

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В.ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Макарова Анна Фёдоровна

**Творческий путь Н.А. Бердяева в первые послереволюционные годы
(1917-1922)**

09.00.03 – История философии

Специальность: 09.00.03 – История философии

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук, доцент
Козырев Алексей Павлович

Москва – 2021

Оглавление

| | |
|--|------------|
| Введение | 3 |
| Глава 1. Организационная и общественная деятельность Н.А. Бердяева в 1917-1922 годах..... | 18 |
| 1.1. Клуб московских писателей и Всероссийский союз писателей..... | 22 |
| 1.2. Лига русской культуры..... | 32 |
| 1.3. Общество соединения церквей | 36 |
| 1.4. Союз духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии | 42 |
| 1.5. Книжная лавка писателей..... | 48 |
| 1.6. Государственный институт слова..... | 54 |
| 1.7. Вольная академия духовной культуры | 67 |
| Глава 2. Философская и публицистическая деятельность Н.А. Бердяева в 1917-1922 годах. Тематическое своеобразие послереволюционного творчества Н.А. Бердяева | 84 |
| 2.1. Война | 91 |
| 2.2. Революция и большевизм..... | 111 |
| 2.3. Социализм, равенство и неравенство | 137 |
| 2.4. Философское осмысление экономики в послереволюционных работах Н.А. Бердяева | 173 |
| 2.5. Зеркала прошлого: отражения творчества русских писателей и мыслителей в послереволюционном творчестве Н.А. Бердяева..... | 183 |
| 2.6. Н.А. Бердяев о задачах пореволюционного исторического творчества России | 208 |
| Заключение..... | 215 |
| Список литературы..... | 219 |
| Приложение 1. Библиография работ Н.А. Бердяева в 1917-1922 годах | 233 |
| Приложение 2. «Смысл истории» | 238 |
| Приложение 3. Статья «Духи русской революции» | 240 |
| Приложение 4. «Философия неравенства» | 267 |
| Приложение 5.1. Устав Общества «Вольная академия духовной культуры» | 270 |
| Приложение 5.2. Заключение консультационного бюро НКВД..... | 274 |
| Приложение 6. Список профессоров и преподавателей историко-филологического факультета МГУ (1921 год) | 275 |

Введение

Революционный 1917 год – один из важнейших переломов истории России: судьбы живших тогда людей, как и судьба страны, разделились на «до» и «после», на дореволюционный и пореволюционный¹ периоды. Радикальная смена условий жизни проявила как язвы и до времени скрытые раны, так и колоссальные духовно-интеллектуальные силы. Жизнь в эпоху перемен – привилегия и испытание, и ответственность мыслителя и публичного человека – того, чьи тексты, высказывания, поступки влияют на многих, – весьма велика.

В жизни и творческом пути Николая Александровича Бердяева (1874-1948) также можно выделить пореволюционный период, начавшийся в Советской России и продолжившийся в эмиграции. Традиционно зарубежный период жизни Бердяева привлекает повышенное внимание историков как весьма плодотворный и успешный – успех измеряется хотя бы количеством опубликованных работ: 23 книги², более 200 статей. Кроме того, драма изгнания из России и обретения в Европе новых способов жизни и смысла творчества, бесспорно, вызывает значительный исследовательский интерес. Однако сравнительно короткий пореволюционный период жизни Николая Александровича – «советская пятилетка» – описана несоизмеримо менее обстоятельно. В данной научно-исследовательской работе предпринята попытка реконструкции и осмысления творческого пути Н.А. Бердяева с 1917 по 1922 год.

Советское пятилетие Бердяева, по его словам, было «временем большой духовной напряжённости»³. Для страны эти годы были временем крайней интенсивности политических и военных действий

¹ Определения «послереволюционный», «пореволюционный» и «постреволюционный», как правило, употребляются как синонимичные; для Бердяева слово «пореволюционный» означало «преодолевший революционность».

² Учитывая сборники статей, но не учитывая книг, написанных в России и изданных в эмиграции.

³ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 230.

(продолжали разворачиваться события Первой мировой войны, а после происходило тяжёлое восстановление). Трагедия Гражданской войны ещё более усугубляла и без того сложнейшее положение павшей империи. На эти события Бердяев реагировал большим количеством публицистических текстов, регулярно появлявшихся на страницах периодических изданий, и это было одним из плодов упомянутой «духовной напряжённости». Другим плодом стало его активное участие в собраниях, лекциях и публичных дискуссиях – количество статей сообразно уменьшилось, во многом по причине закрытия основных журналов, публиковавших тексты философа, но затем Бердяев оформлял материалы выступлений в книгах, вышедших в Советской России («Кризис искусства», «Судьба России») и в эмиграции («Миросозерцание Достоевского», «Смысл истории», «Философия неравенства», «Константин Леонтьев»).

Актуальность настоящего исследования обусловлена, во-первых, необходимостью подробной реконструкции общественно-политической жизни Бердяева в 1917-1922 годах, эволюции взглядов на ключевые для того периода категории (войны, революции, социализма и др.) для создания рельефного изображения творческого пути мыслителя в беспрецедентных исторических обстоятельствах; настоящее исследование может стать частью работы по созданию полной интеллектуальной биографии Н.А. Бердяева.

Во-вторых, рассмотрение эволюции взглядов Бердяева на катастрофические события истории России помогает установить предпосылки формирования просоветской настроенности мыслителя при сохранении критического взгляда на СССР – таким образом, инвариантой гражданской позиции Бердяева во все периоды творчества, включая советский, остаётся патриотическое отношение к России в каждой из её исторических форм, и поиск оснований такого отношения актуален для современного российского общества.

В-третьих, исследование пореволюционного творчества Бердяева может способствовать обоснованию единства и непрерывности российского исторического процесса, поскольку философ последовательно утверждает, что события 1917 года органичны и закономерны, а не случайны; таким образом, следуя подходу Бердяева, можно предложить варианты идейной консолидации в современной России – по крайней мере, по вопросу генезиса Советского проекта.

Кроме того, в настоящее время на труды Н.А. Бердяев всё чаще ссылаются в публичном пространстве, его историософская и гражданская ориентированность на особую миссию России в мире (сохранившаяся в советский период) привлекает всё большее внимание в условиях запроса на национальную идею.

Характеристика источников и степень разработанности темы.

Советский период творчества Н.А. Бердяева описан в биографических работах нескольких исследователей: «Жизнь Бердяева. Россия» Александра Вадимова (настоящее имя – Александр Вадимович Цветков)⁴, «Бердяев» О.Д. Волкогоновой⁵, «Философ свободного духа. Николай Бердяев. Жизнь и творчество» Н.К. Дмитриевой и А.П. Моисеевой⁶. Работа А.В. Цветкова наиболее полная – на наш взгляд, это лучшее исследование о жизни Бердяева в России.

Первые публикации о жизни и творчестве Н.А. Бердяева появились в СССР благодаря усилиям В.А. Кувакина, написавшего «Критику экзистенциализма Бердяева»⁷ в 1976 году, а также весьма важную для истории русской философии книгу «Религиозная философия в России: начало XX века»⁸, содержащую главу о Бердяеве. При исследовании творчества Бердяева невозможно не учитывать труды А.А. Ермичева

⁴ Вадимов А. Жизнь Бердяева. Россия. Oakland, 1993.

⁵ Волкогонова О.Д. Бердяев (серия «Жизнь замечательных людей»). М., 2010.

⁶ Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа. Николай Бердяев. Жизнь и творчество. М., 1993.

⁷ Кувакин В. А. Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1976.

⁸ Кувакин В. А. Религиозная философия в России: Начало XX века. М., 1980.

(«Три свободы Николая Бердяева»⁹, «Н.А. Бердяев в Советской России. Опыт объяснения коммунистической историографии»¹⁰, статьи¹¹), Н.П. Полторацкого¹², М.А. Колерова¹³. С 90-х годов количество публикаций о Бердяеве резко возросло, среди них отметим: «Бердяев: pro et contra. Антология»¹⁴, куда были включены многие значимые статьи современников философа, книгу «Мыслители России и философия Запада» Н.В. Мотрошиловой, содержащую перевод с немецкого языка обзорной таблицы основных категорий и тем работ Бердяева (автор таблицы – немецкий философ и теолог Вольфганг Дитрих¹⁵). Для исследования значимым является сборник научных статей «Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом»¹⁶. В 2019 году вышла монография Н.И. Герасимова¹⁷, в которой в научно-популярной

⁹ Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. М.: Знание, 1990.

¹⁰ Н.А. Бердяев в Советской России. Опыт объяснения коммунистической историографии // Записки Русской Академической группы в США. Кн. 29. Нью-Йорк. 1999. С. 141-162.

¹¹ Напр., «Суждения Н.А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина» // *Studia culturae*. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Выпуск 2. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С.90-99.

¹² Полторацкий Н.П. Бердяев и Россия: *Berdiaev and Russia* (философия истории России у Н. А. Бердяева). Нью-Йорк: Общество друзей русской культуры, 1967.

Полторацкий Н.П. Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века. Tenaflly: Hermitage Publishers, 1988.

¹³ Наиболее важные для рассматриваемой темы публикации: Колеров М. А. О новых публикациях Н.А. Бердяева // Вопросы философии. 1990. №9. С.164-168 (вместе с Н.С. Плотниковым)

Колеров М. А. О публикации писем Н.А. Бердяева // *De visu*. 1993. №3. С.86.

Колеров М. А. "Лига русской культуры" в Москве (1917) // *De visu*. 1993. №9. С.55-57.

Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от "Проблем идеализма" до "Вех". 1902-1909. СПб., 1996. 368 с.

Колеров М. А. С.Л. Франк о смерти Н.А. Бердяева (1948): письмо к Е.Ю. Рапп // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С.275-276.

Колеров М. А. "Народоправство" (1917-1918) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С.277-286.

Колеров М. А. "Накануне" (1918) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С.536-539.

Колеров М. А. Национализм. Полемика 1909-1917. Сборник статей / Сост. М., 2000. 237 с.

¹⁴ Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / изд. подготовил, [сост., вступ. ст. и примеч.] А. А. Ермичев. Санкт-Петербург: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 1994.

¹⁵ Таблица является частью работы В. Дитриха Dietrich Wolfgang. *Provokation der Person*. Bd. 1. Leben und Werk. Berlin, 1974. S. 98-110.

¹⁶ Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии. Под общей ред. В.А.Кувакина, М.А. Маслина. М.: Издательство Московского университета, 2013.

¹⁷ Герасимов Н.И. Николай Бердяев, 1874–1948. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2019.

форме изложены биографические и идейные сюжеты жизни Бердяева; на наш взгляд, такой способ изложения интеллектуальной биографии, схватывающий основные вехи жизни и творчества, является весьма продуктивным.

Зарубежная библиография работ о Бердяеве весьма обширна; для настоящего исследования представляют интерес работы Д. Лурье¹⁸, М. Спинка¹⁹, франко-сербского исследователя М. Марковича о «Философии неравенства»²⁰, ряд статей²¹. Отметим, что основное внимание западных исследователей сосредоточено на вопросах богословия («современной православной теологии» (modern orthodox theology), «политической теологии»²²), персонализме и проблеме свободы, на диалоге Бердяева с европейскими философами, а сравнительно короткий советский период, как правило, выпадает из рассмотрения, уступая более продуктивному времени эмиграции.

Основные источники биографических данных – «Самопознание» (Н.А. Бердяев), воспоминания Л.Ю. Бердяевой²³, Е.Ю. Рапп²⁴, Ф.А. Степуна²⁵, М.А. Осоргина²⁶, Б.К. Зайцева²⁷, В.В. Вересаева²⁸, Е.К. и А.К.

¹⁸ Lowrie Donald A. *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaev*. Harper & Brothers, New York, 1960.

¹⁹ Spinka M. *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia: Westminster Press, 1950.

Spinka M. *Christian Thought from Erasmus to Berdyaev*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962.

²⁰ Marković M. *La Philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1978.

²¹ Andelson Robert V. *Nicolas Berdyaev's Critique of Marxism* // *The American Journal of Economics and Sociology*. 1962. Vol. 21. No. 3, pp. 271-284

Stroop C. "A Christian solution to international tension": Nikolai Berdyaev, the American YMCA, and Russian Orthodox influence on Western Christian anti-communism, c.1905–60 // *Journal of Global History*. 2018. 13(02), pp.188-208.

Siljak A. *Nikolai Berdiaev and the Origin of Russian Messianism* // *The Journal of Modern History*. 88. no. 4. 2016, pp. 737-763.

²² См., например, новую книгу Цончо Цончева: Tsonchev T. *Person and Communion: the Political Theology of Nikolai Berdyaev*. The Montreal Review E-Publishing, 2021.

²³ Бердяева Л.Ю. *Профессия: жена философа*. М., 2002.

²⁴ Рапп Е.Ю. *Мои воспоминания* // Бердяев Н.А. *Самопознание*. М., 1991.

²⁵ Степун Ф.А. *Бывшее и несбывшееся*. Нью-Йорк, 1956.

²⁶ Осоргин М.А. *Заметки старого книгоеда. Воспоминания*. М., 2007.

²⁷ Зайцев Б.К. *Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. Собрание сочинений*. Т. 6 (доп.). М., 1999.

²⁸ Вересаев В.В. *Воспоминания*. М., 1936.

Герцык^{29 30}, В.Г. Лидина³¹, П.С. Попова³² и других современников Бердяева, участников или свидетелей описываемых событий. Личный архив Н.А. Бердяева (большая его часть) хранится в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ, фонд 1496); кроме того, архивные материалы, имеющие отношение к советскому периоду творчества мыслителя, находятся в Государственном архиве Российской Федерации (ГА РФ), в Центральном государственном архиве г. Москвы, а также в личных архивах вышеупомянутых современников.

«Самопознание» – текст, опубликованный в 1949 году посмертно, – содержит воспоминания, ценные не только для восстановления хроники жизни философа, но и для фиксации его оценок, реакций, выводов. Автобиографический текст имеет ряд жанровых особенностей, которые необходимо учитывать при его рассмотрении; основная сложность заключается в фиксации подвижной грани достоверности и вымысла (художественного или случайного, неумышленного), установлении мотива вымысла и адекватная оценка тех случаев, когда автобиография сообщает одно, а архивные записи – иное. В литературоведческой среде используются несколько терминов со схожей семантикой: «документальная литература», «литература воспоминаний», «мемуаристика». Автобиографический текст несёт на себе черты художественной самобытности автора, и при его рассмотрении нужно регулярно сверяться с «фотографиями» – сохранившимися документами, свидетельствами современников и т.д. Внешние (по отношению к автобиографии) источники также имеют свою меру документальной достоверности, но важно найти подтверждение какого-либо автобиографического факта ещё хотя бы одним свидетельством.

²⁹ Герцык А.К., Герцык Е.К. Письма / Сёстры Герцык; Сост. и коммент. Т. Н. Жуковской. М., 2002.

³⁰ Герцык Е.К. Воспоминания. Париж, 1973.

³¹ Лидин В.Г. Друзья мои – книги. Заметки книголюбца. М., 1966.

³² Попов П.С. Н.А. Бердяев по личным воспоминаниям // Вестник Русского христианского движения. 1975. №115. С. 142-150. Рукопись воспоминаний П.С. Попова хранится в личном архиве А.М. Бокучавы, родственника П.С. Попова.

Оговоримся также, что выхолащивание из автобиографии художественного своеобразия, субъективного восприятия – отнюдь не главная задача, напротив – само это своеобразие есть ценнейшее свойство автобиографического повествования.

Книга Н.А. Бердяева «Самопознание» была впервые опубликована в парижском издательстве YMCA-Press в 1949 году, уже после смерти автора. «Философская автобиография» (черновик «Самопознания») была написана в 1939-1940 гг. в Кламаре и Пиле, и последующие неполные 8 лет жизни философ продолжал работу над этим текстом. Рассматриваемый нами период (1917-1922 гг.) описан в главе IX «Русская революция и мир коммунистический», где изложены важные наблюдения и рефлексии Бердяева.

Главы «Самопознания» можно условно разделить на исторические, описывающие преимущественно внешние события, и интроспективные, в которых автор исследует своё внутреннее становление и развитие. Несмотря на переплетение этих двух видов повествования, Главы I, III, V, VI, VII, IX, X³³ и «Добавления» включают более значительный элемент повествования о внешних событиях, чем прочие (Главы II, IV, VIII, XI, XII³⁴). Событийная канва изложена несистемно, однако некоторые эпизоды дают важные исследовательские ориентировки.

Евгения Юдифовна Рапп, свояченица Н.А. Бердяева, оставила небольшой текст воспоминаний, широко цитируемый в биографиях Бердяева; он был опубликован в приложении к книге «Самопознание»³⁵.

³³ Глава I «Истоки и происхождение. Я и мировая среда. Первые двигатели. Мир аристократический», Глава III «Первое обращение. Искание смысла жизни», Глава V «Обращение к социализму. Мир революционный.

Марксизм и идеализм», Глава VI «Русский культурный ренессанс начала XX века. Встреча с людьми», Глава VII «Поворот к христианству. Религиозная драма. Духовные встречи», Глава IX «Русская революция и мир коммунистический», Глава X «Россия и мир Запада».

³⁴ Глава II «Одиночество. Тоска. Свобода. Бунтарство. Жалость. Сомнения и борения духа. Размышление об эросе», Глава IV «Мир философского познания. Философские истоки», Глава VIII «Мир творчества. «Смысл творчества» и переживание творческого экстаза», Глава XI «Моя окончательная философия. Исповедание веры», Глава XII «О самопознании и его пределах. Заключение о себе. Мир эсхатологии. Время и вечность».

³⁵ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991.

Стоит отметить, что супруга философа, Лидия Юдифовна, также оставила воспоминания (дневники, составившие книгу «Профессия: жена философа»), однако их начало датировано 1934 годом, и они представляют интерес в первую очередь описанием характера Бердяева и эпизодов его жизни в эмиграции. Воспоминания же её сестры Евгении (опубликованные А.В. Цветковым (Вадимовым) в 1991 году) относятся преимущественно к периоду с революционного 1917 года и до высылки из Советской России.

В 1965 году публикуется книга Б.К. Зайцева «Далекое. Воспоминания», содержащая главку «Бердяев», где находятся несколько воспоминаний о советском периоде жизни Бердяева. В.В. Вересаев (Смидович) оставил воспоминания о событиях весны-лета 1917 года – времени большой общественной активности Бердяева. Михаил Александрович Осоргин написал два этюда – «Книжная лавка писателей» и «Как мы торговали» – содержащих живые зарисовки происходившего в Книжной лавке писателей. В «Бывшем и несбывшемся» Ф.А. Степуна также обнаруживаются ценные штрихи к изображению событий послереволюционного периода жизни философской и литературной Москвы.

Биография «Философ свободного духа», изданная в 1993 году, содержит больше комментариев авторов (Н.К. Дмитриевой и А.П. Моисеевой) относительно содержания трудов Бердяева, меньше собственно биографического материала; выбранные места из воспоминаний современников, «Самопознания» и т.п., как правило, совпадают с таковыми в работе А.В. Цветкова (Вадимова) в силу более обширной выборки источников в его работе. Характерными и неоднозначными свойствами текста «Философ свободного духа» (как и книги «Бердяев» авторства О.Д. Волкогоновой) являются эмоционально-художественные оценки с выраженными стилистическими

особенностями, но не подтверждаемые источниками и поэтому зачастую трудно верифицируемые.

Публикации, затрагивающие «советские» темы в творчестве Бердяева, преимущественно ориентированы на выявление оценки Бердяевым Советской России и СССР³⁶, поскольку просоветская ориентация философа в эмиграции нуждается в объяснении и обосновании глубинными мировоззренческими убеждениями в конце старого мира и рождении новых оснований общественности.

В фонде 1496 Российского государственного архива литературы и искусства (РГАЛИ) находится основной архив Бердяева: 1007 единиц хранения – рукописи, рукописные копии (в том числе рукой Е.Ю. Рапп), вырезки из газет и журналов, фотографии, удостоверения личности и т.д. История обретения архива Бердяева описана в книге «Явка до востребования» В.Н. Окулова³⁷: в 1960 году архив (17 коробок) был передан советскому посольству Национальной библиотекой Парижа при активном содействии Евгении Рапп по устному завещанию самого Н.А. Бердяева. До 1990-х годов фонд был закрыт для исследователей; сейчас он доступен и снабжён подробными описями, составленными ещё в советский период.

Объектом исследования является творчество Н.А. Бердяева в первые послереволюционные годы (1917-1922) – корпус текстов, написанных в этот период, а также биографические свидетельства его организационно-общественной деятельности.

Предмет исследования – деятельность Н.А. Бердяева в общественных и государственных организациях послереволюционного пятилетия, а также основные идеи и социально-философские категории, актуальные для этого периода.

³⁶ Например: Гаман Л.А. Некоторые аспекты концепции советской истории Н.А. Бердяева // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2008. № 310.

³⁷ Окулов В.Н. Явка до востребования. М., 2013.

Цель исследования состоит в реконструкции творческого пути Н.А. Бердяева в первые послереволюционные годы (1917-1922).

Задачи исследования:

1. Произвести обзор организационной деятельности Н.А. Бердяева в первые послереволюционные годы, выделив наиболее характерные и важные инициативы, в которых он участвовал;
2. Выявить и рассмотреть основные философские категории, которые Н.А. Бердяев рассматривал в работах советского периода творчества;
3. Схематизировать основные философские категории советского периода творчества Н.А. Бердяева в тематический «профиль»;
4. Проследить динамику социальной и творческой продуктивности философа в 1917-1922 годах;
5. Исследовать архивные материалы (РГАЛИ, ГА РФ, ЦГАМ), относящиеся к рассматриваемому периоду, при необходимости произвести сверку опубликованных текстов с рукописями.

Источниковая и методологическая основа исследования

Источниковую основу исследования составляют сочинения (брошюры, книги, статьи), архив Н.А. Бердяева, корпус работ по истории русской философии.

Методологической основой диссертации являются ключевые принципы исследования историко-философской науки. В исследовании используются компаративистский, конкретно-исторический и биографический методы, с помощью которых фиксируются основные биографические сюжеты. В исследовании архивных и опубликованных текстов применяются методы герменевтики. С помощью метода историко-философской реконструкции восстанавливаются некоторые вероятные мотивации и намерения Н.А. Бердяева, актуальные для него в указанный период.

Научная новизна исследования

1. В исследовании сравнительно полно и систематически реконструируется советская организационно-общественная деятельность Бердяева, а также предлагается подробный анализ философских категорий исключительно советского периода – ранее в исследованиях полный тематический профиль советского периода творчества Н.А. Бердяева специально не рассматривался.
2. В исследовании впервые публикуются некоторые архивные документы (Устав Общества «Вольная академия духовной культуры», статья «Духи русской революции» с учётом авторской правки).
3. Автор производит сверку опубликованного текста «Философия неравенства» с рукописью, отмечая и анализируя расхождения.
4. Автор доказывает принадлежность некоторых работ советскому периоду творчества Н.А. Бердяева (например, «Смысл истории»).
5. Автор предлагает рассмотреть общественно-организационные инициативы, в которых участвовал Н.А. Бердяев и которые не реализовали свой потенциал (например, «Лигу русской культуры», «Союз духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии») как возможные формы современной активности интеллектуалов, общественных деятелей.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Диссертационное исследование является целостной реконструкцией советского периода жизни и творчества Н.А. Бердяева. По мнению автора, данное исследование может дополнить уже существующий материал по социально-философской проблематике в творчестве мыслителя, уточнить некоторые биографические данные и идейные сюжеты, задать перспективу дальнейших исследований по теме диссертации (например, важной представляется история деятельности издательств и редакций периодических изданий, в которых публиковались тексты Н.А. Бердяева и его современников).

Для историков русской философии также представляет интерес реконструкция биографии философа в 1917-1922 годах сквозь призму деятельности в различных организациях и объединениях. Положения и выводы научной работы могут быть использованы в дальнейших научных исследованиях по данной тематике, а также при преподавании общих и специальных учебных курсов по истории русской философии.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Организационно-общественная деятельность Н.А. Бердяева в 1917-1922 годах характеризовалась значительным участием философа в просветительских, образовательных и политических инициативах, что является примером активной позиции философа в публичной сфере.

2. В советский период творчества Н.А. Бердяев задал основные траектории развития социально-философских идей, которые продолжил в эмиграции; частично реализовалась преемственность институтов, основанных Н.А. Бердяевым в Советской России (в частности, Вольной академии духовной культуры).

