući „Istinu Pravoslavlja” evroazijci su dozvoljavali mogućnost da u budućnosti „zapadna jeres” prihvati pravu veru i objedini se u sabornom jedinstvu istinske Crkve. Pošto je hrišćanstvo univerzalistička religija, ista mogućnost stoji i pred paganskim inovercima, pa je u tom smislu, „*paganstvo potencijalno Pravoslavlje*” (Евразийство, 1926: 19). Usvajanje istinske vere je čak lakše paganima koji, za razliku od katolika i protestanata, nemaju dugu tradiciju dogmatskog negiranja i praktičnog odbacivanja pravoslavlja!⁷¹ To naročito važi za nehrišćane koji zajedno sa Rusima žive u okviru jedinstvenog evroazijskog sveta i čije je religijsko osećanje života, po mišljenju

⁷¹ „Pošto se svesno i nepopustljivo ne odriče Pravoslavlja i ne gordi se svojom odvojenošću od njega, paganstvo brže i lakše popušta pozivima Pravoslavlja nego zapadno-hrišćanski svet i ne odnosi se prema Pravoslavlju sa takvim neprijateljstvom” (Евразийство, 1926: 19-20).

evroazijaca, „srodnički blisko” ruskom pravoslavlju. U dokazivanju ove „srodnosti” (što je suštinski zadatak i krajnji cilj celokupne njihove argumentacije), evroazijci se ne oslanjaju na sadržinske (dogmatske) sličnosti između pravoslavlja i islama, ili pravoslavlja i budizma, već na opšte strukturne elemente zajedničke ovim verskim tradicijama. Zato njihova argumentacija više pripada sociologiji i psihologiji religije nego bogoslovlju, a u osnovi se temelji na već identifikovanom „turanskom psihičkom tipu”. Tako je jedna od osnovnih zajedničkih strukturnih karakteristika ovih religija, po evroazijcima, „živo i duboko shvatanje primata religije” kod evroazijskih naroda različitih veroispovesti. Svi evroazijski narodi u svom odnosu prema svetu i prirodi polaze od religiozne zasnovanosti celokupnog bića i imaju sličan odnos prema prirodi i svetu (naročito pravoslavni i budisti). Takođe, u ovim religijama je snažna tradicija „mističkog sozercanja” nasuprot racionalnoj teologiji koja karakteriše zapadno hrišćanstvo. U etičkoj sferi evroazijci nalaze niz zajedničkih crta kod pripadnika velikih evroazijskih religija. Tako, pravoslavnoj ideji samožrtvovanja, smemosti i pokomosti Božijoj volji, odgovara budistička ideja „karne”, nenasilja i trpljenja. Proširujući ovu analogiju, evroazijci čak tvrde da se u budističkom pojmu *Bodisatve* „predoseća” ideja Bogočoveka. S druge strane, aktivistički aspekt islama odgovara drugom aspektu pravoslavlja – težnji ka preobražaju sveta; a sklonost islama ka regulaciji svakodnevnog života, odgovara pravoslavnoj potrebi za „domostrojem” tj. skupom verskih pravila koja čvrsto strukturišu svakodnevnicu. Skicirani elementi sličnosti evroazijskih religija služe evroazijcima da zaključe da se u (evroazijskom) religijsko-kulturnom svetu može govoriti o činjenici „*stremljenja ka ruskom Pravoslavlju kao svom centru*” (*Еспазуџство*, 1926: 21). Tako uočeno „stremljenje” im, u sledećem koraku, služi za formulisanje očekivanja da će sada samo „*potencijalno pravoslavni*” narodi evroazijskog sveta u budućnosti postati istinski pravoslavni, te da će Evroazija biti verski jedinstvena, tj. pravoslavna.⁷²

⁷² Istina, evroazijci ističu da „potencijalno pravoslavni” neće biti nasilno preobraćeni u pravoslavlje, već da će taj preobražaj biti plod njihovog „slobodnog samorazvitka”. Ali, detalje o tome kako vide taj „samorazvitak”, evroazijci ne daju (vid. *Еспазуџство*, 1926: 21).

U već pomenutoj kritici evroazijstva, Florovski je sa bogoslovske stanovišta formulisao niz kritičkih primedbi na način na koji evroazijci shvataju pravoslavlje⁷³ i njegov odnos prema drugim velikim religijama. Ali, pored radikalnog negiranja jedinstva hrišćanskog sveta, u ključnoj primedbi Florovskog je dobro uočena činjenica da je evroazijski stav prema religijskom fenomenu izveden iz njihovog filozofsko-istorijskog učenja o posebnosti i autarhičnosti Evroazije. Naime, evroazijska teza o zajedničkim osobinama religija Evroazije samo je „logički zaključak njihovog opšteg istorijskog *morfologizma* koji zahteva priznanje, prihvatanje i opravdavanje svih empirijski opaženih crta 'originalnosti'” (Флоровский, 1928: 378). Drugim rečima, u religijskoj sferi, kao i u lingvističkoj i etnopsihološkoj, teza o „srodnosti” naroda i kultura evroazijskog tla logička je posledica *prethodno* kategorički formulisane tvrdnje o postojanju Evroazije. Ili, kako to tačno uočava jedan savremeni interpretator evroazijstva, „*cilj njihovog istraživanja nije provera postojanja Evroazije, već samo celovito potvrđivanje njene harmonično-organske celovitosti*” (Seriot, 1999: 259).

S druge strane, ako prihvatimo postulat o Evroaziji kao celovitom i zasebnom kulturnom entitetu i ako se složimo sa opisom njegovih strukturnih karakteristika, u spisima evroazijaca lako uočavamo tezu o primatu pravoslavnog hrišćanstva kojom se vrednosno hijerarhizuje multi-religijska stvarnost Evroazije. Na taj način, pokazuje se da u pitanjima vere evroazijci odbacuju svoj početni radikalni kulturni relativizam, kako u slučaju poređenja velikih kulturno-istorijskih celina, tako i unutar same Evroazije. Stoga, teza Trubeckoj po kojoj nema „viših” i „nižih” kultura, dosledno razvijena u sklopu kritike evropocentrizma, biva „zaboravljena” kada je reč o religijskom životu u kome pravoslavno hrišćanstvo za evroazijce ima samorazumljiv status „više istine” koju treba da slede svi „niži oblici” religijske svesti. Ako se ova univerzalistička pretenzija pravoslavlja ograniči samo na

⁷³ „Na pravoslavlje evroazijci gledaju i moraju gledati kao na kulturno-životnu karakteristiku, kao na istorijski posed Rusije. Evroazijci osećaju pravoslavnu stihiju, proživljavaju i shvataju pravoslavlje kao istorijsko-životni fakt, kao podsvesni 'centar privlačenja' evroazijskog sveta, kao njegovu (upravo njegovu) potenciju” (Флоровский, 1928: 368).

granice „evroazijskog kulturno-istorijskog tipa”, tj. ako se odustane od njegove „vaseljenske prirode”, problem se samo pomera na niži nivo: druge religije evroazijskog sveta su kao „potencijalno pravoslavne” svakako „niže” od svog normativnog uzora. Otuda, „približavanje” pravoslavlju evroazijskih (islamskih, budističkih, hinduističkih... paganskih) naroda u budućnosti, u krajnjoj liniji, znači *prihvatanje* pravoslavnog hrišćanstva kojim se „izvodi radikalni preokret u njihovoj celokupnoj od predaka nasleđenoj i sa majčinim mlekom usvojenoj religijskoj psihologiji, preokret kojim se ta psihologija iz osnova ruši, *tako da od nje ne ostaje ni kamen na kamenu*” (Трубецкой, 1922a: 294).

*
* *

Problemski interpretirano, evroazijstvo nastaje kao rešenje zadatka koji Nikolaj Trubeckoj formuliše u radu „Evropa i čovečanstvo” kao *opšti problem određenja kulturnog i nacionalnog identiteta neevropskih naroda*. Iako ovaj problem „muči” sve neevropske narode izložene kulturnom imperijalizmu Zapada, on se u slučaju ruske nacionalne i kulturne samosvesti postavlja posebno oštro. Ako zanemarimo dramatične spoljašnje istorijske i političke okolnosti (traumatično iskustvo Revolucije), duboku krizu ruskog identiteta možemo sagledati i kroz činjenicu postojanja dubokog raskola između kultura ruske socijalne elite i običnog naroda.⁷⁴ Pošto je ruska elita vekovima izložena snažnim evropskim uticajima, ona, zbog svog „robovanja” evropocentrizmu, ne može da posluži kao „organ” narodnog samosaznanja. Otuda, rešenje zadatka koji Trubeckoj postavlja svojim ruskim savremenikima (izražen u već pominjanom zahtevu za „kopernikanskim obrtom” u svesti inteligencije) vodi postizanju

⁷⁴ „Svaka diferencirana kultura nužno sadrži u sebi dva dela koja se slikovito mogu nazvati *vrhom* i *osnovom* zdanja te kulture. Pod osnovom mi podrazumevamo tu zalihu kulturnih vrednosti kojom svoje potrebe zadovoljavaju najširi slojevi nacionalne celine, takozvane *narodne mase*... Nešto drugačiji karakter imaju vrhovi kulturnog zdanja... Ali, u *normalnim kulturama* između vrha i dna uvek postoji izvesna razmena i uzajamni uticaj” (Трубецкой, 1921a: 86).

nacionalne samosvesti ili istinskom nacionalizmu: „Oslobodivši svoje mišljenje i osećanje sveta od zapadnih uzda koje ga stežu, mi moramo u sebi, u riznicama nacionalno-ruske duhovne stihije, crpeti elemente za izgradnju novog pogleda na svet” (Трубецкой, 1922: 314). Evroazijstvo upravo nastaje i funkcioniše kao taj *novi pogled na svet* koji se, po svojoj sadržini, radikalno razlikuje od dotadašnjih vladajućih (zapadnjačkih i slovenofilskih) idejnih „paradigmi” ruske inteligencije. Istražujući „riznice *nacionalno-ruske* duhovne stihije”, Trubeckoj i njegovi istomišljenici došli su do otkrića da Rusi u osnovi nisu ni „Evropljani” ni „Sloveni”, već *Evroazijci*, te da je ruska kultura posebna, samostalna celina ili evroazijski „*kulturni svet*”.⁷⁵ U pogledu određenja nacionalnog identiteta ili „subjekta kulture”, kao i u karakterizaciji njegove „objektivizacije” (prirode same kulture), evroazijci su na javnoj sceni zagranične Rusije istupili kao radikalni novatori: „Revolucionarna novost evroazijstva počivala je na njegovom suštinskom uključivanju mnogih azijskih naroda u istoriju, život i samoodređenje Rusa koji su, od sada, Evroazijci, isto kao i u odlučnom i do tada nečuvenom raskidu sa Zapadom” (Riasanovskiy, 1972: 26).

Originalna evroazijska kultura je, po uverenju evroazijaca, organska celina čiji su delovi u posebnom „simfonijskom” jedinstvu. Ovo jedinstvo označava harmoničan odnos celine i delova, tj. njihovu organsku prožetost koja svaki deo čini delom *upravo te celine*, a samu celinu ne redukuje na apstraktnu „opštost” ili „mehanički zbir” delova, već „živi totalitet”. Ovaj pojam kulture je normativan, a ne deskriptivan – empirijska kultura Rusije (Evroazije) se upravo odlikuje nedostatkom celovitosti i gubitkom organskih veza svojih sastavnih delova. Stoga je ponovno uspostavljanje „simfoničnosti” zadatak budućnosti koji se ne može rešiti bez samosvesti subjekta kulture. Taj subjekt je „mnogonarodna ličnost”, grupa naroda koja naseljava prostor Evroazije i koja kroz učenje evroazijaca dolazi do svesti o sebi. Uz pomoć deskriptivnog, pozitivno-naučnog utemeljenja

⁷⁵ „Ruska kultura nije ni evropska, ni jedna od azijskih, kao ni zbir ili mehanički spoj jedne i druge. Ona je potpuno osobita, specifična kultura koja nema manji istorijski značaj ni vrednost od evropske ili azijske” (Евразийство, 1926: 32).

koncepta „Evroazije” kolektivni, mnogonarodni subjekt dolazi do svesti o svojoj povezanosti sa fizičkim okruženjem (evroazijskim prostorom) i istorijskim ritmom sopstvenog života. U prvom periodu svoje aktivnosti evroazijci su svoju delatnost videli kao doprinos teorijskoj artikulaciji ove nove, evroazijske, samosvesti ruskog naroda. Po rečima Nikolaja Trubeckoja, „za naučnike koji su uzeli učešće u evroazijskom pokretu, glavni predmet *deskriptivnog istraživanja* je ona kolektivna (mnogonarodna) ličnost koju, zajedno sa njenim fizičkim okruženjem, evroazijci nazivaju *Evroazijom*”. Ali, nakon tih istraživanja kojima se, kako je pokazano, početno *normativni* koncept „Evroazije” deskriptivno obrazlaže, neophodan je sledeći korak kojim će biti pokazano kako istorijsko-empirijsku stvarnost Rusije (Evroazije) možemo uskladiti sa njenom „evroazijskom idejom”. Ili, kako to na istom mestu ističe Trubeckoj, „moraju, uporedo s takvim *teorijskim istraživanjem*, postojati i *primenjena istraživanja* kojima će biti ustanovljeno koji su to politički, ekonomski i drugi uslovi koji su najoptimalniji za život i razvoj ličnosti (individualne i kolektivne) uopšte, ili za datu konkretnu (mnogonarodnu evroazijsku) ličnost” (Трубецкой, 1927b: 6). Drugim rečima, evroazijci su nakon opštefilozofskih, geografskih, istorijskih, lingvističkih, etnopsiholoških i religijskih razmatranja morali „zagaziti u burni, kipući potok *savremenosti*” (Савицкий, 1922a: 9) i bliže odrediti način na koji će novootkriveni ruski kulturni i nacionalni identitet biti usaglašen sa socijalno-istorijskom stvarnošću. Pronađeno rešenje „ruskog problema” (evroazijski odgovor na pitanja identiteta) moralo je proći „test stvarnosti” i svoju životnost pokazati na delu, pa su evroazijci formulisali praktično-politički program koji Rusiju nakon vekovnog lutanja i sloma starih oblika života u Revoluciji, vraća na pravi put – njenom evroazijskom biću.

POLITIČKO I SOCIJALNO UČENJE EVROAZIJSTVA

1. EVROAZIJSTVO NA „POLITIČKOJ MAPI” RUSKE EMIGRACIJE

Evroazijski pokret je bio deo „bele”, emigrantske Rusije: „Kao idejni pokret, evroazijstvo se prvi put javno oglasilo i počelo kristalisati u uslovima ruske emigrantske sredine”. Izvorno formulisano kao *idejni* (filozofsko-naučni) pokret koji za cilj ima zasnivanje nove nacionalne samosvesti, evroazijstvo se pojavilo u okviru snažno *politizovane* ruske emigracije¹ koja „*svakom idejnom pravcu prilazi sa stanovišta njegovog političkog sadržaja*” (Трубецкой, 1925, 66-67). U tom smislu, evroazijstvo nije moglo izbeći opštu sudbinu emigrantskih pokreta i obavezu da fiksira političke aspekte i posledice svog „novog učenja”. Takođe, ono nije moglo izvršiti svoje političko samoodređenje nezavisno od (emigrantskog) konteksta u kome je nastalo. Otuda je upravo „zagranična Rusija” kao specifična socijalna, politička i kulturna sredina referentni okvir za razumevanje i tumačenje političkih ideja evroazijaca.

¹ Kako upozorava Trubeckoj, visok stepen politizovanosti ruske emigracije je posledica samog *emigrantskog* (a ne običnog *izbegličkog*) statusa: „Ruska emigracija je politička pojava, neposredna posledica političkih zbivanja. Ruski emigranti, ma kako nastojali da izbegnu politiku, ne mogu to učiniti, a da ne prestanu da budu emigranti... Politička pitanja ne silaze sa usana, ne izlaze iz glave ruskih emigranata. Zato se emigranti, bez obzira na želju, ne mogu potpuno distancirati politike” (Трубецкой, 1925: 66-67).

1. 1. *Zagrančna Rusija: skica političkog grupisanja*

Razlikujući se u proceni broja emigranata,² mnogobrojni istoričari ruske emigracije se mogu složiti sa stavom Ričarda Pajpsa da je „emigracija iz Rusije tokom 1917-1922. godine bila različita od bilo čega ranije viđenog u istoriji“ (Pipes, 1980: 324).³ Po svojoj brojnosti, socijalnom sastavu, unutrašnjoj političkoj organizovanosti, institucijama, kulturnoj aktivnosti i načinu života, ruska emigracija je predstavljala jedinstveno društvo u egzilu⁴ – društvo čiji su članovi, teritorijalno razmešteni u gotovo svim zemljama sveta, činili jednu „zamišljenu zajednicu“ koja je, po njihovom uverenju, predstavljala pravu Rusiju. Nasuprot toj Rusiji stajala je stvarna, boljševička Rusija čije je odbacivanje predstavljalo temelj emigrantske samosvesti, konstitutivni princip emigrantske zajednice, onaj „zajednički imenitelj“ koji je prvih godina nakon Revolucije ujedinjavao čitavu rusku emigraciju. Ali, nasuprot neprihvatanju boljševičke vlasti kao elementu jedinstva, u okviru emigracije su od samog početka postojale razlike u tumačenju Revolucije, kao i razlike u političkim pretpostavkama kritike boljševizma koje su je politički i ideološki pluralizovale. U osnovi, politička konfiguracija „Zarubežne Rusije“ odražavala je rusku predrevolucionarnu političku

² Broj izbeglih Rusa u literaturi se različito određuje – od 800.000 do 2.500.000. Miroslav Jovanović u svojoj knjizi o ruskim izbeglicama u Kraljevini SHS navodi različite procene ukupnog broja ruskih emigranata. Pored toga, on skreće pažnju na činjenicu da su se nakon raspada Imperije i stvaranja nezavisnih država na njenim obodnim teritorijama, brojni Rusi našli izvan granica Sovjetskog Saveza iako nisu menjali mesto svog boravka, tj. nisu emigrirali. Po njegovim procenama taj broj je bio oko 7.000.000 ljudi, pa on, zajedno sa brojem izbeglica, čini impresivnu brojku od 8.500.000 do 11.000.000 stanovnika „Zarubežne Rusije“: „Imaginarna, druga Rusija ili zagrančna Rusija mogla je, po broju stanovnika u to doba da bude 11. po veličini evropska država, mnogoljudnija od Belgije, ili Mađarske, ili pak Holandije, Austrije, Portugala, Švedske, Grčke, Bugarske, Švajcarske...“ (Jovanović, 1996: 42)

³ Sličnu ocenu formuliše i Petar Kovalevski: „U svetskoj istoriji nema slične pojave koja bi po svom obimu, brojnosti i kulturnom značenju mogla biti upoređena sa ruskom emigracijom“ (Ковалевский, 1970: 11).

⁴ Vid. Raeff, M. (1990: 5-7).

scenu – dvadesetih godina u emigraciji su se obreli predstavnici svih političkih grupacija, izuzev, naravno, boljševika: od krajnje levih anarhističkih i anarhosindikalističkih grupa, menjševika, esera, levih i desnih kadeta, do najkonzervativnijih monarhista, zastupnika ideje restauracije samodržavlja i „crnostotinaša“. Kasnije se njima pridružuju nove političke grupe koje se, nezavisno od političke scene predrevolucionarne Rusije, formiraju u emigraciji, određujući sebe prevashodno u odnosu na rusku intelektualnu i političku tradiciju, ali i trpeći uticaj evropskog okruženja. S vremenom, generacijske razlike, „zatvorenost“ emigrantske sredine, uticaj konsolidacije sovjetskog režima na emigrante, kao i uspon fašizma, takođe postaju važni elementi bume pluralizacije ruske emigracije koja se deli u bezbroj različitih, međusobno sukobljenih ili savezničkih političkih grupacija. Pokušavajući da lociramo evroazijski pokret na „političkoj mapi“ zagrančne Rusije, u najgrubljim crtama skiciramo njenu političku „konfiguraciju“.

Mada je ruska emigracija u socijalnom pogledu obuhvatala različite slojeve, politički najaktivniji i najvažniji mogu biti svrstani u dve grupe – jednu koja je pretežno okupljala predstavnike „starog režima“ (brojni oficirski kadar, crkveni velikodostojnici, upravljačko-birokratski sloj Dvora) i drugu grupu – „inteligenciju“ – koja je obuhvatala ljude raznorodnih profesija (pisce, naučnike, profesore, umetnike) kojima je bio zajednički socijalni kritički angažman.⁵ Većina pripadnika prve grupe je formirala krajnje monarhističko-konzervativnu struju ruske emigracije koja je odbacivala Revoluciju i zahtevala vraćanje na period pre 1905. godine – ideja „Svete Rusije“ sa carskim samodržavljem

⁵ Uz treću grupaciju, preduzetnike i poslovne ljude ruske emigracije koji su bili značajni, pre svega, kao finansijeri političkih i kulturnih aktivnosti, ovu podelu politički najznačajnijih socijalnih grupa daje jedan od prvih istraživača ruske emigracije, Hans fon Rimša (Rimscha, 1927). Naravno, najveći broj emigranata nije pripadao ovim politički najznačajnijim slojevima – na primer, brojni vojnici „Belih armija“ bili su pretežno seljaci. Bez obzira na specifičnosti emigrantske populacije u pojedinim zemljama (npr. veliki broj vojnika – kozaka u Jugoslaviji), socijalni sastav emigracije je u osnovi odražavao društvo kasne imperijalne Rusije u obrnutoj proporciji – seljaštvo je bilo manjina, a oficiri, plemstvo, inteligencija i činovništvo su predstavljali većinu (Raeff, 1990: 26).

predstavljala je ishodišnu tačku i politički ideal ovog dela emigracije. Središna i najbrojnija politička emigrantska grupacija bila je umereno konzervativna i zalagala se za konstitucionalnu monarhiju. Ona je okupljala deo pripadnika prve grupacije i intelektualce, pripadnike „desnog krila“ Partije konstitucionalnih demokrata (*kadeta*) koji su, pored Oktobarske, kritikovali i Februarsku revoluciju. Najuticajniji predstavnik ove grupacije i njen vodeći intelektualni autoritet bio je Petar Struve.⁶ Njegov partijski kolega Pavle Miljukov bio je vođa levih kadeta i desnih Socijalista-revolucionara (*esera*) koji su predstavljali „liberalno-demokratsku“ ili, tačnije, „republikansko-demokratsku“ manjinsku grupaciju Belog pokreta, sastavljenu uglavnom od intelektualaca. Dakle, ako s obzirom na mali politički uticaj zanemarimo grupe levo orijentisanih predstavnika ruske emigracije, kao i veoma brojne krajnje konzervativno-monarhističke grupe, ostaje nam „politički centar“ čija konzervativna većina i liberalno-socijalistička manjina predstavljaju dve teorijski i politički najznačajnije struje ruske emigracije koje su bile jedinstvene u odbacivanju boljševičke revolucije, ali su se razlikovale kako u njenom tumačenju, tako i u formulisanju buduće političke strategije i definisanju socijalno-političkog ideala kome Rusija treba da teži.

1.2. Politički centar: desna i leva frakcija

Smatrajući revoluciju „nacionalnom propašću i svetskom sramotom“, Struve je događaje iz 1917. godine sagledavao u svetlu analogije sa poznatim „vremenom smutnje“ (*смутное время*) iz ruske pro-

⁶ P. B. Struve (1870 - 1944), ekonomista, politički pisac i istaknuti političar. U mladosti pod uticajem marksizma da bi, kasnije, bio među inicijatorima i autorima tri najznačajnija zbornika ruske inteligencije: *Проблемы идеализма* (1902); *Вехи* (1909); *Из глубины* (1918). Politički razvoj, započeo na lewici, Struve pre boljševičke revolucije završava kao član CK kadeta i poslanik u drugoj Dumi. Emigrant za vreme Carske Rusije (1901-1905), Struve, nakon poraza Belog pokreta u kome je bio aktivni učesnik, ponovo odlazi u emigraciju u kojoj ostaje do kraja života (Pariz, 1944). U emigraciji (Prag, Pariz) je uređivao više časopisa i novina, a u periodu od 1928. do 1943. godine živeo je u Beogradu i predavao je na odeljenju beogradskog Pravnog fakulteta u Subotici, jer su mu predavanja u Beogradu bila ometana od strane studenata-komunista i dela mladoruske emigracije. Detaljnije o Struveu videti u: Subotić, 2000.

šlosti.⁷ Gubitak monarhijskog autoriteta, destruktivni pokreti masa, neodgovornost viših, obrazovanih klasa i gubitak njihovog interesa za opstanak države, te aktivna uloga stranih sila u razbijanju Rusije – svi ovi procesi s početka XVII veka (1605-1613. godine), ponovili su se početkom XX veka i kulminirali su Oktobarskom revolucijom. Ova analogija je Struveu predstavljala početni, opšti okvir za analizu uzroka revolucije, dok je potpunije objašnjenje sloma carske Rusije tražio u njenom društveno-političkom razvoju tokom poslednja dva veka. Prelomna tačka novije ruske istorije, po Struveovom mišljenju, bila je 1730. godina u kojoj propadaju pokušaji konstitucionalnog ograničenja vlasti imperatorke Ane Jovanove.⁸ Tadašnja kriza vlasti i njeno razrešenje u pravcu jačanja samodržavlja vodila je, s jedne strane političkoj obespravljenosti plemstva i drugih obrazovanih slojeva, a s druge, društveno-ekonomskoj porobljenosti seljaštva koje je, u kmetskom statusu, bilo lišeno privatnog vlasništva. Izostanak pravovremenih političkih i socijalnih reformi uslovio je svojevrsno „otpadništvo“ inteligencije u odnosu na državu, dok je nezadovoljstvo seljačkih masa, dugotrajno akumulirano i potiskivano, činilo snažan socijalno-destruktivni potencijal.⁹ Politička nezrelost ruskih masa (uzrokovana njihovim zakasnelim uključivanjem u proces političke participacije) bila je, po Struveu, instrumentalizovana i podstrekavana neodgovornošću ruske inteligencije koja je, i nakon 1905. godine, u državi videla samo svog osnovnog neprijatelja. Na taj način, može se zaključiti da je za Struvea revolucija bila „kombinacija apstraktnih

⁷ „Rusija početkom 20. veka preživljava najdublji potres i naši pogledi se prirodno upravljaju u vreme od pre trista godine, u epohu prve ruske smutnje koja je prethodila dolasku na presto dinastije Romanovih“ (Струве, 1952:310).

⁸ „Lenjin je mogao srušiti rusku državu 1917. godine upravo zato što je 1730. godine kurlandska vojvotkinja Ana Jovanova pobedila kneza Dimitrija Mihajloviča Golicina. To je odložilo političku reformu u Rusiji za 175 godina i uslovilo nenormalni, naopaki odnos ruske obrazovane klase prema državi i državnosti“ (Струве, 1952:314).

⁹ „Samodržavlje je u dušama, mislima i navikama ruskih obrazovanih ljudi sazdalo psihologiju i tradiciju otpadništva od države. To otpadništvo je upravo ona rušiteljska snaga koja je, razlivši se po celom narodu i spojivši se sa njegovim materijalnim požudama i pohlepama, srušila veliku i složenu državu“ (Струве, 1918:237).

radikalnih ideja na kojima je vaspitavana inteligencija i anarhističkih, destruktivnih i egoističkih poriva narodnih masa” (Utechin, 1963: 271). Formulirano jezikom sociološke analize, pobjeda boljševizma bila je posledica neuspešne modernizacije Rusije – „boljševički prevrat i vladavina su socijalna i politička reakcija egalitarnih nižih slojeva protiv mnogovekovne socijalne i ekonomske evropeizacije Rusije” (Струве, 1952:19). Ako se ovim dubokim „unutrašnjim” činionicima doda uticaj rata i stranog faktora (ulogu Poljaka iz „vremena smutnje” sada su, u cilju dezintegracije Rusije, preuzeli Nemci koji su u boljševicima i Rusiji nelojalnim nacionalnim manjinama našli saveznike), onda je Struveov opis revolucije kao „nacionalno-državne katastrofe” potpun.

Ali, početna analogija s „vremenom smutnje” nije samo omogućavala razumevanje onoga što se dogodilo – ona je, takođe, ukazivala i na put spasa za Rusiju. Kao što je poznato, „vreme smutnje” okončano je ustankom nacionalno-patriotskih snaga srednjeg plemstva i gradske srednje klase. Pod vođstvom kneza Požarskog i građanina Minjina, ustankom su isterani Poljaci i, izborom Mihaila Romanova za cara, ponovo ujedinjena Rusija.¹⁰ Analogno tome, i izlaz iz katastrofe izazvane revolucijom mora, po Struveu, biti tražen „pod znamenjem i u ime nacije”, te se, nasuprot boljševičkom internacionalizmu, mora istaći „spasilačka snaga nacionalne ideje i duhovno-političkog ujedinjenja u njeno ime” (Струве, 1918: 250). Ovaploćenje te ideje mogla je biti Dobrovoljačka armija¹¹ koja je trebalo da izbaci Nemce, porazi boljševike i uspostavi ustavnu monarhiju, te da stvori Rusiju sa snažnom, demokratski izabranom vlašću koja se oslanja na zakonitost i svojinu. Njen neuspeh je bio samo *privremen i slučajan*,¹² pa se

¹⁰ „Rusiju je od smutnje izbavio nacionalni pokret koji je polazio iz redova srednje klase, srednjeg plemstva i gradskih ljudi, a bio nadahnut sveštenstvom, jedinom inteligencijom zemlje u to doba” (Струве, 1952:311).

¹¹ „Nije slučajno to što je general Denjikin svoje memoare o građanskom ratu naslovio *Очерки русской смуты*, jer je, slično drugim belim generalima, sebe video kao modernog Dimitrija Požarskog, kneza koji je bio na čelu nacionalnog okupljanja koje je isteralo Poljake i njihovog cara-marionetu.” (Pipes, 1980: 299).

¹² Struve je osnovni razlog neuspeha Dobrovoljačke armije video u njenoj psihološkoj i organizacionoj neprilagođenosti za vođenje građanskog, gerilskog rata. U jednoj

većinski, „desno-centristički” deo emigracije zalagao za obnavljanje građanskog rata i stvaranje Rusije „proniknute idejama nacije i otadžbine, slobode i sopstvenosti i, istovremeno, slobodne od duha osvete i koristoljublja”.¹³ Odbacujući mogućnost unutrašnje, spontane evolucije Sovjetskog Saveza, Struve je smatrao da su za buduću, odlučujuću borbu protiv boljševizma, pored očuvanja vojnih snaga Bele armije, od presudne važnosti aktivnosti ruske emigracije u dve međusobno povezane ravni – političkoj i kulturnoj. U prvoj, primarno je bilo uspostavljanje političkog jedinstva emigracije u odnosu prema boljševizmu, te formiranje bazičnog konsenzusa različitih političkih grupacija o budućnosti Rusije. S druge strane, svojom delatnošću u oblasti kulture, „zagranična Rusija” morala je dokazati da je upravo ona *istinska* Rusija, pravi baštinik nacionalne kulture, nosilac nacionalnog duha koji je samo privremeno lišen sopstvene teritorije.¹⁴ Za Struvea su ove političke i kulturne aktivnosti bile tesno povezane – politički konsenzus je bio ostvariv upravo na platformi patriotizma koji je suštinsko obeležje ruskog kulturnog nasleđa. Stoga je on, obnavljajući januara 1920. godine u Sofiji izdavanje *Ruske misli*, u uvodniku

žučnoj diskusiji sa Frankom, Izgovevom i Berdajevom, vođenoj neposredno nakon njihovog izгона iz Rusije 1922. godine, Struve je „dokazivao da je Beli pokret propao (po njegovom uverenju, samo privremeno), a boljševizam trijumfovao samo zbog niza posebnih, slučajnih taktičkih pogrešaka njegovih vođa... Pokazalo se, po njemu, da generali nisu bili u stanju da shvate kako građanski rat ne treba voditi po uobičajenim pravilima vojne strategije, već pomoću revolucionarnih mera...” (Франк, 1956: 129) Slične stavove on je i javno iznio u svojim analizama boljševičke pobjede: „Neuspeh 'Belog pokreta' se zasniva na tome što u njemu nije dovoljno dobro bila organizovana vojna sila prilagođena za građanski rat. Ona nije bila organizovana ni kao vojna, ni kao revolucionarna snaga. Po svojoj psihologiji boljševici su se pokazali bolje prilagođeni vođenju građanskog rata nego beli” (Струве, 1921: 8).

¹³ П. Струве, „Дневник полтика”, *Возрождение*, Париж, 3. 06. 1926, стр. 1 (citirano prema: Назаров, 1992: 51).

¹⁴ „Jedna od osobenosti političke i socijalne revolucije koja se desila u Rusiji sastoji se u tome što je ona duhovni život u samoj zemlji svela gotovo na minimum, a pošto je celokupna dosadašnja istorija stvorila u Rusiji veoma intenzivan duhovni život, onda se taj život sada u znatnoj meri preselio izvan granica Rusije. U ruskom 'izbeglištvu' pred nama nije politička, pa ni socijalna emigracija... već *geografsko preseljenje svesnog duhovnog života Rusije*” (Струве, 1997:410).

prvog broja istakao: „Mi moramo osloboditi našu patriotsku strast od robovanja pojedinačnim političkim formulama i parolama, od njene zarobljenosti partijskim programima i platformama i slobodno se predati velikoj celini – Rusiji” (cit. prema: Струве, Г, 1972: 334).

Rad na ujedinjavanju ruske emigracije i stvaranju opšteg „antiboljševičkog fronta” predstavljala je neposrednu praktično-političku posledicu Struveovog stanovišta. Februara 1921. godine Struve se angažuje u organizacionom komitetu za održanje Kongresa Nacionalnog ujedinjenja ruske emigracije koji je, po zamisli inicijatora, trebalo da okupi što širi broj ruskih političkih grupa. Ali, uprkos programskom stavu po kome emigracija ne treba unapred da donosi odluke u pogledu budućeg (monarhijskog ili republikanskog) oblika vladavine u Rusiji, Kongres koji je održan u Parizu 5. juna 1921. godine, nije uspeo da okupi široki spektar ruskih političkih organizacija. Republikansko-demokratsko krilo kadeta (Miljukov) i desni eseri (Kerenski) odbili su da učestvuju u radu Kongresa, kao i deo monarhista, zagovornika restauracije starog režima.¹⁵ Pokazalo se da je uspostavljanje političkog jedinstva teže ostvarivo u emigraciji nego u domovini. Narednih godina, podele unutar emigracije bile su produbljene, a „usitnjavanje” političkih grupacija nastavljeno. Procenjujući da je najveći deo emigranata monarhistički usmeren, Struve se, u drugoj polovini dvadesetih godina (kao urednik uticajnih emigrantskih novina *Возрождение*), približio velikom knezu Nikolaju Nikolajeviču koji je od strane većeg dela ruskih monarhista smatran istinskim nacionalnim vođom, kao i generalu Kutepovu koji je sa generalom Vrangelom vodio „Ruski opštevojni savez”, vojnu organizaciju sastavljenu od bivših boraca spremnih za novu bitku protiv boljševika. U atmosferi optimističkih očekivanja eskalacije unutrašnje krize Sovjetskog Saveza

¹⁵ Struve je sebe u političkom spektru ruske emigracije locirao u „nacionalni centar”, dok su levo i desno, po njemu, stajali „s jedne strane, doktrinari-monarhisti koji sebe nazivaju legitimistima i, zalažući se za restauraciju, zakonitim naslednikom Imperatorskog trona smatraju Velikog kneza Kirila, dok se na drugom kraju nalaze doktrinari republikanci koji ističu nužnost uspostavljanja republikanskog sistema u Rusiji. Sa svoje strane, ta grupa se deli na dve: buržoasku na čelu sa P. N. Miljukovom, i socijalističku koju predvodi A. F. Kerenski” (*Возрождение*, Париж, 14. 08. 1926; cit. prema: Назаров, 1992:42).

koja bi omogućila efikasnu intervenciju sačuvanih emigrantskih vojnih snaga, u Parizu je aprila 1926. godine održan Zagranični kongres (*Зарубежный Съезд*) s ciljem da ujedini i konsoliduje sve antiboljševičke snage oko minimalno shvaćene zajedničke političke platforme. Ali, uprkos tome što se okupilo oko 450 delegata iz 26 zemalja, Kongresu nisu prisustvovali predstavnici levih i liberalno-republikanskih, kao ni brojnih ekstremno desnih političkih grupacija ruske emigracije. S druge strane, među učesnicima Kongresa jasno su se ispoljile razlike između „centristički” usmerene inteligencije i monarhističkih desničara što je onemogućilo čak i formiranje izvršnog političkog organa Kongresa, jednog operativnog Komiteta koji bi koordinisao aktivnosti emigracije.¹⁶ Veliki „ujediniteljski Kongres” završen je usvajanjem deklaracije o stanju u Sovjetskom Savezu, apelom za jedinstvo „Rusije u izgnanstvu” i „Rusije u stradanju”, te je, po priznanju jednog emigraciji naklonjenom istoričaru, „njegov suštinski značaj bio više moralni, nego praktički” (Назаров, 1992: 54). Brojni ruski emigrantski intelektualci, poput filozofa Semjona Franka, bili su znatno kritičniji u oceni Kongresa: „Kao što se moglo i predvideti, Kongres emigracije se završio potpunim neuspehom i okončan je na zadovoljavajući način samo u formalnom smislu...” (Фрэнк, 1956: 140)

Skiciranoj „desno-centrističkoj” poziciji ruske emigracije oličenoj u stanovištu Petra Struvea, u političkoj publicistici emigracije „prvog talasa”, suprotstavljala se „leva frakcija” *kadeta* koju je predvodio

¹⁶ Monarhisti su predlagali da Komitet bude podređen Velikom knezu Nikolaju Nikolajeviču koji bi, na taj način, faktički postao „samodržac u egzilu”, dok su „centristi” vel. kneza smatrali „simbolom nacionalne Rusije”, figurom koja simbolički ujedinjuje emigraciju, ali nema faktičku moć i čak ni ne ističe svoje pretenzije na presto (dok se o pitanju monarhije slobodno ne izjasni narod u oslobođenoj Rusiji). Pošto se za odluku tražila dvotrećinska većina, Komitet nije ni izabran, a sam Nikolaj Nikolajevič nije podržao predlog monarhističke grupacije. Neposredno nakon Kongresa, umesto jedinstvenog Komiteta formirana su dva izvršna tela - naglašeno monarhistički „Ruski zagranični patriotski savez” i „Ruski centralni savez” koji je okupljao „centriste” i koga je predvodio Gukasov, finansijer Struveovih novina. Obe organizacije su se pozivale na Velikog kneza Nikolaja Nikolajeviča čija je smrt 1929. godine čitav spor učinila bespredmetnim.

Pavle Miljukov.¹⁷ Okupljeni oko najuticajnijih emigrantskih novina „Poslednje novosti”, pariska grupa *kadeta* (Partije konstitucionalnih demokrata ili Partije narodne slobode) na čelu sa Miljukovim, formulisala je decembra 1920. godine „Novu taktiku” borbe protiv boljševizma,¹⁸ taktiku koja je dovela do podele liberalnog „centra” u ruskoj emigraciji. U svetlu konačnog poraza i povlačenja Vranglove armije iz Rusije, u dramatično-zaoštrenom obliku postavilo se (tradicionalno rusko) pitanje „Šta da se radi?” Odgovor na ovo pitanje zahtevao je kritičku ocenu proteklih političkih i vojnih aktivnosti antiboljševičkih snaga, te formulisanje programa i taktike političke akcije u okolnostima emigracije. Za razliku od raširenog stava o porazu Belih armija kao istorijski slučajnom i vojnim razlozima objašnjivom neuspehu potpomognutom dvoličnom politikom „saveznika”, Miljukov je, neposredno nakon poraza Denjškina, formulisao niz primedbi o suštinskim političkim nedostacima Belog pokreta. U osnovi, ove primedbe se svode na analizu neuspeha Dobrovoljačke armije u obezbeđivanju podrške kod najširih slojeva stanovništva. Primat vojnih, tradicionalno-monarhistički raspoloženih struktura Belog pokreta, uticao je, po Miljukovu, da se rusko seljaštvo i brojne nacionalne grupe „uplaše” da je cilj borbe protiv boljševika povratak na „stari režim”.¹⁹ Neuspeh Belog pokreta bio je više posledica slabosti njegove političke (civilne) elite, nego

¹⁷ P. N. Miljukov (1859-1943), istoričar, profesor i publicista, član CK partija Kadeta, poslanik u Dumi, ministar inostranih poslova u Privremenoj vladi (1917). Od 1918. godine u emigraciji (London), a od 1921. u Parizu gde je do 1940. godine bio urednik novina *Последние новости*. Miljukov je pisac velikog broja knjiga o istoriji Rusije, istoriji ruske kulture, politici, od kojih su najvažnije: *Очерки русской культуры*, (I-III, 1896-1903), *Главные течения русской исторической мысли*, (1913), *История второй русской революции* (I-III, 1921-1924), *Эмиграция на перепутье* (1926), *Россия на переломе* (I-II, 1927), *Республика или монархия* (1929).

¹⁸ Programski tekst koji sadrži obrazloženje „nove taktike” je štampan pod naslovom „Что делать после крымской катастрофы?”, u knjizi: П. Миллюков, *Эмиграция на перепутье*, Париж, 1926.

¹⁹ „Pokušaj ponovnog regulisanja agrarnog pitanja u interesu klase spahija udaljilo je seljaštvo od Belog pokreta. Povratak starog ustrojstva i starih zloupotreba vojno-činovničke birokratije udaljilo je ostale elemente lokalnog stanovništva i lokalnu inteligenciju. Usko-nacionalistička tradicija u rešavanju nacionalnih pitanja udaljila je manjinske narode koji su se borili sa boljševizmom. Dominacija

striktno vojnih nedostataka. Pošto su u političkim organima belih armija odlučujući uticaj imali kadeti, Miljukov je smatrao da je, nakon „žalosnog iskustva” poraza u građanskom ratu, neophodno da partija razmotri svoje programske stavove i formuliše novu taktiku koja će biti u skladu sa izmenjenim istorijskim i političkim uslovima. U predlogu pariske grupe kadeta „nova taktika” je sadržavala poziv na odustajanje od planova obnavljanja oružane borbe protiv boljševika putem intervencije ostataka Belih armija i na usvajanje jasnih političkih stavova o agrarnom pitanju i nacionalno-konstitucionalnim problemima. Takođe, „novom taktikom” je, uz priznanje važne idejno-rukovodeće uloge emigracije, istaknuta odlučujuća važnost širokih narodnih masa u samoj Rusiji za slom boljševizma. Stoga su kadeti, po Miljukovu, morali redefinisati svoj „nadklasni” program i svoju političku platformu uskladiti sa socijalnom strukturom nastalom tokom Revolucije, tj. potražiti saveznike u interesima najuticajnijih socijalnih grupa. Uverenje po kome te grupe (seljaci, pre svega) moraju doći u sukob sa boljševicima bilo je, samo po sebi, razumljivo za Miljukova i on je, nasuprot kadetskoj opsednutosti poverenjem u moć i značaj institucija, sada bio sklon veri u samo-oslobodilački potencijal „naroda”: „Nužno je konačno shvatiti – a to je glavni zaključak celog žalosnog iskustva – da ruski narod nije inertna masa na kojoj je moguće praktikovati različite oslobodilačke eksperimente i da on želi da se oslobodi na svoj sopstveni način” (*Последние новости*, 1. 3. 1920). Ovaj, u uslovima emigracije i poraza, psihološki razumljiv „narodnjački” element „nove taktike” nije bio teorijski obrazložen, već je Miljukov od njega polazio kao od aksiomatskog stava koji je, kao u svojim predavanjima održanim u Americi 1922. godine, kategorički iznosio: „Ja poznajem psihologiju našeg naroda. Zato, govorim svima koji hoće da slušaju: Rusija je zrela za demokratsku promenu. Promena će doći. Ona će doći ubrzo. Ono što će se pojaviti iz nje neće biti niti stari režim, niti anarhija, već *velika demokratska Rusija sutrašnjice*” (Miliukov, 1922: 296).

vojnih, a delimično i privatnih interesa, sprečavala je da se na vreme ustanovi pravilni tok ekonomskog života” (Milyukov, „Review of the Week”, *The New Russia*, No. 10; London, 8. 04. 1920, p. 292).

Jedna od neposrednih posledica Miljukovljeve „nove taktike” ticala se jačanja saradnje kadeta sa najjačom levom političkom partijom u emigraciji – socijal-revolucionarima (*eserima*). Bez jedinstvenog „fronta” sa eserima nije bilo moguće zamisliti budući uticaj kadeta na seljaštvo i široke slojeve „naroda”. Jer, upravo su se eseri, zbog svoje populističke prošlosti, ubedljive pobede na izborima za Ustavotvornu skupštinu (oko 16,5 miliona glasova, a kadeti 1,8 miliona), kao i činjenici da su i pod boljševičkom vlašću sačuvali delove partijske strukture, činili važnom političkom grupacijom pomoću koje je moguće obezbediti široku socijalnu bazu za kadetske planove demokratske rekonstrukcije Rusije. Stoga se Miljukov zalagao da se kadeti distanciraju od vojnog krila emigracije i različitih konzervativno-monarhističkih grupa, te da institucionalizuju svoju saradnju sa eserima. Već u januaru 1921. godine u Parizu je održana konferencija članova Ustavotvorne skupštine (od 56 poslanika koji su bili u emigraciji, prisutno je bilo 32) na kojoj je promovisana buduća saradnja „levog centra” – esera i pariske grupe kadeta. Ali, za većinu kadeta „nova taktika” nije bila prihvatljiva: raskid sa vojnom strukturom „belog pokreta” posle svih patnji građanskog rata i saradnja sa eserima čija odgovornost za ustoličenje boljševika nije bila mala („levi eseri” su 1920. godine još legalno postojali u Rusiji dajući sovjetskom sistemu legitimaciju partijskog pluralizma) predstavljala je, za mnoge kadete, „izdaju” sopstvene prošlosti. Na sastanku Centralnog komiteta Konstitucionalnih demokrata (maja 1921. godine) odbačena je „nova taktika” i partija se raspala na levu (parisku) i desnu (berlinsku) frakciju.²⁰ Miljukov

²⁰ **Voda desne, berlinske grupe kadeta**, bio je Vladimir D. Nabokov (otac kasnije proslavljenog rusko-američkog pisca Vladimira Nabokova), a novine *Рухъ (Kormilo)* su bile njeno uticajno glasilo u emigraciji. Ironijom sudbine, Nabokov je ubijen 28. marta 1922. godine pri neuspešnom pokušaju atentata na Miljukova, svog partijskog oponenta. Atentator je bio ruski emigrant P. Šabeljski-Bork (ekstremni **desničar, antisemita**) koji je, u nameri da ubije Miljukova kao jednog od glavnih krivaca za slom monarhije, u gužvi nastaloj u Berlinskoj filharmoniji u kojoj je Miljukov držao predavanje, pogodio i usmratio Nabokova. Posle dolaska Hitlera na vlast, atentator je oslobođen **izdržavanja kazne**, a nakon rata je **emigrirao** u Argentinu gde je 1952. godine **umro**. Osim kao atentator, Šabeljski-Bork je **poznat** kao izdavač (sa F. Vinbergom) *Protokola sionskih mudraca* u godišnjaku *Луч света* („Zrak svetla”, Berlin, 1920). O antisemitizmu dela ruske emigracije i uticaju na

i pariska grupa kadeta su 1924. godine institucionalizovali saradnju sa eserima stvaranjem „Republikansko-demokratskog udruženja” (РДО) čija je aktivnost, ako se ima u vidu konsolidacija stanja u Sovjetskom Savezu, u krugovima ruske intelektualne emigracije imala samo propagandno-publicistički značaj.

Strateški oslonac Miljukovljeve „nove taktike” predstavljalo je tumačenje Boljševičke revolucije pomoću analogije sa Francuskom revolucijom. Naime, uz sve poštovanje specifičnosti ruske istorije i okolnosti svetskog rata, Ruska revolucija je tumačena kao zakasnela „replika” Francuske revolucije kojom je uništen „*ancien régime*” i, na kraju, bez obzira na periode krvavog terora i političkih „lomova”, ustanovljen republikansko-demokratski poredak. Na osnovu ovakvog pristupa, boljševička diktatura zavedena oktobarskim udarom je interpretirana kao „jakobinski teror” koji će, kao i u Francuskoj, biti uspešno prevladan. Uvođenje NEP-a je ukazivalo na odustajanje boljševika od kontrole ekonomskog života i jačanje srednjih slojeva koji bi u budućnosti mogli usmeriti tok političkog života u pravcu ruskog „Termidora”. Stoga je emigrantska republikansko-demokratska grupacija smatrala da su zbivanja u Rusiji, a ne eventualna intervencija ostataka Belih armija (uz podršku „saveznika”), od odlučujućeg značaja za vraćanje „klatna revolucije” iz boljševičkog ekstremizma na pozicije Februara 1917. godine. Tim pre, što je većinski deo intervencionistički raspoložene emigracije težio povratku na stari režim, tj. restauraciji stanja koje je prethodilo ne samo Oktobarskoj, već i Februarskoj revoluciji. Za Miljukova i njegove sledbenike, Februarska revolucija je bila istorijski zakasneli akt oslobođenja Rusije od feudalno-monarhističkog režima i boljševički „eksces” nije opravdavao pozive na povratak u prošlost kojim bi se eliminisale *sve* tekovine revolucije (rešenje agrarnog pitanja, pre svega). Stoga se „nova taktika” oslanjala na veru u (unutrašnji) slom boljševičkog režima,²¹ tačnije, njegovu

nemačku političku scenu 20-30-tih godina videti opširno u: Norman Kon, *Poziv na genocid*, Novi Sad, Matica srpska (prev. s engleskog B. Kovačević), 1996, str. 126-150; У. Лакер, *Россия и Германия. Наставники Гитлера*, Washington, 1991, c. 81-167.

²¹ Analogija s Francuskom revolucijom je uključivala i pitanje mogućnosti pojave jednog „ruskog Napoleona”, ali je Miljukov *ovu* mogućnost odbacivao sa obrazloženjem

involuciju na principe Februarske revolucije koji će Rusiju pretvoriti u demokratsku republiku sa rešenim socijalnim pitanjem. Zato je Miljukov svojim američkim slušaocima 1922. godine optimistički poručio: „*Mi smo svedoci rođenja ruske demokratije usred ruina prošlosti...* Siguran sam da nastupajući događaji u našoj Rusiji sutrašnjice neće protivrečiti očekivanjima koje je istakla naša velika (Februarska – M.S.) Revolucija” (Miliukov, 1922: 294).

1.3. Porevolucionarni pokreti: „Očevi i deca”

Prikazana stanovišta nacional-patriotske i republikansko-demokratske grupacije ruske inteligencije u izbeglištvu nisu bila, po svojoj genealogiji, u pravom smislu „emigrantska” – u oba slučaja reč je o političkim i idejnim pozicijama ruskog liberalizma formulisanim u predrevolucionarnom periodu. I kritike boljševizma i Oktobarske revolucije formulisane su *post festum*, u emigraciji, sa tih pozicija i proživljenog istorijskog iskustva. U tom smislu, niti su ove grupacije bile nove, niti su njihove političke ideje nastale u emigraciji (mada je emigrantska pozicija uticala na njihovo artikulisanje). Generacijski, obe grupe su okupljale starije, politički formirane emigrante, što se može uočiti uvidom u bogatu političku prošlost Petra Struvea i Pavla Miljukova. Slično je bilo i izvan liberalnog „centra” – brojni „desni” i manje brojni „levi” emigranti su napuštajući domovinu u svom izbegličkom „prtljagu” poneli već čvrsto formirane političko-ideološke stavove i vrednosti. Čitav politički spektar ruske emigracije, od „cmostotinaša” do anarhista, sačinjavale su političke grupe nastale u predrevolucionarnoj Rusiji. Emigrantski život je uticao na njihovu ideološku radikalizaciju, organizaciono „usitnjavanje” kao i česte ideološke konverzije na individualnom planu. Gledano u celini, iskustvo građanskog rata i emigracije uticalo je na omasovljenje tradicionalističkih i desnih političkih i ideoloških stanovišta, na političku marginalizaciju umereno liberalne ruske inteligencije i

da među boljševicima ne postoji stabilizovan i značajan vojni autoritet koji bi preuzeo ovu ulogu (vid. *Последние новости*, 1. 03. 1922).

diskreditaciju levice (eserovske i menjševičke), koja je doživljavana kao blaža varijanta pobedničkog boljševizma. Ovo, istorijskim i psihološkim razlozima objašnjivo skretanje političke usmerenosti „na desno”, bilo je vidljivo u snaženju antintelektualističke klime u ruskoj emigraciji: „Ostatci demokratske i socijalističke inteligencije nisu imali uticaja i bili su okruženi neprijateljstvom ogromne većine emigranata. To neprijateljstvo je bilo zasnovano na uverenju da je inteligencija 'napravila' Revoluciju i da ona, stoga, snosi odgovornost za sve užase i svo njeno rušilaštvo... Nisu hteli da oprostite čak ni 'intelektualcima koji se kaju'. Među ruskim studentima u Pragu, moglo se čuti u razgovorima, da je prvi koga treba obesiti nakon povratka u Rusiju – Petar Struve. Ekstremni primer te mržnje prema 'levoj' inteligenciji bio je pokušaj atentata na Miljukova u Berlinu 1922. godine” (Варшавский, 1956: 21).²² Ali, nezavisno od ideološkog sadržaja, i leve i desne grupe ruske emigracije oslanjale su se na dorevolucionarnu političku tradiciju i suštinski su bile okrenute prošlosti. To se najjasnije očitivalo u strukturi njihove kritike boljševizma: odbacujući boljševizam, sve političke grupe težile su uspostavljanju kontinuiteta sa različito određivanim periodom koji je prethodio Oktobru 1917. godine. U rasponu od krajnje desnice do (menjševičke) levice, razlika je bila jedino u lociranju tačke na koju je trebalo „vratiti” istorijski tok – od nikolajevske Rusije XIX veka, pokušaja reformi samodržavlja i 1905. godinu, preko Februarske revolucije 1917. godine, do dramatičnih zbivanja Oktobra u koje je trebalo uvesti „istinski” socijalizam, a ne boljševičku diktaturu. Socijalno-politički ideali u pozadini ovih zahteva za poništenjem „boljševičkog eksperimenta” bili su različiti – od samodržavne, „Svete, jedne i nedeljive Rusije”, preko konstitucionalne monarhije i demokratske republike, do različitih oblika „ruskog socijalizma”. Različita normativna

²² Ovo dijagnozu „duha vremena” Varšavskog koji je bio savremenik zbivanja, dele i kasniji istoričari ili „spoljni posmatrači”: „Posle perioda 1917-1920. godine pojačani su napadi na inteligenciju koja je, u očima mnogih autora, nosila glavnu odgovornost za revolucionarni raspad države. Nemački istoričar Hans fon Rimša je 1927. godine pisao da je opšte skretanje udesno razorilo ruski liberalizam. Veći deo inteligencije se izmirio sa monarhistima i time je bio prevladan stari jaz između njih” (Люкс, 1993a: 93).

ishodišta ovih kritika formulisana su u dorevolucionarnoj prošlosti i samo su retko „dopunjavana” prihvatanjem pojedinih aspekata revolucionarne stvarnosti (podela zemljišnog poseda, pre svega).²³ Ili, kako je to 1932. godine primetio ruski filozof-emigrant Fjodor Stepun, u emigraciji su pretežno vladale „dorevolucionarne forme antiboljševičke svesti”.²⁴

Nasuprot tradicionalnim političkim grupama, već početkom dvadesetih godina formiraju se novi politički i idejni pokreti koji okupljaju mlađe ruske emigrante: „Tih godina su među ruskom omladinom koja je bila više okrenuta politici, nastali novi pokreti koji su se razlikovali od pokreta stare emigracije i koji su dobili naziv *porevolucionarni*” (Berđajev, 1987: 289). Osnivači i pripadnici ovih pokreta pripadali su „izgubljenom”, „neprimećenom” pokoljenju ruske emigracije – odveć mladom da bi živelo u uspomenu na predrevolucionarnu Rusiju, a dovoljno zreloom i formiranom da bi se lako i brzo integrisalo u novo socijalno okruženje.²⁵ Pojava ovih pokreta označavala je nastavak tradicije generacijskih suprotstavljanja („sukob očeva i dece”) karakterističnog za celokupnu istoriju ruske inteligencije.²⁶ Jedan od

²³ I kada su, kao kod Miljukova i republikansko-demokratskog bloka, težili „preuzimanju” dela „tekovina” Oktobra, radilo se o „dopuni” političkog programa iz prošlosti, tj. iz Februara 1917. godine.

²⁴ „Suština dorevolucionarnih formi antiboljševičke svesti svodi se na pojednostavljeno doživljavanje boljševizma kao jednostavnog poricanja istinske Rusije i istinske revolucije. Otuda – u desnom monarhističkom lageru – utopijska mašta o do-februarskoj Rusiji (Februar je za njih samo početak Oktobra), a u levo-republikanskom lageru – mašta o do-oktobarskoj, februarskoj slobodi” (Струн, 1999: 150-151).

²⁵ „Većina njih je rođena u prvoj deceniji veka. U Rusiji su uspeli da dobiju osnovno obrazovanje, a u emigraciju su dospeli kao nedoučeni mladići. Stariji od njih su u Dobrovoljačkoj armiji doživeli strašno iskustvo građanskog rata. Većina je domovinu napustila u dečijem uzrastu. Oni se još sećaju Rusije i u tuđini se osećaju kao izgnanici. Po tome se razlikuju od kasnijih emigrantskih generacija. Ali, uspomena na Rusiju imaju veoma malo da bi živeli u njima. Time se razlikuju od starijih generacija. Zato je njihova sudbina slična sudbini svih 'suvišnih ljudi' ruske prošlosti i svih 'izgubljenih' generacija Evrope i Amerike” (Варшавский, 1956: 17).

²⁶ „Sukob očeva i dece koji je pratio razvoj ruske inteligencije od trenutka njenog nastanka, imao je izuzetno značenje u idejnom razvoju ruske emigracije”. Istina, sličan fenomen je vidljiv i u evropskom ideološko-političkom životu nakon

ovih, u pravom smislu te reči, *emigrantskih* pokreta je i evroazijstvo. Ali, ovi „porevolucionarni” pokreti nisu bili novi samo zato što su nastali nakon Revolucije, u emigraciji, već i zato što su se kritički odnosili prema zatečenim grupama ruske emigracije i programski se distancirali od dorevolucionarne intelektualne i političke tradicije. Glavna osobina različitih varijanti „porevolucionarnih” pokreta je prihvatanje Revolucije kao istorijske činjenice i one ireverzibilne tačke od koje se mora polaziti u projektovanju buduće, neboljševičke Rusije. „Porevolucionarnost” (ili, kako bi se to danas reklo, *post-revolucionarnost*), pretpostavlja „prevladavanje” (hegelovsko *aufheben*) principa Revolucije koji se integriše i preobražava u novom, budućem stadiju razvoja, a ne jednostavno odbacuje i negira sa stanovišta prošlosti.²⁷ Iz ovako postavljenog zadatka „prevladavanja” boljševizma, proisticala je potreba za formulisanjem novog, celovitog pogleda na svet na osnovu koga bi se kritika boljševizma koncipirala izvan striktno političke ravni. Tek u filozofski jasno profilisanom *novom* pogledu na svet moguće je, po mišljenju ideologa porevolucionarnih pokreta, razlučiti „istinu i laž komunizma”, te dedukovati ideju kojom se on uspešno „prevladava”. Stoga se gotovo svi porevolucionarni pokreti ruske emigracije (*evroazijstvo, smenovehovstvo, mladorusi, nacional-maksimalisti, solidaristi...*), u većoj ili manjoj meri, oslanjaju na spekulativne istoriosofske konstrukcije pomoću kojih teže prevladavanju tradicionalnih političkih podela na „levicu” i „desnicu”, te tragaju za originalnim „trećim putem” nesvodivim na postojeće rivalski sukobljene ideološko-političke formacije.

