

УДК 101.1:316

M.C. Бодрина

**Философия войны в оптике русской мысли рубежа XIX-XX веков:
духовные и метафизические аспекты (Часть 2)**

Аннотация:

Рассмотрены философско-теологические основания русской мысли о войне рубежа XIX-XX вв. через призму трудов Н.Я. Данилевского, Ф.И. Тютчева, П.Н. Савицкого, Е.Н. Трубецкого и С.Н. Булгакова. Феномен войны анализируется как глубинный цивилизационный конфликт и форма духовного сопротивления, укорененная в уникальной исторической и метафизической идентичности России. Особое внимание уделено цивилизационному измерению философии войны. Подчеркнуто метафизическое значение войны как зримого симптома более глубоких цивилизационных разломов и как нравственного испытания, проверяющего душу нации. Сделан вывод об актуальности идей обозначенных мыслителей в контексте русской цивилизационной миссии и борьбы за духовную автономию в условиях давления западного универсализма и внутренней фрагментации.

Ключевые слова: философия войны, русская мысль, Н.Я. Данилевский, Ф.И. Тютчев, П.Н. Савицкий, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков.

Об авторе: Бодрина Маргарита Сергеевна, МГУ им. М.В. Ломоносова, магистрант факультета мировой политики; эл. почта: bodrina1010@mail.ru

Научный руководитель: Багдасарьян Надежда Гегамовна, МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор факультета мировой политики; эл. почта: nbagda@mail.ru

Русская интеллектуальная мысль рубежа XIX–XX вв. предлагает уникальную перспективу, рассматривая войну не только как геополитическое или военное противостояние, но и как глубокое духовное и культурное явление. Это интеллектуальное

наследие сохраняет высокую значимость, позволяя по-новому осмыслить экзистенциальные и моральные сложности, по-прежнему определяющие современные вооруженные конфликты.

Методология и методы исследования

Проведен критический анализ ключевых философских и богословских текстов российских мыслителей, посвященных проблематике войны. Используется междисциплинарный подход, сочетающий религиозно-философские и нормативно-ценостные рамки. Исторический метод позволяет проследить эволюцию концепции войны, а сравнительный анализ выявляет как точки соприкосновения, так и различия в позициях рассматриваемых авторов.

Результаты

Война может быть воспринята на двух уровнях. С одной стороны, как личный опыт: человек, вовлеченный в водоворот насилия, сталкивается с непреодолимыми моральными дилеммами, страданиями и внутренними преобразованиями. С другой – как коллективная реальность, где на первый план выходят идеологии, стратегические расчеты и исторические судьбы, а индивид отступает в тень. Ирония здесь в том, что западная мысль, при всей своей декларативной приверженности индивидуальной автономии – наследию Реформации и либеральной традиции – в философии войны неизменно смещает акцент на коллективное. От Клаузевица до Бернгарди война предстает прежде всего, как арена столкновения национальных интересов и идеологических противоречий: пространство, поддающееся расчету, институционализации, контролю. Личность же оказывается лишь статистической величиной, растворенной в механике государственной воли.

Русская мысль предлагает иную оптику. Несмотря на то, что ее обычно связывают с коллективизмом, в размышлениях о войне внимание переносится внутрь – к духовному миру человека. Война осмысливается не только как политический инструмент, но как нравственное испытание и экзистенциальное откровение. Николай Бердяев писал: «Зло, живущее в каждом из нас, выявляется в войне... Необходимо взять на себя ответственность до конца» [1]. Насилие не исчезает с победой или поражением, – оно впечатывается в духовный ландшафт нации, меняя ее нравственные координаты. Даже сосредоточенность на индивидуальной трагедии в русской философии войны неизбежно ведет к вопросу о судьбе целого народа.

Именно в этих пограничных моментах – на стыке метафизического и геополитического – война приобретает у русских мыслителей цивилизационные и историко-онтологические измерения. Можно сказать, что русская философия войны разветвляется на два параллельных потока: поток души и поток цивилизации.