3. Н.А. Бердяев производил редактуру наиболее важных для него текстов советского периода («Философия неравенства», «Духи русской революции», «Смысл истории»), находясь в Советской России, что свидетельствует о намерении издать или переиздать указанные тексты в Советской России.

4. Взгляд Н.А. Бердяева на природу Октябрьской революции 1917 года свидетельствует об убеждённости мыслителя в преемственности исторического пути России и закономерности катастрофических событий.

5. Просоветская ориентированность Н.А. Бердяева в период эмиграции, сочетающаяся с критикой элементов советского строя, является частным случаем общей пророссийской инварианты его философской и гражданской позиции. Внимание к Советской России и СССР обусловлено философским поиском способов осуществления «новой общественности» и мотиваций исторического творчества,

своеобразно реализованных в советских формах, что в сочетании со стремлением Н.А. Бердяева к минимальной ангажированности социально-политической средой обеспечивает возможность сравнительно независимой философской «экспертизы».

Апробация диссертации.

По теме диссертационного исследования автором были опубликованы **статьи в журналах**, входящих в перечень рецензируемых научных изданий ВАК, RSCI Web of Science (по философским наукам):

1. Макарова А. Ф. Н.А. Бердяев и большевизм // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2020. – № 4. – С. 3–18.

2. Макарова А. Ф. Равенство и неравенство в философии Н. А. Бердяева // Философия и общество. – 2020. – Т. 95, № 2. – С. 137–154.

3. Макарова А. Ф. Критика капитализма и социализма в философии Николая Бердяева // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. – 2021. – Т. 21, № 3. – С. 263–267.

4. Макарова А. Ф. Аристократический социализм Николая Бердяева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2021. – Т. 22, № 2. – С. 208–220.

Также опубликованы следующие статьи, отражающие результаты диссертационного исследования:

5. Макарова А. Ф. Две Германии в публицистике Н. А. Бердяева 1914–1918 годов // Философические письма. Русско-европейский диалог. – 2021. – Т. 4, № 3. – С. 154–167.

6. Макарова А. Ф. Общественная деятельность Н.А. Бердяева в послереволюционные годы // Восьмой Российский Философский Конгресс - Философия в полицентричном мире. Симпозиумы. Сборник научных статей /– Т. 3 из ‘Congressus’. – М.: Логос, 2020. – С. 211–213.

7. Макарова А. Ф. Рецепция элементов мирозерцания Ф.М. Достоевского в творчестве Н.А. Бердяева // Ф.М. Достоевский в литературных и архивных источниках конца XIX – первой трети XX в. – Москва: ИМЛИ им. А.М.Горького РАН, 2021. – С. 39–51.

Результаты, полученные в ходе диссертационного исследования, были представлены на региональных и международных **конференциях**:

1. Макарова А.Ф. «Институты живого слова» в России: история и перспективы. VII-я научная конференция «Типология культур и проблемы культурной памяти», МГУ имени М.В. Ломоносова, 24 ноября 2021.

2. Макарова А.Ф. Участие в круглом столе «Николай Бердяев и его “Новое Средневековье”», Дом русского зарубежья имени А. Солженицына, 5 декабря 2019.

3. Макарова А.Ф. «Радость через страдание»: Н.А. Бердяев о Ф.М. Достоевском. Международная научная конференция «Рецепция творчества Достоевского в русской и зарубежной культуре конца XIX – первой трети XX века», ИМЛИ РАН, 20 декабря 2019.

4. Макарова А.Ф. Н.А. Бердяев о природе большевизма в первые пореволюционные годы. V-я научная конференция «Типология культур и проблемы культурной памяти», МГУ имени М.В. Ломоносова, 8 ноября 2019.

5. Макарова А.Ф. «Вольфила» и «Академия» братские антиподы и конкуренты? Круглый стол «К 100-летию Вольной философской ассоциации (1919-1924)», 25 октября 2019.

6. Макарова А.Ф. Н.А. Бердяев о русской религиозности. Научная конференция «Русская религиозная философия в эпоху постсекулярности», 18 октября 2019.

7. Макарова А.Ф. Николай Бердяев и дух Великого Инквизитора. Научная конференция «Ф.М. Достоевский. Дух Великого инквизитора и современность», 12 апреля 2019.

8. Макарова А.Ф. От противления к преодолению: развитие отношения Н.А. Бердяева к революции и большевизму. Круглый стол «Сборник "Из глубины" - к столетию выхода: русская философия о революции», 11 декабря 2018.

Структура исследования.

Исследование состоит из 2 глав, введения, заключения, списка использованной литературы и 6 приложений.

ГЛАВА 1.

Организационная и общественная деятельность Н.А. Бердяева в 1917-1922 гг.

Первую половину XX века часто «измеряют» революциями и войнами: «дореволюционный», «послевоенный», «межреволюционный» – эти определения маркируют не только периоды российской истории и хронологическую расположенность событий, но и содержательную, тематическую специфику творчества мыслителей: так, духовное преодоление войны и революции является важной историософской проблемой для Николая Бердяева. Для «некабинетной» деятельности военные и особенно революционные события критически важны: интенсивность вмешательства власти в организационные инициативы писателей, художников, мыслителей, их материальная устроенность прямо зависели от политических тенденций. 1917 год – вероятно, самый динамичный в идейно-философской, публицистической и общественной жизни Бердяева. Предыдущие этапы его философского становления – кантианство, марксизм, идеализм, «новое религиозное сознание» – сформировали ожидание новой исторической эпохи, новой общественности, которое своеобразно включилось в восприятие советского опыта.

В автобиографических замечаниях Бердяев писал, что не имел склонности вести активную общественную деятельность и «лишь притворялся», что участвует в жизни окружающего мира³⁸. Неоднократно подчеркивая свою чуждость любой форме объединения, группировке, партии, философ считал себя асоциальным человеком – но при этом «социабельным»³⁹, любившим людей и много участвовавшим в социальных действиях. В течение 5 лет, проведённых в Советской России, Бердяев вел весьма активный образ жизни – и как автор многочисленных книг, брошюр,

³⁸ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 44.

³⁹ Там же. С. 45.

статей, и как участник различных общественных объединений. Катастрофы Первой мировой войны и революций 1917 года усилили его «социабельность»; вот перечень культурно-просветительских, благотворительных и политических организаций, в создании и деятельности которых Бердяев принял участие в послереволюционные годы (с 1917 по 1922 год, до высылки из Советской России):

1. Клуб московских писателей;
2. Лига русской культуры;
3. Временный совет Российской республики («Предпарламент»);
4. Общество соединения церквей;
5. Союз духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии;
6. Книжная лавка писателей;
7. Всероссийский союз писателей;
8. Вольная философская академия (Московское отделение);
9. Вольная академия духовной культуры (ВАДК);
10. Клуб анархистов;
11. Государственный институт слова,
12. Хранилище частных архивов (позже – подразделение Единого государственного архивного фонда);
13. Московский государственный университет (историко-филологический факультет);
14. Российская Академия Художественных Наук (РАХН).

Кроме того, Бердяев с семьей принимал участие в массовых мероприятиях – шествие к Манежу в 1917 году, крестный ход в 1918. Вооруженные столкновения на улицах Москвы 1917 года также коснулись его (примечательно воспоминание Е.Ю. Рапп о попавшей в дом гранате⁴⁰). Тем не менее, революционные беспорядки и общая нестабильность не

⁴⁰ Рапп Е.Ю. Мои воспоминания. С. 376.

воспрепятствовали его участию в общественной жизни – напротив, обострили чувство гибкости ткани истории и ответственности за перемены. До высылки из Советской России в 1922 году он был весьма активен и включен в насыщенную культурную жизнь Москвы. Общественная активность сопровождалась духовным и творческим подъемом – отторжение большевистской власти и ее культурной политики мобилизовало Бердяева на посильную борьбу доступными способами – во имя свободной («вольной» – *ср. ВАДК*) духовной культуры.

Участие Бердяева в собственно политической жизни Советской России можно характеризовать как стихийно-эпизодическое и в известном смысле недобровольное: в 1917 году философ участвовал в деятельности Временного совета Российской республики («Предпарламента»⁴¹), в 1920 и 1922 годах произошли аресты – первый, по делу Тактического центра, завершился освобождением, второй – высылкой из Советской России по совокупности выводов новой власти о контрреволюционной настроенности и деятельности философа⁴².

Временный совет Российской республики проработал всего 18 дней (с 7 по 25 октября 1917 года), краткостью своей истории подтвердив несостоятельность демократических совещательных органов коалиционного правительства в революционный год (подробнее об истории и причинах неудачи деятельности Предпарламента см. в книге Рудневой С.Е. «Предпарламент: октябрь 1917: опыт исторической реконструкции»). О Предпарламенте Бердяев вспоминает: «В октябре 17 года я еще был настроен страстно-эмоционально, недостаточно духовно. Я почему-то попал от общественных деятелей на короткое время в члены Совета Республики, так

⁴¹ Об этом см., например, статью: Бердяев Н.А. Задачи национальной демократии // Народоуправство. 1917. №16.

⁴² В Заключении ГПУ о высылке Бердяева указано: «С момента Октябрьского переворота и до настоящего времени он не только не примирился с существующей в России в течение 5 лет Рабоче-Крестьянской властью, но ни на один момент не прекращал своей антисоветской деятельности, причем в момент внешних затруднений для РСФСР Бердяев свою контрреволюционную деятельность усиливал» (Хрестоматия по истории России. 1917-1940. Под ред проф. М.Е. Главатского. М., 1994, с.262-263).

называемый Предпарламент, что очень мне не соответствовало и было глупо. Я там увидел революционную Россию всех оттенков. Было много старых знакомых. Мне мучительно было видеть людей раньше преследуемых, живших на нелегальном положении или в эмиграции, в новой роли людей у власти. У меня всегда было отвращение ко всякой власти. Я был настроен так воинственно, что не захотел поздороваться с моей старой знакомой А.М. Коллонтай. Впоследствии я стал выше всего этого»⁴³. В 1919-1920 годах Бердяев стал фигурантом дела «О раскрытых в Москве контрреволюционных организациях и их деятельности в 1918-1919 гг. (Тактический центр и объединенные в нем организации)» («Дело Тактического центра»), вероятно, именно по причине участия в работе Предпарламента и в Совещании общественных деятелей в 1917 году⁴⁴. Несмотря на своё неустойчивое положение и репутацию контрреволюционера, Бердяев получал академический паёк, а также входил в число «двенадцати бессмертных» писателей – особо привилегированных продовольственно⁴⁵, что было критически важно для физического выживания.

Философское окружение Бердяева в послереволюционный период было во многом связано с организациями и инициативами, в которых он участвовал, а также с редакциями и издательствами, в которых публиковался. Несмотря на то, что часть его знакомых по дореволюционной жизни «переплотились», явив неожиданную подвижность границ личности, оставалась культурная среда, сформированная философами, литераторами, историками, сохранявшими интеллектуальную автономность от революционного поветрия. Среди них особую роль в пореволюционной

⁴³ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 229.

⁴⁴ Красная книга ВЧК. 2-е изд. Т. 2. М., 1990; Просим освободить из тюремного заключения. М., 1998.

⁴⁵ Система пайков в первые послереволюционные годы была сложна и разнообразна: так, Ю. Анненков вспоминает об особом искусстве «пайколовства» - как он, например, кроме гражданского («голодного») и учёного пайков «получал еще "усиленный паек Балтфлота", просто так, за дружбу с моряками, и, наконец, самый щедрый паек "матери, кормящей грудью" за то, что в Родильном центре "Капли молока имени Розы Люксембург" читал акушеркам лекции по истории скульптуры» (Анненков Ю.П. Дневник моих встреч: Цикл трагедий. В 2-х тт. Т. 1. М., 1991. С. 81-83).

деятельности Бердяева сыграли С.Н. Булгаков, М.А. Осоргин, Б.К. Зайцев, В.В. Вересаев, А. Белый, Г.Г. Шпет, Е.К. и А.К. Герцык, Г.А. Леман.

1.1. Клуб московских писателей и Всероссийский союз писателей.

Одно из начинаний околореволюционного времени, которое не погибло в Советской России, а, напротив, чрезвычайно развилось – Клуб московских писателей. С этого Клуба началась история Всероссийского союза писателей – организации, просуществовавшей сравнительно долго – до 1932 года, когда на смену ей был учреждён Союз писателей СССР.

По свидетельству М.А. Осоргина, Клуб писателей «образовался в дни войны, но до революции»⁴⁶ (сам Осоргин вступил в Клуб после возвращения в Россию в 1916 году). Особенностью Клуба была его замкнутость, доступность только для его членов («без жён, мужей и гостей»), что придавало Клубу некоторую элитарную закрытость. В.Г. Лидин, секретарь Клуба, в своих воспоминаниях цитирует заметку в одной из московских газет 1917 года: «Доступ новых членов в клуб чрезвычайно ограничен. Производится обыкновенно баллотировка, и в число членов попадают лица, безусловно имеющие литературное имя. На этой почве даже возникло несколько недоразумений из-за уязвленных самолюбий. Клуб писателей собирается в Художественном театре. Было уже около 10 собраний, на которых обычно кто-либо из членов делает доклад на общественно-литературные или политические темы, и затем происходят дебаты»⁴⁷. Членом Клуба стал и Николай Бердяев.

Ещё до известного собрания Клуба московских писателей в фойе Московского художественного академического театра проводились встречи в широко распространённом формате «квартирников»: «Клуб собирался на частных квартирах – раньше у Ан.Ром.Крандиевской – и там необычайный туман пускали Вяч. Иванов и Андрей Белый, и вообще были заправские

⁴⁶ Осоргин М.А. Заметки старого книгоеда. Воспоминания. С. 592.

⁴⁷ Лидин В.Г. Друзья мои – книги. С. 152.

«прения», и пили чай с печеньем. Приятнее всего заседали у Ал. Толстого, – уже с пельменями и обильной “подливкой”; И.А. Бунин читал нам здесь свой рассказ “Петлистые уши”»⁴⁸. Членами Клуба, помимо Бердяева и Осоргина, являлись: В.И. Немирович-Данченко, И.А. Бунин, М.О. Гершензон, Б.К. Зайцев, В.В. Вересаев, Г.И. Чулков, А.Н. Толстой, Андрей Белый, Вяч. Иванов, П.П. Муратов, В.Г. Лидин, Б.А. Грифцов, А.А. Койранский, Н.В. Крандиевская (жена А.Н. Толстого), А.Р. Крандиевская (мать Н.В. Крандиевской), В.М. Волькенштейн, И.Г. Эренбург, И.В. Жилкин и Е.Д. Кускова (последние два – публицисты).

В марте 1917 года в нижнем фойе МХАТа⁴⁹ прошла большая встреча членов Клуба московских писателей, о которой оставил воспоминания писатель и переводчик В.В. Вересаев, являвшийся членом Клуба. Он отмечает присутствие «хозяев» – Станиславского и Немировича-Данченко, а также А.И. Южина, кн. Евгения Трубецкого, Н. В. Давыдова, С. Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Андрея Белого, В.Я. Брюсова, братьев Буниных, М.А. Волошина. Вересаев отмечает, что «Булгаков, Бердяев, Волошин, много разных профессоров говорили о необходимости довести войну до победного конца». По-видимому, Бердяев в 1917 году ещё был сторонником этой идеи (см., например, характерную статью «Война и возрождение», где он пишет об «очистительном огне» войны, о борьбе славянства с германством), но к 1918 году, к моменту публикации «Судьбы России», его мнение изменилось: «Все время войны я горячо стоял за войну до победного конца. И никакие жертвы не пугали меня. Но ныне я не могу не желать, чтобы скорее кончилась мировая война»⁵⁰ (об эволюции отношения Бердяева к Первой мировой войне см. в Главе 2 данной работы). Вересаев рассказывает, что по инициативе Ивана Бунина он выступил с небольшой речью, в которой заявил: «конец

⁴⁸ Осоргин М.А. Заметки старого книгоеда. Воспоминания. С. 593.

⁴⁹ Тогда же, 3 марта, в фойе МХАТа С.Н. Булгаков произнёс речь «О даре свободы». Подробнее об этом эпизоде см. в статье: Козырев А.П. Революция в категориях Божеского и человеческого // Тетради по консерватизму. 2017. №2. С. 89.

⁵⁰ Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. II (Предисловие).

войне! никаких аннексий, никаких контрибуций! Полное самоопределение народов!», – после чего к нему (в перерыве) подошёл Бердяев и стал доказывать ему неправильность этой точки зрения.

В целом, как отмечает Вересаев, атмосфера в Клубе была дружеская и, несмотря на обилие бурных споров, не враждебная, а живая и искренняя. «Клуб собирался периодически до самого лета, и был на нем целый ряд интересных докладов. После лета пришла Октябрьская революция, и клуб распался, но воспоминание о нем у меня осталось хорошее»⁵¹.

Владимир Германович Лидин, бывший секретарем Клуба писателей, отмечает весьма досадный для исследователей факт исчезновения протоколов заседаний: «В большой, конторского образца книге велись протоколы; к сожалению, книга эта бесследно исчезла: ее нет в Музее Художественного театра, и не осталось почти ни единого следа деятельности этого писательского объединения»⁵². Важное документальное подтверждение существования Клуба писателей – изданный им сборник «Ветвь»⁵³: «Весной 1917 года, когда из тюрем были выпущены политические заключенные царской России, писатели решили выпустить сборник, с тем чтобы весь чистый доход от него пошел в пользу освобожденных»⁵⁴. Лидин называет сборник «хаотическим по составу», имея в виду и разницу позиций авторов на момент публикации, и дальнейшие пути, столь радикально разошедшиеся – от опальных эмигрантов до деятелей советской литературы, отмечая, что «...как бы ни было случайным и противоречивым его (*сборника «Ветвь»* – А.М.) содержание, он все-таки остался своего рода памяткой о днях, когда только возникала молодая советская литература»⁵⁵.

«Ветвь» состоит из четырех разделов: «Стихотворения» (Ю. Балтрушайтис, К. Бальмонт, В. Брюсов, А. Белый, М. Волошин, Вл. Волькенштейн, Н. Крандиевская, И. Новиков, С. Соловьёв, В. Ходасевич),

⁵¹ Вересаев В.В. Воспоминания. С. 278.

⁵² Лидин В.Г. Друзья мои – книги. С. 153.

⁵³ «Ветвь». Сборник Клуба Московских Писателей. М., 1917.

⁵⁴ Там же. С. 154.

⁵⁵ Там же.

«Рассказы» (И. Бромлей, «Отрывки из писем»; Б. Зайцев, «Призраки»; А. Крандиевская, «Тьма»; В. Ладыженский, «Рассказ заключенного»; В. Лидин, «Последнее плавание»; И. Новиков, «Константинополь»; М. Осоргин, «Папин брат», А. Соболев, «Возле улицы св. Михаила»; П. Сухотин, «Перчатка»; А. Толстой, «Кукушкины слезы»), «Сочинения, презревшие печать» (произведения Ф.И. Тютчева, Н.П. Огарева, В.В. Каллаша, М.Ю. Лермонтова, А.И. Одоевского, Н.М. Языкова, Н.А. Некрасова, И.С. Никитина, В.С. Курочкина, Н.А. Саблина) и, наконец, «Статьи» (Ю. Айхенвальд, «Похвала праздности»; Н. Бердяев, «О творческом историзме»; А. Боровой, «Радость революции»; В. Брюсов, «О новом русском гимне»; С. Булгаков, «Афродите-Деметре»; А. Белый, «Поэзия Блока»; М. Гершензон, «О ценностях»; Вл. Каллаш, «Неизданные отрывки из “Записок” А.О. Смирновой; Л. Шестов, «Из книги “Тысяча и одна ночь”»).

Статья Бердяева «О творческом историзме», вошедшая в сборник, фиксирует его неопределённо-волнительное, оптимистично-напряжённое настроение на момент весны 1917 года. Примечательно, что при полной свободе выбора темы и практической конкретности задачи – материальная помощь «освобождённым политическим» (что указано в предисловии к сборнику), – философ обращается к достаточно отвлечённой теме творческого историзма. В своей статье он предпочитает не обострять политическую повестку, а лишь выразить призыв к творческому отношению к исторической действительности, к дерзновению и деланию, к «свободному почину» – в противоположность традиционализму и охранительству, инертности с одной стороны, революционному разрушению – с другой. Несколько месяцев спустя Бердяев станет свидетелем большевистского «свободного почина», своеобразного строительства нового мира.

Лидин, участник и мемуарист этих событий, описывает Клуб как малоизвестный и, в сущности, почти незаметный источник, сравнивает с истоком Волги – скромным началом великой реки, – из которого

впоследствии, после нескольких организационных шагов, появился Всероссийский союз писателей.

5 февраля 1920 года состоялось Учредительное собрание Всероссийского профессионального союза писателей, в который был переименован Московский профессиональный союз писателей, где председателем был журналист, депутат Государственной думы I созыва И.В. Жилкин, секретарем – искусствовед, переводчик А.М. Эфрос. На собрании заслушивается и утверждаются устав Союза, инструкция по приему новых членов и объявляется перерегистрация членов бывшего Московского профессионального союза писателей. Во временное правление избираются Ю.Балтрушайтис, Н.Бердяев, М.Гершензон, И.Жилкин, В.Лидин, В.Львов-Рогачевский, И.Новиков, С.Поляков, П.Сакулин, Ал.Чеботаревская, Г.Шпет, А.Эфрос, членами-учредителями – Ю.Айхенвальд, Н.Ашукин, Б.Грифцов, И.Матусевич, М.Осоргин, В.Ютанов.

24 февраля 1920 года состоялось собрание Всероссийского профессионального союза писателей, на котором обсуждались вопросы реорганизации союза⁵⁶, а уже в марте состоялось Ликвидационное собрание Московского профессионального союза писателей, реорганизуемого во Всероссийский профессиональный союз писателей – собрание традиционно прошло в помещении МХАТ. Из письма Ал.Н. Чеботаревской к Ан.Н. Чеботаревской (жене Ф. Сологуба) (от 20 марта 1920 года): «Московский Союз [писателей] перерегистрировался и переименовался во Всероссийский. Из петербургских писателей... в число членов временного правления включены Сологуб, Блок, М.Горький...»⁵⁷. 6 апреля состоялось очередное общее собрание Союза, на котором был принят Устав Союза, а также было выбрано постоянное правление: Ю.Балтрушайтис, М.Гершензон, В.Лидин, Ал.Чеботаревская, Г.Шпет, А.Эфрос (постоянные члены), Н.Бердяев, И.Жилкин, И.Новиков (временные члены правления), В.Львов-Рогачевский,

⁵⁶ Розанов И.Н. Дневник // РГБ. Ф. 653. Д. 4. Л. 4.

⁵⁷ Литературное наследство. 92 (3). С. 495.

С.Поляков, П.Сакулин (кандидаты в члены Союза), вопрос же об утверждении председателя союза было «решено отложить до следующего собрания». Из Устава: «Всероссийский профессиональный союз писателей ставит себе целью объединение писателей на почве защиты их профессиональных и духовных интересов»; для достижения этих целей союз «ведет планомерную работу по улучшению условий работы и быта писателей... руководит экономической борьбой с издателями и предпринимателями... входит в сношения с соответствующими организациями и ведомствами» и пр. «Членом союза может быть каждый писатель, для которого писательство является постоянным занятием»⁵⁸. Кроме того, 4 июля 1920 был учрежден Петроградский отдел Всероссийского профессионального союза писателей; история Петроградского отдела подробно описана в диссертации Т. А. Кукушкиной «Всероссийский союз писателей (Петроградское отделение). Период становления. 1920-1923 гг.»⁵⁹.

Итак, Всероссийский союз писателей разделился на московское и петроградское отделения. Положение Н.А. Бердяева в московском отделении Союза было весьма значимо: «Я принимал очень активное участие в правлении всероссийского Союза писателей, был товарищем председателя Союза и больше года замещал председателя, который по тактическим соображениям не избирался»⁶⁰.

Всероссийский союз писателей представлял собой профессиональное объединение и выполнял задачи профсоюза. Бердяев описывал свой фронт работ: «Когда нужно было хлопотать о членах Союза писателей, освобождать их из тюрьмы или охранять от грозящего выселения из квартир, то обыкновенно меня просили ездить для этого к Каменеву, в помещение московского Совета рабочих депутатов, бывший дом московского генерал-губернатора. <...> Однажды мне пришлось с другим членом правления

⁵⁸ ИРЛИ. 291. 1. Б/н.

⁵⁹ Кукушкина Т. А. «Всероссийский союз писателей (Петроградское отделение). Период становления. 1920–1923 гг.». СПб., 2008.