Elementi „priznanja” boljševizma kao istorijske činjenice i pokušaji stvaranja originalnog filozofskog tumačenja boljševizma i toka ruske istorije postojali su, različito akcentirani, u svim porevolucionarnim pokretima. U razumevanju evroazijstva koje je tokom dyadesetih

Prvog svetskog rata: „Tamo je, takođe, ratno pokolenje istupilo protiv očeva i ta pobuna je ponekad dobijala neočekivane i neobične oblike... sjedinjavanja ideoloških elemenata koji su se pre 1914. godine međusobno isključivali” (Люкс, 1993a: 93-94).

²⁷ „U svojoj borbi protiv boljševizma, porevolucionarna svest se, za razliku od dorevolucionarne, ne opire na prošlost, već na budućnost u koju kao njena određujuća tema i problematika ulazi i boljševizam” (Струн, 1999: 154).

godina težilo sintezi ova dva elementa „porevolucionarnog duha” mlade ruske emigracije, mogu nam pomoći dva porevolucionarna stanovišta od kojih je jedno insistiralo na (političkom) prihvatanju boljševizma kao prvom koraku u njegovom evolutivnom prevladavanju, dok je drugo razvijalo spekulativno-filozofski pristup boljševizmu kao „kraju starog sveta”. Dok je prvo od ovih stanovišta poznato pod imenom „smenovehovstvo” ili „nacional-boljševizam”, drugo može biti ilustrirano stavovima Nikolaja Berđajeva i grupe njemu bliskih mislilaca koji su, neposredno nakon svog progona iz SSSR-a, formulisali jedno religijski-filozofsko intonirano tumačenje „drame” Revolucije.

(a) Promena putokaza

Gotovo istovremeno kada i evroazijstvo, u ruskoj emigraciji nastaje pokret koji svoje ime – *smenovehovstvo* – dobija po programskom zborniku radova *Смена век (Promena putokaza)* objavljenom januara 1921. godine u Pragu. Ovaj zbornik radova mlađih i široj javnosti nedovoljno poznatih emigranata,²⁸ već svojim naslovom sadrži direktnu aluziju na *Bexu (Putokazi)*, slavni zbornik o ruskoj inteligenciji iz 1909. godine. Nastao nakon razočaranja rezultatom revolucije iz 1905. godine, zbornik *Bexu* bio je upozorenje da ruska inteligencija svojim revolucionarnim mentalitetom, socijalnom neodgovornošću i političkim angažmanom vodi zemlju u propast – prema novoj, razornoj revoluciji. Napisan u otporu prema dominantnom usmerenju ruske obrazovane javnosti, Zbornik je bio zamišljen kao *putokaz* ruskoj inteligenciji po kome bi ona trebalo da preispita sopstvenu duhovno-političku orijentaciju i da se, izvan sfere socijalnog angažmana, posveti duhovnom usavršavanju. Burna diskusija vođena povodom

²⁸ Pored Nikolaja Ustrjalova (o kome će biti više reči), u zborniku su objavili svoje radove sledeći autori: Bobrišev-Puškin - advokat, koji je zauzimao važan položaj kod Denjškina; S. Lukjanov - profesor, jedan od organizatora antiboljševičkog ustanka u Jaroslavu; J. Potehin - kadet, aktivan u Kolčakovoj armiji; J. Ključnikov - profesor, kadet, ministar inostranih poslova u vladi Kolčaka; S. Čahotin - profesor, kadet, aktivan u dobrovoljačkoj armiji gen. Aleksejeva.

*Putokaza*²⁹ i potonji politički događaji pokazali su svu uzaludnost ovih „upozorenja”, a vodeći „vehovci” su se obreli u emigraciji. U izmenjenim istorijsko-političkim uslovima, grupa mlađih intelektualaca, uglavnom kadeta, videla je sebe kao nastavljače „vehovske tradicije” zaključivši da emigrantskoj javnosti treba uputiti novi poziv na radikalnu promenu „političkog kursa” ili „pravca” političke aktivnosti, tj. da je neophodna „*smena putokaza*”.³⁰ Prema njima, umesto što planira obnovu građanskog rata i sneva o restauraciji starog režima, emigracija treba da „pođe u Kanosu”, tj. da se pokaje i pomiri sa boljševičkim režimom.³¹ Po rečima Nikolaja Ustrjalova,³² najuticajnijeg teoretičara smenovehovske grupe, emigracija mora da prihvati činjenicu vojnog poraza: „Mi smo pobeđeni i to ne samo u lokalnim okvirima, već u sveruskim razmerama... Sa bespoštednom jasnošću obelodanjuje se

²⁹ *Bexu* su za nekoliko meseci imali pet izdanja i izazvali su brojne reakcije u ondašnjoj Rusiji. Na osnovu uvida u diskusije o ovom zborniku radova Geršenzona, Berđajeva, Bulgakova, Strueva, Franka, Kistjakovskog i Izgoeva, može se opravdano zaključiti da su *Bexu* označili prelomni momenat u novijoj ruskoj intelektualnoj istoriji (Materijali diskusije o *Putokazima* dostupni su u knjizi *Bexu: Pro et contra*, РХГИ, Санкт-Петербург, 1999, s. 856).

³⁰ „Autori *Смене век* su, kao i *Bexu*, istupili protiv ruske inteligencije, videći sada u njenoj opoziciji sovjetskoj vlasti produženje njenih starih grešaka” (Агурский, 1980: 79).

³¹ Po rečima jednog od autora zbornika, S. Čahotina, u čijem članku „В Каноссу” je najjasnije formulisana poruka smenovehovaca: „Mi se sada ne bojimo da kažemo - *Idemo u Kanosu!* Nismo bili u pravu, pogrešili smo. Ne bojimo se da otvoreno, za sebe i druge, to priznamo... Događaji su nam pokazali da smo pogrešili, da je naš put vodio u pogrešnom pravcu. Saznavši to, uvidevši šta od nas zahtevaju interesi domovine, spremni smo da shvatimo našu grešku i da promenimo naš put” (Чухотин, 1921: 73).

³² Nikolaj Ustrjalov (1890-1938), istoričar po profesiji, istaknuti član partije Kadeta, učesnik građanskog rata. Posle poraza Kolčakove armije emigrirao u Mandžuriju gde je štampao knjige: *В борьбе за Россию* (Харбин, 1920), *Под знаком революции* (Харбин, 1925; 1927) i *Наше время* (Шанхай, 1934), u kojima je obrazložio promenu svoje političke pozicije i formulisao celoviti program „nacional-boljševizma”. Nakon aktivnosti u „smenovehovskom” pokretu 1935. godine Ustrjalov se vratio se u Sovjetski Savez gde je, tri godine kasnije, osuđen na smrt i pogubljen. Više o Ustrjalovu i „smenovehovcima” videti u knjigama: Агурский, М. (1980); Hardeman, Н. (1994), kao i u mom radu o „nacional-boljševizmu” - Subotić, М. (1996).

da je put oružane borbe protiv revolucije besplodan, neuspešan put. Život ga je opovrgao i to se sada... *mora priznati*” (Устрялов, 1927: 3-4). Priznanje poraza praćeno je uvidom u egoističke ciljeve politike zapadnih „saveznika” koji su, sledeći svoje interese, u tragediji Rusije videli samo šansu za komadanje moćne imperije. Ako se tome dodaju razočarenja i tegobe emigrantskog života („gotovo na celom svetu nema prezrenijih, omrženijih *parija*, nego što smo to mi, Rusi”), onda je poruka smenovehovaca upućena ruskoj emigrantskoj inteligenciji nedvosmisleno formulisana: „Dovoljno je! Nazad! Mi smo ovde tuđinci. Šta god bilo tamo, kući, bez obzira kako je tamo teško, ipak je to tamo, naša domovina!” (Чахотин, 1921: 73).

Opravdanje ovog radikalnog zaokreta koji je veliki deo emigracije ocenjivao kao „kapitulanstvo”, dao je Nikolaj Ustrjalov formulišući „ideologiju nacional-boljševizma”.³³ Polazeći od Struveove kritike „narodnjačkih” ideologija inteligencije i teze o „državi” kao vrednosti po sebi, Ustrjalov je izveo zaključak da upravo *nacionalno-patriotski* razlozi nalažu emigraciji da sarađuje sa boljševicima koji su *jedina* politička snaga koja može sačuvati celovitost ruske države i reprezentovati nacionalno-državni interes. Nasuprot boljševicima, emigrantske partije su samo nemoćni „štabovi bez armija”, pa su smenovehovci, „duboko ubeđeni da... sve partijske grupe dorevolucionarnog doba i prvih godina revolucije odlaze u arhiv istorije – ti živi anahronizmi proživljavaju poslednje godine u krugovima emigracije” (Чахотин, 1921: 79). Potvrdu za svoju tezu o državotvornoj ulozi boljševika Ustrjalov je nalazio u činjenici da nakon neuspeha strane intervencije, Sovjetski Savez u međunarodnim odnosima postaje respektabilni partner zapadnih vlada, uprkos njihovom ideološkom neprijateljstvu i sentimentalnim deklaracijama o podršci „beloj Rusiji”. Boljševici su, uz podršku većine naroda, izašli kao pobednici iz građanskog rata, dok

³³ Sintagma „nacional-boljševizam” je nastala kao oznaka pozicije „Hamburške grupe” nemačkih komunista (H. Laufenberga i F. Volfhajma) koji su pozvali sve nemačke nacionalne snage da se ujedine pod zastavom Komunističke partije u borbi protiv imperijalizma Antante. Ustrjalov je 15. oktobra 1920. godine obavestio Struvea da je „zauzeo poziciju... nacional boljševizma (*korišćenja boljševizma za nacionalne ciljeve - u onom smislu u kome su neki ljudi u savremenoj Nemačkoj takođe izrazili to stanovište*)” (cit. prema: Burbank, 1986: 309).

u međunarodnim odnosima, kod nekadašnjih zapadnih saveznika, oni izazivaju strah i, samim tim, respekt – međunarodna uloga i prestiž boljševičke Rusije stalno raste. U svetlu tih činjenica, smenovehovci su zaključili da je „patriotski dug ruske inteligencije odricanje od oružane borbe i, više od toga, da patriotizam nalaže suprotstavljanje svakom pokušaju da se u ime te borbe još više dezorganizuje i rastura naša domovina” (Чахотин, 1921: 71).

Smenovehovstvo je sadržavalo nešto više od pukog „kapitulanstva” za koje je optuživano od strane najvećeg dela ruske emigracije. Politička „pomirateljska” taktika bila je zasnovana na hegelijanskom uverenju Ustrjalova da „dijalektika istorije” od boljševizma s njegovom internacionalističkom ideologijom može načiniti oruđe nacionalne obnove one „jedine i nedeljive” Rusije koju sanjaju beli emigranti. Prema Ustrjalovu, „hirovita dijalektika istorije je sovjetskoj vlasti sa njenom internacionalističkom ideologijom neočekivano dodelila ulogu nacionalnog faktora savremenog ruskog života, onda kada je naš nacionalizam, ostavši nepokolebiv u principu, u praksi izgubio sjaj i potamneo usled svojih hroničnih kompromisa i alijansi sa takozvanim 'saveznicima'” (Устрялов, 1927: 4). Lukavstvom istorijskog uma, u dijalektičkom obrtu, Ustrjalov pokazuje da boljševici, sa svojom internacionalističkom ideologijom i politikom, *nesvesno* ostvaruju ruske nacionalne ciljeve, dok antiboljševička emigracija, uz sav svoj nacionalizam, postiže samo antinacionalne rezultate! Dokaz za to on je video u činjenici uspeha boljševika u uspostavljanju teritorijalne celovitosti Ruske imperije. Jer, stvaranje Rusije (pa, makar pod imenom SSSR-a) kao velike, jedinstvene države predstavlja primarni politički cilj koji je nezavisan od njenog unutrašnjeg uređenja. Jer, po Ustrjalovu, oblik vlasti je od sekundarne važnosti u odnosu na teritorijalnu celovitost države: Rim ostaje Rim i kada njime vladaju imperatori i kada to čine republikanci. Svojom državotvornošću, boljševici su dokazali da su politička snaga koja je sposobna da ukine anarhiju, spreči separatističke pokrete neruskih nacija i očuva celovitost zemlje, pa im se mora priznati da upravo oni reprezentuju i ostvaruju nacionalno-državne interese. Teza o legitimnosti boljševičke vladavine sa stanovišta nacionalnog interesa posledica je Ustrjalovljevog tumačenja

nacionalizma po kome on, pre svega, ima značenje „teritorijalno-državnog“ pitanja: „U njegovoj interpretaciji nacionalizam nema duhovno ili ideološko opravdanje... Ustrjalov se ne poziva na pravoslavlje, rusku kulturu, istoriju ili naciju – mera i cilj nacionalne snage je *teritorija*“³⁴ (Burbank, 1986: 226).

Osnovni motiv borbe Belih armija protiv boljševičke vlasti je bilo uverenje o destruktivnoj ulozi boljševika u odnosu na ruske nacionalne interese – komunistički internacionalisti su srušili državu, razbili armiju, pogazili tradicionalne vrednosti ruskog društva. Ali, iz građanskog rata je nastala snažna Crvena armija, uspostavljena je nova centralizovana država koja je samostalnost delova bivše imperije svela na ideološku iluziju. Time je, po mišljenju Ustrjalova, glavni (nacionalni) razlog suprotstavljanja boljševicima prestao da važi – zagovornici obnavljanja građanskog rata se ne mogu više pozivati na nacionalni, već na svoj, poseban, slojno-klasni interes. Kako je za Ustrjalova od primarne važnosti samo postojanje snažne vlasti na celovitoj državnoj teritoriji, a ne i socijalna priroda te vlasti i njen politički oblik, onda je njegov zaključak o patriotskoj dužnosti pomirenja sa boljševicima sasvim logično izveden. Svako ko polazi od „teritorijalnog nacionalizma“ može osporavati njegov zaključak samo ako je u stanju da pokaže postojanje neke političke snage u Rusiji koja bi zamenila boljševike i, istovremeno, uspela da očuva (ili uveća) teritorijalnu celovitost Rusije i spreči anarhiju, tj. da sačuva državu. Takva politička snaga u Rusiji, po mišljenju Ustrjalova, nije postojala. Oni koji su se uzdali u seljačke i radničke pobune (npr. Kronštat), pristalice su devize „što gore to bolje“, jer gube iz vida da su rezultati takvih pobuna pogubni za državu i predstavljaju tipično ruski bunt (rjazanovštinu) koji rezultuje sveopštom anarhijom. Intelektualci koji prizivaju takve pobune liče, po Ustrjalovu, na „istočnjačke magove koji su sposobni da puste duh iz boce, ali ne i da ga kontrolišu“, pa njihova očekivanja nemaju nikakve veze sa patriotizmom. Ako unutar Rusije nema organizovanih političkih

³⁴ U članku „Logika nacionalizma“ Ustrjalov piše da je „teritorija najsuštinskija i najvrednija komponenta duha države“, te da „svaki nacionalizam, ako je ozbiljan, mora, pre svega, biti *topografski*“ (Устрялов, 1920: 52).

snaga koje bi rušeći boljševizam očuvale državu, onda je jasno da bela emigracija izvan Rusije zavisi od strane intervencije koja, po definiciji, ne može biti rukovođena ruskim nacionalnim interesima. Na osnovu izloženog, Ustrjalov je zaključio da upravo patriotski razlozi i nacionalni motivi po kojima je „prvo i najvažnije okupljanje, ponovno uspostavljanje Rusije kao velike i jedinstvene države“ nalažu pomirenje i saradnju sa boljševicima koji su jedina realna snaga sposobna da ostvari veliko „nacionalno delo“. U ostvarenju tog dela internacionalistička ideologija boljševizma može biti samo od pomoći – sa pozivanjem na međunarodnu radničku solidarnost i odbranu „prve zemlje socijalizma“, *proleterski internacionalizam* može postati „izvanredno oruđe ruske međunarodne politike“, tj. Kominternu može biti instrumentalizovana za ostvarenje ruskih državnih interesa.

Uvid u „lukavstvo uma“ istorije koja internacionalistički boljševizam pretvara u oruđe ostvarenja ruskog nacionalnog interesa ne znači prihvatanje komunističkih vrednosti i uverenja. Ustrjalov je, poput ostalih smenovehovaca, ubeđeni antikomunista koji, u datoj istorijskoj situaciji, u boljševizmu vidi *jedino* raspoloživo sredstvo pogodno za ostvarenje ruskih nacionalnih ciljeva. Komunizam sa idejama o jednakosti, novim ekonomskim ustrojem društva, internacionalističkom verom i ateističkom praksom, predstavlja ideologiju koju Ustrjalov razlikuje od boljševičke državne vlasti. Nasuprot početnom revolucionarnom komunističkom fanatizmu, pred boljševicima je period dugotrajne evolucije koja će ih, ako žele da zadrže političku vlast, prisiljavati na kompromise i napuštanje početnog komunističkog projekta. Veoma rano, već u prvom tekstu objavljenom u emigraciji, Ustrjalov predviđa da će boljševizam „evolutivno iziveti sebe u ekonomskoj sferi“ (Устрялов, 1927: 5). On, pre uvođenja NEP-a, predviđa da će Lenjin u napuštanju „ratnog komunizma“ i povratku na privatnu inicijativu videti jedinu mogućnost opstanka svoje vlasti.³⁵ Samo uvođenje NEP-a Ustrjalov označava kao „*ekonomski Brest boljševizma*“ kojim boljševici, napuštajući

³⁵ Po Ustrjalovu, „Lenjin je, istovremeno, fantast i praktičar. Slično Makijavelijevom uzornom vladaocu, on u sebi sintetiše osobine lava i lisice. U tome je snaga boljševizma... Lenjin sada predvodi drugu liniju boljševičke misli, umerenu i kompromisersku... (Устрялов, 1927: 29).

doktrinamo komunistički, utopijski ekonomski sistem, vraćaju način privređivanja u normalni, „buržoaski“ tok, zadržavajući svoj monopol na političku vlast. Time su boljševici otpočeli unutrašnju evoluciju sistema koja će, uz povoljne međunarodne uslove, dovesti i do reformi u političkoj sferi. Od suštinske važnosti je, po Ustrjalovu, da politički monopol boljševika ne treba odmah dovesti u pitanje jer će to, kao što smo videli ranije, vaspоставiti političku anarhiju. Evolucijom režima, taj monopol će biti „iživljen“ kao što je to bio slučaj i sa „ratnim komunizmom“ u ekonomskoj sferi. Praktično-politička poruka Ustrjalova je jasna – građanska inteligencija treba da potpomogne nezadrživi proces mirne evolucije boljševizma, ne dovodeći u pitanje politički monopol komunističke partije. „Dijalektičko prevladavanje boljševizma“ ne znači frontalno suprotstavljanje boljševicima, već učešće u onim procesima koji, iako se odvijaju pod rukovodstvom boljševika, vode njegovoj evoluciji i napuštanju. Budućnost Rusije Ustrjalov predočava analogijom sa rotkvom čija je spoljašnost crvena, a unutrašnjost bela: „Crvena ljuska, firma koja upadljivo pada u oči, korisna je zbog svojevrzne privlačnosti za poglede sa strane, zbog svoje sposobnosti da 'imponuje'. Njena srž, suština je bela i sve što više raste i sazreva plod, biće sve belja. Ona će beleti stihijno, organski“ (Устрялов, 1927: 36). U ovom očekivanom procesu „organskog, stihijnog beljenja“ Rusije pod „crvenom korom“ boljševizma, odlučujuću ulogu imaju specijalisti-intelektualci koji, uprkos svom antiboljševizmu, iz patriotskih razloga učestvuju u privrednom i kulturnom životu zemlje i iskazuju lojalnost prema državnoj vlasti. Aktivno učešće u evoluciji boljševizma je za boljševizam opasnije, a za Rusiju dragocenije nego „herojska nepomirljivost“ bele emigracije koja je vodi socijalnoj marginalizaciji.³⁶

³⁶ „Ako je duh državne discipline i lojalnosti malograđanština, neka je ona blagoslovena! A ako je 'heroizam' nekoristan i бесплодан 'moralni' (u hegelovskom smislu) protest, onda spasi nas Bože od tog heroizma!... To je stara inteligentska zamka 'opozicije i pathosa gneva' Jer, upravo hranjenje tim tricama je i dovelo zemlju u boljševizam koji je na pathosu gneva i ponikao i sada ga samo dijalektički prevladava. Šta, zar ga treba ponovno roditi?... Ali tada, nažalost, biće očigledno da će se u ravni političke ideologije, kao i psihologije, 'sporazumaši' i 'primiritelji' pokazati mnogo više strani 'čistom boljševizmu', nego njegovi 'do kraja nepomirljivi' neprijatelji (Устрялов, 1927: 34).

Praktično-politička posledica Ustrjalovljeve analize boljševizma kao sredstva koje istorija („lukavstvom uma“) koristi za obnavljanje „velike i nedeljive Rusije“ jeste apel ruskoj inteligenciji da iz patriotskih, a ne ideoloških razloga, saraduje sa režimom. U pismu Juriju Potehinu, februara 1922. godine, Ustrjalov otvoreno formuliše politički zadatak smenovehovskog pokreta: „*Mi moramo paralisati emigraciju i pomiriti inteligenciju sa sovjetskom vlašću*“ (Устрялов, 1920-1935). U ostvarenju ovog zadatka smenovehovci su dobili podršku od samog vrha boljševičke vlasti³⁷ koja je, na taj način, još jednom pokazala svoju pragmatičnost i taktičko umeće o kome je pisao i Ustrjalov. Od strane sovjetske vlasti smenovehovski pokret je instrumentalizovan, kako za organizovanje povratka emigranata u domovinu, tako i, unutar Rusije, za privlačenje brojnih stručnjaka (*спецов*) za saradnju sa organima nove vlasti. Prema odluci Agitpropa od 30. IX 1922, postavljeni su zadaci organima vlasti da u inostranstvu potpomažu širenje i popularizaciju smenovehovskih ideja u ruskim emigrantskim krugovima: „...vođenje smenovehovske agitacije, posebno tamo gde je otežana ili nemoguća komunistička propaganda, pružanje materijalne pomoći,³⁸ izdavanje centralnog studentskog smenovehovskog organa... snabdevanje biblioteka u emigraciji smenovehovskim izdanjima“ (cit. prema: Квакин, 1994: 30). S druge strane, štampanjem smenovehovskih tekstova u sovjetskoj štampi, organizovana je propaganda koja je trebalo da utiče na stav domaće inteligencije prema sovjetskoj vlasti. Na taj način, instrumentalizovan od strane boljševika, smenovehovski pokret je imao dvostruki zadatak – „ako

³⁷ Trocki je 27. oktobra 1921. u *Pravdi* preporučio sovjetskim čitaocima zbornik *Смена вех*, napominjući da su „smenovehovci prišli sovjetskoj vlasti kroz vrata patriotizma“, te da „u svakoj guberniji treba da bude bar jedan primcrak *Зbornika*“ (cit. prema: Квакин, 1994: 27)

³⁸ Uz pomoć subvencija sovjetske vlade, od 29. X 1921. do 25. III 1922. godine u Parizu je izlazio nedeljnik koji je, pod uredništvom Ključnikova, preuzeo naslov zbornika – *Смена вех*. Nakon toga, redakcija je prešla u Berlin i od 26. III 1922. godine izdaje dnevni list *Накануне*. U nedeljnom, književnom dodatku ovog lista, pored emigranata, objavljuju radovi i sovjetski književnici - Piljnjak, Zamjatin, Fedin i dr. Pored ova dva glavna glasila smenovehovskog pokreta, istu ideološku i političku orijentaciju su zastupali i časopisi: *Новая Россия* (Sofija), *Новости Жизни* (Harbin), *Путь* (Helsinki) i *Новый путь* (Riga). O izdavačkoj delatnosti smenovehovaca videti više u: Williams (1968).

je u inostranstvu zadatak smenovehovaca bio da podele emigraciju, onda je pred smenovehovcima u Rusiji stajao zadatak da privuku inteligenciju na stranu sovjetske vlasti” (cit. prema: Квакин, 1994: 29). Sa nejednakim uspehom, smenovehovstvo je iskorišćeno za oba cilja. U okviru ruske emigracije otvorenost smenovehovske saradnje sa boljševicima umanjivala je uspeh nacional-boljševizma. Ipak, neki značajni i uticajni emigranti, poput pisaca Alekseja Tolstoja i Ilje Erenburga, opravdavali su svoj povratak u Sovjetski Savez nacional-boljševičkom argumentacijom.

Mada smenovehovski pokret „nije uspeo da preobradi veliki broj emigranata da daju podršku sovjetskom režimu, on je predstavljao još jedan znak političke podeljenosti i frakcionaštva na već raspadnutoj fasadi emigrantskog jedinstva” (Williams, 1968:593). U samom Sovjetskom Savezu, smenovehovske ideje su dale ideološko opravdanje brojnim „sapatnicima” i „nepartijskim boljševicima” koji su svoju saradnju sa vlašću (u armiji, privredi, kulturnom životu...) objašnjavali patriotskom dužnošću i taktičkim ustupkom boljševizmu.³⁹ Takođe, u boljševičkim unutar-partijskim borbama oko „Lenjinovog nasleđa” i mogućnosti izgradnje „socijalizma u jednoj zemlji”, Ustrjalov i „nacional-boljševizam” su iskorišćeni kao optužujući argument boljševičke „levice” protiv „desnice”.⁴⁰ Sam Ustrjalov je, za razliku

³⁹ Boris Piljnjak je 1923. g. formulisao sopstvenu poziciju „sapatnika” revolucije na sledeći način: „Ja nisam komunista i stoga ne prihvatam da moram da budem komunista i pišem kao komunista. Priznajem da je komunistička vlast u Rusiji određena istorijskom sudbinom Rusije, a ne voljom komunista. Ukoliko ja hoću, s obzirom na moje mogućnosti i ono što mi savest i duh diktiraju, da sledim istorijsku sudbinu Rusije, ja sam sa komunistima - dakle, sve dokle su komunisti sa Rusijom... Priznajem da me sudbina komunističke partije mnogo manje interesuje od sudbine Rusije” (citirano prema: Carr, 1958: 54).

⁴⁰ Zinovjev je 1925. godine optuživao Buharina („desnicu”) za nacional-boljševizam, pa je Buharin bio primoran da se u *Pravdi* distancira od „nacionalističkih aspekata ustrjalovljevske ideologije”. Za Štaljinovu (pobedničku) političku pragmatičnost u ovim sporovima ilustrativan je njegov stav o nacional-boljševizmu (iz Govora na XIV kongresu, 18. XII 1925): „Ustrjalov je autor te (smenovehovske) ideologije. On služi kod nas u transportu (kao predstavnik sovjetske železnice u Harbinu - MS). Kažu, da dobro služi. Mislim, da dok on dobro služi, treba ga pustiti da mašta o preobražaju naše partije. Maštanje kod nas nije zabranjeno. Neka pusti mašti na volju. Ali, neka zna da je, maštajući o preobražaju, istovremeno dužan da vodi vođu na našu, boljševičku vodenicu. Inače, loše će proći” (cit. prema: Агурский, 1980: 211).

od većine drugih autora *Smene putokaza* koji su se do jeseni 1923. godine vratili u Rusiju (npr. Ključnikov i Potehin, već 1922), ostao u emigraciji do 1935. godine. Vrativši se u SSSR, nakon dvogodišnjeg predavačkog rada na Moskovskom univerzitetu, uhapšen je, osuđen i ubijen. Tako su svi vodeći smenovehovci, osim Čahotina koji je preživeo čistke, veru u mirnu evoluciju boljševičkog režima platili sopstvenim životom.

(b) „*Filozofski parobrod*”: *porevolucionarna svest izgnanika*

Dok su se „smenovehovci” pripremali za povratak „kući”, u sovjetsku Rusiju, iz suprotnog smera u jesen 1922. godine stižu u Nemačku dva broda iz Sovjetskog Saveza sa stotinak proteranih intelektualaca koji su, po oceni boljševičke vlasti, bili nepopravljivi „idealisti” i „reakcionari”. Među novim izgnanicima ističu se filozofi, (pomenimo samo najpoznatije – Berđajev, Frank, Bulgakov, Loski, Stepun, Sorokin, Karsavina, Iljin...), ljudi čija su imena obeležila „srebrni vek” ruske kulture i proslavila rusku misao u svetskim okvirima. Iako je među prognanicima bilo više pripadnika drugih profesija, ovaj progon inteligencije od strane sovjetske vlasti, progon čiji je cilj bila likvidacija ostataka autonomne javnosti, obično se naziva „filozofskim parobrodom”.⁴¹ Odluka boljševičke vlasti da protera vrhunske intelektualce koji se nisu povukli sa Belim armijama, imala je posledice koje se nisu ticale samo Rusije, već i kulturnog i političkog života ruske emigracije. „Zagranična Rusija” je voljom boljševika svakako znatno „pojačana”, ali susret „prvog talasa” emigracije sa pridošlicama koje su imale iskustvo života u novoj Rusiji često nije vodio međusobnom razumevanju. Svet „stare emigracije” bio je obeležen *dorevolucionarnim* političkim nazorima, dok je

⁴¹ Do progona 1922. godine, uprkos teškim uslovima života i rada, u sovjetskoj Rusiji još funkcionišu brojna filozofska udruženja, slobodne asocijacije intelektualaca, štampaju se knjige i časopisi koje ne kontroliše vlast. Ali, „otopljenje” u sferi ekonomije (NEP), praćeno je pojačanom ideološkom kontrolom i „zamrzavanjem” intelektualnog života – odluku vlasti o progonu treba „čitati” u tom ključu.

većina novih izgnanika stajala na „porevolucionarnom” stanovištu.⁴² Paradoksalno, kako je to jedan od izgnanika primetio: „*U stavovima smenovehovaca i stavovima koje su nekih od izgnanih pisaca zastupali u sporovima sa zastupnicima dorevolucionarnog antiboljševizma bilo je sigurno nešto zajedničko*. Ali, postojala je jedna suštinska razlika: *jedni su upravo bili prognani iz Rusije, a drugi su se svojevremeno vraćali u nju*” (Струн, 1932: 156). Čak i u odnosima tako idejno i politički bliskih prijatelja kakvi su bili nekadašnji autori zbornika *Bexu* (Struve, s jedne i Frank, Berđajev, Bulgakov, s druge strane), ispoljile su se razlike koje su bile karakteristične za odnos starog, „dorevolucionarnog” i novog, „porevolucionarnog” stanovišta. Po Frankovom mišljenju, ove razlike su bile posledica različitog iskustva: „Naše nesuglasice bile su deo tih godina izraženih opštih razlika između već 'stare' emigracije koja je odmah napustila Rusiju i naše grupe pisaca i mislilaca koja se emigraciji pridružila tek 1922. godine, posle našeg progonstva iz Rusije” (Франк, 1956: 124). U osnovi ovih sporova bili su različiti stavovi prema „belom pokretu”, smislu istorijskih zbivanja koja su izmenila Rusiju, kao i budućim aktivnostima mislilaca koji su se obreli u emigraciji. Za razliku od Struvea i drugih „aktivistički” usmerenih zagovornika „belog dela”, većina novopridošlih izgnanika je, poput Franka, smatrala da je svaka čisto politička aktivnost u emigraciji „kula u vazduhu”, te da je „emigracija, po imanentno-sociološkim zakonima svoga postojanja, osuđena na političku neplodnost i predstavlja klasično mesto za političke razdore i frakcionaštvo” (Франк, 1956: 138). Stoga, umesto prema politici, stvaralačke napore u emigraciji je trebalo usmeriti ka kulturnom radu i filozofskom promišljanju Revolucije kao „duhovno-istorijskog”, a ne striktno političkog, zbivanja.⁴³ U političkom smislu, Revolucija je bila istorijski fakt koji, već samom logikom stvarnosti,

⁴² Ističem većina jer je među proteranim filozofima bilo i zastupnika tipično „dorevolucionarnih” političkih pozicija poput, na primer, monarhizma Ivana Iljina.

⁴³ Stoga su, umesto uključivanja u politički život emigracije, novopridošli izgnanici u Berlinu, na inicijativu Berđajeva i uz pomoć donatora (YMCA - *Young Men's Christian Association*), odmah osnovali Religiozno-filozofsku akademiju i Ruski naučni institut.

mora biti prihvaćen kao „svršeni čin” jedne dugotrajne drame čiji smisao tek trebalo odgonetnuti⁴⁴. Iako su generacijski pre pripadali „starom” nego „novom pokoljenju” emigracije, izgnanici iz 1922. godine su se po svom filozofsko-religijskom tumačenju Revolucije razlikovali od primarno politički određenog i motivisanog pristupa tradicionalno-konzervativnih i liberalno-demokratskih emigrantskih grupa. Po svom uverenju o nemogućnosti „povratka na staro” i okrenutosti budućnosti, kao i prihvatanju istorijske realnosti, prognani intelektualci su bili slični „smenovehovcima”, ali su, za razliku od njih, u svom filozofsko-religijskom tumačenju Revolucije oštro osuđivali boljševizam i odbijali svaku saradnju sa boljševičkim režimom. Za ilustraciju ovakvog pristupa Revoluciji mogu nam poslužiti stavovi Nikolaja Berđajeva koji su imali veliki uticaj na „novo pokoljenje” emigrantske inteligencije.

Osvrćući se na početke svog emigrantskog života, Berđajev u svojim sećanjima piše: „U beli pokret nisam verovao i prema njemu nisam gajio nikakve simpatije. Činilo mi se da je taj pokret nepovratno otišao u prošlost” (Berđajev, 1987: 289).⁴⁵ Svoje neslaganje sa glavnom, tradicionalističkom strujom „belog pokreta”, Berđajev je obrazlagao kritikom ideje restauracije – *ancien régime* je doveo do revolucije i besmisleni su pokušaji njegovog ponovnog uspostavljanja: „Ja sam duboko uveren da nema povratka ni tom obliku misli, ni tom poretku života, koji su vladali do Svetskog rata, do Revolucije i potresa koji su zahvatili ne samo Rusiju, već i Evropu i sav svet... Restauracije ne bivaju nikada... *Besmisleno je restaurirati to što je privelo do re-*

⁴⁴ Po Franku: „Boljševizam je, u smislu marksističkog komunizma, bio ruskoj revoluciji samo spolja nametnuti plašt koji je prikrivao njenu suštinu. Pod tim oficijelnim plaštom dešavao se prevrat potpuno drugog smisla i sadržaja – prevrat koji je bio uslovljen celim tokom ruske istorije i zato, potpuno neizbežan i (u tom ograničenom smislu), opravdan” (Франк, 1956: 125-126).

⁴⁵ Frank je zabeležio spor koji je Berđajev imao neposredno po dolasku u izgnanstvo sa pripadnicima „stare” emigracije: „Berđajev je sa strašću i veoma oštro osuđivao pristalice Belog pokreta zbog 'bezbožja' i 'materijalizma' – jer oni sve svoje nade polažu na spoljašnje, nasilno rušenje boljševizma ne imajući u vidu njegove duhovne istočnike i ne razumevajući da on može biti prevladan samo sporim unutrašnjim procesom religioznog pokajanja i duhovne obnove ruskog naroda” (Франк, 1956:132).

volucije” (Berđajev, 1990: 12; 59).⁴⁶ Revolucijom je okončan stari svet i prizivanje prošlosti od strane emigracije može voditi samo do uspostavljanju „krvavog kruga” revolucija i kontrarevolucija. Umesto toga, istinska kontrarevolucija mora biti shvaćena kao otpočinjanje *nove istorijske epohe* čiji su principi suprotni i starom svetu i Revoluciji.⁴⁷ Uverenje emigracije da će ona imati važnu političku ulogu u određenju budućnosti Rusije, Berđajev je smatrao iluzijom: „Ja rusku emigraciju smatram po mnogo čemu sličnom francuskoj i odnosim se prema njoj kao što se Žozef de Mestr odnosio prema francuskoj. Rusija budućnosti će biti stvorena od onih koji su u revoluciji... delili sudbinu ruskog naroda i ostali u Rusiji” (Бердяев, 2000: 306). Svoju ličnu misiju, kao i „misiju” emigracije, Berđajev je video izvan politike – u sferi kulture, duhovnog stvaralaštva i religijske renesanse, kako „zagranične”, tako i stvarne Rusije.⁴⁸

Distanca koju je Berđajev imao prema tradicionalističkim strujama „belog pokreta” (ilustrovana promenom odnosa prema Struveu i razlazom sa njim), ne implicira njegovu bliskost sa liberalno-demokratskim ili socijalističkim krugovima ruske emigracije. Naprotiv,

⁴⁶ U pismu Struveu (17. decembra 1922), Berđajev je svoj stav okarakterisao kao „trezvni pesimizam” po kome: „Znam da te jedinstvene i celovite Rusije mojih predaka, u povratak kojoj Vi verujete, više neće biti” (Бердяев, 2000: 301).

⁴⁷ Berđajev se poziva na Žozefa de Mestra po kome: „*Une contre-revolution ne doit pas être une révolution contraire, mais le contraire d'une révolution*”. Ako to ne razumeju, neprijatelji revolucije i sami postaju slični revolucionarima: „Vi, ljudi čiste reakcije, niste sposobni da se uzdignete iznad površinskih kretanja ulevo i udesno, iznad suprotnosti revolucije i reakcije, vi ste takođe nesposobni da vidite puniju istinu, onu udaljenu istinu. Vi ste često *obrnuti podobija* revolucionara” (Berđajev, 1990a: 13).

⁴⁸ „Smatram svojom misijom da u skladu sa svojim mogućnostima odvracam ruske emigrante od jarosne politike i sitnih političkih prepirki, te da njihovu svest usmerim na duhovni život i duhovne interese. Rusija je teško duhom bolesna i nju je moguće spasiti samo duhovnim lečenjem i udublivanjem, a ne spoljašnje - politikom. Političko ozdravljenje Rusije će nastupiti samo iz duhovnih istočnika” (Бердяев, 2000: 303). Ove reči Berđajeva upućene Struveu (6. novembra 1922) bile su od Struvea ocenjene kao propoved „političkog indiferentizma”. Berđajev i Frank su ostali pri svojoj odluci o distanciranju od političkih organizacija i aktivnosti emigracije, te su se angažovali jedino u „Ruskom studentskom hrišćanskom pokretu” (РСХД).

negirajući mogućnost „povratka u prošlost”, Berđajev je odbacivao i Februarsku revoluciju kao moguću i poželjnu „tačku povratka”, a ruski liberalizam je smatrao naivnom „utopijom”: „Nisu li utopističke, nisu li besmislene bile mašte, da je Rusiju moguće najednom preobratiti u pravnu demokratsku državu, da je ruski narod moguće humanim govorima primorati da prizna prava i slobode čoveka i građanina, da je liberalnim merama moguće iskoreniti instinkte nasilja i upravljača i upravljanih?” (Berđajev, 1999:53). Njegova argumentacija ide i dalje od istorijske analize kojom se dovodi u pitanje *ostvarljivost* liberalno-demokratskih vrednosti u Rusiji, jer on, početkom dvadesetih, *kritikuje i odbacuje same te vrednosti*. Dakle, po svojoj radikalnosti, njegova kritika nađilazi rusko istorijsko iskustvo i odnosi se na čitav tok novovekovne istorije koji na Zapadu rezultuje kapitalizmom sa liberalno-demokratskom ideologijom, a u Rusiji boljševičkom varijantom komunizma. Povezujući ova „dva lica” novovekovne istorije, Berđajev u središte svoje kritike stavlja proces novovekovne sekularizacije koji je doveo do suštinske krize čoveka i društva, krize koja se samo ispoljava u političkoj ravni, ali su joj uzroci mnogo dublje, u gubitku organske celovitosti „sveta vere”. Vladavina sekularnog racionalističkog duha i antropocentrično postuliranje samodovoljnosti „čoveka”, vodi, po Berđajevu, atomizaciji društva, vladavini golog materijalnog interesa i formalno-pravnoj regulaciji svih ljudskih odnosa. Pošto je socijalizam prirodna i krajnja konsekvenca novovekovnog duhovnog, istorijskog i socijalnog razvoja – „samo daljni razvitak industrijsko-kapitalističkog sistema, konačni trijumf u njemu založenih načela i njihovo sveopšte rasprostriranje” – onda se „sa socijalizmom ne može boriti ’buržujskim’ idejama i ne treba mu suprotstavljati kapitalističko i buržujsko-demokratsko društvo XIX i XX veka” (Berđajev, 1990: 27; 105). Oni koji socijalizam kritikuju polazeći od ključnih vrednosti novovekovnog istorijskog i političkog razvitka (individualizma, demokratije, parlamentarizma...) ostaju, po Berđajevu, u vlasti „starog sveta” u istoj meri kao i kritičari koji se pozivaju na rusko iskustvo i ideal samodržavlja. Razlika je jedino u tome što se prvi pozivaju na političke vrednosti Zapada, a drugi na nacionalnu tradiciju. Ali, po Berđajevu, normativno polazište ruske

zapadnjačke inteligencije je, kao i stvarnost starog režima, „laž i obmana“ koja je i dovela do Revolucije: „Ruska revolucija je teška kazna zbog grehova i bolesti prošlosti, zbog laži koja se nagomilala, zbog neispunjavanja dužnosti ruske vlasti i vladajućih klasa, zbog stogodišnjeg puta ruske inteligencije, koja se nadahnjivala negativnim idealima i varljivim, lažnim obmanama“ (Berđajev, 1990a: 23). Drugim rečima, upravo je usvajanje novovekovnih političkih vrednosti od strane ruske inteligencije,⁴⁹ u kombinaciji sa domaćim, „autohtonim“ slabostima starog autokratskog režima i duhovnim stanjem narodnih masa, rezultiralo Revolucijom kao „Božijom kaznom“. Dovođenje u pitanje obe (liberalno-demokratske i tradicionalističko-monarhijske) normativne osnove kritike Revolucije Berđajevu služi da zaključiti kako „rusko pitanje“ nije *političko već duhovno*, tj. da istakne kako se ono rešava u filozofsko-religioznoj, a ne u političkoj ravni. Pozitivni učinak Revolucije je upravo u tome što je ona u zaoštrenom obliku postavila pitanje „duhovnog preporoda Rusije“, tj. istakla zadatak čije rešavanje ima univerzalnu, opšteljudsku važnost. Rešavanje tog zadatka početkom dvadesetih godina Berđajev je video u stvaranju nove epohe svetsko-istorijskog razvoja koju je nazvao *novim srednjovekovljem* – „organske“ epohe koja će smeniti „kritičko“ novovekovno doba, epohe istinske teokratije u kojoj će država i društvo biti zasnovani na religijskim, duhovnim načelima.⁵⁰

Ne ulazeći ovde u detaljnije izlaganje ideala „novog srednjovekovlja“ Nikolaja Berđajeva, koga se on (kao i knjige *Filozofija nejednakosti*), sam kasnije odrekao, treba istaći da su upravo ideje koje je on formulisao neposredno nakon prispeća na Zapad najviše uticale na mlađu generaciju ruskih emigranata. Po rečima Varšavskog, „iz druge i treće ruke, kroz literaturu evroazijaca, nacional-maksimalista, mladorusa i drugih porevolucionarnih pokreta, ideje *Novog srednjovekovlja* dospevale su u svest mladih ljudi koji tu knjigu nikada nisu ni čitali“ (Варшавский, 1956: 39).

⁴⁹ „Čitava istorija ruske inteligencije je bila priprema za komunizam“ (Berđajev, 1989: 102).

⁵⁰ „Ja ne tražim nezavisnost države i društva od religije, već utemeljenje i učvršćenje države i društva u religiji... Bog mora nanovo postati centar sveta našeg života, naše misli, našeg osećanja, jedina naša mašta, jedina naša nada i uzdanje“ (Berđajev, 1990: 37).

Razlozi privlačnosti ovih ideja bili su mnogostruki – apokaliptički intonirana objava „smrti starog sveta“; oštra kritika „truleži“ zapadne demokratije, liberalizma i parlamentarizma; filozofsko-istorijska, a ne striktno politička ravan analize⁵¹ – sve ove karakteristike *Novog srednjovekovlja* zadovoljavale su potrebe mladih emigranata za „novom rečju“, davale teorijski artikulisan izraz njihovom razočerenju u Zapad i omogućavale političko distanciranje od generacije „očeva“. Svoje popularnosti u „porevolucionarnim“ pokretima ruske emigracije, a posebno među evroazijcima,⁵² bio je svestan i Berđajev koji je 1925. godine imao pozitivno mišljenje o njima: „Njihova zasluga je u tome što oni jasno osećaju razmere prevrata koji se desio i nemogućnost povratka onome što je bilo pre rata i revolucije... Najviše saosećanja zaslužuju političko usmerenje i pogledi evroazijaca. Oni su jedinstveni porevolucionarni idejni pravac koji je ponikao u emigraciji i koji je veoma aktivan. Svi ostali pravci, 'desni' i 'levi', nose dorevolucionarni karakter i zbog toga su beznačajno lišeni stvaralačkog života i značenja u budućnosti. *Evroazijci su izvan obične 'desnice' i 'levice'*... Evroazijstvo se na svoj način trudi da bude porevolucionarno usmerenje i u tome je njegova nesumnjiva prednost u odnosu na druge pravce“ (Бердяев, 1925: 293).

⁵¹ Upravo je „prevođenje“ istoriosofske analize i njena operacionalizacija u političkoj ravni predstavljalo najveću teškoću Berđajevljevog stanovišta dvadesetih godina. Sam Berđajev nije bio od pomoći u političkoj karakterizaciji očekivanog „novog srednjovekovlja“. Tamo gde je bio određeniji, dolazio je u blizinu mladog italijanskog fašizma i ideje korporativne države: „Stari staleži odumiru i na njihovo mesto dolaze profesionalne grupe duhovnog i materijalnog rada. Profesionalnim savezima, kooperacijama, cehovima pripada, dabome, ogromna budućnost... Politički parlamenti... biće zamenjeni radnim, profesionalnim parlamentima, sabranim na bazi predstavništva realnih korporacija“ (Berđajev, 1990: 43).

⁵² „Evroazijci su me čak ponekad priznavali za svog učitelja“, piše Berđajev, ali tu ocenu smatra „pogrešnom“ (Berđajev, 1987: 299). O razlozima ove njegove ocene biće reči kasnije. Činjenicu bliskosti stavova grupe filozofa izgnanih 1922. godine sa evroazijcima ilustruje i pismo Berđajeva Petru Savickom (30. aprila 1923) u kome ga on poziva da svojim prilogom učestvuje u objavljivanju jednog zbornika radova o Ruskoj revoluciji. Pored Berđajeva, autori planiranog Zbornika su trebali da budu: Frank, Bulgakov, Loski, Timašev i Izgoev, a u pozivu Savickom, Berđajev ističe: „Po svojoj idejnoj zamisli taj Zbornik će imati dodirnih tačaka sa evroazijstvom – *duhovni odnos prema katastrofi ruske revolucije, osećanje nastupanja nove epohe*. Ako niste na stanovištu evroazijskog sektaštva, onda bi mogli uzeti učešće u pisanju Zbornika“ (Бердяев, 2000: 309).

(c) *Samorazumevanje evroazijaca: „Mi i drugi“*

Navedenu ocenu evroazijstva kao porevolucionarnog pokreta koju je formulisao Berdajev, usvajali su i sami evroazijci. Prema Savickom, „evroazijci su predstavnici *novog načela u mišljenju i životu*, oni su grupa javnih delatnika koji rade polazeći od *novog odnosa* prema suštinskim životnim pitanjima, odnosa koji proističe iz svega što su proživeli tokom poslednje decenije, radikalno menjajući do sada vladajući pogled na svet i uređenje života” (Савицкий, 1925: 5). Isticanje da je njihovo (filozofsko, istorijsko, političko) stanovište *ново*, nalazimo, od prvog njihovog zbornika, u svim kasnijim evroazijskim spisima. Sa ovim „*pathosom novine*” povezana je i generacijska samoidentifikacija evroazijaca – oni pripadaju generaciji „dece” koja teži jasnom distanciranju od prošlosti i generacije „očeva”: „Potpuno je prirodno što je shvatanje neophodnosti reforme nacionalne ideologije posebno snažno kod mladih pokoljenja jer se starije generacije koje su odrasle u atmosferi ranijih dorevolucionarnih ideologija pokazuju nesposobne da se odvoje od sopstvene prošlosti i da plodotvorno traže nove puteve” (Трубецкой, 1925c: 9). Otuda, svoje političko stanovište evroazijci formulišu u protivstavu prema glavnim tokovima kako tradicionalističkog „belog pokreta”, tako i republikansko-demokratske (leve) frakcije ruske emigracije.

Iskazujući poštovanje za vojne aktivnosti „belog pokreta”, evroazijci su u deficitima ideološko-političkih struktura tog pokreta videli glavne uzroke njegove slabosti i neuspeha.⁵³ Slabosti na organizacionom,

⁵³ „Beli pokret, u prvobitnom smislu te sintagme, rođen je patriotskog poriva najboljih predstavnika ruske armije... Ali, da bi beli pokret postao istinski organizujući princip ruskog života, bilo je neophodno stvaranje izvesne ideologije, formulisanje izvesnih principa izgradnje, upravljanja i politike... *Za poraz belog pokreta kriva je nesposobnost njegovih civilnih učesnika*” (Трубецкой, 1925c: 3). Ili, po rečima Lava Karsavina: „Pobeda crvenih nad belima... pokazuje da je narod stao iza boljševika.... On je stao iza njih ne zato što je odbacivao veliku Rusiju za koju su nesebično prolivali krv i davali svoj život heroji belih armija, već zato što iza herojskog patriotizma belih nije video nacionalno-državnu ideju i nije hteo *ideologe starog režima* koji su se sakrili iza belih znamenja... Nije bele heroje i mučenike osudio ruski narod, već one koji su pretendovali da ih vode,

ideološkom i političkom planu ispoljene tokom građanskog rata produbljene su, po mišljenju evroazijaca, u uslovima emigracije, pa je identifikovanje tih slabosti belog pokreta i suočavanje sa njima izazov koji je doveo do formulisanja evroazijstva: „To saznanje je i rodilo evroazijstvo kao težnju za stvaranjem *nove ideologije* koja po svojim dimenzijama bolje odgovara velikom zadatku prevladavanja komunizma” (Трубецкой, 1925c: 6). S tradicionalističkom, imperijalno-monarhističkom ideologijom Belog pokreta izgubljen je rat, i emigracija se, po mišljenju evroazijaca, mora suočiti sa tom činjenicom. Vernost idealima imperijalne Rusije i veru u „vaskrs” stare, dorevolucionarne političke realnosti, Trubeckoj je izjednačavao sa verom u „čudo”: „Ponovno uspostavljanje Rusije kako ga sebi predstavljaju ruski politički emigranti nije ništa drugo, do čudo. Jednog prekrasnog jutra probudićemo se i saznati da je sve ono što se po našem poimanju sada dešava u Rusiji bio samo jedan košmarni san, ili da je to, odjednom, zamahom čarobnog štapa, nestalo” (Трубецкой, 1922: 294). Nasuprot većinskom delu emigracije, evroazijci su bili čvrsto uvereni da „povratka na staro” nema: „Ako ljudi hoće da ponovno uspostavljaju tu Imperiju koja je postojala do revolucije, onda je sa njima teško razgovarati – pa, upravo toj Imperiji su bile svojstvene one bolesti koje su i dovele do revolucije” (Савицкий, 1931: 16).⁵⁴ U oba svoja istorijska oblika – apsolutnom, samodržavnom i konstitucionalno-ograničenom – ruska monarhija pripada prošlosti.⁵⁵

one koji su uništavali i koji su se trudili, pa i još se trude, da unište novu Rusiju” (Карсавин, 1927: 62).

⁵⁴ Ovaj stav Savicki formuliše kao odgovor na kritiku evroazijstva formulisanu u krugu belih „tradicionalista”, kritiku koju ilustruju reči Ivana Grima: „Za nas, kontrarevolucionare, Ruska imperija je, u državnom i religioznom smislu, ogromna istorijska vrednost čije rušenje smatramo najvećom ruskom nesrećom i za čije se ponovno uspostavljanje borimo... Neka onaj, ko je sa nama, ode od evroazijaca, a onaj ko je sa evroazijcima, neka ode od nas!” („Евразийци и белое движение”, *Возрождение*, Париж, 22.VI 1925).

⁵⁵ „Sa stanovišta realnih okolnosti u kojima živi savremena Rusija, najneverovatnije je smatrati da je moguće u njoj uvesti apsolutnu monarhiju.... Ne postoje klase na koje bi se monarhija mogla oslanjati, nema religijskih verovanja koja bi je zasnivala.” Povratak na „dualističku” ili konstitucionalnu monarhiju (period 1905-1917) je, takođe, nezamisliv: „Jer, u velikoj meri je neverovatno da bi se

Ali, ne samo striktno „restauratorski“, već i čitav ostali politički spektar ruske emigracije ostaje, po evroazijcima, u vlasti dorevolucionarnog mentaliteta i starih ideologija. Ako zanemarimo emigrantsku menjševičku „levicu“ (koja se samo taktički, a ne strateški, razilazi sa boljševizmom), onda i za obe „centrističke“ grupacije ruske emigracije (umereno tradicionalističku i republikansko-demokratsku) možemo tvrditi da su okrenute prošlosti i da se, u manjoj ili većoj meri, oslanjaju na evropske političke vrednosti čije je normativno važenje za rusku inteligenciju postalo uobičajeno nakon „otvaranja okna u Evropu“ od strane Petra Velikog. Jer, po evroazijcima, obe frakcije ruske emigrantske inteligencije, oličene u Struveu (ideal „velike Rusije“) i Miljukovu (ideal demokratske republike), samo na različit način akcentuju jedan isti, novovekovno-evropski politički projekat koji treba ostvariti na tlu Rusije. Za razliku od njih, evroazijci su isticali da je komunizam upravo plod i krajnji rezultat evropske novovekovne misli ostvarene na neevropskom tlu Rusije, te izvodili zaključak da se „oni Rusi koji ne prihvataju komunizam i nisu izgubili sposobnost doslednog mišljenja... ne mogu vratiti osnovama novije 'evropske' ideologije“ (Савицкий, 1925: 16). Drugim rečima, u istoj meri u kojoj su odbacivali zahteve za obnovom dorevolucionarnog političkog stanja *status quo*, evroazijci su dovodili u pitanje i odbacivali idejno nasleđe ruske inteligencije na osnovu koga se u emigraciji kritikuje komunizam. U neprihvatanju idejnog i ideološkog dorevolucionarnog *status quo*-a ispoljavala se njihova pretenzija na stvaranje radikalno novog stanovišta koje se i u načinu tematizacije političkih pitanja razlikuje od postojećih ideoloških i teorijskih obrazaca koje baštini ruska inteligencija poslepetrovske epohe: „Sve staro je izivljeno, isprobano i beznađežno kompromitovano. Neophodno je nešto istinski novo, ne nova kombinacija starih, već uvođenje suštinski novih elemenata“ (Трубецкой, 1923a: 26). Nerazumevanje evroazijske pozicije od strane ruske emigracije, po mišljenju samih evroazijaca, pre svega je posledica njihovog novog načina tematizovanja politike koji prevazilazi tradicionalne političke podele na „levicu“ i „desnicu“

jedna tako velika revolucija kakva je ruska, završila prostim povratkom na tačku od koje je počela“ (Алексева, 1927a: 286; 288).

i uobičajene ideološko-sadržinske klasifikacije političkih učenja⁵⁶: „Uzrok svih tih nesporazuma (oko političkog sadržaja evroazijstva – M. S.), sveg tog nenalaženja zajedničkog jezika, sastoji se u tome što je u evroazijstvu *problem odnosa politike i kulture postavljen potpuno drugačije nego što je to navikla ruska inteligencija*“ (Трубецкой, 1925: 67). Ali, nisu samo pretenzije na novu, netradicionalnu filozofsku reinterpretaciju politike (udruženu sa ambicijama formulisanja novog celovitog pogleda na svet) otežavale komunikaciju evroazijstva sa emigrantskim okruženjem. Praktično-političke posledice evroazijske doktrine bile su ona odlučujuća tačka u kojoj se kristalizovala razlika evroazijstva i drugih emigrantskih grupacija. Te posledice su se ticala stava prema Ruskoj revoluciji, tumačenju njenog istorijskog smisla i formulisanja pravca budućeg razvoja Rusije. Jer, izlaz iz sloma stare Rusije moguć je, po mišljenju evroazijaca, samo ako se (a) *pravilno objasni smisao zbivanja u Rusiji* i (b) ako se rezultat tih zbivanja *prihvati kao polazna tačka za novu istorijsko-političku sintezu* čiji će osnovni orijentir biti budućnost, a ne prošlost.⁵⁷ Oko neophodnosti razumevanja proteklih zbivanja postojao je konsenzus u okviru emigracije (to je, u ostalom, bila njena stalna opsesija), ali je *prihvatanje* Revolucije kao „svršenog čina“ i *polazišta* u stvaranju nove Rusije izazivalo snažne otpore i predstavljalo osnov za kritike evroazijstva zbog njegove bliskosti sa „smenovehovstvom“.

⁵⁶ „Evroazijcima postavljaju pitanja: Ko ste vi – desni, levi ili centristi; monarhisti ili republikanci; demokrate ili aristokrate; konstitucionalisti ili apsolutisti; socijalisti ili zagovornici buržoaskog sistema? Kada na ta pitanja ne dobiju direktne odgovore, onda ih ili sumnjiče za neku duboko skrivenu tajnu prevaru, ili sa omalovažavanjem sležu ramenima i čitav taj pokret proglašavaju čisto književnim pravcem i običnom težnjom za originalnošću“ Međutim, po Trubeckoju: „Evroazijstvo ne odbacuje ovo ili ono političko ubeđenje pripadnika starih usmerenja, već upravo onaj kulturno-istorijski kontekst s kojim su ta ubeđenja povezana u njihovoj svesti. Desni, levi i umereni; konzervativci, revolucionari i liberali – svi oni se isključivo vrte i sferi predstava o poslepetrovske Rusiji i evropskoj kulturi... Međutim, za evroazijstvo je najvažnije upravo menjanje kulture, a menjanje političkog uređenja ili političkih ideala bez menjanja kulture - evroazijstvo ocenjuje kao nebitno i nesvršishodno“ (Трубецкой, 1925: 67; 69).

⁵⁷ „Ne treba za polazište uzeti zapadnu demokratiju, samodržavlje ili prošlu senku dualne monarhije, već savremeni ruski držani organizam i njega pažljivo izučavati, videti šta u njemu uopšte nije loše i u čemu se oseća dah života“ (Алексева, 1927a: 290).

Na sličnost praktično-političkih konsekvenci ova dva „porevolucionarna“ pravca ukazivao je već 1922. godine Petar Struve, tvrdeći da se radi o „hibridnim ideološkim oblicima“ čiji su nastanak i popularnost psihološki razumljivi jer se u njima manifestuje razočarenje emigracije porazom u građanskom ratu. Priznavajući da, za razliku od „smenovehovstva“, evroazijstvo ima filozofsku pozadinu i teorijske pretenzije, Struve je oba pokreta tumačio kao znake malodušnosti i „kapitulacije“ pred fakticitetom Sovjetske vlasti.⁵⁸ „Mirenje“ sa pobedničkim boljševizmom i vera u njegovu evoluciju bila je, po njemu, izdaja istinske „nacionalne“ Rusije i štetna iluzija „lišena svake realistične podloge“ (Струве, 1921: 17). Sami osnivači evroazijstva su se različito odnosili prema „nacional-boljševizmu“. Tako je Suvčinski u prepisci sa Ustrjalovom ispitivao mogućnosti zajedničkog delovanja, a Savicki je već 5. novembra 1921. godine, u pismu Struveu, sebe nazvao istomišljenikom Nikolaja Ustrjalova.⁵⁹ Za razliku od njih dvojice, Trubeckoj i Florovski su imali jasno formulisanu distancu prema „smenovehovstvu“. Odbijajući saradnju sa Ustrjalovom, Trubeckoj u pismu Suvčinskom (26. februara 1922. godine) ističe da Ustrjalov hvali evroazijce jer su mu potrebni: „Očigledno, on se nada da će od nas dobiti *originalnu ideologiju*... Ali, razume se da na to ne treba pristati – to bi direktno značilo da sebe *svesno pretvorimo u obično oruđe boljševičke propagande, oruđe koje će biti odbačeno kada više ne bude*

⁵⁸ Videtu u: Струве, *Историко-политические заметки о современности*, София, 1921; „Россия“, *Русская мысль*, 1922, Кн. 3. с. 101-115.