Одним из наиболее устойчивых выражений цивилизационной парадигмы в русской философии войны выступает идея славянского единства. В подобной оптике война предстает не только как геополитическое столкновение, но и как акт исторического самоопределения славянского мира. Интеллектуальные истоки панславизма восходят к XVII в. и связаны с именем хорватского мыслителя Юрия Крижанича. Вдохновленный судьбой Руси, он воспринимал ее как исток и основание всей славянской цивилизации, утверждая: «Русский народ и имя – всем прочим начало и корень» («Еже Руско племя и име ест осталним всим вершина и кореника») [7]. Однако проект Крижанича носил преимущественно филологический и богословский характер: он видел в создании единого славянского языка инструмент духовного объединения, а не политической мобилизации.

Предчувствие грядущего славянского возрождения обнаруживается и за пределами собственно славянского мира. Одним из первых западных мыслителей, кто осмыслил уникальность славянской судьбы, был немецкий философ и теолог Иоганн Готфрид Гердер. Он описывал славян как народ «гостеприимный, свободолюбивый, но покорный и послушный, враг грабежа и насилия» [22]. Лишь в XIX в., на фоне подъема национализма и кризиса традиционных империй, панславизм стал оформляться как целостная идеология. В России «славянский вопрос» стал отчасти реакцией на усиливающуюся вестернизацию части элиты. Славянофилы опирались на гегелевскую идею о том, что каждая нация обладает уникальной исторической миссией. Как писал Гегель, «Каждый отдельный национальный гений должен рассматриваться как отдельная личность в процессе Универсальной Истории... История есть проявление божественного развития Духа» [21]. Русские мыслители восприняли эту идею как основание для утверждения самобытности российского пути. В их интерпретации Россия предстает не как маргинальный участник европейской цивилизации, но как духовный и исторический центр особой славянской цивилизации – органической и соборной.

Современники отмечали, что славянофилы видели «как допетровскую Русь, так и будущее России в поэтическом образе» [9]. Для Алексея Степановича Хомякова сущность русской идентичности заключалась в органическом единстве народа, Церкви и нации – в

полноте, выраженной понятием соборности. Православная Церковь в этом контексте мыслилась не как статичная институция, а как живой организм, утверждающий «дух творчества» и исповедующий «Церковь развивающуюся, устремленную вперед». В этой системе всегда присутствовало внутреннее напряжение, которое Василий Розанов описал так: «...первая – Россия “видимостей” с правильными очертаниями; вторая – “Святая Русь, матушка Русь”» [12].

Именно здесь проявляется ключевое противопоставление, лежащее в основе славянофильской мысли: русский путь – это «преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного», в отличие от западной традиции, склонной к раздвоенности [11]. Иван Киреевский подчеркивал: «там раздвоение сил разума, здесь – стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий, здесь – стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума».

Мессианская роль русского народа, – точнее, идея славянского мира с центром в России – заключалась в стремлении предложить новый цивилизационный образец. Как писал Хомяков: «Я совсем не имею намерения писать сатиру на Запад ... но в сердце человека есть такие ... требования ... которые сильнее всех привычек и вкусов ... все высокие умы Европы жалуются ... на недостаток убеждений ... требуют новой духовной силы ... ищут веры и не могут найти ее у себя, ибо христианство на Западе исказилось своемыслением» [6]. На этом основании Православие выступает не только как одна из основ славянской идентичности и цивилизационного сознания, но и как выражение более широкого метафизического устремления – к целостности бытия, духовной подлинности и исторической миссии, укорененной в вечной перспективе православного сознания.

Именно в более широком философско-цивилизационном контексте следует рассматривать мысль Николая Данилевского – не как теоретика войны в узком стратегическом или политико-правовом смысле, а как мыслителя, стремившегося постичь войну как метафизическое проявление противостояния цивилизаций. Он писал: «Мы можем надеяться, что славянский тип будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом», подразумевая религиозную, культурную, политическую и общественно-экономическую деятельность как равнозначные и взаимодополняющие основания [5].