⁶⁰ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 233.

Союза писателей быть у Калинина, чтобы хлопотать об освобождении из тюрьмы М. Осоргина, арестованного по делу комитета помощи голодающим и больным. Мы сослались на Луначарского. Глава государства Калинин сказал нам изумительную фразу: «Рекомендация Луначарского не имеет никакого значения, все равно как если бы я дал рекомендацию за своей подписью – тоже не имело бы никакого значения, другое дело, если бы товарищ Сталин рекомендовал». Глава государства признавал, что он не имеет никакого значения»⁶¹.

Бердяев был знаком с Луначарским с 90-х годов XIX века, встречался с ним в вологодской ссылке и наблюдал за его карьерой. Луначарский важен в истории Союза ещё в одном контексте: ему приписывается авторство советского жаргонизма – «попутчик», имевшего непосредственное отношение к истории Союза писателей. «Попутчиками» с 20-х годов называли «буржуазных», непролетарских писателей, деятелей «старой школы», не вступающих в противостояние с «пролетлитературой», но и не объединяющихся с ней, чуждых ей. В статье московского литературного объединения «Кузница» была предложена следующая структура советского литературного ландшафта: «... в центре – пролетарский писатель (как идеолог рабочего класса), вокруг – попутчики, последыши, выкидыши и т. д., и т. п. («в хорошем хозяйстве – все пригодится»). Обратное положение, – поддерживавшееся до последнего времени, между прочим, товарищем Воронским, т. е. в центре – попутчики, а вокруг да около – пролетписатель, – должно быть решительно пересмотрено. Тем более, что рассматривать писателя-попутчика, как учителя пролетписателя, можно только при полном невежестве в области художественной литературы»⁶². В таких категориях Всероссийский союз писателей характеризовался союзом «попутчиков», и ему противопоставлялся Союз пролетарских писателей, который был учреждён в декабре 1919 года. Обширная тема литературной жизни

⁶¹ Там же. С. 234.

⁶² Наказ делегату «Кузницы». «Рабочий журнал» № 3. Двухмесячник Кузницы. 1925 г.

послереволюционных Москвы и Петрограда выходит далеко за рамки нашего исследования, отметим лишь, что со стороны власти Бердяев на тот момент, вероятно, входил в число «попутчиков» (или, точнее, «лжепопутчиков»), но был потенциально способным к «перевоспитанию». По крайней мере, та общность, к которой относился Бердяев, признавалась весьма значимой: «Основной силой в литературе, по мнению Троцкого – Воровского, должны остаться так называемые попутчики, т. е. писатели, вышедшие из рядов интеллигенции, мещанства, крестьянства и идеологически не ставшие на точку зрения коммунизма. <...> преобладающим типом «попутчика» является писатель, который в литературе искажает революцию, зачастую клеветает на нее, который пропитан духом национализма, великодержавности, мистицизма»⁶³ – последняя характеристика вполне соответствует образу Бердяева в оптике «пролетлитературы». Бердяев вспоминает в «Самопознании»: «В стихии большевистской революции и в ее созиданиях еще больше, чем в ее разрушениях, я очень скоро почувствовал опасность, которой подвергается духовная культура. Революция не щадила творцов духовной культуры, относилась подозрительно и враждебно к духовным ценностям. Любопытно, что когда нужно было зарегистрировать всероссийский Союз писателей, то не оказалось такой отрасли труда, к которой можно было бы причислить труд писателя. Союз писателей был зарегистрирован по категории типографских рабочих, что было совершенно нелепо»⁶⁴.

Как мы уже упоминали выше, Бердяев был деятелен в Союзе, и он должен был, помимо прочего, помогать писателям с улучшением бытовых условий и с распределением квартир. Не обладая управленческими навыками, он, на тот момент председатель Союза, своим бездействием сыграл роковую роль в судьбе Велимира Хлебникова; об этом эпизоде

⁶³ Идеологический фронт и литература. Резолюция по докладу т. Вардина, принятая 1 Всесоюзной Конференцией пролетарских писателей. «Звезда», 1925 г., № 1 (VII).

⁶⁴ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 236.

оставила воспоминания Н.Я. Мандельштам⁶⁵: «Незадолго до своего отъезда Хлебников пожаловался, что не хочет уезжать, но вынужден из-за отсутствия жилья. <...> Мандельштам, человек с быстрыми реакциями, услышав жалобу Хлебникова, тотчас потащил его на Никитскую – в книжный магазин группы писателей, чтобы поговорить с Бердяевым, который тогда был председателем союза писателей. Бердяев часто бывал в магазине. <...> Бердяева застали на месте, и Мандельштам обрушился на него со всей силой иудейского темперамента, требуя комнаты для Хлебникова. <...> Требование свое Мандельштам мотивировал тем, что Хлебников величайший поэт мира, перед которым блекнет вся мировая поэзия, а потому заслуживает комнаты хотя бы в шесть метров. В нашей квартире, уцелевшей от датчан, были такие клетушки за кухней. Хлебников, слушая хвалу, расцвел, поддакивал и, как сказал Мандельштам, бил копытом и поводил головой. Бердяев, столкнувшись с неизвестными ему нахалами и хвастунами, растерянно мычал и пытался объяснить, что все комнаты уже обещаны солидным литераторам, Дмитрию Дмитриевичу Благому <...> Выяснилось, в сущности, только одно: Бердяев был абсолютно беспомощен в хозяйственных делах, ничего не знал, а за него орудовали дельцы, прикрывавшиеся его именем. Он даже не побывал в помещениях, где распределялись комнаты, не понимал, какое свинство продажа дома датчанам чтобы у Союза завелись деньги... Вскоре путем крохотной перестройки накроили еще несколько клетушек, а Благому отвалили большую светлую комнату. Часть клетушек была с окнами, другие без света, но Хлебников согласился бы и на темный угол. Только никто ради него не пошевелил пальцем, Бердяев не зашел, как просил Мандельштам, проверить возможность перестройки, и Хлебников уехал. Его просто выбросили из Москвы в последнее странствие. Прошло немного времени, и разнеслась весть о его смерти в глуши без сколько-нибудь

⁶⁵ Надежда Яковлевна Мандельштам (1899-1980) – писательница, мемуарист, лингвист, супруга О.Э. Мандельштама.

квалифицированной медицинской помощи»⁶⁶. Н.Я. Мандельштам горько констатирует: «...факт остается фактом – писательские организации, еще не ставшие казенным домом и возглавляемые Бердяевым, ничего для его (Хлебникова – *А.М.*) спасения не предприняли».

Тем не менее, Всероссийский союз писателей, выросший из собраний во МХАТе, был важнейшим этапом организации цехового литературного устройства в Советской России, и по мере своих управленческих способностей Бердяев в нём поучаствовал; даже в приведённом выше случае с Хлебниковым обратной стороной стало распределение квартиры Д. Благому – вероятно, так Бердяев счёл нужным расставить приоритеты. Эту страницу пореволюционной биографии мыслителя можно отнести к практически-деятельным, в отличие от других, когда идея и план оказывались намного грандиознее осуществлённого в действительности.

⁶⁶ Мандельштам Н.Я. Воспоминания. Книга вторая. Париж, 1982. С. 107-110.

1.2. Лига русской культуры

27 апреля 1917 года на страницах еженедельника «Русская свобода» П.Б. Струве опубликовал анонс⁶⁷ создания «особого внепартийного объединения, преследующего национально-культурные цели» – Лиги русской культуры. Как и многие начинания того времени, Лига просуществовала недолго – с 7 июня, когда прошло учредительное собрание Лиги (это формальная дата начала работы, фактически подготовка велась с весны), до октября 1917, то есть менее полугода.

Инициатором создания Лиги был Струве, и её деятельность, при большем сроке жизни, была бы, вероятно, окрашена в либерально-консервативные, правые тона. Упомянутый «анонс» Струве представляет собой статью, в которой он обосновывает необходимость «строить русскую культуру»; статья изобилует сильными, но клишированными фразами, констатациями, призывами: «...проклятие <русских> заключалось в том, что, будучи владыками вовне, они были рабами внутри», «у нас есть великое прошлое, и мы обязаны творить великое будущее», «...любить свою национальную культуру во всём её историческом богатстве и во всём её своеобразии». Интересно, что в этом же номере «Русской свободы» вышла статья Бердяева «Интернационал и единство человечества», в которой также поднимался вопрос национального делания, важности выработки национального «лика». Бердяев пишет о недопустимости отвержения национальности, о слабости интернационалистических настроений, призывает «громко кричать» об особости и своеобразии России. Однако отметим, что призыв Бердяева в этой статье отнюдь не политический или организационный, он лишь в очередной раз подчёркивает реальность триады «личность, нация, человечество» (причём нация должна быть государственно оформлена) и обличает «отвлечённую и пустую фантазию» интернационала и мирового пролетариата. С.Л. Франк писал: «П.Б. <Струве> сам шутя говорил, что Лига русской культуры есть в иностранных словах выраженное понятие

⁶⁷ Струве П.Б. Лига русской культуры // Русская свобода. 1917. №3. С.5.

Союза Русского Народа»⁶⁸ – таким образом, долей правды в этой шутке полагая правый уклон Лиги⁶⁹.

В воззвании «К русским гражданам»⁷⁰ содержится более развёрнутая презентация задачи Лиги: «Задача этой лиги – начать в освобожденной России, среди великого разброда и распада, в единении с пробужденным и отрезвленным народом созидательную работу укрепления русской культуры и государственности в их неподдельной благородно-национальной форме, предугазанной всей нашей историей». В Уставе Лиги задача изложена в следующей, менее патетической, редакции: «Лига Русской Культуры ставит своей задачей объединение усилий, направленных на развитие и укрепление национальной русской культуры как на всем пространстве Российской Державы, так и за её пределами, а также духовную и материальную поддержку очагов русской культуры на чужбине».

Кроме того, учредители Лиги предприняли воззвание «К русской молодёжи», призывая молодых людей «на защиту родной культуры» от «злых сил». Характерно, что ни в одном из воззваний не назван противник русской культуры, эти самые «злые силы», единственное пояснение содержится в заключении воззвания «К русской молодёжи»: «В грозный и ответственный час русской истории вы начали сознавать себя свободными русскими людьми, и Россия, изнывающая под ударами внешнего врага, терзаемая смутой умов и болящая осквернением души народной, ждет от вас самоотверженной, сознательной и целительной национальной работы».

Краткость фактического существования Лиги контрастирует с масштабом планов, зафиксированных в двенадцати параграфах «Устава»: создавать организации для школьников (т.к. в члены Лиги принимали только с 18 лет), открывать филиалы в регионах, проводить всероссийские и областные съезды, ежегодные съезды всех членов Лиги, открывать

⁶⁸ Франк С.Л. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 116.

⁶⁹ «Союз русского народа» - черносотенная монархическая организация, была запрещена после Февральской революции.

⁷⁰ Это и другие воззвания опубликованы в сборнике «Лига русской культуры». Петроград: тип. "Правда", 1917.

различные просветительские учреждения, печатать книги и периодические издания, поддерживать международные отношения в сфере культуры, учреждать стипендии, организовывать лекции, экскурсии, поездки... Словом, планировалась полномасштабная общественная работа. Кроме того, в Уставе был прописан порядок выбора Совета и Председателя Лиги, порядок принятия в действительные члены и члены-сотрудники. В списке учредителей Лиги русской культуры находим и Николая Александровича Бердяева, он закрывает список, куда также вошли:

- «1. М. В. Родзянко, Председатель Государственной Думы;
2. Андрей, епископ Уфимский;
3. А. В. Карташев, товарищ обер-прокурора Св. Синода, профессор Петроградских Высших Женских Курсов;
4. В. В. Шульгин, Член Государственной Думы (в Киеве и Петрограде);
5. П. Б. Струве, профессор Политехнического Института Императора Петра Великого, Академик Академии Наук, редактор-издатель «Русской Мысли» и «Русской Свободы»;
6. В. А. Маклаков, Член Государственной Думы;
7. Н. В. Савич, Член Государственной Думы;
8. С. Ф. Ольденбург, Академик и неприменный Секретарь Академии Наук;
9. С. Ф. Платонов, профессор Петроградского Университета и Высших Женских Курсов;
10. С. Л. Франк, профессор Петроградских Высших Женских Курсов;
11. От. Ф. Д. Филоненко, Член Государственной Думы;
12. Е. П. Ковалевский, Член Государственной Думы;
13. В. Н. Муравьев, писатель;
14. С. А. Котляревский, профессор Московского Университета;
15. А. Ф. Зайцев, писатель-экономист;
16. А. С. Изгоев, писатель-публицист;
17. Р. М. Латкин, горный инженер;

18. Б. А. Никольский, писатель-экономист;
19. С. Н. Булгаков, профессор Московского Коммерческого Института (в Москве);
20. Н. Н. Львов, член Государственной Думы (в Москве и Петрограде);
21. Графиня В. Н. Бобринская (в Москве);
22. Н. А. Бердяев, писатель (в Москве).

На учредительном собрании 7-го июня с. г. выбран Временный Комитет Лиги Русской Культуры из следующих лиц: М. В. Родзянко, А. В. Карташев, В. В. Шульгин, Н. В. Савич и П. Б. Струве»⁷¹.

Штаб-квартирой Лиги стала редакция «Русской мысли» и «Русской свободы» в Петрограде, на Таврической улице, 29.

История Лиги русской культуры весьма коротка: за «установочным» собранием 29 мая, учредительным собранием 7 июня 1917 года и несколькими публикациями в «Русской свободе» практических действий так и не последовало. Лига стала лишь одним из начинаний, которое, при ярком культуртрегерском и даже миссионерском пафосе, оказалось нежизнеспособным и не смогло пойти по пути малых дел, который только и мог укрепить столь разнородный союз в критический революционный год. Тем не менее, миссия сохранения национального лица русской культуры по-прежнему остаётся важной, и задачи Лиги русской культуры спустя век не утратили своей актуальности, в обновлённом виде они могут стать предметом просветительской и организационной деятельности современных российских интеллектуалов.

⁷¹ Устав Лиги русской культуры // Русская свобода. 1917. № 9.

1.3. Общество соединения церквей

В условиях оформления и становления Советской России, когда борьба с «контрреволюционерами» ещё не стала последовательной и систематической, были распространены собрания в квартирах некоторых деятелей культуры, своеобразные «квартирники». Неформальность мероприятий позволяла избегать бюрократических препон, а выдающийся состав участников обеспечивал высокий уровень обсуждения сложных философских, религиозных, политических и прочих вопросов.

Традиция квартирных собраний характерна для русской культуры – литературной, музыкальной, философской. Частные регулярные встречи, куда приходили по личному знакомству, становились местом напряжённой работы мысли и отправной точкой различных инициатив, «питательной средой» интеллектуальной элиты. Уже упомянутые нами «бердяевские вторники» выросли в Вольную академию духовной культуры, «ивановские среды» 1905-1909 годов были важным событием для литературной жизни России: «Почти вся наша молодая тогда поэзия, если не “вышла” из Ивановской “башни”, то прошла через неё»⁷². Заметим, что и Бердяев был активным участником собраний на «башне»: «Происходили самые утонченные беседы на темы литературные, философские, мистические, оккультные, религиозные, а также и общественные в перспективе борьбы мирозерцаний. В течение трех лет я был бессменным председателем на Ивановских средах»; «Когда я вспоминаю «среды», меня поражает контраст. На “башне” велись утонченные разговоры самой одаренной культурной элиты, а внизу бушевала революция»⁷³.

Регулярные собрания проводил в 1920-1922 годах Владимир Владимирович Абрикосов (о. Владимир) – русский католический священник, деятель Российской греко-католической церкви, высланный из Советской

⁷² Маковский С.К. Портреты современников. Нью-Йорк, 1955. С. 88.

⁷³ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 156.

России в 1922 году на «философском пароходе». Диакон Василий ЧСВ⁷⁴ пишет: «Раз или два в месяц бывали открытые собрания, смешанного характера, и на них католики могли приглашать своих знакомых — не католиков. Тут читались доклады всеми желавшими, независимо от вероисповедания, на разнообразные темы; не допускались только доклады политического содержания. <...> Иногда приходили представители московской профессуры. Бывал тогда у Абрикосовых и Николай Бердяев»⁷⁵.

Подтверждение того, что Бердяев посещал «униальные собрания» у о. Владимира Абрикосова, находим в воспоминаниях супруги философа Лидии Юдифовны. Рассказывая о периоде собственного духовного кризиса и напряженных исканий, она вспоминает: «Как-то Ни (Н.А. Бердяев — *А.М.*) говорит: “Я иду на заседание Общества соединения церквей, где будут православные и католики”. Я заинтересовалась и, когда Ни вернулся, начала расспрашивать: “кто был? что было?” Помню, Ни сказал: “Как, однако, отличаются католические священники от православных! Какая культура, знания! А наши больше молчат”»⁷⁶. Именно встреча с кругом московских католиков и, в частности, с о. Владимиром Абрикосовым, сыграла ключевую роль в судьбе Лидии Юдифовны, которая в этот период приняла католичество. Сам Бердяев также отмечает, что «в разгар коммунистической революции она перешла в католичество и сначала пережила период католичества фанатически нетерпимого». Действительно, период неопитства Лидия проходила обострённо — с одной стороны, переживая о «непосвященности» Николая Александровича, с другой — выражая готовности принять мученичество за католические догматы: «Смотрю на Ни, на Женю, и так жаль их! Как они могут жить без этого? Как это представить себе воскрешенье без Евхаристии, без общей трапезы, без беседы? И вот

⁷⁴ Василий фон Бурман (в монашестве Владимир) (1891-1959) — католический иеродиакон ордена Святого Бенедикта византийского обряда, церковный историк, участник Русского апостолата. ЧСВ — чин Святого Василия Великого, католический монашеский орден восточного обряда.

⁷⁵ Диакон Василий ЧСВ. Леонид Федоров: Жизнь и деятельность. Рим, 1966.

⁷⁶ Бердяева Л.Ю. Профессия: жена философа. М., 2002.

жизнь вне ритма церковного, вне жизни сверхъестественной?»; Б.К. Зайцев вспоминал, как однажды Лидия Юдифовна сказала: «Я за догмат непорочного зачатия на смерть пойду!», и рассуждал: «Какие мы с женой богословы? Мы и не задевали никого, и никто этого догмата не обижал, но у нее был действительно такой вид, будто вблизи разведен уже костер для сожжения верящих в непорочное зачатие. Николай Александрович мог приходить в ярость, мог хохотать, но этого тайного, тихого фанатизма в нем не было»⁷⁷. Об о. Владимире Абрикосове упоминает его родственник Г.А. Леман (основатель издательства «Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова», где активно печатался Бердяев): «Вскоре Владимир Владимирович стал униатским священником и, вернувшись в Москву, развил заметную деятельность в пользу униатства. Он жил в доме Иерусалимского подворья на Пречистенском бульваре и превратил свою квартиру в нечто вроде католического монастыря. Он завербовал некоторое количество адептов и продолжал действовать в этом направлении. Я помню несколько таких его «жертв», жену Н. А. Бердяева, Д. В. Кузьмина-Караваева, несколько женщин. Я в насмешку называл его «католикосом всех москвичей», и иногда, а однажды весьма резко, выступал против него. Мне говорили, что он запретил своим адептам бывать там, где бываю я, очевидно, это был намек на Бердяева, где я бывал постоянно. Не знаю, насколько это было верно, но сам он у Бердяева бывать перестал»⁷⁸.

Проблема соединения православной и католической церковью неоднократно возникает в работах Бердяева⁷⁹; так, в 1933 году, уже в эмиграции, в сборнике «Христианское воссоединение»⁸⁰ он пишет: «Вопрос экуменический стал для христианского сознания вопросом дня. Христианский Восток выходит из состояния вековой замкнутости и

⁷⁷ Зайцев, Мои современники, с. 198.

⁷⁸ Леман Г. А. Воспоминания / Публ. Е. В. Ивановой // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. М., 2010.

⁷⁹ См., например: Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. В сб.: О Владимире Соловьеве. М.: Путь, 1911. С. 104-128.

⁸⁰ Христианское воссоединение: экуменическая проблема в православном сознании. Париж: YMCA-Press, 1933.

Христианский Запад как будто бы перестает себя считать единственным носителем истины». На протяжении всей жизни Бердяев противился «провинциализму конфессии», как и любому другому провинциализму, выступал за сверхконфессиональную полноту против интерконфессионального уравниения «по минимуму»⁸¹. «Экуменическое движение, заслуживающее самого горячего сочувствия, имеет свои опасности, которые нужно осознать. В прошлом попытки уний между католичеством и православием носили совсем внешний характер, церковно-правительственный, и совершались без внутреннего духовного единения. Эти унии обыкновенно приводили к обратным результатам и вызывали еще большую вражду»⁸².

По-видимому, на «соединительных собраниях» у о. Владимира Абрикосова преодолевался внешний характер унионального движения, а вопросы вражды и противления были решены ещё на первом этапе организации собраний. Первое и второе собрания проводились открыто: первое – в Марфо-Мариинской общине, при участии около 40 представителей духовенства и нескольких мирян, второе – в замоскворецкой церкви Николы на Наливках, также, как и первое, под председательством епископа Илариона. Поскольку на втором собрании было больше слушателей и участников, не удалось избежать сумятицы, последовавшей за докладом о. Леонида Федорова «Почему православные переходят в католичество»: «... по

⁸¹ «Интерконфессионализм не есть обогащение, а обеднение, не конкретная полнота, а отвлеченность. Интерконфессионализм не богаче и полнее, а беднее и ущербнее конфессии. Это есть равнение по минимуму. Интерконфессиональное христианство есть христианство отвлеченное, в нем нет конкретной полноты жизни. Сторонники интерконфессионализма предлагают христианам объединяться на отвлеченном минимуме христианства, например, на вере в божественность Иисуса Христа, отбросив все, что разделяет. <...> Движение к интерконфессионализму движется по поверхности. Движение же к сверхконфессиональности есть движение в глубину и высоту. Мы хотим восполнить свою ущербность. Интерконфессиональное христианство есть ущербное, самое отвлеченное, умаленное и потому не к нему мы должны двигаться. Лишь оставаясь в своей конфессии, но углубляясь и возвышаясь, переходя с плоскости, на которой сталкиваются исторические конфессии, в более духовный план, я могу надеяться достигнуть сверхконфессиональной полноты» (Бердяев Н.А. Вселенскость и конфессионализм. В кн.: Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей. Париж: YMCA-Press, 1933. С. 71).

⁸² Там же. С. 75.

окончании доклада (прений не было) раздались истерические выкрики; как раз мой старый знакомый по православным богословским курсам (имени его не помню) начал с большим возбуждением кричать о торжестве православия, которое он видел, – до Москвы об этом уже докатилась молва, – в недавнем образовании чешской национальной церкви» (воспоминания о. Д. Кузьмина-Караваева). Непонимание слушателей доклада о. Леонида, их неподготовленность и невосприимчивость подтолкнули организаторов к решению о переносе «соединительных собраний», по благословению патриарха Тихона⁸³, в квартиру о. Владимира, куда впредь допускались только приглашённые участники – среди них и Николай Бердяев.

На «квартирных» унияльных собраниях были заслушаны: «Меморандум о соединении церквей» (третье собрание, автор – о. Иоанн Арсеньев), сообщение о Папе Венедикте XV (четвертое собрание, автор – о. Владимир Абрикосов), доклад «Ты еси Пётр» с разбором 18-го стиха XVI главы Матфея (пятое собрание, автор – о. Леонид Фёдоров, экзарх русских католиков, живший в Петрограде), доклад «Учение о природе Церкви в системе русского мышления» (6 собрание, автор – о. Дмитрий Кузьмин-Караваев). Содержательное развитие собраний привело к идее о необходимости отделения «научных» собраний от более популярных, проводимых для мирян; более того, была выбрана комиссия для формирования более диверсифицированной повестки: ректор Духовной Академии протоиерей профессор Орлов, настоятель храма Христа Спасителя протоиерей Иоанн Арсеньев и бывший сенатор Арбузов; от католиков – о. Владимир и Кузьмин-Караваев. Но обстановка, сложившаяся в Советской России в 1922 году, не позволила развернуться работе Общества соединения церквей – начались аресты духовенства и интеллигенции, были арестованы

⁸³ Идея объединения Католической и Православной церквей прозвучала в журнале русских католиков “Слово истины” в 1913 году. Разразился скандал. Но после Февральской революции в мае 1917 года состоялся Первый Русский Католический Собор, где были приняты постановления, определившие каноническую структуру российской Греко-католической церкви. Патриарх Тихон объявил о своем сочувствии идее примирения Православной и Католической церквей и благословил проведение открытых собраний с чтением лекций и дискуссиями на эту тему.