⁵⁹ Svoje pismo koje je bilo odgovor na Struveovu kritiku „nacional-boljševizma“, Savicki je počeo rečima: „*Pripadajući malobrojnim istomišljenicima N. Ustrjalova u okviru ruske emigracije, dopuštam sebi da izložim nekoliko stavova koji, možda, mogu objasniti iz kakvih korena je izrasla ta ideologija*“. Njegova odbrana nacional-boljševizma temeljila se na oceni da su dorevolucionarne političke grupe (kađeti i eseri) „organski nesposobne da shvate prirodu vlasti“, te da ne mogu biti državotvorna alternativa boljševicima. Priznavajući boljševicima umeće vladanja i dostignuća u očuvanju državne teritorije Rusije, Savicki ističe da bi nacional-boljševičko stanovište bilo opravdano napustiti jedino u slučaju da se „na horizontu ruske stvarnosti pojavi nova i delatna snaga“ koja bi uspešno zamenila boljševičku partiju (Савицкий, 1921b: 20-21). Očigledno, „evroazijstvo“ koje nastaje iste, 1921. godine, predstavljalo je za Savickog tu „novu snagu“ koja je, u prvom koraku, ideološki artikulisana da bi, zatim, dobila i organizacionu formu koja je u stanju da zameni boljševičku partiju.

potrebno“ (Трубецкой, 1995: 776). Određujući „smenovehovstvo“ kao „cinično opravdanje oportunitizma i neprincipijelnosti“, Trubeckoj prihvata tvrdnju nacional-boljševika da je komunizam krajnji zaključak vladajućeg usmerenja ruske inteligencije, ali iz nje izvodi zaključak da zajedno sa komunizmom, treba odbaciti i to usmerenje, tj. izvršiti radikalnu promenu samosvesti ruske inteligencije (vid. Трубецкой, 1925: 4-5). Sličnom argumentacijom protiv „smenovehovstva“ služi se i Florovski: nacional-boljševizam nije *novum* stanovište, već rezultat susreta zastupnika tradicionalne ideje „velikodržavnosti“ sa stvarnošću Sovjetske države (Vid. Флоровский, 1922: 246).⁶⁰ Stoga, sve političke grupacije ruske emigracije koje smisao Revolucije tematizuju u striktno političkoj ravni i, pri tome, ostaju verni dorevolucionarnom načinu mišljenja ruske inteligencije, vode, pre ili kasnije, „u Kanosu“, tj. u pomirenje s boljševicima! Ovaj dijalektički obrt po kome se evroazijci (koje tradicionalistička emigracija optužuje za „kompromiserstvo“ i kapitulanstvo pred boljševicima) pokazuju i samorazumevaju kao jedini radikalni kritičari i neprijatelji boljševizma, može biti shvaćen jedino nakon analize evroazijskog tumačenja smisla Revolucije i njenog mesta u okviru istorije Rusije (Evroazije), tumačenja koje je iz socijalno-političke ravni premešteno u nacionalno-metafizičku.

⁶⁰ Prema Florovskom, „nacional boljševizam“ je logičan zaključak kritike komunizma sa stanovišta (bele) ideje „Velike Rusije“: ako se pokaže da su boljševici uspešni u državotvornom pogledu, onda oni, bez obzira na ideologiju, moraju biti prihvaćeni. „Nacional-boljševizam je zakonito dete onog shvatanja ruske revolucije koje je sužavalo njene dimenzije u okvire državnog prevrata... Iz neizbežnosti tog procesa rađanja državotvornog 'prihvatanja' boljševizma iz njegovog golog odricanja rukovođenog samo političkim motivima, može se s pravom videti *reductio ad absurdum* samog postavljanja ruskog problema u datu ograničenu (državno-političku – M. S.) ravan“ (Флоровский, 1922: 243).

2. SMISAO REVOLUCIJE

Tumačenje Ruske revolucije (koju nisu ograničavali na njen završni, boljševički period), evroazijci su formulisali u nizu svojih radova. Može se tvrditi da su gotovo svi njihovi spisi posvećeni rešavanju problema porekla, toka i smisla revolucije, tj. da je revolucija u centru njihovih disciplinarno različitih pokušaja odgonetanja „tajne” i „puta Rusije”.⁶¹ U svim ovim pokušajima evroazijci su programski isticali da je njihov pristup revoluciji *nov* i *različit* od pristupa kako restauratorsko-monarhističke, tako i republikansko-demokratske struje ruske emigracije. Već pomenuto *prihvatanje* revolucije kao istorijsko-socijalne činjenice, neuklonjivog fakta političkog života Rusije, predstavljalo je, u psihološkom i političkom smislu, novost za emigraciju koja je dvadesetih godina još bila sklona da u revoluciji vidi kratkotrajni eksces ili slučajni događaj koji može biti, manje ili više, lako ispravljen. Priznavanje revolucije kao dubinske, zakonomerne pojave ruske istorije, činilo je sastavni deo evroazijskog prihvatanja činjenice boljševičke pobede. Ali, za razliku od drugih emigranata koji su, poput Struvea, u revoluciji takođe videli plod dugotrajnog procesa ruskog istorijskog razvitka, evroazijci su smatrali da postrevolucionarna epoha ne može biti zasnovana na starim idejnim i političkim vrednostima, te da ona ne može ignorisati elemente „istine” iskazane u trijumfu

⁶¹ Prema Petru Savickom: „Problem Ruske revolucije je ono suštinsko jezgro oko koga se kreće misao i volja evroazijaca...” (Савицкий, 1933c: 98). Stoga, N. Rjazanovski opravdano ističe: „Revolucija zauzima centralno mesto u celokupnoj evroazijskoj ideologiji i pokretu, određujući praktički najveći deo svega u evroazijstvu – od prvobitnog religijskog i moralnog žara, do kasnijih političkih planova i prepirki” (Riasanovsky, 1967: 53).

boljševizma. Kao i u samorazumevanju boljševika, revolucija je za evroazijce bila *kraj stare i početak nove epohe* u razvoju Rusije. Bitna razlika ležala je u određenju prirode te buduće epohe – ona, po njima, neće biti komunistička, već *evroazijska*. Ali, formulisano *pozitivne*, evroazijske alternative komunizmu, prethodilo je njegovu tumačenje, tj. kritičko razmatranje mesta i uloge komunizma u ruskoj istoriji.

Razlikujući *komunizam* kao evropski pokret i *marksizam* kao njegovu ideologiju od *boljševizma* kao njihovog ruskog izdanka, evroazijci su svoje tumačenje revolucije artikulisali na nekoliko različitih, iako povezanih, nivoa. Prvi možemo označiti kao striktno teorijski ili „metafizički”, jer se na njemu *revolucija* tematizuje kao društvena pojava sa svojim strukturnim zakonitostima nezavisnim od različitosti njenih konkretnih, nacionalno-istorijskih ispoljavanja. Drugi, konkretniji nivo predstavlja tumačenje *Ruske revolucije*, tj, primenu opštih uvida dobijenih na prvom nivou u analizi nacionalne istorije. Na taj način, revolucija dobija svoje konkretno završno obličje *boljševizma*, a ruska istorija unutrašnju logiku i dinamiku u kojoj su situirani dubinski uzroci boljševičke pobede i vlasti. Takođe, na ovom nivou se stvaraju pretpostavke za *prevladavanje* boljševizma i formulisano *pozitivne* alternative koja se ne svodi na „simptomatsko lečenje” bolesnog stanja ruskog socijalnog organizma. Pošto je za formulisano te (evroazijske) alternative neophodno odbacivanje komunizma, onda je kritika marksizma kao vladajuće ideologije nužan uslov za demonstraciju teorijske superiornosti evroazijstva kao nove ideje buduće Rusije. Stoga je *kritika marksizma* (u njegovom evropskom i ruskom izdanju), na trećem nivou, posebna tema evroazijskog tumačenja fenomena Ruske revolucije.

2.1. Socijalna ontologija i fenomenologija revolucije

S ambicijom *filozofa* evroazijskog pokreta, Lav Karsavin je 1927. godine formulisao jednu opštu teoriju revolucije koja je zamišljena kao okvir za razumevanje i tumačenje Ruske revolucije kao konkretne istorijske pojave. Polazeći od stava da se „u svakoj

konkretnoj revoluciji iskazuje *sama revolucija*, on je zaključio da „nisu besmislena razmišljanja o 'revoluciji uopšte', pokušaji njenog poimanja i ocene” (Карсавин, 1927: 30). Analizom toka velikih istorijskih revolucija (engleske, francuske i ruske), Karsavin je došao do uvida u zakonomernu, „dijalektičku” prirodu revolucionarnog procesa koji može biti opisan u obliku jedne opšte „fenomenologije revolucije”. Ali, ova fenomenologija je zahtevala utemeljenje u odgovarajućoj „socijalnoj ontologiji”, tj. u učenju o prirodi (biću) društva.

Osnovna karakteristika društvenog bića (kao i bića kultura, naroda, pa i svake pojedinačne ličnosti) jeste *jedinstvo različitosti* koje Karsavin, oslanjajući se na klasično slovenofilsko učenje, određuje principom „simfoničnosti” ili „sabornosti”. Društvo je, naime, „simfonijska ličnost”, tj. samosvojna organska celina čiji su delovi u „simfonijskom” jedinstvu. Naravno, to je normativni pojam „društva” – u stvarnosti nijedno društvo ne ostvaruje u potpunosti princip „simfonije”, tj. princip *jedinstva različitosti u slobodi*.⁶² Istinska „sabornost” ili „simfoničnost” moguća je jedino u Crkvi, dok se u društvu do jedinstva nužno dolazi uz određenu dozu prinude i ograničenja slobode pojedinaca: „U empiriji je neizbežna *nepotpuna sabornost*, ograničenost ličnosti i njene slobode. Empirijski je neizbežna pasivnost i ugnjetenost jednih, opiranje i nasilništvo drugih, dogovor i prinuda” (Карсавин, 1927: 34). Drugim rečima, bez načela prinude ili vlasti, nezamislivo je funkcionisanje društva kao složene celine, empirijsko postojanje „simfonijske ličnosti”. Vlast je, saglasno ovoj organicističkoj viziji društva kao „ličnosti”, organ svesti i volje koji upravlja društvenim „telom” i usmerava ga. Međutim, vladajući sloj društva nesavršeno izražava volju i svest simfonijske ličnosti što je očito već iz činjenice njegove suprotstavljenosti ostatku društva, tj. samim postojanjem dominacije i prinude. Samo postojanje vlasti i izdvajanje vladajućeg sloja potvrđuju da ne postoji „simfonijsko jedinstvo”, ali u području empirije njega je nemoguće ostvariti

⁶² „Jer, ostvarenje sabornosti pretpostavlja da je svaki akt simfonične ličnosti plod slobodnog saglašavanja celokupnog mnoštva individualnih akata koji 'sastavljaju' saborni akt i u njemu ostvaruju svoje ciljeve” (Карсавин, 1927: 34).

u potpunosti. To ne znači da je u ontološki nesavršenom stanju „svaka vlast ista” i da za stanje društva kao „simfonijske ličnosti” nije bitan karakter vlasti i vladajućeg sloja. Naprotiv, od ideala potpune harmonije između vladajućeg sloja i ostatka društva, pa do njihovog otvorenog sukoba, društvo prolazi kroz stanja u kojima se „simfoničnost” očituje u različitim stupnjevima. Normalno stanje nacionalnog organizma je ono u kome se „*nacionalne mogućnosti ostvaruju kroz vladajući sloj koji organski izrasta iz naroda i u sebi, kao mikrokosmos, izražava narodni kosmos*” (Карсавин, 1927: 38). Za razliku od njega, u stanju *krize* društva, vladajući sloj se odvaja od naroda, postaje zatvorena grupa koja gubi nacionalne osobine i dalje se deli unutar sebe na sukobljene frakcije koje pretenduju na izražavanje interesa celine naroda.⁶³ Dugotrajna kriza „društvenog organizma” vodi revoluciji koja je, po Karsavinu, „*dugotrajni proces degeneracije vladajućeg sloja, njegovo uništenje nacionalnom državnom stihijom i stvaranje novog vladajućeg sloja*” (Карсавин, 1927: 41). Drugim rečima, revolucija je *bolest* društvenog organizma,⁶⁴ koja može voditi ozdravljenju (stvaranju novog vladajućeg sloja), ali i smrti – pretvaranju naroda u prosti etnografski materijal. U svakom slučaju, ona se razumeva praćenjem dinamike odnosa vladajućeg sloja i naroda u političkoj ravni tokom dužeg istorijskog perioda, iako njeni simptomi i posledice zahvataju celokupno društvo. U analizi nastanka, razvoja i mogućeg okončanja procesa revolucije, Karsavin posebno izdvaja četiri faze.

⁶³ „Odvajanje vladajućeg sloja od naroda je raspad ili razlaganje same simfonijske narodne ličnosti. Ali, ono je istovremeno i samoraspad vladajućeg sloja, raspad koji visokoparno nazivaju borbom 'društva' (pa, čak i naroda!) sa vlašću... Za degenerišući vladajući sloj karakteristična je njegova odvojenost od naroda, tj. posebno apstraktnost, denacionalizovanost i transformacija u zatvorenu socijalnu grupu – *stalež* ili *klasu*” (Карсавин, 1927: 40).

⁶⁴ Po Nikolaju Aleksejevu: „Svaka revolucija je rezultat izvesne duboke unutrašnje bolesti koja se skriva u društvenom organizmu koji iskušava revolucionarni proces. Ta bolest i ne mora biti fizička, već čisto duhovna. Fizički, država u kojoj sazreva revolucionarni proces može cvetati, rasti i razvijati se, ali za napajanje revolucije nužan je unutrašnji, duhovni razdor u društvenoj celini, narušavanje životne harmonije u njemu koje može imati veoma raznolike načine ispoljavanja” (Алексеев, 1927а: 282).

Prva faza revolucije je dugotrajan proces „degeneracije i propadanja vladajućeg sloja” koji se izražava gubitkom smisla za državu i volje za vlašću kod političke elite. Jasan pokazatelj nesposobnosti vladajućeg sloja je njegova unutrašnja podela na „vlast” i kritičku inteligenciju koja, uprkos tome što i sama pripada vladajućem sloju, dovodi u pitanje legitimitet vlasti. Stoga, da bi naglasio endogene nedostatke političke i duhovne elite starog režima, Karsavin prvu fazu revolucije naziva i procesom *samoraspadanja* vladajućeg sloja koji više ne poseduje „nesalomivu volju za vlašću”, volju koja je nužni uslov svake vladavine (Карсавин, 1927: 43; 47). Pošto je opstanak društva kao „simfonijske ličnosti” nezamisliv bez elementa vlasti koja omogućava *jedinstvo* različitosti, prva dugotrajna faza degeneracije vladajućeg sloja prelazi u drugu, kraću i dramatičniju fazu raspada političkog autoriteta ili *anarhije*. Revolucionarna anarhija predstavlja „smrt državnosti”, njeno „drobljenje” i „individualizovanje”, tj. stanje koje se ne karakteriše samo nepriznavanjem postojeće vlasti, već pretenzijom na vlast „mnoštva” u okviru koga svako sebe smatra legitimnim nosiocem vlasti.⁶⁵ Anarhija je raspad „simfonijske ličnosti” i trijumf egoizma, ali upravo su u tim sukobljenim egoizmima sadržane perspektive nove državnosti, tj. stvaranja nove vlasti nužne za obnovu jedinstva društva. Na taj način, revolucija ubrzano prelazi u *treću fazu* – fazu stvaranja novog vladajućeg sloja čiji je primarni zadatak eliminacija anarhije i vraćanje društva u državno stanje. Prirodno je da se nakon „borbe svakog protiv svih” na „površini narodnog života pojavljuje sloj nasilnika, častoljubaca i fanatika” koji svoj vladajući položaj zasniva na sili. Novi vladajući sloj (sastavljen od bivše opozicije starom režimu) ne može stabilizovati svoj položaj, te se unutar njega smenjuju frakcije koje su sve radikalnije. Revolucionarna „stihija” uzdiže i svrgava vladajuće grupacije čiji radikalizam raste – sve do pobeđe najradikalnijeg „revolucionarnog vladajućeg sloja” koji je ideološki fanatizovan. Pored ideologije koja je nadahnjuje, kao i uverenosti naroda da je jedino ta grupa sposobna da obezbedi opstanak države,

⁶⁵ „Za revolucionarnu anarhiju nije karakteristično to što se vlast ne priznaje, već to što svako sebe priznaje za vlast i smatra sebe njenim nosiocem” (Карсавин, 1927: 50).

za etabliranje nove revolucionarne vlasti neophodno je postojanje čvrste organizacije ili partije koja svedoči o životnoj sposobnosti novog vladajućeg sloja.⁶⁶ Ideološka fanatizovanost je *conditio sine qua non* pobeđe i ustoličenja revolucionarne vlasti, ali, istovremeno, i izvor teškoća u praksi vladanja pobeđničke partije. Naime, veoma brzo, „pod uticajem državnog aparata i pod neposrednim delovanjem života, partija je prinuđena da konkretizuje svoju ideologiju”, pa se ideološko doktrinarstvo u sudaru sa stvarnošću pretvara u besadržajnu „frazologiju” (Карсавин, 1927: 57). Otuda, državni rezon i potrebe života potiskuju ideološku pravovernost i unutar revolucionarne vlasti dolazi do podele na „pragmatičnu” i „doktrinarnu” struju koje započinju „borbu na ideološkom polju”. Sukobi ovih frakcija oko interpretacije „istinskog smisla” revolucionarne ideologije ukazuju na brzi kraj „ideološkog fundamentalizma” i buduću transformaciju pripadnika revolucionarne partije u pragmatične vlastodršce.⁶⁷ Iz svog „herojskog doba” revolucija prelazi u poslednju, *četvrtu fazu* u kojoj se „uzdižu ljudi koji su izgubili svoju ideologiju”, a vladajućem sloju ostaje samo *gola vlast* koja se opire na silu i sebe predstavlja kao organski izdanak narodne „ličnosti”. Drugim rečima, revolucionarna vlast sada teži dugoročnoj stabilnosti, zanemaruje početnu ideologiju i vraća se tradicionalnim obrascima političke legitimacije. Njena ideološka frazeologija ostaje nepromenjena, ali se ona u svom konkretnom funkcionisanju više oslanja na otvoreni teror, nego na ideale. Ovo je završna faza revolucionarne promene kojom se otvara ključno pitanje sposobnosti novog vladajućeg sloja da u dugoročnoj perspektivi harmonizuje život nacije kao „simfonijske ličnosti”. Ali, odgovor na ovo pitanje spada u postrevolucionarnu epohu u kojoj je očigledno da je proces revolucije iscrpeo svoj početni zamah, konsolidovao novu socijalnu strukturu i pred narod postavio „poslednji problem revolucije” – redefinisanje faktički uspostavljenog novog poretka.

⁶⁶ „U takve partije organizovali su se jakobinci i komunisti, a slična partija će verovatno biti potrebna i posle prevladavanja komunizma” (Карсавин, 1927: 55).

⁶⁷ „Sa ideologijom Rusoa ili marksista moguće je jedino živeti na mansardi, a nikako ne u normalnoj državi. Sam život zahteva prevladavanje starih ideologija. Život odlazi od njih i partijska ideologija mora usahnuti” (Карсавин, 1927: 61).

U rešavanju ovog problema jasno je da, po Karsavinu, ne postoji mogućnost povratka na stari režim, kao što ne postoji ni mogućnost „konzerviranja” početnog ideološkog sadržaja revolucionarne vlasti. Rešenje je, po njemu, u prihvatanju činjenice postojanja novog vladajućeg sloja koji, s obzirom da je ostao bez sopstvene ideologije, delimično mora biti inkorporiran u novu organizaciju koja bi posedovala istinsku nacionalno-državnu ideologiju. Umesto „restauracije” i „bonapartizma”,⁶⁸ najbolji izlaz iz revolucije je „uzdizanje nove vladajuće ‘partije’ koja bi, prihvatajući činjenicu i pozitivne rezultate revolucije, u sebi rastvorila revolucionarnu partiju i istakla novi idejni sadržaj koji bi osmislio već gotovu državnost” (Карсавин, 1927: 71). Dakle, postrevolucionarni razvitak bi bio evolutivni preobražaj revolucionarne vladajuće elite u kome bi njene „frakcije” (administrativne i vojne strukture, pre svega) bile uključene u novi vladajući sloj koji bi posedovao pogled na svet koji osmišljava prošlost, sadašnjost i budućnost nacije kao samosvojne „simfonijske ličnosti”. Zato je „osnovni zadatak vremena u kome živimo izrada *novog religiozno-nacionalnog pogleda na svet...* jer politički proces koji bi okončao revoluciju stvaranjem i konsolidacijom nove vlasti mora biti *praćen procesom idejnog stvaralaštva* – saznanjem i određenjem narodnih ideala, njihovim religioznim objašnjenjem i opravdavanjem” (Карсавин, 1927: 64; 73). Ovaj Karsavinov zaključak nas vraća na problem samoidentifikacije evroazijaca s kraja dvadesetih godina – nova ideologija koja, po njima, može da zameni komunizam je *evroazijstvo*, dok je *Evroazijska partija* ona politička snaga koja je, na osnovu ideološke superiornosti, pozvana da smeni Komunističku partiju na vlasti. Ali, da bi ove zaključke mogli obrazložiti, evroazijci su morali iz ravnih „opšte fenomenologije revolucije” preći na nivo analize istorijskog toka i dinamike same Ruske revolucije.

⁶⁸ „Čvrsta uverenost u izuzetnu državnu obdarenost ruskog naroda, tj. u njegovu životnu sposobnost... dozvoljava mi da se nadam da će ruski narod izbeći Scilu monarhijske restauracije i Haribdu bonapartizma” (Карсавин, 1927: 73).

2.2. Ruska revolucija u istorijskoj ravni: smisao boljševizma

Prikazana „fenomenologija revolucije” Lava Karsavina nastala je uopštavanjem zaključaka niza ranijih radova članova evroazijskog pokreta posvećenih tumačenju Ruske revolucije. U njoj su sistematizovani pogledi evroazijaca na uzroke, dinamiku i budućnost Ruske revolucije koji, najkraće, mogu biti svedeni na tvrdnju da je revolucija „*samoraspad imperatorske i rađanje nove Rusije*” (*Евразийство*, 1926: 45). Ovo sažeto određenje sadrži tezu o Revoluciji kao „završnom činu” čitave imperijalne epohe razvoja Rusije i prekretnici kojom počinje nova epoha čiji se smisao ne poklapa sa samorazumevanjem trenutnih pobednika – boljševika. Njime se, takođe, odbacuju svi naponi restauracije stare Rusije, tj. svi politički pokušaji povratka u prošlost i sva teorijska opravdanja *ancien regime*-a. Revolucija *nije* plod istorijskog slučaja, slepe provale „ruskog bunta”, a još manje, prevrat organizovan od grupe zaverenika koji su u „plombiranim vagonima” doputovali preko Nemačke.⁶⁹ Po mišljenju evroazijaca, Revolucija je okončanje viševjekovnog „procesa dugog trajanja”, smrt „simfonijske ličnosti” imperijalne Rusije i bolni proces rađanja nove „ličnosti” koja je u traganju za svojim novim „simfonijskim načelom”. Ali, pre nego što formulišu i ponude buduću „ideju-vladateljku” nove Rusije, evroazijci će u istoriji stare Rusije potražiti „rodno mesto i tajnu” Revolucije.

Traganje za genealogijom Revolucije vraća evroazijce u period vladavine Petra Velikog (1682-1725): „*Komunistički šabat je u Rusiji nastao kao završetak više od dvovekovnog perioda njene evropeizacije*” (Савицкий, 1925: 16). Reformama Petra Velikog otvoren je „prozor u Evropu” i samodovoljna Moskovija je podvrgnuta procesu evropeizacije čiji je vrhunac i kraj 1917. godina. Proces koji je započeo Petar Veliki bio je rukovođen idejama imperijalnog „velikodržavlja” i oštvarjenja „ideala evropske civilizacije na ruskom tlu” (Трубецкой, 1925:

⁶⁹ „Revolucija koja je okončala imperatorski period uopšte nije divlji i besmisleni bunt koji bi se mogao porediti sa metežima koji su se u pobunama Rjazina i Pugačova suprotstavljali državnom razvitku Rusije... Još manje je Ruska revolucija prevrat organizovan od grupe zločinaca koji su, uz to, stigli u plombiranim vagonima” (*Евразийство*, 1926: 45).

68). Obe ove ideje bile su „organski” tuđe Rusiji i, spolja preuzete, prihvaćene su samo od strane vladajuće elite. Preuzimanjem evropskih ideja i vrednosti „vladajući sloj” poslepetrovske Rusije otuđio se od narodnog „tela” i samo delimično je izražavao njegove „organske” težnje – onda kada je ostvarivao teritorijalnu ekspanziju i „sakupljao” teritorije evroazijskog prostranstva pod jednom državnom vlašću.⁷⁰ Posledica evropeizacije vladajućeg sloja bila je, s jedne strane njegova postepena „degeneracija”, a s druge, oštar raskol između njega i naroda koji, ostavši bez „organske” elite, nije mogao sam da artikuliše i ostvari sopstvene-kulturne i političke potencije. Drugim rečima, vladajući sloj se denacionalizovao, a „narod” je bio osuđen na status „slepe mase”. Nastavak evropeizacije vladajućeg sloja vodio je njegovoj daljoj „degeneraciji” – podeli na dve suprotstavljene frakcije unutar elite koje su se pozivale na različito shvaćeno „evropejstvo”. Prva, politički dominantna frakcija vladajućeg sloja pozivala se na evropsko imperijalno, državotvorno iskustvo i „nemački ideal” birokratizovane vlasti.⁷¹ Drugi deo vladajuće elite, pozivajući se na evropske političke ideje pomoću kojih je težio ograničenju ili promeni vlasti, konstituisao se kao „društvo” nasuprot „vlasti”. Svoju kritičku funkciju „društvo” (čiji pripadnici su i sami deo vladajuće elite – plemstvo oslobođeno obaveze državne službe i „inteligencija”) legitimisalo je pozivanjem na „narod” iako je, podeljeno na „konzervativce” i „progresiste”, polazilo od evropskih političkih ideja.⁷² Dakle, početna podela na

⁷⁰ Zato samo „zapadnjaštvo” Petra Velikog, za razliku od zapadnjaštva njegovih naslednika, nije potpuno negativno ocenjivano od strane evroazijaca: „Ako je u vreme Petra I oslonac na Zapad omogućavao Rusiji stvarno nove mogućnosti realizacije njene prirodne velikodržavnosti, onda je kasnijim vladavinama to skretanje bilo samo pogubno jer je ono počelo da izopačava sam stil i unutrašnji smisao ruske države” (Сувчинский, 1925: 42).

⁷¹ „Raspad i obezličavanje vladajuće klase je išao u dva toka: prvi je bio određen stalnim stremljenjem vlasti da stvori tehničko-birokratski aparat za formalno i opšte-šablonsko opsluživanje potreba policijske države nekritički prihvaćenog zapadnog obrasca” (Сувчинский, 1925: 40).

⁷² Za razliku od uobičajenih pristupa ruskoj intelektualnoj istoriji u kojima se konzervativna tradicija, za razliku od „zapadnjaštva”, smatra nezavisnom od evropskih uticaja, evroazijci su s pravom isticali evropske korene ruskog konzervativizma.

„vladajući sloj” i „narod” vremenom je reprodukovana i unutar samog vladajućeg sloja podelom na „vlast” i „društvo”, da bi u okviru ovog poslednjeg bila radikalizovana rascepom na „konzervativce” i progresivnu „inteligenciju”. Rezultat je bio poguban za političku i socijalnu elitu imperijalne, poslepetrovske Rusije: „Delovi vladajućeg sloja vodili su međusobnu borbu, ne na život, već na smrt, i podjednako su samozvano istupali u ime naroda kojeg nisu poznavali, što je i dovelo do raspada samog vladajućeg sloja” (*Евразийство*, 1926: 46). Dugotrajna borba unutar vladajućeg sloja u kojoj su se sukobljene strane pozivale na različito tumačen ideal evropeizacije Rusije dovela je do slabljenja i gubitka legitimnosti vlasti: „Nemajući u sebi živi lik Rusije, sama vlast u biti nije verovala u realni smisao svojih svetih izvora, pa zato i nije imala autoritet da druge natera da priznaju taj smisao” (Сувчинский, 1925: 37). Tradicionalna formula legitimnosti carskog samodržavlja je tokom imperatorskog perioda ruske istorije slabila, da bi, dovedena u pitanje od dela vladajućeg sloja, privremeno bila zamenjena „dualnom monarhijom” koja nije zadovoljavala ni cara ni liberalno „društvo”. Mešavina principa evropeizirane apsolutne monarhije i parlamentarizma (1905-1917) vodila je dvovlašću tokom koga sukobljene strane nisu mogle da računaju na podršku „naroda”, jer mu ni ideja evropske monarhije, ni ideal parlamentarne vladavine, ništa nisu značili. Pored toga, izbijanje Prvog svetskog rata dodatno je ubrzalo duboku krizu legitimiteta vlasti i uticalo na njen raspad u revolucionarnom metežu.

Vekovima isključen iz političkog života, otuđen od svoje vladajuće elite, ruski narod je u situaciji raspada vladajućeg sloja istupio na političku scenu kao elementarna *stihija* koja ruši samu državu i revoluciji daje oblik sveopšte *anarhije*. U ovoj drugoj, i najkraćoj fazi revolucije, raspada se „simfonijska ličnost” i počinje hobsovsko „prirodno stanje” u kome besni „rat svakog protiv svih”. U ranim spisima evroazijaca nalazimo brojne opise „kataklizme” izazvane revolucionarnom *stihijom* u kojoj je, po rečima G. Florovskog, „iščezla Rusija – raspala se ne samo ruska 'država' i nasleđeni način života, već i nacionalno jedinstvo, sve socijalne veze...” (Флоровский, 1921: 11). Ono što se u istorijskoj perspektivi može tumačiti kao narodni

protest protiv nametnute mu evropeizacije oličene u vladajućem sloju, u kratkom periodu revolucionarne pobune dobija formu trijumfa „divljih strasti” koje se iz dubine „narodnog organizma” razlivaju uništavajući, poput vulkanske lave, sve pred sobom. Na taj način, dva veka evropeizacije Rusije završavaju sveopštom *varvarizacijom* socijalnog života. Istorijski paradoks Ruske revolucije leži u činjenici da su boljševici, kao predvodnici rušilačke stihije, sebe smatrali „najprogresivnijim” delom društva koji će Rusiju iz „istorijske zaostalosti” dovesti u položaj predvodnika Evrope i sveta. Tako je ova, po svojoj ideologiji, ekstremno „zapadnjačka” politička grupacija, izbila na površinu i predvodila autohtono antizapadni (antievropski) pokret narodnih masa. Ali, po evroazijcima, samorazumevanje boljševika bilo je plod njihove ideološke iluzije – „*Oni su oruđa, a ne rukovoditelji Revolucije*” (*Евразуиство*, 1926: 46). Ipak, u uslovima revolucionarne anarhije upravo su oni, a ne neka druga politička grupa, uspeali da se nametnu kao predvodnici i manipulatori slepe revolucionarne stihije. Objašnjenje za to je traženo u činjenici da su upravo oni bili mala, dobro organizovana i „religijsko-ideološki” nadahnuta grupa fanatika kakvu, po pravilu, svaka revolucija izbacuje na površinu. Pored toga, oni su se pozivali na ideal socijalne pravde, a „težnja ka socijalnoj pravdi je svojstvena ruskom čoveku” (Антипов, 1929: 61). Ipak, sposobnosti boljševičke partije nisu bile iskazane samo u „ubrzavanju” istorijskog toka, te podsticanju i usmeravanju „divljih strasti” masa, već i u sledećoj fazi revolucionarnog procesa u kojoj „anarhiju” smenjuje formiranje novog *vladajućeg sloja* koji zaustavlja raspad socijalnog organizma i oličava novo „simfonijsko načelo”.

Drugim rečima, nakon anarhije i uništavanja stare vladajuće strukture, društvo je stabilizovano stvaranjem nove vlasti koja se „merama divljeg nasilja” nametnula kao jezgro novog vladajućeg sloja.⁷³ To jezgro je bila Komunistička partija koja je, da bi se transformisala u novi vladajući sloj, morala biti proširena nepartijskim, narodnim elementima. Tako formiran, „novi vladajući sloj organski je izrastao

⁷³ „U revolucionarnoj epohi u kojoj se ruše sve stare sankcije vlasti, nova vlast se može utvrditi i ubediti narod u svoju opravdanost jedino merama divljeg nasilja i nebiranjem sredstava” (*Евразуиство*, 1926: 47).

iz tela naroda”, a u partiju inkorporirani narodni elementi su imali značajnu ulogu prenosnika izvornih potreba naroda i „zdravih tradicija stare državnosti” (*Евразуиство*, 1926: 49-50). U ovoj konstruktivnoj, „državotvornoj fazi” Revolucije, novoformirani vladajući sloj je bio razapet između vernosti sopstvenoj ideologiji i imperativa koje nameće socijalna stvarnost. Ideali i vrednosti u ime kojih je izvedena Revolucija povlače se u drugi plan, a „život” nameće druge prioritete. Sve veća asimetrija između utopijskog političkog programa i stvarnosti zahteva ideološku racionalizaciju i niz „taktičkih povlačenja” poput NEP-a. Odnos boljševika prema državi predstavlja primer kompromisa na koji je prinuđena revolucionarna elita u situaciji osvojene vlasti i nužnosti organizovanja društvenog života. Programski vođeni idejom „odumiranja države”, komunisti na vlasti stvaraju centralizovanu državu koja po svojoj moći prevazilazi sve njene predrevolucionarne oblike.⁷⁴ Izvorne intencije i ostvareni rezultati revolucionarnog delovanja ne samo da se ne poklapaju, već su najčešće u direktnoj suprotnosti. Stoga se, nasuprot boljševičkoj veri u svesno „stvaranje istorije”, u postrevolucionarnoj stabilizaciji novog poretka očituje „lukavstvo istorije” po kome se ispostavlja da su „*komunisti verovali u dolazak komunizma, a u stvarnosti su bili nesvesno oruđe obnavljanja državnosti.*” (*Евразуиство*, 1926: 48).⁷⁵

⁷⁴ Aleksejev ističe (teorijsku i praktičnu) dvosmislenost komunističkog odnosa prema državi: „Komunizam je, s jedne strane, sklon negiranju države, ali se, s druge, komunisti uopšte ne odnose negativno prema centralizovanom aparatu vlasti nad društvom... Umesto buržoaske države komunisti hoće da izgrade tako centralizovano društvo koje gubi karakter države i pretvara se u čisto tehnički aparat, mašinu” (Алексеев, 1927: 298).

⁷⁵ Kao i Ustrjalov, evroazijci smatraju da je boljševički internacionalizam samo oruđe nove ruske državnosti: „Komunisti su verovali, a možda neki od njih i sada veruju, da njihova *Treća internacionala* uspešno priprema svetsku komunističku revoluciju. U stvari, ta *Internationala* je od početka jedno od nesvesnih oruđa u međunarodnoj politici ratom i revolucijom oslabljene Rusije” (*Евразуиство*, 1927: 48). Ali, za razliku od Ustrjalova, većina evroazijaca iz toga nije izvela zaključak da treba podržavati boljševičku vlast, već da je treba zameniti onom koja će svoje praktično-političke poteze propratiti istinskom samosvešću, a ne ideološkim samozavaravanjem. Ili, kako je to 1927. godine formulisao Nikolaj Aleksejev: „To što mi predlažemo je po svom duhu potpuno različito od smenovehovstva. Bolesniku nećemo reći da je on prosto zdrav, a sami nećemo steći dobrobit ako se

Novi „vladajući sloj” i sovjetski politički sistem stvoren Revolucijom u budućnosti će se, po mišljenju evroazijaca, sve više udaljavati od svog početnog marksističkog obrasca. Rasprave o „izdatoj revoluciji” i razočarenje marksističkih „fundamentalista” (poput Trockog), bili su za evroazijce jasni pokazatelji povlačenja marksističko-utopijskih sadržaja u novostvorenom vladajućem sloju: „Rezultate Revolucije i građanskog rata evroazijci su razmatrali kao kompromis između boljševika i ruskog naroda. Narod je prihvatio samovlašće boljševika, a oni su se u značajnoj meri odrekli svojih utopijskih planova” (Люкк, 1993a: 84). Ovaj „kompromis” je, po evroazijcima, izraz primata „nacionalne stihije” u postrevolucionarnoj političkoj dinamici Sovjetske Rusije/Evroazije. U daljem razvoju Sovjetskog Saveza mora se izbeći iskušenje novog revolucionarnog potresa, kao i bilo kakva intervencionistička avantura u kojoj bi se snage starog režima oslanjale na vojnu akciju zapadnih zemalja. Umesto nove revolucije ili spoljne intervencije, evroazijci su očekivali evolutivni proces unutrašnjeg „prevladavanja” boljševizma. U tom procesu prihvatanje postrevolucionarnog stanja *status quo* predstavljalo je početnu tačku, a zadatak evroazijaca bio je da u emigraciji stvore ideologiju koja bi zamenila komunizam i oko koje bi se okupilo novo jezgro vladajućeg sloja: „Neophodna je nova ideologija i neophodna je, kao njen nosilac, nova partija – ne manje nadahnuta i čvrsto ujedinjena od prvih boljševika” (Евразуиџство, 1926: 50). Od ova dva zadatka, „ideološki rad” imao je primat – bez uporišta u domovini i uticaja na mase, evroazijci su smatrali da je razvoj evroazijskog učenja prvi i najvažniji korak ka evolutivnoj promeni u kojoj bi Rusku komunističku partiju, kao jezgro već formiranog novog vladajućeg sloja, smenili evroazijci.⁷⁶ Videvši sebe kao grupu koja će u političkom sistemu zauzeti mesto koje su u Rusiji uzurpirali boljševici, evroazijci su svoje

od njega zarazimo bolešću...” (Алексеєв, 1927a: 291). Ipak, raskol u evroazijskom pokretu je pokazao da je od teze o boljševizmu kao sredstvu nacionalno-državne obnove Rusije do „zaraze bolešću boljševizma” mali korak!

⁷⁶ „Sa propašću boljševičke partije, ako ona ne bude zamenjena, vezane su ozbiljne opasnosti za celokupni novi vladajući sloj, za stvorene nove forme države i normalan razvoj Rusije-Evroazije” (Евразуиџство, 1926: 50).

pretenzije zasnivali na postojanju suštinskih ideoloških razlika koje ih dele od ruskih privrženika marksizma i komunizma.

2.3. Marksizam i evroazijstvo: „borba na ideološkom frontu”

Komunizam je socijalni i politički pokret koji je nastao na tlu novovekovne Evrope kao reakcija na kapitalističke ekonomske i društvene odnose. Kapitalizam je, „ukoliko se on promišlja konkretno”, za evroazijce „sinonim savremene Evrope” (Евразуиџство, 1926: 60). U njemu se otkrivaju osnovne vrednosti i pretpostavke kulture Zapada – primat ekonomskog interesa, kult materijalnih dobara, egoizam međusobno suprotstavljenih socijalnih aktera, borba interesa kao osnovni pokretač napretka. Dostignuća savremenog kapitalističkog razvitka su za evroazijce neosporna – ranije nezamislivi razvoj nauke i tehnike, ekonomski rast i sa njim povezana „udobnost života” izdvajaju kapitalističku epohu kako u odnosu na prošlost Zapada, tako i u odnosu na druge, neevropske socio-kulturne formacije. Upravo ova dostignuća čine psihološku potporu (evropocentičnog) stava po kome sva druga društva i kulture treba da slede put uspešnog (kapitalističkog) razvitka Zapada koji zadobija status univerzalno važećeg modela. Odbacujući ovu univerzalističku pretenziju Zapada (kapitalizma) iz principijelnih filozofsko-istorijskih razloga, evroazijci su bili skloni da te razloge podupru i kritikom samog kapitalističkog sistema koji, osim svoje „svetle”, ima i „tamnu” stranu. U opisu nedostataka kapitalizma oni su se oslanjali i na argumentaciju koju je u svojoj kritici formulisao komunistički pokret u njegovim različitim ideološkim verzijama. Tako, na primer, evroazijci preuzimaju marksističku tezu o kapitalističkoj „proizvodnoj anarhiji”, rastućem jaz između bogatih i siromašnih i proletarijatu koji prodaje svoju radnu snagu kao robu.⁷⁷ U nizu drugih kritičkih opservacija, oni se pozivaju i

⁷⁷ „Utopivši se u stihiju beskonačne proizvodnje dobara evropski kapitalizam je pokazao besmisleni, bezumni, potpuno negativnu prirodu tog procesa. To je takozvana anarhija proizvodnje koja ima za posledicu izbacivanje takvih količina roba koje ne mogu biti apsorbirane tržištem.... Robe se gomilaju, dolazi do krize i iznenadnog smanjenja proizvodnje. Beskonačna stihija kapitalizma negira

na kulturološke i socijalno-psihološke argumente kojima obrazlažu svoj antikapitalistički stav. Život evropskog buržuja rukovođenog egoističkim interesima i orijentisanog na zgrtanje materijalnih dobara izazivao je u njima reakciju karakterističnu za suočavanje ruske „široke duše” sa svakodnevnicom malograđanskog života.⁷⁸ Posebno često su isticali činjenicu krize viših, duhovnih i moralnih, vrednosti unutar evropskog „sveta života” suštinski određenog dugotrajnim procesom sekularizacije. Jednom rečju, evroazijci su bili uvereni da su svedoci „sumraka” kulture Zapada (uprkos njenoj faktičkoj snazi i materijalnom bogatstvu), o čemu su, po njima, ubedljivo svedočili i evropski kritički umovi koji su „došli do otkrića duhovnih ograničenosti principa iz kojih ona proizlazi” (*Евразийство и коммунизм*: 10).

Ali, činjenica preuzimanja antikapitalističke retorike i argumentacije komunističko-marksističke provenijencije od strane evroazijaca nije značila da oni podržavaju komunizam i prihvataju marksizam. Naprotiv, radilo se, pre svega, o kritici savremene Evrope protiv koje je trebalo iskoristiti sva raspoloživa sredstva, pa i ona iz marksističkog idejnog „tabora” i stilsko-jezičkog vokabulara. Prihvatanje antikapitalističke argumentacije nije značilo i prihvatanje celine marksističkog učenja i komunističkog društvenog projekta. Naime, evroazijci su smatrali da komunizam kao „idejna i praktična negacija kapitalizma” ne predstavlja

samu sebe, zahteva ograničenja i traži organizovanost. U kapitalizmu se rađaju snage koje negiraju smisao samog kapitalističkog sistema i vode suprotnom, socijalističkom sistemu. Rast tog procesa posebno podstiče jedno od najvećih zala kapitalističke privrede – stihijski razvoj nejednakosti, postojanje siromaštva uporedo sa postojanjem kapitalističkog bogatstva. Pozivajući na sticanje, pretvorivši sve vrednosti u robu i novac, kapitalizam je i čoveka pretvorio u radnu snagu koja se kupuje, poput svake obične robe” (*Евразийство и коммунизм* : 10).

⁷⁸ Od Hercena i Leontjeva, kritika evropskog malograđanina je „opšte mesto” ruskog „susreta sa Zapadom”. Po evroazijcima: „Evropska kultura je u čoveku vaspitala neke 'vrline' prosečnosti: proračunatost, umerenost, ekonomičnost itd. Ali, istovremeno, ona je u njemu porodila duboki materijalizam, ljubav ka stvarima, svojevršno idolopoklonstvo prema njima. Ona je običnog zapadnog čoveka učinila bezdušnim, uskim egoistom koji je zatvoren u svoj svet i neće ništa da zna o onome što ga okružuje. Te crte zapadne kulture teško doživljava svako ko pripada ne-evropskom, evroazijskom svetu. Rusi su često lišeni tih prosečnih ekonomskih vrlina, ali je njihova priroda šira, duša sveobuhvatnija” (*Евразийство и коммунизм*: 9).

radikalna prekid sa zapadnim kapitalističkim sistemom vrednosti: „Komunizam u kapitalizmu odbacuje zaključke, posledice, ali ne i prve pretpostavke, ne njegova polazišta... Negacija kapitalizma u komunizmu je, u stvari, samo polovična (*Евразийство и коммунизм*: 16). Dokaze za ovu tvrdnju evroazijci traže u analizi komunističkog ideala koji, po njima, sadrži samo zahtev za pravedniju raspodelu ekonomskih dobara, bez promene samog buržoaskog sistema vrednosti. Zamena privatnog vlasništva kolektivnim, ukidanje tržišne anarhije i uvođenje planske privrede, samo su sredstva doslednog i sveopšteg ostvarenja materijalnih vrednosti kapitalističkog sveta – pretvaranja svih ljudi u buržuje koji žive u budućem „carstvu izobilja”. U tom smislu, po evroazijcima, „komunistički sistem i jeste sveopšte carstvo buržoazije... Proletarijata više nema, svi su postali buržuji... a carstvo buržoazije dostiže, na kraju, svoje ispunjenje i to se naziva komunističkim idealom” (*Евразийство и коммунизм*: 18). Skloni da u ovom idealu vide utopiju koja se hrani klasnom i individualnom zavišću deprivilegovanih proleterskih slojeva u kapitalizmu, evroazijci su smatrali da se „rušioци kapitalizma” rukovode istim vrednostima kao i njegovi neimari.

Ali, za evroazijce su od ove unutrašnje kontradikcije komunističkog stanovišta bile važnije posledice koje prihvatanje i ostvarenje komunističkog ideala ima za neevropske narode i kulture. Naime, pošto komunizam kao „viši stupanj” društveno-istorijskog razvitka, po mišljenju njegovih zastupnika, smenjuje zapadnoevropski kapitalizam, njegovo prihvatanje podrazumeva usvajanje evropocentričnog stanovišta po kome neevropska društva moraju slediti svoj zapadni uzor.⁷⁹ Lenjinova teorijsko-politička inovacija sa „najslabijom karikom imperijalizma”, kojom Rusija postaje avangarda svetskog komunističkog pokreta, ne menja mnogo u konačnom raspletu svetskoistorijske drame. Jer, po samim boljševicima, pobeda komunističkog pokreta u Rusiji je samo početak svetske revolucije čiji uspeh u razvijenim

⁷⁹ „Za komunističko učenje istorija je jedinstven, neprekidni proces čiji je završetak evropski kapitalizam koji prelazi u komunizam. Taj prelaz je obavezan za sva društva čija se istorija odvija po jednom šablonu – razvijenije zemlje pokazuju put manje razvijenim (*Евразийство и коммунизм*: 16).

kapitalističkim zemljama Rusiju nužno ponovo stavlja u poziciju zavisnosti od evropskog komunističkog pokreta koji se oslanja na čvrstu društveno-ekonomsku „bazu” razvijenog kapitalizma.⁸⁰ Stoga je za evroazijce komunizam neprihvatljiv više zbog toga što predstavlja „ideal konačne evropeizacije koja će smeniti prošle epohe 'zaostalosti' i 'varvarstva',” nego zbog svojih unutrašnjih protivrečnosti i ideoloških nedostataka (*Евразийство и коммунизм*: 16).

Potvrdu teze da je komunizam društveni i politički pokret zasnovan na evropocentričnim pretpostavkama, evroazijci su nalazili u kritici marksizma kao njegovog teorijskog učenja. Razlikujući u marksizmu filozofske, sociološke i političke sadržaje, oni su svoju kritičku argumentaciju usredsredili na dokazivanje novovekovno-evropskog karaktera i porekla tih sadržaja. Sa stanovišta teze o samobitnosti i specifičnosti evroazijske stvarnosti, istorije i kulture, već sama činjenica pripadnosti marksizma kulturi i tradiciji Evrope bila je dovoljna za njegovo odbacivanje. Stoga, nezavisno od sadržinske istinitosti (ako je ona ograničena na evropska društva), marksističko učenje, prihvaćeno i primenjeno u Rusiji (Evroaziji), nužno ima status lažne ideologije. Ova argumentacija se, međutim, nije odnosila samo na marksizam već i na druge evropske, filozofske, socijalne i političke teorije, a bila je uverljiva samo onome ko je već usvojio polaznu tezu o samobitnosti Evroazije i kulturnom pluralizmu bez transkulturnih, zajedničkih elemenata. Zato su evroazijci ipak morali šire da koncipiraju svoju kritiku marksizma, tj. morali su ući i u sadržinsko osporavanje osnovnih ideja marksističkog učenja.

U najopštijoj, filozofskoj ravni, evroazijci su odbacivali marksistički materijalizam kojim se postulira primat bića nad svešću. Pri tome, oni nišu redukovali marksizam na tradicionalni materijalizam, već su neki

⁸⁰ Pod pretpostavkom pobede svetske revolucije Trubeckoj sagledava položaj Rusije 1922. godine na sledeći način: „Ako se komunistički prevrat ostvari u celom svetu, onda će nesumnjivo najsavršeniji oblik komunističkog uređenja biti u onim romano-germanskim državama koje su i sada na 'vrhuncu progressa'. Te države će nastaviti da 'određuju ton' i zauzimaju vladajući položaj. 'Zaostala' Rusija... će biti potpuno potčinjena tim 'naprednim' komunističkim državama i biće, od strane njih, podvrgnuta neprekidnoj eksploataciji. Na taj način, svetska revolucija, u suštini, nimalo ne menja mračnu perspektivu koja stoji pred Rusijom” (*Трубецкой, 1922: 300-301*).

od njih, poput Nikolaja Aleksejeva, priznavali specifičnost marksističkog materijalizma koji „biće tumači kao proizvodnu ljudsku praksu” (Алексеев, 1929: 8). Ni ova „praksistička” verzija marksizma (dvadesetih godina zastupana od retkih „neortodoksnih” marksista, poput Lukača i Korša), a još manje klasična verzija „dijalektičkog materijalizma”, nije bila prihvatljiva za evroazijce. Prva je bila utemeljena i izvedena iz Fojerbahovog antropologizma (s tim što je njegov apstraktni „čovek” bio zamenjen „čovekom” kao konkretnim socijalno-istorijskim bićem), dok je druga, polazeći od tradicionalnog dualizma „materije” i „duha”, ukidala taj dualizam „dijalektičkim” izvođenjem „duha” iz primarne „materije”. U oba slučaja, materijalizam marksističke filozofije direktno je vodio ateizmu koji je za evroazijstvo kao religijsko i metafizičko stanovište bio neprihvatljiv. Ali, priroda i ograničenja marksističkog materijalizma i ateizma su vidljivija kada se kritička analiza iz filozofsko-ontološke ravni prenese na marksističko tumačenje istorije i društvenog života. U osnovi, sami marksisti su upravo u istorijskom materijalizmu videli suštinsku karakteristiku sopstvenog teorijskog stanovišta, pa je i kritika marksizma koju su formulisali evroazijci fokusirana na problem primene materijalističke teze na istoriju i teoriju društva.

Protiv istorijskog materijalizma evroazijci su formulisali niz kritičkih primedbi koje mogu biti svedene na dva osnovna argumenta. Prvi se odnosi na istorijski materijalizam kao filozofiju istorije, dok se drugim dovodi u pitanje njegova eksplanatorna vrednost kao socijalne teorije. Najkraće, prvim argumentom se varira već izložena kritika evropocentričkog tumačenja istorije koju je formulisao Nikolaj Trubeckoj u *Evropi i čovečanstvu*. Tako Nikolaj Aleksejev, razmatrajući razlike između evroazijstva i marksizma, ističe: „U izvesnom smislu marksizam je moguće smatrati okončanjem na višem stepenu one filozofije istorije koja je srećno nazvana evropocentrizmom... Bilo bi prosto nedopustivo odricati suštinske razlike takvih isforijsko-filozofskih stavova od učenja o mnoštvu kultura kakvog su razvili Špengler, Trubeckoj i drugi. Međutim, upravo je učenje Trubeckoj a i bilo položeno u osnove evroazijstva, tačnije, evroazijstvo se idejno i rodilo upravo sa njim i od njega je neodvojivo” (Алексеев, 1929: 12). Dok je marksizam nastavak hegelijanskog tumačenja istorije kao

jedinstvenog svetsko-istorijskog procesa koji se stupnjevito kreće ka svome kraju, dotle, po evroazijcima, različite velike kulturne celine imaju *sopstvenu* istorijsku dinamiku koja se, osim ciklične strukture, ne može svesti na jedinstveni, univerzalno važeći 'zakon istorijskog progressa'.⁸¹ Prihvatanje marksističkog učenja o smeni društveno-ekonomskih formacija čije važenje nije ograničeno na „romansko-germansku” Evropu dovodi ostatak sveta u podređeni položaj zakasnelog uključivanja u svetsko-istorijski razvoj koji se, u slučaju uspeha, plaća odricanjem od sopstvene kulturne samobitnosti. Kao što je predstavljeno u prikazu knjige Nikolaja Trubeckoja, kao i koncepcije filozofije istorije koju su formulisali evroazijci, evroazijstvo kao idejni pokret nastaje upravo odbacivanjem evropocentrizma svake, pa i marksističke provenijencije. Pored hegelijanskog porekla, evroazijci su dodatni dokaz da je istorijski materijalizam evropocentrično stanovište nalazili u kritičkom razmatranju njegove osnovne postavke o odnosu ekonomske „baze” i ideološke „nadgradnje”. Naime, tezu o determinisanosti istorije razvojem „proizvodnih snaga” i „proizvodnih odnosa” oni su tumačili kao direktnu posledicu usvajanja „metafizike borbenog ekonomizma” koja karakteriše novovekovni evropski duh. Po njima, evropski Novi vek nastaje preokretom u kome se ekonomsko-proizvodna sfera života emancipuje od moralno-religijskog i ideološkog tutorstva i postaje autonomna snaga koja sve podređuje svojoj vladavini.⁸² U istorijskom materijalizmu koji sve izvodi iz

⁸¹ „Za evroazijce je celokupna dosadašnja istorija čovečanstva istorija rađanja, rasta, cvetanja, postepene stabilizacije, zatim slabljenja, starosti i, na kraju, smrti tih posebnih socijalnih jedinica ili organizama koje možemo nazvati kulturama ili, posebnim kulturama, kulturnim ličnostima” (*Евразийство и коммунизм*: 26).

⁸² „Tokom mnogo vekova istorije Starog sveta postojao je izvesni jedinstveni međusobni odnos ideološko-moralno-religijskog načela s jedne, i ekonomskog načela s druge strane. Naime, postojala je izvesna ideološka *podređenost* drugog načela prvom... Novovekovna ekonomska filozofija je suprotna takvom stanovištu. Ne uvek direktno, ali češće kroz same osnove svog pogleda na svet, nova evropska ekonomska filozofija određuje krug ekonomskih pojava kao nešto što je samo po sebi dovoljno i vredno, nešto što u sebi sadrži i iscrpljuje ciljeve ljudskog postojanja. Delujući kao empirijska nauka (što ona stvarno u velikoj meri i jeste), nova politička ekonomija je čitavim nizom svojih postavki uticala na umove i epohe kao *metafizika*” (*Савицкий, 1925: 15*).

ekonomske „baze” dovedena je do samosvesti upravo novovekovna „metafizika” – „Istorijski materijalizam je najdovršeniји i najснаžнији израз *borbenog ekonomizma*” (*Савицкий, 1925: 15*). Njegovi deskriptivni i normativni potencijali moraju se pažljivo razlikovati i vrednovati. Prvi je, ako je ograničen na opis i analizu društvenih procesa novovekovne Evrope, nesumnjivo značajan i koristan. Ali, u svojim normativnim pretenzijama (formulisanja radikalne alternative duhu novovekovnog kapitalizma), istorijski materijalizam potpuno promašuje jer je on sam upravo krajnja konsekvencija iste novovekovne „ekonomske metafizike”.

Pripadnost evropskoj „metafizici” istorijski materijalizam pokazuje i kao socijalna teorija koja počiva na mehanicističkim pretpostavkama kojima se „živo tkivo” socijalnog (kulturnog) totaliteta razlaže na primarne i sekundarne faktore ekonomske „baze” i ideološke „nadgradnje”. Ove analitičke apstrakcije, po evroazijcima, ne obuhvataju celovitost i samosvojnost kulturne „ličnosti” kao „simfonijskog jedinstva” u kome su ekonomsko-geografska, državno-pravna i duhovna sfera povezane u jedinstvenu *organsku* celinu: „Evroazijstvo je učenje o kulturi kao posebnoj živoj ličnosti u kojoj nema i ne može biti nikakve 'baze' i nikakvih 'nadgradnji'... Ako polazimo od organskog postojanja kulturne ličnosti, onda moramo priznati da se svaka promena u telesnoj sferi mora odraziti na svu kulturnu celinu, ali i da se svaka promena u organizacionoj i duhovnoj sferi mora, s druge strane, odraziti na telesnoj sferi. U živom organizmu je sve isprepletено i sve je u međusobnom uticaju” (*Алексеев, 1929: 11-12*). Osnovna jedinica evroazijskog pogleda na svet je kultura kao samobitna organska celina („ličnost”), a celokupnost različitih kultura čini „čovečanstvo” kao pluralno ustrojen zbir različitih „kulturnih ličnosti”. Ne sporeći da unutar jedne kulture postoji socijalno diferenciranje na različite društveno-ekonomske grupe, evroazijci su odbacivali marksističko učenje o klasama i klasnoj borbi. Po njima, pojam „društvene klase” ima smisla samo u okviru određene kulturne celine: „Klasa, sama po sebi, bez odnosa prema socijalnoj celini lišena je realnog života kao pojedinačan organ živog bića koji nema odnos prema celini tog bića” (*Евразийство и коммунизм: 27*). Društvene klase se formiraju

samo unutar već postojećeg socijalnog i kulturnog okvira koji na njih suštinski utiče i čini ih organskim delovima upravo te, a ne neke apstraktno-univerzalne, celine. Stoga, isto kao što se konceptom „čovečanstva” prikriva faktičko postojanje različitih kulturnih celina, u marksističkom učenju o društvenim klasama se gubi iz vida razlika između interesa i pogleda na svet društvenih klasa koje nastaju i žive kao deo različitih kulturnih „organizama”. Društvene klase ne transcendiraju sopstvene kulturne okvire, već uprkos sličnostima po kriterijumu društvenog položaja, zadržavaju svoje kulturne osobenosti na osnovu kojih njihovi interesi bivaju artikulisani i zadovoljavani samo u tim okvirima. Klasna struktura društva je činjenica izvedena iz ekonomskog položaja socijalnih grupa koje, uprkos svom različitom društveno-ekonomskom statusu, pripadaju *istoj* kulturi. Razlike u između društvenih klasa istog „kulturnog kruga” nisu nepremostive. Naprotiv, reč je o razlikama između „elitne kulture” socijalnih „vrhova” i masovne kulture „narodnih masa” ili nižih slojeva stanovništva. U „normalnim” okolnostima,⁸³ po mišljenju N. Trubeckoj, „između vrha i osnove uvek postoji izvesna razmena i međusobni uticaj” (Трубецкой, 1921a: 87). Stoga su, nasuprot marksističkoj veri u internacionalnu proletersku solidarnost (zasnovanu na jedinstvu univerzalno važećeg klasnog interesa), evroazijci isticali da „engleski radnik može mrzeti svoju buržoaziju, ali su ipak i *engleski kapitalista i proleter sazđani od istog kulturnog materijala*” (Евразийство и коммунизм: 27). Stoga je, po mišljenju evroazijaca, naivno očekivati da sekundarni kriterijum društvenog položaja nadjača *primarno osećanje kulturne pripadnosti*, pa da, na primer, evropski i ruski proleter budu međusobno bliži nego što su bliski drugim klasama sopstvenog kulturnog okruženja.⁸⁴ Drugim rečima, društvene klase se

⁸³ Upravo je ruska istorija primer postojanja „nenormalnog” raskola između „elitne kulture” vesternizovanih socijalnih „vrhova” i „narodne kulture” koja organski odbacuje nametanu tuđu kulturu. Ovaj raskol Trubeckoj služi za objašnjenje revolucije, ali njime se ne ilustruje postojanje neke „proleterske kulture” koja transcendira evroazijski kulturni krug.