Данилевский утверждал, что славянский культурно-исторический тип не происходит от Запада, но представляет собой самостоятельное, органически развивающееся начало. Он решительно отвергал жертву самобытности во имя абстрактной «всечеловеческой» идеи, подчеркивая: «Все предметы или явления одной группы должны иметь между собой большую степень сходства или сродства, чем с явлениями или с предметами, отнесенными к другой группе» [5]. С этой позиции он предвидел неизбежность грядущего цивилизационного потрясения, которое, по его убеждению, должно было пробудить русский национальный дух от болезни европеизма и направить его к исполнению предназначения – созданию политической федерации славянских народов под эгидой России как полноты и вершины славянского культурно-исторического типа.

Война для Данилевского не предмет самостоятельного анализа, а симптом глубинного напряжения, обнажающий несовместимость исторических векторов. Его основной вопрос: «Цивилизация европейская тождественна ли с общечеловеческою?» – обнажает вызов либеральной модерности и ее теологический нерв [5]. По Данилевскому, Европа говорит языком империи – не только силы, но и метафизической колонизации. Противопоставляя этому свою концепцию, он утверждал духовную автономию славянской цивилизации как *sui generis* – особого историко-духовного типа. Он писал: «Европа ... видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое ... крепкое, твердое ядро ... которое имеет и силу, и притязание жить своею независимою, самобытною жизнью» [5].

Противостояние Западу у Данилевского не есть агрессия, а онтологическая необходимость сохранения собственной архитектуры бытия. Славянская душа – не отражение западного фаустовского типа с его раздробленностью и рационализмом. Она более литургична, чем рациональна, более символична, чем аналитична, ее цель не завоевание, а духовное общение. Он предупреждает: «Всемирная ли монархия, всемирная ли республика ... опасность заключается не в политическом господстве одного государства, а в культурном господстве одного культурно-исторического типа» [5].

Эта мысль сохраняет силу и в XXI в., находя отклик в идеях Евгения Месснера. По его наблюдению, современная война перестает быть огневым столкновением армий, ее суть – борьба за восприятие, за контроль над символическими системами. «Душа вражеской армии, душа вражеского народа стали важнейшими стратегическими объектами; мобилизация духа собственного народа стала важнейшей задачей ... Разложить дух врага и уберечь от разложения свой дух – вот смысл борьбы в четвертом измерении» [10]. В этой

логике цель войны – не физическое уничтожение, а духовное разрушение: деморализация, утомление, растлениe. Потому предостережение Данилевского остается актуальным: Россия «не может считаться составной частью Европы ни по происхождению, ни по усвоиванию ... ей предстоит только две возможности: или ... образовать особую, самостоятельную культурную единицу, или лишиться всякого культурно-исторического значения – быть ничем» [5].

Данилевский особо подчеркивал системную враждебность Европы к России – не случайную, а сущностную, укорененную в самосознании Европы:

«Почему Европа враждебна России?

Мы слышим клеветы, мы знаем оскорбленья

Тысячеглавой лжи газет,

Измены, зависти и страха порожденья.

Друзей у нашей Руси нет!» [5].

Следовательно, война у Данилевского – не сбой системы, а выражение фундаментального онтологического раскола между цивилизациями: «Европа не случайно, а сущностно нам враждебна; следовательно, только тогда, когда она враждует сама с собою, может она быть для нас безопасною» [5]. Месснер отмечал размытие границ между фронтом и тылом, государственным и частным, политическим и обыденным: «Упразднена определенная, очевидная грань между мирными и военными международными отношениями». И добавляет: «Надо перестать думать, что война – это когда воюют, а мир – когда не воюют» [10]. Вместо поля битвы – атмосфера тотальной враждебности: невидимой, но пронизывающей. Возникает новый метафизический климат. И в нем главное поле сражения – душа.