Орлов, Арсеньев и многие другие. Бердяев был арестован 16 августа 1922 года – но, по-видимому, он до последней возможности оставался участником соединительных собраний, находя там общение с людьми схожего по напряженности духовного пути. Предполагаем, что именно этот советский опыт общения с католиками лёг в основу статьи «Вселенскость и конфессионализм», написанной в эмиграции.

1.4. Союз духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии

Названия организаций, к которым Н.А. Бердяев имел отношение в послереволюционной России, содержат идею объединения: «лига», «общество соединения», «союз». Ещё одна инициатива, которой создатели прочили большое будущее, также имеет этот объединительный компонент: Союз духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии.

В 1917 году возникла идея создания учреждения, которое стало бы органом умственного и морального единения между Россией, Францией и Италией. Установить личное авторство этого замысла представляется затруднительным, однако мы можем предположить, что замысел подобного учреждения в формате «Россия + Франция» принадлежал Полю Пенлеве⁸⁴, который после падения монархии в Российской империи и начала революции привлёк в инициативную группу следующих учёных: Борель⁸⁵, Ланжевен⁸⁶, Кюри⁸⁷, Жан Перрен⁸⁸, Эрнест Дени⁸⁹, Леви Брюль⁹⁰, Дебьерн⁹¹. Целью работы группы должно было стать сближение интеллигенции Франции и России. Так, они добивались направления в Россию особой миссии – «миссии взаимного понимания» – в составе Этьена Авенара⁹² и Джиованни Мальфитано⁹³. Совместно с российской стороной (в составе А.С. Лаппо-

⁸⁴ Поль Пенлеве (фр. Paul Painlevé, 1863-1933) – французский математик и политик, дважды был премьер-министром Третьей Республики.

⁸⁵ Феликс Эдуар Жюстен Эмиль Борель (фр. Félix Edouard Justin Émile Borel, 1871- 1956) – французский математик и политический деятель.

⁸⁶ Поль Ланжевен (фр. Paul Langevin, 1872-1946) – французский физик и общественный деятель, создатель теории диамагнетизма и парамагнетизма.

⁸⁷ Мария Склодовская-Кюри (фр. Marie Curie, 1867-1934) – польская и французская учёная-экспериментатор (физик, химик), педагог, общественный деятель.

⁸⁸ Жан Батист Перрен (фр. Jean Baptiste Perrin, 1870-1942) – французский физик, лауреат Нобелевской премии по физике 1926 года.

⁸⁹ Эрнест Дени (фр. Ernest Denis, 1849-1921) – французский историк.

⁹⁰ Люсьен Леви-Брюль (фр. Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939) – французский философ, антрополог и этнолог.

⁹¹ Андре-Луи Дебьерн (фр. André-Louis Debierne, 1874-1949) – французский физик и химик.

⁹² Этьен Авенар (фр. Étienne Avenard) – французский журналист, корреспондент газеты «Юманите», переводчик.

⁹³ Джиованни Мальфитано (фр. Giovanni Malfitano, 1872-1941) – итальянский химик, микробиолог и философ.

Данилевского⁹⁴, И.М. Гревса⁹⁵, С.С. Ольденбурга⁹⁶, М.И. Ростовцева⁹⁷, С.С. Салазкина⁹⁸) ими был разработан проект создания Русского института в Париже, а также план расширения Петроградского французского института во главе с Жюлем Патулье.

На октябрь 1917 года были назначены взаимные миссии французских и российских деятелей, но революционные события не позволили осуществить эти планы; однако идея не только не была оставлена, но и франко-русский союз было решено расширить во франко-итало-русский – причём такой триумвират мыслился лишь предварительным этапом к процессу всемирного единения народов. Вероятно, такой пафос был следствием событий Первой мировой войны, ставшей великим потрясением для интеллигенции и предуготовившей стремление не допустить дальнейшей вражды и распрей – хотя бы в той части общественной жизни, которая была доступна для деятелей культуры. Никаких политических и экономических целей инициаторы создания Союза ставить, по-видимому, не планировали.

Имя Н.А. Бердяева стояло в подписи «Обращения»⁹⁹ – документа, адресованного французской стороне, в котором была изложена предыстория инициативы Союза духовного общения, а также содержалось приглашение принять участие в заседании 2/15 марта в здании Московских высших женских курсов. Кроме Бердяева, документ подписали Э. Авенар, В. А. Анри, Л. А. Вердлев, Вячеслав Иванов, Ш. В. Готье, П. Е. Кольцов, Одоардо Вампа, Ф. Ланн, Джиованни Мальфитано, Ж. Н. Мошков, Л. А. Тарасевич, В. М. Хвостов.

⁹⁴ Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский (1863-1919) – российский историк, один из основоположников методологии исторической науки в России.

⁹⁵ Иван Михайлович Гревс (1860-1941) – русский и советский историк, медиевист, специалист по истории Римской империи, педагог, краевед и общественный деятель.

⁹⁶ Сергей Сергеевич Ольденбург (1888-1940) – русский историк и публицист, журналист.

⁹⁷ Михаил Иванович Ростовцев (1870-1952) – русский историк Античности.

⁹⁸ Сергей Сергеевич Салазкин (1862-1932) – российский биохимик, педагог, политический и общественный деятель.

⁹⁹ «Взаимопонимание», союз духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии. Акты Союза духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии. М., 1918.

Кроме «Обращения», среди «Актов Союза духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии» важным является «Призыв»¹⁰⁰, в котором изложены основные тезисы предполагаемого дела. Текст «Призыва» содержит некоторые идеи, соотносимые с бердяевскими – вероятно, он участвовал в создании этого текста. Так, узнаваемы следующие тезисы: «Три глубоко дружественные нации должны утвердить и выявить объединяющую их духовную связь. Углубление их взаимного понимания будет вместе углублением самопонимания каждой как внутреннего единства», «Мы не хотим смешения разноприродных течений мысли, примирительства, серединности и безразличия. Нам дорога, напротив, всякая самобытность; нам желательно скорее обострить всякое своеобразие, чтобы увеличить его действенность». Взаимоотношения трёх стран нельзя назвать политически благополучными и спокойными, и инициаторы Союза подчёркивают давнее доброе общение лишь «в порядке интеллектуальном и моральном», который они и стремятся укрепить.

Признавая каждую из трёх национальностей «великой собирательной духовой личностью», инициаторы ставят задачи «представить внутреннее единство национальной мысли перед лицом двух других национальных единств», а также «упорядочить, оживить, одухотворить умственное и нравственное общение между Россией, Францией и Италией». «Деятельным служением», практическим шагом, который мог бы помочь с решением этих задач, организатором представляется учреждение собственной газеты Союза – периодического издания, где публиковались бы материалы авторов трёх стран.

Проекту этого периодического издания посвящен отдельный документ, который был составлен совместными усилиями Вяч. И. Иванова, Н. А. Бердяева, Л. А. Тарасевича, В. М. Хвостова («четырьмя русскими членами Учредительного Комитета, являющимися представителями искусства,

¹⁰⁰ «Взаимопонимание», союз духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии. Акты Союза духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии. М., 1918.

философии, науки и социальных знаний» – соответственно), Э. Авенара и Дж. Мальфитано. Проект содержит раздела «О средствах осуществления», «Содержание журнала», «Редактирование», «Название журнала, девиз и правила», в которых достаточно подробно (для проектной стадии) описаны предполагаемые и ожидаемые принципы функционирования издания Союза.

Финансовый аспект прописан в первую очередь: «Московская группа, тотчас по своем учреждении, выпустит акции в 100 руб. каждая и откроет подписку на журнал с платою 40 руб. в год, причем паи и подписная плата будут взиматься лишь непосредственно перед выходом журнала в свет». Не считая возможным прогнозировать общественный интерес к созданию Союза, авторы проекта были намерены ориентироваться на количество подписок как показатель этого интереса. Из всех документов Союза «Проект периодического издания», пожалуй, наиболее конкретно-оптимистический: «На первый взгляд можно определить в 300.000 или 400.000 франков ту сумму, которая будет израсходована безвозвратно на обеспечение первых, самых трудных, лет существования журнала» – таким образом, учредители предполагали существование журнала в течение многих лет, каждый год планировалось выпускать 12 номеров журнала (при недостатке финансирования – 6 или 4).

Журнал предполагалось издавать на 3 языках, а в пределах каждой нации планировалось выделить 4 главные «отрасли духовной деятельности»: философию, искусство, науку и социальные знания. Ежегодно для каждой из трёх наций должно было публиковаться «произведение высшего духовного и идеалистического, а также чисто патриотического вдохновенья», обзоры на каждую из четырех отраслей, до двадцати оригинальных статей. Особо в Проекте приветствуются коллективные статьи как вполне воплощающие объединительные и примирительный дух Союза.

В столице каждой из трех стран инициаторы создания Союза намеревались открыть национальные редакции с локальными членами и

членами-корреспондентами, а также учреждался Международный комитет, ответственный за общие вопросы развития журнала.

Предполагаемое название журнала – «Взаимопонимание, Журнал духовного единения между интеллигенцией России, Франции и Италии», девиз – «усилие к взаимопониманию, заключающему в себе: непосредственный порыв духовной искренности; методическое усилие к ясности мысли; добросовестное подчинение нравственному началу; большее согласие в общественной жизни».

2 июня 1918 года в здании Французского института прошло Учредительное заседание Союза, на котором, как было заявлено, будет подвергнут рассмотрению московской интеллигенцией Устав Союза, ранее выработанный организаторами. Действительно, подробный и чётко структурированный Устав был ранее опубликован; он включил 6 глав, 24 статьи, регламентирующие работу Союза: правление, порядок принятия в члены, порядок создания местных отделений, проведение регулярных и торжественных собраний, финансирование деятельности Союза. Среди детализации уже рассмотренных выше положений, обратим внимание, например, на уточнении проблематики предполагаемых отделов («отраслей»):

«Отдел философии объединяет занимающихся:

- 1) Философией и психологией.
- 2) Философией и критикой искусства.
- 3) Философией и методологией наук.
- 4) Философией религии, истории, права и этикой.

Отдел искусств объединяет занимающихся:

- 1) Литературой.
- 2) Изящными искусствами.
- 3) Музыкой и драматическим искусством.
- 4) Прикладным искусством.

Отдел наук объединяет занимающихся:

- 1) Точными,
- 2) Естественными,
- 3) Биологическими,
- 4) Гуманитарными науками.

Отдел социальной жизни объединяет занимающихся:

- 1) Педагогией.
- 2) Общественной медициной и гигиеной.
- 3) Технологией.
- 4) Общественной деятельностью».

Также был обозначен желательный портрет члена Союза: «Членами союза могут быть лица совершеннолетия, заявившие себя определенной деятельностью, соответствующей программе союза, особенно: авторы, преподаватели всех учебных заведений (правительственных и частных), интеллигентные работники в каком бы то ни было учреждении (правительств, или частном) или же занимающие по избранию должности в общественных союзах, цели которых подобны целям Союза»¹⁰¹. Но несмотря на предусмотрительность организаторов и подробный Устав, Союз духовного общения, по-видимому, не приступил к осуществлению своих планов – по крайней мере, на данном этапе исследования нами не было обнаружено документальных свидетельств его дальнейшей деятельности.

¹⁰¹ Эта и вышеприведённые цитаты – из издания «Взаимопонимание. Акты Союза духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии». М., 1918.

1.5. Книжная лавка писателей

Следующее начинание, в котором Бердяев участвовал уже не только по культурно-просветительским мотивам, но и из необходимости зарабатывать на жизнь – Книжная лавка писателей. Лавка разместилась в помещении Библиотеки для молодежи, в доме №16 по Леонтьевскому переулку, и просуществовала с 1918 года по 1922 год, обслуживая не только индивидуальных покупателей, то и различные организации – школы, клубы, университеты.

Идея начать книжную торговлю появилась в период, когда было уже невозможно свободно печататься, но оказалось возможным относительно свободно торговать; эта задумка принадлежала Павлу Павловичу Муратову, писателю, переводчику и издателю, который объединил в своеобразную артель нескольких пайщиков – людей не случайных, имевших не только профессиональное, но и трепетное отношение к книге, ими стали: М.А. Осоргин¹⁰², В.Ф. Ходасевич¹⁰³, Б.А. Грифцов¹⁰⁴, А.С. Яковлев¹⁰⁵, М.В. Линд¹⁰⁶ и Н.И. Минаев – таков был «первый призыв». Осоргин, оставивший воспоминания о работе Лавки, так описал роли участников: Муратов был идейным вдохновителем, но фактически не принял участия в работе, Линд, напротив, заложил основы работы Лавки, многому научил своих коллег: «Он хорошо знал книжников – от Шибанова¹⁰⁷ до мелкого лабазника, имел

¹⁰² Михаил Андреевич Осоргин (наст. фамилия Ильин) (1878-1942) – писатель, журналист, эссеист, один из деятельных и активных масонов русской эмиграции. С 1916 по 1922 жил в России, принимал активное участие в общественной жизни пореволюционной России, занимал антибольшевистскую позицию, был дважды арестован – в 1919 и в 1921 годах.

¹⁰³ Владислав Фелицианович Ходасевич (1886-1939) – поэт, переводчик, критик. Эмигрировал в 1922 году.

¹⁰⁴ Борис Александрович Грифцов (1885-1950) – российский и советский искусствовед, литературовед и переводчик.

¹⁰⁵ Александр Степанович Яковлев (наст. фамилия Трифонов-Яковлев) (1886–1953) – писатель, прозаик и журналист, корреспондент.

¹⁰⁶ Михаил Васильевич Линд (1884–1958) – литератор, публицист и переводчик. Был арестован в 1928 году, более 10 лет провёл в лагерях.

¹⁰⁷ Павел Петрович Шибанов (1864–1935) – антиквар-букинист, библиофил. Член Московского библиографического кружка (позднее – Русское библиографическое общество при Московском университете), Русского общества друзей книги, Ленинградского общества библиофилов и др.

солидный круг знакомств, имел нюх отличный и на дело смотрел серьезно». Он же собрал библиографический отдел Лавки, большую часть которого позже продали для уплаты налогов, а часть передали библиотеке Всероссийского союза писателей. Н.И. Минаев занимался обустройством магазина и поддержанием контакта с издателями, также по хозяйственной части работал и Осоргин. Роль Ходасевича была небольшой, эпизодической, Грифцов же стал одной из ключевых фигур, он проработал в Лавке с начала и до конца её существования.

Бердяев стал участников «второго призыва» пайщиков Книжной лавки: на смену покинувшему предприятие Минаеву, Ходасевичу и Линду были приняты Б.К. Зайцев¹⁰⁸, А.К. Дживелегов¹⁰⁹, Е. Дилевская и Н.А. Бердяев.

По ироничным воспоминаниям Осоргина можно сделать вывод о непригодности Бердяева к решению бытовых и насущных вопросов – но именно практический, «ремесленный» опыт работы в Лавке поддержал Бердяева в голодные годы: «Материально существовать я мог только благодаря участию в Лавке писателей»¹¹⁰. Осоргин указывает на тематическую специализацию сотрудников Лавки: «Б. Зайцев по части литературы русской, ею же, особенно классиками, ведал А. Яковлев; Н. Бердяев держался поближе к полкам философским; Б. Грифцов аккуратно расставлял томики в иностранном отделе (этот отдел у нас был очень хорош и богат); Дживелегов, человек памяти изумительной, просвещал покупателей по части истории; Линд – пока был – исключительно ведал антикварией и крупными покупками; я – по части юридической и по внешнему порядку, немножко и по старой книге. Но, конечно, строгого

После национализации в 1918 г. магазина «Антикварная книжная торговля П. Шибанова» работал в Народном комиссариате просвещения РСФСР (Наркомпрос).

¹⁰⁸ Борис Константинович Зайцев (1881-1972) – русский писатель и переводчик, общественный деятель, председатель Московского отделения Всероссийского союза писателей. Эмигрировал в 1922, в эмиграции опубликовано более 30 книг на русском языке, около 800 текстов в периодических изданиях.

¹⁰⁹ Алексей Карпович (Карапетович) Дживелегов (1875-1952) – российский историк и политический деятель, член партии кадетов, советский историк и искусствовед, переводчик.

¹¹⁰ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 234.

разделения труда не было: всем приходилось подметать пол, сидеть за кассой, благоустраивать витрины, покупать, продавать, расценивать, таскать ящики, вытирать пыль, протирать стекла и рассуждать с покупателями о достоинствах авторов и издательств»¹¹¹.

Неустойчивость цен на фоне постоянного обесценивания денег (деньги в послереволюционной России ходили разные – «николаевки» или «романовки», «керенки», «думские деньги») и хаотичной эмиссии приводили к тому, что в Лавке всё чаще «валютой» выступали мука, сахар, мыло и т.д. Осоргин приводит стоимость некоторых книг: «... пять томов Грабаря (книга постоянного и высокого спроса) стоили обычно до двух пудов ржаной муки, – меньше трех рублей мирного времени, – а словарь Брокгауза (86 полутомов в переплетах) выше трех-пяти пудов не подымался»¹¹². Книжный оборот Лавки был огромным – в Советской России открывались рабочие клубы, библиотеки, нуждавшиеся в наполнении, а неразбериха на книжных складах и некомпетентность новых управленцев приводили закупщиков к набиравшей популярность Лавке, где «без мандатов и паспортов» можно было купить книги или целые собрания у глубоких знатоков, ценителей и творцов высокой культуры.

Воспоминания и Осоргина, и Бердяева об этом времени труда в Лавке пронизывает какое-то удивительное чувство наслаждения работой – без огорчения и подавленности новым положением в обществе, чувство светлой иронии и свободы – по-видимому, только кипучей деятельностью можно было победить и обезоружить тоску от гибели святынь. Книга была носителем духа культуры, оказавшейся в поругании, и спасение книги стало для пайщиков Лавки делом сохранения дореволюционной, а точнее – внереволюционной и вневременной – русской культуры. Кроме того, средства, вырученные от продажи, употреблялись, помимо собственных потребностей, на помощь нуждающимся писателям – и лично, и через кассу

¹¹¹ Осоргин М.А. Книжная Лавка писателей // «Наше наследие», 1989. № 6. С. 126.

¹¹² Там же. С. 127.

Союза писателей. Малые ежедневные дела, хозяйственная рутина и общество друг друга создавали работникам Лавки ощущение продолжения жизни, пусть и такой непредсказуемой, неустойчивой. Повадки и привычки Николая Александровича, впрочем, не могли преобразиться в одно мгновение – он оставался барином, не привыкшим к «земным» делам, но, впрочем, эти дела уважал и искренне старался их выполнять хорошо. Осоргин иронично замечает: «Все качества деловой неосведомлённости и купеческой бесталанности соединял в себе Борис Зайцев, ведавший отделом беллетристики; конкуренцию ему в этом отношении составлял Н. Бердяев, очень серьёзно относившийся к делу, но ни разу не завязавший верёвкой пакета правильно»¹¹³.

Московская Книжная лавка тоже стала своеобразным клубом – но, как и многое в ту пору, стихийно и спонтанно: «В послеобеденный час Лавка наша напоминала клуб, куда приходили ученые, литераторы, художники, – повидаться, поговорить, отвести душу от прозы нашего тогдашнего быта. И случайный покупатель, зайдя с улицы по вывеске, удивленно слушал, как приказчик спорит с покупателем о высоких философских материях, о западной литературе, о тонких вопросах искусства, – продолжая делать свое дело: паковать книги, писать счета, стирать с полок пыль, растапливать печурку». То же отмечает и Бердяев: «Лавка превратилась в литературный центр, где все встречались, во что-то вроде клуба»¹¹⁴.

Бердяев отмечал, что лично его не коснулась волна конфискации, помимо прочего, библиотек и книжных коллекций: «Мой кабинет и моя библиотека оставались нетронутыми, что имело для меня огромное значение. Хотя я относился довольно непримиримо к советской власти и не хотел с ней иметь никакого дела, но я имел охранные грамоты, охранявшие нашу квартиру и мою библиотеку»¹¹⁵. Однако именно конфискации частных коллекций составляли фонды новых советских библиотек – при неизбежной

¹¹³ Осоргин М.А. Как мы торговали. М., 1989. С. 132.

¹¹⁴ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 234.

¹¹⁵ Там же. С. 232.

гибели множества ценных изданий, которые иногда «шли на сигарки» или в качестве «битка для игры в бабки» – если томики были кожаными; альбом с личными письмами Екатерины II было возможно продать разве что «по цене бархата и серебряных застёжек». Такова была девальвация всего – книг, истории, смыслов, символов.

Начало «новой экономической политики» и развитие частной торговли поставило Книжную лавку в бедственное положение. В 1921 году Лавка переехала из здания в Леонтьевском переулке на Большую Никитскую улицу, в дом №22; «Расходы по переселению обошлись нам так дорого, что пришлось затратить накопленный за три года "золотой запас", что-то около ста или полтора ста рублей золотом»¹¹⁶. Вскоре почти монопольное положение Лавки в книжной торговле ушло в прошлое. Стоит отметить, что и раньше были альтернативные книжные лавки, где также торговали писатели и поэты, о некоторых из них вспоминает В.Г. Лидин: «... на Тверской, рядом с Московским Советом, – [располагалась] книжная лавка «Содружество писателей», за прилавком которой стояли подслеповатый профессор-литературовед Ю. И. Айхенвальд, философ Г. Г. Шпет и пишущий эти строки. На Большой Никитской, ныне улице Герцена, помещалась Книжная лавка работников искусств, за прилавком которой стояли искусствоведы Р. Виппер и П. Эттингер, а на Арбате в Книжной лавке поэтов – Сергей Есенин, беспомощный и неприспособленный к этому делу; впрочем, ему помогали весьма расторопные поэты-имажинисты. За прилавком другой книжной лавки на Арбате величественно высился Валерий Брюсов, на Моховой – Н. Д. Телешов, в книжной лавке «Природа» скромно стоял профессор Н. К. Кольцов, в книжной лавке «Школа и знание» – педагог Н. В. Тулупов»¹¹⁷, - перечислял Лидин магазины, родственные Книжной лавке писателей в Леонтьевском. Однако и Лидин признаёт первенство этой лавки: «В Леонтьевском переулке, ныне улице Станиславского, в маленьком

¹¹⁶ Осоргин М.А. Книжная Лавка писателей // «Наше наследие», 1989. № 6. С. 131.

¹¹⁷ Лидин В.Г. Друзья мои – книги. С. 11.

помещении, где находилась впоследствии редакция журнала «Знамя», писатели впервые стали за книжный прилавок»¹¹⁸.

Развернувшаяся «новая экономическая политика» сделала Лавку нерентабельной – налоговое бремя стало невыносимым: «...нас (принимая во внимание "льготы" книжной торговле) заставляли платить полмиллиарда рублей в полугодие налога, тогда как наша годовая валовая выручка кассы, по курсу дня, равнялась одному миллиарду»¹¹⁹. В итоге Лавка была продана частному торговцу, и пайщики получили при разделе по 200 рублей (в золоте), что равнялось их стартовому вкладу. Таким образом, деятельность Бердяева и других пайщиков в Лавке кормила их около трёх лет, попутно подвигая их на потенциально прибыльные изобретения: например, писатели предприняли «издание» рукописных текстов в единственном экземпляре, список которых был опубликован в III выпуске «Временника Общества друзей русской книги», опубликованном в 1932 году в Париже¹²⁰. Среди 190 номеров «уников» нет ни одного автографического издания Бердяева, отмечено только его «благодарственное письмо» к рукописи Осоргина «Копчение академической селедки в самоварной трубе («Осоргокопчение»)), написанной (буквально) в декабре 1920 года. У большинства рукописей цена была обозначена в денежном эквиваленте, однако эта книга Осоргина была оценена иначе: «Цена на выбор – 1 фунт сливочного масла или 1 фунт сахару».

¹¹⁸ Лидин В.Г. Друзья мои – книги. С. 10.

¹¹⁹ Осоргин М.А. Книжная Лавка писателей // «Наше наследие», 1989. № 6. С. 131.

¹²⁰ Список, дополненный 50-ю новыми номерами, не учтенными Осоргиным, воспроизводится в приложении к статье: Богомолов Н. А., Шумихин С. В. Книжная Лавка писателей и автографические издания 1919-1922 годов // «Ново-Басманная, 19». М.: Художественная литература, 1989. С. 84-131.