⁸⁴ „Danas rasprostranjena ideologija proleterskog internacionalizma polazi od lažne pretpostavke da su pojedine klase savremenog buržoaskog društva međusobno odvojene mnogo većim nepremostivim razlikama nego pojedina društva koja

uvek konstituišu kao deo određenog kulturnog totaliteta izvan koga su sličnosti klasa samo spoljašnje, tj. sasvim nedovoljne za formulisanje političkog pokreta u internacionalnim, svetskim razmerama. Zato su evroazijci smatrali da „*radnici ne mogu brzo rešiti za njih bolna pitanja na međunarodnom, već samo na njihovom sopstvenom nacionalnom i kulturnom tlu*” (Евразийство и коммунизм: 23).

Ako ostavimo po strani marksistički internacionalizam i redukciju čitave ljudske istorije na borbu antagonističkih klasa, postavlja se pitanje mogućnosti ostvarenja komunističkog socijalnog i političkog ideala na „sopstvenom nacionalnom i kulturnom tlu”. Ovo pitanje, nakon Staljinovog „zaokreta” ka „izgradnji socijalizma u jednoj zemlji” nije imalo samo doktrinarno, već i realno političko značenje i značaj. Krajem dvadesetih godina ideja svetske revolucije je potisnuta u drugi plan pred imperativom odbrane i izgradnje komunizma na tlu Rusije. Stoga, evroazijcima više nije bilo dovoljno da tezu o utopijskoj prirodi marksističkog učenja dokazuju pozivanjem na iluzornost ideje proleterskog internacionalizma, već su sada morali da svoju argumentaciju formulišu tako da važi i u slučaju da se primena komunističkog projekta ograniči na Rusiju-Evroaziju. Drugim rečima, ako smatramo da komunizam nije socijalni i politički ideal kojim se okončava istorija „čovečanstva”, ipak možemo tvrditi da je on optimalno rešenje za Evroaziju. Tim pre, ako, kao evroazijci, u težnji ka socijalnoj pravdi vidimo jednu od osnovnih kulturno-političkih karakteristika evroazijskih naroda.⁸⁵ U tom slučaju, možemo odbaciti samo univerzalističku pretenziju komunizma, ali ne i partikularnu, tj. onu koja se svesno ograničava na tlo Evroazije. Ali, takvo samoograničenje komunizma („u jednoj

pripadaju različitim kulturama. Poklonici te ideologije su uvereni da je provalija koja odvaja engleskog radnika od engleskog buržuja mnogo veća od provalije koja odvaja engleskog radnika od kineskog kulija ili od crnca-nadničara u nekoj od kolonija. Nema ništa naivnije od te vere koja ljude tera u velikū obmanu” (Евразийство и коммунизм: 27).

⁸⁵ Poput N. Aleksejeva, koji ističe: „Bez obzira kako ocenjivali Rusku revoluciju, nesumnjivo je da se u njoj manifestovao veliki napor ruskog naroda u traganju za političkom i socijalnom pravdom. Nije ruski narod kriv što su se njegovi učitelji pokazali lošim i što je traganje za pravdom zadobilo loš i bolesni pravac” (Алексеев, 1927a: 289).

zemlji") je evroazijcima bilo neprihvatljivo već zbog činjenice da „komunizam” nije „organski plod” te „zemlje”, tj. zbog zapadnjačke, a ne autohtono evroazijske genealogije komunističkog učenja i ideala. Dodatni argument bio je sadržaj komunizma kao političkog ideala („carstvo slobode”) koji je principijelno neostvariv: ”Evroazijstvo ne veruje u mogućnost konačnog ustrojstva u vidu zemaljskog raja. Zemaljsko, empirijsko društvo može se samo približiti savršenstvu, a ne ostvariti ga” (Алексеев, 1929:14). Komunizam počiva na veri u mogućnost potpune harmonizacije ličnosti i društva zasnovane na ideji „rodnog bića” i identifikovanju klasnog interesa proletarijata sa opšteljudskim interesom. Ova vera je utopijska, a uprkos „naučnom” izvođenju, identitet partikularnog (klasnog) i opšteljudskog interesa ničim ne može biti dokazan. Ljudsko društvo pretpostavlja neuklonjivu napetost između ličnog i opšteg, pojedinca i društva, a za njihovu nasilnu harmonizaciju nije nikakvom logikom Istorije ovlašćena baš radnička klasa kao grupa koja je „po sebi” nekakav povlašćeni subjekt. Ako proletarijat (preko svojih predstavnika u liku komunističke partije) faktički preuzme vlast u nekoj zemlji poput Rusije, onda to svakako ne čini radi „opšteljudske emancipacije”, već radi sopstvene vladavine kojom ispravlja svoj društveni položaj na račun ranije privilegovanih društvenih klasa. Klasna *zavist*, a ne emancipatorska svest je pokretač komunističkih revolucija, a njihov rezultat nije nikakvo „carstvo slobode” već novo strukturiranje društva koje se vrši čvrstom rukom nove vladajuće elite i potčinjavanjem svih ostalih društvenih slojeva: „Jednom rečju, dogodilo se da je komunizam, želeći da ljude izbavi od zala kapitalizma, u stvari, još uvećao one nedostatke koji su svojstveni kapitalizmu” (Алексеев, 1927a: 313). Iz ovog „začaranog kruga” koji čine „kapitalizam” i „komunizam” kao konkurentski oblici organizovanja života zapadnoevropskih društava, izlaz je po evroazijcima u *trećoj* mogućnosti koja odgovara kulturnoj „ličnosti” Evroazije. Ta mogućnost nije ni „kapitalistička”, ni „komunistička”, već originalno evroazijska organizacija društva i države. Čisto teorijski, ona je nezavisna od oba navedena (zapadna) oblika društvenog života, ali empirijski, u društveno-istorijskoj stvarnosti, ona polazi od njih kao postojećeg fakticiteta ruskog života. Stoga,

evroazijstvo ne može svoje političko stanovište formulisati nezavisno od zatečenog zapadnjačkog toka razvoja Rusije koji je doveo do kapitalizma i njegove negacije komunizmom. Kao projekat „trećeg puta”, evroazijstvo sebe vidi kao *negaciju negacije* (tj. negaciju komunizma, kao negacije kapitalizma) koja sadržinski selektivno preuzima postojeće elemente komunizma i kapitalizma u ruskom istorijskom iskustvu. Ali, ti preuzeti elementi u svom zbiru daju jednu samosvojnu celinu koja, po evroazijcima, odgovara evroazijskom identitetu Rusije. Uvereni da su taj identitet supstancijalno odredili u svojim teorijskim radovima, evroazijci su na osnovu njega definisali svoje političke i socijalne ideje, tj. „formulisali svoj odnos prema državi i privredi polazeći od već određenih osnova pogleda na svet” (*Евразийский временник*, 1927: 6).

*
* *

Izloženo evroazijsko shvatanje smisla Ruske revolucije može biti sažeto stavom Petra Savickog po kome ona u sebi sadrži jednu *contradiction historique*: „Podignuta u nameri dovršetka evropeizacije, Revolucija kao faktičko zbivanje označava ispadanje Rusije iz okvira evropskog postojanja i kulture” (Савицкий, 1922a: 14). Kao što je Prvi svetski rat „zbrisao šminku humanizma romansko-germanske civilizacije” ispod koje se ukazao njen pravi „lik grabljive zveri koja halapljivo škljoca zubima” (Трубецкой, 1922: 297), tako je boljševički pokušaj ostvarenja zapadne ideje komunizma u Rusiji doveo do sveopšteg socijalnog „varvarstva”. Ali, „boljševički eksperiment” kao svojevrsni *reductio ad absurdum* procesa evropeizacije Rusije ima, bez obzira na njegovu visoku „socijalnu cenu”, jednu nesumnjivo pozitivnu posledicu – nakon njega, po mišljenju evroazijaca, „Evropa” je konačno izgubila status norme za Rusiju. Ekstremno zapadnjaštvo ruskih komunista (njihovo prihvatanje i preuzimanje „najnaprednije” evropske socijalne misli) u političkoj praksi rezultovalo je *boljševizmom* koji je „istočno, evroazijsko izdanje zapadnog marksizma”, a „Evroazija se od učenice Evrope pretvorila u njenu nastavnicu, dajući evropskom komunizmu

svoje sopstvene, čisto evroazijske karakteristike” (*Евразийство и коммунизм*: 3). Ovu faktičku promenu odnosa Rusije (Evroazije) i Evrope nakon pobede boljševika, evroazijci su, bez obzira na njihovo odbacivanje komunizma, prihvatili kao znak emancipacije Rusije od robovanja evropskim „idolima”. Jer, iako je marksizam bio jedan od tih „idola” ruske inteligencije, njegova boljševička varijanta nije ostala imuna na autohtone evroazijske elemente nametnute stihijom života i snagom ruske tradicije. Kao spoj zapadne marksističke ideologije i ruskih (evroazijskih) istorijsko-političkih i ekonomskih tradicija, boljševizam je za evroazijce kompleksni fenomen sa svojim dobrim i lošim stranama. Tako, na primer, stav boljševika prema političkim i socijalnim formama evropskog života, kao i njihovoj recepciji u ruskoj stvarnosti, u potpunosti je bio prihvatljiv za evroazijce: „*Evroazijstvo se slaže sa boljševizmom u odbacivanju ne samo ovih ili onih političkih formi, već i celokupne kulture koja je postojala u Rusiji sve do Revolucije i koja i dalje postoji u zemljama romansko-germanskog Zapada, u zahtevima za korenitom promenom te celokupne kulture*” (Трубецкой, 1925: 76). Naravno, motivi i argumenti evroazijaca razlikovali su se od boljševičkih: odbacujući zapadnoevropsku kulturu sa njenom pretenzijom na univerzalno važenje, evroazijci to ne čine, kao boljševici, zato što je ona „buržoaska”, već zbog toga što je ona kultura „romansko-germanskih” naroda. Stoga, oni „buržoaskoj” kulturi, državi i privredi nisu, poput boljševika, suprotstavljali „proletersku” kulturu, državu i socijalističku privredu, već posebne evroazijske institucije društvenog i političkog života koje odgovaraju potrebama i autohtonim vrednostima evroazijskih i drugih neevropskih naroda. Ali, prvi, „rušiteljski” korak koji su Revolucijom učinili boljševici predstavlja *nužan uslov* oslobođenja od robovanja evropskom obrascu i, kao takav, on je za evroazijce bio sasvim prihvatljiv. To što boljševici nemaju prihvatljivu viziju sledećeg koraka, tj. što njihova vladavina nije i *dovoljni uslov* za potpunu afirmaciju kulturno-civilizacijske autohtonosti Evroazije, nije od presudne važnosti, jer će ih upravo evroazijci, vođeni svojom *istinitom* ideologijom, smeniti na istorijskoj pozornici. Prihvatajući boljševizam kao „rušiteljski” pokret, evroazijci, bez žaljenja za

predrevolucionarnim stanjem, vide svoju konstruktivnu, stvaralačku ulogu u „duhovnoj revoluciji” koja treba da, „radikalnim prevratom pogleda na svet”, dovede do vraćanja Rusije iskonskim, evroazijskim korenima i stvaranja posebnog sveta u kome ekonomsko-politički odnosi neće biti ustrojani po uzoru na novovekovnu Evropu. Stoga, u trasiranju evroazijskog „trećeg puta” (političkog i socijalnog ideala koji se razlikuje i od evropskog kapitalizma i od boljševičkog komunizma), udaljenost od ova dva pola nije simetrična: ruski komunizam je, uprkos svojoj zapadnoj genealogiji, poprimio izvesne evroazijske karakteristike koje ne mogu biti zanemarene u procesu njegovog „prevladavanja”. Oslanjanje na te karakteristike, uz odbacivanje njihovog marksističkog tumačenja i opravdavanja, predstavlja jednu od najizraženijih crta evroazijskog shvatanja budućeg političkog i socijalnog uređenja Rusije.

3. EVROAZIJSKA DRŽAVA

Da bi se sadržinski odredila evroazijska ideja „trećeg puta”, neophodno je imati u vidu da ona, osim što označava politički i socijalni ideal koji se razlikuje od (zapadnog) kapitalizama i (ruskog) komunizma, počiva i na osobenom shvatanju „politike” koje u svojim teorijskim radovima formulišu evroazijci. Naime, za njih termin „politika” označava „*sistematsko učenje o kulturi kao celini*”, pa se „politika”, po njima, „ne gradi na individualističko-materijalističkim i besadržajnim relativističkim pretpostavkama i hipotezama, već na filozofskom učenju o ličnosti (*prospologiji* ili *personologiji*)” (Карсавин, 1927a: 185-186). Ovo nejasno određenje vraća nas filozofiji evroazijaca po kojoj je „čovečanstvo” samo oznaka za skup različitih „kultura” koje su jasno individualizovane, tj. imaju svoj „lik” ili „ličnost”. Svaka od tih kultura je *organsko* jedinstvo (ne mehanički zbir) vrednosti koje stvara, čuva i menja subjekt kulture. Taj pak subjekt nije ni individua ni apstraktni kolektiv, već simfonijsko jedinstvo pojedinačnog i opšteg, *saborna ličnost* različitih „obima”⁸⁶ – od individue i užih socijalnih grupa, preko nacije, do grupe nacija koje su sjedinjene „mestom razvoja”, istorijskom sudbinom, lingvističkom srodnošću, zajedničkim osobinama i običajima. Ako ostavimo po strani problem hijerarhijske strukture i „simfonijske” harmonizacije sabornih subjekata različitog obima („individualnih i nižih sabornih ličnosti”), u središtu pažnje i interesovanja evroazijaca bile su velike grupe naroda („*mnogonarodne ličnosti*”, poput „romano-germanske”

⁸⁶ „To shvatanje je jednako različito od čistog individualizma koji priznaje samo individualne sfere, kao i od kolektivizma koji zna samo za sveobuhvatnu sferu apstraktne celine” (Карсавин, 1927a: 192).

ili „evroazijske”), kao subjekti kulture. Po njima, ovi složeni subjekti se objektivizuju stvaranjem sopstvene celovite i jedinstvene kulture unutar koje možemo, samo uslovno i iz analitičkih razloga, razlikovati tri osnovne „sfere” – političku, duhovnu i materijalnu. Od ove tri sfere, najznačajnija je politička jer se tek pomoću nje i u njoj „ostvaruje i izražava jedinstvo svih sfera, kao i sama kultura kao, spolja gledano, jedinstvena celina” (Карсавин, 1927a: 207). Jednostavnije rečeno, država (političke organizacije kroz koje se formira i izražava volja i svest „simfonijskog subjekta”) omogućava postojanja autohtone kulture i svedoči o delatnom postojanju njenog subjekta. Bez države kao svoje „spoljašnje forme” kultura ne može postojati, iako država nije sama po sebi stvaralačka sila, već izraz volje i svesti subjekta kulture. Drugim rečima, da bi uopšte objektivno postojala, kultura mora biti „podržavljena”, tj. mora biti celina sa nekom ličnom formom i osobinama, a upravo joj tu formu i te osobine daje država. Pošto su kulture su po svojoj „egzistencijalnoj formi” različite, jedan od zaključaka filozofije politike evroazijaca je stav da *svakoj kulturi odgovara njena posebna, a ne neka univerzalno primenjiva (politička) forma*. Sama pretpostavka postojanja takve univerzalno važeće i obavezujuće forme (na primer, demokratske države zasnovane na poštovanju individualnih prava), ukida kulturni pluralizam sveta i predstavlja izraz kulturnog imperijalizma. Takođe, preuzimanje tuđe političke forme, kao što se to dogodilo u slučaju Rusije, vodi gubitku kulturne samobitnosti, slabljenju sabornog jedinstva subjekta kulture i njegovoj dezintegraciji – sve do raspada u revoluciji. I svi kasniji nesporazumi oko političkog sadržaja evroazijskog učenja bili su, po mišljenju Nikolaja Trubeckoja, posledica nerazumevanja evroazijskog shvatanja odnosa politike i kulture koje se razlikuje od uobičajenog evropocentičnog pristupa ruske inteligencije (vid. Трубецкой, 1925: 67-69). Za razliku od većine ruskih emigranata koji su se u političkom smislu određivali pomoću tradicionalnih političkih kategorija („monarhisti”, „demokrate”, „konzervativci”, „liberali”, „levica” i „desnica”...itd.), evroazijci su polazili od stava da evroazijska kultura rađa državu posebnog tipa, tj. da *kulturna originalnost Evroazije svoj izraz i nosioca nalazi u posebnom tipu*

političke organizacije. Ovaj novi tip države evroaziji su izvodili iz svog uvida u supstancijalno shvaćenu evroazijsku kulturu – ta kultura i njen „simfonijski subjekt” („mnogonarodna ličnost”) imaju posebnu formu svog ličnog postojanja. Ali, da bi tu „formu” jasnije opisali, oni nisu mogli sasvim izbeći tradicionalni politički jezik i njegove kategorije. Zato su evropska demokratija i ruski boljševizam (komunizam) bili one osnovne tačke u odnosu na koje se određivalo evroazijsko učenje o državi: „Naša politika proizlazi iz duboko promišljenog *novog shvatanja države* koje čini alfu i omegu našeg državnog sistema i *potpuno se razlikuje kako od demokratskog, tako i komunističkog sistema*” (Алексеев, 1927:178).

3.1. Politički sistem: „ideokratija” i „demotija”

Pitanje koje prethodi izlaganju i tumačenju evroazijskog shvatanja države, može biti formulisano u skladu sa poznatom dilemom političke filozofije: Zašto uopšte postoji država, a ne *an-arhija*, tj. neki nedržavni oblik zajednice? Ovo pitanje nije retoričko, jer, ako se složimo sa Karsavinovim određenjem „simfonijske” prirode zajednice (kulture i njenog subjekta – nacionalnog ili višenacionalnog), onda je već sam princip sabornosti dovoljan za objašnjenje harmonizacije mnoštva u jedinstvenu celinu, tj. on u svom deskriptivnom značenju upravo i označava postojanje neprinudnog, „slobodnog jedinstva mnoštva” ili „sve-jedinstva”. Očigledno, zajednica vernika (Crkva kao „Hristovo telo na zemlji”) poslužila je Karsavinu, kao i brojnim drugim ruskim misliocima, kao model za formulisanje principa „sabornosti”. Međutim, ako je „društvo” saborna zajednica ili „simfonijska ličnost”, onda je država kao sredstvo nasilne pacifikacije i harmonizacije individua nepotrebna. Da bi izbegao ovaj zaključak, Karsavin, kao što smo videli, razlikuje *ideal sabornosti* od njegovog *empirijskog, nesavršenog ispoljavanja*⁸⁷: u društveno-istorijskoj stvarnosti, umesto „svejedinstva”, u najboljem slučaju nalazimo samo saglasnost (konsenzus mnoštva individua), ili,

⁸⁷ „Mi nismo utopisti i strogo razlikujemo suštinu i ideal od nesavršene empirijske činjenice” (Карсавин, 1927а: 192).

još češće, sukob individua koje teže egoističkom samopotvrđivanju, pa „uzajamno davanje dobija formu borbe, a mesto slobodne žrtve zauzima nasilje i ubistvo” (Карсавин, 1927а: 192). Iz činjenice nepotpunog ostvarenja ideala sabornosti, u društveno-istorijskoj stvarnosti izvodi se funkcionalna nužnost postojanja države kao sfere prinude u kojoj se samo na nepotpun i ograničen način ostvaruje ideja celine naspram njenih individualizacija koje su međusobno suprotstavljene. To, dakle, znači da „u svakoj sabornoj ličnosti (porodici, socijalnoj grupi, naciji, subjektu kulture) *uvek mora postojati primarni nosilac i izražavalac njene celovitosti i jedinstva*” (Карсавин, 1927а: 193). U slučaju društva ovaj nosilac sabornog jedinstva je „vladajući sloj” koji je organizovan kroz mrežu državnih institucija koje strukturisu „sabornu ličnost”, tj. regulišu odnose njenih nižih individualizacija (pojedince i socijalnih grupa) čineći ih organskim delovima celine. Vladajući sloj je (empirijski nesavršeni) nosilac saborne svesti i volje cele „društvene ličnosti” sastavljene od niza širih i užih socijalnih grupa koje čine hijerarhijski niz na čijem se kraju nalazi pojedinac. Država, kao spoljašnja forma postojanja kulture i nosilac principa celovitosti, daje oblik svim njenim nižim individualizacijama. Poput tradicionalnih ruskih lutaka (ruskih „babuški”), ona je najveća figura u kojoj je smešteno niz manjih, *istog* lika.⁸⁸ Stoga, umesto uobičajenog razdvajanja i suprotstavljanja sfera „države” i „društva”, u političkoj misli evroazijaca dominira ideja njihove međusobne prožetosti i čvrstog organskog jedinstva. U koncipiranju svog shvatanja odnosa države i društva, evroazijci povlače jasnu demarkacionu liniju u odnosu na zapadnu liberalnu i demokratsku tradiciju političkog mišljenja. Programski odbacujući ideju demokratskog političkog sistema sa političkim partijama, redovnim izborima i parlamentarnim predstavništvom, oni odbacuju i liberalnu ideju minimalne, ili, bar

⁸⁸ Ova analogija može biti potkrepljena Karsavinovim stavom po kome je „u uslovima normalnog razvoja kulture, narod hijerarhijski podeljen organizam u kojem je svaka celina sastavljena iz nižih celina iz kojih crpi svoje životne sokove i živi *kako u sebi, tako i u njima*. Samo pod tim uslovom moguća je organska veza momenata celine u višem momentu i, istovremeno, neprekidnost veze od vrha do dna, normalni krovotok. Takvo konkretno-realno jedinstvo i jeste državno jedinstvo i obavezno se izražava kao država i kroz državu” (Карсавин, 1927а: 214).

striktno ograničene države. Prema mišljenju Nikolaja Trubeckoja, „za savremenog čoveka sva demokratska frazeologija je ostatak prošlosti kao i tradicija aristokratsko-birokratske države”, pa je, sa stanovišta savremenosti, jedina razlika između aristokratskog i demokratskog poretka u tome što je prvi posthumno očuvan u vidu ostataka,⁸⁹ dok je ovaj drugi u stanju duboke krize koja nagoveštava „blizinu smrti” (Трубецкой, 1927c: 411). Tezu o krizi savremene demokratije evroazijci prihvataju kao aksiom od koga polaze u svojoj kritici političkog života Zapada kao od samorazumljive tvrdnje. U formulisanju kritike demokratije oni ne pretenduju na originalnost, a samo bavljenje demokratijom kao predmetom kritičkog razmatranja opravdavaju činjenicom da ona, za deo ruske inteligencije, predstavlja alternativu komunizmu.

Demokratski politički ideal zasnovan je, po evroazijcima, na individualističkom konceptu društva i relativističkom stavu u pogledu sadržinskog određenja „opšteg dobra”. Prva pretpostavka se zasniva na socijalnoj „ontologiji” po kojoj je društvo mehanički skup atomistički shvaćenih individua (građana) sa jednakim pravima. U ekonomskom životu individue slede svoje interese i stupaju u međusobne odnose koje reguliše tržište kao osnovni društveni mehanizam. Sigurnost individua, kao i pravni okvir za odvijanje tržišnih i drugih odnosa, obezbeđuje država kao svojevrсни „noćni čuvar”. Svaki (punoletni) građanin učestvuje u političkom životu birajući svoje predstavnike na periodično ponavljanim izborima. Institut izbora pretpostavlja važnu ulogu javnog mnjenja u demokratskim sistemima, kao i neophodnost interesnog i idejnog grupisanja u političke partije koje se bore za naklonost birača.⁹⁰ Profesionalizacija partijskih elita i njihova konkurencija na političkom tržištu čine osnovnu spoljašnju

⁸⁹ „U savremenom svetu evropske (romano-germanske) civilizacije monarhija je sebe izivila... Može se reći da se u savremenim evropskim monarhijama monarh samo trpi... Dvor ne gubi samo svoje političko, već i kulturno značenje, pa, sledstveno tome, postaje prosto nepotreban” (Трубецкой, 1927c: 410-411).

⁹⁰ „Pošto su savremene evropske političke partije slobodna udruženja, onda partijski režim u većoj ili manjoj meri pretpostavlja višepartijnost kao izraz ličnog prava učešća u politici i kao rezultat slobode političkog mnjenja” (Алексеев, 1927: 170).

karakteristiku savremene demokratije kao „uređenja u kome se vladajući sloj bira na osnovu popularnosti u određenim krugovima stanovništva, pri čemu su osnovni oblici izbora na političkom planu – izborna kampanja, a na ekonomskom – konkurencija” (Трубецкой, 1935: 438). Savremena „vladavina naroda” je vladavina konkurentskih političkih i ekonomskih elita koje se smenjuju na vlasti u zavisnosti od raspoloženja promenljive većine glasača.⁹¹ „Opšte dobro” je ono što uživa izbornu podršku *ad hoc* formirane „većine”, a ne supstancijalno određeno dobro koje je nezavisno od aritmetičkog zbira trenutnih interesa punoletnih građana. Stoga je savremena demokratija određena jedino procedurom, tj. skupom formalnih pravila oko kojih se može postići konsenzus, a ne sadržinski određenim sistemom vrednosti. Demokratske procedure stabilizuju politički život dajući mu predvidljivost i pravilnost, a skup sloboda i prava preuzetih iz liberalne tradicije ima funkciju ograničavanja državne vlasti i obezbeđivanja neprikosnovenog ličnog domena i autonomije društva. Stoga je „državni minimalizam” osnovna karakteristika liberalno-demokratskog poretka jer u njemu država nema i ne može imati sadržinski određene ciljeve (poput „duhovnog usavršavanja čoveka”, „dobrobiti svih” itd.) o kojima ne postoji trajni konsenzus.⁹² Pošto „kultura” za evroazijce predstavlja organsku celinu, autonomija različitih sfera društvenog života u liberalno-demokratskim sistemima je za njih samo ideološka „maska” iza koje se krije povlačenje države u korist drugih „organizatora sistema” – privatnog kapitala i štampe, pre svih.⁹³ Ali, u svakom slučaju, liberalno-demokratska država teži

⁹¹ „Javnim mnjenjem na Zapadu se ne naziva stabilizovano, čvrsto i duboko ukorenjeno uverenje u narodu, već pre poznata, veoma promenljiva narodna raspoloženja koja ne niču samostalno već se veštački stvaraju od strane političkih partija... Zato se javno mnjenje u demokratskoj Evropi menja kao i vreme” (Алексеев, 1927: 182).

⁹² „Karakteristika demokratskog poretka je državni minimalizam, tj. nemešanje države u većinu oblasti kulture i života, pa se otuda čini da su sve te oblasti nezavisne i autonomne – npr. sloboda nauke, umetnosti, privrede” (Трубецкой, 1927c: 410).

⁹³ „Nezavisnost i autonomnost su ovde, svakako, samo iluzorne jer su sve strane nacionalne celine neraskidivo povezane jedna sa drugom i međusobno se uslovljavaju.

samoograničenju u korist autonomije „društva” i programski insistira na svojoj minimalistički određenoj ulozi u društvenom razvoju.

Za razliku od zapadne liberalno-demokratske države, evroazijska država ne može i ne treba da bude „minimalna”. Naprotiv, geografski, istorijski, kulturno-socijalni i ekonomski uslovi Evroazije zahtevaju „državni maksimalizam”. Prema evroazijcima: „Država... nije institucija čija je delatnost određena samo negativnim ciljevima. Ona nije noćni stražar koji se pojavljuje samo onda kada počinju ubistva i pljačka. *Pred evroazijskom državom stoje veliki pozitivni zadaci* koje sebi ne postavljaju zapadne demokratsko-liberalne države” (*Евроазиатство и коммунизм*: 28). Ti zadaci su, u prvom redu, ekonomski i administrativni – evroazijska država je organizator i glavni akter privrednog razvoja. Ali, funkcije evroazijske države nisu ograničene na privredno-ekonomsku sferu, već u potpunosti prožimaju čitavo društvo. S obzirom da je „kultura” osnovna kategorija socijalno-političke misli evroazijaca, država kao njena forma određuje sve aspekte njenog postojanja i ispoljavanja: „Evroazijci otvoreno priznaju da je njihova država nadahnuta velikim religijskim i moralnim zadacima i da ne može biti ravnodušna prema dobru i zlu. Evroazijska država potpuno otvoreno stremlje ka razvitku i procvatu evroazijske kulture... Evroazijci ne mogu biti ravnodušni prema vaspitanju naroda, njegovom obrazovanju, prosvetavanju i njegovom duhovnom životu” (*Евроазиатство и коммунизм*: 29). Drugim rečima, država treba da obuhvati i uredi sve sfere društvenog života, pa evroazijci, nasuprot liberalnoj „minimalnoj” državi, formulišu ideal „maksimalne države”, tj. zalažu se za „aktivno i rukovodeće učešće države u privrednom životu i razvoju kulture” (Трубецкой, 1927c: 414).⁹⁴

Osim toga, sama kultura zahteva da bude organizovana u sistem. Tamo gde država ne zadovoljava taj zahtev ulogu organizatora sistema kulture preuzima na sebe neki drugi faktor: u demokratskom sistemu (koji je obično sjedinjen sa plutokratskim) taj faktor je privatni kapital i štampa” (Трубецкой, 1927c: 410).

⁹⁴ Druga oznaka za „maksimalnu državu” je sintagma koju koristi Nikolaj Aleksejev – „garancijska država” (*гарантийное государство*), tj. država koja garantuje i obezbeđuje ostvarenje pozitivno određenih ciljeva i zadataka: „Država se naziva garancijskom pre svega zato što obezbeđuje ostvarenje nekih stalnih ciljeva i zadataka, zato što je država sa pozitivnom misijom” (Алексеев, 1937: 372).

Ako se složimo sa evroazijcima da Rusiji/Evroaziji kao posebnoj „kulturnoj ličnosti” ne odgovara minimalistička liberalno-demokratska država,⁹⁵ ostaje otvoreno pitanje bližeg određenja strukture i funkcija „maksimalističke” evroazijske države. Samo negativnim određenjem evroazijske države kao ne-evropske, kao i kritikom zapadnih demokratskih sistema, još nije sadržinski formulisana evroazijska politička alternativa. S druge strane, pošto je, po mišljenju evroazijaca, ideja demokratije diskreditovana u samoj Evropi,⁹⁶ može se zaključiti da je, nezavisno od posebnih karakteristika Evroazije, *opšti problem* savremene epohe „stvaranje novog tipa države sa potpuno novim političkim, ekonomskim, socijalnim, kulturnim i životnim uređenjem” (Трубецкой, 1927c: 411). Stoga, iako su evroazijci primarno bili zainteresovani za koncept države koji odgovara autohtonom svetu Evroazije, njihove političke ideje formulisane su tako da, uz prihvatanje teze o „sumraku demokratije” u Evropi, mogu biti relevantne i u evropskom političkom životu. Ova ambicija evroazijaca vidljiva je u načinu na koji oni formulišu svoje shvatanje države. Naime, njihova koncepcija *evroazijske države* je izvedena iz jedne *opšte teorije države* čije važenje nije ograničeno kulturno-istorijskim osobenostima određene geopolitičke celine. Opšteteorijska (univerzalno važeća) pretpostavka na koju se oslanja koncept države koja odgovara tlu Evroazije sadržana je u tezi Nikolaja Trubeckojja po kojoj su tradicionalni oblici vladavine od sekundarnog značaja u odnosu na način na koji se u državi formira i popunjava

⁹⁵ „Što se tiče državnog ustrojstva Rusije, mi mislimo da osnova tog ustrojstva mora biti organski povezana sa uslovima našeg života. U protivnom, mi nećemo imati snažnu, čvrstu državu. Naš mozak neće zavesti 'demokratske' teorije 'direktne vladavine naroda' i logika njenih zastupnika nama ne vlada. Zato, ako po rečima zastupnika tih ideja 'Rusiji ne odgovara slabašni mehanizam parlamentarne monarhije', onda mi mislimo da joj još manje odgovara 'republikansko-demokratski' sistem koji joj oni (P. N. Miľjukov) predlažu” (Садовский, 1923: 169).

⁹⁶ „Sada su demokratija, vladavina naroda, parlamentarizam i socijalizam veoma diskreditovani i preživljavaju ne samo krizu, već i nešto više od toga. Život svuda teži da nađe neke nove puteve izvan oficijelne demokratije i socijalizma (u Italiji - fašizam koji polazi iz donjih slojeva društva, u Španiji - fašizam sa vrha), pa su 'konzervativci' i 'reakcionari' oni ljudi koji teže da zadrže prirodni tok razvitka i nastanak nove epohe zastupnici oficijelnog demokratizma i socijalizma, a ne njihovi protivnici” (Садовский, 1923: 167).

„vladajući sloj” ili, savremenijim jezikom rečeno, politička elita: „*Upravo su načini izbora vladajućeg sloja, a ne oblici vladavine, suštinski važni za karakterizaciju države*” (Трубецкой, 1927c: 408). Pošto su tezom o nesavršenosti empirijskog „simfonijskog jedinstva kulture” opravdali samo postojanje države,⁹⁷ evroazijci su u „vladajućem sloju” i užem „upravljačkom aktivu” videli osnovne nosioce integrativnih i strukturno-formativnih funkcija države. U sledećem koraku, oni su kritikom zapadnih političkih institucija (stare aristokratije i savremene demokratije) formulisali problem načina izbora vladajućeg sloja kao suštinski važan kriterijum za određenje karaktera *svake* države. Na kraju, nasuprot aristokratskom i demokratskom principu selekcije političke elite, oni su istakli novi *ideokratski* tip izbora, a državu u kojoj vladajući sloj nastaje na osnovu takve selekcije, nazvali su *ideokratijom*⁹⁸: „*Taj tip izbora koji je sada pozvan da, saglasno evroazijskom učenju, bude ustanovljen u celom svetu, a posebno u Rusiji-Evroaziji, naziva se ideokratskim i odlikuje se time što je, po njemu, zajednički pogled na svet osnovna karakteristika koja ujedinjuje članove vladajućeg sloja*” (Трубецкой, 1928: 428).⁹⁹ Dakle, ako se

⁹⁷ „Pogled na državno organizovanje ljudskog društva kao na živo organsko jedinstvo pretpostavlja postojanje posebnog vladajućeg sloja u tom društvu, tj. skupa ljudi koji **faktički određuju** i usmeravaju politički, ekonomski, socijalni i kulturni život društveno-državne celine” (Трубецкой, 1927c: 408).

⁹⁸ Autor evroazijske koncepcije „ideokratije” i „ideokratske države” bio je Nikolaj Trubeckoj, a njegove ideje su preuzeli i dalje razvijali ostali članovi pokreta. P. Savicki je priznavao vodeću ulogu N. Trubeckoja u formulisanju „učenja o ideokratiji”: „Od samog početka, evroazijski vladajući odbor je shvaćen kao telo koje se obrazuje na osnovu jedinstva uverenja. To učenje je uopštio Nikolaj Trubeckoj koji je istakao pojam *ideokratije* kao državnog sistema u kome je osnovni selekcionički princip za obrazovanje rukovodećeg sloja služenje određenoj ideji” (Савицкий, 1933a: 376).

⁹⁹ Na drugom mestu, Trubeckoj daje slično određenje ideokratije: „Taj novi tip izbora vladajućeg sloja koji se sada stvara samim životom i koji je pozvan da zameni kako aristokratiju, tako i demokratiju, može biti nazvan ideokratijom, ideokratskim poretkom. *U tom poretku, vladajući sloj se sastoji od ljudi koji su objedinjeni pogledom na svet*”. Takođe, on dodaje da zajednički pogled na svet postoji u demokratskim i aristokratskim vladajućim slojevima, ali u njima „zajednički svetonazor nije osnovni i prvobitni kriterijum na osnovu koga se vrši izbor vladajućeg sloja” (Трубецкой, 1927c: 412).

sastav vladajućeg sloja u aristokratskim sistemima zasnivao na poreklu njegovih članova, a u demokratiji na izbornoj volji građana, onda se u *ideokratskom poretku* vladajući sloj selektuje i konstituše na osnovu ideološkog kriterijuma, tj. na osnovu prihvatanja određenog pogleda na svet i sistema vrednosti: „*Da vlada može i treba samo kulturna, svesna, idejna manjina*” (Садовский, 1923: 170).

Poreklo koncepta „ideokratske države” možemo tražiti u dalekoj prošlosti – u Platonovom shvatanju filozofa-vladara čija se upravljačka funkcija opravdava znanjem, tj. uvidom u inteligibilni svet „ideja”.¹⁰⁰ Savremenije verzije vladavine zasnovane na znanju predstavljaju različite („tehnokratske”) koncepcije vladavine stručnjaka koji poseduju specijalizovano, „ekspertsko” znanje. Pojam „ideokratije” kod evroazijaca bliži je Platonovoj zamisli, a istorijski se oslanja na iskustvo dve njima savremene „ideokratske države” – fašističke Italije i boljševičke Rusije.¹⁰¹ U oba ova primera, imamo zvanično vladajuću ideologiju (vladajuću ideju) čiji je nosilac jedinstvena državno-ideološka organizacija koja se (neadekvatno) naziva „partijom”.¹⁰² Članovi vladajućeg sloja su oni koji su „verni” ili „odani ideji”, a država je sredstvo njenog ostvarenja u društveno-istorijskoj stvarnosti ili, kako to ističe jedan savremeni evroazijac, „država i društvo su pozvani da ostvare važnu *duhovnu i istorijsku misiju*”

¹⁰⁰ Povezanost evroazijske koncepcije „ideokratske države” sa tradicijom političkog mišljenja koja vodi poreklo od Platona (osavremenjenog savremenim teorijama elite – Pareta, pre svega), ističe i Nikolaj Aleksejev: „Na taj način, vaskrsavaju stare ideje Platona za koga je pitanje načina obrazovanja vladajućeg sloja u državi bilo najosnovnije i najvažnije političko pitanje... Ovde se, (u konceptu ideokratije – M. S.), otkriva izvorni smisao Platonovog učenja o carstvu filozofa, a takođe i smisao pojma teokratije kao države u kojoj je najviši princip – ideja religiozna kao vrhovna ideja” (Алексеев, 1998: 588; 592).

¹⁰¹ „Obe najveće revolucije posleratnog vremena – ruska – i mnogo manja, ali najznačajnija od svih istinsko evropskih revolucija – italijanska – došle su do stvaranja *ideokratskog* poretka, mada veoma nesavršenog” (Трубецкой, 1927c: 412).

¹⁰² Da nije u pitanju klasična „partija”, jasno je već na osnovu značenja te reči koja uvek uključuje priznanje partikularnosti interesa (lat. *pars*), dok se kod komunističke i fašističke organizacije radi o predstavljanju klasnog ili nacionalnog interesa koji je, po njihovom samorazumevanju, univerzalan ili nedeljiv.

(Дугин, 1999). Ali, strukturno slični „ideokratski sistemi“ (poput fašističkog i komunističkog, ili, budućeg „evroazijskog“), razlikuju se po shvatanju „duhovne i istorijske misije“, tj. po sadržinskom određenju svoje „vladajuće ideje“. Drugim rečima, ideokratske države mogu biti „istinske“ i „lažne“, u zavisnosti od istinitosti ideje koja leži u njihovoj osnovi.¹⁰³ Tako su, za Trubeckoj, fašistička Italija i boljševička Rusija *nepotpune* i *nesavršene* ideokratije jer su „i fašizam i komunizam *lažne ideologije*“ (Трубецкой, 1927c: 413). Priznavajući im da se rukovode ideokratskim kriterijumom u organizaciji vlasti, Trubeckoj naglašava da u njima princip ideokratije nije shvaćen od strane samih njegovih nosilaca čija je samosvest „zarobljena“ lažnim ideologijama – u slučaju Italije, nacionalizmom i kultom vođe, a u SSSR-u, internacionalizmom i fikcijom „proletarijata“ kao nosioca „opšteljudskog“ interesa.¹⁰⁴ Zato, „nesavršene“, „lažne“ ideokratije (fašizam i komunizam) mogu poslužiti samo kao polazna tačka za određenje *istinske* ideokratije koja neće počivati na lažnoj ideologiji, pa se nameće suštinsko pitanje: „Kakvim potrebama mora odgovoriti vladajuća ideja (*идея правительница*) u istinskoj ideokratskoj državi?“ (Трубецкой, 1928: 438).

Da bi se odgovorilo na ovo pitanje neophodno je imati u vidu ranije pomenuto Karsavinovo određenje politike kao „sistematskog učenja o kulturi“ koje se zasniva na „filozofskom učenju o ličnosti“. Na osnovu

¹⁰³ Da bi se izbegla mogućnost subjektivističkog (psihologističkog) tumačenja vladajuće „ideje“ i naglasila razlika između „lažne“ i istinske ideokratije, Nikolaj Aleksejev je koristio fenomenološki pojam *ejdosa* kao „nužnog, celovitog, sozercanijem i umom spoznanog smislenog lika sveta“, te umesto pojma „ideokratije“, predlagao termin „ejdokratija“ kao naziv za savršenu državu. Iako ovaj njegov predlog nije bio široko korišćen, u skladu sa njim bi mogli reći da su komunizam i fašizam ideokratski sistemi, dok bi samo evroazijski vladajući sloj bio *ejdokratski*, tj. samo njegova vladavina bi počivala na pravom znanju (Vid. Алексеев, 1998: 592).

¹⁰⁴ Po evroazijcima, ključni paradoks boljševizna sadržan je u njegovom filozofsko-ekonomskom *determinizmu* (učenje o primatu „baze“ nad „nadgradnjom“) i, istovremenom, praktično-političkom *voluntarizmu* koji se zasniva upravo na isticanju presudnog značaja ideologije (zanimljivo je da je tih godina sličan argument formulisao A. Gramši u tekstu „Revolucija protiv Kapitala“). Deficit boljševičke samosvesti Trubeckoj tačno uočava: „Partija koja faktički ispunjava funkcije ideokratskog odbora, teorijski odriče autonomiju idejnog načela“ (Трубецкой, 1927c: 413).

ovog određenja, kategorija „ličnosti“ (subjekta kulture) ima ključnu ulogu u političkom mišljenju i delanju. Spoznati neku *ličnosti* znači odrediti njen identitet – ono trajno u njenim različitim ispoljavanjima i menama. Ako taj identitet nazovemo njenom „idejom“, onda je supstancijalistički shvaćena i određena „ideja“ te ličnosti od suštinske važnosti za naš odnos prema njoj. U tom odnosu rukovođeni smo poznavanjem njene „suštine“, a ne njenim varljivim ispoljavanjima, tj. trenutnim „individualizacijama“. S obzirom da kategorija „ličnosti“ ima različit „obim“ (od individue, socijalne grupe, nacije, do grupe naroda – „mnogonarodne ličnosti“ i čovečanstva), problem traganja za „idejom“ koja može biti osnov ideokratske vladavine svodi se na pitanje određenja odgovarajućeg subjekta-ličnosti. Komunistička ideokratija počiva na ideji (radničke) klase kao subjekta čiji spoznati interes i pogled na svet predstavlja legitimacionu formulu vladajućeg sloja. Ali, vladavina u ime klase nije i ne može biti vladavina u ime celine društva (simfonijskog subjekta) jer je, već po svom pojmu, „klasa uvek samo deo celine“, pa je partikularni klasni interes forma ispoljavanja grupnog egoizma. Problem se, po mišljenju evroazijaca, ne rešava ni uzimanjem „nacije“ kao osnovne ličnosti-subjekta, jer ni interes nacije nije lišen egoističkog samopotvrđivanja u svetu sukobljenih etničkih zajednica. Stoga, „ni dobrobit određene klase, ni dobrobit određenog naroda ne mogu poslužiti kao sadržaj vladajuće ideje ideokratske države. To što savremene ideokratije (komunizam i fašizam – M. S.) uzimaju klasnu diktaturu ili nacionalizam za svoje vladajuće ideje, posledica je toga što su te države *samo po svojoj spoljašnjoj formi, a ne i po svom unutrašnjem sadržaju, istinske ideokratije*“ (Трубецкой, 1935: 440). Ako se za ideje klase i nacije može tvrditi da sadrže u sebi element partikulariteta koji podrazumeva (kolektivni) egoizam, to se ne može tvrditi za „čovečanstvo“ kao najopštiju „ličnost“ (subjekt kulture). Ali, šta je „ideja“ (identitet) „čovečanstva“ i u odnosu na šta se ona određuje? Upravo je jedan od aksioma filozofske pozicije evroazijstva teza o „čovečanstvu“ kao apstraktnom, „praznom pojmu“ u koji se arbitrarno projektuje sadržaj dominantne, partikularne („romano-germanske“) kulture. Zato, subjekt (ličnost) čija ideja (supstancijalno shvaćeni identitet) može

postati „vladajuća ideja” istinske ideokratije nije, po evroazijcima, ni klasa, ni nacija, ni čovečanstvo, već „posebni svet” – „zajednica naroda koji naseljavaju samovoljno (autarhično) mesto razvoja i koji nisu međusobno povezani rasom, već zajedničkom istorijskom sudbinom, radom na stvaranju iste kulture ili jedne zajedničke države” (Трубецкой, 1935: 441). U ovom određenju subjekta kulture ključna odredba je njegova „samovoljnost” (*autarhija*) jer se na osnovu nje isključuje element egoističkog interesa – zajednica naroda koja je samovoljna predstavlja „ličnost” čija dobrobit ne može biti suprotstavljena dobrobiti drugih subjekata istog ranga (za razliku od „klase” i „nacije”), upravo zato što je ona sebi sama dovoljna. Na taj način, Trubeckoj zaključuje da: „vladajuća ideja istinske ideokratske države može biti samo dobrobit skupa naroda koji naseljavaju dati autarhični posebni svet” (Трубецкой, 1935: 41). Evroazija je upravo takav „poseban svet”, pa je istinska ideokratska država moguća na njenom tlu.¹⁰⁵

Ideokratski poredak, pored autarhičnog „mesta razvoja” naseljenog srodnim narodima, pretpostavlja postojanje „vladajućeg sloja” koji svoju vladavinu legitimiše posedovanjem znanja („ideje”) o opštem dobru ili dobrobiti celine: „Pripadnici vladajućeg sloja su međusobno povezani zajedničkim pogledom na svet i ujedinjeni u posebnoj državno-ideološkoj organizaciji. Ta organizacija je *vanklasna* i *nadklasna*, a svoje članove vrbuje u svim grupama stanovništva” (Трубецкой, 1928: 432). Članstvo u vladajućem sloju i mesto u državnom aparatu ne pripada onima koji se biraju na izborima, već onima koji su odani vladajućoj ideji i spremni da se za nju žrtvuju.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Evropa je, *takođe*, takav autarhičan svet i panevropska ideja bi mogla postati „vladajuća ideja” evropske ideokratije. Uslov za to je oslobođenje evropske ideje od imperijalističkih apetita, kao i od liberalno-demokratske tradicije u korist ideokratskog *političkog* sistema (vid. Трубецкой, 1935: 443).

¹⁰⁶ „Selekциони kriterijum ideokratskog izbora ne treba da bude samo zajednički pogled na svet, već i *spremnost na žrtvovanje za vladajuću ideju*. Taj element žrtvovanja, stalne aktivnosti i teške *obaveze* koji je povezan sa pripadnošću vladajućem sloju neophodan je radi uravnoteženja privilegija koje su, *takođe*, nužno povezane sa pripadnošću tom sloju. U očima svojih sugrađana članovi vladajućeg sloja moraju imati moralni prestiž” (Трубецкой, 1935: 439).

Pošto sastav i organi ideokratske vlasti ne zavise od demokratske procedure pomoću koje se verifikuje saglasnost naroda, nameće se pitanje šta garantuje da „ideokratski odbor” neće diktatorski vladati *protiv* interesa i potreba evroazijskih naroda? S obzirom na „maksimalistička” ovlašćenja ideokratske države, tj. činjenicu da se radi o snažnoj državi koja organizuje i upravlja svim sferama društvenog života, ovo pitanje je od suštinske važnosti. Da bi na njega odgovorili, evroazijci u svoj politički rečnik uvode termin „*demotija*” i pridev „*demotički*”.¹⁰⁷ Po njima, ideokratija nije „demokratska” (u smislu „vladavine naroda” putem njegovih političkih predstavnika izabраниh na opštim izborima), već *narodna* ili *demotička*. Upravo je jedan od uslova istinske ideokratije njen demotički (narodni) karakter,¹⁰⁸ tj. njeno oslanjanje na stremljenja i potrebe naroda bez uvođenja demokratskih procedura i mehanizama. U osnovi, već iz samog koncepta „ideokratije” sledi „narodni” karakter vlasti: pošto se vlast rukovodi ispravno shvaćenom „idejom” narodne „ličnosti”, ona, *po definiciji*, ne može biti nenarodna! Istina, ona može biti u sukobu sa trenutnim ili empirijskim potrebama i zahtevima naroda, ali ne i sa njegovim suštinskim i dugoročnim interesima.¹⁰⁹ Upravo se demokratski politički sistem odlikuje primatom *trenutnih* i interesa i *promenljivih* raspoloženja biračkog tela koje sebe shvata kao nosioca „narodnog suvereniteta”. Ali, „nacija” ili „narod” za evroazijce ne predstavlja slučajni skup građana koji zadovoljavaju uslove opšteg izbornog prava („gomila”), već „*ukupnost istorijskih pokoljenja, prošlih, sadašnjih i budućih*, koji obrazuju državom oblikovano jedinstvo kulture” (Алексеев, 1927: 179). Ovaj „organski” pojam nacije razlikuje se od „mehaničkog” pojma trenutne većine punoletnih

¹⁰⁷ Termin je prvi upotrebio evroazijac Jakov Sadovski u svom polemičkom tekstu „Oponentima evroazijstva” 1923. godine, braneći evroazijstvo od optužbe za „reakcionarnost” (vid. Садовский, 1923: 170).

¹⁰⁸ „Država treba da bude ideokratska, a *uslov ideokratije je demotičnost vlasti*” (Карсавин, 1927a: 212).

¹⁰⁹ Analogno sa komunizmom kao „vlašću radničke klase” koja može biti u sukobu sa empirijskim proletarijatom i njegovim trenutnim interesima, ali ne i sa „istorijskom klasnom svešću” koju otelotvoruje Komunistička partija.

birača koji ne moraju izražavati *istinsku* „volju naroda”.¹¹⁰ S obzirom da su smatrali da o toj volji imaju istinsku i jasnu svest (ideju), evroazijci su zaključili da je njihova ideokratska država „izgrađena na dubokim narodnim osnovama i da odgovara narodnoj volji”, tj. organskom, a ne mehaničkom suverenitetu naroda (vid. Алексеев, 1927: 178). Drugim rečima, evroazijska ideokratija kao vladavina na osnovu i u ime „istinske ideje” naroda je *demotična* (narodna), a vladajući sloj „prosto ’zna svoju publiku’, nalazi se u stalnoj vezi s raspoloženjem i stanjem narodnih masa, široko i dosledno ide u susret njihovim potrebama, oslanja se na moralnu podršku naroda” (Садовский, 1923: 170).

Koncept evroazijske ideokratske države svoju „demotičnost” (tj. svoj narodni karakter) zasniva na svojevrsnom „transcendentnom predstavništvu”. Naime, vladajući sloj legitimnost svoje vladavine bazira na saznanju neempirijske „ideje” naroda, a ne na predavljanju empirijske volje i interesa (većine ili dela) naroda. Ipak, država upravlja i organizuje društveni život postojećih ljudi čiji interesi moraju biti na neki način predstavljeni, a oni sami zastupljeni u državnim organima. Ako se kao osnov za selekciju vladajućeg sloja prihvati odanost „ideji” (zvaničnoj ideologiji), ipak se mora priznati neophodnost dvosmernog uticaja između „vlasti” i „naroda”, tj. prihvatiti neki stepen njihove komunikacije i artikulacije interesa i „sa dna”, a ne samo sa upravljačkog „vrha”. Drugim rečima, od strane evroazijaca projektovani stepen integrisanosti i prožetosti države i društva ne može biti samo plod inicijative i volje države, već mora nailaziti na podršku i aktivno učešće društva. Svest o nužnoj dvosmernosti tog odnosa iskazuje i tvorac evroazijskog koncepta „ideokratije”, Nikolaj

¹¹⁰ „Mi ne možemo dopustiti takav poredak u kome se kao izraz i nosilac volje nacije smatra masa svih sada živih ljudi koji su dostigli uzrast od 18 ili 20 godina i koji su slični običnoj gomili. Poštene demokrate takođe znaju da je takva ’gomila’, prvo, nesposobna za aktivnost, a drugo, da nema nikakve garancije da kroz njena usta govori istinska nacija.... Savremena demokratija je oligarhija sada živog i punoletnog pokoljenja nad nacijom kao celinom, oligarhija koja istovremeno sama ne može upravljati i traži sebi zamenika, realnog političkog aktera. Taj akter je politička partija koja organizuje glasačko telo i svojom voljom zamenjuje tobožnju volju glasača. Mi, evroazijci, ne priznajemo takav poredak za normalan” (Алексеев, 1927: 179).

Trubeckoj: „Ideokratski poredak zahteva da vlast, s jedne strane, bude *izvanredno snažna*, a s druge, *izuzetno blizu stanovništva*. U ideokratskoj državi *mora se široko primenjivati izborna načelo i učešće društvenih organizacija u državnoj izgradnji*, a istovremeno, *mora se pojačano vršiti podržavljenje društvenih organizacija*” (Трубецкой, 1927c: 414). Petar Savicki, takođe, smatra da „ideokratija uopšte ne protivreči principu narodnog predstavništva”, tj. da načelo izbora i predavljanja empirijskih interesa širokih narodnih slojeva nije u suprotnosti sa ideokratskim tipom vladavine (Савицкий, 1931: 43). Da bi to dokazali, tj. da bi usaglasili ideokratski princip konstituisanja vladajućeg sloja (državnog aktiva) s principom aktivne participacije građana u vlasti putem izbora i organa narodnog predstavništva, evroazijci su morali da promene značenje osnovnih kategorija predstavničke demokratije i da formulišu sopstveni sistem nepartijske, „narodne demokratije”. Da su se u svom pokušaju rešenja ovog problema (koji podseća na „problem kvadrature kruga”) oslanjali na iskustva i institucije postojećih ideokratija (fašizma i boljševizma), evroazijci nisu krili.

U projekciji političkog sistema evroazijci su razlikovali dva načela čiji međusobni odnos određuje njegovu dinamiku – načelo *postojanosti* (državne konstante) i načelo *promenljivosti* (element „demotičnosti” ili empirijskih narodnih interesa). Prvo načelo, dovedeno do samosvesti u evroazijskoj teoriji, predavlja „*usmeravajuću ideju države kao celine, njenu osnovnu misiju i njen cilj*” (Алексеев, 1927: 182). Ovu ideju, kao što je već pokazano, ovaploćuje ideokratski vladajući sloj ili „državni aktiv”.¹¹¹ Ona je konstanta koja se ne menja u zavisnosti od promenljivog javnog mnjenja, preferencija i interesa društvenih grupa¹¹²: „*Država ispoveda određeni pogled na svet koji je trajan*

¹¹¹ „Državni aktiv u evroazijskom političkom sistemu predavlja princip postojanosti, princip svrhovitosti i planiranja. On je svojevrsna konstanta državnog života” (Савицкий, 1931: 43).

¹¹² „Naša evroazijska država polazi od potrebe da ta konstanta mora biti spoznata i jasno formulisana... U tom smislu, našu državu je moguće nazvati ideokratijom ili, drugačije, državom stabilizovanog javnog mnjenja... Smatramo da je u pojmu naroda kao sveukupnosti istorijskih pokoljenja i ovaploćena istinska narodna volja čijim organom ne treba smatrati samo slučajno glasanje prisutne većine punoletnih građana” (Алексеев, 1927: 182).

i ne zavisi od izbora ili bilo kojih drugih spoljašnjih događaja ili okolnosti" (Трубецкой, 1928: 432). S druge strane, s obzirom na „demotičnost“ evroazijske države, „normalna država je moguća samo tamo gde se ta 'konstanta' nalazi u stalnom zajedničkom delovanju sa institucijama koje predstavljaju načelo narodnosti u državnom sistemu" (Савицкий, 1931: 44). Ovo načelo se ispoljava kroz predstavljanje *promenljivih* empirijskih interesa naroda, ali, za razliku od demokratskih sistema, to predstavljanje ne počiva na apstraktnom građaninu, već na profesionalno i teritorijalno organizovanim grupama stanovništva koje su realni akteri društvenog života: „Evroazijci misle da 'svenarodno' anonimno predstavništvo može biti sa većom korišću u svakoj državi zamenjeno sa *profesionalno-grupnim predstavništvom određenih realnih interesa*" (Садовский, 1923: 168). Društveno-ekonomski interesi različitih socijalnih grupa nemaju politički karakter, pa njihovo predstavljanje i artikulacija ne zahteva postojanje političkih partija.¹¹³ Princip ideokratije i njegov zastupnik (vladajući sloj) politički usmerava društvo dajući mu čvrstu formu koja se ispunjava empirijskim sadržajem korporativnih interesa i interesa teritorijalnih jedinica složene evroazijske države. Oni interesi koji su u suprotnosti sa strateškim ciljevima države (njenom „idejom“) bivaju poništeni, dok se drugi usaglašavaju pod budnim okom „vladajućeg aktiva“: „Evroazijsko učenje o državi zasniva se na dualizmu stalnosti i narodnosti – državne ideje ovaploćene u državnom aktivu i interesa trenutka koji se izražavaju kroz promenljive rezultate izbora" (Савицкий, 1931: 44). Institucionalno, pomenutim izborima popunjavaju se predstavnička interesna, nepolitička tela koja su slična ili potpuno identična „sovjetima" (savetima) kakvi već postoje u boljševičkoj Rusiji. Evroazijci otvoreno ističu da su im „sovjeti" uzor „organskog predstavništva, te da sovjetski sistem (u svojoj ideji, ali ne i praktičnom ostvarenju) predstavlja uspešno rešenje povezivanja „ideokratskog" i „demotičkog" elementa državnog života. „U sovjetskom sistemu

¹¹³ „Drugim rečima, mi hoćemo da zamenimo veštački, anarhični poredak predstavljanja pojedinih lica i partija *organskim poretkom predstavništva potreba, znanja i ideja*. Zato, nama nije potrebna politička partija kao što je ona neophodna demokratiji zapadnog stila" (Алексеев, 1927: 180).

polazna tačka nije ni izdvojeni pojedinac ni veštačka zajednica ljudi, već organski teritorijalni član celine (sovjet, okrug, oblast, grad, itd.), ili profesionalna udruženja ljudi u okviru tih teritorijalnih jedinica, te, na kraju, nacionalni delovi države. Ta načela podležu daljem jačanju, razvijanju i usavršavanju u evroazijskoj državi" (Алексеев, 1927: 180). Stoga, razmatrajući budućnost sovjetskog sistema, Nikolaj Aleksejev zaključuje: „Mi ističemo kao osnovnu normu buduće ruske unutrašnje politike jednostavnu postavku – *Rusija sa Sovjetima (savetima), ali bez komunizma*" (Алексеев, 1927a: 359).