Если Владимир Соловьев видел в войне трагическую, но временами неизбежную защиту божественного порядка («Христианство в принципе упразднило войну; но пока этот принцип внутренне не усвоен, войны остаются неизбежными и могут быть ... относительным благом»), а Лев Толстой категорически отвергал всякое насилие («Всякое допущение насилия против ближнего ... несовместимо с любовью»), то Данилевский предлагал иной взгляд. Для него война – не отклонение от нормы, а закономерное следствие столкновения несовместимых метафизических структур, акт сохранения целостности и отказ от растворения в чуждом. Это не агрессия, а форма бытийной верности.

Именно в этой логике звучит одна из самых узнаваемых строк русской цивилизационной интуиции – слова Федора Тютчева:

«Умом Россию не понять,
аршином общим не измерить:
У ней особенная стать –
В Россию можно только верить» [19].

Тютчев воспринимает Россию не как объект рационального анализа или политической прагматики, а как духовную сущность, обособленную от универсалистских мер разгорающейся западной мысли. «Прежде всего Россия – христианская держава... благодаря той способности к самоотречению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы. Революция же прежде всего – враг христианства» [18].

Взгляд Тютчева сосредотачивался не столько на внешней угрозе, сколько на внутреннем разложении национальной воли. Истинным защитником России он считал не дипломатические союзы и военные успехи, а саму Историю, которая, по его словам, «в течение трех столетий разрешавшая в ее пользу все тяжбы, в которые русский народ раз за разом ввергал... свои таинственные судьбы» [18]. Для него важнее опасность духовного и нравственного ослабления, приводящего к потере внутреннего единства, нежели внешнее давление.

Подобная чувствительность к духовному порядку делает Тютчева идейно близким Константину Леонтьеву, сосредоточенному на угрозе внутреннего разложения. Однако если Тютчев указывал на разрыв между государственной волей и духовной сущностью народа, то Леонтьев видел главную опасность в западных либеральных идеях. Это влечение он называл «европеизмом» или даже «европобесие», ведущим к «вечному умственному рабству перед их идеями» [8].

На этом фоне идея «Цареградской Руси» приобретает у Леонтьева особое значение как образ восточного центра духовной и политической гравитации, способного противопоставить себя секулярному Западу. Он видел в ней будущий центр объединения православных наций в рамках «Великого Восточного союза православных государств» во главе с Россией. В этой утопии явственно звучит отголосок формулы Филофея Псковского: «Два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать». Примечательно, что для Леонтьева угроза исходила не от явно враждебных сил, а от тех, кто внешне близок, но уже заражен

западными идеями: «Страшнее всех их брат близкий ... если он заражен чем-либо таким, что ... может быть и для нас смертоносным» [8]. Речь идет о форме духовного порабощения, разрушающей основу русской идентичности.

В подобном ключе и у Тютчева находит выражение тема цивилизационного дуализма – углубляющегося отчуждения между государством и народом, между внешней формой власти и внутренним духовным содержанием. Он писал о той зияющей пропасти, которая разрасталась между двумя началами, когда-то составлявшими органическое целое. Особую опасность он видел в становлении интеллигенции, оторванной от национальной почвы и вовлеченной в западные идеологические мифы. «Западные люди, судящие о Росси... не понимают тех, кто должен их сменить. А западная колония образованных русских, говорящая их же собственным отраженным голосом, вводит их в еще большее заблуждение» [18]. Тютчев называл их «книжники» и «идеологи», подчеркивая их оторванность от реальной жизни: «...на то и интеллигенция, чтобы разворачивать инстинкт». Однако даже в глубоком разочаровании он не скатывался к нигилизму.