1.6. Государственный институт слова

В протоколе допроса, произведенного в Государственном политическом управлении 18 августа 1922 года, содержится ответ Бердяева на вопрос «Чем занимался и где служил?», который интересен подробным описанием послереволюционной «официальной» работы философа при предельно общем сообщении о его дореволюционной деятельности:

«а) до войны 1914 года никогда не служил и жил литературным трудом

б) до февральской революции 1917 года тоже, иногда же служил и занимался литературно-преподавательским [трудом]

в) до октябрьской революции 1917 года тоже, иногда не служил

г) с октябрьской революции до ареста служил членом Архив[ного] Управ[ления]¹²¹ в 1920 г, был избран представителем Моск[овского] Город[ского] Управления, читал лекции в Госуд[арственном] Институте Слова, состоял действительным членом Госуд[арственной] Академии Художеств[енных] Наук»¹²².

Государственный институт слова к моменту появления в нём Бердяева как лектора уже имел сравнительно долгую историю – в отличие от многих культурно-просветительских и образовательных инициатив тех лет, Институт слова оказался устойчив и жив как до Революции, так и после: изменились акценты, принципы организации Института, но общая задача служения живому слову осталась прежней и даже оказалась востребованной в Советской России. Вероятно, именно легальным положением Института и покровительством А.В. Луначарского объясняется то, что это заведение стало для Бердяева одним из «титульных» на допросе в ГПУ. Отметим, что в 1918 году в Петрограде начало работу ещё одно учреждение со схожим

¹²¹ Бердяев работал в Хранилище частных архивов, позже переименованном в IV секцию Единого государственного архивного фонда.

¹²² Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. М., 2005. С. 214.

названием – Институт живого слова (1918-1924) под руководством В.Н. Всеволодского-Гернгросса¹²³.

Институт слова, как и большинство учреждений околореволюционного времени, несколько раз менял названия, и каждое переименование знаменовало новый период жизни Института: «Деятельность нашего Института распадается на три периода:

Первый период, включающий в себя работу с осени 1913 г. до осени 1919 г., когда Институт работал как частное учебное заведение под названием: «Первые Московские Курсы Дикции и Декламации свободного художника В.К. Серёжникова».

Второй период, включающий в себя работу с осени 1919 г. до января 1922 г., когда Институт работал как Государственное высшее учебное заведение под названием: «Государственный Институт Декламации» (ГИД) с осени 1919 до осени 1920 г. и под названием: «Государственный Институт Слова» (ГИС) с осени 1920 г. до января 1922 г.

Третий период, включающий в себя работу с января 1922 г. и по настоящее время [1923 г. – А.М.], когда Институт работал как частное учебное заведение под названием: «Московский Институт Декламации проф. В.К. Серёжникова» (МИД)»¹²⁴.

При создании в 1913 году Курсов дикции и декламации Василий Константинович Серёжников заявлял их целью «систематическое освоение техники речи и ораторского искусства и приёмов логического и художественного чтения разных видов литературных произведений и научной прозы»¹²⁵ – цель вполне практическая, конкретная, деятельность

¹²³ Об истории петроградского Института живого слова см.: Вассена Р. К реконструкции истории и деятельности Института живого слова (1918-1924) // Новое литературное обозрение. 2007. №4 (86). С. 79-95; Чоун Е., Брандист К. Из предыстории Института живого слова: протоколы заседаний курсов художественного слова // Новое литературное обозрение. 2007. №4 (86). С. 96-106.

¹²⁴ Серёжников В.К. 10 лет работы первой русской школы живого слова, Московского института декламации проф. В.К. Серёжникова 1913 27/XI 1923 гг. М.: Изд-во Института Декламации, 1923. С. 3.

¹²⁵ Там же.

Курсов была ориентирована на педагогов, юристов, артистов и представителей других профессий, связанных со словом, с публичными выступлениями, с красноречием. Но развитие Курсов, а также тексты В.К. Серёжникова свидетельствуют о значительно более высоких целях, о концептуальной осмысленности дела Курсов, о большой миссии – культивации живого слова. Иными словами, Курсы дикции и декламации имели две цели – прикладную и художественную, и именно поэтому это начинание Серёжникова оказалось столь устойчивым.

Серёжников чётко разграничивал декламационное творчество и сценическую речь, обосновывал неспособность драматического театра взять на себя миссию оживления слова; и в целом, школа Серёжникова развивала не только искусство художественного чтения (здесь весьма интересным и новаторским стало изобретение «коллективной декламации»), но культуру живого слова в самом широком смысле. Что такое «живое слово»? Это глубоко осмысленное говорящим, чутко интонированное и технически грамотно произнесённое слово; сообразно этим задачам на курсах, а позже – в Институте декламации выстраивалась учебная программа.

В революционный 1917 год Курсы декламации продолжали работу, а в 1918 году отмечали пятилетний юбилей. Дореволюционная история Института сравнительно менее известна, вероятно, потому, что для советской власти и лично А.В. Луначарского дело Серёжникова оказалось весьма актуальным и нужным, поэтому признавать успешность дореволюционного периода работы Института (Курсов) было невыгодно. 15 августа 1919 года В.К. Серёжников представил А.В. Луначарскому доклад о работе Курсов, отметив необходимость перевода Курсов в статус государственного института: «Тов. Луначарский чутко отнёсся к моему докладу, ответил принципиальным согласием на такое своевременное преобразование и предложил: устроить заседание Секции Театрального Образования при ТЕО, обсудить на нём данный вопрос и, по принципиальном согласии этой секции, разработать Положение о Государственном Институте Декламации» (стр.

13). Это Положение было составлено и утверждено Научно-художественной коллегией ТЕО Наркомпроса, в нём были сформулированы три цели деятельности Института как научно-учебного заведения:

«а) Разработка вопросов художественного чтения (дикции, декламации и коллективной, или многоголосной декламации) и непосредственно связанных с данным искусством дисциплин, как-то: фонетики, орфоэпии, гигиены, ритмики поэзии и прозы, ритмики слова и движения, поэтики, эстетики, мимики, психологии речи, чувства и мышления, **психологии творчества** и др.

б) Подготовка художников-чтецов, ораторов и специалистов художественного чтения для школьного, дошкольного, внешкольного и театрального образования.

в) Распространение знаний и умений в вышеуказанной области в широких народных кругах» (стр. 14-15).

В Институте организовывались Учёно-учебная и Культурно-просветительская ассоциации, а также Художественный совет как руководящий орган Института; в ГИС было три отделения – декламационное (декан – основатель ГИС В.К. Серёжников), художественного рассказывания (декан – А.К. Шнейдер), литературно-поэтическое (декан – А.А. Грушка) и ораторское (декан – И.А. Ильин). И.А. Ильин был и среди преподавателей – его курсы назывался «Введение в эстетику» (на ораторском, декламационном отделениях и отделении художественного рассказывания), «Эстетика» (на литературном отделении) и «Правосознание». Другие преподаватели ГИС, входившие в «бердяевский круг» околореволюционных годов – Б.А. Грифцов, Г.И. Чулков, Ф.А. Степун, Г.Г. Шпет и др. Приведём полный список предметов и преподавателей ГИС на 1921-1922 учебный год – для создания контекста включения в него Бердяева и представления о его фактической и возможной роли в жизни Института:

«I. Декламационное отделение.

I курс.

| Предметы | Преподаватели |
|--|---|
| Техника речи. | В.К. Сережников, О.В. Рахманова, С.М. Волконский, В.В. Суренский, Е.Ф. Саричева, Н.А. Пашков. |
| Музыка речи. | Те же. |
| Теория художественного чтения. | В.К. Сережников. |
| Коллективная декламация. | В.В. Суренский. |
| Хоровое пение и музыкальная грамота. | В.А. Соколов. |
| Анатомия и физиология дыхат. и голосов. органов. | Ф.Ф. Заседателей. |
| Введение в науку о языке. | |
| Орфоэпия в связи с диалектологией. | Д.Н. Ушаков. |
| Введение в стихосложение. | Д.Н. Ушаков. |
| Введение в эстетику. | С.В. Шервинский. |
| Мимика и жест по Фр. Дельсарту. | И.А. Ильин. |
| Анализ художественных произведений. | С.М. Волконский. |
| Русская лирика XIX века. | Ю.И. Айхенвальд. |
| Ритмика по Далькрозу. | |
| Балетная гимнастика. | Б.А. Грифцов. |
| История музыки в связи с историей слова. | Е.Л. Измайлова. |
| | К.А. Бек. |
| | И.Г. Званский. |

2 курс.

| | |
|----------------------|---|
| Техника речи. | В.К. Сережников, О.В. Рахманова, С.М. Волконский, В.В. Суренский, Е.Ф. Саричева, Н.А. Пашков. |
| Эпос. | В.К. Сережников. |
| Лирика. | С.М. Волконский, Е.Ф. Саричева. |
| Драма. | О.В. Рахманова, В.А. Филиппов. |
| Народное сказывание. | О.Э. Озаровская. |

| | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| Рассказывание. | А.К. Шнейдер. |
| Коллективная декламация. | В.К. Сережников. |
| Теория музыки. | В.А. Соколов. |
| Теория художественного чтения. | В.К. Сережников. |
| Ритмика по Далькрозу. | Е.Л. Измайлова. |
| Ритмопластика. | М.А. Холевинская, Т.М. Тар. |
| Русская лирика XIX века. | Б.А. Грифцов. |
| Рассказ. | В.Ф. Лебедев. |
| Введение в изучение театра. | В.А. Филиппов. |

3 курс.

Семинарии по лирике:

| | |
|--------------------------|------------------|
| По Пушкину. | О.Э. Озаровская. |
| По символистам. | М.С. Чуйко. |
| По революционной поэзии. | Е.П. Просветов. |

Семинарии по эпосу.

| | |
|--------------------------|------------------|
| По народному сказыванию. | О.Э. Озаровская. |
| По рассказу. | В.Ф. Лебедев. |
| По поэме и роману. | В.К. Сережников. |

Семинарии по драме.

| | |
|---|--------------------------------------|
| По греческой трагедии. | С.М. Волконский. |
| По Шекспиру. | В.А. Филиппов. |
| По Мольеру. | О.В. Рахманова. |
| По Островскому. | В.А. Филиппов. |
| Обзор декламационной литературы. | Н.А. Пашков, В.В. Суренский. |
| Теория художественного чтения. | В.К. Сережников. |
| Практикум по технике переживания (по Станиславскому). | Н.В. Демидов. |
| Теория музыки. | В.А. Соколов. |
| Русская лирика XIX века. | Б.А. Грифцов. |
| Коллективная декламация. | В.К. Сережников. |
| Практикум по голосу. | О.Э. Озаровская, Е.Ф. Саричева, Н.А. |

| | |
|---|---|
| Семинарий по методике художественного чтения. | Пашков, В.В. Суренский. О.Э. Озаровская, О.В. Рахманова, Е.Ф. Саричева, В.В. Суренский, В.К. Сережников, Н.А. Пашков, С.М. Волконский. |
|---|---|

II. Литературное отделение.

1-й и 2-й курсы.

I. Курсы общего и теоретического характера.

| | |
|---|---|
| Эстетика. Теория литературных форм. Введение в стиховедение. Поэтика, новеллы и романы. Анализ стилей произведений художественной литературы. Техника и музыка речи. | И.А. Ильин. М.П. Столяров. С.В. Шервинский. М.А. Петровский. М.Д. Эйхенгольц. |
|---|---|

II. Курсы историко-литературного характера.

| | |
|---|---|
| Русская народная словесность. Русская лирика XIX века. Новейшая поэзия в России. Символизм в русской поэзии. История Западно-Европейской литературы. Литература Греции и Рима. | Ю.М. Соколов. Б.А. Грифцов. А.Я. Цинговатов. Г.И. Чулков. П.С. Коган. А.А. Грушка. |
|---|---|

III. Семинарии.

| | |
|---|--|
| По истории и методологии литературной критики. Творчество Пушкина. Творчество Достоевского. | Ю.И. Айхенвальд, А.И. Кондратьев. В.Я. Брюсов. Б.А. Грифцов. |
|---|--|

IV. Курсы и занятия по языкам.

| | |
|----------------------------|--------------|
| Литературный русский язык. | Д.Н. Ушаков. |
|----------------------------|--------------|

| | |
|-----------------|------------------|
| Латинский язык. | Ф.А. Петровский. |
|-----------------|------------------|

V. Специальные семинарии.

| | |
|---|------------------|
| Класс поэтической композиции. | В.Я. Брюсов. |
| Художественная литература и народная аудитория. | В.Н. Петровский. |

VI. Необязательные семинарии и занятия.

| | |
|--------------------------------------|-------------------------|
| Теория прозы. | Б.Л. Пастернак. |
| Семинарий по стихотворному переводу. | С.В. Шервинский. |
| Семинарий по Некрасову. | |
| Художественное чтение. | В.Л. Львов Рогачевский. |
| Новые языки. | О.Э. Озаровская. |
| Античный культ слова. | Г.А. Рачинский. |
| | А.А. Грушка. |

III. Отделение художественного рассказывания.

1-й курс.

| | |
|---|--|
| Введение в эстетику. | И.А. Ильин. |
| Введение в изучение живого слова. | А.К. Шнейдер. |
| Чтение художественных произведений. | М.И. Айхенвальд. |
| Введение в изучение литературы. | |
| Русская народная сказка. | П.Н. Сакулин. |
| Поэтика сказок Андерсона. | Е.Н. Елеонская. |
| Русский литературный язык. | М.А. Петровской. |
| Общий курс рассказывания. | Д.Н. Ушаков. |
| Теория рассказывания. | А.К. Шнейдер. |
| Практические занятия по рассказыванию. | Е.Н. Флерица, И.Я. Блинов. |
| | Т.Я. Воронцова, М.Я. Длугач, А.С. Нейман, Е.А. Флерица, Е.Л. Черепихина, |
| Народные сказочники. | М.Д. Шевелева. |
| Семинарий по русскому языку в применении к переводам с иностранных. | Ю.М. Соколов. |
| Мимика и жест. | |
| Техника и музыка речи. | И.И. Шитц. |

| | |
|----------|--|
| Ритмика. | О.М. Волконский. О.В. Рахманова, О.Э. Озаровская, С.М. Волконский, В.К. Сережников, Е.Ф. Саричева. Е.Л. Измайлова. |
|----------|--|

2-й курс.

| | |
|--|--|
| Введение в эстетику. | И.А. Ильин. |
| Введение в изобразительные искусства. | А.В. Бакушинский. |
| Введение в изучение театра. | |
| Гомер в связи с поэтикой. | А.В. Филиппов. |
| Поэтика новеллы и романа. | А.А. Грушка. |
| Психология аудитории. | М.А. Печровский. |
| Общий курс рассказывания. | Г.Я. Воронцова, Е.А. Флерина, Е.Л. Черпахина, А.К. Шнейдер. |
| Этюды по рассказыванию. | С.М. Волконский, О.В. Рахманова, Е.А. Флерина, А.К. Шнейдер. |
| Научный рассказ. | С.М. Волконский, О.Э. Озаровская, А.К. Шнейдер. |
| Обзор репертуара для народной аудитории. | Д.Н. Егоров, А.К. Шнейдер, Д.Т. Янович. |
| Обзор репертуара для детской аудитории. | М.Я. Длугач, А.С. Нейман. |
| Проработка материала по рассказыванию. | Е.Е. Соловьева. |
| Импровизация. | Е.А. Флерина. |
| Практические занятия по рассказыванию. | |
| Техника и музыка речи. | В.А. Филиппов. |

IV. Отделение ораторского искусства.

1-й курс.

I. Курсы общие.

| | |
|--------------------------|----------------------|
| Этика слова. | Н.А. Бердяев. |
| Мирозерцание и характер. | И.А. Ильин. |
| Введение в эстетику. | И.А. Ильин. |
| Логика. | Г.Г. Шпетт. |
| Психология. | Г.Г. Шпетт. |

II. Курсы исторические.

| | |
|--------------------------------|------------------|
| Античный культ слова. | А.А. Грушка. |
| Ораторы Древней Руси. | В.М. Муравьев. |
| Ораторы Древней Греции. | С.И. Радциг. |
| Ораторы Французской Революции. | М.С. Фельдштейн. |

III. Курсы специальные.

| | |
|----------------------------------|---------------------|
| Введение в ораторское искусство. | |
| Слово и право. | В.А. Краснокутский. |
| Рассказывание. | А.К. Шнейдер. |
| Основы риторики. | Ф.А. Степун. |

IV. Курсы практические.

| | |
|------------------------|---------------------|
| Судебный практикум. | В.А. Краснокутский. |
| Художественное слово. | О.Э. Озаровская. |
| Конспект и планы. | Н.В. Якушкин. |
| Техника и музыка речи. | |

2-й курс.

I. Курсы общие.

| | |
|---------------------|----------------------|
| Этика слова. | Н.А. Бердяев. |
| Интуиция. | Б.Н. Бобынин. |
| Правосознание. | И.А. Ильин. |
| Живое слово. | А.К. Шнейдер. |

II. Курсы исторические.

| | |
|-----------------------|--------------|
| Античный культ слова. | А.А. Грушка. |
|-----------------------|--------------|

III. Курсы специальные.

| | |
|------------------------------------|--------------------|
| Основы судебного красноречия. | Л.Н. Андронников. |
| Пауза, акцент и интонация. | С.М. Волконский. |
| Практика законодательных собраний. | А.М. Гурвич. |
| Лекторское искусство. | Д.Н. Егоров. |
| Импровизация. | С.А. Котляревский. |
| Художественный синтаксис. | Г.А. Рачинский. |
| Внушение и бессознательное. | Д-р Хорошко. |
| Рассказывание. | А.К. Шнейдер. |
| Техника и музыка речи. | |

IV. Курсы практические.

| | |
|-------------------------------------|----------------|
| Семинарий по эстетике. | И.А. Ильин. |
| Дыхание. | О.Г. Лобанова. |
| Семинарий по греческой риторике. | Б.А. Фохт. |
| Семинарий по ораторскому искусству. | |

Обязательные предметы для всех Отделений.

Исторический материализм.

История социализма.

Государственное право и социальное строительство Р.С. Ф. С. Р.

Теория развития общественных форм.

Философия естествознания».

Итак, Бердяев читал в Институте слова один курс – «Этика слова». В Положении об Институте в первой цели деятельности этика не указана, зато есть упоминание о направлении исследования, весьма близкой Бердяеву – «психология творчества». В этой связи стоит упомянуть важный текст «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», опубликованный в 1916 году: он мог бы стать основой курса «Психология творчества» в рамках деятельности Института.

Для Бердяева в послереволюционный период живое, звучащее слово было не теоретической проблемой, а рабочим инструментом; проблема

«слова» в публицистике возникала, прежде всего, в контексте «свободы слова», «дисциплины слова». Послереволюционная словесная распушенность¹²⁶ погубила, по мнению Бердяева, подлинную свободу и достоинство слова, которые предполагают основанием внутреннюю аскетику: «Разнузданность, распушенность и произвол истребляют свободу, свобода требует сохранения достоинства в человеке, блюдения чистоты, самоограничения. Развратное обращение со словом губит достоинство слова и порабощает»¹²⁷. Курс «Этика слова», прочитанный Бердяевым в Институте слова в 1921-1922 учебном году, возможно, содержал именно эту посылку. Вопрос свободы слова, по Бердяеву – это вопрос народной этики, в пределе – вопрос истины, религиозной совести, соответствия человеческих слов Божественному Слову. В статье «Слова и реальности» Бердяев восстаёт против фиктивной власти лживых и пустых слов, которую видит в революционной России. Мыслитель явно тоскует по весу слов, по власти слов, по ответственности за слова: «Сделайте слово более властным, и прекратится власть слов над общественной жизнью: слова-реальности победят слова-фикции. Свобода ведет к ответственности. Несвобода все делает безответственным. Восстановление смысла слов, правдивого, реального и полновесного употребления слов ведет к тому сознанию, что общество наше должно не переодеться, хотя бы в самый радикальный костюм, не покровы переменить, а действительно переродиться, изменить ткань свою. Власть слов была властью внешнего. А мы должны обратиться в внутреннему. Вся жизнь должна начать определяться изнутри, а не извне, из глубины воли, а не из поверхностной среды»¹²⁸. Итак, слово – инструмент политической манипуляции в своём вульгарном изводе, но и поистине

¹²⁶ Статья Вяч. Иванова «Наш язык», вошедшая в сборник «Из глубины» (1918), также содержит оду русскому языку и критику его послереволюционного поправа, называя происходящее с языком «богомерзким бесивом». С.Н. Булгаков в «Философии имени» (работа над которой началась также в послереволюционной России) ищет «сущность слова», «интуицию слова, узрение его в его собственном бытии – в его идее» (Булгаков С.Н. Философия имени. Париж: YMCA-Press, 1953. С. 7).

¹²⁷ Бердяев Н. Собрание сочинений. Т. 4. Париж: YMCA-Press, 1990. С. 222.

¹²⁸ Слова и реальности. Созвучные размышления обнаруживаем у Поля Рикёра: Рикер П. Творческие возможности языка // Керни Р. Диалоги о Европе / пер. с англ. В.Л. Алешиной, О.И. Кондратьевой; науч. ред. М.М. Федорова. М.: Весь мир, 2002. С. 243.

революционная сила в борьбе за поиск и провозглашение реальности (не «возвращение к...», а именно «движение к...», ведь в царской России, по Бердяеву, слов-фикций также было в избытке).

Работа Бердяева в Институте слова должна быть осмыслена ещё и в таком контексте: как он, свободный художник, мыслитель-персоналист, смог работать в советском по сути Институте, явно подконтрольном Наркомпросу? Эта работа (не техническая, как в Архивном управлении, а творчески-содержательная) не созвучна следующей мысли Бердяева, хотя и более поздней, из статьи «О профетической миссии слова» (1935): «Люди слова и мысли, подлинные деятели культуры, должны чураться государства, как чумы. Государство может делать что-нибудь из двух – или преследовать и утеснять писателей и мыслителей, делать их мучениками, или покровительствовать им, подкупать их, превращать их в своих слуг и этим деморализовать их. Идея социального служения литературы и искусства, как и мысли и познания, идея, в которой я вижу большую истину, утерянную европейской элитой, ничего общего не имеет с исполнением социального заказа государственной власти. Это есть вольное, профетическое служение»¹²⁹. Вероятно, этим убеждением объясняется пренебрежительность, с которой Бердяев в «Самопознании» упоминает Институт слова: «Одно время я читал лекции в характерном для того времени советском учреждении, – Государственном институте слова»¹³⁰, – о дореволюционной истории Института Бердяев, по-видимому, не знал, или пореволюционные трансформации действительно привнесли в работу ГИС характерную «советскость».

¹²⁹ Бердяев Н.А. О профетической миссии слова и мысли. (К пониманию свободы) // «Новый Град», 1935. №10. С. 61.

¹³⁰ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 235.

1.7. Вольная академия духовной культуры

Две «вольные» организации, в которых Бердяев был не только участником, но и организатором, прозвучали в послереволюционной полифонии, ставшей своеобразным продолжением дела русского культурного ренессанса начала XX века, прерванного (или, по крайней мере, существенно изменённого) революцией 1917 года. В этом многоголосии на короткое время нашлось место и для объединений радетелей высокой культуры, людей с «духовным запросом»: среди таких объединений – и Вольная философская ассоциация (Вольфила, первоначальное название – Вольно-философская академия), и Вольная академия духовной культуры (ВАДК), Вольное содружество духовных течений, Армия Спасения, Христианский союз «Маяк», Русское антропософическое общество и другие. Кстати, все эти объединения, кроме Вольфилы, были запрещены одним секретным циркуляром НКВД 23 января 1923 г.; Вольфила, впрочем, просуществовала немногим дольше.

Андрей Белый написал своей жене Анне Тургеневой (Асе) 11 ноября 1921 года: «В Совете Петербургской Вольной Фил. Ассоциации я (председатель), Иванов-Разумник (пом. председателя), А. Штейнберг (ученый секретарь), С. Эрберг. В Совете Московской Вольно-Фил. Асс. я (председатель), Столяров (пом. председателя), Шпетт (пом. председателя), Новомирский (ученый секретарь). Среди действит. членов – Гершензон, Бердяев, Вышеславцев, Степун, Кандинский и др. У Бердяева есть еще другое О-во, председателем которого он состоит: “Академия духовной культуры” (Но “Вольфила” и “Академия” – суть братские антиподы и конкуренты: “Вольфила” – нового духа, “Академия” – старого)»¹³¹. Итак, ВАДК, по мнению основателя Вольфилы Андрея Белого, была «старого духа»; что же это за «старый дух» и как Академия его приняла?