Na osnovu navedenog stava o budućnosti ruske politike, kao i čitavom izloženom konceptu „ideokratske države“, očigledno je da evroazijski „treći put" nije *podjednako* udaljen od zapadne demokratije i boljševičke verzije komunizma. Naime, evroazijski koncept države je mnogo bliži sovjetskom sistemu u kome će „lažna ideologija komunizma" biti zamenjena istinskom evroazijskom „vladajućom idejom".¹¹⁴ Već je Nikolaj Berđajev, kritikujući „utopijski etatizam evroazijaca", davne 1927. godine isticao da „evroazijska ideokratija, kao vladavina čvrstog vladajućeg sloja koji je nosilac istinite ideologije, državne ideologije, formalno, *veoma liči na komunizam*" (Бердяев, 1927: 143). Bivši saradnik evroazijaca, Petar Bicili, je iste godine skrenuo pažnju da se evroazijska „antiteza" boljševizmu pretvara u „direktno produženje teze", te da u političkom projektu evroazijstva sve ostaje kao kod boljševizma, samo što „boljševike smenjuju antiboljševici, a sluge antihrista, Hristove sluge" (Бицилли, 1927: 340). I mnogi drugi kritičari i komentatori evroazijstva ukazivali su da je kritička distanca koju evroazijci iskazuju prema zapadnoj demokratiji mnogo snažnija i izraženija od one koju pokazuju prema komunističkoj „ideokratiji", optužujući evroazijce da se zalažu za

¹¹⁴ I po mišljenju dve savremene autorke i urednice antologija evroazijskih tekstova: „Nije teško primetiti da se evroazijsko učenje o državnom ustrojstvu *oslanja na idealizovano iskustvo državne i partijske izgradnje u SSSR-u*" (Нувикова, Сиземская, 1992: 109). Jedan drugi, neruski tumač evroazijstva, takođe formuliše sličnu ocenu ističući da „nema suštinske razlike između principa funkcionisanja Sovjetskog Saveza i modela koji predlažu evroazijci. Razlike su samo u parolama, idejama, osnovi pogleda na svet. Zato su struktura misli i predložene sheme državnog ustrojstva slični kao blizanci" (Бекеп, 2001: 24).

svojevrsni „pravoslavni boljševizam” – puku zamenu komunističke ideologije evroazijskom „idejom” sa snažnim elementima „životnog pravoslavlja”, uz zadržavanje celokupne institucionalne „infrastrukture” boljševičke Rusije. Ili, kao je to primetio akademski tumač evroazijstva, O. Bes, „evroazijci nisu nameravali da iznova stvaraju državu i organe vlasti u budućoj Rusiji-Evroaziji, već da sačuvaju i osnaže one postojeće elemente u sovjetskoj državnoj strukturi koji su im se činili pogodnim za njihov planirani politički sistem” (Böss, 1961: 90). U svakom slučaju, u spisima evroazijaca je element kontinuiteta između boljševičke Rusije i buduće Evroazije jasno izražen, te on dodatno radikalizuje razliku koja Rusiju deli od demokratske Evrope.

Svesni prigovora da se suviše približavaju boljševizmu,¹¹⁵ evroazijci su isticali da je njihova zamisao ideokratije (nezavisno od sadržinskih razlika „istinske” i „lažne” ideologije) radikalnija i doslednija od one koju praktikuju boljševici. Pojednostavljeno govoreći, oni su se upinjali da dokažu kako bi vlast njihovog „vladajućeg odbora” bila mnogo snažnija i „totalnija” od vlasti Komunističke partije. Tako je, na primer, Nikolaj Trubeckoj 1935. godine tvrdio da „savremeni kolektivizam (komunistički i fašistički – M. S.) ostaje na pola puta: čovek sebe shvata kao običnog člana organskog kolektiva – klase ili naroda”. Istovremeno, po njemu, klasni i nacionalni egoizam se ne razlikuju od individualnog, pa u ovim sistemima ostaju tragovi (grupnog) „individualizma” koji državu pretvara u instrument klasnog ili nacionalnog partikularnog interesa. Za razliku od tih nedoslednih ideokratija, evroazijska ideokratija je poredak u kome „moraju iščeznuti poslednji ostatci individualizma”, pa će u njoj „čovek, ne samo sebe, već i svoju klasu i svoj narod shvatati kao elemente koji ispunjavaju određenu funkciju dela organske celine ujedinjene u državi” (Трубецкой, 1935: 442). Drugim rečima, evroazijci „savremenim ideokratijama” nisu prigovarali to što se u njima društveni život diktatorski podvrgava državnom aparatu, već

¹¹⁵ „Naši protivnici nam prebacuju da kopiramo režim komunističke diktature i da, ako težimo njegovoj promeni, onda to činimo samo putem pretvaranja vladajuće partije u novo plemstvo koje će, poput starog, stajati u vrhu države i njome upravljati” (Алексеев, 1927:183).

to što one u tom „podržavljenju” života ne idu do kraja – do totalne ili *totalitarne* kontrole u ime supstancijalistički shvaćene „ideje” organske celine.¹¹⁶ Jedan od pokazatelja ove „polovičnosti” boljševičke ideokratije je, po mišljenju evroazijaca, postupna transformacija Komunističke partije u klasičnu političku partiju (zagovornika parcijalnog interesa), uprkos ideološkom osnovu njenog nastanka. Jedan od pokazatelja ove transformacije je i činjenica da Komunistička partija nije svoj vladajući položaj ustavno obezbedila, pa se Nikolaj Aleksejev zalaže za konstitucionalizaciju Komunističke partije kao „oficijelnog organa Republike” (Алексеев, 1927: 183). Iz ove njegove primedbe, sledi da bi u istinskoj ideokratiji rukovodeći položaj vladajućeg sloja morao biti ustavno garantovan, a „partija” transformisana u „organski deo države”.¹¹⁷ Potonji ustavno-pravni razvoj SSSR-a, kao i potonjih socijalističkih država, sledio je upravo ovu preporuku Nikolaja Aleksejeva. Ali, nezavisno od ustavno-pravnog položaja Komunističke partije, ideološki zanos iz njenog formativnog, „herojskog” doba, kao i programska usmerenost na radikalno ukidanje autonomije „političke sfere”, vremenom postaju sve slabiji i ona se transformiše u „interesnu zajednicu” ljudi koji slede sopstvene interese. Ova perspektiva (ocrtana u „gvozdenom zakonu

¹¹⁶ Naravno, pored kritike nedoslednog ostvarenja „ideokratije” u boljševizmu i fašizmu, evroazijci kritikuju i samu sadržinu „vladajuće ideje” u tim sistemima. Ali, ovde se, nezavisno od te sadržine, razmatra sama „logika” ideokratije koja se, u evroazijskoj doslednoj zamisli, svodi na totalitarni zaključak. Stoga, Beker s pravom ističe da je „evroazijski pokret tridesetih godina predlagao tipično totalitarna rešenja društvenih problema: Partija-red, ideokratska država, legitimiziranje putem obraćanja Logosu i pretenzija na status vlasnika apsolutne istine predstavljaju klasične elemente totalitarnog sistema” (Бекер, 2001: 24). To što je ovaj pokret svoj totalitarni projekat razvio u okviru jedne socijalne *utopije* formulisane od strane (politički) marginalne grupe, bez čvrste partijske organizacije, kulta vođe i odgovarajuće ikonografije, ne menja na stvari u pogledu ocene samih teorijsko-političkih koncepata.

¹¹⁷ „Novi tip države zahteva da se društveni sloj koji je nosilac stabilizovanog javnog mnjenja pretvori od političke partije u evropskom smislu te reči u organski deo države. Već smo videli da su takvi delovi teritorijalni elementi republike, njeni profesionalni i nacionalni konstitutivni delovi. Vladajuća partija mora biti postavljena zajedno sa njima kao nosilac organske državne ideje” (Алексеев, 1927: 184).

oligarhije” partijskog života) predstavlja zamku koju evroazijci u svojim planovima nastoje da izbegnu. Stoga, oni sebe manje određuju kao „partiju”, a više kao svojevrsni „monaški red” koji ostaje veran svojim idealima uprkos „svetovnih” iskušenja: „Naziv 'partija' je uzan za nas jer smo mi, po svojim idejnim ciljevima, iznad svake političke partije, uključujući socijaliste i komuniste. Mi – organizovano evroazijstvo – predstavljamo vrstu posebnog istočnog reda. Termin 'partija' ne obuhvata naše unutrašnje biće, ne poklapa se s njim. Zato, samo čisto uslovno, sa određenim ogradama, možemo sebe nazvati partijom” (Алексеев, 1927: 174). U osnovi, nezavisno od utopijske perspektive ovog evroazijskog predviđanja koje nije moglo biti testirano istorijskom stvarnošću, evroazijski politički projekat je, poput „fundamentalističkog” komunizma, usmeren na ukidanje društvenih pretpostavki postojanja političkih partija¹¹⁸ i izgradnju „države novog tipa” u kojoj će „vladajući sloj” (ljudi odani samoj ideji, bez partikularnih interesa) vladati bespartijskim, homogenim društvom, zajednicom organski zasnovanoj na ideologiji ili vladajućoj Ideji: „Zamišljajući novu partiju kao naslednicu boljševika mi već sada pojmu partije pridajemo sasvim novi smisao koji se oštro razlikuje od onog koji ima politička partija u Evropi. To je partija posebne vrste, partija koja je vladajuća i koja svoju vlast ne deli ni sa kakvom drugom partijom, već isključuje i samo postojanje drugih partija. Ona je državno-ideološki savez, ali ujedno ona i rasprostire mrežu svojih organizacija po celoj državi, silazi do najnižih slojeva i ne određuje se funkcijom upravljanja, već ideologijom” (Евразуиство, 1926:52).

3.2. Evroazijska federacija

Na osnovu izloženog shvatanja države i političkog sistema, kao i odnosa prema boljševizmu, opšti stav evroazijaca prema budućnosti

¹¹⁸ „Na taj način, u našoj državi mi partije zamenjujemo realnim društvenim slojevima i to stvara uslove pri kojim će nam partija i tehnički biti nepotrebna... Radi se o složenoj politici upravljenoj na uništavanje partijskog sistema” (Алексеев, 1927: 184).

Sovjetskog Saveza može biti sažet u zahtevu po kome: „U gotovo svim oblastima državnog života treba polaziti od onoga što je već izgrađeno i što je u suštini dobro a ne loše, pa zato i ne treba zahtevati rušenje, već samo razvoj i popravak, a pre svega, čišćenje od komunizma” (Евразуиство, 1926:57). Drugim rečima, vizija buduće evolucije SSSR-a sadržinski se svodi na odbacivanje komunizma i njegovu zamenu evroazijstvom, uz istovremeno zadržavanje i „unapređenje” brojnih sovjetskih institucija političkog i privrednog života. Ovo opšte opredeljenje evroazijaca za „prevladavanje” nedostataka sovjetskog sistema, uz „očuvanje” njegovih „pozitivnih strana” i dostignuća, vidljivo je na primeru kompleksa pitanja vezanih za boljševičku nacionalnu politiku i federalnu organizaciju države. Upravo na ovim pitanjima jasno se očituje specifičnost evroazijskog pristupa revoluciji kao „svršenom činu” čije posledice ne mogu biti jednostavno poništene „povratkom” na stanje pre revolucije, niti zamenjene preuzimanjem gotovog zapadnoevropskog političkog modela koji treba samo „primeniti” na tlu Rusije-Evroazije. Drugim rečima, dijalektika „istine” i „laži” ruskog boljševizma iskazuje se, po mišljenju evroazijaca, upravo na rešavanju nacionalnog pitanja i federalnoj formi Sovjetske države.

Jedan od najočiglednijih rezultata revolucije tiče se promene položaja i statusa ruskog naroda u novoj državi – Sovjetskom Savezu. Za razliku od prethodne imperije, ruski narod je u Sovjetskom Savezu „jedan od ravnopravnih naroda koji naseljavaju državnu teritoriju”, tj. „on više nije gazda među ukućanima, već samo prvi među jednakima” (Трубецкой, 1927a: 417). Boljševičko odbacivanje ideje vladajućeg položaja ruskog naroda i afirmacija „prava nacija na samoopredeljenje” doveli su 1917. godine do raspada ruske države. Ali, slom i raspad imperije nije bio, u pravom smislu te reči, *posledica* politike i volje boljševika, već dugotrajnog sazrevanja nacionalnih pokreta koji su se, u situaciji slabljenja imperijalnog centra, ispoljili kao snažne centrifugalne sile usmerene protiv teritorijalnog integriteta države. Podsticanjem ovih nacionalnih pokreta boljševici su ih uspešno iskoristili za svoje osvajanje vlasti i na taj način, za razliku od Belih armija koje su im se suprotstavljale u ime ideala „jedne i nedeljive

Rusije", dokazali svoju političku sposobnost.¹¹⁹ Ističući zahtev za „nacionalnim samoopredeljenjem“, boljševici su stekli saveznike u svim nacionalističkim pokretima koji su nezavisno od njih formirani tokom dugog perioda krize unitarne imperijalne formule. Na prvi pogled, boljševici su istupali kao zastupnici decentralizacije carstva i nacionalne emancipacije potlačenih nacija te su, stoga, osuđivani od strane svojih protivnika u građanskom ratu (i kasnije u emigraciji) kao rušitelji državnog jedinstva i teritorijalne celovitosti Rusije. Ali, ubrzo se pokazalo da su boljševici uspešni „ujedinitelji“ jer su, pod zastavom „proleterskog internacionalizma“, okupili novonastale države u okviru federalnog Sovjetskog Saveza koji se teritorijalno gotovo poklapao sa bivšom imperijom. Ovaj državotvorni uspeh boljševika bio je objašnjiv samo pravilnim tumačenjem smisla njihove parole o pravu na samoopredeljenje. Naime, kako je to još 1927. godine istakao Nikolaj Aleksejev, za razliku od Vilsonovog principa nacionalnog samoopredeljenja, Lenjinov princip je priznavao nacionalno samoopredeljenje „samo pod uslovom da nacije prihvataju komunizam i sovjetsko političko uređenje“ (Алексеев, 1927a: 325).¹²⁰

Ali, nezavisno od razlikovanja taktičkog i strateškog smisla boljševičke politike, obnavljanje teritorijalne celovitosti bivše Rusije pod vlašću boljševika i imenom Sovjetskog Saveza, stavilo je njihove protivnike u emigraciji pred veliko iskušenje. Pojava nacional-boljševizma ilustruje to iskušenje jer, ako se osnovni prigovor boljševicima ticao gubitka i nestanka državne celovitosti Rusije, onda je unutrašnja i spoljno-politička konsolidacija SSSR-a taj prigovor učinila deplasiranim. Zato je, polazeći od teze da je očuvanje državne teritorije od primarnog značaja za određenje „nacionalnog interesa“, Nikolaj Ustrjalov konsekventno izveo tvrdnju o neophodnosti pomirenja sa boljševicima koji su, kako se praktično pokazalo, jedini garant ne

¹¹⁹ Prema rečima Nikolaja Aleksejeva: „Boljševici, i u ovom slučaju, nisu postupili samo kao komunistički osvajači, već i kao lukavi političari“ (Алексеев, 1927a: 367).

¹²⁰ Ili, na drugom mestu: „Pravo na samoopredeljenje boljševici su uslovili dovoljno teškim uslovom – prihvatanjem komunističkog programa i sovjetskog državnog ustrojstva od strane onih koji se samoopredeljuju“ (Алексеев, 1927a: 366).

samo očuvanja, već i eventualnog proširenja teritorije bivše imperije. Ovaj Ustrjalovljev „kapitulantski“ zaključak bio je neprihvatljiv za emigraciju, pa je njena antiboljševička argumentacija prenesena sa problema teritorijalne celovitosti imperije na unutrašnje ustavno-pravno uređenje SSSR-a, tj. na problem sovjetskog federalizma i nacionalnih odnosa. Ako sada po strani ostavimo druge teme koje su podsticale i jačale antiboljševičke stavove, u kritici državno-pravnog okvira sovjetske države i odnosa njenih konstitutivnih elemenata (novonastalih sovjetskih republika i drugih teritorijalno-političkih jedinica) prepoznajemo dve osnovne grupacije ruske emigracije o kojima je već bilo reči. Naime, s jedne strane, to je bila ideološki raznolika i veoma brojna tradicionalistička grupacija koja polazi od različitih (apsolutističko monarhističkih, konstitucionalno-monarhističkih, republikanskih) vizija unitarne „jedne i nedeljive Rusije“ u kojoj ruski narod ima status „državotvornog“ naroda. S druge strane, postojala je mala i po svom uticaju marginalna grupa liberalno-demokratskih političara i mislilaca, koji su se zalagali za demokratsko konstituisanje Rusije kao političke zajednice zasnovane na individualnim pravima svih njenih građana. Ove dve grupacije koje se mogu, u najširem smislu, označiti kao „nacionalna“ i „građansko-demokratska“, pozivale su se u kritici SSSR-a ili na kolektivna prava državotvorne ruske nacije koja čini osnov jedinstvene države, ili na primat individualnih građanskih prava u odnosu na (klasna i nacionalna) kolektivna prava. Po mišljenju evroazijaca, oba navedena stanovišta su u odnosu na istorijsku i političku realnost Sovjetskog Saveza bila *utopijska* – prvo se zasnivalo na prošlosti koja više ne može „vaskrsnuti“, dok je drugo predstavljalo doktrinarnu utopiju bez ikakvog osnova u stvarnosti. Isticanje nedostataka ova dva stanovišta i prihvatanje rezultata revolucije kao polazne tačke traganja za mogućnostima daljeg evolutivnog razvitka činilo je, kao i u razmatranju drugih tema, osnov evroazijske strategije „trećeg puta“ u rešavanju nacionalnog pitanja i oceni federalnog principa ustrojstva države.

Po mišljenju evroazijaca, brojni zagovornici ruskog nacionalizma koji smatraju da Rusi treba da budu jedini državotvoran narod na teritoriji mnogonacionalne imperije gube iz vida činjenicu da prava koja

su neruski narodi dobili nakon revolucije ne mogu više biti oduzeta ili bitno smanjena, te da bi svaki takav pokušaj vodio međunacionalnim sukobima. Tako je za Trubeckoj bilo očigledno da je „ona Rusija u kojoj je ruski narod bio jedini gazda na celoj teritoriji države otišla u istorijsku prošlost”, a da postojeći stepen nacionalne emancipacije neruskih naroda ne može biti doveden u pitanje bez novih sukoba čiji bi ishod bio potpuno neizvestan (Трубецкой, 1927a: 418). Istina, ruski nacionalizam, suočen sa stvarnošću proklamovane državno-nacionalne jednakopravnosti naroda SSSR-a, može odustati od ambicija obnove imperije i zadovoljiti se zahtevom za stvaranjem *ruske nacionalne države*. Ali, ostvarenje ovog zahteva vodilo bi raspadu Sovjetskog Saveza i gubitku ogromnih teritorija koje naseljavaju neruski narodi. Stoga, „ekstremni ruski nacionalizam može dovesti do ruskog separatizma što je pre bilo nezamislivo... pa se, na taj način, ekstremni ruski nacionalista, sada, sa državnog stanovišta pokazuje kao separatista i zagovornik samostalnosti – potpuno isti kakav je svaki ukrajinski, gruzijski, azerbejdžanski i bilo koji drugi nacionalista-separatista” (Трубецкой, 1927a: 418-419). Bez snage da povрати pređašnji status vladajućeg naroda koji integriše čitavu teritoriju imperije, ruski nacionalizam se pretvara u separatističku snagu koja razbija postojeću državnu formu SSSR-a. Stoga, zaključuje Trubeckoj, velikoruski nacionalizam najvećeg dela emigracije vodi poništavanju upravo onog cilja od koga ona deklarativno polazi – „jedinственe i celovite Rusije” – jer se pod „Rusijom” ne podrazumeva samo deo Sovjetskog Saveza ili bivše imperije koji je naseljen etničkim Rusima. Sa stanovišta celine evroazijskog prostora ruski nacionalizam je separatistički i vodi odvajanju svih neruskih delova SSSR-a.

Potpuno je razumljivo da je takav nacionalizam, kao i njegova politička posledica, bio neprihvatljiv za evroazijce čija je osnovna teza upravo (državno, istorijsko, kulturno...) *jedinство* Evroazije. Međutim, postavlja se pitanje može li se ovo jedinstvo, umesto na ruskom nacionalizmu, zasnivati na demokratskoj konstituciji Rusije (SSSR) kao „države svih njenih građana” bez obzira na njihovu nacionalnu pripadnost? Ovo, u emigraciji marginalno, „građansko stanovište”, obezbeđivalo bi jedinstvo države oslanjajući se na „građane”, a ne

na potencijalno opasne nacionalne konstitutivne jedinice koje u svakom trenutku mogu posegnuti za separatistički protumačenim „pravom na samoopredeljenje”. Ali, ovo teorijski moguće rešenje gubi iz vida da Evroazija nije useljenička država koju formiraju pojedinci, već prostor sa već čvrsto strukturisanim nacionalnim kolektivitetima. Pripadnost tim i užim kolektivitetima determiniše pojedinca (građanina) osećanjem pripadnosti i svešću o ukorenjenosti u zajednice različitog obima. Na čemu bi se onda zasnivao osećaj pripadnosti svih građana koji naseljavaju ogroman prostor Evroazije, jednoj zajedničkoj, jedinstvenoj državi? Odgovor na ovo pitanje se ne može zaobići jer je, po Trubeckoj, „za postojanje države neophodna, pre svega, *svest o organskoj pripadnosti građana toj državi kao celini*, o njihovom organskom jedinstvu” (Трубецкой, 1927a: 427). Bez svesti o pripadnosti upravo određenoj državi „građanin” je samo analitička apstrakcija, kao i „država” koja postaje slučajna zajednica bez „supstrata” koji joj daje trajnost i stabilnost. Stoga, građansko stanovište predstavlja, po mišljenju evroazijaca, utopiju kojom se ne može rešiti problem utemeljenja jedinstvene evroazijske države. Njeno utemeljenje na naciji, kao što je pokazano, takođe nije moguće, ako se pod „nacijom” podrazumevaju postojeće nacionalne zajednice koje se, u krajnjoj liniji, politički mogu organizovati samo kao *nacionalne države* koje fragmentizuju evroazijski prostor. Dakle, za evroazijce je i građanski i čisto nacionalni princip konstitucije evroazijske države neprihvatljiv – prvi je nerealističan, dok drugi vodi raspadu na niz nezavisnih nacionalnih država evroazijskih naroda.

Pa ipak, u Sovjetskom Savezu je, pod vođstvom boljševika, očuvano državno-političko jedinstvo Evroazije. Odajući priznanje boljševicima za uspešno ostvarenje državnog jedinstva, evroazijci su morali odrediti svoj odnos prema federalnom ustrojstvu nove sovjetske države, njenim institucijama i principu integracije pomoću koga je očuvano jedinstvo evroazijskog prostora. Pošto su (partikularističko) nacionalno i (kosmopolitsko) građansko stanovište odbacili kao moguće principe državne integracije Evroazije, evroazijci su tematizovali pitanje integrativnog faktora koji Sovjetski Savez čini jedinstvenom evroazijskom državom. Po njima, taj princip je *vera u zajednički*

socijalni ideal: „SSSR nije prosto grupa odvojenih republika, već grupa *socijalističkih* republika, tj. onih koje streme ostvarenju jednog istog ideala socijalističkog uređenja i upravo taj ideal ujedinjuje te republike u jednu celinu” (Трубецкој, 1927a: 419). Drugim rečima, Sovjetski Savez je, kao što mu i samo ime govori, skup sovjetskih (socijalističkih) republika, pa je njihov integrativni faktor „socijalizam”. Jedna od posledica ovakvog principa integracije u širu državnu zajednicu je njena „otvorenost”: neka buduća socijalistička republika, nezavisno od njenog nacionalnog sastava i teritorijalnog položaja mogla bi postati članica „saveza”. Uostalom, po planovima i nadama boljševika, postojeći Sovjetski Savez je samo prvi korak ka budućem „*Svetskom savezu sovjetskih republika*”. Ostvarenje pobeđe socijalizma na tlu Evroazije je, prema boljševicima, samo početak procesa ostvarenja komunizma na globalnom, svetskom planu. Ova težnja ka širenju komunizma iz Moskve kao centra „svetskog komunizma” i središta Treće internacionale, bila je za evroazijce neprihvatljiva jer je implicirala univerzalističku veru u kulturni monizam sveta.¹²¹ Ali, „otvorenost” postojeće zajednice ima i drugu posledicu – neka od postojećih Sovjetskih Republika može odlučiti da izađe iz Saveza, tj. može odbaciti socijalni ideal (socijalizam) koji je čini delom Saveza. Zato je za Trubeckoj bilo očigledno da „*samo zajednički ideal nije dovoljan*, te da nacionalističko-separatističkim stremljenjima pojedinih delova SSSR-a *mora biti još nešto suprotstavljeno*” (Трубецкој, 1927a: 420). Prepreka ostvarenja mogućnosti separacije (sadržane u ustavno garantovanom *pravu na samoopredeljenje*) je *proletarijat* svih nacija koje čine SSSR, tj. *diktatura proletarijata* na celokupnoj teritoriji Sovjetskog Saveza. Na osnovu toga, Trubeckoj zaključuje da je tradicija postojanja jednog vladajućeg „gospodara” na celokupnoj teritoriji Evroazije nastavljena i u SSSR-u, uz promenu njenog nosioca: „Dok je ranije kao takav gospodar bio priznat ruski narod predvođen

¹²¹ „Pomenuto *stremljenje* je nespojivo sa shvatanjem kulture kao osobene ličnosti. Tvrdeći da je evroazijska kultura osobena po svojoj prirodi, evroazijci cene i priznaju tu osobinu i drugim kulturama koje ih okružuju. Već u čisto formalnom smislu za njih je neprihvatljiv stav nametanja svoga rešenja drugim kulturama... Za razliku od njih, komunisti ono što su ostvarili (u Rusiji-M. S.), žele nametnuti celom ostalom svetu” (Савицкий, 1933c: 101).

svojim carem, sada se gospodarom smatra *proletarijat svih naroda SSSR-a predvođen Komunističkom partijom*” (Трубецкој, 1927a: 421). Umesto na „naciji” ili „građaninu”, državno jedinstvo Sovjetskog Saveza se temelji na klasnom interesu proletarijata koji oličava i zastupa Komunistička partija. Ona je neograničeni vladar čije su nacionalne „sekcije” podređene moskovskoj komunističkoj „centrali” koja je garant i instrument državnog jedinstva.¹²² Jedinstvena i čvrsto centralizovana Komunistička partija je osnovni integrativni faktor sovjetske države, nezavisno od njene federalne institucionalne strukture: „Među mnogobrojnim protivrečnostima koje obeležavaju državno postojanje savremene Rusije, gotovo najuočljivija je protivrečnost između neoficijelne vlasti Komunističke partije i službene državne vlasti Sovjetske republike koju utelovljuju njeni mnogobrojni organi koji, ne samo da su zasnovani na zakonskoj normativi, već su i stvarno postojeći – poput Kongresa Sovjeta, Izvršnih komiteta, Saveta komesara, itd.” (Алексеев, 1927b: 240). Faktički najcentralizovanija država čiji unitarni princip ovaploćuje jedinstvena partija koja ima diktatorska ovlašćenja je, po svojoj ustavno-pravnoj formi, federacija koja afirmiše autonomiju svojih federalnih jedinica i princip podele vlasti. Ovaj paradoksalni spoj unitarne vlasti i federalne forme podsticao je mnoge kritičare boljševizma da sovjetski federalizam smatraju pukom „fasadom” koja krije pravu prirodu političkog poretka. Ali, taj gotovo marksistički stav kojim se ističe primat „sadržaja” nad državno-pravnom „formom”,¹²³ gubi iz vida da sama ustavno-pravna norma i institucije zasnovane na njoj imaju sopstvenu logiku razvitka i delovanja koja, na duže staze, ne može biti bez uticaja na sadržaj i dinamiku političkog života. Stoga su evroazijci, a naročito Nikolaj

¹²² „U okviru svakog naroda koji je dobio pravo na samoopredeljenje boljševici su stvorili nacionalnu grupu Moskvi privrženih komunista. Oni nisu uvođili sovjetski sistem samo snagom bajoneta, već i simpatijama naroda prema njihovom socijalnom idealu. Jer do današnjeg dana oni, na primer, vladaju Kavkazom uz pomoć kavkaskih komunista, a ne jednostavnom vojnom okupacijom...” (Алексеев, 1927a: 367)

¹²³ Na to skreće pažnju Nikolaj Aleksejev: „Za ljude koji ne stoje na marksističkom stanovištu, pogubno je da postanu ‘marksisti’ i da negiraju političke forme sovjetske države tvrdeći da u njima nema ničega osim komunističke diktature” (Алексеев, 1927b: 240).

Aleksejev, u nizu radova posvetili pažnju koncepcijama federalizma i, naročito, razmatranju sovjetskog tipa federacije.

Po svom programskom opredeljenju evroazijci su bili federalisti: „Sa našeg stanovišta, Revolucija je dovela do stvaranja državne forme koju na najbolji način izražava i samo evroazijstvo – forme *federacije*. Jer, federalno ustrojstvo ne samo da na spoljašnji način najbolje odražava mnogočlanost evroazijske kulture, već istovremeno i čuva njeno jedinstvo. Ono potpomaže razvoj i cvetanje odvojenih nacionalno-kulturnih oblasti, konačno i odlučno raskidajući sa tendencijama bezumne rusifikacije...“ (*Евразийство*, 1926: 53). Federalna država je jedina forma kojom se može očuvati jedinstvo evroazijskog prostora na kome su, nakon dugotrajne dominacije ruskog unitarizma, osnažene centrifugalne sile nacionalnih pokreta drugih naroda.¹²⁴ Zato su evroazijci smatrali da je boljševičko opredeljenje za federaciju bilo opravdano ne samo iz taktičkih razloga osvajanja i održanja vlasti,¹²⁵ već i zbog vrednosti i prikladnosti same federalne formule za ostvarenje državnog jedinstva Evroazije. Upravo iz tog razloga su isticali da se „sadašnja preuređena (federalna-M. S.) Rusija mora odmah *prihvatiti kao činjenica*, da bi se kasnije u njoj postepeno izvršile neophodne izmene“ (Алексеев, 1927a: 369). Ove „izmene“ ne bi obuhvatale sam princip federalnog ustrojstva države, tj. samu „federaciju“, već one njene aspekte po kojima je ona *komunistička* federacija. Ti aspekti se tiču već pomenute koncepcije SSSR-a kao skupa nacionalno određениh država u kojima je na vlasti radnička klasa. Ova originalna „mešavina“ klasnog i nacionalnog principa,¹²⁶

¹²⁴ „Ma koliko nam bio neprijatan taj *separatizam*, on je nesumnjiva činjenica koju je nerazumno prevideti ako se govori o budućoj sudbini ruske države“ (Алексеев, 1927b: 243).

¹²⁵ „Mnogo od onoga što su učinili boljševici, učinila bi svaka vlada koja bi u atmosferi 1917. godine čvrsto uzela vlast“ (Алексеев, 1927b: 248).

¹²⁶ *Originalna* jer je plod kompromisa marksističke doktrine (klasnog internacionalizma) i istorijskih okolnosti (nacionalnih pokreta): „Marksistički pogled na svet je tipičan internacionalizam koji ne priznaje naciju kao samostalnu vrednost. Po svojoj suštini, marksizam stremi ka stvaranju proleterske internacionale, a uopšte ne ka savezu nacija. Ideja saveza naroda je od strane boljševika veštački pridodata marksizmu iz koga ona ne sledi i iz koga se ne može izvesti...“ (Алексеев, 1927a: 368).

po mišljenju evroazijaca, ne može obezbediti stabilnost i dugovečnost Sovjetskog Saveza. U prilog ovom svom predviđanju (koje se kasnije potvrdilo raspadom SSSR-a), evroazijci su navodili nekoliko teorijskih i istorijsko-socioloških argumenata kojima su obrazlagali tezu o neodrživosti sovjetske (komunističke) federacije.

Osnovni teorijski argument protiv dugovečnosti sovjetske federacije Nikolaj Trubeckoj je izvodio iz marksizma kao zvanične doktrine boljševika. Naime, napetost između marksističkog učenja o državi (teza o njenom „odumiranju“) i političke prakse boljševika (jačanje države) važi i u slučaju federacije kao oblika države. Shodno marksističkom učenju, klase i klasna borba su istorijski fenomeni koji treba da budu prevladani i ukinuti. Stoga, komunistička država kao „organ klasne vladavine“ mora težiti svome samoukidanju, tj. ostvarenju besklasnog društva koje se (nedržavno) samo-organizuje. Teorijski, svaka komunistička država, pa i sovjetska federacija, predstavlja *prelaznu formu* ka sopstvenom ukidanju, te ne može biti trajna socijalna tvorevina. Državno jedinstvo, njegova trajnost i celovitost nije za boljševike „vrednost po sebi“, već samo privremeno sredstvo ostvarenja komunističkog ideala koji se ne obzire na postojeće granice jer je univerzalan. Sa stanovišta evroazijaca koji su polazili od teze o samodovoljnosti i istorijskoj trajnosti jedinstvene evroazijske države, ostvarenje komunističkog učenja bi dovelo u pitanje osnove njihove teorije o kulturno-civilizacijskom pluralizmu sveta i Evroaziji kao njegovoj zasebnoj (političkoj, kulturnoj, geografskoj, istorijskoj...) jedinici. Ali, politička praksa pokazuje da nakon osvajanja državne vlasti boljševike ne obavezuje marksističko učenje o odumiranju države, te da su oni sami skloniji njenom jačanju. Opravdanje za jačanje države oni nalaze u „zaoštavanju klasne borbe“ i stalnoj opasnosti od „neprijatelja proletarijata“. Stoga, boljševička vlast, sasvim logično, teži stalnoj „proizvodnji neprijatelja“: „Da bi opravdala svoje postojanje, centralna vlast mora veštački uvećavati opasnost koja pretila proletarijatu, mora sama stvarati objekte klasne mržnje u liku nove buržoazije da bi proletarijat huškala na tu klasu...“ (Трубецкой, 1927a: 421). Osim unutrašnjih neprijatelja, spoljašnje buržoasko (neprijateljsko) okruženje je jedina sistemska pretpostavka

trajnosti sovjetske države. Državno jedinstvo (diktatura proletarijata kao integracioni faktor) se, na taj način, utemeljuje samo negativno – posredstvom stalne unutrašnje reprodukcije „poraženih” klasa, ili opasnošću od spoljašnjeg okruženja. Pozitivni osnov za postojanje države – zajednice istorijski povezanih i srodnih evroazijskih naroda – ne postoji u boljševičkoj koncepciji federacije zasnovane na diktaturi proletarijata.

Pored navedene teorijske argumentacije, evroazijci su sovjetski koncept federacije kritikovali sociološko-istorijskom argumentacijom kojom su nagoveštavali budući raspad Sovjetskog Saveza. Za to im je poslužilo razmatranje odnosa klasnog i nacionalnog principa sadržanog u konstituciji federacije. Naime, federalne jedinice Sovjetskog Saveza su obrazovane po nacionalnom principu (u ime prava na samoopredeljenje nacija), a njihovo jedinstvo se bazira na klasnom elementu diktature proletarijata. Stoga se svaki od konstitutivnih naroda Sovjetskog Saveza mora klasno diferencirati, a sociološki posmatrano, „*podela na proletarijat i buržoaziju je veštačka u slučaju mnogih naroda SSSR-a*” (Трубецкой, 1927a: 421). Pošto boljševička politika u novostvorenim nacionalnim republikama svoj oslonac traži u „proletarijatu”, njegovo nepostojanje mora biti ubrzano prevladano socijalnim inženjeringom koji ima za cilj ubranu klasnu diferencijaciju predkapitalističkih, tradicionalnih struktura brojnih subjekata federacije. Ubrzani razvoj pismenosti i obrazovanja na jezicima nacionalnosti u sovjetskim republikama vodi stvaranju novih nacionalnih elita koje se legitimišu „proleterskom svešću”. Ali, ma koliko nove elite bile ideološki verne komunizmu i koliko god se identifikovale kao klasno svesni „proleter”, vremenom se, po rečima Trubeckojaja, „*pokazuje da proleter, kada dođu na vlast, često poseduju posebno snažne nacionalističke instinkte koji, prema komunističkom učenju, ne postoje u pravih proletera...*” (Трубецкой, 1927a: 422). Dokaz za to su rano uočene pojave ugnjetavanja nacionalnih manjina u novoformiranim sovjetskim republikama: „*Nacije koje su se samoopredelile i koje ne čine uvek većinu stanovništva nacionalnih republika, počinju da ugnjetavaju nacionalne manjine koje žive u njihovim granicama*” (Алексеєв, 1927b: 252). Na taj način, komunističke elite federalnih

jedinica postaju nosioci nacionalizma koji se situaciono ograničava samo partijskim centralizmom i ideološkom pravovernošću. Eventualno slabljenje stroge partijske discipline i hijerarhije vodilo bi „labavljenju” federacije i osamostaljenu federalnih jedinica upravo pod rukovodstvom nacionalnih komunističkih elita. Predviđajući realnu istorijsku perspektivu takvog razvoja, Nikolaj Aleksejev je još 1927. godine istakao: „*Sovjetska politika za rezultat ima paradoksalnu činjenicu da se iz radničkog internacionalizma rađa pravi, lokalni, provincijalni nacionalizam... To je izvanredno opasna pojava, možda jedna od najopasnijih za sudbinu ne samo sovjetske vlasti, već i za budućnost Rusije*” (Алексеєв, 1927b: 252-253). Svoju anticipaciju budućeg raspada Sovjetskog Saveza pod pritiskom nacionalnih pokreta njegovih članica predvođenih bivšim pripadnicima komunističke nomenklature, Aleksejev je zasnivao na predviđanju slabljenja integracione uloge komunističke ideologije u odnosu na jačanje „centrifugalne” snage nacionalnog principa ugrađenog u temelje sovjetske federacije. Po njegovom mišljenju, boljševici su zarad propagandno-taktičkih ciljeva široko primenjivali „pravo na samoopredeljenje” i *ad hoc* formirali „nacionalne republike među narodima koji do tada ni o kakvoj autonomiji nisu ni razmišljali”. Bezgranično verujući u snagu klasnog načela (proleterske diktature i solidarnosti), oni su svojom nacionalnom politikom otvorili Pandorinu kutiju nacionalizma: „*Nad Rusijom sada lebde nacionalni duhovi stvoreni sovjetskom politikom i njihov zanos preči sovjetskom internacionalizmu sa kojim će oni, pre ili kasnije, morati da stupe u borbu. Komunistička politika doslovno svim silama stremi da učini realnom tu neverovatnu mogućnost da, kao rezultat te borbe, odvojeni narodi koji ulaze u sastav Rusije sruše i Rusiju i internacionalizam*” (Алексеєв, 1927a: 368). Ako imamo u vidu da Aleksejev pod „Rusijom” zapravo podrazumeva Sovjetski Savez, onda njegovo predviđanje istovremenog sloma komunizma i sovjetske federacije dobija proročko značenje koje se može dopuniti jedino opaskom da je u ovom slomu aktivno učestvovala i elita većinskog ruskog naroda.¹²⁷

¹²⁷ Evroazijsko stanovništvo polazi od teze o presudno integrativnoj ulozi ruskog naroda u okviru Evroazije kao zasebnog i celovitog (geografskog, državnog, kulturnog,

U dužoj istorijskoj perspektivi, sovjetski federalizam ne može obezbediti političku stabilnost i državno jedinstvo Evroazije, zaključuju evroazijci. Isto tako, klasni princip i komunistička ideologija ne mogu obezbediti čvrsti „supstrat državnosti”. Druga mogućnost, federacija zasnovana na čisto nacionalnom principu (zajednica nacionalnih republika), takođe vodi raspadu Evroazije na niz nezavisnih država. Nameće se pitanje kako je onda uopšte moguća jedinstvena evroazijska država, ako je već vreme imperije u kojoj je ruski narod imao vladajuću, državotvornu ulogu nepovratno prošlo? Odgovor evroazijaca je – *reformom* postojeće sovjetske federacije kojom bi ona bila transformisana u *evroazijsku federaciju*. U odnosu na postojeći SSSR, ova federacija se ne bi bazirala na klasnom principu proleterskog internacionalizma (diktature proletarijata koju predvodi jedinstvena Komunistička partija), već na *paneuroazijskom* (opšteevroazijskom) *nacionalizmu*. Ovim rešenjem problema stabilnosti federacije, evroazijci su prihvatili tezu da je „čvrsto i trajno ujedinjenje moguće samo pri postojanju *etničkoga (nacionalnog) supstrata*” (Трубецкой, 1927a: 423). Ali, za razliku od zastupnika „ekskluzivističkog” nacionalizma koji insistira na jedinstvu i samostalnosti pojedinih etničkih entiteta, oni su uveli širi pojam grupe takvih entiteta koji čine samobitnu i u odnosu na slične grupe naroda različitu celinu. U osećanju nacionalne pripadnosti svakog pojedinca postoje referentne grupe različitog obima – od lokalne, preko etničke do regionalne grupe naroda zajedničkih karakteristika i istorijske sudbine. Ako ovu najširu grupu (kulturnu jedinicu ili „ličnost”) nazovemo „nacijom” u širem smislu te reči, onda „svaki građanin evroazijske države mora

privrednog...) entiteta. Odustajanje Rusa od SSSR-a bi za njih značilo ispoljavanje separatističkog nacionalizma (Trubeckoj) i svedočilo bi o nepostojanju svesti o sopstvenoj evroazijskoj misiji. Razumljivo je što su ovu mogućnost evroazijci razmatrali samo kao polemičku figuru, tj. što nisu verovali u njenu ostvarljivost. Evroazija kao prostor koji zauzimaju nacionalne države bez nekog elementa jedinstva bila je za njih nezamisliva ili moguća jedino kao kratkoročni haos koji zahteva novu integraciju i regulaciju. Ako za tu funkciju Rusija ne bi imala dovoljno moći, njenu ulogu bi morala preuzeti neka spoljna kolonizatorska sila: „Pošto bi ti narodi (postsovjetske republike – M. S.) sami jedva bili sposobni za samostalno državno postojanje, *onda će doći neko treći – ne Rus i ne internacionalista* – koji će njihovu zemlju pretvoriti u svoju koloniju” (Алексева, 1927a: 368).

shvatati da on ne pripada samo nekom narodu (ili nekom varijetetu tog naroda), već i to da sam taj narod pripada *evroazijskoj naciji*” (Трубецкой, 1927a: 424). Osećanje i svest o pripadnosti toj složenoj, „mnogonarodnoj” naciji je *opšteevroazijski nacionalizam* i on ne isključuje užu nacionalizam kao osećaj organske pripadnosti manjoj jedinici – jednom od posebnih evroazijskih naroda. Partikularni nacionalni identitet i širi, nadnacionalni identitet koji određuje grupu srodnih nacija nije i ne mora biti u suprotnosti: „Nacionalizam svakog naroda Evroazije (savremenog SSSR-a) mora biti kombinovan sa opšteevroazijskim nacionalizmom, tj. evroazijstvom” (Трубецкой, 1927a: 424).¹²⁸ U ovom odnosu „centrističkog” zajedničkog elementa i „separatističkog” elementa posebnosti, evroazijstvo kao nadnacionalna samosvest predstavlja snažan element jedinstva, dok federalna organizacija države omogućava afirmaciju posebnosti užih etničkih jedinica.¹²⁹ Otuda, usvajanje učenja o Evroaziji kao posebnoj geografsko-privrednoj, kulturno-istorijskoj i socijalno-političkoj celini ima presudno praktično-političko značenje: „Jadan od osnovnih zadataka evroazijstva je da *opšteevroazijskim nacionalizmom zameni komunistički internacionalizam* u svojstvu rukovodećeg principa u životu Rusije-SSSR-a.” (Савицкий, 1933c: 110). Ili, kako to ističe Nikolaj Trubeckoj: „Nacionalni supstrat države koja se naziva SSSR može biti samo *celokupnost naroda koji naseljavaju tu državu*, celokupnost koja se smatra posebnom *mnogonarodnom nacijom* i kao takva ima sopstveni nacionalizam. Tu naciju mi nazivamo *evroazijskom*, njenu teritoriju *Evroazijom*, a njen nacionalizam – *evroazijstvom*” (Трубецкой, 1927a: 423).

¹²⁸ Savremeni primer je problem konstituisanja Evropske unije i evropskog identiteta koji uključuje posebne nacionalne identitete. Bitna razlika leži u činjenici da u slučaju Evrope imamo primer već postojećih nacija-država i vekovima formiranog nacionalnog identiteta koji se integrišu u višu nadnacionalnu formu, dok u slučaju Evroazije imamo primer „zakasnelih nacija” koje teže stvaranju nacija-država, te insistiraju na partikularitetu, a ne na integraciji. U tom pogledu, sudbina Jugoslavije i odnosa užeg nacionalnog i šireg, jugoslovenskog identiteta je rečiti primer.

¹²⁹ „U okviru opšteevroazijskog političkog jedinstva svakom narodu Evroazije mora biti obezbedena oblast samostalnog državnog života... Evroazijci Rusiju poimaju kao 'sabor naroda'...” (Савицкий, 1933c: 110).

Dakle, umesto „proleterske diktature” bazirane na internacionalizmu, svest o jedinstvu složene, mnogonarodne „evroazijske nacije”, tj. opšteevroazijski nacionalizam predstavlja temelj dugoročne integracije evroazijske države koja bi zamenila postojeći SSSR. Uslov za to je prihvatanje evroazijskog učenja o zajedničkoj istorijskoj sudbini naroda Evroazije kao geografske, ekonomske i istorijske celine. Bez prihvatanja evroazijstva, širi referentni okvir za partikularne nacionalizme evroazijskih naroda može biti tražen u drugim „pan-pokretima” – poput „panslavizama” za Ruse, „panturkizma” za brojne evroazijske turanske narode, ili „panislamizma” za narode islamske veroispovesti. Ali, svi ovi pokreti se baziraju na jednostranom kriterijumu (etničkog porekla, vere), dok se evroazijstvom, po uverenju njegovih zastupnika, afirmiše jedinstvo ovih naroda na kompleksniji i celovitiji način. Stoga je program sistematskog i organizovanog širenja svesti o ovom jedinstvu (evroazijski nacionalizam) od presudne važnosti za budućnost: „Samo buđenje *samospoznaje jedinstva mnogonarodne evroazijske nacije* je sposobno da Rusiji-Evroaziji pruži onaj *etnički supstrat državnosti bez koga će ona pre ili kasnije početi da se raspada na delove, na veliku nesreću i stradanje svih njenih delova*” (Трубецкой, 1927a: 426). Jačanje evroazijskog nacionalizma nije u suprotnosti sa afirmacijom kulturnih osobenosti svih naroda Evroazije jer su upravo te osobenosti sadržinski elementi „sabornog” ili „simfonijskog” jedinstva evroazijskih naroda. Nosilac tog jedinstva su evroazijci organizovani u „partiju” koja zauzima strukturno isti položaj i ulogu koju u SSSR-u ima Komunistička partija. Evroazijski „vladajući aktiv” oličava princip centralizma koji tradicionalno „odgovara uslovima života Rusije/ Evroazije.

Izloženi projekat „Evroazijske federacije” u kome su boljševici zamenjeni evroazijcima, a komunistički internacionalizam zajedničkim evroazijskim nacionalizmom, suočava se sa mogućim prigovorom formulisanim po analogiji sa argumentacijom evroazijaca o nestabilnosti i istorijske kratkoročnosti sovjetske federacije. Naime, u slučaju slabljenja evroazijskog nacionalizma kao ideološke integrativne sile, kao i slabljenja jedinstva Evroazijske partije, otvara se realna mogućnost da postojeće nacionalne republike ispolje težnju ka samostalnosti i

ugroze jedinstvo države. Svesni ove opasnosti, evroazijci su dugoročniju transformaciju sovjetske federacije projektovali u pravcu postepenog napuštanja nacionalnog principa konstituisanja federalnih jedinica u korist teritorijalno-oblasnog: „*Princip federacije moraju biti realne geografske i ekonomske celine kao oblasti i regije, a ne nacije*” (Алексеев, 1927b: 258). Drugim rečima, novom organizacijom federacije trebalo bi izbeći opasnosti pojave separatističkih nacionalizama koji sazrevaju na tlu federalnih jedinica organizovanih na nacionalnom kriterijumu. Pri tome, autonomija evroazijskih naroda ne bi bila dovedena u pitanje, ali bi se ograničavala na sferu kulture: „Kao norma ruske politike mora biti postavljen sledeći stav – *puna kulturna autonomija naroda Rusije, ali ne i njihova podela na samostalne političke jedinice* koje su neprijateljske jedna prema drugoj i koje podstiču duh nacionalnog partikularizma i separatizma” (Алексеев, 1927b: 257). Sa ovom bitnom dopunom, evroazijski federalizam bi se u svim drugim aspektima (centralizacija, jednoobraznost političkog sistema u federalnim jedinicama, sovjeti kao osnovne „ćelije” i njegov „demotički” element političkog sistema, odbacivanje principa podele vlasti, itd.), oslanjao na iskustvo SSSR-a i predstavljao naslednika Sovjetske federacije.

*
* *

Izloženo političko učenje evroazijaca može biti sažeto u formuli „trećeg puta” koji se razlikuje od (zapadnog) kapitalizma i (ruskog) komunizma. Naime, Evroazija kao „mesto razvoja” zahteva osobeno političko ustrojstvo države i socijalnog života – različito od oba modela čiji je sukob obeležio čitavu modernu epohu. Istina, u svojoj viziji „trećeg puta” evroazijci su, kako je pokazano, bliži ruskoj varijanti komunizma, nego zapadnoj demokratiji. Jer, evroazijska „ideokratija” strukturno je identična boljševičkom tipu vladavine, a evroazijska federacija bliža je stvarnosti Sovjetskog Saveza nego ostvarenju ideje podele vlasti koja je ključna za federalističku tradiciju političkog mišljenja. Stoga se politički projekat evroazijstva svodi,

kao je već istaknuto, na *prevladavanje* negativnih strana i ograničenja komunističkog sistema u njegovoj boljševičkoj verziji. Sam po sebi, ovaj stav za kritičare evroazijstva koji ne polaze od apriornog „zapadnjaštva” (tj. usvajanja normativnog važenja modela liberalne ekonomije i demokratske politike za Rusiju), još ne predstavlja dovoljan razlog za odbacivanje evroazijskog stanovišta. Umesto „spoljašnje” kritike evroazijskog projekta, plodniji kritički pristup bi bio onaj kojim se tematizuje unutrašnja konzistentnost i realističnost evroazijske zamisli „prevladavanja” boljševizma. U tom pogledu, praktično-političke ambicije evroazijaca, kao i sadržinski nedovoljno određen osnov za „ideokratsku” vladavinu, daju dovoljno osnova za ukazivanje na nerealističnost njihovog stanovišta. Ali, u kritikama ovog tipa teško je razlučiti element istorijskog iskustva kritičara (tj. njegovu *post festum* poziciju), od uvida u unutrašnju nekonzistentnost evroazijstva. Stoga je metodološki ispravniji kritički pristup onaj koji u samom političkom projektu evroazijstva nalazi unutrašnje protivrečnosti koje su nezavisne od toka istorije koji nije išao u očekivanom, „evroazijskom” smeru.

Kao primer za takav kritički pristup evroazijstvu može poslužiti razmatranje izložene zamisli „Evroazijske federacije”. Naime, ideju federacije evroazijci su dosledno izveli iz svog polaznog stava o (geografskom, istorijskom, etničko-kulturnom, verskom...) jedinstvu Evroazije i uvida u faktičko postojanje političkih zahteva za „nacionalno samoopredeljenje” evroazijskih naroda. Prihvatajući realnost partikularističkih nacionalnih identiteta, evroazijci su u zajedničkom „evroazijskom nacionalizmu” (svesti o zajedničkoj sudbini i srodnosti evroazijskih naroda) videli osnovni oslonac za jedinstvo evroazijske države i branu različitim vidovima separatizma. U tom pogledu oni su sledili boljševike, razlikujući se od njih u sadržinskom određenju „vladajuće ideje” koja integriše evroazijsko prostranstvo – funkciju komunističkog internacionalizma kod njih preuzima „opšteevroazijski nacionalizam”. Ali, političke i kulturne elite mnogih evroazijskih naroda su davali primat partikularističkom nacionalizmu, ili su sopstveni civilizacijski identitet određivali izvan „evroazijske zajednice”. Već dvadesetih godina evroazijci su polemizali sa snažnim ukrajinskim

separatizmom, tj. sa zagovornicima nezavisne Ukrajine i ideolozima „evropskog” ukrajinskog identiteta koji se razlikuje od velikoruskog, a još više od „turanskog” identiteta naroda istoka i jugo-istoka SSSR-a.¹³⁰ Boljševici su ovaj problem rešavali stvaranjem komunističkih elita u sovjetskim republikama i ideološkom projekcijom novog „sovjetskog čoveka” kome je klasna (transnacionalna) ideologija važnija od nacionalne pripadnosti i tradicije. Evroazijci su s pravom upozoravali da će slabljenje komunističke ideologije ugroziti jedinstvo sovjetske države, ali osim „evroazijstva” kao nadnacionalne ideje nisu imali nikakvo rešenje za suspenziju nacionalističko-separatističkih pokreta. Istina, oni su dodatno pojačavali nužnost kohezije evroazijskih naroda „spoljašnjom pretnjom”, ali za razliku od boljševika koji su za to koristili ugroženost od „kapitalističkog okruženja”, evroazijci su upućivali na prirodenu agresivnost romansko-germanske Evrope koja će svaku pojedinačnu samostalnu državu izvan evroazijske zajednice lako pretvoriti u svoju kulturnu i ekonomsko-političku koloniju.¹³¹ Ali, održanje na okupu delova evroazijske državno-političke celine pod pretnjom spoljašnje opasnosti, ne menja činjenicu da većina tih delova sebe već razumeva kao nacionalno određene države. To stanje stvari nije, po mišljenju evroazijaca, *stvoreno* od strane boljševika, već je samo priznato i uvaženo kao realitet koji je nalagao transformaciju imperijalne Rusije u federalnu zajednicu (nacionalnih) republika i oblasti. Prihvatajući kao „svršeni čin” iznuđenu federalizaciju imperije, evroazijci su se nadali da princip federalnog konstituisanja Rusije mogu u budućnosti izmeniti tako da on obuhvata podelu na „privredno-geografske”, a ne na nacionalno-teritorijalne federalne jedinice: „Teritorijalna organizacija Rusije po principu velikih privredno-geografskih jedinica (oblasti) je najveći

¹³⁰ O „ukrajinskom problemu” pisao je Trubeckoj 1927. godine (*Евразийский временник*, Kn. 5, c. 165-184), nakon čega je usledila polemika sa profesorom Doroščenkom, emigrantom ukrajinskog porekla i zagovornikom samostalne Ukrajine (polemika je dostupna u: *Трубецкой*, 1995: 362-404).

¹³¹ Zato, prema Nikolaju Aleksejevu: „Veliko telo Rusije mora biti sastavljeno od delova koji imaju svesni interes za prirodno uzajamno sjedinjavanje i koji osećaju da bez takvog ujedinjavanja smrt preti i celini i svakom pojedinom članu” (*Алексеев*, 1927a: 369)

zadatak ruske politike. Onaj ko uspešno reši taj zadatak, vladate sudbinom buduće Rusije” (Алексеев, 1927a: 369). Ako se složimo sa ovim stavom evroazijaca, otvara se pitanje šta je to što će već postojeće partikularne nacionalne identitete (poput ukrajinskog, na primer) naterati na povlačenje u korist prihvatanja „privredno-geografskog” oblasnog statusa? Ako to nije gola državna sila koja nadmašuje snagu centrifugalnih separatističkih težnji, onda se moramo zadovoljiti predviđanjem da svest o zajedničkom nadnacionalnom „evroazijskom identitetu” može postati važan kohezioni činilac u nekoj dalekoj budućnosti u kojoj će nacije-države pripadati prošlosti. Do tada, za razliku od insistiranja evroazijaca na značaju logike „mesta razvoja” i uticaju zajedničke istorije, pokazuju se realističnijim ocene i predviđanja onih njihovih kritičara koji su tvrdili da će slabljenje Sovjetskog Saveza biti praćeno težnjom ka punoj suverenosti njegovih sastavnih delova.¹³²

Strukturno slična ograničenja evroazijske pozicije nalazimo i izvan pitanja vezanih za politički sistem i državino uređenje Rusije, u stavovima evroazijaca o optimalnom društveno-ekonomskom sistemu. Naime, u svom opštem nacrtu budućeg privrednog uređenja, evroazijci polaze od suočavanja dva suprotstavljena modela, izjašnjavajući se i u tom slučaju za „treći put” koji predstavlja kombinaciju postojećih sistema, sintezu čija ostvarljivost i funkcionalnost može biti dovedena u pitanje. Dva pomenuta modela su kapitalistička tržišna privreda zasnovana na privatnom vlasništvu i komunistička planska privreda koja nacionalizacijom ukida privatno vlasništvo. Oba društveno-ekonomska uređenja imaju niz nedostataka. Zapadni kapitalizam se odlikuje tržišnom anarhijom, cikličnim krizama, socijalnom nejednakošću i nepravdom, pa upravo stoga, on predstavlja „rodno mesto” komunističkih

¹³² Jedan kritičar evroazijstva koji je, sudeći po imenu (Vassan Girč-Džabagi), pripadao nekom od „turskih” naroda, tvrdio je već 1928. godine: „Tursko-tatarski svet živi u zajednici sa Rusijom samo i isključivo zahvaljujući nasilju. Nepravedno bi bilo tvrditi da azijski narodi, uključujući i one sa Kavkaza, ne streme da se što brže emancipuju od uticaja ruske kulture i države da bi, na taj način, osnažili sopstvenu političku i kulturnu nezavisnost... Zato, u borbi za oslobođenje od ruskog jarma ti narodi koji su potčinjeni Sovjetskom Savezu, očekuju od Zapada ne samo simpatije, nego i aktivnu pomoć” (cit. prema: Савицкий, 1931: 48).

pokreta koji nastoje da ukidanjem privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju eliminišu nedostatke kapitalističkog ekonomskog i društvenog života.¹³³ Ali, kao što je već pokazano, komunizam je, po mišljenju evroazijaca, samo „koncentrisani i konačno stabilizovani kapitalizam” u kojem „umesto mnoštva gazda, postoji samo jedan, a umesto mnoštva buržuja – jedan buržoaski kolos” (*Евразийство и коммунизм*: 18). Drugim rečima, komunizam je samo radikalizovani oblik zapadne civilizacije, koji, zadržavajući buržoaski sistem vrednosti, pretvara državu u kolektivnog kapitalistu, pa evroazijci boljševički ekonomski sistem smatraju „državnim kapitalizmom”. U njemu je položaj rada ostao isti kao i u kapitalizmu,¹³⁴ samo je vlasnik oruđa za proizvodnju postala država, a ne klasa privatnih vlasnika: „Promena subjekata vlasništva ništa ne može rešiti, nikome ne može pomoći... Unutrašnja priroda institucije vlasništva se ne menja, ostaje stara i novo društvo umesto socijalnog raja pokazuje crte starog, ponekad još užasnijeg despotizma” (Алексеев, 1928: 254). Osim toga, nedostatak privatne inicijative kao podstrekača privrednog razvoja u kapitalizmu, vodi komunističku privredu u stagnaciju, a vremenom u njoj raste težnja ka novoj privatizaciji, tj. prenošenja vlasničkog statusa sa države na pojedince. U osnovi, kapitalizam i komunizam čine zatvoreni krug iz koga nema izlaza: „Ako bi u Rusiji na ruševinama komunizma ponikao novi kapitalizam, u njoj će se neizbežno pojaviti novi radnički pokret koji će, verovatno, morati ponovo istaknuti simbole socijalizma, tj. ponovo objaviti rat privatnom vlasništvu” (Алексеев, 1928: 187). Stoga se evroazijsko rešenje problema socijalno-ekonomskog sistema svodi na formulu „*ni kapitalizam, ni komunizam*”, a zasniva se na redefiniciji koncepta

¹³³ Antikapitalizam evroazijaca je nedvosmislen: „Evroazijstvo odlučno izjavljuje da činjenica kapitalističke eksploatacije predstavlja osnovno zlo savremenog društvenog života... Zajedno sa komunistima evroazijci pozivaju na borbu za oslobođenje ugnjetenih i unesrećenih – bez obzira da li su to pojedinci, društvene klase ili celi narodi... U rešavanju socijalnog pitanja evroazijci su isti takvi maksimalisti kao i ruski boljševici” (*Евразийство и коммунизм*: 23).