Как и Данилевский, Тютчев осмысливал цивилизационное противостояние не как борьбу интересов, а как столкновение онтологических порядков. Запад в его представлении – не просто иная культура или политическая система, а носитель принципиально иного духовного кода. Отсюда и понимание подлинного сопротивления как духовного усилия, направленного не на внешнюю экспансию, а на сохранение собственной сущности.

В интеллектуальном наследии Петра Савицкого военная образность в привычном смысле – окопы, знамена, фронты – практически отсутствует. Вместо этого борьба обретает иную форму: она скрыта за строгим языком культурной географии, прежде всего – в его ключевой концепции «месторазвития», понимаемого как живое пространство, в котором цивилизация либо укореняется и развивается, либо утрачивает свою самобытность, растворяясь в чужой среде [13]. Если у Н.С. Трубецкого духовное сопротивление носит преимущественно аксиологический характер, то Савицкий очерчивает его топографию. География в его философии приобретает сакральный смысл: ландшафт выступает не фоном исторического действия, а его внутренней формой и энергетикой.

Особое место в этой геокосмологии занимает степь. Савицкий видит в ней не природную зону, а пространство инициации, где совершается становление России как цивилизации: «Каждая, хотя бы небольшая, человеческая среда находится ... в своей и неповторимой географической обстановке» [13]. Из этой иерархии «месторазвитий» – от

двора и деревни к евразийской степи, а затем к целостной России-Евразии – выстраивается уникальная историко-географическая индивидуальность. В отличие от земного шара как общего понятия, Россия-Евразия, по Савицкому, обладает собственной культурно-исторической формой. Великая степь не разделяет, а соединяет; она закаляет народы в опыте бескрайности и тем самым очищает. Даже татарское иго мыслится как «горнило, в котором ковалось русское духовное своеобразие», в котором «татары очистили и освятили Русь... привили ей навык могущества» [13]. В этом Савицкий видит двойственный лик России – наследницы как византийского христианства, так и азиатской державности.

Россия у Савицкого – не часть Европы и не продолжение Азии, а самостоятельный цивилизационный организм. Эта мысль созвучна с Н. А. Бердяевым: «Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад» [2]. Для Савицкого задача цивилизации заключается не в бегстве от внешнего давления, а в возвращении к самой себе, в обретении собственной цельности: «Народ не должен желать «быть, как другие». Он должен желать быть самим собой» [14]. Европа, по его мнению, предлагает технику, но не полноту духа; Россия же должна черпать силу из внутреннего обновления.

При этом евразийство не боялось противоречий: «Евразийцы живут в противопоставлениях... совмещают традицию и революцию. И они совершенно уверены, что в дальнейшем развитии событий не они, но история совместит эти начала» [14]. Одиночество России Савицкий воспринимает не как трагедию, а как очищающее единение, где рождается подлинный голос культуры. «Церковно-христианская деятельность есть... совершенствовать в себе и через себя весь мир. Полнота Церкви предполагает оцерковление всего» [13].

В этом проявляется его отличие от славянофилов. Савицкий критиковал Россию имперского периода, ощущавшую себя частью Европы: «Несмотря на свою политическую силу, в культурном отношении она чувствовала себя ... третьестепенной Европой... подражательность, а не творчество является законом жизни» [13]. Историческое предназначение России состоит не в завоевании, а в сохранении идентичности и духовной цельности. В его системе война обретает метафизическое измерение: она понимается не как борьба с Другим, а как сопротивление искушению утратить себя.

Евгений Трубецкой рассматривал насилие и стремление к господству какrudименты уходящей исторической эпохи. По его мысли, подлинное влияние страны должно

основываться не на военной силе, а на ее онтологической самобытности и нравственной притягательности. Он отвергал как реакционный национализм, так и космополитические утопии, предлагая России иной путь – путь «жертвенной державы», не завоевающей, но искупающей.

Сохраняя остатки христианской универсальности, Россия способна выполнять функцию катехона – удерживающей силы, препятствующей окончательному распаду мира в неоязыческий хаос: «Русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении русского Христа, в более или менее тонкой русификации Евангелия. Существенная черта национального мессианизма заключается в национальной исключительности религиозного сознания» [16].