¹³¹ Смерть Андрея Белого (1880-1934). Сборник статей и материалов: документы, некрологи, письма, дневники, посвящения, портреты / Сост. М.Л. Спивак, Е.В. Наседкина. М., 2013. С. 524.

Вольная академия духовной культуры (1919-1923) была организована в Москве Н. А. Бердяевым, ставшим ее председателем, для охранения и развития духовной культуры в России. Идея создания ВАДК появилась на еженедельных «вторниках», проходивших в квартире Бердяевых в Большом Власьевском переулке, д. 14. В «Самопознании» по неясной причине Бердяев указывает не Большой Власьевский, а Малый Власьевский переулок¹³²: «В течение всех пяти лет моей жизни в России советской у нас в доме в Малом Власьевском переулке собирались по вторникам (не помню точно), читались доклады, происходили собеседования. Это, вероятно, было единственное место в Москве, где собирались и свободно разговаривали»¹³³. Будучи убеждённым в том, что его квартира – это единственный очаг свободной беседы на высоком культурном уровне, Бердяев не мог позволить этому очагу угаснуть – это стало бы потерей центральной идеи его общественной жизни – сохранения русской духовной культуры¹³⁴. Кроме того, задуманное объединение не могло снова стать замкнутым на ближнем круге философа, ведь именно такая аристократическая замкнутость и асоциальность русского культурного ренессанса и привели к послереволюционному отторжению «буржуазной» культуры. Интеллигенция не исполнила своего долга, и повторять этот болезненный опыт Бердяев не хотел; поэтому создание ВАДК «не должно было быть возобновлением Религиозно-философских обществ. Объединение должно было быть более широким, охватывающим людей разных направлений, но признающих самостоятельность и ценность духовной культуры»¹³⁵. Подобно беседам в Большом Власьевском, по мнению Бердяева, ВАДК «в эти тяжелые годы была, кажется, единственным местом, в котором мысль протекала свободно и ставились проблемы,

¹³² Московским местам Бердяева посвящена ценная статья: Кара-Мурза А.А. Бердяевская Москва (Опыт философского краеведения) // Философские науки. 2014. № 4. С. 65-77.

¹³³ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 234.

¹³⁴ Похожее отношение было у Андрея Белого к Вольфиле: «Белый держался за идею Вольфилы, которая был для него как бы путеводной звездой в его собственном развитии. Он казалась ему воплощением непрерывности в развитии всей русской культуры» (Штейнберг А. Друзья моих ранних лет (1911-1928). Париж, 1991. С. 124).

¹³⁵ Там же. С. 237.

стоявшие на высоте качественной культуры». Впрочем, самоцентрированность Бердяева в этом случае была, по-видимому, справедливой.

Тематически и «вторники», и ВАДК специализировалась на историософии, а также на проблематике философии культуры; «доклады читались на очень разнообразные темы, но всегда в духовной углубленности. Ничего похожего на политические заговоры не было, и это не нравилось активистам»¹³⁶. Мировоззренческая или политическая принадлежность также не являлась определяющей – во «вторниках» и в ВАДК участвовали социал-демократы, коммунисты, консерваторы, православные, католики, антропософы, старообрядцы.

Устав ВАДК был зарегистрирован в юридическом отделе Московского Совета 26 сентября 1919 года. Цель ВАДК была определена как «изучение духовной культуры во всех ее проявлениях и формах в области научного, философского, этического, художественного и религиозного творчества и мысли»¹³⁷. Устав ВАДК предусматривал проведение лекций, семинаров и публичных выступлений с диспутами, открытие библиотек, публикацию книг и периодических изданий; финансировалась ВАДК взносами членов Академии. Собрания проходили в зале Высших женских курсов, в помещении Центрального Управления государственной спиртовой монополии ВСНХ (Центроспирта), в более просторном зале Политехнического музея, который вмещал до тысячи человек: «Публичные доклады мы устраивали в помещении Высших женских курсов, лекции же и семинары в разных местах, обыкновенно в каких-нибудь советских учреждениях, в управлении которых были знакомые. Одно время я читал лекции и вел семинар в помещении Центроспирта. По этому случаю в “Правде” было написано, что в советском учреждении читаются лекции на религиозно-духовные темы, и что это не может быть терпимо. При этом

¹³⁶ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 234.

¹³⁷ Цит. по: Галушкин А. После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922-1923 гг. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 г. СПб., 1997. С. 238.

автор заметки, которая представляла собой донос, хотел быть остроумным и закончил словами, что между религией и спиртом всегда была связь»¹³⁸ (П.С. Попов добавляет, что этот семинар был посвящён творчеству Достоевского¹³⁹). Это воспоминание Бердяев иронически продолжает: «С большим трудом я объяснил следователю Чека, что такое духовная культура и чем она отличается от материальной» – это свидетельство схоже с эпизодом допроса Бердяева Дзержинским, в ходе которого ставился, помимо прочих, вопрос о соотношении идеализма и материализма – в теории и в жизни. На этом воспоминании, как и на немногочисленных сохранившихся в ГАРФ документах о деятельности Академии, отпечатался стиль эпохи – даже Устав написан весьма формально, большинство статей связаны с хозяйственными вопросами, миссия же Академии описана предельно кратко; вероятно, создатели ВАДК избегали броских деклараций, подобных тем, что в 1917 году издавала, например, Лига русской культуры.

В ВАДК были прочитаны следующие курсы: «Этапы мистического пути» (о. Владимир Абрикосов), «Философия духовной культуры» (Андрей Белый), «Философия истории», «Философия религии» (Н.А. Бердяев), «Этика» (Б. П. Вышеславцев), «Греческая религия» (Вяч. И. Иванов), «Искусство Ренессанса» (П.П. Муратов), «Жизнь и творчество» (Ф.А. Степун), «Введение в философию» (С. Л. Франк)¹⁴⁰. С 1920 г. каждые две недели читались также доклады с прениями по темам: «Кризис культуры», «Кризис философии», «О христианской свободе», «О сущности христианства», «Идеальная Греция», «Теософия и христианство», «О магической природе слова», «О польском мессианизме», «Восток, Россия, Европа», «Индусская мистика», «Духовная основа христианства», «Критика историзма», «О преодолении пошлости», «Константин Леонтьев», «О «Закате Европы» Шпенглера», «Вл. Соловьев и вселенское христианство» и

¹³⁸ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 237.

¹³⁹ Попов П.С. Н.А. Бердяев по личным воспоминаниям // Вестник Русского христианского движения. 1975. №115. С. 147.

¹⁴⁰ Вольная Академия Духовной Культуры в Москве // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин: Обелиск, 1923. № 1. С. 135.

др. Отметим, что именно книга О. Шпенглера и дискуссия по этой проблематике, а также вышедший в 1922 году в издательстве «Берег» сборник «Освальд Шпенглер и “Закат Европы”» сыграли важнейшую роль в судьбе участников ВАДК и других деятелей русской культуры: В.И. Ленин, ознакомившись со сборником авторства Ф.А. Степуна, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и Я.М. Букшпана, назвал его в телеграмме «литературным прикрытием белогвардейской организации», а вскоре после написал известную статью «О значении воинствующего материализма», запустившую дело высылки философов, литераторов, учёных из Советской России.

В эмиграции была опубликована книга «Миросозерцание Достоевского», в которой были развиты основные идеи Бердяева о творчестве «великого пневматолога»; материалы к семинарам ВАДК стали основой этой книги. Лекции по философии истории и философии религии, в свою очередь, стали основой книги «Смысл истории», также опубликованной в эмиграции. В фонде Бердяева в РГАЛИ содержится документ «[“Смысл истории”] = Судьбы человека. Лекции, прочитанные в Вольной академии духовной культуры. Машинопись с правкой автора. Опубликовано Изд. “Обелиск” Берлин 1923 год»¹⁴¹. Этот документ представляет собой материалы для Чтений в ВАДК (с датами – раз в неделю с января 1920 года) с исправлениями текста рукой Бердяева; примечательно, что он, во-первых, местами вычёркивал текст целыми абзацами, а во-вторых – методично менял новую орфографию на старую (в частности, «и» на «и десятеричное», где это необходимо – см. Приложение 2).

Из письма Андрея Белого к Р. В. Иванову-Разумнику от 4 ноября 1919 г.¹⁴² известно о намечаемых в ВАДК курсах лекций: «Философия духовной культуры» (Андрей Белый), «Судьба Человека (философия истории)» (Бердяев), «Венецианская живопись» (П. П. Муратов), «Оккультные науки у древних греков» (В. О. Нилендер), «Ступени космического сознания» (М. В.

¹⁴¹ РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 49.

¹⁴² Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. СПб, 1998. С. 191.

Сабашникова), «Жизнь и творчество» (Степун), «Антиномии нравственного сознания» (П. Д. Успенский), «Платонизм и христианство» (свят. Павел Флоренский), «О Достоевском» (Г. И. Чулков), «Два начала современной культуры» (Г. Г. Шпет). Намечались 2 семинара: «Введение в антропософию» (Б. П. Григоров) и «Схоластическая философия» (о. Владимир Абрикосов).

Вольную академию духовной культуры можно назвать самым успешным проектом Бердяева в Советской России – в отличие от Лиги русской культуры, Союза духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии, ВАДК вела реальную просветительскую работу и её мероприятия вызывали большой интерес: «Посещаемость моих лекций и семинара была хорошая. Бывали и коммунисты. В первом ряду обыкновенно сидел молодой человек, который был несомненно агентом Чека. Я говорил всегда свободно, нисколько не маскируя своей мысли. Так же свободны были прения после публичных докладов. Особенный успех имели публичные доклады в последний год (1922 – *А.М.*). На трех докладах (о книге Шпенглера, о магии и мой доклад о теософии) было такое необычайное скопление народа, что стояла толпа на улице, была запружена лестница, и я с трудом проник в помещение и должен был объяснить, что я председатель. Однажды в качестве председателя я во время доклада получил записку от администрации женских курсов, что может провалиться пол от слишком большого скопления людей. При этом нужно сказать, что никаких объявлений в газетах мы не делали и о собраниях обыкновенно узнавалось на предшествующем собрании или через Лавку писателей. Была большая умственная жажда, потребность в свободной мысли»¹⁴³. Книжная лавка писателей была ещё одним центром притяжения людей, ищущих духовного просвещения – купить многие книги по философии, истории, искусству, художественную литературу можно было прежде всего там (впрочем,

¹⁴³ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 238.

продать тоже – для многих голодающих москвичей продажа за бесценок своих библиотек стала едва ли не единственным способом выжить).

Итак, ВАДК начала большое просветительское дело, оборвавшееся с отъездом Бердяева и отказом в перерегистрации в 1923 году (текст отказа помещён в Приложении). Следует отметить, что с воспоминанием Бердяева о массовом посещении его лекции контрастирует следующее замечание Андрея Белого (который, впрочем, не был вполне беспристрастным наблюдателем) 17 июля 1920 года: «“Академия Духовной Культуры” – остановилась почти, замирает: Григоров на нее ропщет, Рачинскому некогда – "Дворец Искусств"! Шпетт – профессор, Степуна – нет: Остается – Грифцов: кажется, он – единственная опора Академии»¹⁴⁴. Борис Грифцов действительно был одной из ключевых фигур в ВАДК, после отъезда Бердяева в 1922 году став исполняющим обязанности председателя Академии; вероятно, он также читал в ВАДК лекции – из хранящихся в РГАЛИ наиболее подходящими духу Академии представляются лекции Грифцова «О возникновении и назначении искусства», «Искусство и эпоха», «Общий курс западно-европейских литератур».

Дело ВАДК было продолжено Религиозно-философской академией в Берлине (при YMCA – Young Men's Christian Association, Юношеская христианская ассоциация), которая была открыта на собрании 26 ноября 1922 года речью Н. А. Бердяева «О Духовном Возрождении России и задачах Религиозно-Философской Академии». Основной деятельностью РФА также стало чтение лекций, которое началось 1 декабря в помещении французской гимназии. В первом полугодии читались следующие курсы: «Философские мотивы русской литературы» (Ю.И. Айхенвальд), «Античный мир и раннее христианство» (Н.С. Арсеньев), «Философия религии» (Н.А. Бердяев; тот же курс Бердяев читал в ВАДК), «Мирозерцание и характер» и «Философия искусства» (И.А. Ильин), «Средневековье» (Л.П. Карсавин), «Этика» (В.Э. Сеземан), «Сущность романтики» (Ф.А. Степун), «Основы философии» и

¹⁴⁴ Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. СПб, 1998. С. 208.

«Греческая философия» (С.Л. Франк). Задача РФА была родственна таковой у ВАДК: не допустить варваризации, понижения уровня культуры и умственных интересов, торжества милитаризма и техницизма. Примечательно, что уровень духовного запроса жителей «красной» Москвы Бердяев оценивает выше, чем в среде русских эмигрантов в Берлине: «Там (в Москве – *А.М.*) была такая духовная жажда и такая духовная напряженность, которых я совсем не нахожу в русском Берлине»¹⁴⁵.

9 августа 1921 года к Бердяеву обратился М. М. Панов с идеей собрать при академии уволенных университетских профессоров и, преобразовав ее в высшее учебное заведение, создать «Вольный университет»: «...собрать при Академии, выброшенную властью профессуру, не материалистов, внутренне преобразовать ее до высшего учебного заведения (хотя бы с необязательными зачетами). Религиозно-философский факультет, исторический, факультет искусств, языков..., специальный курс по точным наукам (если таковые окажутся). Финансирование из кооперативов плюс минимальная оплата учащихся <...> надо поддержать потухающую славу Московского просвещения..., надо заострить полюсы атеистического материализма и это может Вольный университет»¹⁴⁶. Преподавателями Университета Панов предлагал сделать свящ. П. Флоренского, свящ. С. Дурылина, П.П. Муратова – и, вероятно, при успешности замысла в коллектив вошли бы другие лекторы ВАДК. Весной 1922 года Бердяев и Франк попытались организовать философско-гуманитарный факультет; это начинание не получило продолжения и развития в Москве, но частично возродилось в Берлине.

Принципы работы Вольной академии духовной культуры сложились органически, «выросли» из квартирных собеседований и, возможно, именно поэтому ВАДК оказалась более жизнеспособной, чем уже упомянутая Лига русской культуры, деятельность которой фактически ограничилась

¹⁴⁵ Братство Св. Софии. Письмо П. Б. Струве в письме от 17 дек. 1922 г. М.; П., 2000. С. 175.

¹⁴⁶ Макаров В. Г. Власть ваша, а правда наша: (К 80-летию высылки интеллигенции из Советской России в 1922 г.) // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 146.

созданием устава и некоторыми публикациями её лидера П.Б. Струве. Можно выделить три основных принципа работы ВАДК, каждый из которых имеет как положительные, так и отрицательные следствия:

1. Открытость и неэлитарность.

Бердяев ожидал от ВАДК широкого охвата её просветительской деятельности – как вертикального, так и горизонтального: разница в происхождении и прежнем сословном статусе была сметена фактически, а возможность «горизонтальной» соединённости людей разных убеждений возникла из-за нарастающей враждебности победивших революционеров, явно чуждых вопросов духовной культуры. Бердяев помнил собрания на «башне» Вяч. Иванова во время революции 1905-1907 годов: «Когда я вспоминаю «среды», меня поражает контраст. На «башне» велись утонченные разговоры самой одаренной культурной элиты, а внизу бушевала революция. Это было два разобщенных мира»¹⁴⁷. Принципиальная открытость ВАДК была противоположна закрытости «башни».

Массовое посещение открытых лекций в первые годы после Октября вселяло в Бердяева надежду на сохранение живых духовно-интеллектуальных поисков русского народа, который становился советским. Зимой 1918 года Бердяев выступал в Клубе анархистов: «Особенно запомнилось мне одно собрание. Клуб анархистов (они в то время были дозволены) объявил диспут о Христе. Пригласили меня участвовать. Были приглашены также епископы и священники, которые не явились. Были толстовцы, были последователи Н. Федорова, соединявшие идею Федорова о воскрешении с анархо-коммунизмом, были просто анархисты и просто коммунисты. Когда я вошел в переполненный зал, то почувствовал раскаленную и очень напряженную атмосферу. Было много красноармейцев, матросов, рабочих»¹⁴⁸. Другое воспоминание Бердяева о публичной лекции «Наука и религия» в зале Политехнического музея, на которую пришли в

¹⁴⁷ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 156.

¹⁴⁸ Там же. С. 235.

основном рабочие и красноармейцы, также свидетельствует о неподдельном интересе и интеллектуальной тяге аудитории к живому слову – интуитивной, ещё не «зарегулированной», стихийной: «Атмосфера была напряженная, как и вообще в революционной советской России того времени. Самое интересное было после лекции, когда я пешком возвращался домой на Арбат. За мной шла целая группа слушателей, состоявшая главным образом из рабочих. Один рабочий, который мне показался интереснее других, с большой страстностью нападал на религию и на веру в Бога. Я ему сказал: «Зачем же Вы ходите на такие лекции, как мои?» Ответ был неожиданный: «Я хочу, чтобы мне опровергли доказательства против веры в Бога». У многочисленных слушателей советской России того времени я находил более напряженный интерес к вопросам философским и вопросам религиозным, чем впоследствии у молодежи русской эмиграции. Я чувствовал необъятность России, огромность стихии»¹⁴⁹ – характерная для Бердяева мысль о неуловимости ветров истории и глубин человеческой личности: явленные разруха и хаос не угашали надежды на неистребимую живость надысторической России, которая не прекратила своего существования в 1917 году.

Сильной стороной открытости ВАДК, безусловно, является деятельное снисхождение к интеллектуально элементарной аудитории, открытие для вчерашних крестьян и сегодняшних рабочих возможности услышать живое слово. С этим связана и слабая сторона: духовно-интеллектуальное дерзновение масс не было фундировано даже минимальной подготовкой, и, конечно, отсев и ротация слушателей были велики. Подобные процессы происходили, например, в Московском университете: Декрет и Постановление СНК РСФСР¹⁵⁰, подписанные В.И. Лениным 2 августа 1918

¹⁴⁹ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 236.

¹⁵⁰ Декрет СНК РСФСР «О правилах приёма в высшие учебные заведения РСФСР» и Постановление СНК РСФСР «О преимущественном приёме в высшие учебные заведения представителей пролетариата и беднейшего крестьянства», согласно которым каждое лицо, независимо от гражданства и пола, достигшее 16 лет, могло стать слушателем любого высшего

года, привели к тому, что в 1919 году количество студентов Университета составило почти 23 тысячи человек (против 7 тысяч в 1917 году) – впрочем, принятое решение обнаружило свою несостоятельность, когда, по воспоминаниям ректора М.М. Новикова, полуграмотные рабочие поняли трудность освоения наук и стали массово покидать стены Университета.

Итак, равенство возможностей, снятие ценза «на вход» фактически не привело к какому-либо устойчивому эффекту, во-первых, из-за отсутствия подготовки слушателей, а во-вторых – из-за внесистемности ВАДК (она не влилась ни в одно советское учреждение) и недостатке институционализации.

2. «Неадекватность» времени.

По тематическому набору прочитанных в ВАДК лекций можно заметить, что программа курсов имела мало отношения к актуальной социально-политической повестке. «Предтеча» ВАДК – бердяевские «вторники» – также отличались этой политической индифферентностью. Отметим, что сам Бердяев и его круг отнюдь не были чужды политической проблематики: только в 1917 году Бердяев опубликовал около 40 статей в различных газетах, и большая часть из них непосредственно относилась к «злобе дня». Однако «вторники» и ВАДК были сознательно выведены из разгорячённой политической атмосферы – это было необходимо для нахождения на высоте духовной культуры. Слабость такой «вневременной» повестки ВАДК заключалась в резкой смене темпа мысли, требуемой от слушателей, в необходимости духовно и интеллектуально подняться над разворачивающейся в России катастрофой. Помимо тематики лекций и семинаров, формат деятельности ВАДК был тривиален даже в задумке – лекции, библиотеки, выставки и т.д. Возможно, именно традиционность и неоригинальность замысла ВАДК Андрей Белый счёл свидетельством «старого духа»; однако именно «невозмутимость» тем и формы работы

Академии, возможно, обеспечила на время устойчивость предприятия, запускала знакомые «внеревolutionонные» частоты в поле мысли – то есть к той самой «поревolutionонности», к преодолению революции, к которой призывал Бердяев в своих текстах советского периода творчества.

3. Уровень преподавательского состава.

Важнейшей сильной стороной Академии был, конечно, преподавательский состав: Франк, Степун, Иванов, Вышеславцев, Белый составляли цвет интеллектуальной элиты и обеспечивали высочайшее качество лекций и семинаров ВАДК; обратной стороной такой концентрации умов стал риск «обезглавливания» Академии в случае разворачивания репрессивной политики – именно это произошло в 1922 году. Попытки спасти Академию закончились отказом в перерегистрации Устава, но очевидно, что за три года ВАДК не успела основательно «пустить корни», создать воспроизводящуюся и живую систему: не было создано школ или мастерских, в которых происходило бы интенсивное воспитание учеников. Экстенсивность работы ВАДК привела к распылению духовно-интеллектуального потенциала её лидеров, и «вольных» начинаний, подобных Академии, на советской почве более не возрастало.

Итак, Вольная академия духовной культуры стала опытом масштабирования культурно-просветительской миссии круга единомышленников Бердяева – безусловно, ценной попыткой сохранения очага мысли и духовной чувствительности, история которой прервалась будничным, стандартным отказом в перерегистрации – зафиксировав новые правила и установки Советской России. В Приложении публикуется Устав Общества «Вольная Академия Духовной Культуры», заключение Консультационного бюро НКВД по Уставу и текст запрета в перерегистрации ВАДК.

3 августа 1922 года было опубликовано постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета и Совета народных комиссаров РСФСР «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не

преследующих цели извлечения прибыли, и о порядке надзора над ними», согласно которому ВАДК должна была пройти процедуру перерегистрации в НКВД; спустя месяц, 2 сентября, члены ВАДК подали документы для перерегистрации. Членами Совета ВАДК были указаны: Б.А. Грифцов (исполняющий обязанности председателя), П. С. Попов (секретарь)¹⁵¹, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Я. М. Букишпан, Б.П. Вышеславцев, М. И. Вайсфельд, С. А. Котляревский, Г. А. Рачинский, С. М. Соловьёв, Ф.А. Степун, М. С. Фельдштейн, Г.И. Чулков. Напомним, что 29 сентября часть указанных организаторов, включая Бердяева, была выслана из Советской России; в перерегистрации ожидаемо было отказано. В направленном в НКВД Наркомпросом документе, подписанном заместителем А. В. Луначарского В. Н. Максимовским, говорилось: «Народный комиссариат по просвещению считает, что существование Об-ва «Вольная академия духовной культуры» является безусловно нежелательным, вследствие чего решительным образом возражает против утверждения устава упомянутого Общества» (см. Приложение 5). 21 февраля 1923 года отдел управления Моссовета докладывал в НКВД о том, что вся деятельность ВАДК ликвидирована.

Бердяев, отец-основатель ВАДК, поучаствовал и в деятельности Вольфила (1919-1924) – её московского отделения. Проект создания московского отделения возник вскоре после создания самой Вольфила в Петрограде, однако Вольфила не «привилась», просуществовав в Москве всего около года, собирая несколько десятков человек.

¹⁵¹ Павел Сергеевич Попов (1892-1964) – литературовед, историк философии, профессор логики. Попов оставил воспоминания о Бердяеве, где содержится несколько ценных эпизодов, живых и непосредственных зарисовок о советском периоде его жизни, например: «Мне было поручено пригласить Ильина на заседание Вольной Академии. Он поставил условием, чтобы не было Вячеслава Иванова. Бердяев спокойно реагировал, когда я передал ответ: мы никаких условий принимать не можем, один не хочет одного, другой другого – такая атмосфера недопустима. Бердяев больше не обращался к Ильину, одержав верх: Ильин явился оппонентом на доклад Флоренского без всяких условий. Я помню только раз, когда Бердяев рассердился. Против Бердяева на заседании выступил Столяров в защиту антропософических идей. Он стал обильно цитировать Франка. Как на грех, Франк было хороший знакомый Бердяева, единомышленник с ним по ряду философских вопросов. Бердяев не выдержал и в ответ сказал: “Меня нечего было пугать. Я сам могу цитировать и Франка и себя – сколько хотите”» (Попов П.С. Н.А. Бердяев по личным воспоминаниям // Вестник Русского христианского движения. 1975. №115. С. 148).