¹³⁴ „Radnik je u takvom sistemu, slično radniku u kapitalističkom društvu, prodavac svojih usluga... Taj sistem vodi eksploataciji radnika kao i u kapitalizmu” (Алексеев, 1928: 273).

svojine i svojinskih prava. Naime, evroazijci su razlikovali koncept „apsolutne svojine” karakterističan za rimski pravnu tradiciju i savremenu Evropu, od „ograničene” ili „funkcionalne svojine” koji nalazimo u prošlosti germanskih i slovenskih naroda. U diferenciranju ova dva oblika svojine ključna razlika je u odnosu subjekta prema objektu vlasništva: u prvom je subjekt posednik koji neograničeno gospodari objektom (prisivaja, upotrebljava i otuđuje), dok je u drugom *korisnik* koji samo upotrebljava objekat. U evroazijskoj tradiciji svojinsko pravo je ograničeno pravo korišćenja objekta, pravo upotrebe koje je praćeno obavezama korisnika u odnosu na druga lica i društvenu celinu. Ali, za razliku od feudalnog sistema u kome je kralj apsolutni vlasnik (*dominium eminens*) koji različitim subjektima podaruje pravo upotrebe (*dominium utile*), ili boljševizma u kome država postaje apsolutni vlasnik (kolektivni kapitalista oličan u birokratiji) koji sredstva za proizvodnju daje na upotrebu stanovništvu koje je u najamnom odnosu, evroazijci su zagovornici mešovitog, *državno-privatnog privrednog* sistema. U njemu država nije *dominium eminens*, ali ni „noćni čuvar” koji samo bdi nad apsolutnom privatnom svojinom pojedinaca, već ima pozitivnu misiju regulisanja, usmeravanja i zaštite opšteg dobra i koristi. Za razliku od boljševičke „socijalizacije” privatne svojine (na primer, nad zemljom), kojom se država pretvara u velikog individualnog sopstvenika ili kolektivnog vlasnika, evroazijci pod „nacionalizacijom” podrazumevaju utvrđivanje i jačanje prava regulisanja i intervenisanja države u postojeće privatno vlasništvo. Subjekti tog vlasništva mogu biti različiti (pojedinci, profesionalne ili teritorijalno određene grupe ljudi, akcionari...), ali svi oni moraju biti ograničeni u apsolutnom pravu raspolaganja svojom svojinom, snažnom državnim regulativom i planom koji ih obavezuje.¹³⁵ Slično

¹³⁵ „Vlasnici mogu biti pojedina lica, porodice, opštine, seoske komune, pa i sama država... Ali, vrhovno pravo Evroazijskog saveza (federalne države – M. S.) postoji u smislu određenja opštih načela korišćenja zemlje i racionalne organizacije poljoprivrede... Takav program evroazijaca proizlazi iz iskonskog shvatanja naroda Rusije-Evroazije da je zemlja objekat kojim, u krajnjoj liniji, raspolaže društvena celina. Interesi te društvene celine, povezani sa razvojem proizvodnih snaga, zahtevaju postojanje ličnog vlasništva nad zemljom u funkcionalnom poimanju tog vlasništva” (Алексеев, 1928: 269).

poljoprivredi, i u drugim oblastima privrednog života privatno vlasništvo je funkcionalno ograničeno, a umesto tržišne utakmice postoji državna intervencija koja putem plana obezbeđuje racionalni razvoj i harmonizaciju interesa ekonomskih subjekata (pojedinaca, grupa) i celine društva.

Skicirana vizija regulisanja privrednog života evroazijaca prevazilazi uobičajene mere državnog intervencionizma. Takođe, s obzirom na prirodu „evroazijskog odbora” (vladajućeg sloja) i način njegovog konstituisanja („demotički” – na osnovu vernosti ideologiji, a ne na osnovu demokratske procedure), jasno je da nosioce „javnog interesa” koji imaju ključnu ulogu u regulisanju i ograničenju privatnog vlasništva nije moguće kontrolisati. Istina, evroazijci su već po definiciji jedna vrsta „idealističkog reda” koja je nadahnuta isključivo službom opštim idealima, pa se pitanje njegovog ograničenja i kontrole i ne postavlja. I obični ljudi, privredni subjekti nisu vođeni *isključivo* „furijom privatnih interesa” iako, za razliku od boljševika, evroazijci smatraju da upravo ti interesi predstavljaju „lokomotivu” privrednog razvoja i moraju biti uvažavani i priznati. Jer, u evroazijskoj državno-privatnoj ekonomiji, „vlasnički interesi se ne pretvaraju u apsolutnu vrednost, ne raskidaju vezu sa društvenom celinom i, što je najvažnije, sa duhovnim i religijskim idealima. Osim motiva za čisto ekonomsku dobit, evroazijski vlasnik stremi u svom delovanju i rukovodi se, pre svega, *višim vrednostima*... U evroazijskoj državi uopšte nema proletera, već su svi vlasnici. Ipak, to vlasništvo nije Moloh kome se mole i koga smatraju apsolutom. Ekskluzivnost vlasništva je ograničena načelom služenja društvu” (*Евразийство и коммунизм*: 25-26). Drugim rečima, evroazijska „mešovita privreda” više je oslonjena na antropološko-filozofske pretpostavke evroazijskog učenja i koncept „ideokratije”, nego na realističnu viziju pluralizma vlasništva i balansa između „javnog dobra” i egoističkog privatnog interesa. Stoga, uprkos njihovoj težnji da se distanciraju od komunističkog modela državno-planske privrede (prihvatanjem privatne svojine, interesa i aktivne participacije radnika), evroazijska zamisao društveno-ekonomskog sistema predstavlja kombinaciju teško spojivih i ostvarivih elemenata.

ZAKLJUČNO RAZMATRANJE

Predmet ovog rada – *evroazijstvo kao idejni i politički pokret ruske emigracije „prvog talasa”*, uprkos tekućim pokušajima reaktualizacije, pripada prošlosti. Posmatrano iz perspektive njegovih glavnih aktera, očekivanje sveobuhvatne ruske „duhovne revolucije” nakon koje će religijski inspirisana „ideokratija” zameniti boljševizam pokazalo se kao iluzija jednog, u osnovi, marginalnog političkog pokreta. Utisak o neuspehu evroazijstva kao istorijski omeđenog pokreta pojačava se kada se ima u vidu mesijansko uverenje evroazijaca da su upravo oni – grupa emigrantskih intelektualaca – pozvani da Rusiju iz kulturno-političkog bespuća vrata na put njenog istinskog „evroazijskog” razvitka. Istina, savremeni zagovornici evroazijstva tvrde da su klasici pokreta samo vremenski pogrešno locirali slom boljševizma, te da se u budućnosti tek može očekivati ostvarenje njihove vizije jedinstvene evroazijske države i samobitne civilizacije. Po njima, „slutnje” evroazijaca koje su formulisane neposredno nakon Revolucije nisu ništa izgubile od svoje životnosti i zadržale su status proročanstva koje će, sa istorijski zanemarivim zakašnjenjem, tek biti ostvareno. Štaviše, nakon raspada Sovjetskog Saveza i „šoka” demokratske „tranzicije” evroazijstvo, po mišljenju njegovih današnjih zastupnika, dobija na važnosti kao „jedina spasavajuća ideologija” koja je sposobna da ujedini narode Evroazije u suprotstavljanju trijumfu „globalističko-atlantističkog civilizacijskog projekta” (Чкрасели, 2000).¹ Jer, upravo srazmerno

¹ Navedeni stav nije formulisao neko od aktera sa političke margine, već direktor Instituta za istraživanje kriznih situacija. Sličnu ocenu daje i predsednik Geografskog društva Rusije i profesor Sankt-Peterburškog državnog univerziteta, Sergej Lavrov: „Okolnosti dvadesetih i kraja devedesetih godina su po svojoj tragičnosti,

jačanju procesa koji se obično označava rečju „globalizacija”, (procesa koji su dvadesetih godina prošlog veka evroazijci nazivali „sveopštom evropeizacijom čovečanstva”), evroazijstvo dobija na značaju kao kulturno-civilizacijska i praktično-politička alternativa za Rusiju i njeno „blisko inostranstvo”. Ovo uverenje, rašireno u akademskim i političkim krugovima savremene Rusije, ipak ne počiva na pukoj reprodukciji stanovišta evroazijaca iz dvadesetih godina. Ono se oslanja na radove Trubeckoj, Savickog i ostalih pripadnika evroazijskog pokreta kao na tekstove koji inspirišu i usmeravaju savremenu političku i socijalnu misao, te imaju funkciju najopštije „paradigme” od koje se polazi u analizi dramatičnih promena nastalih nakon okončanja bipolarne epohe svetske politike.² Zato je nakon prvog talasa prezentacije i popularizacije evroazijskog nasleđa, (upoznavanja sa klasičnim evroazijstvom početkom devedesetih godina), interesovanje za „klasičke” i akademsku recepciju njihovih dela pomereno ka traganju za „neoevroazijskim” teorijskim i političkim odgovorima na probleme savremenosti. Upravo ovo „osavremenjivanje” klasičnog evroazijstva služi kao potvrda za ocenu po kojoj „evroazijstvo nije samo egzotični emigrantski fenomen, već značajan deo ruske političke i intelektualne istorije, deo koji je veoma važan za razumevanje sadašnjosti i mogućeg budućeg razvoja Rusije” (Shlapentokh, 1997:149). Takođe, pojava „neoevroazijstva” ukazuje na činjenicu da je klasično evroazijstvo sadržavalo izvesne teorijske i političke potencijale koji, bez obzira na praktični neuspeh njegovih tvoraca, nisu zanemarivi.³ U identifikaciji i

krizi i predosećanju neizbežnosti prevrata, u mnogome slični. Evroazijci su nas pozivali da budemo ono što jesmo. Njihov poziv se odnosi na celokupnu teritoriju današnjeg Saveza nezavisnih država, jer je evroazijstvo bilo ne samo tada najprihvatljivija ideologija za čitavo to prostranstvo, već je to i danas, kada naše doba karakteriše ideološki vakum” (Лавров, 2000).

² Ili, kako to formuliše jedan od savremenih evroazijaca: „Nove društvene okolnosti zahtevaju ponovno tumačenje ideološkog nasleđa evroazijstva 20-tih i 30-tih godina, jer je u nekim svojim aspektima evroazijska ideologija zastarela. Ali, proces njenog korigovanja i dovođenja u saglasnost za zahtevima istorijskog trenutka ne treba ni u kom slučaju da zadire u konceptualne osnovne evroazijskog pogleda na svet, jer upravo one određuju njegov neprolazni značaj” (Степанов, 1999).

³ Iz perspektive političara i državnika to ističe i predsednik Rusije, Vladimir Putin u jednom govoru održanom 10. oktobra 2000. godine na Univerzitetu u

karakterizaciji ovih potencijala inspirativna je ocena bivšeg evroazijca G. Florovskog koji je još 1928. godine istakao: „Sudbina evroazijstva je istorija duhovnog neuspeha. Ali, ne može se prećutkivati evroazijska istina. Međutim, to je, pravo govoreći, *istina pitanja, a ne istina odgovora, istina problema, a ne rešenja...*” (Флоровский, 1928: 354).⁴ Sledeći Florovskog možemo i danas tvrditi da su evroazijci postavili neka od suštinski važnih pitanja svoga (i našeg) vremena, te da su uočili istinske probleme, bez obzira na vrednost njihovih „odgovora” i ponuđenih „rešenja”. Potvrdu za ovo tvrđenje možemo tražiti interpretirajući mesto i ulogu evroazijstva u bogatoj istoriji traganja za posebnim „ruskim putem”, tj. situiranjem evroazijstva u kontekst ruske intelektualne i političke tradicije. U ovoj, najopštijoj idejno-istorijskoj ravni, evroazijstvo se pokazuje kao jedno od mogućih „ideal-tipskih” stanovišta u rešavanju problema ruskog identiteta. S druge strane, i klasično evroazijstvo, a i njegove savremene verzije, povezani su s nizom specifičnih istorijskih okolnosti koje snažno određuju artikulaciju, domete i praktično-političke posledice usvajanja evroazijske koncepcije ruskog identiteta. Stoga će u ovom zaključnom delu rada prvo biti naznačeno mesto evroazijstva u ruskoj intelektualnoj istoriji, da bi se, polazeći od „istine problema”, prešlo na analizu ograničenosti evroazijskih „rešenja” formulisanih u okolnostima kako njihovog, tako i našeg vremena.

1. Evroazijstvo u kontekstu ruske intelektualne tradicije

Određenje mesta evroazijstva u ruskoj intelektualnoj tradiciji pretpostavlja poznavanje njenih glavnih tokova i dinamike. Ne ulazeći ovde u detaljniji opis i eksplikaciju kompleksnog područja ruske

Kazahstanu: „Instruktivni potencijal koji u sebi sadržavaju evroazijske ideje je posebno važan danas kada gradimo istinski ravnopravne odnose zemalja članica Zajednice nezavisnih država” (Путин, 2000).

⁴ Sličnu ocenu formulisao je savremeni autor V. Kaganski tvrdeći da je „evroazijstvo interesantno za analizu i opasno za javno mnjenje upravo zato što *postavlja duboka pitanja* sjedinjena sa trivijalnim, nejasnim i čudnim idejama i daje sumnjive ili nikakve odgovore na njih” (Караянский, 2000).

intelektualne istorije, poslužiću se dvema tvrdnjama koje u obimnoj literaturi imaju status „opštih mesta”. Prva se odnosi na identifikovanje *pitanja ruskog identiteta*, kao centralnog problema koji tokom poslednja dva veka suštinski određuje rusku intelektualnu tradiciju dajući joj čvrsto tematsko jedinstvo i jasnu sadržinsku osobenost.⁵ Po drugoj, na osnovu odgovora na ovo pitanje, u okviru te tradicije se izdvajaju, međusobno sukobljavaju, ali i prepliću, dva magistralna toka – „slovenofilski” i „zapadnjački”. Pomoću ove podele, neprecizno označene publicističkim nazivima dva suprotstavljena stanovišta formulisana sredinom XIX veka, ruski mislioci se svrstavaju u dva „tabora” koja su vremenom zadobila status „idealnih tipova”. Najopštije posmatrano, kriterijum razlikovanja „slovenofilske” i „zapadnjačke” pozicije je u shvatanju odnosa Rusije i Evrope (Zapada).⁶ Tako se zagovornicima „slovenofilskog” usmerenja smatraju mislioci koji Rusiju određuju isticanjem njene *posebnosti* i *različitosti* u odnosu na „Evropu”, dok je „zapadnjaci” smatraju delom zapadne civilizacije koja za njih predstavlja normativni okvir istorijskog i socijalnog razvoja Rusije. Uprkos naglašenom shematizmu i neistoričnosti ove podele, ona služi kao osnovni instrument za lociranje i karakterizaciju

⁵ Vodeći ruski i inostrani istraživači dorevolucionarne ruske misli (poput Berđajeva, Zenjkovskog, Loskog, Bilingtona, Valickog, Rjazanovskog...) slažu se u identifikovanju ovog problema kao centralnog za rusku intelektualnu tradiciju, iako ga različito imenuju. Boljševička epoha ruske istorije takođe može biti interpretirana kao nastavak tradicionalnog „problemskog polja” u čijem je središtu pitanje identiteta Rusije. Jer, kao svojevrсни odgovor na ovo pitanje, boljševizam je Rusiju određivao kao „prvu zemlju socijalizma”, predvodnicu „međunarodnog proletarijata”, zemlju „proleterske kulture” i „novog čoveka”. Stoga se dugovečnost boljševičke vladavine ne može objašnjavati samo aktivnošću državnih i ideoloških aparata represije, već i činjenicom da je ona, između ostalog, za većinu stanovništva pružala prihvatljiv, celovit i koherentan ideološki odgovor na pitanje ruskog identiteta, mesta Rusije u svetu i njene uloge u istoriji.

⁶ Otuda, tema „Rusija i Evropa” predstavlja, po mišljenju savremenog ruskog filozofa Pavela Kuznjecova, „sudbinsku temu”: „Teško je pronaći ruskog mislioca kod koga bi odsustvovalo delo na tu sakramentalnu temu, a taj par reči se tokom više od dvesta godina svoga književno-filozofskog postojanja pretvorio u nešto posebno, samostalno, u metafizičku dihotomiju sličnu 'slobodi i nužnosti', 'uzroku i posledici', zauzevši počasno mesto u panteonu dualnih filozofskih kategorija” (Кузнецов, 1996).

raznolikih intelektualnih i političkih stanovišta, kao i idejno-političkih pokreta ruske istorije i savremenosti. Upravo stoga, mesto evroazijstva na „mapi” ruske misaone i političke tradicije ne može biti određeno bez dovođenja u vezu s pomenutom centralnom „slovenofilsko-zapadnjačkom kontroverzom”.

Na osnovu izloženog sadržaja evroazijskog učenja može se formulisati i zastupati teza da *evroazijstvo predstavlja pokušaj formulisanja posebnog „trećeg puta” u tematizovanju odnosa Rusije i Zapada*, tj. da se evroazijstvo razlikuje kako od „slovenofilskog”, tako i od „zapadnjačkog” načina tumačenja ruskog identiteta. Već u svojim prvim programskim spisima sami evroazijci su isticali pretenziju na stvaranje *novog* stanovišta koje se razlikuje od zatečenih i uobičajenih shvatanja o „sudbini i putu Rusije”. Posmatrano u kontekstu glavnih tokova ruske intelektualne tradicije, može se potvrditi da je ambicija evroazijaca ostvarena, tj. da njihovo učenje ne može biti redukovano na „slovenofilsku” ili „zapadnjačku” poziciju. Istina, evroazijsko stanovište nije podjednako udaljeno od ove dve „ideal-tipske” pozicije kristalisane u ruskoj intelektualnoj tradiciji. Ono ne predstavlja pokušaj sinteze dva sukobljena stanovišta, niti sadrži istovetnu kritičku distancu prema njima.

S obzirom na kritiku socijalnog, kulturnog i političkog stanja Evrope koju su u svojim radovima formulisali vodeći pripadnici evroazijskog pokreta očigledno je da evroazijstvo ne može biti dovedeno u vezu sa bilo kojom od „zapadnjačkih” varijanti ruske misli. Jer, od početne kritike evropocentrizma koju je formulisao N. Trubeckoj, za evroazijce je „Zapad osnovni objekt na koji je upravljen impuls negiranja i kritike”, a u svim njihovim spisima antizapadni stav je dosledno sproveden tako da, u suštini, „funkcioniše kao metodološki princip: *u svakom delu evroazijskog učenja pozicija se gradi na principu razlikovanja i suprotstavljanja zapadnim pozicijama*” (Хоружий, 1994a: 54).⁷ Stoga, sa svojim pozivom Rusiji da se „okrene ka Istoku”,

⁷ Kako opravdano ističe ovaj autor, evroazijska kritika „Zapada” ne obuhvata samo savremeni i istorijski Zapad (svet zapadne civilizacije i njegovu istoriju), već i „unutrašnji, domaći Zapad – principe Zapadnog sveta koji su preneti u Rusiju i koji su postali deo ruskog načina života i mentaliteta” (Хоружий, 1994a: 54).

evroazijstvo unutar ruske intelektualne tradicije predstavlja jednu od najradikalnijih „antizapadnih” struja.

Ali, na osnovu radikalnog antizapadnjaštva evroazijaca i njihove vere u kulturnu samobitnost Rusije, ne može se zaključiti da evroazijstvo pripada „zapadnjaštvu” suprotstavljenoj „slovenofilskoj” tradiciji ruskog mišljenja. Jer, uprkos nizu sličnosti u kritici Zapada koje evroazijci dele sa slovenofilima, njihov ključni stav o *evroazijskom*, a ne *slovenskom* identitetu Rusije udaljava ih od slovenofilstva. Naime, svim verzijama slovenofilstva zajedničko je isticanje skupa religijskih, istorijskih, kulturnih i socijalno-političkih karakteristika koje Rusiju čine različitom od „Zapada”. Iako su se sadržinski slagali sa nizom slovenofilskih određenja osobenosti Rusije (pravoslavlje, kritika istorijskog razvitka nakon Petra Velikog, „simfoničnost” ruske kulture i ideal „sabornosti”), evroazijci te karakteristike nisu povezivali sa „slovenstvom”, već sa prostorno-geografskim položajem Rusije i istorijsko-kulturnim uticajima „turanskih naroda”.⁸ Drugim rečima, prihvatajući osnovnu tezu slovenofila o kulturnoj samobitnosti Rusije, evroazijci su je obrazlagali argumentacijom u kojoj samo „slovenstvo” nije imalo nikakvu ulogu. Razlike u tumačenju genealogije ruskog identiteta između slovenofilstva i evroazijstva bile su, u krajnjoj liniji, posledica važnijih razlika u filozofskim pretpostavkama ova dva stanovišta. Klasično slovenofilstvo je polazilo od (hrišćanskog) univerzalizma u okviru koga su Rusija i pravoslavni Sloveni imali odlučujuću ili mesijansku ulogu u svetskoj istoriji shvaćenoj kao „događanje Spasa”. Za razliku od slovenofila, evroazijci su, kako je to već istaknuto u razmatranju njihovih filozofskih shvatanja u ovom radu, bili radikalni partikularisti, tj. kritičari ideje jedinstvene svetske istorije kao „evropocentrične predrasude” koja mora biti odbačena u ime afirmacije postojanja više međusobno odvojenih i samosvojnih „kulturno-istorijskih” celina.⁹ Zato je još 1922. godine Petar Struve

⁸ Tako je, na primer, Savicki bio uveren da se „istorijska originalnost Rusije ne može čak ni prevashodno, a kamoli isključivo određivati njenom pripadnošću *slovenskom svetu*” (Савицкий, 1925: 10).

⁹ Ruski istoričar i emigrant A. Kizeveter je 1926. godine istakao da bitna razlika evroazijstva i slovenofilstva leži upravo u njihovim filozofskim pretpostavkama: „Razlika nije samo u tome što slovenofili, odbacujući romano-germanski svet,

ocenio da „*evroazijstvo samo naizgled produžava slovenofilsku tradiciju*” jer je „osobnost slovenofilstva bila ideja po kojoj zemlja ili narod sa svojom istorijskom misijom u njoj istovremeno ostvaruje neku univerzalnu ideju, izvesnu opšteljudsku istinu”, dok „evroazijstvo shvata Rusiju samo kao osnovni element posebne kulturne celine koja je protivstavljena germansko-romanskom svetu...” (Струве, 1922: 335). Naročito su ruski religijski filozofi koji su, poput Berđajeva, tragali za mogućnošću novog ostvarenja slovenofilске ideje sinteze Istoka i Zapada, jasno uočavali i oštro kritikovali partikularističko polazište evroazijskog učenja: „Evroazijstvo je neprijateljski nastrojeno prema svakoj vrsti univerzalizma, ono zamišlja evroazijski kulturni tip statičkim i zatvorenim... Time ono odriče vasseljensko značenje pravoslavlja i svetsku misiju Rusije kao velikog sveta Istoka-Zapada, sveta koji u sebi sjedinjuje dva toka svetske istorije... Evroazijci su neverni ruskoj ideji, oni raskidaju sa najboljim tradicijama naše religiozno-nacionalne misli. Oni prave korak unazad u odnosu na Homjakova i Dostojevskog, i po tome su oni duhovni reakcionari. Oni su partikularisti, protivnici ruske svečovečnosti i svesvetosti, protivnici duha Dostojevskog...” (Бердяев, 1925: 136).

Pozicionirajući se u okviru ruske misli, sami evroazijci su nastojali da sebe predstave kao *stvaralачke nastavljачe* slovenofilске tradicije. Stoga je kritička strategija ruskih religijskih filozofa, poput Berđajeva i Florovskog, bila upravljena na dokazivanje nezasnovanosti „slovenofilске legitimacije” evroazijaca. S obzirom na evroazijsku „reviziju” filozofskih pretpostavki klasičnog slovenofilstva, kao i

suprotstavljaju tom svetu Rusiju i slovenstvo, dok se evroazijci orijentišu na Aziju, a o rusko-slovenskim vezama govore dosta rezervisano. Jer, slovenofili su kao i zapadnjaci bili hegelijanci. Direktno suprotno evroazijcima, oni su čvrsto stajali na tlu jedinstva svetsko-istorijskog kulturnog procesa. I kada su slovenofili suprotstavljali načelima romano-germanske kulture načela slovensko-ruska, oni su to činili samo tako što su ta načela smatrali opšteljudskim” (Кизеветер, 1926: 323). Isti autor je u radu objavljenom na srpskom jeziku 1928. godine sažeto izložio isti argument o razlici evroazijstva i slovenofilstva: „Osnovna polazna tačka evroazijstva je direktno suprotna slovenofilskoj – dok su slovenofili polazili od teorije jedinstvenog svetsko-istorijskog procesa, evroazijci polaze od učenja o takozvanim zatvorenim i izolovanim kulturno-istorijskim tipovima” (Kizeveter, 1928: 4).

negaciju značaja „slovenstva” kao suštinske sadržinske i distinktivne karakteristike ruske kulture u odnosu na Zapad, tezu o nespojivosti evroazijstva i klasičnog slovenofilstva nije bilo teško dokazati. Tim pre što su, pored navedene dve osnovne karakteristike, postojale i druge bitne razlike evroazijstva i klasičnog slovenofilstva. Jedna od njih je odnos prema državi – za razliku od evroazijaca, rani slovenofili su državu smatrali samo „nužnim zlom” čija uloga mora biti strogo ograničena u korist samoorganizujućeg društva. Takođe, slovenofilstvo nije polazilo od pozitivno-naučne naturalističke paradigme (geografskog materijalizma, geopolitike, biologizma) koja je evroazijcima služila za „naučno” utemeljenje njihove pozicije. I sami evroazijci su slovenofilima prebacivali „narodnjaštvo” i sklonost ka ovekovečenju istorijski prevaziđenih formi društvenog života, naročito u ekonomskoj sferi.

Ističući razlike između evroazijstva i klasičnog slovenofilstva, treba imati na umu da primarni interes evroazijaca i nije bio vezan za istorijsko-filozofsku interpretaciju i reaktualizaciju već formulisanog stanovišta. Naprotiv, njihova ambicija je bila da u dramatično promenjenim istorijskim okolnostima formulišu novo shvatanje identiteta Rusije na osnovu koga je moguće izgraditi „životno sposobnu” strategiju njenog budućeg neevropskog razvoja. Oslanjanje na tradiciju je, pre svega, trebalo da pojača evroazijsku poziciju dajući joj važan element „porekla” i istorijske trajnosti. Svest o važnosti koju za evroazijski pokret može imati njegovo utemeljenje u tradiciji vidljiva je iz jednog pisma koje je Savickom uputio njegov sledbenik, književnik N. Tatiščev: „Za nas je veoma opasno da od početka ličimo na novu sektu bez dubokih korena, na novi intelektualni hir... Da bi zainteresovali publiku za evroazijstvo neophodno je početi sa tim da je pokret postavio sebi za cilj razradu i popularizaciju pogleda naših najboljih mislilaca, pogleda koji su dugo vremena bili ignorisani, odbacivani ili prosto prećutkivani, ali su se, kako sada vidimo, pokazali jedino zdravim i životnim, itd. Najkraće rečeno, neophodno je poći od nekih autoriteta, imena koja su poznata širokim krugovima, da ne bi izgledali kao čovek koji je sa svojom novom verom sleteo sa Meseca...” (cit. prema: Гонпербах, 2000: 439).

Ako su se evroazijci u klasičnom slovenofilstvu (Homjakov, Kirejevski, Aksakov) mogli osloniti samo na kritiku Zapada, potvrdu za filozofske pretpostavke svog stanovišta morali su potražiti u kasnijim, „revizionističkim” verzijama slovenofilstva. Učenje o „kulturno-istorijskim tipovima” Nikolaja Danilevskog je upravo imalo tu funkciju. Od svih varijanti „slovenofilске tradicije” u širem smislu te reči, naturalističko-organicistička filozofija istorije¹⁰ Danilevskog bila je najbliža evroazijcima. Odbacujući hegelijansku (u osnovi, hrišćansku) ideju jedinstvenog svetsko-istorijskog procesa od koje su polazili klasični slovenofili, Danilevski je formulisao tezu o postojanju različitih i nezavisnih kulturno-istorijskih tipova sa sopstvenim ritmom razvoja. Smatrajući „čovečanstvo” zbirom različitih „nacija i plemena” koje obrazuju deset kulturno-istorijskih tipova ili civilizacija, on je odbacio evropocentristički pristup istoriji po kome je „sudbina Evrope, ili germansko-romanskog plemena, bila identifikovana sa sudbinom celog čovečanstva” (Danilevski, 1994: 100).¹¹ Pored toga, Danilevski je bio uveren u duboko „instinktivno” neprijateljstvo Evrope prema Rusiji, neprijateljstvo koje se iskazuje u „iskonskoj” težnji ka dominaciji nad Rusijom, kao i svim ostalim „kulturno-istorijskim tipovima”.¹² Stoga je jačanje samosvesti o sopstvenom civilizacijskom identitetu različitom od evropskog, kao i izgradnja snažne slovenske državne zajednice, po Danilevskom, jedina prepreka težnji ka sveopštoj vladavini romansko-germanskog kulturno-istorijskog tipa. Ako se, ostavljajući po strani detaljnije izlaganje shvatanja Nikolaja

¹⁰ Po rečima P. Sorokina: „Čitava teorija Nikolaja Danilevskog ima prirodno-naučne karakteristike” i predstavlja „možda jedan od najboljih primera primene principa klasifikacije i drugih principa prirodnih nauka (posebno botanike i zoologije) na društvene i istorijske fenomene” (Sorokin, 1951: 71).

¹¹ Po rečima jednog savremenog tumača Danilevskog: „Glavnim ciljem svojih kulturoloških i istoriosofskih istraživanja on je smatrao detronizaciju evropocentrističkih teorija koje se zasnivaju na ideji političkog, ekonomskog i kulturnog primata evropskih naroda nad drugim narodima sveta” (Аадеева, 1992: 73).

¹² „Stvar je u tome što nas Evropa ne priznaje za svoje... Evropa u Rusiji i slovenstvu vidi nešto sebi tuđe, i ne samo tuđe, već i neprijateljsko” (Danilevski, 1994: 79).

Danilevskog,¹³ prisetimo *Evrope i čovečanstva* Nikolaja Trubeckoja, kao i naturalizma Savickog, onda možemo, poput N. Rjazanovskog, zaključiti da „ponovno čitajući Danilevskog, često nalazimo i duh i slovo evroazijstva” (Riasanovsky, 1967: 60). Istina, taj zaključak ne važi u pogledu „panslavizma” Nikolaja Danilevskog, tj. ne obuhvata sličnost sa njegovim određenjem Rusije kao središta „slovenskog kulturnog tipa” i vizijom buduće „panslovenske federacije” koja bi oko Rusije okupljala pravoslavne Slovence (uključujući Rumune i Mađare kao njihove susede, te pravoslavne Grke). Kao i u slučaju klasičnog slovenofilstva, za evroazijce je i kod Danilevskog bilo neprihvatljivo određenje „slovenstva” kao distinktivne karakteristike „ruskog sveta”, dok su granice Evroazije (faktičke granice SSSR-a) bile, po njima, ujedno i granice političkih aspiracija Rusije. Kod Danilevskog evroazijci nisu ništa mogli naći o „azijskoj” ili „turanskoj” komponenti ruskog identiteta koja bi bila snažnija od „slovenstva”. Naprotiv, za razliku od evroazijaca, Danilevski je Hune, Mongole i Turke smatrao samo „negativnim delatnicima čovečanstva”, tj. narodima koji su sposobni samo za „rušilački podvig” kojim se sa istorijske scene uklanjaju nemoćne i ostarele civilizacije (Danilevski, 1994:105). Ali, ako ne kod Danilevskog, evroazijci su podsticaj za svoj „okret ka Istoku” mogli naći, u okviru široko shvaćene „slovenofilске” tradicije, jedino u delu Konstantina Leontjeva – tog usamljenog i „neshvaćenog fenomena” ruske intelektualne tradicije.

Polazeći od klasičnog slovenofilstva i učenja o kulturno-istorijskim tipovima Nikolaja Danilevskog, Konstantin Leontjev je formulisao originalnu koncepciju ruskog identiteta. Ona se temeljila na reinterpretaciji slovenofilске tradicije i odbacivanju političkog panslavizma Danilevskog. Naime, Leontjev je bio uveren da „u slovenofilstvu nisu toliko sami Sloveni važni, koliko ono što je u njima posebno slovensko, što nas odvaja od Zapada”, tj. da je „stvar u sopstvenoj kulturi, a uopšte ne u Slovenima” (Леонтьев, 1965: 57). Nakon traganja za distinktivnim karakteristikama ruske kulture (onoga što Rusiju odvaja od Zapada), Leontjev je došao do zaključka da su te karakteristike vizantijskog porekla, tj. da su vizantijske religiozne, državne, moralne, filozofske i

¹³ O Danilevskom videti opširnije u: Tartalja (1977) i Subotić (2001).

estetske ideje odigrale presudnu, formativnu ulogu u stvaranju posebnog ruskog kulturno-istorijskog tipa¹⁴. Stoga je, po njemu, *vizantizam* (pravoslavlje i samodržavlje), a ne *slavizam*, (skup karakteristika zajedničkih slovenskim narodima), suštinski uzrok i osnovni kriterijum kulturne originalnosti Rusije. Po njemu, neograničena, samodržavna vlast, čvrsta socijalna hijerarhija i strogo „crkveno pravoslavlje” kao „religija discipline”, predstavljaju jedinu branu raspadu Rusije pod uticajem evropske ideje „liberalno-egalitarnog progresa”.¹⁵ Pošto su, po oceni Leontjeva, Sloveni izvan Rusije već „zaraženi” evropskim nacionalnim i liberalno-demokratskim idejama (*mania democratica progresiva*), svaki *politički panslavizam* (koji, kao kod Danilevskog, teži stvaranju državne zajednice slovenskih naroda), vodi slabljenju vizantizma kao elementa ruske kulturne originalnosti.¹⁶ Stoga, nasuprot panslavizmu, Leontjev zaključuje da je za očuvanje kulturne samobitnosti Rusije (što je početni slovenofilski cilj), mnogo plodotvorniji uticaj onih neevropskih naroda koji Rusima nisu srodni ni po jeziku ni etničkom poreklu. Drugim rečima, za Rusiju je „stapanje i mešanje sa Azijatima, ili sa narodima druge vere i roda, mnogo korisnije – ako ni zbog čega drugog, a ono zbog toga što se oni još nisu proželi duhom evropeizma” (Leontjev, 1994: 67). Umesto sa „slovenskom braćom” Leontjev je preporučivao „savez, zbližavanje, mešanje Rusa čak sa Turcima, Tibetancima, Indusima, bilo kim...” i to je tačka u kojoj se on praktično razilazi sa „slovenofilstvom”.

¹⁴ „Vizantijski duh, vizantijska načela i uticaji, kao složeno tkivo nervnog sistema, u potpunosti su proželi čitav velikoruski društveni organizam... Vizantizam nas je organizovao, sistem vizantijskih ideja stvorio je našu veličinu, povezujući se sa našim patrijarhalnim, prostim načelima, sa našim drevnim i, u početku, sirovim slovenskim materijalom” (Leontjev, 1994: 32; 36).

¹⁵ Stoga je Leontjev, za razliku od klasičnih slovenofila, veliki pobornik snažne državne vlasti i socijalne (staleške) nejednakosti. Po oceni Berdajeva, „Leontjev je, za razliku od slovenofila, državni princip smatrao samobitnijim od društveno-narodnog... On nije narodnjak, ne veruje u narod i narodnu stihiju, u narodna načela” (Бердяев, 1926: 182).

¹⁶ „Onaj ko hoće kulturno slovenofilstvo, originalnost ili slovenooriginalnost, taj treba da se boji političkog panslavizma jer je on suviše blizak egalitarno-republikanskom idealu, Zapadu koji nas i bez toga odavno proždire duhovno” (Леонтьев, 1965: 63-64).

Takođe, to je stav kome evroazijci, u izgradnji svoje koncepcije ruskog identiteta, oduzimaju performativni status i pretvaraju ga u činjenički iskaz o faktičkom postojanju bliskog srodstva Rusa i neslovenskih, azijskih naroda koji sa njima žive u okviru jedinstvene evroazijske države. Stoga se za Leontjeva može reći da je, po svom duhu i shvatanjima, od svih devetnaestovekovnih ruskih mislilaca, najbliži evroazijcima.

Ali, u slučaju Leontjeva, kao i povodom Danilevskog i klasičnih slovenofila, ne može se zaključiti da postoji *neposredna veza* i *direktni uticaj* na formiranje i artikulaciju evroazijskog stanovišta. Elementi sličnosti su pre plod napora evroazijaca da *post festum* potraže uporište u prošlosti nacionalne misli, kao i rezultat naknadne rekonstrukcije istoričara ideja. Samo identifikovanje srodnosti pojedinih ideja i kontinuiteta određenih teorijsko-političkih motiva, ne znači da se kompleksno stanovište o evroazijskom identitetu Rusije može redukovati na već postojeću teorijsku matricu ruske intelektualne tradicije. Naprotiv, ne samo evroazijci, već su i njihovi kritičari isticali da, uprkos postojanju tradicijskog *background*-a, evroazijstvo predstavlja novo učenje u okviru koga je osnovna teza o snažnoj azijskoj komponenti ruskog identiteta argumentovana nezavisno od pozivanja na istoriju ruske misli. Zato su i oni interpretatori i kritičari evroazijstva koji su u njemu prepoznavali tragove obnavljanja starih idejnih tokova, ipak isticali odlučujući uticaj savremenih političkih zbivanja i ideoloških pokreta na nastanak i formulisanje evroazijskog „izlaza na Istok”.¹⁷ Stoga je, za razumevanje porekla i dometa evroazijske koncepcije ruskog identiteta, osim tumačenja njenog mesta u okviru ruske intelektualne tradicije, važno razumevanje intelektualnog i političkog „duba vremena” u kome nastaje evroazijstvo: „Opravdano je razmatrati evroazijstvo kao principijelno novu pojavu povezanu, pre svega, sa njemu savremenim svetom” (Сендеров, 2001: 47).

¹⁷ Ilustrativan primer takvog pristupa je kritika evroazijstva F. Stepuna koji je evroazijce nazvao „slovenofilima epohe futurizma” i, na taj način, jasno istakao spoj tradicije i tada vladajućeg „modernizma” (vid. Степун, 1924: 406).

2. Evroazijstvo u svome vremenu

U razumevanju pojave i „unutrašnje logike” evroazijstva suočavamo se sa paradoksom koji jedan od njegovih savremenih tumača formuliše u formi pitanja: „Zašto su evropski obrazovani intelektualci koji su bili deo kasne imperijalne ruske elite, potpuno kosmopolitskog sloja društva, našavši se u srcu Evrope, o sebi mislili kao pripadnicima nikada postojećeg sveta Evroazije i sebe povezivali sa nomadskim carstvom Džingis Kana?” (Glebov, 1999: 75) Uzor za ovu samoidentifikaciju, kao što je pokazano, evroazijci nisu mogli naći u korpusu ruske intelektualne tradicije. Naime, slovenofili (koji su, takođe, bili evropski obrazovani pripadnici kosmopolitskog sloja) su sebe smatrali pripadnicima jedne, u odnosu na Evropu, superiorne slovenske kulture koja je, uprkos svim različitostima, sa zapadnom kulturom imala zajednički (hrišćanski) imenitelj. S druge strane, ruski zapadnjaci nisu sumnjali, ni kada su poput Hercena bili razočarani evropskom stvarnošću, da Rusija pripada evropskom kulturnom i političkom krugu, te da ona, zahvaljujući svojoj „zaostalosti”, može čak postati ključna poluga za ostvarenje najprogresivnijih *evropskih* učenja i ideala. Za razliku od slovenofila i zapadnjaka, evroazijci, tražeći „Izlaz na Istok”, sebe i Rusiju radikalno distanciraju ne samo od „Evrope”, već i od „slovenske braće”. Brojni su razlozi za ovu reinterpretaciju ruskog identiteta koja rezultuje neočekivanim slavljenjem „turanske stihije” i veličanjem „nasleđa Džingis Kana”. Istorijski kontekst u kome nastaje evroazijstvo, emigrantska životna perspektiva evroazijaca i dominirajući „duh vremena” (*Zeitgeist*) dvadesetih godina prošlog veka – svakako predstavljaju ključne činioce koji utiču na konceptualizaciju Rusije-Evroazije i utiskuju svoj pečat na njen lik.

Sami evroazijci su priznavali,¹⁸ a njihovi kritičari su to posebno isticali,¹⁹ da je teorijska zgrada evroazijstva izgrađena na temelju

¹⁸Osim već navođenih delova uvodnog teksta iz zbornika *Исход к Востоку* i pisama Trubeckoja, za rano evroazijstvo je ilustrativan stav Florovskog formulisan u pismu Struveu, 1922. godine: „Nas ne vezuje nikakvo dogmatizovano i taktički-prilagođeno ispovedanje vere, mi smo samo ujedinjeni srodnošću *raspoloženja kojim prihvatamo i preživljavamo uticaje savremenosti...*” (Флоровский, 1922a: 126).

jednog „katastrofičnog osećanja sveta”, tj. da je evroazijsko učenje nastalo kao pokušaj racionalizacije traumatičnog istorijskog i egzistencijalnog iskustva. Ova emocionalna pozadina evroazijstva jasnije se ispoljava u poetskom i esejističkom stvaralaštvu njihovih savremenika (V. Hlebnikova, A. Bloka, A. Bjelog, M. Vološina, N. Kljueva, V. Brjusova), nego u programskim teorijsko-političkim tekstovima evroazijaca.²⁰ Motivi smrti starog sveta, apokaliptičke vizije i mistička eshatologija; apoteoza „varvarstva” kojim se ruši „civilizacija” i obnavlja izvorna „kultura”; žudnja za novim „jutrom sveta” i identifikacija sa nomadima (*Skiti*) koje prošlost ne obavezuje – predstavljaju samo neke od vodećih poetskih tema ruskog simbolizma koje nagoveštavaju i prate epohu rata i Revolucije. Upravo tom svetu pripadaju evroazijci čije intelektualno i političko formiranje prekidaju Prvi svetski rat i Oktobarska revolucija, a emigrantska sudbina preti kulturnom „iskorenjivanju”.

U nizu „katastrofa” koje čine kontekst nastanka evroazijstva, rat ne zauzima samo hronološki prvo mesto. Posmatrano iz današnje perspektive i istorijskog iskustva XX veka, prvi rat koji je nazvan „svetskim”, izgubio je mnogo od šokantnog utiska koji je ostavljao na svoje savremenike. Vođen bez velikih ideoloških naracija u ime golog interesa velikih država, rat je brojem žrtava, obimom razaranja i ishodom u kome su nestale tri velike imperije, potresao temelje

¹⁹ Tako, na primer, Kizeveter ističe: „Evroazijstvo je osećanje (duševno stanje) koje je za sebe uobrazilo da je sistem. Pojava evroazijskog raspoloženja je potpuno objašnjiva, ono je rođeno iz osećanja izazvanih velikim evropskim ratom i uvođenjem boljševizma u Rusiji” (Кизеветер, 1926: 315). I po Berđajevu: „Evroazijstvo je, pre svega, emocionalno a ne intelektualno usmerenje, a njegova emocionalnost je reakcija stvaralačkih nacionalnih i religijskih instinkata na katastrofu koja se desila” (Бердяев, 1925: 134).

²⁰ Naravno, to ne znači da su navedeni pesnici bili evroazijci ili da su direktno uticali na sadržinu evroazijstva. Ali, sam Trubeckoj je pisao Jakobsonu (28. jula 1921. godine) kako se novi pravac mišljenja „oseća u vazduhu”, ilustrujući to tvrđenje primerima iz književnosti. Po rečima N. Rjazanovskog: „Umetnička imaginacija se u više slučajeva pozabavila tim 'Azijatima', 'Mongolima', 'Skitima', sve do identifikacije sa njima. Scena za pojavu nove zrele ideologije koja je po svom samoodređenju i orijentaciji upadljivo različita od ruske intelektualne tradicije, bila je pripremljena” (Riasanovsky, 1965: 69).

društvenog i političkog života i doveo u pitanje čitav dotadašnji sistem vrednosti u čijem središtu je bila (prosvetiteljska) vera u progres. Za savremenike, Prvi svetski rat je predstavljao vododelnicu istorije, njen radikalni prekid kojim se dovode u pitanje suštinski konstitutivni elementi društvenog, političkog i kulturnog života. U posleratnoj Evropi, kao reakcija na rat i slom starog poretka, nastaju politički pokreti i ideologije u grozničavoj potrazi za „novim svetom”, oživljavaju raznoliki radikalizmi i formulišu se brojni pozivi na „prevrednovavanje svih vrednosti”. U tom sklopu, „evroazijstvo bi bilo pravilno razmatrati kao jednu od evropskih ideologija epohe nakon Prvog svetskog rata, ideologija koje se odlikuju oštrim odbijanjem prošlosti i maglovitim mesijanskim nadama u budućnost” (Riasanovsky, 1967: 54).

Presuda koju evroazijci izriču povodom razmatranja uzroka i odgovornosti za svetski rat je kategorična: Evropa kao politička celina i evropska kultura sa svojom neutoljivom težnjom ka svetskoj dominaciji su isključivi krivci i pokretači rata. Zapadni imperijalizam nije, kao što misle marksisti, plod kapitalističkog načina proizvodnje, već suštinska odlika same „romano-germanske kulture”.²¹ Jedna od posledica ovog stava je vizija sveta podeljenog na dva međusobno sukobljena dela – „Evropu” i ostatak čovečanstva (diferenciranog na velike kulturne celine).²² Prihvatajući Špenglerovu dijagnozu „sumraka Zapada” (kao i njegov „morfološki pristup” svetskoj istoriji),²³

²¹ Po mišljenju Trubeckoj, težnja ka svetskoj dominaciji Evrope „ne zavisi od militarizma i kapitalizma, već od nezasićene pohlepe položene u samu prirodu međunarodnih pljačkaša – Romano-Germana i od egocentrizma koji prožima celokupnu njihovu znamenitu 'civilizaciju'” (Трубецкой, 1920: 75).

²² Ako se evroazijski koncept „Evrope” danas označava kao „Zapad” (da bi uključio Ameriku), onda je ova vizija identična Hantingtonovoj podeli na *the West* and *the Rest*. Razlika je jedino u tome što evroazijci „zastupaju” ostatak sveta, pa se, iz njihove perspektive, odnos između civilizacija može sažeti u paroli – *The Rest against the West* (tj. obrnuto od Hantingtonove).

²³ Istina, evroazijci su tvrdili da su svoje shvatanje filozofije istorije formulisali nezavisno od Špenglerove knjige *Sumrak Zapada* (1918) koja je dvadesetih godina bila veoma popularna. Zato je Trubeckoj u predgovoru *Evropi i čovečanstvu* naglašavao da su osnovne teze te knjige formulisane ranije, tj. pre izbivanja Prvog svetskog rata. Ali, nezavisno od spora o tome kome pripada primat, upadljiva je sličnost Špenglerovog i evroazijskog shvatanja svetske istorije i dijagnoze krize

evroazijci su tvrdili da je rat pokazao kako se iza sjajne fasade evropske *civilizacije* krije „truljenje” evropske *kulture*: „Sposobna da sebe očuva u spoljašnjem pogledu, evropska kultura je neizbežno počela da se raspada iznutra” (Сувчинский, 1922: 100). Ali, za razliku od Špenglera koji je objavljivao smrt „faustofske” (zapadne) kulture i tvrdio da su kulturno-istorijski krugovi međusobno izolovani, evroazijci su smatrali da evropska kultura, uprkos unutrašnjem raspadu, još ima snage za ekspanziju i dominaciju nad svim ostalim kulturama, te da opasnost od „težnje ka sveopštoj evropeizaciji” nije smanjena. Stoga je njihova kritika „Evrope” radikalnija od kritika koje su, poput one Špenglerove, bile ograničene samo na određeni stadijum evropskog razvoja (savremenost), ili su, kao u slučaju nemačkih mislilaca „konzervativne revolucije”, u prošlosti tragale za „živom vodom” obnove „trule” Vajmarske republike. Za razliku od takvih, u krajnjoj liniji *imanentnih* kritika evropske kulture, evroazijci su formulisali koncept Evroazije koji im je poslužio kao polazište za *transcendentnu* kritiku. Sadržinska sličnost je i u ovom slučaju, kao i u slučaju slovenofilstva, skrivala izvesne bitne razlike u kritičkim strategijama.²⁴ Naime, nemački „konzervativni revolucionari” su nakon rata očekivali početak nove velike epohe koja u ime (nacionalnih) vrednosti pagansko-herojske prošlosti raskida sa buržoaskom epohom evropske istorije, dok su evroazijci težili afirmaciji nove samosvesti

evropske kulture. Bez zagovaranja teze o postojanju *direktnog* uticaja Špenglera na evroazijce, ova sličnost se može objašnjavati uticajem „duha vremena” i činjenicom da je Špenglerova filozofija istorije veoma bliska teoriji kulturno-istorijskih tipova Nikolaja Danilevskog.

²⁴ Leonid Luks je u više radova poredio evroazijstvo sa teorijom i ideologijom nemačke „konzervativne revolucije” (K. Šmit, E. Jinger, M. Van der Bruk). Uprkos činjenici nepostojanja tragova direktnih veza između ova dva intelektualna i politička pokreta, on ističe brojne paralele između ruskih emigrantskih mislilaca i nemačkih „konzervativnih revolucionara”. Kao najznačajnije, Luks navodi: odbijanje liberalizma i demokratije; traganje za alternativnim putem razvoja; veru o moć ideja („ideokratiju”); naglašeni aristokratski karakter oba pokreta; težnje da se „iznutra” ovlada masovnim političkim pokretima, itd. Istina, on ističe i značajne razlike, poput one koja se odnosi na različit status koji je religija imala u ovim učenjima, nedostatak „estetizacije” nasilja kod evroazijaca, kao i razlike u socijalnom položaju i uticaju ruskih emigranata i nemačkih mislilaca (vid. Люкс, 1993: 111-112).

društvenog i političkog života i doveo u pitanje čitav dotadašnji sistem vrednosti u čijem središtu je bila (prosvetiteljska) vera u progres. Za savremenike, Prvi svetski rat je predstavljao vododelnicu istorije, njen radikalni prekid kojim se dovode u pitanje suštinski konstitutivni elementi društvenog, političkog i kulturnog života. U posleratnoj Evropi, kao reakcija na rat i slom starog poretka, nastaju politički pokreti i ideologije u grozničavoj potrazi za „novim svetom”, oživljavaju raznoliki radikalizmi i formulišu se brojni pozivi na „prevrednovavanje svih vrednosti”. U tom sklopu, „evroazijstvo bi bilo pravilno razmatrati kao jednu od evropskih ideologija epohe nakon Prvog svetskog rata, ideologija koje se odlikuju oštrim odbijanjem prošlosti i maglovitim mesijanskim nadama u budućnost” (Riasanovsky, 1967: 54).

Presuda koju evroazijci izriču povodom razmatranja uzroka i odgovornosti za svetski rat je kategorična: Evropa kao politička celina i evropska kultura sa svojom neutoljivom težnjom ka svetskoj dominaciji su isključivi krivci i pokretači rata. Zapadni imperijalizam nije, kao što misle marksisti, plod kapitalističkog načina proizvodnje, već suštinska odlika same „romano-germanske kulture”.²¹ Jedna od posledica ovog stava je vizija sveta podeljenog na dva međusobno sukobljena dela – „Evropu” i ostatak čovečanstva (diferenciranog na velike kulturne celine).²² Prihvatajući Špenglerovu dijagnozu „sumraka Zapada” (kao i njegov „morfološki pristup” svetskoj istoriji),²³

²¹ Po mišljenju Trubeckoj, težnja ka svetskoj dominaciji Evrope „ne zavisi od militarizma i kapitalizma, već od nezasićene pohlepe položene u samu prirodu međunarodnih pljačkaša – Romano-Germana i od egocentrizma koji prožima celokupnu njihovu znamenitu ‘civilizaciju’” (Трубецкой, 1920: 75).

²² Ako se evroazijski koncept „Evrope” danas označava kao „Zapad” (da bi uključio Ameriku), onda je ova vizija identična Hantingtonovoj podeli na *the West* and *the Rest*. Razlika je jedino u tome što evroazijci „zastupaju” ostatak sveta, pa se, iz njihove perspektive, odnos između civilizacija može sažeti u paroli – *The Rest against the West* (tj. obrnuto od Hantingtonove).

²³ Istina, evroazijci su tvrdili da su svoje shvatanje filozofije istorije formulisali nezavisno od Špenglerove knjige *Sumrak Zapada* (1918) koja je dvadesetih godina bila veoma popularna. Zato je Trubeckoj u predgovoru *Evropi i čovečanstvu* naglašavao da su osnovne teze te knjige formulisane ranije, tj. pre izbijanja Prvog svetskog rata. Ali, nezavisno od spora o tome kome pripada primat, upadljiva je sličnost Špenglerovog i evroazijskog shvatanja svetske istorije i dijagnoze krize

evroazijci su tvrdili da je rat pokazao kako se iza sjajne fasade evropske civilizacije krije „truljenje” evropske kulture: „Sposobna da sebe očuva u spoljašnjem pogledu, evropska kultura je neizbežno počela da se raspada iznutra” (Сувчинский, 1922: 100). Ali, za razliku od Špenglera koji je objavljivao smrt „faustofske” (zapadne) kulture i tvrdio da su kulturno-istorijski krugovi međusobno izolovani, evroazijci su smatrali da evropska kultura, uprkos unutrašnjem raspadu, još ima snage za ekspanziju i dominaciju nad svim ostalim kulturama, te da opasnost od „težnje ka sveopštoj evropeizaciji” nije smanjena. Stoga je njihova kritika „Evrope” radikalnija od kritika koje su, poput one Špenglerove, bile ograničene samo na određeni stadijum evropskog razvoja (savremenost), ili su, kao u slučaju nemačkih mislilaca „konzervativne revolucije”, u prošlosti tragale za „živom vodom” obnove „trule” Vajmarske republike. Za razliku od takvih, u krajnjoj liniji immanentnih kritika evropske kulture, evroazijci su formulisali koncept Evroazije koji im je poslužio kao polazište za transcendentnu kritiku. Sadržinska sličnost je i u ovom slučaju, kao i u slučaju slovenofilstva, skrivala izvesne bitne razlike u kritičkim strategijama.²⁴ Naime, nemački „konzervativni revolucionari” su nakon rata očekivali početak nove velike epohe koja u ime (nacionalnih) vrednosti pagansko-herojske prošlosti raskida sa buržoaskom epohom evropske istorije, dok su evroazijci težili afirmaciji nove samosvesti

evropske kulture. Bez zagovaranja teze o postojanju direktnog uticaja Špenglera na evroazijce, ova sličnost se može objašnjavati uticajem „duha vremena” i činjenicom da je Špenglerova filozofija istorije veoma bliska teoriji kulturno-istorijskih tipova Nikolaja Danilevskog.

²⁴ Leonid Luks je u više radova poredio evroazijstvo sa teorijom i ideologijom nemačke „konzervativne revolucije” (K. Šmit, E. Jinger, M. Van der Bruk). Uprkos činjenici nepostojanja tragova direktnih veza između ova dva intelektualna i politička pokreta, on ističe brojne paralele između ruskih emigrantskih mislilaca i nemačkih „konzervativnih revolucionara”. Kao najznačajnije, Luks navodi: odbijanje liberalizma i demokratije; traganje za alternativnim putem razvoja; veru o moć ideja („ideokratiju”); naglašeni aristokratski karakter oba pokreta; težnje da se „iznutra” ovlada masovnim političkim pokretima, itd. Istina, on ističe i značajne razlike, poput one koja se odnosi na različit status koji je religija imala u ovim učenjima, nedostatak „estetizacije” nasilja kod evroazijaca, kao i razlike u socijalnom položaju i uticaju ruskih emigranata i nemačkih mislilaca (vid. Люкс, 1993: 111-112).

neevropskih naroda u kojoj će „Evropa” kao celina imati samo negativnu ulogu. U svakom slučaju, Prvi svetski rat je, po rečima F. Firea, „svakog pretvorio u sudiju koji sudi o društvenom ugovoru”, te je, na svoj način, „predstavljao osnovno i sveopšte testiranje demokratije” (Fire, 1996: 75). Rezultat tog testa je, po evroazijcima, kao i „konzervativnim revolucionarima”, bio negativan i oni su, u političkoj ravni, delili prezir prema parlamentarizmu. Ono što ih je razlikovalo bilo je njihovo istorijsko i socijalno iskustvo: „Snažno širenje antidemokratskih i antiparlamentarističkih ideja među ruskim izgnanicima je čudno, jer se u svojoj kritici parlamentarizma ruski emigranti nisu ni na koji način mogli oslanjati na sopstveno, rusko iskustvo... Na taj način, u ruskoj emigraciji su se odražavale neke tendencije koje su bile karakterističnije za Zapad, nego za Rusiju” (Люкс, 1993a: 95).

Ali, za razliku od zapadnih kritičara demokratije, evroazijci su imali drugu vrstu iskustva – revoluciju i njen rezultat kao primer empirijski ostvarene političke alternative građanskoj demokratiji i parlamentarizmu. Zato je boljševizam, u meri u kojoj je negirao evropsku demokratiju i udaljavao Rusiju od Evrope, bio prihvatljiv za evroazijce. Otuda, ambivalentan stav evroazijaca prema SSSR-u²⁵ nije bio posledica „taktičkih” proračuna i prilagođavanja, već jedna od logičnih posledica njihovog traganja za političkim poretkom koji ne bi reprodukovao dominantni evropski model. Diferencirajući unutar boljševizma zapadne i autohtone ruske (evroazijske) crte, tj. marksističko idejno poreklo i boljševičku društvenu i političku stvarnost, evroazijci su mogli da inkorporiraju u svoje učenje mnoge elemente praktičnog ostvarenja ideologije koju su, na doktrinarnom planu, odlučno kritikovali.²⁶ Nestanak stare imperijalne Rusije (koja

²⁵ „S jedne strane, boljševizam je anatemisan upravo kao plod poročne evropske misli: komunizam, socijalizam, materijalizam, ateizam – to je sve kvintesencija evropske kulture koja se obrušila na Rusiju i ugušila je. Ali, s druge strane, evroazijci su bili spremni da blagoslove boljševički prevrat kao kataklizmu koja je srušila i do kraja razbila celokupan prethodni kulturni poredak ruskog života zasnovan na podražavanju evropskih obrazaca” (Кизеветтер, 1926: 316).