В докладе «Война и мировая задача России» Е.Н. Трубецкой утверждал: «Я не только разделяю общую нашу волю победить, я не сомневаюсь в том, что на поле брани победа будет за нами. Но ведь эта победа желательна для нас не как торжество голой силы России, а как завершение той высшей, духовной ее победы, которая составляет смысл этой войны» [15]. Задача России, по его мысли, заключалась не в порабощении, а в освобождении малых народов, что придавало ее миссии наднациональный и универсальный характер. Критика Запада у Трубецкого, как и у Бердяева, не имела характера культурного шовинизма. Речь шла не о противопоставлении себя христианской Европе прошлого, а о разрыве с Европой настоящего, утрачивающей связь с Логосом и подчиняющейся воле к силе. Особым симптомом этого распада он считал Германию, чей милитаризм был обусловлен отходом от христианских устоев.

П.А. Флоренский, говоря о множественности и единстве понятий, все же оставлял надежду: техника не должна быть отвергнута, но подчинена высшей цели. Это перекликалось с идеей Трубецкого о духовно насыщенном патриотизме: «Истинный патриотизм одинаково дорожит охранением отечества и его преуспеянием». Война предстает у него не только как историческая катастрофа, но и как симптом глубинной духовной болезни. Отсюда предупреждение: «Национализм безбожный неизбежно подпадает логике войны … но война, доведенная до конца, и есть конец нации» [17]. В этом свете Россия, по мысли Трубецкого, удерживает мир не оружием, но духом, не силой, но смыслом.

Сергей Булгаков рассматривал войну как одно из самых сложных явлений человеческой истории. Он отмечал ее антиномичность: «Война есть, вернее, может быть и

величайшим злодеянием и величайшей жертвой, жесточайшим насилием и высочайшим самоотвержением – и то, и другое вместе, в смешении и в неразличности» [4]. Булгаков отвергал как абсолютный пацифизм, так и оправдание милитаризма: война остается трагедией, но может стать подвигом, если речь идет о защите высших духовных ценностей. Причины войн он усматривал прежде всего в духовной сфере. Война для него – не только политическая реальность, но и образ конечной битвы добра и зла, ангелов и демонов.

Булгаков связывал истоки конфликтов с духовными искажениями – империализмом, национализмом, гордыней цивилизаций, ведущими к «войне всех против всех». Особое внимание он уделял цивилизационному аспекту – противостоянию Востока и Запада: «Запад есть для нас, наконец, политическое знамя... Но Запад не является уже для нас ни совершеннейшим, ни единственным возможным воплощением культуры» [3]. Запад олицетворяет рационализм, секуляризм и культ силы, тогда как Россия и православный Восток – хранители духовной целостности и соборности.

Георгий Федотов, в свою очередь, на этот счет критически замечал: «Россия является Империей своеобразной... Сходство будет полнее, если вместо Австро-Венгрии последних десятилетий взять Германскую Империю до 1805 года» [20]. Эта дилемма напоминала различие между «Святой Русью» и «имперской Россией» – светом и мечом одной земли. Для Булгакова же судьба России состояла не в подражании Западу, а в сохранении собственной духовной самобытности.

Заключение

Анализ философско-теологических оснований русской мысли о войне на рубеже XIX–XX вв. выявляет уникальную парадигму, в которой война осмысляется не только как политический или стратегический феномен, но как цивилизационный и духовный вызов. Война предстает как симптом глубинного противостояния культурно-исторических типов, где на кону стоит не только политическая независимость, но и целостность духовной идентичности. В этом контексте русская философия войны формирует особый дискурс, в котором защита самобытности и сопротивление универсализму становятся не агрессией, а актом бытийной верности и исторической миссии.