Поэтесса Надежда Павлович по этому поводу писала: «Вольфила не смогла укрепиться в Москве. Дух Вольфила – не московский. Он сухой и пламенный, он – народнический, а не народный. Москва – проще и подлиннее. <...> Она держится на живых людях, а не на идее»¹⁵². А.З. Штейнберг же предлагал своё краткое объяснение несостоятельности Вольфила (особенно в Москве) – «Прав был Разумник, что «не Белый для Вольфила, а Вольфила для Белого»¹⁵³. Именно А. З. Штейнберг осенью 1921 года был направлен в Москву для создания там филиала Вольфила. Краткая история московских заседаний началась 25 сентября; мероприятия московской Вольфила проходили в тех же помещениях, где собиралась ВАДК: в здании Высших женских курсов и в Политехническом музее.

В Москве Андрей Белый бывал нечасто, поэтому и Вольфила дышала там недолго. Белый пишет Иванову-Разумнику: «Москва – душна, полна народу, грязи, пыли; мостовая расковырена, а люди расхлябаны, студии культурных учреждений пустуют. “Дворец искусств” устраивает диспуты в театре “Зон”; на последнем диспуте “Преемственность культур” было до 1000 человек народу (очевидно, они взяли пример с Вольфила, но до чего дух не вольфильский!). Публика – сера, малокультурна сравнительно с Петроградом...»¹⁵⁴. Вольфила не прижилась, но и ВАДК, лишившись своего председателя и часть активных деятелей, едва ли смогла бы продолжить развитие. История обеих организаций доказывает, что моноцентричность не способствует устойчивости; и ВАДК, и Вольфила опирались на харизму и деятельность лидера, включавшего свой круг единомышленников или сочувствующих в свою деятельность, осуществляемую в явно враждебной атмосфере. Среда – и бюрократическая, и «пролеткультная» – открыто препятствовали деятельности «попутчиков», «старых» людей, поэтому перерегистрация ВАДК не представлялась возможной. Во взаимодействии двух организаций примечательно также то, как даже столь родственные по

¹⁵² Цит. по Белоус В.Г. Вольфила. М., 2005. С. 202.

¹⁵³ Штейнберг А. Друзья моих ранних лет (1911-1928). Париж: Синтаксис, 1991. С. 124.

¹⁵⁴ Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. СПб., 1998. С. 207.

устремлению начинания противопоставлялись друг другу (вспоминая приведённую в начале раздела цитату Андрея Белого о «новом» и «старом» духе). Вопросы «разного духа» (у Вольфины один, у Академии – другой, в Клубе московских писателей – третий, в Лиге русской культуры – четвертый) конечно, имеют основания, но, на наш взгляд, весьма переоценены, учитывая, что рядом с ними родился и разворачивался совершенно иной дух – дух большевизма. Склонность интеллектуальных объединений видеть вокруг «антиподов и конкурентов», пусть даже «братских», отгораживаться, оставаясь на высоте своего «нового духа» и «неискажённой истины» неизбежно понижает жизнеспособность подобных организаций – Бердяев смог это осознать и сделал Академию более открытой.

Кроме рассмотренных в Главе I организаций, обществ и союзов, послереволюционная деятельность Бердяева была косвенно связана с Комитетом помощи голодающим (Помголом)¹⁵⁵, а также с преподаванием в Московском университете – что, несомненно, представляет особый интерес, учитывая его незаконченное высшее образование в Киевском университете, а также весьма критичное отношение к «школьной» философии.

Прочитанные Бердяевым курсы лекций¹⁵⁶ на историко-филологическом факультете о мирозерцании Ф.М. Достоевского и о философии истории перекликались с выступлениями в рамках ВАДК – материал этих курсов стал основой книг «Мирозерцание Достоевского» и «Смысл истории», опубликованных в эмиграции. В Центральном государственном архиве города Москвы (ЦГАМ) хранится фонд Московского университета, где Н.А. Бердяев фигурирует в списке профессоров и преподавателей историко-филологического факультета МГУ в должности преподавателя с окладом

¹⁵⁵ В частности, Бердяев помогал освободить М. Осоргина, арестованного по делу Помгола, через аудиенцию у М. Калинина.

¹⁵⁶ Сохранилось воспоминание советского литературоведа А.В. Чичерина, студента МГУ 1920-х годов: «В университете в это время читал какой-то курс и Н. А. Бердяев, но я на его лекциях, к сожалению, не бывал, считая – справедливо или нет? – что это не настоящая философия».

9000 рублей¹⁵⁷ (фото документа см. в приложении). Стоит обратить внимание, что и в других документах ЦГАМ Бердяев упомянут именно как преподаватель, а не как профессор (например, в «Требовательной ведомости на премиальное вознаграждение профессоров и преподавателей историко-филологического факультета МГУ за май 1921 года»¹⁵⁸). Таким образом, расхожее мнение о профессорстве Бердяева в МГУ не удалось подтвердить документально.

Кроме того, Бердяев участвовал в деятельности Российской академии художественных наук (РАХН, после 1925 года – ГАХН), выступив на одном из шести учёных заседаний 1922 года (11 мая, незадолго до высылки) с докладом «Конец Ренессанса в современном искусстве»¹⁵⁹, ставшим основой для его книги «Конец Ренессанса» (1923). Выступал Бердяев и на некоторых эпизодических, нерегулярных мероприятиях: «В 1921 году были организованы диспуты для преподавателей университета, не имеющих степеней. Был диспут и у Бердяева. Разбиралась совокупность его трудов»¹⁶⁰.

Особой темой послереволюционной деятельности Бердяева является круг газет и журналов, в которых он был постоянным автором до закрытия этих изданий: «Русская мысль», «Русская свобода», «Народоправство». Еженедельник «Народоправство» (1917-1918) интересен своей литературно-философской ориентацией при сохраняющейся включённости в катастрофические революционные события; исследование взаимодействия Бердяева с редакциями и издательствами будет произведено в дальнейших исследованиях.

Высылка в сентябре 1922 года прервала творческий путь Бердяева в послереволюционной Советской России; начался весьма продуктивный период эмиграции, где продолжились как некоторые организационные

¹⁵⁷ ЦГАМ. Ф. 1609. Оп. 5. Д. 76. Список профессоров и преподавателей историко-филологического факультета МГУ.

¹⁵⁸ ЦГАМ. Ф. 1609. Оп. 5. Д. 82

¹⁵⁹ ГАХН. Отчёт 1921-1925. М.: Мосполиграф, 1926.

¹⁶⁰ Попов П.С. Н.А. Бердяев по личным воспоминаниям // Вестник Русского христианского движения. 1975. №115. С. 146.

начинания, так и развитие многих тематических линий. Так, в фонде Бердяева в РГАЛИ хранится документ «Планы и программы курса лекций по этике¹⁶¹, по вопросам религиозным, “Христианство и современная душа”, семинара по истории русской мысли XIX века», где под заголовком «Лекции Н.А. Бердяева в Рел<игиозно>-Фил<ософской> Академии в Берлине, Париже, Дрездене» содержится тематический план лекций на 1922 год, в котором, например, указаны темы «Христианская совесть и война», «Духовное возрождение России и задачи Рел. Фил. Академии», «Грех и социальное творчество», «Памяти Достоевского» (100-летие со дня рождения Ф.М. Достоевского прошло в 1921 году, но Бердяев продолжал развивать свои рассуждения, позже оформленные в книгу), которые явно унаследовали темы творчества Бердяева советского периода.

¹⁶¹ Отметим, что в РГАЛИ хранится документ «Лекции по этике. Конспекты» (автограф в тетради), значительно отличающийся от упомянутых «Планов...», тематически более обширный (РГАЛИ, фонд 1496, оп. 1, ед. хр. 52).

ГЛАВА 2.

Философская и публицистическая деятельность Н.А. Бердяева в 1917-1922 годах. Тематическое своеобразие послереволюционного творчества Н.А. Бердяева.

И общественная жизнь, и темы работ, публикуемых в 1910-20-е годы, были прочно связаны с двумя историческими событиями колоссальной важности – Первой мировой войной и Октябрьской революцией. Февральская революция также оказала существенное влияние на социально-философские размышления Н.А. Бердяева и его современников, однако возникшая по её поводу краткая радостная экзальтация, как и оптимизм начала войны, вскоре обнаружили свою несостоятельность.

В связи с коренной сменой общественно-политической структуры и многими внешними метаморфозами, возникла необходимость произвести ревизию понятий, установить единство линии русской истории или отсутствие таковой, найти свое место на карте новой реальности. В данной главе будут проанализированы некоторые ключевые категории, рассматриваемые Н.А. Бердяевым в послереволюционные годы: война, революция, большевизм, социализм, равенство и неравенство, аристократизм, церковь, будет обозначена роль, которую сыграла русская литература в Революции.

Анализ будет произведён на материале послереволюционной (и некоторой дореволюционной – по категории войны) публицистики (статей в журналах «Народоправство», «Русская свобода», «Русская мысль» и нек. др.), а также текстов книг, написанных в советский период творчества Бердяева («Философия неравенства», «Смысл истории», «Миросозерцание Достоевского», «Кризис искусства», «Судьба России»).

Свобода, личность, творчество – ключевая философская триада Николая Александровича Бердяева, эту проблематику он развивал на протяжении всего творческого пути, и послереволюционный период жизни в Советской России не стал исключением. Тональность политической повестки и «злоба

дня» определяли тематическую направленность бердяевской публицистики, весьма интенсивной в период Первой мировой войны, Февральской и Октябрьской революций; эти новые, уникальные события, являющиеся также философскими проблемами – война, революция, большевизм, равенство и неравенство, о которых пойдёт речь в данной главе – не изменили основной философской ориентации Бердяева – свободоцентричной, христиански-персоналистичной.

В 1911 году была опубликована книга Бердяева «Философия свободы», а в 1916 году – «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», и эти две работы составили «свод» здания философии Бердяева – дореволюционные, сравнительно ранние, они задают основные векторы развития мысли в послереволюционный период. Пореволюционное осмысление категорий свободы, личности и творчества происходило в выраженной историософской оптике – так, в сборнике статей «Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности» Бердяев рассматривает ценность свободы в своеобразном русском национальном преломлении: свобода, к которой стремится русский человек – «свобода от» – от государственности, от забот о земном устройстве, от ответственности и дисциплины в самом широком смысле. Свобода исторического творчества, сами творческие силы оказываются истощены и недостаточны для созидания «срединного» мира, культуры и цивилизации, а глубинный эсхатологизм русского сознания, по мнению Бердяева, более всего препятствуют этому историческому творчеству. Христианство для Бердяева – религия личности и свободы, а на русской почве она «натурализуется», теплеет, становится более плотской и языческой, коллективной.

В пореволюционных текстах с темой свободы соседствуют (и в известной степени ей противопоставляются) категории буржуазности и мещанства. Бердяев пишет: «Россия – страна безграничной свободы духа, страна странничества и искания Божьей правды. Россия – самая

небуржуазная страна в мире; в ней нет того крепкого мещанства, которое так отталкивает и отвращает русских на Западе»¹⁶².

Церковь всегда оставалась в поле религиозно-философского осмысления Бердяева – и русская православная церковь (и другие исторические церкви), и Вселенская Церковь, – а послереволюционные сдвиги в статусе церкви, в отношениях церкви и государства вызвали множество откликов Бердяева, который стремился в час сильнейших исторических сломов в вековом строе церковной жизни размышлять «*sub specie aeternitatis*». Бердяев не имеет никаких сомнений по поводу органичности православной церкви русскому народу – она столько же неотъемлема, как профетизм русской литературы, оказавшейся более чем актуальной в революционный период. Впрочем, это не значит, что Россия оказалась достойна и церкви, и наследия своей культуры – напротив, Бердяев подчёркивает, какая пропасть разверзлась (или выявилась) между вершинными духовными и культурными проявлениями, и огромными массами русского народа: его православие на поверку оказалось непрочным, поверхностным, бытовым. Церковь для Бердяева, помимо прочего, исторически виновна в угашении духа творчества – однако в пореволюционной России она сама оказывается призвана к беспрецедентному историческому творчеству.

Бердяев атрибутирует русской душе одновременно и свободу, и рабство, объясняя эту парадоксальную полярность несоединённостью мужского (условно мужского, а скорее – организующего и дисциплинирующего) и женского начал в русском народе, поэтому из русского анархизма рождается бюрократическая государственность, а из свободы – рабство. «Русский дух жаждет абсолютной Божественной свободы», – утверждает Бердяев, и здесь коренится постоянство веры философа в будущее России: да, срединная свобода не культивируется, как не развивается и дисциплина личности, и это беспокоит Бердяева-аристократа, но более важный для него вектор – к абсолютной, предельной свободе, к святости, и эти стремления, пусть даже

¹⁶² Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 12.

не выраженные в истории явно, представляли для Бердяева ценность. Символом несвободы идейного творчества в России – причём и социального, и религиозного – является катехизис; любовь к катехизисам Бердяев однозначно маркирует как нелюбовь к самостоятельной мысли. Тем не менее, в катастрофах революционных лет и послереволюционного строительства (которое он наблюдал лишь косвенно, из эмиграции) Бердяев прозревал единство исторического пути России.

Можно выстроить «профиль» творчества Бердяева в 1917-1922 годах – систему основных категорий – трёх «осей» (столбцы), вокруг которых философ разворачивает свою мысль, независимо от эпохи, и специфически послереволюционных категорий (строки). Схематически поле работы Бердяева можно представить так:

| | Свобода | Творчество | Личность |
|------------------|--|--|---|
| Революция, война | «Дурная» свобода от; Вихревое кружение; Освобождение тёмных энергий народа инстинктов масс. Нет свободы, но появилась разнузданность и распущенность (в т.ч. из-за отмены цензуры, необходимой в военное время). | Угашение исторического творчества; мстительность; паразитические питание соками прошлого при одновременном его презрении и уничтожении. Идейное убожество и неодоухотворённость, неспособность России к творческим ответам на вопросы революции и войны. | Растворена в количестве, разнуздана, лишена суровости и дисциплины. Пассивность и женственность мешают мобилизации личности. |
| Большевизм | Остаток рабьего прошлого, большевики – враги новой жизни; не свобода, а хаос разложения; стихия насилия и порабощения; «черно-красная, восточно-азиатская стихия мракобесия». | Большевики используют не творческие, а погромные инстинкты масс; не созидание, а разрушение. Раздел и распределение вместо творчества и производства. | Опьянённая духом большевизма, человеческая личность тонет; бескачественность личности, безликость, уравнивание качеств по минимуму. |

| | | | |
|--------------------------------|--|--|--|
| Социализм и иерархия | Свобода не противостоит истинной иерархии, если иерархия органична, а не механична. Социалистическая организация и упорядоченность тяготеет к отрицанию свободы. | В хозяйственной жизни необходим рост производительности труда как один из аспектов реализации творчества – в хозяйственной сфере.. | Социалистическое уравнивание угнетает личность и отсекает возможность её качественного возвышения. Личность – ступень иерархии «личность, нация, человечество, космос, Бог». |
| Россия и вопросы национального | Освобождение от монархизма, от связи церкви и государства открывает России возможность исторического творчества; война должна была освободить «от рабского и подчиненного отношения к Германии, от нездорового, надрывного отношения к Западной Европе». | | Необходимо освобождение религиозной, духовной жизни человека от закрепощенности у национальных и государственных начал. |
| Культура, искусство | Революционное «освобождение» привело к хаотизации, к низвержению принципа иерархичности и качественного творчества культуры. | Творческое цветение культуры не должно быть сдерживаемо обществом и уравнилительной политикой государства, не должно становиться инструментом (но фактически становится таковым в послереволюционной России) | Вслед за развалом культуры разваливается и личность; культура ускоренным темпом становится механической, а не органической, и образ человека теряется, распадается. |

Тематическая группировка текстов несколько условна, т.к. категории пересекаются, но по доминантам текстов книги и брошюры выстраиваются следующим образом:

| Тема | Брошюры и книги | Статьи |
|------------------------|---|--|
| Революция и большевизм | «Возможна ли социальная революция?» «Народ и классы в русской революции» | «Психология переживаемого момента» «Падение священного русского царства» «Интернационал и единство человечества» «О политической и социальной революции» «Власть и ответственность» «Правда и ложь в общественной жизни» «Мобилизация интересов» «Торжество и крушение народничества» |

| | | |
|-------------------------------|---|---|
| | | <p>«Религиозные основы большевизма»</p> <p>«Кто виноват?»</p> <p>«Гибель русских иллюзий»</p> <p>«О свободе и достоинстве слова»</p> <p>«Была ли в России революция?»</p> <p>«Духовный и материальный труд в русской революции»</p> <p>«Власть и психология интеллигенции»</p> <p>«Революция и реакция»</p> <p>«Духи русской революции»</p> |
| Социализм и аристократизм | «Философия неравенства» | <p>«О буржуазности и социализме»</p> <p>«В защиту социализма»</p> <p>«Демократия и иерархия»</p> <p>«Контрреволюция»</p> <p>«Личное благо и сверхличные ценности»</p> <p>«Мир "буржуазный" и мир "социалистический"»</p> |
| Церковь | «Свободная Церковь» | <p>«Реформа церкви»</p> <p>«Теократические иллюзии и религиозное творчество»</p> <p>«Свободная церковь и собор»</p> <p>«Живая Церковь и религиозное возрождение России»</p> |
| Россия, вопросы национального | <p>«Национализм и империализм»</p> <p>«Национализм и мессианизм»</p> <p>Книга «Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности» (две указанные брошюры вошли в неё)</p> | <p>«Сила России»</p> <p>«Положение России в мире»</p> <p>«Россия и Западная Европа»</p> <p>«Свободный народ»</p> <p>«Народническое и национальное сознание»</p> <p>«Германское влияние и славянство»</p> <p>«Патриотизм и политика»</p> <p>«Задачи национальной демократии»</p> <p>«Германизация России»</p> <p>«О любви к России»</p> <p>«Духовные основы русского народа»</p> <p>«О характере русской культуры»</p> |

| | | |
|--------------------------|--|--|
| | | «Россия и Великороссия» «Оздоровление России» |
| Искусство, литература | «Кризис искусства» «Философия Достоевского/ Мирозерцание Достоевского» «Конец Ренессанса» «Константин Леонтьев» | «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» |
| Историософия | «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» | «Об отношении русских к идеям» «Хомяков и свящ. Флоренский» «Объективные основы общественности» «Об истинной и ложной народной воле» «О творческом историзме» «Класс и человек» «Воля к культуре и воля к жизни» «Предсмертные мысли Фауста. По поводу книги Шпенглера "Закат Европы"» |

2.1. Война

Осмысление феномена войны и её конкретно-исторических форм составляет значительную часть публицистики Бердяева 1910-х годов. Его восприятие Первой мировой войны, вызвавшей глубокое потрясение в умах интеллигенции, не было статичным: от призыва вести войну «до победного конца» Бердяев перешёл к углублённому переживанию трагедии войны, повлиявшей, помимо прочего, на ход революционных событий 1917 года; так или иначе, Первая мировая война («Великая европейская война») – ключевое событие, вокруг которого выстраиваются и с которым резонируют все историософские построения мыслителя в тот период.

Существенная часть военной публицистики Бердяева предшествует пореволюционному этапу его творчества, однако рассмотрение категории войны представляется нам необходимым для контекста исследования. Доминировавшая в 1910-е годы военная тема уступит место теме революции, но и в «революционных» статьях мыслитель будет подчёркивать «кровную связь» мировой войны и революции, вклад военного бремени в революционные события. На примере публицистики 1914-1918 годов можно проследить эволюцию взгляда Бердяева на феномен войны, смену патриотической экзальтации на кающуюся разочарованность – путь, который прошли не все мыслители в первой трети XX века.

Русские мыслители XX века сходятся на том, что война – явление, прежде всего, духовное: «...война, в которой действуют чисто материальные орудия и которая предполагает материальную мощь, может и должна быть рассматриваема, как духовный феномен, и оцениваема, как факт духовной действительности»¹⁶³; «Духовное значение имеет всякая война, ибо всякая война есть потрясение, испытание и суд для всей жизни народа, который в ней участвует; а следовательно и для ее духовных сил»¹⁶⁴. Война – наиболее острая форма выражения тотального сведения счетов, вскрытия язв, «она –

¹⁶³ Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. III (Предисловие).

¹⁶⁴ Ильин И.А. Духовный смысл войны. М., 1915. С. 22.

великая проявительница и изобличительница», проявляет она и глубинные проблемы национального самосознания. Ситуация войны благоприятствует распространению патриотических чувств широкого спектра и различных тональностей – от здорового осознания долга защитить Отечество при оборонительной войне до агрессивно-шовинистической ненависти к врагу, ко всему народу, породившему наступательный милитаризм.

Великая европейская война обострила полемику вокруг вопросов национализма и национальных ликов, миссий, характеров России и Германии; германофильство русских философов (например, С.Н. Булгакова, Вяч. Иванова) сменилось настороженностью и даже враждебностью к стране, где молодые мыслители ранее учились. «Германская угроза» стала явной, и Бердяев, наряду с коллегами, взялся за ее описание и прогнозирование. В текстах Бердяева «германская раса» всегда выступала воплощением мужественного духа, стремящегося подчинить и оформить женственный дух славянства. Его статьи военных лет содержат некоторую поэтизацию «битвы германизма и славянства», иногда мыслитель приближается к пафосу «неославянофилов»¹⁶⁵, который был неразрывно связан с духовным оправданием Первой мировой войны (и войны вообще). Так, С. Н. Булгаков полагал: «...русское воинство на поле брани не только спасает родину от страшного врага, <...> но, вместе с тем, священной кровью своей оно духовно возрождает Россию, искупает наш грех маловерия. Поэтому их подвиг ратный есть и подвиг духовный»¹⁶⁶. Смысл войны он описывает так: «В спасительном огне войны спадает мещанская чешуя Запада и обнажается бессмертный человеческий дух»¹⁶⁷. Таким образом, он атакует, казалось бы, не западного (германского) человека, а его «мещанскую чешую»; однако общее настроение статьи свидетельствует об убежденности автора в

¹⁶⁵ Это именование в известной степени условно. Здесь мы следуем за Бердяевым, который так называл позицию В. Ф. Эрн, С. Н. Булгакова и некоторых других мыслителей в 1910-е годы.

¹⁶⁶ Булгаков С. Н. Русские думы // Русские философы о войне: Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн / сост. И. С. Даниленко. М., 2005. С. 115.

¹⁶⁷ Булгаков С. Н. Война и русское самосознание (публ. лекция). М., 1915. С. 51.

неразрывной связи «западного духа» и мещанства: западный человек без «чешуи» теряет какую-либо идентичность, сокрушенный «побеждающей духовной мощью русского воинства и всего русского народа»¹⁶⁸.

Другой, еще более явный и последовательный выразитель «неославянофильской» концепции Первой мировой войны, В. Ф. Эрн, в сборнике «Меч и крест»¹⁶⁹ называет осевым событием столкновение духа Германии и духа России, представляя их в образах меча и православного креста. «Для Германии нет ничего выше меча, выше грубой физической силы, – сам Бог есть сила для них, а не правда. <...> Для России же меч – служение, а над мечом как святыня – крест, и сила сильна не силой, а правдой и только правдой»¹⁷⁰. Мы оставляем в стороне исследование феномена немецкого милитаризма, несомненно, проявлявшего себя и до, и после Первой мировой войны. Однако освящение русского меча светом креста, который в интерпретации Эрна становится национальным русским и никаким иным, на наш взгляд, недопустимо именно с точки зрения христианства и является его вульгарной провинциализацией¹⁷¹; подобные процессы происходят и в современной России, но с той разницей, что статьи Эрна, Ильина, Булгакова сейчас признаются «респектабельными» и достойными цитирования в определенных политических контекстах. Подобные попытки «легитимации революции с христианской точки зрения, оценки ее как “дела Христова”»¹⁷² также характерны для некоторых русских мыслителей – как и война, революция обретает «священный» ореол борьбы добра со злом, только «зло» не выявляется, а назначается. Стоит отметить, что «интеллектуальная мобилизация» периода Первой мировой войны,

¹⁶⁸ Булгаков С. Н. Война и русское самосознание (публ. лекция). М., 1915. С. 44.

¹⁶⁹ Образ «меч и крест» наследуется из стихотворения В.С. Соловьёва «Дракон (Зигфриду)», написанного по поводу решения императора Вильгельма II послать войска для подавления восстания ихэтуаней в Китае в 1900 году: «Но перед пастью дракона // Ты понял: крест и меч – одно».