²⁶ Stoga, ako je za „marksistički revizionizam” bilo karakteristično da je u ime „ideala” (učenja) kritikovao „stvarnost” (kao „deformaciju” izvornih očekivanja formulisanih

je, u osnovi, bila ostvarenje zapadnjačkog projekta – „unutrašnji Zapad“) za evroazijce je bio prvi korak u „povratku na Istok“ i distanciranju od „spoljašnjeg Zapada“. Nezavisno od subjektivne ideološke perspektive boljševika, objektivni rezultat njihove politike vodio je u, za evroazijce, prihvatljivom pravcu – jačanju antievropske, „azijske“ orijentacije Rusije. Da bi se ta orijentacija potpuno razvila, neophodno je bilo dovesti u sklad „telo“ i „duh“ Rusije, tj. njeno „evroazijsko biće“ dovesti do odgovarajuće samosvesti. Taj zadatak su evroazijci namenili sebi – bez ove hegelijanske pretpostavke identiteta bića i svesti njihove velike praktično-političke ambicije se pretvaraju u puku iluziju marginalne emigrantske grupe koja je izgubila kontakt sa društveno-istorijskom stvarnošću. Dodatno ohrabrenje za ovaj ambiciozni plan evroazijci su mogli naći na primeru samih boljševika, kao i italijanskih fašista koji su u vreme nastanka evroazijskog pokreta počeli svoje osvajanje vlasti. U oba slučaja su male, čvrsto organizovane grupe s radikalnom ideologijom uspevale da osvoje vlast, uprkos svojoj početnoj marginalnosti. Ta činjenica je potvrđivala veru evroazijaca u moć ideja (ideologija) i ohrabivala je njihove nade u sopstvenu veliku istorijsku ulogu. Zato su im, uprkos ideološkim razlikama, boljševički i fašistički pokreti bili bliži od svih starih, klasičnih političkih pokreta i partija. Iako je evroazijstvo u okviru ruske emigracije uglavnom kritikovano zbog „kripto-boljševizma“, nisu bile retke ni kritike koje su ukazivale na njegovu srodnost sa fašizmom (na primer, Stepun, Gesen, Berdajev). Svakako najradikalniji u poistovećivanju evroazijstva i fašizma, Varšavski je tvrdio: „Samo evroazijstvo, s njegovom ideokratijom, 'simfonijskim ličnostima', vladajućim 'ejdokratskim odborom', korporativnom državom i odbacivanjem demokratije kao režima partijske anarhije, bilo je, bez obzira na njegov 'odlazak iz Evrope', *samo varijanta evropskog fašizma.*“ (Варшавский, 1956: 51). Ovaj, po mome mišljenju, preoštari sud (naročito kada se ima u vidu da

u revolucionarnoj doktrini), za evroazijstvo je važno obrnuto – odbacivana je ideologija, a stvarnost prihvatana. Ono što je marksistima izgledalo kao „izdana Revolucija“ (stabilizovanje staljinističkog poretka), evroazijcima je bilo bliže od „herojskog doba“ boljševizma u kome je izvorno učenje još obavezivalo.

je formulisan nakon Drugog svetskog rata kada je „fašizam“ imao sasvim drugu „reputaciju“ nego dvadesetih godina), gubi iz vida niz elemenata koji evroazijstvo udaljavaju od fašizma. Pre svega, nepostojanje rasističkih elemenata u evroazijskom učenju i kulta „vođe“, kao i eksplicitna kritika fašističkog imperijalizma koju su, polazeći od svoje izolacionističke vizije „samodovoljnosti“ Evroazije, evroazijci formulisali već sredinom dvadesetih godina. Takođe, redukcijom evroazijstva na jednu od „varijanti evropskog fašizma“, evroazijstvo se izmešta iz ruske tradicije, što predstavlja suprotni pol njegovog tretiranja kao isključivo „ruskog fenomena“. Drugim rečima, evroazijstvo je i ruska i evropska pojava – uprkos samorazumevanju evroazijaca i sklonosti ka redukcionizmu njihovih kritičara.

Tezom o evroazijstvu kao *ruskoj* pojavi na *evropskoj* ideološkoj sceni dvadesetih godina ne izriče se samo činjenica da su evroazijci živeli u Evropi i trpeli izvesne uticaje iz svog novog okruženja. U biografskom smislu, mnogo značajnija je činjenica njihove emigracije, tj. egzistencijalna perspektiva političkih izgnanika koja nije bez uticaja na formulisanje njihovog učenja. Naprotiv, snažno antievropsko usmerenje evroazijaca je, između ostalog, svoju energiju crpelo upravo iz emigrantskog položaja njegovih tvoraca. Suočeni s perspektivom kulturne asimilacije i integracije u novo okruženje, evroazijci su insistirali na svojoj supstancijalnoj različitosti u odnosu na njega. Ova strategija „očuvanja posebnosti“ putem insistiranja na radikalno tumačenoj „drugosti“ u odnosu na socijalni i kulturni milje (nametnut istorijskim okolnostima, a ne slobodnim izborom), predstavlja *psihološki* razumljivu reakciju svake emigracije. Takođe, u konceptualizaciji Rusije kao moćne, samodovoljne Evroazije, naslednice carstva Džingis-kana, sveta koji je radikalno suprotstavljen Evropi, prepoznaje se mehanizam psihološke kompenzacije koja svoj koren ima u osećanju manje vrednosti, osećanju koje nastaje pri „bolnom susretu ruske duše sa Zapadom“. Funkcionisanje ovog mehanizma može biti ilustrovano stavom Nikolaja Trubeckoga po kome je međunarodni položaj Rusije radikalno izmenjen nakon njenog sloma u ratu i revoluciji: „Stranica istorije na kojoj je napisano *Rusija – velika evropska država*, zauvek je zatvorena. Od sada, Rusija

stupa u novu životnu epohu, epohu gubitka nezavisnosti. Buduća Rusija je kolonijalna država – slična Indiji, Egiptu ili Maroku” (Трубецкой, 1922: 302). Ako se ocena Trubeckoja smatra tačnom, moguća su dva (psihološki) različita načina njenog prihvatanja. Prvi bi se svodio na mirenje sa „gorkom realnošću” i vodio bi traganju za strategijom izlaska Rusije iz „kolonijalnog položaja” i njenom povratku na status „velike evropske države”. Drugi odnos bi takođe sadržavao prihvatanje realnosti gubitka evropskog statusa Rusije, ali bi u tome video istorijsku priliku da se Rusija „vrati samoj sebi”, tj. da potvrdi svoju kulturnu samobitnost. Prihvatanje činjenice da je Rusija u odnosu na Evropu inferiorna („kolonijalna država”), može biti pretvoreno u njenu prednost, samo ako se „Evropa” ne smatra idealom i ako se „buduća Rusija” uredi u skladu sa sopstvenim vrednostima i identitetom. Stoga je insistiranje na ne-evropskoj prirodi Rusije i odbacivanje „Evrope” kao kulturnog i socijalno-političkog orijentira iz ruske svesti u ime potvrde njenog evroazijskog identiteta, psihološki prihvatljiv mehanizam pretvaranja u vrlinu onoga što se ranije smatralo nevoljom. Ova psihološko-reaktivna funkcija evroazijstva vidljiva je i iz već pomenute činjenice da evroazijci, u suprotstavljanju Evropi, preuzimaju upravo dobar deo evropskih stereotipa o „tatarskoj”, „azijatskoj” prirodi Rusa, dajući im suprotan vrednosni predznak i pretvarajući ih, na taj način, u osnov za osećanje superiornosti.

*
* *

Skicirana idejno-tradicijska, istorijsko-kontekstualna i psihološka objašnjenja nastanka i sadržaja evroazijstva nisu nezavisna od „situacione logike” koju interpretatoru jedne istorijske pojave nameću okolnosti njene savremene reaktualizacije. Naše razumevanje prošlosti uvek je posredovano sadašnjošću, naročito kada je u pitanju rekonstrukcija i interpretacija političkih ideja i teorija koje nastaju kao odgovor na neka od pitanja čija aktuelnost nije ukinuta protokom vremena. Savremene diskusije o evroazijstvu svedoče o tome jer, i kada su akademski intonirane, one sadrže izvesnu referencu na savremenost. Drugim

rečima, i savremeni kritičari i zastupnici evroazijstva prinuđeni su da u izmenjenim društveno-istorijskim okolnostima ponovno ispituju opravdanost ocene koju je o klasičnom evroazijstvu kategorički izrekao jedan od njegovih stvaralaca, Georgije Florovski: „*Evroazijstvo nije uspelo. Umesto puta, prokrcena je slepa ulica. Ona nikuda ne vodi*” (Флоровский, 1928: 355).

Kritičari savremenog evroazijstva polaze od ove ocene Florovskog, smatrajući da ideologija neoevroazijstva ne predstavlja „životno sposobnu” alternativu započetom procesu transformacije Rusije u („normaľnu”) demokratsku državu i tržišno društvo zasnovano na liberalnim vrednostima. Svesni iskušenja i tegoba ovog procesa „tranzicije”, oni u oživljavanju evroazijskih ideja vide, pre svega, reakciju na slom komunizma, raspad sovjetske države, gubitak statusa super sile, stanje ideološkog vakuma i krizu sistema vrednosti ruskog društva koje je pod snažnim uticajem autoritarne prošlosti. Po svojoj *reaktivnoj* prirodi, savremeno evroazijstvo ponavlja obrazac svog klasičnog uzora: u atmosferi „katastrofičnog osećanja sveta”, pozivanje na supstancijalistički shvaćen identitet (metafizičku „drugost”) istovremeno predstavlja i objašnjenje i opravdanje za odbacivanje „zapadnog puta razvoja” koji je istorijski potvrdio svoju superiornost. Pitanje činjeničke (ne)zasnovanosti evroazijskog diskursa u savremenim kritikama je u drugom, a razmatranje njegove performativne funkcije u prvom planu. Stoga se često ističe bitna razlika između zastupnika klasičnog i savremenog oblika evroazijskog učenja – dok su tvorci učenja bili mislioci i emigranti bez mogućnosti da značajnije utiču na politički život SSSR-a, njihovi današnji sledbenici su publicisti i ideolozi čiji uticaj na političku scenu savremene Rusije (u širokom spektru od neokomunista,²⁷ preko „centrista”,²⁸ do ekstremne desnice) nije

²⁷ Ideološka uverenja Genadija Zjuganova, vođe ruskih komunista, bliža su evroazijstvu, nego klasičnom „marksizmu-lenjinizmu”. Za ilustraciju ove tvrdnje, može poslužiti jedan duži citat iz njegovog rada o „tradicijama Oktobra” u kome on na sledeći način određuje Rusiju: „S istorijskog stanovišta Rusija je poseban tip civilizacije... Sa geopolitičkog stanovišta, Rusija je osovina i glavni oslonac evroazijskog kontinentalnog bloka čiji se interesi suprotstavljaju hegemonističkim tendencijama 'okeanske države' SAD i atlantskog 'velikog prostora'... Sa stanovišta ideologije i pogleda na svet, Rusija izražava kulturno-istorijsku i moralnu tradiciju

zanemariv. Otuda, politikološke rasprave u čijem je centru fenomen obnove geopolitičkih aspekata klasičnog učenja imaju danas primat nad širom, idejno-filozofskom tematizacijom evroazijstva.

S druge strane, za savremene evroazijce su upravo „prelaz ideja evroazijstva iz sfere nauke u sferu politike, kao i zabrinutost i kritike koje sa Zapada zbog toga dolaze, najbolji dokazi njihove aktuelnosti” (Лавров, 2000). Drugim rečima, kritičke reakcije na „neoevroazijstvo” učvršćuju kod njegovih zagovornika uverenje o važnosti i ispravnosti njihovih ideja, dajući im dodatni impuls za veru u sopstvenu mesijansku ulogu ne samo u ruskim, već i u globalnim, svetskim okvirima. Tako se, u programskom dokumentu Evroazijske partije ističe kako „danas evroazijstvo nije samo oblik nacionalne ideje za novu, postkomunističku Rusiju (kako su to smatrali očevi-osnivači tog pokreta i savremeni neoevroazijci u prvoj etapi), već širok program planetarnog, opšteljudskog značaja koji je daleko prevazišao granice Rusije i samog evroazijskog kontinenta” (*Евразийский взгляд*, 2001). Ova mesijanska uloga evroazijstva koja je u klasičnom učenju bila ograničena na sudbinu Rusije (i samo posredno, kolonijalnih zemalja „Trećeg sveta”), obrazlaže se promenama u strukturi svetske moći i opasnošću od planetarne političke, ekonomske i kulturne dominacije Amerike²⁹ („atlantizma”

čije su fundamentalne vrednosti sabornost, kolektivizam, državnost (državna samodovoljnost) i stremljenje ka ostvarenju visokih ideala dobra i pravičnosti... Sa ekonomskog stanovišta, Rusija je autonomni privredni mehanizam koji se po svojim zakonima delovanja principijelno razlikuje od zapadnog modela slobodnog tržišta” (Зюганов, 1997: 18-19). Opširnije o Zjuganovu i ideologiji ruskog neokomunizma videti u: Subotić, 2002: 377-404.

²⁸ Politika bivšeg ministra spoljnih poslova A. Primakova je u zapadnoj literaturi često tumačena kao primer „evroazijske orijentacije Rusije”. U ovakvom tumačenju analitičari su se oslanjali na ocenu A. Dugina po kojoj je: „Politika Primakova – evroazijska politika. To je leva ekonomska politika u zemlji, pomoć arapskim državama u međunarodnim odnosima, orijentacija na Istok, pomoć tradicionalnim prijateljima poput Srba, jačanje integracije zemalja bivšeg Sovjetskog Saveza. To je evroazijstvo, politika središta Zemlje” (Clover, 1999: 14).

²⁹ Mesto i ulogu koju je u klasičnom evroazijstvu imala „Evropa”, u novom zauzima Amerika: „Savremena Evropa – za razliku od epohe u kojoj su stvarali očevi-osnivači evroazijstva – nije više izvor 'svetskog zla'... Zato, na sadašnjoj etapi

ili „jednopolarnog globalizma”). Stoga novo evroazijstvo sebe predstavlja kao teorijsku „avangardu” svetskog antiglobalističkog pokreta,³⁰ kao „najznačajniji, najobuhvatniji pogled na svet koji predlaže alternativu jednopolarnom svetu”, te zaključuje da su „*sve antiglobalističke tendencije – potencijalno evroazijske*” (Дугин, 2000: 7; 13). Ovo proširenje značenja „evroazijstva” kojim ono pretenduje da obuhvati po svom poreklu, ciljevima i ideologiji potpuno raznovrsne „antiglobalističke pokrete”, vodi teorijskom i praktično-političkom eklekticismu kojim se klasično nasleđe potiskuje u drugi plan. Istina, nezavisno od ove „planetarne ambicije”,³¹ u pogledu vizije unutrašnjeg političkog i ekonomskog razvoja same „Evroazije”, neoevroazijci se u mnogome oslanjaju na ideje svojih prethodnika – „ideokrasku” vladavinu evroazijske elite,³² „demotički” nepartijski sistem, plansku privredu sa mešovitim

razvoja, Rusija u Evropi može naći strateške partnere zainteresovane za obnovu svoje nekadašnje političke moći. Evroazijska Rusija mora istupiti kao osloboditeljka Evrope, ali ovog puta od američke političke, ekonomske i kulturne kontrole” (Дугин, 2000: 13).

³⁰ „Evroazijstvo u širem smislu je konceptualna platforma 'antiglobalizma' ili 'alternativnog globalizma'. Ono obuhvata sve savremene tendencije koje ne priznaju 'objektivni' i, još više, 'pozitivni' sadržaj 'globalizma' i daje antiglobalističkoj intuiciji novi karakter doktrinarne generalizacije” (*Краткий курс*, 2002: 100).

³¹ Izražene u pretenziji na formulisanje nacrt (novog) „novog svetskog poretka” višepolarne globalne strukture čiji su glavni akteri („polovi”) četiri velike geo-ekonomske, geo-političke i kulturne celine („pojasi”): evro-afrička, evroazijska, tihookeanska i američka. Treba imati na umu da su, za razliku od kritičara globalizacije u ime suvereniteta nacije-države, savremeni evroazijci zagovornici „mnogopolarne globalizma”, tj. formiranja više nadnacionalnih „blokova” koji mogu obezbediti globalnu sigurnost, saradnju i mir.

³² Tako, na primer, A. Dugin u komentaru partijskog programa, na pitanje o načinu izbora i prirodi evroazijskog državnog aparata, ističe: „Elita se mora birati na osnovu evroazijske selekcije – to pretpostavlja izdvajanje pasionarnog tipa (posebno obdarenih ličnosti – MS). Obavezno se moraju ljudi herojskog tipa (po Zombartu) pretpostaviti ljudima trgovačkog tipa, tj. ličnosti koje su idealno, a ne materijalno orijentisane imaju primat. Tako je to bilo i pri dominaciji vojničke kaste nad trećim staležom. Mi moramo ponoviti nešto slično tome – *evroazijski činovnici moraju biti potpuno specifična kasta sa veoma visokim moralnim cenzusom*” (Дугин, 2002).

vlasništvom, primat kolektiva nad individualnim,³³ poseban tip federacije, itd. Oni, takođe, snažno insistiraju na kulturnom jedinstvu evroazijskih naroda i međusobnoj bliskosti velikih svetskih religija na tlu Evroazije.³⁴ Činjenica da postulirani „opšte-evroazijski nacionalizam” ne sprečava izbijanje nacionalnih sukoba na prostoru bivšeg SSSR-a, kao ni težnju postsovjetskih nacija ka „suverenosti” i stvaranju nacionalnih država na razvalinama sovjetske imperije, ne sprečava savremene evroazijce da veruju u suštinsko „evroazijsko državno jedinstvo”. Kao i u slučaju verski inspirisanih sukoba, razilaženje stvarnosti i evroazijskog ideala je samo prilika da se stvarnost optuži za „odstupanje od norme”, a u političkom, ekonomskom i kulturnom uticaju „Zapada” („jednostrane hegemonije zapadne civilizacije kao bezbožne, sekularne, pragmatičke i egoističke nakaznosti na telu čovečanstva”)³⁵ nađe konačno objašnjenje za neusklađenost empirije i vizije pravca razvoja zemalja udruženih u buduću „Evroazijski Savez”.³⁶

³³ U kritici individualizma kao „zapadne” vrednosti, nasuprot evroazijskom kolektivizmu koji se zasniva na primatu zajednice nad pojedincem, vođa neoevroazijskog pokreta, A. Dugin ide tako daleko da Staljina uvrštava u panteon evroazijskoga jer je, po njemu: „*Staljin filozofski princip primata društvenog bića pretvorio u pedagoški (gotovo metafizički) praxis... Staljin je kroz praksu represije potvrđivao najvažniju duhovnu, soteriološku istinu*” (Дугин, 2001).

³⁴ „Evroazijske grane svetskih religija se u mnogo čemu razlikuju od formi tih religija koje su se ukorenile u drugim regionima na Zemlji. Postoji zajednički stil evroazijske duhovnosti koji, ipak, ni u čemu ne ograničava različitosti i originalnost dogmata svake od ovih religija” (Дугин, 2000: 12).

³⁵ Osim u oblasti tehnologije, „Zapad” je za savremene evroazijce oličenje apsolutnog zla koje služi da se objasne sve druge nevolje. Istina, u pitanju je *moderni* Zapad – „Zapad od vremena Prosvetiteljstva kada je stao na put bogorodstva, individualizma, klanjanja Zlatnom teletu” (Дугин, 2000: 6-7). Bez ovog dodatnog objašnjenja ne bi bilo razumljivo Duginovo pozivanje na evropske tradicionaliste i mislioce „konzervativne revolucije”.

³⁶ Iz naše perspektive, zanimljivo je da u svojim programskim spisima savremeni evroazijci, za razliku od klasičnih, granice „evroazijske civilizacije” određuju šire, tj. da u svojim političkim planovima računaju i na Srbiju: „Evroazijski Savez je nova forma dobrovoljnog i ravnopravnog ujedinjenja zemalja članica Saveza nezavisnih država (*sa mogućim dodatkom Srbije, Mongolije, itd.*) u geopolitičku konfiguraciju novog tipa zasnovanu na evroazijskoj filozofiji koja, u datom slučaju, može biti nazvana filozofijom integracije” (*Програма политической партии Евразия*, 2002).

Savremeno evroazijstvo koje je, po rečima svog glavnog ideologa, „*snažni zov tla, glas pokolenja, krik iz dubine našeg duha i naše krvi*”, kao ideološki i politički pokret postkomunističke Rusije predstavlja posebnu temu, nezavisnu od klasičnog evroazijstva. Sami neoevroazijci ističu svoj programski, ideološki i filozofski eklekticizam po kome je njihova interpretacija klasičnog evroazijstva samo jedna od raznorodnih teorijsko-političkih ideja i tradicija na koje se pozivaju.³⁷ U ovom originalnom neoevroazijskom „ideološkom koktelu”, dodatno pojačanom neskrivenim oduševljenjem za Staljinovu državotvornu politiku i „herojsko doba” nacizma, klasično evroazijstvo predstavlja jedan od sastojaka čija se „etiketa” često (zlo)upotrebljava ili suviše slobodno koristi. Jer, ako o evroazijstvu sudimo samo na osnovu njegove savremene recepcije i tekućih ideoloških sporova u Rusiji, onda gubimo iz vida da je ono, „uprkos činjenici da je generalno bilo konzervativna doktrina, pomoglo radikalno emancipatorske poglede na ruski identitet i anticipiralo mnoge intelektualne tokove druge polovine XX veka, poput kritike kulturnog kolonijalizma i ortijentalizma – ne samo u pogledu tradicionalne percepcije ruskog identiteta, već i u pogledu zapadnog evropocentrizma” (Glebov, 1999: 105). Stoga, ne ulazeći u raspravu o dometima političke i ideološke reaktualizacije evroazijstva, čini mi se trezvenim i prihvatljivim stav dve autorke koje su u Rusiji među najzaslužnijima za njegovu akademsku recepciju: „Odgovori evroazijaca su otišli u arhive istorije, a ostala su pitanja koja su postavljali. Na njih i mi moramo odgovoriti.

³⁷ U idejno nasleđe na koje se pozivaju, pored istorijskog iskustva nedostupnog klasičnom evroazijstvu, savremeni evroazijci, između ostalog, ubrajaju: filozofiju tradicionalizma (Genon, Evola, Burkhart, Koben); tradiciju istraživanja sakralnog (Eliade, Jung, Levi-Stros); zapadne geopolitičke teorije (Makinder, Haushofer, Šmit, Spajkmen, Bžežinski, Tiriari); savremene antiglobalističke teorije (različitog ideološkog ishodišta); tradiciju socijalne kritike klasične i „nove levice”, savremene filozofije (Fuko, Delez), postmodernizma i „nove evropske desnice” (Stojkers i A. de Benua); različite ekonomske teorije (Kejns, Šumpeter...) Ova lista različitih idejnih uzora i prethodnika nije potpuna (vid. *Краткий курс*, 2002: 98-100), ali i ona svedoči o „sveobuhvatnom, hibridnom karakteru” savremenog evroazijstva koje, po rečima jednog kritičara, uspeva da „pomiri često sukobljene filozofije komunizma, religijske ortodoksije i nacionalističkog fundamentalizma” (Clover, 1999).

Svakako, naši današnji odgovori biće drukčiji. Ali, šta garantuje da će to biti odgovori i rešenja sa kojima će se saglasiti istorija? I nećemo li morati na njih ponovo odgovarati? Kritička analiza iskustva evroazijstva omogućava smanjenje iskušenja prebrzih odgovora” (Новикова, Сиземская, 1995:20).

LITERATURA

- Авдеева, Л. (1992), *Русские мыслители: Григорьев, Данилевский, Страхов*, Москва.
- Агурский, М. (1980), *Идеология национал-большевизма*, YMCA-Press, Париж.
- Алексеев, Н. (1927) „Евразийцы и государство”, *Евразийская хроника*, № 9 (reprint u: Алексеев, 1998: 169-185).
- Алексеев, Н. (1927а), *На путях к будущей России: Советский строй и его политические возможности*, Берлин (reprint: Алексеев, 1998: 282-371).
- Алексеев, Н. (1927б), „Советский федерализм”, *Евразийский временник*, Кн. 5, Париж, с. 240-261.
- Алексеев, Н. (1928), *Собственность и социализм: Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства*, Париж, с. 88 (reprint: u: Алексеев, 1998: 186-281).
- Алексеев, Н. (1929), „Евразийство и марксизм”, *Евразийский сборник*, Кн. 6, Прага, с. 7-15.
- Алексеев, Н. (1937), „О гарантийном государстве”, *Евразийская хроника*, Вып. 12, Берлин, с. 17-33 (reprint: u: Алексеев, 1998: 372-385).
- Алексеев, Н. (1998), *Русский народ и государство*, Москва: Аграф.

- Антипов, А. (1929), „Белые и красные”, *Евразийский сборник*, Кн. 6, Прага, с. 59-63.
- Бекер, Р. (2001), „Между революционным конзервативизмом и тоталитаризмом. Дилеммы оценки межвоенного евразийства”, *Славяноведение*, № 5, Москва, с. 14-27.
- Бердяев, Н. (1925), „Евразийцы”, *Путь*, № 1, Париж, с. 134-139. (Reprint: Новикова, Сиземская, 1993: 292 -230).
- Бердяев, Н. (1926), *Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли*, YMCA Press, Париж
- Бердяев, Н. (1927), „Утопический этатизм евразийцев”, *Путь*, №8, Париж, с. 141-144.
- Бердяев, Н. (1990), *Судьба России*, Москва.
- Бердяев, Н. (2000), „Пят письмо Н. А. Бердяева к П. Б. Струве (1922-1923)”; „Письмо Бердяева к П. Н. Савицкому, (1923)”, *Исследования по истории русской мысли*, Ежегодник за 2000. г., Москва, с. 297-307; 308-311.
- Бицилли, П. (1927), „Два лика евразийства”, *Современные записки*, Кн. 31, Париж, с. 421-434 (reprint: Новикова, Сиземская, 1993: 335-348).
- Варшавский, В. (1956), *Незамеченное поколение*, Издательство имени Чехова, Нью Йорк.
- Вернадский Г. (1925), „Два подвига св. Александра Невского”, *Евразийский временник*, Кн. 4, Прага, с. 318-337.
- Вернадский Г. (1927), „Монгольское иго в русской истории”, *Евразийский временник*, Кн. 5, Париж, с. 153-164.
- Вернадский Г. (1927а), *Начертание русской истории*, Ч. 1. Прага, с. 235.
- Вернадский Г. (1934), *Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени*, Берлин, с. 189.

- Вернадский Г. (1968), „П. Н. Савицкий (1895-1968)”, *Новый журнал*, Кн. 92. Нью-Йорк, с. 273-274.
- Войцеховский, С. (1974), *Трест*, Лондон.
- Голлербах, Е. (2000), *К незримому граду*, Санкт-Петербург.
- Гуль, Р. (1981), *Я унес Россию: Апология эмиграции*, Мост, Нью-Йорк, т. 1.
- Гумилев, Л. (1992), „...Если Россия будет спасена, то только через евразийство”: Интервью с Л. Н. Гумилевым, *Начала*, № 4. Москва, с. 4-16.
- Докучаев, М. (1998), *История помнить*, Москва, Internet dokument: (<http://stalinism.narod.ru/-dokuch/dokuch10.htm> – t4)
- Дугин, А. (1997), *Основы геополитики*, Москва: Арктогея, Кн. 1-2. (Internet izdanje: <http://www.arctogaia.com/public/osnovygeo/>)
- Дугин, А. (1999), „Николай Трубецкой: Преодоление Запада”, Internet izdanje: <http://www.eurasia.com.ru/preodolenie.html>)
- Дугин, А. (2000), „Евразия превише свего. Манифест современного евразийского движения”, и: *Основы Евразийства*, Арктогея центр, Москва, с. 5-15.
- Дугин, А. (2001), „Йосиф Сталин: великое 'да' бытия”, и: *Русская весна*, Москва (Internet verzija: <http://arctogaia.com/public/rv/42.shtml>)
- Дугин, А. (2002), „А. Дугин комментирует программу партии Евразия”, 26. 08. 2002. (Internet dokument: www.evrazia.org)
- Дурновцев, В; Кулешов, С. (1994), „Жизнь и судьба П. Н. Савицкого”, *Культурное наследие российской эмиграции 1917-1940 гг.*, Кн. 1, Москва, с. 144-152.
- Евразийство* (1926), *Евразийство: Опыт систематического изложения*, Париж, 1926, с. 80.

- Евразийство* (1927), „Евразийство: формуловка 1927. г.“, Париж, 1927, с. 15. (reprint: Новикова, Сиземская, 1993: 217-229).
- Евразийство и коммунизм* (bez godine i mesta izdanja), с. 30.
- Евразийский взгляд* (2001), Партийные тексты (Internet dokument: www.evrazia.org)
- Зюганов, Г. (1997), *Октябрь и современность*, Москва.
- Иоффе, Г. (1998), „Смертельная игра: операция Трест“, *Наука и жизнь*, Москва, № 3, (URL: <http://nauka.relis.ru/cgi/nauka.pl?10+9803+10803036+НТМ>)
- Каганский, В. (2000), „Мнимый путь. Россия=Евразия“ (Опубликовано в Полит.Ру – <http://www.polit.ru/documents/327297.html>)
- Казнина, О. (1992), „Д. П. Святополк-Мирский и евразийское движение, *Начала*, № 4, Москва, с. 81-88.
- Казнина, О. (1995), „Н. С. Трубецкой и кризис евразийства“, *Славяноведение*, № 4, Москва, с. 86-95.
- Карсавин, Л. (1927а), „Основы политики“, *Евразийский Временник*, Кн. 5, Париж, с. 185-239.
- Карсавин, Л. (1927), „Феноменология революции“, *Евразийский Временник*, Кн. 5, Париж, с. 28-74.
- Квакин, А. (1994), „Эмигрантская интеллигенция в поисках третьего пути: Смена вех“, *Культурное наследие российской эмиграции 1917-1940*, Кн. 1, Москва, с. 25-34.
- Кизеветтер, А. (1925), „Евразийство“, *Русский экон. сборник*, № 3, Прага, с. 50-65 (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 315-328).
- Ковалевский, П. (1970), *Зарубежная Россия. История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920-1970)*, YMCA Press, Париж.

- Кожевников, А. (1992), „Философия и В.К.П.“, *Вопросы философии*, № 2, Москва, с. 72-74.
- Козовой, В. (1999), „О Петре Сувчинском и его времени“, и: Бретаницкая, А. (сост.), *Петр Сувчинский и его время Сборник*, Композитор, Москва, 1999, с. 8-53.
- Колеров, М. (1994), „Братство св. Софии: веховцы и евразийцы (1921-1925)“, *Вопросы философии*, № 10, Москва, с. 143-166.
- Краткий курс*, (2002), и: *Основы Евразийства*, Политическая партия Евразия, Арктогея центр, Москва, с. 77-100.
- Кузнецов, П. (1996), „Евразийская мистерия“, *Новый мир*, Москва, № 2 (Internet izdanje: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1996/2/kuzn.html)
- Лавров, С. (2000), „Евразийство: современность концепции“, *Евразийский Вестник. Журнал теории и практики Евразийства*, №7. (URL: www.e-jurnal.ru)
- Лсонтьев, К. (1965), *Моя литературная судьба. Автобиография*, Johnson Reprint Corporation, New York.
- Люкс, Л. (1993), „Евразийство“, *Вопросы философии*, Москва, № 6. с. 105-114.
- Люкс, Л. (1993а), *Россия между Западом и Востоком*, Москва (перев с немецкого).
- Митрополит Антоний (Храповицкий) (1927) „Евразийство в его зарождении и теперь“, *Русский военный Вестник*, №74 (reprint: *Евразийский Вестник*, Москва, №16 (URL: <http://www.e-journal.ru/index13072001.html>))
- Назаров, М. (1992), *Миссия русской эмиграции*, Ставрополь.
- Новикова, Л.; Сиземская, И. (1992), „Политическая программа евразийцев: реальность или утопия?“, *Обществ. науки и современность*, № 1, Москва, с. 104-109.

- Новикова, Л.; Сиземская, И. (сост.) (1993), *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология*, Наука, Москва, с. 368.
- Новикова, Л.; Сиземская, И. (сост.), (1995), *Мир России – Евразия. Антология*, Высшая школа, Москва.
- Новикова, Л.; Сиземская, И. (1995а), „Евразийский искус”, и: *Мир России – Евразия. Антология*, Высшая школа, Москва, с. 5-20.
- Панарин, А. (1993), „Западники и евразийцы», *Общественные науки и современность*, № 6, РАН, Москва, с. 60-70.
- Панарин, А. (1995), „Евразийство: за и против, вчера и сегодня, (Материалы круглого стола)”, *Вопросы философии*, № 6, Москва, с. 3-48.
- Програма политической партии Евразия* (2002), Програма принята на Учредительном съезде 30.05. 2002. г. (Internet dokument: www.evrazia.org)
- Путин, В. (2000), „Выступление Президента Российской Федерации В.В.Путина в Университете имени Л.Гумилева (г. Астана, Казахстан), 10. 10. 2000. г.” (Internet izdanje: <http://gumilevica.kulichki.net/matter/Article26.htm>)
- Путин, В. (2000а), „Россия всегда ощущала себя евроазиатской страной” (Govor na Forumu za ekonomsku saradnju zemalja Azijsko-Tihookeanskog regiona, održanom u Bruneju, 13. 11. 2000. godine – URL: www.strana.ru.13.11.00)
- Пушкарев, С. (1927), „Россия и Европа в их историческом прошлом”, *Евразийский временник*, Кн. 5, Париж, с. 121-152.
- Савицкий, П. (1921), „Европа и Евразия (по поводу брошюры кн. Н.С. Трубецкого *Европа и человечество*)”, *Русская Мысль*, Бр. 1-2, София (reprint: Савицкий, 1997: 141-160).

- Савицкий, П. (1921а), „Континент-Океан (Россия и мировой рынок)”, *Исход к Востоку* (reprint: Савицкий, 1997: 398-419).
- Савицкий, П. (1921b), „Еще о национал-большевизме: Письмо П. Н. Савицкого П. Б. Струве)”, *Элементы*, №. 4, Москва, 1993, с. 20-21.
- Савицкий, П. (1921с), „Поворот к Востоку”, *Исход к Востоку*, с. 1-3.
- Савицкий, П. (1922), „Степь и оседлость”, *На путях. Утверждение евразийцев*, Кн. 2, с. 341-356.
- Савицкий, П. (1922а), „Два мира”, *На путях. Утверждение евразийцев*, Кн. 2, с. 9-26.
- Савицкий, П. (1923), „Россия и латинство”, *Россия и латинство*, Сборник статей Берлин, с. 9-15.
- Савицкий, П. (1925), „Евразийство”, *Евразийский временник*, Кн. 4, Берлин, с. 5-23.
- Савицкий, П. (1927), „Географический обзор России-Евразии”, *Россия – особый географический мир*, Прага (reprint : Савицкий, 1997: 279-294).
- Савицкий, П. (1931), „В борьбе за евразийство. Poleмика вокруг евразийства в 1920-их годах”, *Тридцатые годы. Утверждение евразийцев*, Кн. VII, Париж, 1931, с. 1-52.
- Савицкий, П. (1933), „Географические и геополитические основы евразийства” (reprint u: Савицкий, 1997: 295-303).
- Савицкий, П. (1933а), „Идеи и пути евразийской литературы”, (reprint u: *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, Москва, 1997: 369-388).
- Савицкий, П. (1933b), „Евразийская концепция русской истории”, u: Савицкий, 1997: 123-126.

- Савицкий, П. (1997), *Континент Евразия* (Сост. А. Г. Дугин), Аграф, Москва.
- Садовский, Я. (1923), „Оппонентам евразийства”, *Евразийский временник*, Кн. 3, Берлин, с.149-174.
- Сендеров, В. (2001), „Евразийство – миф XXI века?”, *Вопросы философии*, № 6, Москва, с. 47-55.
- Соболев, А. (1992), „Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П. Карсавин и другие”, *Начала*, № 4, Москва, с. 49-58.
- Стародубцев, Г. (1999), „Русский юридический факультет в Праге (1922-1933)”, *Правозащитник*, № 3, Москва.
- Степанов, Д. (1999) „На евразийском пути: камни и тернии (евразийство и неоевразийство)” *Евразийский Вестник*, № 4. (Internet izdanje: www.e-journal.ru)
- Степанов, Н. (1995), „Практическая жизнь Пражской группы евразийской организации как политической партии”, и: *Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia. Results and Perspectives of Contemporary Research. Holdings of the Slavonic Library and Prague Archives, Národní knihovna ČR, Prague, Vol. I, pp. 437-447.*
- Степанов, Н. (1999), „Евразийские семинары и лекции как практическая работа евразийцев в Европе в 1920 – 1930 -е годы”, *Евразийский Вестник. Журнал теории и практики Евразийства*, №11, Москва (www.e-journal.ru)
- Степун, Ф. (1924), „Рецензия на кн. *Евразийский временник*, Вып. 3”, *Современные записки*, Кн. 21, Париж, с. 400-407.
- Степун, Ф. (1999), *Чаемая Россия*, РХГИ, Санкт-Петербург.

- Струве, Г. (1956), *Русская литература в изгнании*, Издательство имени Чехова, Нью-Йорк, с. 41-49.
- Струве, Г. (1972), „Из истории русской зарубежной печати. Издания П. Б. Струве”, Poltoratzky, N. (ed), *Russian Émigré Literature*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, pp. 333-354.
- Струве, П. (1918), „Исторический смысл русской революции и национальные задачи”, *Из глубины. Сборник статей о русской революции*, Москва, 1990, с. 235-250.
- Струве, П. (1921), *Историко-политические заметки о современности*, Софий.
- Струве, П. (1922), „Россия”, *Русская мысль*, Кн. 3, с. 101-115 (reprint: Струве, *Избранные сочинения*, Москва, 1999: 331-349).
- Струве, П. (1952), *Социальная и экономическая история России...*, Париж.
- Струве, П. (1997), *Patriotica: Политка, культура, религия, социализм*, (сост. В. Жукова и А. Полякова), Република, Москва.
- Сувчинский, П. (1921), „Сила слабых”, *Исход к Востоку*, с. 6-7.
- Сувчинский, П. (1922), „Вечный устой”, *На путях. Утверждение евразийцев*, Кн. 2, с. 99-133.
- Сувчинский, П. (1925), „Идеи и методы”, *Евразийский временник*, Кн. 4, Берлин, с. 24-65.
- Томан, J. (1995), „Образы эмиграции в письмах русских представителей Прежского лингвистического кружка”, *Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia, Results and Perspectives of Contemporary Research. Holdings of the Slavonic*

- Library and Prague Archives, Národní knihovna ČR, Vol. I, Prague, pp. 472-479.
- Трубецкой, Н. (1920), *Европа и человечество*, София, с. 82.
- Трубецкой, Н. (1921), „Об истинном и ложном национализме”, *Исход к Востоку*, с. 71-85.
- Трубецкой, Н. (1921а), „Верхи и низы русской культуры: Этническая основа русской культуры”, *Исход к Востоку*, с. 86-103.
- Трубецкой, Н. (1922), „Русская проблема”, *На путях. Утверждение евразийцев*, Кн. 2, с. 294-316.
- Трубецкой, Н. (1922а), „Религии Индии и христианство”, *На путях. Утверждение евразийцев*, Кн. 2, с. 177-229 (reprint: Трубецкой, 1994: 267-294).
- Трубецкой, Н. (1923), „Вавилонская башня и смешение языков”, *Евразийский временник*, Берлин, Кн. 3, с. 107-124.
- Трубецкой, Н. (1923а), „У дверей: Реакция? Революция?”, *Евразийский временник*, Кн. 3, с. 18-29.
- Трубецкой, Н. (1925), „Мы и другие”, *Евразийский временник*, Кн. 4, с. 66-81.
- Трубецкой, Н. (1925а), „О туранском элементе в русской культуре”, *Евразийский временник*, Кн. IV, Берлин, с. 351-377.
- Трубецкой, Н. (1925b), *Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока*, Берлин, с. 60 (reprint u: Трубецкой, 1994: 211-266; Trubetzkoу, 1991:161-231).
- Трубецкой, Н. (1925с), *Наш ответ*, Париж.
- Трубецкой, Н. (1927), „Общеславянский элемент в русской культуре”, *К проблеме русского самопознания*, Париж (reprint: Трубецкой, 1994: 162-210).

- Трубецкой, Н. (1927а), „Общевразийский национализм”, *Евразийская хроника*, Вып. 9, с. 24-31 (reprint: Трубецкой, 1995: 417-427).
- Трубецкой, Н. (1927b), „От автора”, *К проблеме русского самопознания. Сборник статей*, Евраз. кн. изд-во, Париж, с. 3-9.
- Трубецкой, Н. (1927с), „О государственном строе и форме правления”, *Евразийская хроника*, Вып. 8, Париж, с. 3-9 (reprint: Трубецкой, 1995: 406-416).
- Трубецкой, Н. (1928), „Идеократия и армия”, *Евразийская хроника*, Вып. 9, Париж, с. 24-31 (reprint: Трубецкой, 1995: 428- 444).
- Трубецкой, Н. (1935), „Об идее-правительнице идеократического государства”, *Евразийская хроника*, Вып. 11, с. 29-37 (reprint: Трубецкой, 1995: 438- 443).
- Трубецкой, Н. (1994), *История. Культура. Язык* (сост. В. М. Живова), Москва, с. 800.
- Узел, (1997), *Русский узел евразийства*. Сборник трудов евразийцев, Москва.
- Успенский, Б. (1996), „Семиотика истории. Семиотика культуры”, *Избранные труды*, Т. 1, Москва.
- Устрялов, Н. (1920), *В борьбе за Россию. Сборник статей*, Харбин.
- Устрялов, Н. (1920-1935), *Корреспонденция Николая Устрялова*, (The Hoover Archive at Stanford University), priredio O. Воробьев, Internet izdanje, (URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/ustry009.htm>)
- Устрялов, Н. (1927), *Под знаком революции*, Харбин (второе изд.).
- Флоровский, Г. (1921), „Разрывы и связи”, *Исход к Востоку*, София, с. 9-13.

- Флоровский, Г. (1921а), „Хитрост разума”, *Исход к Востоку*, София, с. 28-39.
- Флоровский, Г. (1922), „О патриотизме праведном и греховном”, *На путях*, Берлин, с. 230-3293.
- Флоровский, Г. (1922а), „Письмо к П. Б. Струве об евразийстве”, и: Флоровский, *Из прошлого русской мысли*, Москва, 1998, с. 124-131.
- Флоровский, Г. (1928), „Евразийский соблазн”, *Современные записки*, Париж, Кн. 34. с. 312-346 (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 354-385).
- Франк, С. (1956), *Биография П. Б. Струве*, Издательство имени Чехова, Нью Йорк.
- Хара-Даван, Э. (1929), *Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков*, Белград.
- Хоружий, С. (1992), „Карсавин, евразийство и ВКП”, *Вопросы философии*, № 2, Москва, с. 78-87.
- Хоружий, С. (1994), *После перерыва. Пути русской философии*, СПб.
- Хоружий, С. (1994а), „Трансформации славянофильской идеи в 20. веке”, *Вопросы философии*, № 11, Москва, с. 52-62.
- Цимбасев, Н. (1995), „Опасная мечта”, и: „Евразийство: за и против, вчера и сегодня (Материалы круглого стола)”, *Вопросы философии*, № 6., Москва, с. 3-48.
- Цымбурский, В. (1999), „Геополитика как мировидение и род занятий”, *Полис*, №. 4, Москва, с. 7-28.
- Чаадаев, П. (1989), *Сочинения*, Москва.
- Чехотин, С. (1921), „В Каноссу!”, *Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья*, Москва, 1994, т. 1, с. 65-80.

- Чкуасели, В. (2000), „Неизбежность Евразийства”, *Независимая газета*, (15. 03. 2000), Москва.
- Чхеидзе, К. (1931), „Из области русской геополитики”, *Тридцатые годы, Утверждение евразийцев*. Кн. 7, Париж, с. 105-114.
- Шенталинский, В. (1997), „Марина, Ариадна, Сергей”, *Новый Мир*, № 4, Москва.
- ***
- Bailey, G. (1961), *The Conspirators*, London.
- Bassin, M. (1991), „Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space”, *Slavic Review*, Vol. 50, № 1, pp. 1-17.
- Bassin, M. (2001), „Russia: Geopolitics on the Rise”, *Tagesspiegel*, Berlin, 8. 09. 2001 (<http://www2.tagesspiegel.de/archiv/2001/09/08/ak-so-am5510198.html>)
- Berđajev, N. (1987), *Samospoznaja. Pokušaj autobiografije*, Novi Sad.
- Berđajev, N. (1989), *Izvori i smisao ruskog komunizma*, Beograd.
- Berđajev, N. (1990), *Novo srednjovekovlje*, Beograd (prvo izdanje: 1924).
- Berđajev, N. (1990a), *Filozofija nejednakosti*, Budva-Titograd.
- Bicilli, P. (1923), *Uvod u svetsku istoriju*, Izdavačka knjižara Gece Kona, Beograd.
- Bilenkin, V. (1995), „The ideology of Russia's rulers in 1995: Westernizers and Eurasians”, *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*, Vol. 47, № 5, pp. 24-37.
- Blane, A. (1993), „A Sketch of the Life of Georges Florovsky”, *G. Florovskij: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, St Vladimir's Seminary Press, New York, pp. 13-217.

- Böss, O. (1961), *Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Brossat, A. (1989), *Moskovski agenti. Staljinizam i njegova sjena*, Svjetlost, Sarajevo (prevod sa francuskog Melita Wolf).
- Burbank, J. (1986), *Intelligentsia and Revolution – Russian Views of Bolshevism, 1917-1922*, Oxford.
- Carr, E. H. (1958), *Socialism in One Country: 1924-1926*, London, Vol. I.
- Clover, Ch. (1999), „Dreams of the Eurasian Heartland. The Reemergence of Geopolitics”, *Foreign Affairs*, Vol. 78, Issue 2, pp. 9-14.
- Danilevski, N. (1994) *Rusija i Evropa*, Službeni list, Beograd (prev. sa ruskog P. Ivić).
- Fire, F. (1996), *Prošlost jedne iluzije. Komunističarstvo u dvadesetom veku*, Paidea, Beograd prev. sa francuskog V. Ilijin).
- Fukuyama, F. (1989), „The End of History?”, *National Interest*, Summer.
- Glebov, S. (1999), *Nation and Emigration: The Ideology of the Eurasians in the Context of the Russian Emigration in the 1920s-1930s*, Master Thesis, Nationalism Department CEU, Budapest.
- Gumiljov, L. (1992), „Beleške poslednjeg evroazijca”, *Ruski almanah*, Vol. 1, № 2, Zemun, str. 204-222 (prevod sa ruskog: A. Terzić).
- Halperin, Ch. (1982), „George Vernadsky, Eurasianism, the Mongols, and Russia”, *Slavic Review*, Vol. 41, № 3. pp. 477-493.
- Halperin, Ch. (1985), *Russia and the Golden Horde. The Mongol Impact on Medieval Russian History*, Bloomington.

- Hardeman, H. (1994), *Coming to Terms with the Soviet Regime. The „Changing Signposts” Movement among Russian Émigrés in the Early 1920s*, Northern Illinois University Press, De Kalb.
- Hauner, M. (1990), *What is Asia to us? Russia's Asian Heartland Yesterday and Today*, Unwin Hyman, Boston.
- Huntington, S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.
- Huntington, S. (1997), „The Erosion of American National Interests”, *Foreign Affairs*, Vol. 76, № 5, p. 28-49.
- Ishboldin, B. (1946), „The Eurasian Movement”, *The Russian Review*, Vol. 5, № 2, pp. 64-73.
- Jovanović, M. (1996), *Doseljavanje ruskih izbeglica u Kraljeviniu SHS 1919-1924*, Stubovi kulture, Beograd.
- Kizeveter, A. (1928), „Slovenofilstvo i evrazijstvo”, *Misao*, Knj. 27, Beograd, s. 1-7.
- Kont, F. (1989), *Sloveni. Nastanak i razvoj slovenskih civilizacija u Evropi (VI-XIII vek)*, t. II, Filip Višnjić, Beograd (prev. sa francuskog G. Petrović).
- Leontjev, K. (1994), *Vizantizam i slovenstvo*, Logos-Ortodoks, Beograd prev. sa ruskog M. i B. Marković).
- Liberman, A. (1991), „N. S. Trubetzkoy and His Works on History and Politics”, Postscript in: Trubetskoy, N., *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, Michigan Slavic Publications, Ann Arbor, pp. 295-375.
- Mackinder, H. (1919), *The Democratic Ideals and Reality*, New York, 1944 (5. ed).
- Mackinder, H. (1943), „The Round World and the Winning of the Peace”, *Foreign Affairs*, Vol. 21, № 4, London, pp. 595-605.

- Marx, K. (1982), *Historija tajne diplomacije 18. stoleća. O azijskom porijeklu ruske despotije*, Globus, Zagreb.
- Mazour, A. (1958), *Modern Russian Historiography*, Princeton, New Jersey, pp. 236-242.
- Mekinder, H. (1994), „Geografska osa istorije”, (prev. sa engleskog M. Brajović), u: Branislav Matić (pr.), *Tajna Balkana. Geopolitički ključ za sudbinu „veriga sveta”*, SKC, Beograd, str. 53-68.
- Miliukov, P. (1922), *Russia Today and Tomorrow*, Macmillan Company, New York.
- Mirsky, D. S. (1989), *Uncollected Writings on Russian Literature*, Berkeley Slavic Specialties, Berkeley.
- Obolensky, D. (1954), „Profesor Vernadsky's History of Ancient and Medieval Russia”, *Oxford Slavonic Papers*, Vol. V, pp. 20-31.
- Pipes, R. (1980), *Struve: Liberal on the Right, 1905-1944*, Harvard University, Cambridge.
- Price, M. (2000), „The Spy Who Loved Hegel”, *Lingua Franca*, Vol. 10, № 2 March (URL: <http://www.linguafranca.com/0003/kojeve.html>)
- Raeff, M. (1990), *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration 1919-1939*, Oxford.
- Riasanovsky, N. (1972), „Asia Through Russian Eyes”, *Russia and Asia*. (Ed. by W. S. Vucinich), Stanford, 1972, pp. 3-29.
- Riasanovsky, N. (1967), „The Emergence of Eurasianism”, *California Slavic Studies*, Vol. IV, pp. 39-72.
- Richa, T (1958), „Russian Émigré Scholars in Prague after World War I”, *Slavic and East European Journal*, № 1, London.
- Rimscha, von H. (1927), *Russland jenseits der Grenzen, 1921-1926*, Jena.

- Seriot, P. (1999), *Structure et totalite: Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Shlapentokh, D. (1997), „Eurasianism. Past and Present”, *Communist and Post-Communist Studies*, Vol. 30, № 2, pp. 129-151.
- Smith, G. S. (1989), „D. S. Mirsky, literary critic and historian”, Introduction in: Mirsky, D. S. (1989), pp. 19-43.
- Smith, G. S. (2000), *D. S. Mirsky: A Russian-English Life: 1890-1939*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- Sorokin, P. (1950), *Social Philosophies of an Age of Crisis*, Boston.
- Subotić, M. (1996), „Nacional-boljševizam: prilog istoriji pojma”, *Srpska politička misao*, Institut za političke studije, Beograd, Vol. III, № 1-4, str. 207-222.
- Subotić, M. (2000), „Liberalni konzervativizam Petra Struvea”, *Filozofija i društvo*, №. XVII, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.
- Subotić, M. (2001), *Tumači ruske ideje. Studije o ruskim misliocima 19. veka*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Subotić, M. (2002), „G. Zjuganov u potrazi za trećim putem”, *Sociološki pregled*, Vol. XXXVI, № 3-4, Beograd, str. 377-404.
- Tartalja, S. (1977), *Skriveni krug. Obnova ciklizma u filozofiji istorije, Ideje*, Beograd.
- Trubetzkoy, N. (1965), *Letters and Notes* (R. Jakobson, ed.), The Hague.
- Trubetzkoy, N. (1991), *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity* (A. Liberman, ed.), Ann Arbor.

Utechin, S. (1963), *Russian Political Thought: A Concise History*, New York.

Vernadsky, G. (1943), *Ancient Russia*, New Haven.

Vernadsky, G. (1953), *The Mongols and Russia*, New Haven.

Williams, R. (1968), „Changing Landmarks in Russian Berlin, 1922-1924”, *Slavic Review*, Vol. 27, № 4, pp. 581-593.

Williams, R. (1974), *Culture in Exile. Russian Emigrés in Germany, 1881-1941*, Cornell University Press, Ithaca and London, pp. 256-261.

PRILOZI

1. EVROAZIJCI – KRATKE BIOGRAFIJE

1. 1. Osnivači pokreta

• **Florovski, G. V.** (Флоровский Георгий Васильевич, 1893-1979)

Rođen u sveštениčkoj porodici 1893. godine u Jelisavetgradu, Florovski je detinjstvo i mladost proveo u Odesi, gde je studirao filozofiju na Istorijsko-filološkom fakultetu. Nakon okončanja studija, od 1919. godine predavao je filozofiju na Univerzitetu. Nakon Oktobarske revolucije Odesa je bila pod kontrolom različitih armija (boljševika, Nemačke, nezavisne Ukrajine, Francuske, Ruske dobrovoljačke armije), a posle konačne pobeđe boljševika u januaru 1920. godine, Florovski je emigrirao u Bugarsku. U Sofiji je bio u bliskim prijateljskim vezama sa Savickim i Trubeckojem, a radio je u Rusko-bugarskom izdavačkom preduzeću u kojem je štampan prvi evroazijski zbornik. Kao jedan od osnivača pokreta, on je u prva dva programska evroazijska zbornika objavio čak četiri priloga, kao i tekst u posebnom zborniku *Россия и латинство* (1923). Nakon toga, više nije objavljivao u evroazijskim publikacijama, a od avgusta 1923. godine sebe nije smatrao članom pokreta. Objavljivanjem kritičke studije o evroazijstvu 1928. godine, Florovski prekida svaku vezu sa pokretom. Od proleća 1922. godine živeo je u Pragu gde je predavao istoriju ruske literature, te radio kao asistent na Ruskom pravnom fakultetu na kome je odbranio doktorsku disertaciju o Hercenu (1923). Ubrzo nakon osnivanja Pravoslavnog bogoslovskeg instituta u Parizu (1925), Florovski prelazi u Pariz gde do 1939. godine predaje patristiku (1932. godine rukopoložen je za sveštenika). Početkom Drugog svetskog rata Florovski dolazi u Jugoslaviju gde ostaje do kraja rata (prvo u Beloj Crkvi kao predavač

i sveštenik Kadetskog korpusa i Ženskog instituta, a od 1942. godine kao profesor u Ruskoj gimnaziji u Beogradu). Pre ulaska partizana i Crvene armije u Beograd, Florovski odlazi u Prag i kasnije u Pariz. Nakon kraćeg boravka u Parizu, 1948. godine prelazi u Ameriku gde predaje na pravoslavnoj Duhovnoj akademiji Svetog Vladimira u Njujorku. Do kraja života, 11. avgusta 1979. godine, Florovski je živeo u Americi gde je, između ostalog, predavao na Harvardu i Princetonu, te aktivno učestvovao u ekumenskom pokretu. Po mnogima, Florovski spada u najznačajnije pravoslavne bogoslove XX veka. U njegovom bogatom spisateljskom opusu posebno se izdvajaju knjige: *Восточные Отцы IV века* (1931); *Византийские Отцы V-VIII веков* (1933); *Пути русского богословия* (1937, prevod na srpski – *Putevi ruskog bogoslovlja*, CID, Podgorica, 1997, preveo S. Tanasić), kao i brojni radovi sabrani u: *Collected Works of Georges Florovsky, Vol. I-IV* (1972-1979), Belmont, Mass.: Nordland Pub. Co.

Savicki, P. N. (Савицкий Петр Николаевич, 1895-1968)

Rođen je 1895. godine u Černigovu, u Ukrajini. Studirao je ekonomiju i magistrirao na Politehničkom institutu u Peterburgu kod Petra Struvea. Nakon završetka studija kraće vreme je radio u ruskoj diplomatskoj službi u Norveškoj. Tokom građanskog rata bio je u Vrangelovom štabu. Posle povlačenja sa Krima, preko Istambula, odlazi u Sofiju gde radi kao tehnički redaktor Strucovog časopisa *Русская мысль*. U ovom časopisu objavljuje prikaz knjige *Evropa i čovečanstvo* Nikolaja Trubeckoja u kome prvi put koristi termin „Evroazija”. Sa Trubeckojem, Suvčinskim i Florovskim u Sofiji izdaje prvi evroazijski zbornik. Početkom 1922. godine prelazi u Prag gde radi kao predavač na Ruskom pravnom fakultetu i kao direktor Ruske gimnazije. Narednu deceniju je predvodio „Pražku grupu” evroazijaca i nakon raskida sa „Klamarskom grupom” postaje vodeći organizator, teoretičar i popularizator pokreta. Za vreme okupacije Čehoslovačke nije saradivao sa Nemcima i, po rečima Vernadskog, „samo čudo ga je spaslo od Gestapoa”. Ipak, nakon Drugog svetskog rata je uhapšen i odveden u Sovjetski Savez gde je osuđen na deset godina logorske kazne. Nakon osam godina

zatočeništva u sovjetskim logorima, oslobođen je i rehabilitovan u procesu „destaljinizacije”, 1956. godine. Vrativši se u Čehoslovačku, Savicki je živeo od povremenih prevodilačkih poslova. U Parizu je 1960. godine objavio knjigu stihova sa 'logorskim temama' (pod pseudonimom П. Востоков), nakon čega je ponovno uhapšen 1961. godine, ovog puta, od strane čehoslovačkih vlasti. Zahvaljujući smeni Ministra policije i intervencijama iz inostranstva (B. Rasela, između ostalih), Savicki je već sledeće godine oslobođen. Umro je u Pragu, 13. aprila 1968. godine. Po nekim izvorima, Savicki je do 1940. godine objavio 178 članaka, brošura i knjiga. Pored radova iz ekonomije, geografije, istorije, politike koje je pisao u okviru evroazijskog pokreta, Savicki se posebno interesovao za arhitekturu i istoriju umetnosti.

Suvčinski, P. P. (Сувчинский Петр Петрович, 1892-1985)

Rođen je u Peterburgu 1892. godine u plemićkoj porodici poljskog porekla. Otac mu je bio general koji je nakon vojne karijere vodio jednu od najvećih ruskih naftnih kompanija, pa je porodično bogatstvo Suvčinskog olakšalo njegove kasnije aktivnosti u emigraciji. Po obrazovanju je bio muzičar (pijanista) i do Revolucije je stekao ugled muzikologa i istoričara umetnosti. Sa Aleksandrom Rimski-Korsakovim (sinom slavnog kompozitora), osnovao je i uređivao časopis *Музыкальный современник* (1915-1917). Emigrirao je 1920. godine i u Sofiji je bio jedan od osnivača „Rusko-bugarskog izdavačkog preduzeća” koje je objavilo prvi evroazijski zbornik. Nakon Sofije, seli se u Berlin (1922) i Pariz (1925) gde vodi izdavačku delatnost evroazijaca. Objavio je brojne priloge u evroazijskim izdanjima, a sa S. Efronom i D. Mirskim osnovao je i uređivao književni časopis *Версты* (1926-1928). Sa Karsavinom, Suvčinski je bio predvodnik „levog evroazijstva” ili „Klamarskog skretanja”, oličenog u pariskom nedeljniku *Евразия*. Nakon raskola evroazijskog pokreta Suvčinski se povlači iz političkog života ruske emigracije, ali se ne odlučuje na povratak u Sovjetski Savez. Do kraja života (1985. godine) živeo je u Parizu i aktivno učestvovao u muzičkom životu Francuske. Bio je u bliskim prijateljskim odnosima sa Igorom Stravinskim i Sergejom

Prokofjevim, kao i brojnim francuskim muzičarima. Za razliku od ostalih osnivača evroazijstva, Suvčinski nije pisao obimnije radove i knjige (ni one sa pretežno evroazijskom tematikom kao Savicki, ni naučne radove kao Trubeckoj i Florovski), pa je najmanje poznat široj javnosti. Istina, njegov teorijski rad u muzikološkoj oblasti (obiman rukopis *Vek ruske muzike*, objavljen fragmentarno na francuskom jeziku), visoko je vrednovan u knjizi posvećenoj njegovom životu i radu – *Петр Сувчинский и его время. Сборник* (Moskva, 1999).