Библиографический список:

1. Бердяев Н.А. Психология войны и смысл войны [Электронный ресурс] // Азбука веры. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaeve/psihologija-vojny-i-smysl-vojny/ (дата обращения: 23.05.2025).
2. Бердяев Н.А. Русская идея. М.: Азбука-классика, 2015. 320 с.
3. Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена. М.: Общественная Польза, 1903. 15 с.
4. Булгаков С.Н. Размышления о войне // Труды по социологии и теологии. М.: Б.м., 1997. С. 135-162.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.
6. Киреевский И.В. В ответ А. С. Хомякову // Критика и эстетика / Сост., вступ. статья и примеч. Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1979. С. 143-154.
7. Крижанич Ю. Граматично изказанје об руском језику. М.: Б.и., 1859. 294 с.
8. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения / М.: Восток, Россия и Славянство, 1996. С. 34-88.
9. Малыгин А.Н. Философская интерпретация старообрядческого раскола в трудах славянофилов и западников // Медицина. Социология. Философия. Прикладные исследования. 2019. № 2. С. 173-177.
10. Месснер Е.Э. Хочешь мира, победи мятежвойну! / Е. Э. Месснер, под ред. А. Е. Савинкин. М.: Военный Университет; Русский Путь, 2005. С. 64-144.
11. Писарев Д.И. Русский Дон Кихот. М.: Русское слово, 1862. 30 с.
12. Розанов В.В. Религия и культура: Статьи и очерки 1902-1903 гг. М.: Республика, 2008. 893 с.
13. Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. 461 с.
14. Савицкий П.Н. Русская Евразия в прошлом и будущем. М.: Издательство Родина, 2023. 240 с.
15. Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России. М.: И.Д. Сытин и К⁰, 1915. 36 с.
16. Трубецкой Е.Н. Русская мысль. Старый и новый национальный мессианизм [Электронный ресурс] // Христианская психология и антропология. Режим доступа: <https://xpa-spb.ru/libr/-Berdyaeve-pro-et-contra-kniga-1/238-Trubeckoj-E-N-staryj-i-novyj-messianizm.pdf> (дата обращения: 03.11.2025).
17. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
18. Тютчев Ф.И. Россия и запад. М.: Институт Русской Цивилизации, 2011. 592 с.

19. Тютчев Ф.И. Умом Россию не понять... [Электронный ресурс] // Культура.РФ. Режим доступа: <https://www.culture.ru/poems/46430/umom-rossiyu-ne-ponyat> (дата обращения: 30.06.2025).
20. Федотов Г.П. Судьба и грехи России. М.: Даръ, 2005. 492 с.
21. Hegel G. Lectures on the philosophy of history. London: George Bell & Sons, 1894. 55 p.
22. Herder J. Outlines of a philosophy of the history of man. New York: Bergman Publishers, 2016. 483 p.

Bodrina M.S. The Philosophy of War in Russian Thought at the Turn of the 19th and 20th Centuries: Civilizational Dimensions (Part 2)

The article is devoted to the philosophical and theological foundations of Russian thought on war at the turn of the 19th and 20th centuries, examined through the works of N.Ya. Danilevsky, F.I. Tyutchev, P.N. Savitsky, E.N. Trubetskoy, and Sergey Bulgakov. War is analyzed as a profound civilizational conflict and a form of spiritual resistance rooted in Russia's unique historical and metaphysical identity. Unlike individualistic or purely political approaches, this second part emphasizes the civilizational dimension of the philosophy of war. The metaphysical significance of war is underscored— as a visible symptom of deeper civilizational fractures and as a moral trial testing the soul of the nation. The reflections of these thinkers are situated within the broader context of Russia's civilizational mission and its struggle for spiritual autonomy amid the pressure of Western universalism and internal fragmentation.

Keywords: philosophy of war, Russian thought, N.Ya. Danilevsky, F.I. Tyutchev, P.N. Savitsky, E.N. Trubetskoy, S.N. Bulgakov.