Trubeckoj, N. S. (Трубецкой Николай Сергеевич, 1890-1938)

Rođen je 1890. godine u poznatoj kneževskoj porodici: njegov otac, Sergej (1862-1905) bio je filozof i prvi izabrani rektor Moskovskog univerziteta, a stričevi, Jevgenije i Grigorije, su takođe bili značajne javne ličnosti – prvi kao filozof i istoričar umetnosti, a drugi kao političar i diplomata. Svoj prvi naučni rad posvećen analizi jednog finskog speva Nikolaj Trubeckoj je, kao tipičan *wunderkind*, objavio kada je imao samo petnaest godina. Na Moskovskom univerzitetu je 1908. godine započeo studije na filozofsko-psihološkom odeljenju, da bi zatim prešao na odeljenje za lingvistiku, gde je 1915. godine doktorirao. Akademska karijera, započeta radovima o komparativnoj lingvistici i interesovanjem za etnografiju, istoriju kulture i religije, prekinuta je revolucijom i odlukom Trubeckoj da se sa Belom armijom povlači pred boljševičkim pobedama. U martu 1920. godine on se evakuiše sa Jalte i nakon kraćeg boravka u Istanbulu odlazi u Sofiju gde na Univerzitetu do 1922. godine predaje komparativnu indoevropsku filologiju i drži kurs o indijskoj religioznoj misli. U Bugarskoj Trubeckoj objavljuje i prvu knjigu (*Evropa i čovečanstvo*, 1920) u kojoj su anticipirani programski stavovi evroazijskog pokreta formulisani u prvom zborniku radova koji je, godinu dana kasnije, štampan kod istog izdavača u Sofiji. Trubeckoj je jedan od četvorice osnivača evroazijskog pokreta i njegova kasnija teorijska i publicistička delatnost, izuzimajući radove na području lingvistike, odvija se u okviru evroazijske grupe. Nezavisno od angažovanja u evroazijskom pokretu, Trubeckoj je od 1922. godine bio upravnik Odseka za

slavistiku Bečkog univerziteta. Osim rada na Univerzitetu on je, zajedno sa Romanom Jakobsonom, bio jedan od osnivača „Praške lingvističke škole” ili „Praškog kruga”, grupe lingvista koja je od 1926. godine radila, pre svega, na istraživanjima u oblasti fonologije. Radovi Trubeckoj, štampani u *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, imali su važnu ulogu u formiranju metodološkog pristupa karakterističnog za „Prašku školu” čiji značaj, uticajem na kasnije strukturalističko stanovište, prevazilazi okvire lingvistike. Jedan od klasika moderne lingvistike, Trubeckoj tek poslednje decenije postaje poznat i po svojim „evroazijskim” spisima koji su objavljeni u celini na engleskom i ruskom jeziku. Umro je 25. juna 1938. godine u Beču. Četiri meseca pre njegove smrti nemačke trupe su ušle u Austriju, a Gestapo je izvršio pretres njegovog stana, i on je planirao drugu, „prekookeansku” emigraciju.

Pored klasičnog, posthumno izdatog rada *Grundzüge der Phonologie* (prevedenog na vodeće svetske jezike), najznačajniji lingvistički radovi Trubeckoj su dostupni u zborniku: N. S. Trubetzkoy, *Studies in General Linguistics and Language Structure* (A. Liberman, ed.), Duke University Press, 2001, Durham, te u ruskom zborniku Трубецкой, *Избранные труды по филологии*, Прогрес, 1987, Москва.

1. 2. Ostali učesnici i saradnici

Aleksejev N. N. (Алексеев Николай Николаевич, 1879-1964)

Rođen 1879. godine u porodici pravника, studirao je na Pravnom fakultetu Moskovskog univerziteta, kod prof. Novgorodceva. Nakon uspešnog završetka studija, ostao je na katedri za filozofiju prava i upućen na studijsko usavršavanje u Nemačku i Francusku gde je slušao predavanja Zimela, Vindelbanda i Bergsona. Nakon povratka u Moskvu (1911. godine), odbranio je rad o razlici metoda društvenih i prirodnih nauka i započeo profesorsku karijeru. Kao pravnik, učestvovao je u pripremi Ustavotvorne skupštine, a tokom građanskog rata obreo se na Krimu, odakle je i emigrirao. Emigrantske godine Aleksejeva obeležene su čestim seobama: od Praga, gde je 1922. bio profesor na

Ruskom pravnom fakultetu, preko Berlina, Strazburga, do Beograda gde je od 1940. godine bio profesor Pravnog fakulteta. U Pragu se približio evroazijskoj grupi i od 1927. godine redovno saradivao u evroazijskim publikacijama, objavljujući radove o političko-pravnim aspektima evroazijskog učenja i o sovjetskom državno-pravnom poretku. Ratne godine je proveo u Beogradu, a nakon oslobođenja Jugoslavije prihvatio je sovjetsko državljanstvo. Nakon jugoslovensko-sovjetskog sukoba 1948. godine, Aleksejev je bio ponovno primoran na emigraciju – ovoga puta u Švajcarsku, gde je živio sve do smrti, 1964. godine. Pored knjiga, brošura i članaka objavljenih u evroazijskim izdanjima, Aleksejev je najveći deo svojih radova posvetio problemima filozofije države i prava. Najznačajnije su mu knjige: *Основы философии права* (1924); *Теория государства* (1931); *Идея государства: Очерки истории полит. мысли* (1955).

Bicili P. M. (Бицилли Петр Михайлович, 1879-1953)

Istoričar, filozof kulture i književni kritičar rođen u Odesi, u porodici italijanskog porekla. Studirao je na Novorosijskom univerzitetu u Odesi gde je, nakon završetka studija (1904) radio kao profesor opšte istorije. Emigrirao je 1920. godine i sa porodicom se obreo u Vranju. Kratko vreme je bio predavač na Univerzitetu u Skoplju, a od 1924. godine je bio profesor Univerziteta u Sofiji. Osnivači evroazijstva su u trenutku njegovog dolaska u Bugarsku već bili napustili Sofiju. Njegovo učešće u evroazijskom pokretu ograničeno je na dva priloga koja je objavio u drugom i trećem Zborniku evroazijaca (1922; 1923). Nakon toga, zauzimao je kritički stav prema evroazijskom pokretu i u časopisu *Современные записки* (Pariz, 1925; 1927) objavio dva polemička članka o evroazijstvu. Bicili je umro u Sofiji, 1953. godine, nakon što je uklonjen sa Univerziteta i lišen penzije. Najznačajniji radovi su mu posvećeni teoriji istorije – *Очерки теории исторической науки*, (Пара, 1925) i tumačenju ruske književnosti – *Этюды о русской поэзии* (Пара, 1926). Na srpskom jeziku mu je 1923. godine štampana knjiga *Uvod u svetsku istoriju* (Beograd: G. Kon, 1923, str. 202). Poslednjih godina ponovo su štampani brojni radovi Bicilija – kako knjiga o srednjovekovnoj kulturi koju je napisao pre odlaska u

emigraciju (*Элементы средневековой культуры*. Одесса, 1919; СПб, 1995), tako i izabrani radovi objavlјivani u emigrantskoj publicistici (*Избранное: Историко-культурологические работы*, София, 1993; *Избранные труды по филологии*, Москва, 1996; *Трагедия русской культуры: Исследования, статьи, рецензии*, Москва, 2000).

Čheidze, K. A. (Чхеидзе Константин Александрович, 1897-1974)

Rođen na severnom Kavkazu u porodici koja potiče iz starog gruzijskog plemstva, Čheidze je pre Oktobarske revolucije stekao vojno obrazovanje. Nakon učešća u građanskom ratu povukao se sa trupama generala Vrangelja u Konstantinopolj. Posle dvogodišnjeg boravka u Bugarskoj, upisao je Ruski pravni fakultet u Pragu koji je završio 1928. godine. Tokom studija, saradivao u časopisu *Своими путями* (urednik Sergej Efron) koji je, nasuprot tradicionalističkoj beloј emigraciji, pozivao čitaoce na „promenu sveta”, a ne na „restauraciju”. Od sredine dvadesetih aktivno učestvuje u evroazijskom pokretu u okviru koga, osim bavljenja praktično-organizacionim poslovima, objavljuje nekoliko tekstova o međunarodnoj politici i problemima geopolitike. U raskolu evroazijskog pokreta pripadao je („desnoj” ili „praškoј”) struji koju je predvodio P. Savicki. Posle oslobođenja Čehoslovačke uhapšen je u Pragu od strane sovjetske vojske i osuđen na desetogodišnje logorsko progonstvo. Nakon isteka kazne, 1955. godine, vratio se u Prag gde je živio do kraja života koji je okončao samoubistvom, 1974. godine. Pored aktivnosti u evroazijskom pokretu, Čheidze je za kulturu ruske emigracije značajan kao popularizator filozofskog učenja Nikolaja Fjodorova i osnivač *Архива Фјодорова* u Pragu (*Fedoroviana Pragensia*), te kao pisac popularnih romana (npr. *Страна Прометей* – roman o Kavkazu) i pripovetki u međuratnom periodu. Iz bogate literarne zaostavštine Čheidzea, nedavno je u Pragu objavlјen deo njegovih memoara o periodu 1939-1955 (*Война и ГУЛАГ*).

Hara-Davan, E. (Хара-Даван, Эренжен, 1885-1941).

Za razliku od drugih evroazijaca koji su većinom bili plemićkog porekla, Hara-Davan je rođen u seoskoј siromašnoj porodici u

Astrahanskoj guberniji, 1885. godine. Takođe, on je jedini među njima bio mongolskog porekla – po nacionalnosti je bio Kalmik, pa su evroazijci isticali njegovo neposredno iskustveno poznavanje „života nomada”. Studirao je i diplomirao medicinu 1911. godine i pre Revolucije radio je u rodnom kraju. Emigrirao je 1920. godine i dospao u Jugoslaviju gde je radio kao lekar u mnogim mestima – Bitolju, Andrijevici, u Banatu (sela Kuštilj, Hajdučica), Beogradu, Šibeniku, Boki Kotorskoj (Đenovići), Mojkovcu. U Beogradu je napisao i u sopstvenom izdanju objavio knjigu o Džingis Kanu (1929) u kojoj je, između ostalog, jedno poglavlje posvećeno razmatranju „Bugarske i Srbije kao vazala Mongolske imperije” (o čemu je 8. januara 1928. godine održao i javno predavanje na Beogradskom univerzitetu). Bio je aktivan u društvenom i kulturnom životu Kalmika-emigranata, o čemu je iscrpno pisao T. Milenković u monografiji posvećenoj kalmičkoj emigrantskoj koloniji u Srbiji (vid. Milenković, 1998). Umro je 17. decembra 1941. godine i sahranjen je na Novom groblju u Beogradu. Pored pomenute knjige, objavio je dva kraća rada u evroazijskoj periodici („Evroazijstvo sa stanovišta Mongola”, 1928; „O nomadskom načinu života”, 1931). Novo izdanje knjige E. Hara-Davana je s predgovorom Leva Gumiljov objavljeno u Kazahstanu (1991), a u Moskvi su 2001. godine u jednom tomu sabrani njegovi „evroazijski” spisi.

Karsavin, L. P. (Карсавин Лев Платонович, 1882-1952)

Rođen je 1882. godine u porodici umetnika (otac mu je bio baletski majstor, a sestra, Tamara Karsavina, svetski poznata balerina). Studirao je istoriju i filozofiju na Univerzitetu u Peterburgu gde je od 1913. godine predavao srednjovekovnu istoriju. Sa grupom intelektualaca, antisovjetskih „idealista”, proteran je iz Sovjetskog Saveza u novembru 1922. godine. Živeo je u Berlinu gde je radio kao profesor na Ruskom naučnom institutu do 1926. godine, a zatim prelazi u Pariz (Klamar) gde je bio jedan od urednika *Evroazije* i rukovodilac „evroazijskih seminara”. Na poziv Univerziteta u Kaunasu (Litvanija), 1928. godine odlazi u Litvaniju gde rukovodi katedrom za istoriju. Nakon aneksije Litvanije od strane Sovjetskog Saveza, prestaje sa profesorskom

delatnošću na Univerzitetu i do hapšenja 1949. godine radi u Institutu za umetnost i Muzeju u Vilnusu. Osuđen na deset godina logorskog zatočeništva, umro je 1952. godine. Pored radova „evroazijske tematike”, objavio je veliki broj bogoslovskih i filozofskih knjiga i studija na ruskom i litvanskom jeziku. Pre progonstva iz Sovjetskog Saveza, najznačajnije radove je posvetio istraživanju srednjovekovne kulture, posebno italijanske: *Очерки религиозной жизни Италии XII-XIII в.* (1912); *Основы средневековой религиозности в XII-XIII в. преимущественно в Италии* (1915); *Культура средних веков* (1918). U Berlinu je štampaо filozofske radove: *Философия истории* (1923); *Джордано Бруно* (1923); *О началах* (1925), a posebno zanimljiv deo opusa predstavljaју dva lirsko-filozofska dela – *Noctes Petropolitanae*, (1922) i *Поэма о смерти* (1932). Na litvanskom jeziku je objavio *Istoriju evropske kulture* u pet tomova (1931-1937).

Malevski-Maljevič, P. N. (Малевский-Малевич, Петр Николаевич, 1891-1974)

Pukovnik ruske vojske i učesnik Građanskog rata, u emigraciji je živeo u Londonu. U okviru evroazijskog pokreta bio je angažovan oko organizaciono-finansijskih poslova. Bio je aktivan u Engleskoj i Americi gde je sakupljao sredstva za evroazijsku izdavačku i političku delatnost. U Londonu je 1928. godine objavio knjigu o evroazijstvu na engleskom (P. Malevsky-Malevitch, *A New Party in Russia*, G. Routedge, pp. 119), a u evroazijskim časopisima je objavio nekoliko radova o vojnim i međunarodno-političkim problemima. Umro je u Njujorku, 1974. godine.

Sezeman V. E. (Сеземан Василий Эмильевич, 1884-1963)

Rođen 1884. godine u Viborgu, u porodici švedskog i nemačkog porekla. Studirao je klasičnu filologiju i filozofiju u Peterburgu, Berlinu i Marburgu. Započetu univerzitetsku karijeru prekinuo je 1921. godine emigracijom u Finsku. Kasnije odlazi u Berlin gde radi u ruskoj izdavačkoj kući i predaje na Ruskom naučnom institutu. U Berlinu počinje saradnju sa evroazijcima, ali već 1923. godine odlazi u

Kanusas (Litvanija) gde predaje na tamošnjem univerzitetu. U Litvaniji organizuje evroazijsku grupu i saraduje u pariskim i evroazijskim izdanjima („Версты”, „Евразия”). Nakon Drugog svetskog rata je, kao sovjetski državljanin, 1949. godine uhapšen i osuđen zbog „antisovjetske delatnosti”. Posle osam godina logorskog zatočeništva vraća se u Litvaniju i predaje na Univerzitetu u Vilnjusu. Umro je 1963. godina, a 1970. godine mu je objavljena knjiga *Estetika* na litvanskom jeziku.

Svjatopolk-Mirski, D. P. (Святополк-Мирский, Дмитрий Петрович 1880-1939)

Rođen je u poznatoj kneževskoj porodici 1880. godine – otac mu je bio visoki državni službenik (kratko vreme i Ministar unutrašnjih poslova, 1904-1905). Studirao je književnost i klasičnu filologiju u Peterburgu, a diplomirao je istoriju u Harkovu. Kao oficir, pridružio se Beloj armiji generala Denjikina, a od 1920. godine odlazi u emigraciju (prvo u Atinu, od 1921. godine u London). Predavao je na Londonskom univerzitetu (*School of Slavonic Studies*, 1922-1932) i objavljivao brojne književno-kritičke radove u stručnim časopisima i engleskim novinama. Uživao je ugled vodećeg eksperta za rusku književnost u Engleskoj i objavio je dvotomnu *Istoriju ruske književnosti* (*History of Russian Literature*, 1926-1927) koja je decenijama smatrana najboljom knjigom iz te oblasti na engleskom jeziku. Sredinom dvadesetih približava se evroazijskom pokretu i uređuje (sa Suvčinskim i Efronom) časopis *Версты* (1926), kao i nedeljnik „Евразия”. Nakon podele evroazijskog pokreta na „levicu” i „desnicu”, Mirski se odlučuje na povratak u Sovjetski Savez. Od maja 1931. godine postaje član britanske Komunističke partije i objavljuje u Francuskoj „Priču o jednom oslobađanju” (tj. ispovest o svom prihvatanju komunizma), a u septembru 1932. godine, „Crveni knez” odlazi u Moskvu. Aktivan u sovjetskom književnom životu sve do smrti svog „zaštitnika” Maksima Gorkom (1936), Mirski je uhapšen 1937. godine i deportovan na Kolimu gde je, januara 1938. godine, umro u logorskoj bolnici.

Šahmatov, M. V. (Шахматов Мстислав Вячеславович, 1888–1938)

Rođen je Peterburgu 1888. godine gde je završio Pravni fakultet. Prve dve godine emigracije proveo je u Beogradu, a od 1922. godine, pa sve do smrti 1938. godine, živeo je u Pragu gde je predavao na Ruskom pravnom fakultetu. Bavio se istorijom pravnih i političkih ideja, a u evroazijskoj periodici (*Евразийский временник*, Kn. 3; Kn. 4), objavio je dve obimne studije o prošlosti ruskog „državnog ideala”. Nezavisno od evroazijstva, u Pragu je objavio više knjiga od kojih su najznačajnije: *Опыты по истории древнерусских политических идей*, Kn. 1-2, (1927) i *Исполнительная власть в Московской Руси*. (1935).

Tolj, N. P. (Толль Николай Петрович, 1894 – ????)

Istoričar i arheolog, doktorirao je u Pragu gde je radio u Seminaru (kasnije, Institutu) Kondakova. Bio je oženjen sestrom G. Vernadskog, a njegova knjiga koja je objavljena u izdanju evroazijaca (*Скифы и гунны. Из истории кочевого мира*, 1928) predstavlja dopunu historiografskih radova Vernadskog, jer se u njoj izlaže rana istorija Evroazije. Nakon prestanka rada Instituta Kondakova u Pragu i njegovog preseljenja u Beograd (1938), Tolj je otišao u Ameriku, gde je umro (godina njegove smrti mi je nepoznata).

Vernadski G. V (Вернадский Георгий Владимирович, 1887-1973)

Sin poznatog ruskog prirodnjaka, Vladimira Ivanoviča Vernadskog (1863-1945), G. Vernadski je 1910. godine diplomirao istoriju na Moskovskom univerzitetu. Već u svojim prvim objavljenim radovima pisanim u sklopu izrade doktorske disertacije o ruskom širenju na Istok naznačio je tematsko područje koje čini okosnicu njegove duge i veoma plodne naučne karijere. Pošto se sa porodicom preselio u Peterburg, doktorirao je 1917. godine radom o drugoj temi – ruskom masonstvu u vreme vladavine Katarine II – i započeo univerzitetsku karijeru na Permskom univerzitetu. Pred pobedama Crvene armije povukao se na Krim gde je jedno vreme bio načelnik odeljenja za

štampu Vrangellove vlade. Nakon konačnog poraza Vrangellove armije (jesen 1920), odlazi u emigraciju. Posle kratkog boravka u Konstantinopolju i Atini, 1922. godine dolazi u Prag. U Pragu se pridružuje evroazijskom pokretu i sledećih pet godina radi na Ruskom univerzitetu i Seminaru Kondakova (*Seminarium Kondakovianum*), emigrantskom Arheološkom institutu. Nakon Praga, 1927. godine odlazi u Ameriku (New Haven) gde predaje rusku istoriju na Jelskom univerzitetu (*Yale University*) i tamo ostaje do kraja života, 1973. godine. Pored ranih radova o ruskom prodoru na Istok, disertacije, niza studija i tri knjige u izdanju evroazijaca (1927; 1934; 1937), najveći deo zadivljujuće naučne produkcije Vernadskog je objavljen na engleskom jeziku. Njegova najznačajnija dela su posvećena istoriji dopetrovske Rusije: *Ancient Russia* (1943), *Kievan Russia* (1948), *The Mongols and Russia* (1953), *Russia at the dawn of the Modern Age* (1958), *Tsardom of Moscow* (Vol. I-II, 1969), te često izdavana i prepravljena *History of Russia* (1929). Pored ovih, Vernadski je i pisac knjiga posvećenih Ruskoj revoluciji: *Lenin, Red Dictator* (1931); *The Russian Revolution, 1917-1931* (1932), kao i monografija o političkoj i pravnoj istoriji Rusije: *La Charte Constitutionnelle de l' Empire Russe de l' an 1820*. (Paris, 1933); *Political and Diplomatic History of Russia* (1936). Od obimne bibliografije na srpskom jeziku dostupan je samo rad: „O istorijskom jedinstvu ruske crkve” (*Hrišćanski život*, 1926, br. 7-9, str. 281-289).

2. EVROAZIJSKA BIBLIOGRAFIJA

Izvori

a) Bibliografije

„Библиография евразийства”, *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*. Сб. трудов евразийцев. Москва, Беловодье, 1997, с. 484-512.

Лубенский, С. (Савицкий, П. Н.) „Евразийская библиография 1921-1931”, *Тридцатые годы*, Париж, 1931, с. 285-317 (анотирана bibliografija koja sadrži 38 jedinica). Isto, na francuskom jeziku: Lubensky, S., „Bibliographie de l'Eurasisme”, *Le Monde Slave*, March, 1931, Paris, pp. 388-422.

О Евразии и евразийцах: библиографический указатель (Вст. статья А. В. Антощенко), Петрозаводск, 1997.

Троянов, А; Вильданова, Р, „Библиография евразийства”, *Начала*, № 4, Москва, 1992, с. 103 -112.

b) Evroazijska izdanja (zbornici, periodična izdanja i programski spisi)

Исход к Востоку: предчувствия и свершения (Утверждение евразийцев. Кн. 1), София, 1921, с. 125.

На путях (Утверждение евразийцев. Кн. 2), Берлин, 1922, с. 356.

- Евразийский временник* (Утверждение евразийцев. Кн. 3), Берлин, 1923, с. 174.
- Евразийский временник* (Утверждение евразийцев. Кн. 4), Берлин, 1925, с. 445.
- Евразийский временник* (Утверждение евразийцев. Кн. 5), Париж, 1927, с. 308.
- Евразийский сборник* (Утверждение евразийцев. Кн. 6), Прага, 1929, с. 80.
- Тридцатые годы* (Утверждение евразийцев. Кн. 7), Париж, 1931, с. 317.
- Евразийская хроника*, Вып. 1 (1925) – Вып. 12 (1937).
- Евразийские тетради*, Вып. 1 – Вып. 6, Париж (1934-1936).
- Россия и латинство. Статьи*, Берлин, 1923, с. 219.
- Евразийство: Опыт систематического изложения*, Париж, 1926, с. 80.
- Евразийство: Декларация, формуловка, тезисы*, Прага, 1923, с. 30.
- Евразийство: формуловка 1927. г.*, Париж, 1927, с. 15.
- Комплектование Красной Армии*, Берлин: Евраз. кн. изд-во, 1926, с. 78.
- Евразийство и коммунизм*, Б. м., б. г. с. 31.
- Версты*, Вып. 1-3, Париж, 1926-1928.
- Евразия*, Ежедельник. по вопросам культуры и политики, Париж, 1928-1929, № 1-35.
- Евразия в свете языкознания*, Сб. ст. Париж: Изд-во евразийцев, 1931, с. 11.
- Новая эпоха. Идеократия, Политика, Экономика, Обзоры* (Под ред. В. Пейль), Нарва: Изд-во евразийцев, 1933, с. 48.

c) *Antologije tekstova evroazijaca*

- Вандалковская, М. Г. (сост.), (1997), *Историческая наука российской эмиграции: „евразийский соблазн“*, Москва: РАН, с. 349
- Исаев, И. (сост.), (1992), *Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьба России*, Москва: Русская книга, с. 432.
- Новикова, Л.; Сиземская, И. (сост.), (1993), *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология*, Москва: Наука, с. 368
- Новикова, Л.; Сиземская, И. (сост.), (1995), *Мир России – Евразия. Антология*, Москва: Вышшая школа, с. 399
- Основы Евразийства* (Политическая партия Евразия), Москва, с. 800.
- Толстой, Н. И. (сост.), (1997), *Русский узел евразийства: Восток в русской мысли*, Москва, с. 525.

d) *Monografije vodećih evroazijaca****Алексейев, Н.**

- (1927), *На путях к будущей России. Советский строй и его политические возможности*, Берлин: Евраз. кн. изд-во, с. 78.
- (1928), *Собственность и социализм: Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства*, Париж, с. 87.

* Ovdе су наведене само најважније монографије аутора који су припадали евроазијском покрету, без навођења њихових бројних чланака и студија објављених у горе наведеним евроазијским зборницима и часописима. Такође, осим монографија у издању евроазијца, наведени су и новији избори радова који су у облику ауторских зборника штампани последњих година у Русији и иностранству.

- (1931), *Теория государства: Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал*, Париж: Изд-во евразийцев, с. 188.
- (1936), *Пути и судьба марксизма: от Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину*, Берлин, с. 102.
- (1998), *Русский народ и государство*, Сборник (Предисл. А. Дугина; Послесл. Д. Тараторина), Москва: Аграф, с. 640.

Бромберг Я. А.

- (1931), *Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса*, Прага: Изд-во евразийцев, с. 196.
- (2002), *Евреи и Евразия* (Предисл. А. Дугина; Послесл. А. Эскина), Москва: Аграф.

Вернадский, Г.

- (1924), *Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени*, Берлин: Изд-во евразийцев, с. 189.
- (1927), *Начертание русской истории*, Ч. 1. Прага: Евраз. кн. изд-во, с. 235.
- (1938), *Звенья русской культуры*, Берлин: Изд-во евразийцев, Ч. 1, Вып. 1: *Древняя Русь: До половины XV века*, с. 229.

Карсавин, Л.

- (1925), *О сомнениях, науке и вере: Три беседы*, Берлин: Евраз. кн. изд-во, с. 32.
- (1927), *Церковь, личность и государство*, Париж: Евраз. кн. изд-во, с. 30.

- (1929), *О личности*, Каунас, с. 224.
- (1994), *Малые сочинения* (сост. С. Хоружий), Санкт-Петербург, с. 530.

Малевский-Малевич П. Н.

- (1928), *A New Party in Russia*, London: G. Rutledge, p. 119.

Савицкий, П.

- (1927), *Россия – особый географический мир, Географический обзор России-Евразии*, Прага, с. 68.
- (1927), *Географические особенности России*, Евраз. кн. изд-во. Ч. 1: *Растительность и почва*, Прага, с. 180.
- (1931), *В борьбе за евразийство*, Прага, с. 54.
- (1932), *Месторазвитие русской промышленности*, Берлин, с. 163.
- (1936), *Разрушающие свою родину* (Снос памятников искусства и распродажа музеев СССР), Берлин: Изд-во евразийцев, с. 42.
- (1937), *Гибель и воссоздание неоценимых сокровищ: Разрушение русского зодческого наследия и необходимость его восстановления*, Прага: Изд-во евразийцев, с. 40.
- (1997), *Континент Евразия* (сост. А. Дугин), Москва: Аграф, с. 464.

Святополк-Мирский, Д./ D. S. Mirsky

- (1984), *Russia: A Social History*, Greenwood Publishing Group.
- (1995), *The Letters of D. S. Mirsky to P. P. Suvchinskii, 1922-1931* (Ed. Smith G. S), Birmingham, pp. 238.
- (1996), *Uncollected Writings of Russian Literature*, London.

Сувчинский, Петр

Петр Сувчинский и его время: Сборник, Москва: Композитор, 1999, с. 456.

Толль, Н. П.

(1928), *Скифы и гунны. Из истории кочевого мира*, Прага: Евраз. кн. изд-во, с. 80.

Трубецкой, Н./ Trubetzkoy, N.

(1920), *Европа и человечество*, София, с. 88.

(1925), *Наследие Чингис-хана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока*, Берлин, с. 60.

(1927), *К проблеме русского самопознания: Сборник статей*, Париж, с. 94.

(1991), *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, Ann Arbor, p. 390.

(1995), *История, Культура, Язык* (сост. В. Живов), Москва, с. 800.

(1999), *Наследие Чингисхана* (сост. А. Дугин), Москва: Аграф.

Флоровский Г. В.

(1998), *Из прошлого русской мысли* (сост. М. Колеров, Ю. Сенокосов), Москва: Аграф, с. 431.

Хара-Даван, Э.

(1929), *Чингис-Хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков*, Белград, с. 232.

(1990), *Чингис-хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков*, Элиста: Калмыцкое книж. изд-во (Казахстан), с. 222.

(2002), *Русь монгольская*, Москва: Аграф.

Якобсон Р. О.

(1931), *К характеристике Евразийского языкового союза*, Париж: Изд-во евразийцев, с. 59.

Sekundarna literatura

Аверинцев, С. (2003), „Несколько мыслей о 'евразийстве' Н. С. Трубецкого”, *Новый Мир*, Москва, № 2.

Агурский, М. (1980), *Идеология национал-большевизма*, Париж.

Антощенко, А. (2003), „Евразия” или „Святая Русь”? (Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории), Петрозаводск.

Байсвенгер, М. (2003), „'Консервативная революция' в Германии и движение 'Евразийцев': точки соприкосновения” (Internet dokument: <http://www.conservatism.narod.ru/juni/juni.html>)

Бекер, Р. (2001), „Между революционным консерватизмом и тоталитаризмом. Дилеммы оценки межвоенного евразийства”, *Славяноведение*, Москва: РАН, № 5, с. 14-27.

Бердяев, Н. (1918), *Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности*, Москва, 1990 (reprint).

- Бердяев, Н. (1925), „Евразийцы”, *Путь*, Париж, № 1, с. 134-139 (reprint: Новикова, Сиземская, 1993: 292-300).
- Бердяев, Н. (1927), „Утопический этатизм евразийцев”, *Путь*, Париж, № 8, с. 141-144 (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 329-335).
- Бирюков, С. (2001), „Евразийство как вариант российской государственной стратегии”, *Русский Журнал*, (www.russ.ru/politics/20011127-bir.html)
- Бицилли, П. (1927), „Два лика евразийства”, *Современные записки*, Париж, Кн. 31, с. 421-434 (reprint: Новикова, Сиземская, 1993: 335-348).
- Болховитинов, Н. (2002), *Жизнь и деятельность Г. В. Вернадского (1887-1973) и его архив*, Саппоро: Центр славянских исследований университета Хоккайдо.
- Варшавский, В. (1967), *Незамеченное поколение*, Нью Йорк.
- Войцеховский, С. (1974), *Трест*, Онтарио, Канада
- Волкогорова, О. (1995), „Евразийство: эволюция идеи”, *Вестник Моск. Университета*, серия 7, № 4, Москва, с. 26-43.
- Волкогорова, О. (1998), *Образ России в философии Русского Зарубежья*, Москва.
- Гачева, А.; Казнина, О.; Семенова, С. (2003), *Философский контекст русской литературы 1920-1930-х годов*, Москва: ИМЛИ РАН.
- Герасимов, Я. (1995), „Религиозная позиция евразийства”, *Русская литература*, № 1, Спб., с. 159-176.
- Гессен, С. (1925), „Евразийство”, *Современные записки*, Париж, Кн. 25, с. 494-508.
- Гиренок, Ф. (1998), *Пато-логия русского ума: Картография дословности*. Москва: Аграф, с. 266-299.

- Голлербах, Е. (2000), *К незримому граду*, Санкт-Петербург.
- Горизонтов, Е. (1992), „Евразийство, 1921-1931 гг. Взгляд изнутри”, *Славяноведение*, № 4, Москва, с. 86-88.
- Гуль, Р. (1981), *Я унес Россию: апология эмиграции*. Нью-Йорк: Мост, т. 1. с. 167-172.
- Дугин, А. (1997), „Евразийский триумф”, *Послесловие: Савицкий*, (1997: 433-455).
- Дугин, А. (1998), „Теория Евразийского государства”, *Предисловие: Алексеев Н.* (1998: 5-20).
- Дугин, А. (1999), „Преодоление Запада (Эссе о Николае Сергеевиче Трубецком)”, *Предисловие: Трубецкой Н.* (1999: 5-25).
- Дугин, А. (2000), *Основы геополитики*, Москва: Арктогея.
- Дугин, А. (2003), *Философия политики*, Москва: Международное Евразийское движение, с. 614.
- Дурновцев, В., Кулешов, С. (1994), „Жизнь и судьба П. Н. Савицкого”, *Культурное наследие российской эмиграции 1917-1940*, Кн. 1, Москва, с. 144-152.
- Ерасов, Б. (1994), „Россия в евразийском пространстве”, *Общественные науки и современность*, Москва, РАН, № 2, с. 57-67.
- Игнатов, А. (1995), „Евроазийство и поиск новой русской культурной идентичности”, *Вопросы философии*, № 7, Москва, с. 49-64.
- Ильин, И. (1927), „Самобытность или оригинальничанье?”, *Русская Мысль*, Кн. 1, № 1. с. 59-63. (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 349-354).
- Иогансон, Е., Мякотин В. (1993), „Проблема 'Россия и Запад': Критика теории евразийства”, *Глобальные проблемы и перспективы цивилизации: Феномен евразийства*. Москва, с. 123-142.

- Иогансон, Е. (1993), „Евразийская ностальгия”, *Глобальные проблемы и перспективы цивилизации: Феномен евразийства*. Москва, с. 142-161.
- Исаев, И. (1991), *Политико-правовая утопия в России. Конец XIX – начало XX вв*, Москва, с. 203-233.
- Исаев, И. (1994) „Евразийство: идеология государственности”, *Общественные науки и современность*, Москва, № 5, с. 42-55.
- Каганский, В. (2000), „Мнимый путь. Россия=Евразия” (Опубликовано в Полит.Ру – <http://www.polit.ru/documents/327297.html>)
- Каграманов, Ю. (1992), „А был ли белый двойник?”, *Дружба народов*, № 9, с. 99-113.
- Каграманов, Ю. (2002), „Какое евразийство нам нужно?”, *Новый Мир*, Москва, №3.
- Казнина, О. (1992). „Д. П. Святополк-Мирский и евразийское движение”, *Начала*, № 4, Москва, с. 81-88.
- Казнина, О. (1995), „Н. С. Трубецкой и кризис евразийства”, *Славяноведение*, № 4, Москва, с. 86-95.
- Келлер, Г. (2000), „Евразийство в контексте отечественной философской и общественно-политической мысли”, *Вестник МГТУ*, том 3, №3, Мурманск, с. 507-514.
- Кизеветтер, А. (1925), „Евразийство”, *Русский. экон. сборник*, Прага, № 3. с. 50-65 (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 315-328).
- Кирабаев, Н.; Семушкин, А.; Нижников, С. / ред./ (2002), *Евразийская идея и современность*, Москва: РУДН, с. 270.
- Киселев, А. /ред./ (1999), *Политическая история русской эмиграции 1920-1940 гг. Документы и материалы*, Москва: ВЛАДОС, с. 776.

- Ключников, С. (1997), „Восточная ориентация русской культуры”, Вступительная статья в книге: *Русский узел евразийства. Восток в русской мысли*, Москва, 1997: 5-70.
- Ключников, С. (1992), „Русский узел евразийства”, *Наши современники*, Москва, № 3, с. 174-180.
- Ковалевский, П. (1971), *Зарубежная Россия. История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920-1970)*, Париж: YMCA-Press.
- Колеров, М. (1994), „Братство св. Софии: вековцы и евразийцы (1921-1925)”, *Вопросы философии*, № 10, Москва, с. 143-166.
- Колеров, М. (1996), „Новые материалы к истории Братства св. Софии (1918-1925)”, *Вопросы философии*, № 4, Москва, с. 127-137.
- Краммер, И. (1993) „Кн. Н. С. Трубецкой как философ культуры и истории”, *Н. С. Трубецкой и современная филология*, Москва, РАН, с. 119-127.
- Кузнецов, П. (1996), „Евразийская мистерия”, *Новый Мир*, Москва, № 2.
- Лавров, С. (2000), „Евразийство: современность концепции”, *Евразийский Вестник. Журнал теории и практики Евразийства*, № 7.
- Ларюэль, М. (2003), „Мыслить Азию или мыслить Россию?”, *Неприкосновенный запас*, Москва, № 29 (Internet document: www.nz-online.ru/index.phtml?aid=5010300).
- Люкс, Л. (1993), „Евразийство” *Вопросы философии*, № 6, Москва, с. 105-114.
- Люкс, Л. (1993), *Россия между Западом и Востоком*, Сборник статей, Москва: Московский философский фонд.
- Люкс, Л. (1996), „Евразийство и консервативная революция”, *Вопросы философии*, № 3, Москва, с. 57-69.

- Люкс, Л. (2002), *Третий Рим? Третий Рейх? Третий путь?*, Москва: Московский философский фонд
- Назаров, М. (1992), *Миссия русской эмиграции*, Ставрополь.
- Нива, Ж. (1993), *Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе*, Lausanne: L'Age d'Homme.
- Новиков, А. (1998), „Брак в коммуналке: заметки о современном евразийстве”, *Звезда*, Санкт-Петербург, № 2.
- Новикова, Л. Сиземская, И. (1991), „Евразийский искус”, *Философские науки*, Москва, № 12, с. 103-108.
- Новикова, Л. Сиземская, И. (1997), „Евразийский соблазн”, *Русская философия истории: Курс лекций*, Москва, с. 276-289.
- Орлова, И. (1998), *Евразийская цивилизация. Социально-историческая ретроспектива и перспектива*. Москва: Норма, с. 275.
- Очирова, Т. (1994), „Геополитическая концепция евразийства”, *Общественные науки и современность*, Москва, № 1, с. 47-55.
- Панарин, А. (1994), „Снова смена век?””, *Вестник РАН*, т. 64, № 7, Москва, с. 579-587.
- Панарин, А. (1994а), „Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы”, *Вопросы философии*, № 12, Москва.
- Панарин, А. (1995), *Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)*, Москва: РАН.
- Панарин, А. (1998), *Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века*, Москва: РАН, Институт философии.
- Пашенко, В. (2000), *Идеология евразийства*, Москва: МГУ, с. 448.

- Пискунов, В. (сост.), (1994), *Русская идея в кругу писателей и мыслителей русско-го зарубежья*, Кн. 1-2, Москва.
- Половинкин, С. (1995), „Евразийство и русская эмиграция”, *Послесловие: Трубецкой, Н.* (1995: 731-761).
- Соболев, А. (1991), „Польюса евразийства. Л. П. Карсавин, Г. В. Флоровский”, *Новый мир*, № 1, Москва, с. 180-182.
- Соболев, А. (1992), „Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П. Карсавин и другие”, *Начала*, № 4, Москва, с. 49-58.
- Соболев, А. (2000), „К вопросу о внутренних трениях и противоречиях в евразийстве 1920-х годов”, *Россия XXI*, Москва, № 5, с. 166-196.
- Степанов, Д. (1999) „На евразийском пути: камни и тернии (евразийство и неоевразийство)”, *Евразийский Вестник. Журнал теории и практики Евразийства*, № 4. (www.e-journal.ru)
- Степанов, Н. (1995), „Практическая жизнь Пражской группы евразийской организации как политической партии”, *Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia. Results and Perspectives of Contemporary Research. Holdings of the Slavonic Library and Prague Archives*, Prague: Národní knihovna ČR, Vol. I, pp. 437-447.
- Степанов, Н. (1999), „Евразийские семинары и лекции как практическая работа евразийцев в Европе в 1920 – 1930 -е годы”, *Евразийский Вестник. Журнал теории и практики Евразийства*, № 11, Moskva (www.e-journal.ru)
- Степун, Ф. (1924), „Рецензия на кн. *Евразийский временник*. Вып. 3.”, *Современные записки*, Париж, Кн. 21, с. 400-407.

- Степун, Ф. (1962), „Россия между Европой и Азией”, *Новый журнал*, № 69, Нью-Йорк, с. 257-277.
- Струве, Г. (1956), *Русская литература в изгнании*, Нью-Йорк.
- Суханек, Л. (1994), „Россия и Европа. Евразийство: предшественники и продолжатели”, *Культурное наследие российской эмиграции 1917-1940*, Кн. 1, Москва, с. 179-190.
- Схимельпеннинк, Д. (2002), „Азиатский соблазн России”, *Космополис*, Москва, № 2, зима 2002-2003.
- Толстой, Н. (1995), „Н. С. Трубецкой и евразийство”, Предисловие: Трубецкой, Н. (1995: 5-28).
- Томан, J. (1995) „Образы эмиграции в письмах русских представителей Пржежского лингвистического кружка”, в: *Russian, Ukrainian and Belorussian Emigration between the World Wars in Czechoslovakia, Results and Perspectives of Contemporary Research. Holdings of the Slavonic Library and Prague Archives*, Prague: Národní knihovna ČR, Vol. I, pp. 472-479.
- Топоров, В. (1993), „Н. С. Трубецкой – ученый, мыслитель, человек”, *Н. С. Трубецкой и современная филология*, Москва, РАН, с. 31-118.
- Троицкий, Е. (1991), *Возражение русской идеи. Социально-философские очерки*, Москва.
- Устрялов, Н. (1927), *Под знаком революции*, Харбин (вт. издание).
- Флейшман; Хьюз; Раевска-Хьюз – сост. (2003), *Русский Берлин 1921-1923: по материалам архива Б.И. Николаевского в Гуверском институте*, Paris – Москва: YMCA Press – Русский путь.
- Флоровский, Г. (1926), „Окамененное бесчувствие: По поводу полемики против евразийцев”, *Путь*, Париж, № 2. с. 128-133 (reprint: Флоровский, Г. 1998 : 246-255).

- Флоровский, Г. (1928), „Евразийский соблазн”. *Современные записки*, Париж, Кн. 34. с. 312-346 (reprint: Новикова, Сиземская, 1995: 354-385).
- Франк, С. (1956), *Биография П. Б. Струве*, Нью-Йорк.
- Хагемейстер, М. (1993), „Европейская эмиграция”, *Начала*, № 1, Москва, с. 120-142 (пер. с немецкого).
- Хачатурян, В. (1994), „Истоки русской революции в оценке эмиграции 20 – 30-тих гг. XX в.”, *Культурное наследие российской эмиграции, 1917-1940*, Кн. 1, Москва, с. 88-94.
- Хоружий, С. (1989), „Карсавин и де Местр”, *Вопросы философии*, № 3, Москва, с. 79-92.
- Хоружий, С. (1992), „Карсавин, евразийство и ВКП”, *Вопросы философии*, № 2, Москва, с. 78-87.
- Хоружий, С. (1994), „Трансформации славянофильской идеи в 20. веке” *Вопросы философии*, № 11, Москва, с. 52-62.
- Хоружий, С. (1994), *После перерыва. Пути русской философии*, СПб.
- Чкуасели, В. (2000), „Неизбежность Евразийства”, *Независимая газета*, Moskva, 15.03.2000.
- Югай, Г. (1998), *Средний путь России и евразийство*, Москва: Московский общественный научный фонд.
- ***
- Bäcker, R. (2000), *Miedzywojenny eurazjatyzm. Od intelektualnej kontrakulturacji do totalitaryzma?*, Lodz: Idee w Rosji.
- Bailey, G. (1961), *The Conspirators*, London.

- Bassin, M. (1991) „Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space”, *Slavic Review*, Vol. 50, № 1, pp. 1-17.
- Berđajev, N. (1987), *Samospoznaja. Pokušaj autobiografije*, Novi Sad.
- Bicili, P. (1923), „Evrazija. Nova filozofija ruske kulture”, *Srpski književni glasnik*, Knj. VIII, Beograd, s. 523-528.
- Bicilli, P. (1923), *Uvod u svetsku istoriju*, Beograd: Izdavačka knjižara Gece Kona.
- Bilenkin, V. (1995), „The ideology of Russia's rulers in 1995: Westernizers and Eurasians”, *Montly Review: An Independent Socialist Magazine*, Vol. 47, Issue 5, pp. 24-37.
- Bilington, Dž. (1988), *Ikona i sekira. Istorija ruske kulture – jedno tumačenje*, Beograd.
- Blanc, A. (1993), „A Sketch of the Life of Georges Florovsky”, *G. Florovskiy: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, New York: St Vladimir's Seminary Press, pp. 13-217.
- Böss, O. (1961), *Die Lehre der Eurasier, Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1961.
- Brossa, A. (1989), *Moskovski agent*, Sarajevo, s. 129-182.
- Buljugić, Z. (1993), „Evroazijska ideja”, *Naše ideje*, № 1, Beograd, s. 12.
- Burbank, J. (1986), *Intelligentsia and Revolution. Russian Views of Bolshevism 1917-1922*, Oxford.
- Chinyaeva, E. (2001), *Russians outside Russia. The Émigré Community in Czechoslovakia, 1918-1938*, München: R. Oldenbourg Verlag.
- Clover, Ch. (1999), „Dreams of the Eurasian Heartland. The Reemergence of Geopolitics”, *Foreign Affairs*, Vol. 78, Issue 2, pp. 9-14.

- Dugin, A. (1993), „Evroazijsko nesvesno. Refleksije o evroazijskoj misli u Rusiji”, *Naše ideje*, № 1, Beograd, s. 15-17.
- Dugin, A. (1993a), „Tajna večite Rusije”, *Naše ideje*, № 1, Beograd, s. 17-19.
- Dugin, A. (1994), „Metafizika kontinenata: Od sakralne geografije ka geopolitici”, u: Matić, B. (pr.), 1994: 75-84.
- Dunlop, J. (1983), *The Face of Contemporary Russian Nationalism*, Princeton.
- Đurić, O. (1990), *Ruska literarna Srbija: 1920-1941 (pisci, kružoci, izdanja)*, Gornji Milanovac: Dečije novine.
- Florovsky, A. (1928), „The Works of Russian Emigrés in History”, *Slavonic Review*, Vol. VIII.
- Glebov, S. (1999), *Nation and Emigration: The Ideology of the Eurasians in the Context of the Russian Emigration in the 1920s-1930s*, Master Thesis, CEU Budapest: Nationalism Department
- Glebov, S. (2003), „Between Empires: From the Correspondence of the Participants in the Eurasianist Movement (Introduction to archival publication)”, *Ab Imperio*, № 2.
- Glebov, S. (2003), „The Borders of Empire as Boundaries of Modernity: Anticolonialist Rhetoric and Theory of Cultural and Historical Types in Eurasianism”, *Ab Imperio*, № 2.
- Greenfeld, L. (1994), „The Scythian Rome: Russia” in: *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Ch. III, Cambridge, pp. 189-274.
- Gumiljov, L. (1992), „Beleške poslednjeg evroazijca”, *Ruski almanah*, Zemun; Sremski Karlovci, № 2, str. 204-222.
- Halem, von F. (2000), „Die Rechtsansichten der Eurasier – Rechtsordnung oder Wertordnung?”, *Studies in East European Thought*, Vol. 52, № 1-2, pp. 7-47.

- Halperin, Ch. (1982), „G. Vernandsky, Eurasianism, the Mongols and Russia”, *Slavic Review*, Vol. 41, № 3, pp. 477-493.
- Halperin, Ch. (1985), *Russia and the Golden Horde*, Bloomington.
- Hardeman, H. (1994), *Coming to Terms with the Soviet Regime. The 'Changing Signpost' Movement among Russian Émigré in the Early 1920s*, DeKalb: Northern Illinois Press.
- Haucer, M. (1990), *What is Asia to us? Russia's Asian Heartland Yesterday and Today*, Boston: Unwin Hyman.
- Ignatow, A. (1998), *Geopolitische Theorien in Russland heute*, Bericht des BIOst Nr. 17.
- Ishboldin, B. (1946), „The Eurasian Movement”, *The Russian Review*, № 5, pp. 64-73.
- Johnston, R. (1988), *New Mecca, new Babylon: Paris and the Russian exiles, 1920-1945*, Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Jelačić, A. (1935), „Г. В. Вернадский: Опыт истории Евразии” (prikaz), *Ruski arhiv*, XXXIV-XXXV, Beograd.
- Kantor, V. (2001), *Rusija je evropska zemlja. Mukotrpan put ka civilizaciji*, Beograd: Biblioteka XX vek (prevod sa ruskog: M. Grbić).
- Kerr, D. (1995), „The new Eurasianism: The rise of geopolitics in Russia's foreign policy”, *Europe-Asia Studies*, Vol. 47, Issue 47, pp. 977-989.
- Kipp, J. (2002), „Alexander Dugin and the Ideology of National Revival: Geopolitics, Eurasianism and the Conservative Revolution”, *European Security*, London, Vol. 11, № 3, pp. 91-125.
- Kizeveter, A. (1928), „Slovenofilstvo i evrazijstvo”, *Misao*, Knj. XXVII, Beograd, s. 1-7.
- Larruelle, M. (1999), *L'idéologie eurasiste russe ou comment pense l'Empire*, Paris, L'Harmattan.

- Liberman, A. (1991) „N. S. Trubetzkoy and His Works on History and Politics”, Postscript in: Trubetzkoy, N., *The Legacy of Gengis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, Ann Arbor, pp. 295-390.
- Luks, L. (2000), „Der 'dritte Weg' der 'neo-eurasischen' Zeitschrift 'Elementy' – zurück ins Dritte Reich?”, *Studies in East European Thought*, Vol. 52 Issue 1/2, pp. 49-72.
- Majstorović, M. (1928), „O evrazijstvu”, *Život i rad*, knj. I, Beograd, s. 31-34.
- Matić, B. (pr.), (1994), *Tajna Balkana. Geopolitički ključ za sudbinu „veríga sveta”*, Beograd: SKC.
- Mazour, A. (1958), *Modern Russian Historiography*, New Jersey.
- Mazurek, Sl. (2002), „Russian Eurasianism: Historiosophy and Ideology”, *Studies in East European Thought*, Vol. 54, No. 1-2, pp. 105-123.
- Mehlich, J. (2000), „Die philosophisch-theologische Begründung des Eurasismus bei L. P. Karsavin”, *Studies in East European Thought*, Vol. 52, № 1-2, pp. 73-117.
- Mekinder, H. (1994), „Geografska osa istorije” (prev. sa engleskog M. Brajović), u: Branislav Matić, (pr.), 1994: 53-68.
- Mihalkov, N. (1993), „Mi smo Evroazija”, *Književnost*, № 7-8, Beograd, s. 820-828.
- Milenković, T. (1998), *Kalmici u Srbiji: 1920–1944*, Beograd: Institut za savremenu istoriju.
- Miliukov, P. (1930), „Eurasianism and Europeanism in Russian History”, in: *Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag*, Bonn, Vol. I, pp. 225-236.
- Mirsky D. S. (1927), „The Eurasian Movement”, *Slavonic Review*, London, Vol. VI. №. 17, pp. 311-319.

- Moore, D. (1997), „Colonialism, Eurasianism, Orientalism: N. S. Trubetzkoy's Version”, *Slavic and East European Journal*, Vol. 41, Issue 2, pp. 321-326.
- Nivat, G. (1966), „Du Panmongolisme au mouvement Eurasien”, *Cahiers du monde russe et soviétique*, Vol. 7, № 3, pp. 460-478.
- Opolensky, D. (1954) „Profesor Vernadsky's History of Ancient and Medieval Russia”, *Oxford Slavonic Papers*, Vol. V, pp. 20-31.
- Paradowski, R. (1999), „The eurasian idea and Leo Gumilev's scientific ideology”, *Canadian Slavonic Papers*, Vol. 41, Issue 1, pp. 19-32.
- Paradowski, R. (2001), *Eurazjatyckie imperium Rosji. Studium idei*, Toruń.
- Parland, T. (1993), *The Rejection in Russia of Totalitarian Socialism and Liberal Democracy. A Study of the Russian New Right*, Helsinki.
- Pipes, R. (1980), *Struve: Liberal on the Right, 1905-- 944*, Cambridge Mass.
- Postnikov, S. (1935), „Evropska i Azijska istorija Rusije”, *Ruski arhiv*, XXXIV-XXXV, Beograd.
- Raeff, M. (1990), *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration, 1919-1939*, New York.
- Riasanovsky, N. (1960), „Russia and Asia. Two Nineteenth Century Russian Views”, *California Slavic Studies*, Vol. I, pp. 170-181.
- Riasanovsky, N. (1967), „The Emergence of Eurasianism”, *California Slavic Studies*, Vol. IV, pp. 39-72.
- Riasanovsky, N. (1972), „Asia Through Russian Eyes”, in: *Russia and Asia*, (W. Vucinich, ed.), Stanford, pp. 19-29.

- Riha, T. (1958), „Russian Emigre Scholars in Prague after World War I”, *Slavic and East European Journal*, № 1, London.
- Rimscha, H. (1927), *Russland jenseits der Grenzen, 1921 - 1926: Ein Beitrag zur russischen Nachkriegsgeschichte*, Jena.
- Roberts, H. (1964), „Russia and the West: A Comparison and Contrast”, *Slavic Review*, Vol. XXIII, № 1, pp. 1-12.
- Russia in Resurrection* (1928), *A Summary of the View and of the Aims of a New Party in Russia*. By an English Europosian, (N. Spalding), London.
- Sérriot, P. (1999), *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe Centrale et Orientale*, Paris, PUF.
- Sérriot, P. (1993), „La double vie de Trubetzkoy, ou la clôture des systemes”, *La gré des Langues*, № 5, Paris, p. 88-115.
- Shlapentokh, D. (1997), „Eurasianism. Past and Present”, *Communist and Post-Communist Studies*, Vol. 30, № 2, pp. 129-151.
- Smith, G. S. (2000), *D. S. Mirsky. A Russian-English Life, 1890-1939*, Oxford, 2000, pp. 424.
- Subotić, M. (1993), „Socijalne i političke ideje ruskog evroazijskog pokreta”, *Filozofske studije*, Zbornik radova, Vol. XXV, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, str. 77-106.
- Subotić, M. (1995), „Evroazijska interpretacija ruske istorije”, *Tokovi istorije*, № 1, Beograd, str. 127-146.
- Subotić, M. (2001), *Tumači ruske ideje. Studije o ruskim misliocima 19. veka*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Tchantouridze, L. (2001), „Eurasianism: In Search of Russia's Political Identity”, *Perspectives: Central European Review of International Affairs*, Vol. 16, pp. 69-81.

- Tsyganov, A. (1998), „Hard-line eurasianism and Russia's contending geopolitical perspectives”, *East European Quarterly*, Vol. 32, Issue 3, pp. 315-335.
- Utechin, C. (1963), *Russian Political Thought. A Concise History*, New York, London.
- Wesson, R. (1993), *The Russian Dilemma: A Political and Geopolitical View*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Williams, R. (1968), „Changing Landmarks in Russian Berlin, 1922-1924”, *Slavic Review*, Vol. 27, № 4, pp. 581-593.
- Williams, R. (1972), *Culture in Exile. Russian Emigrés in Germany 1881-1941*, Ithaca
- Wytrzens, G. (1964), „Fürst Trubetzkoy als Kulturphilosoph”, *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, Graz, Köln.
- Yanov, A. (1978), *The Russian New Right*, Berkeley.
- Yanov, A. (1987), *The Russian Challenge and the Year 2000*, New York.
- Zenjkovski, V. (1922), „Kritika evropske kulture kod ruskih mislilaca – evroazijci”, *Nova Evropa*, Zagreb, s. 87-91.
- Zenjkovski, V. (1995), *Ruski mislioci i Evropa. Kritika evropske kulture u ruskih mislilaca*, Podgorica: CID (prev. sa ruskog M. i B. Marković).

POST SCRIPTUM

Nadam se da onima koji su pročitali ovu knjigu nije potrebno dodatno objašnjavati „šta je pisac htio da kaže”. Stoga, prepustajući knjigu sudu zainteresovane javnosti, u ovoj naknadnoj napomeni ću se ograničiti na podatke o rukopisu koji je, zahvaljujući izdavaču i finansijskoj podršci Ministarstva za nauku, sada dostupan čitaocima. Naime, još 1993. godine sam u *Filozofskim studijama* objavio rad „Socijalne i političke ideje ruskog evroazijskog pokreta” u kome sam najavio knjigu pod naslovom *Put Rusije: evroazijsko stanovište*. Tada sam planirao da, pored moje uvodne studije, u knjizi bude objavljen izbor radova vodećih mislilaca ruskog evroazijskog pokreta. Srećna okolnost da je u ovdašnjim bibliotekama sačuvan deo zaostavštine „beogradske kolonije” ruske emigracije, olakšavala je ostvarenje ovog plana. Činilo mi se da bi „skidanje prašine” sa zaboravljenih časopisa i novo čitanje tih radova bilo zanimljivo za jednu sredinu koja se tradicionalno samorazumeva kao zainteresovana za „ruske teme”. Pored toga, u izboru „evroazijstva” početno sam bio motivisan i ličnom sklonošću ka malim temama i sporednim pojavama, sklonošću koja se hrani uverenjem da je prošlost područje koje poput Borhesove biblioteke sve čuva od zaborava i daje naknadnu šansu i onim pokretima i pojavama koje u svome vremenu nisu doživele očekivanu afirmaciju. Ali, ne samo okolnosti tokom 90-ih godina, već i neočekivana transformacija „evroazijstva” od jednog marginalnog i egzotičnog segmenta ruske (emigrantske) intelektualne i političke tradicije u stanovište koje se često zastupa u savremenim sporovima o budućnosti Rusije, uticali su na izmenu plana i odlaganje okončanja rada. Baveći se tih godina više klasičnom ruskom misli XIX veka (*Tumači ruske ideje*, Beograd, 2002), evroazijstvu sam se u više navrata vraćao, da bih 2002. godine završio rukopis koji je bio znatno obimniji od planiranog. Rad je bio prijavljen kao doktorska teza na Fakultetu političkih nauka, gde je početkom 2003. godine odbranjen pred Komisijom u čijem sastavu su

bili dr Latinka Perović, dr Smilja Tartalja i dr Ilija Vujačić, kao mentor. Njihova zainteresovanost za ovaj rad, kao i podrška njegovom autoru, doprinele su da nelagoda školske obaveze bude pretvorena u prijatnu kolegijalnu diskusiju, na čemu im se posebno zahvaljujem.

Nastala preradom rukopisa teze, ova knjiga je deo mojih istraživanja ruske intelektualne tradicije obavljenih u okviru rada na projektima Instituta za filozofiju i društvenu teoriju. Protokom vremena i sa distancom u odnosu na „evroazijsku problematiku“, danas razlikujem tri osnovna nivoa njene tematizacije. Prvi je rekonstrukcija filozofskih, socijalnih i političkih ideja pripadnika evroazijskog pokreta ruske emigracije dvadesetih godina prošlog veka. Interpretacija na ovom nivou je „mala priča“ o egzotičnom fenomenu koji pripada prošlosti – svetu ruske emigracije i njegovim političkim sporovima koji imaju status akademsko-istoriografskog predmeta istraživanja. Na drugom nivou, ovaj segment se situira u širi kontekst ruske intelektualne tradicije i kao „ideal-tipsko“ stanovište biva tematizovan kao „treći put“ između dva magistralna toka te tradicije – slovenofilstva i zapadnjaštva. U tom smislu, evroazijstvo je predmet istorije ideja koja operiše sa opštijim konceptima nezavisnim od specifičnih, konkretno-istorijskih ispoljavanja. Na kraju, na trećem i najopštijem nivou, evroazijstvo nam može poslužiti kao podsticaj za tematizovanje niza „većitih problema“, poput različitih shvatanja istorije, odnosa civilizacija, problema kulturnog identiteta, shvatanja društva itd. Na ovom trećem nivou, evroazijstvo nas suočava sa otvorenim problemima koji nisu neposredno povezani s njegovom političkom i ideološkom reaktualizacijom u savremenoj Rusiji. U tom smislu, u radu sam koristio ocenu Georgija Florovskog da evroazijstvo sadrži „istinu pitanja, a ne istinu odgovora, istinu problema, a ne rešenja“. Naravno, uveren da „istina odgovora i rešenja“ prevazilazi moje moći, zadovoljiću se ukoliko ova knjiga, pored istoriografske rekonstrukcije evroazijskog pokreta i mesta evroazijstva u ruskoj tradiciji, bar ukazuje na pomenuta istinska pitanja i probleme.

U Beogradu, 1. jula 2004.

SADRŽAJ

UVOD	5
EVROAZIJSKI POKRET RUSKE EMIGRACIJE	17
1. Nastanak evroazijstva: Izlazak na Istok	19
2. Razvoj i aktivnosti pokreta: od ideja ka organizaciji	29
3. „Klamarsko skretanje“: raskol evroazijskog pokreta	38
„EVROAZIJA“: FILOZOFSKO I NAUČNO UTEMELJENJE	59
1. Kritika evropocentrizma: filozofska prolegomena	61
2. Metafizika prostora: kontinent Evroazija	74
3. Metafizika vremena: filozofija istorije	94
4. Evroazija kao kulturno-etnički koncept	115
POLITIČKO I SOCIJALNO UČENJE EVROAZIJSTVA	131
1. Evroazijstvo na „političkoj mapi“ ruske emigracije	133
2. Smisao revolucije	172
3. Evroazijska država	198
ZAKLJUČNO RAZMATRANJE	241
1. Evroazijstvo u kontekstu ruske intelektualne tradicije	245
2. Evroazijstvo u svome vremenu	255
LITERATURA	269
PRILOZI	289
1. Evroazijci – kratke biografije	291
2. Evroazijska bibliografija	303
POST SCRIPTUM	325