¹⁷⁰ Эрн В. Ф. Меч и крест. Статьи о современных событиях. М., 1915. С. 6.

¹⁷¹ Подробный анализ взглядов В. Ф. Эрна периода Первой мировой войны см.: Булдаков В. П. Долой Канта! Первая мировая война и философская германофобия в России // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 101–122.

¹⁷² Козырев А.П. Антихрист и революция // Тетради по консерватизму. 2017. №3. С. 99.

выраженная в интенсивной публицистической и лекционной работе отечественных мыслителей¹⁷³ (впрочем, подобная «мобилизация» проходила и в Германии, и во Франции, и в Англии¹⁷⁴) – феномен исключительной важности, т.к. он создал прецедент заметного участия философов в политической жизни страны. Другой имплицитной идеей, характерной для вышеупомянутого способа осмысления войны (его можно назвать «псевдоправославно-патриотическим» – подчеркивая, что он выражает исключительно маргинальную линию православной мысли), является идея об «искуплении грехов» Европы жертвой России. На наш взгляд, такие «соловьи над кровью» (выражение Д.С. Мережковского) также конфликтуют с христианской позицией авторов; Бердяев назовёт это «духовно-вампирическим» отношением к крови, проливаемой русскими войсками.

Во многих публикациях военного времени фигурирует понятие «возрождение»¹⁷⁵, но в различных смыслах. Так, в статье «О “вечно-бабьем” в русской душе» (1915) Бердяев пишет о духовном возрождении России, называя текст В. В. Розанова «Война 1914 года и русское возрождение» свидетельством возрождения славянофильства: «<...> ужасно, что не только Розанов, но и другие, призванные быть выразителями нашего национального сознания, тянут нас назад и вниз, отдаются соблазну пассивности, покорности, рабству у национальной стихии, женственной религиозности. Не только вечное, но и слишком временное, старое и устаревшее в славянофильстве хотели бы восстановить С. Булгаков, В. Иванов, В. Эрн. Огромной силе, силе национальной стихии, земли не противостоит мужественный, светоносный и твердый дух, который призван овладеть

¹⁷³ Напр., публичные лекции С.Н. Булгакова, Вяч. Иванова, И.А. Ильина, Е.Н. Трубецкого и др., многочисленные статьи – часто в режиме острой полемики – в газетах «Новое время», «Русские ведомости», «Русская мысль», «Биржевые ведомости», сборники «Борьба народов», «Россия и её союзники» и т.д.

¹⁷⁴ См.: Михайловский А.В. Успехи и неудачи «интеллектуальной мобилизации»: германский и российский опыт. // Вопросы национализма. 2014. № 3 (19). С. 129-151.

¹⁷⁵ Например, в статье Н. А. Бердяева «Война и возрождение» (1914), книге В. В. Розанова «Война 1914 года и русское возрождение» (1915) и др.

стихиями. Отсюда рождается опасность шовинизма, бахвальство снаружи и рабье смирение внутри»¹⁷⁶. Так выражает Бердяев свое неприятие нового славянофильства (хотя «старые» славянофилы, в особенности А. С. Хомяков, высоко им ценимы). «Мужественный, светоносный и твердый дух» Бердяев приписывает Германии, но отчаянно жаждет его пробуждения в недрах русского народа. И только при условии этого пробуждения у России есть надежда на достойную будущность. Вероятно, его поздняя просоветская позиция, симпатия к советскому строительству (в широком смысле) объясняется именно этим чаянием: Бердяев, будучи в эмиграции, наконец, дождался созидательного порыва в родной стране; впрочем, следует помнить о наблюдении извне, о неизбежном искажении информации, приходящей из СССР, а также об общей сентиментальности и тоске философа в период изгнания.

Военная философская публицистика нуждается в этическом оправдании, так как ее адресат может справедливо потребовать от мыслителя сначала повоевать¹⁷⁷, а потом «слагать теории». Грань допустимой идеализации и теоретизации, морализаторства, полагаем, определяется интуитивно и зависит от эпохи. Бердяев, современник войны и критикуемых им мыслителей, находит у Розанова и Эрн «что-то неприятное и мучительное в слишком легком, благодушном, литературно-идеологическом отношении к войне»¹⁷⁸. Для Бердяева тема войны становится мучительной, он ощущает напряжение исторической катастрофы, является «человеком переуллка» в противоположность «человеку бульвара», значительно более оптимистичному¹⁷⁹. Не может не вызывать симпатии способность Бердяева

¹⁷⁶ Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 35.

¹⁷⁷ В этой связи интересна фигура Ф.А. Степуна (см., например, «Из писем прапорщика-артиллериста»).

¹⁷⁸ Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 38.

¹⁷⁹ «Бульвар и переуллок» – название домашнего рукописного журнала, авторами которого были Н.А. Бердяев, Вяч. Иванов, В.Ф. Эрн, М.О. Гершензон и др.; некоторые тексты представляли собой личную шуточно-ироническую полемику авторов, некоторые обыгрывали темы военной публицистики. Подробнее о «Бульваре и переуллке» см. в [Проскурина, 1994].

признавать собственную вину¹⁸⁰ и каяться в ошибках, как он это делает в статье «Мировая опасность»: «Все время войны я горячо стоял за войну до победного конца. И никакие жертвы не пугали меня. Но ныне я не могу не желать, чтобы скорее кончилась мировая война»¹⁸¹. Действительно, в уже упоминавшейся статье «Война и возрождение», которую можно назвать программной для мысли Бердяева в начале войны, немало сказано в оправдание войны как неизбежного и очистительного, хотя и катастрофического, события мировой истории: «...война имеет смысл, она карает, губит и очищает в огне, возрождает дух дряблый и расслабленный»¹⁸²; «В войне выковывается характер народов, крепнет мужество духа, испытания и жертвы полагают предел изнеженности и размягченности, буржуазной сытости и спокойствию, личному и семейному эгоизму»¹⁸³. Отвращение к «буржуазной сытости и спокойствию» у Бердяева аналогично неприятию европейского «мещанства» у Булгакова. Неудивительно, что в начале войны, когда большинство русских мыслителей были убеждены в ее скором завершении, рассуждения о ее «очистительной» функции еще не представлялись бесчеловечными.

Борьба с германским милитаризмом, который был признан мыслителями основной, глубинной причиной начала Великой европейской войны, неоднократно признавалась «священной». На смену «германской расе», по мнению Бердяева, в результате этой борьбы должна была прийти «славянская раса»: «Германской расе противостоит еще культурно-молодая, свежая, полная надежд на будущее славянская раса»¹⁸⁴. Таким образом,

¹⁸⁰ Например, по его словам, вина свершения революции «лежит не на одних крайних революционно-социалистических течениях. Эти течения лишь закончили разложение русской армии и русского государства. Но начали это разложение более умеренные либеральные течения. Все мы к этому приложили руку. Нельзя было расшатывать исторические основы русского государства во время страшной мировой войны...» [Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. IV].

¹⁸¹ Там же. С. II.

¹⁸² Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 243.

¹⁸³ Там же. С. 247.

¹⁸⁴ Там же. С. 245.

победа в войне – победа над «германизацией славянства» во имя его (славянства) будущего. Идеи о будущем славянской расы во главе с русским народом соотносимы с концепцией «народа-богоносца»: русский народ имеет великое историческое призвание, но еще не настал его час. Отметим, что при популяризации этой концепции важнейший аспект служения другим народам нередко уходит в тень, на первое место ставится упование на собственную самобытность и уникальность. Интересно, что последующие (после Первой мировой войны) события вполне обнаружили эту самобытность и уникальность, но опровергнув или, по крайней мере, существенно изменив неославянофильские прогнозы.

Другая существенная претензия Бердяева, также отражающая его отношение к войне как к сложному историческому сюжету – претензия к упрощению и безответственному морализаторству, к «кабинетности»: «Кабинетное, идеологическое обоготворение стихии войны и литературное прославление войны как спасительницы от всех бед и зол нравственно неприятно и религиозно недопустимо»¹⁸⁵. Это возмущение созвучно с отношением Бердяева к «морализаторству над историей» русской интеллигенции (в частности, радикалов 30-40-х годов XIX века), Льва Толстого. Следствие «кабинетности» – создание собственного представления о войне, имеющего мало общего с реальностью.

Война, надеется Бердяев, способствует рождению нового сознания, обращенного к историческому, к конкретному, поможет преодолеть «сознание отвлеченное и доктринерское, исключительный социологизм и морализм нашего мышления и оценок. <...> Мировая война вызывает кризис этого исключительного монизма русского мышления, всегда склонного насиловать бесконечную сложность бытия»¹⁸⁶. Ненавистный для Бердяева рационалистический оптимизм и социологический утопизм должны капитулировать перед иррациональной стихией войны, перед её

¹⁸⁵ Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 39.

¹⁸⁶ Там же. С. 47. Первая публикация: Бердяев Н.А. Война и кризис интеллигентского сознания // Биржевые ведомости. 25 июля. 1915.

таинственным символизмом. Ещё одна черта интеллигентского сознания, с которой Бердяев вёл борьбу – отчуждение от своей части исторической ответственности, противоположение и обособление: «Многие относятся к войне, как обыватели, а не как граждане своего отечества. Но война должна переживаться не извне, как что-то и кем-то для нас совершаемое, а изнутри, как дело совершаемое нами самими. Мы – граждане своего отечества лишь тогда, когда осознаем, что войну ведем «мы», а не «они», что «мы» хотим одолеть врага и «мы» должны победить. И мы рабы, когда совершенно отвлекаем от себя войну и совершенно сбрасываем с себя всякую ответственность, возлагаем все на “них”»¹⁸⁷.

Ещё одно «нападение» на славянофильские темы в работах философов в военное время (на этот раз авторства Вячеслава Иванова) – статья «Омертвевшее предание»¹⁸⁸: «Статья Вяч. Иванова «Живое предание», написанная в ответ мне, произвела на меня впечатление подновленной стилизации старого, омертвевшего уже славянофильства»¹⁸⁹. Бердяев решительно выступает против неуместного оперирования некогда важными и «живыми» категориями, и в этом протесте звучит его постоянный призыв к творческой мысли и деланию, в военное время нуждающемуся в особой ответственности и мужественности (в противоположность «бабьему» самочувствию). Реагирует Бердяев и на упомянутого выше Эрна – в статье «Эпигонам славянофильства» есть упрек в «нерусскости и неправославности» Эрна: «Чувствую Эрна не столько православным, сколько протестантским пиетистом, методистом или спасенным баптистом. Религиозность его – совсем не русская. Такой безоблачности не бывает на нашем русском небе. В Эрне нет ни русского смирения, ни русского бунта. Важен духовный тип – человек, его мироощущение. И вот тут боюсь, что у Эрна слишком мало православного и русского. Ничего плохого в этом нет, но

¹⁸⁷ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 310. Первая публикация: Бердяев Н.А. Воля к победе // Биржевые ведомости. 3 июн. 1915.

¹⁸⁸ Первая публикация: Бердяев Н.А. Омертвевшее предание // Биржевые ведомости. 8 апр. 1915.

¹⁸⁹ Бердяев Н.А. Мутные лики. М., 2004. С. 102.

не нужно всем колоть глаза своим православием и славянофильством»¹⁹⁰. Такой упрек, на наш взгляд, существенен и актуален: доктринерское отношение к драматическим и трагическим моментам истории России, морализаторство над историей, закамуфлированное под «истинно православное» – значительно грубее, чем материалистические трактовки истории, так как содержательно опустошают, дискредитируют и «умерщвляют» важнейшие религиозно-философские категории.

Один из наиболее острых вопросов, который приходилось решать каждому из упомянутых русских мыслителей – соотношение их христианских взглядов и реакции на военные события. Важно, что абстрактные понятия насилия и зла в явлении войны приобретает конкретно-исторические формы, и это неизбежно вызывает личное отношение – и душевно-гражданское, и духовно-христианское – что и выразилось в статьях военной публицистики. «Христианство есть сплошное противоречие. И христианское отношение к войне роковым образом противоречиво. Христианская война невозможна, как невозможно христианское государство, христианское насилие и убийство. Но весь ужас жизни изживается христианином как крест и искупление вины. Война есть вина, но она также есть и искупление вины. В ней несправедная, грешная, злая жизнь возносится на крест»¹⁹¹. Исповедание ненасилия перестаёт быть нравственным, когда враг напал на твою семью и твой дом. Оборонительный характер Первой мировой войны для России – принципиальный момент, который подчеркивался многими философами – Бердяевым, Булгаковым, Струве, Розановым и другими. События оборонительной войны мобилизуют народ, «сжигают в нем нечистые частицы, объединяют его, уплотняют его, – ведут к жертве и героизму»¹⁹²; Бердяев в 1915 году был убеждён в отсутствии у русского народа милитаристического пафоса, стремления к завоеванию.

¹⁹⁰ Там же. С. 74.

¹⁹¹ Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 181. Первая публикация: Бердяев Н.А. Мысли о природе войны // Биржевые ведомости. 26 июня. 1915.

¹⁹² Розанов В.В. Война 1914 года и русское возрождение. Пг.: «Новое время», 1915. С. 33.

В 1918 году в издательстве «Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова» вышел сборник «Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности», куда вошли важные статьи Бердяева по военной проблематике (1914-1917 годов). Начинается книга с послереволюционного предисловия – «Мировая опасность», в котором чувствуется сокрушение философа из-за невоплощённых надежд преодоления замкнутости европейской культуры, исчерпания старых распрей, объединения Запада и Востока. Интересно, что Бердяев прозревает направления мирового политического движения – а именно усиление Америки («крайний Запад») и Китая («крайний Восток»): «После ослабления и разложения Европы и России воцарится китаизм и американизм, две силы, которые могут найти точки сближения между собой. Тогда осуществится китайско-американское царство равенства, в котором невозможны уже будут никакие восхождения и подъемы»¹⁹³. Для Бердяева характерно многие факторы сводить к понятным ему и актуальным для него угрозам: так, в предполагаемом американо-китайском союзе он видит риск установления глобального равенства и «культурного плато»; события последних нескольких десятилетий выявляют несостоятельность этих опасений (буквально союза Китая и США), но в то же время некоторые движения в культуре США обнаруживают тенденцию к агрессивному эгалитаризму (по декларациям, а по сути – к новому развороту дискриминации). Интересно, что Д.С. Мережковский раньше Бердяева высказывал опасения об усилении Китая и Америки¹⁹⁴ – но прежде всего их позитивизма, ведущего к мещанству (о бердяевском отношении к мещанству см. параграф 2.3).

Одна из характерных для Бердяева статей – «Мысли о природе войны», в которой он отвлекается от злободневной повестки и рассуждает о природе войны вообще, о смысле войны. Как позже он будет писать о несамостоятельности, неонтологичности революции, так и войне он

¹⁹³ Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. III.

¹⁹⁴ В статье «Грядущий хам»: Мережковский Д.С. Грядущий Хам. П. Чехов и Горький. СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1906.

отказывает в собственной глубинной сущности: «Природа войны, как материального насилия, чисто рефлективная, знаковая, симптоматическая, не самостоятельная. Война не есть источник зла, а лишь рефлекс на зло, знак существования внутреннего зла и болезни»¹⁹⁵. И так же, как и революция, война – лишь внешний симптом болезни, только проявление духовного недуга человечества.

Пацифизм, непротивление объявляются преступными, безответственными; не пережить войну – значит попытаться сбежать от тьмы истории, не преодолев её, оставив эту тьму непросветлённой. С другой стороны, культ войны и романтизация кровопролития также недопустимы. Единственно верное положение в этом конфликтном поле Бердяев описывает таким образом: «Войну можно принять лишь трагически-страдальчески. Отношение к войне может быть лишь антиномическое. Это – изживание внутренней тьмы мировой жизни, внутреннего зла, принятие вины и искупления. Благодушное, оптимистическое, исключительно радостное отношение к войне – не допустимо и безнравственно. Мы войну и принимаем, и отвергаем. Мы принимаем войну во имя ее отвержения. Милитаризм и пацифизм – одинаковая ложь. И там, и здесь – внешнее отношение к жизни. Принятие войны есть принятие трагического ужаса жизни. И если в войне есть озверение и потеря человеческого облика, то есть в ней и великая любовь, преломленная во тьме»¹⁹⁶.

Важная тема, зазвучавшая в публицистике Бердяева в революционном 1917 году – связь Первой мировой войны и русских революций. В постфевральской статье «Психология переживаемого момента» философ пишет о роли армии и войны в осуществлении революции: «Если много было непредвиденного в совершившемся, то одно было предвидено – центральную роль в перевороте сыграли войска, и иначе быть не могло. Тысячами кровных нитей связана революция с войной, она всем почти обязана войне и должна

¹⁹⁵ Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 177.

¹⁹⁶ Там же. С. 183.

помнить свои обязанности по отношению к войне. Это соотношение войны и революции очень у нас противоречиво и парадоксально. Долгое время война, выявившая всю негодность старого режима, мешала революционному перевороту. Многие, искренне стремившиеся к свободной жизни в России, из патриотизма примирялись до окончания войны со старой властью. Но война же и страшно облегчила революционный переворот в России: она сделала его быстрым и объединенным. Война превратила всю армию в народную и потому облегчила переход ее на сторону народа. Теперь многие элементы, в глубине души консервативные, примирились с новой властью из патриотизма, из боязни повредить делу войны раздором. Генералитет, несомненно, санкционировал революционный переворот из патриотических мотивов, для поддержания единства в армии»¹⁹⁷. В этом пассаже Бердяев высказывается вполне технологически – и необходимо отметить его способность к переключению тональности речи с инструментальной, «прозаической» на «поэтическую», более частотную. «То, что называется русской “революцией” и что сейчас завершается, имеет один постыдный и горестный для нас смысл: русский народ не выдержал великого испытания войны, в страшный час мировой борьбы он ослабел и начал разлагаться. Он духовно не был готов к мировой борьбе, он утерял всякую идею этой войны. А без великой идеи нельзя идти на жертвы и страдания. Кровавая братоубийственная борьба на улицах Москвы есть лишь эпизод мировой войны»¹⁹⁸. Это переключение создает в текстах 1917 года своеобразную эклектику и придаёт статьям революционного года особую остроту: «Многие события последних лет и последних недель внушают серьезные опасения за душу русского народа, за его нравственное здоровье. Произошло два великих исторических события – война и революция. И вот сначала война

¹⁹⁷ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 502. Первая публикация: Бердяев Н.А. Психология переживаемого момента // Русская свобода. Апр. 1917.

¹⁹⁸ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 653. Первая публикация: Бердяев Н.А. Была ли в России революция? // Народоуправство. 19 нояб. 1917.

мобилизовала интересы в России, потом революция по-новому мобилизовала интересы. И на войне, и на революции слишком многие захотели нажиться. Слишком широкий круг захватила жажда повышения прибылей и заработков. Произошла мобилизация интересов, но не произошло мобилизации ответственности, мобилизации патриотических чувств, мобилизации высших идей нравственного и религиозного порядка, мобилизации всех сил правды на Руси»¹⁹⁹.

Итак, Бердяев воспринимает катастрофу войны предтечей и катализатором революции, видит в этих двух великих исторических событиях сущностное (или, точнее, бессущностное) родство. Одно ясно Бердяеву совершенно точно – Мировая война ознаменовала конец старого мира, но каким будет нарождающийся новый мир – неясно. Философ не так много размышлял о смысле и итогах Первой мировой войны, так как «падение священного русского царства» отвлекло всеобщее внимание и стало даже большим потрясением.

Частный вопрос, поднимаемый в военной публицистике Бердяева – вопрос о Германии и германизме, уже отчасти рассмотренный в общевоенном контексте. 9 июня 1916 года в газете «Биржевые ведомости» (№ 15608) выходит статья «Религия германизма»²⁰⁰, где Бердяев выделяет две Германии – «старую» (Германию великих мыслителей, мистиков, поэтов, музыкантов) и «новую» (Германию материалистическую, милитаристическую, империалистическую)²⁰¹.

Итак, позиционирование России в публицистике Бердяева периода войны тесно связано с образом Германии – второй, «новой», воинственной. Интересно, что, прорисовывая этот образ – на первый взгляд, весьма непривлекательный и даже отталкивающий, Бердяев занимается его

¹⁹⁹ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 569. Первая публикация: Бердяев Н.А. Мобилизация интересов // Русская свобода. Июль 1917.

²⁰⁰ Позднее статья вошла в сборник «Судьба России».

²⁰¹ Концепция «двух Германий» бытовала не только среди русских мыслителей, но и, например, во Франции – Das Volk der Dichter und Denker («Народ поэтов и мыслителей») противопоставлялся варварству и милитаризму новой Германии.

апологией, оправданием, доказательством его органичности немецкой истории и немецкому духу. Подобным образом позже он будет писать и о большевизме: переживая явное отторжение, он последовательно обосновывал органичность, имманентность большевизма русскому народу, настаивал на ответственности народа за появление и победу большевиков, не соглашался с идеей о случайности Октября.

Бердяев выступает против упрощенного понимания трансформации «старой» Германии поэтов в «новую» Германию юнкеров, хотя и условно поддерживает установление связи между германским духом и германской материей в стиле «от Канта к Круппу». В статье «Религия германизма» (1916) он утверждает, что нет никакого противоречия между идеализмом немецкой философии и материализмом, милитаризмом современной Германии: «То, что мы называем германским материализмом, — их техника и промышленность, их военная сила, их империалистическая жажда могущества — есть явление духа, германского духа. Это — воплощенная германская воля»²⁰². Трагедия Германии схожа с трагедией России и заключается в «безбрачии» двух великих народов, в избыточной воле, напряженной мужественности немца и в недостаточной воле, пассивной женственности русского.

Единство «двух Германий» обусловлено неизменностью немецкого духа, о котором Бердяев в публицистике военных лет выносит категоричные суждения, последовательно обобщая и типизируя: «Первоощущение бытия для немца есть прежде всего первоощущение своей воли, своей мысли. Он — волюнтарист и идеалист. Он музыкально одарен и пластически бездарен. Музыка есть еще дух субъективный, внутреннее состояние духа. Пластика есть уже дух объективный, воплощенный. Но в сфере объективного, воплощенного духа немцы оказались способными создавать лишь необычайную технику, промышленность, милитаристические орудия, а не

²⁰² Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 150.

красоту. Безвкусие немцев, которое поражает даже у величайших из них, даже у Гёте, связано с перенесением центра тяжести жизни во внутреннее напряжение воли и мысли»²⁰³. Таким образом, «пластическая бездарность» немца приводит к созданию совсем иной пластики – вооружения и техники, но эта склонность наследуется из глубин национального духа, от Экхарта, Лютера, Канта, Фихте, Гегеля – вершинных проявлений немецкого гения.

В той же статье «Религия германизма», которую можно назвать «программной» по вопросу германизации и характеристики немецкого духа, Бердяев приходит к парадоксальному выводу о том, что немец может быть свободным лишь в казарме. Категория «казармы» становится для Бердяева важной, поскольку стержневой для его философии является категория свободы: «Воля к власти над миром родилась на духовной почве, она явилась результатом немецкого восприятия мира как беспорядочного, а самого немца как носителя порядка и организации. Кант построил духовные казармы. Современные немцы предпочитают строить казармы материальные. Немецкая гносеология есть такая же муштровка, как и немецкий империализм. Немец чувствует себя свободным лишь в казарме. На вольном воздухе он ощущает давление хаотической необходимости. <...> Могущественная, угрожающая всему миру германская материя есть эманация германского духа, и дух германский истощился в этой эманации, умалился от этого напряжения вовне. В германском духе нет безграничности – это в своем роде великий и глубокий дух, но ограниченный, отмеренный дух, в нем нет славянской безмерности и безгранности. Дух Достоевского – неистощим»,²⁰⁴ – Так внезапно заключает Бердяев, с характерной для военных лет строгостью обличая Германию в ограниченности духовных возможностей при безграничности политических претензий. Впрочем, любимые философом немцы – Бёме, Силезиус, Баадер, Экхарт – выводятся из круга «германской идеи», признаются им величайшими и находящимися

²⁰³ Там же. С. 151.

²⁰⁴ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 153–154.

выше национальных пространств; Бердяев отказывается назвать их «духовными отцами» современной ему Германии, несмотря на преемственность духа: подземный корень пророс в неведомый ему мир и дал по-настоящему неожиданные ростки и плоды. Таким образом, Экхарт не должен отвечать за Вильгельма, а Кант – за Круппа. Подобную позицию занимал современник и знакомый Бердяева, знаток истории Германии А.К. Дживелегов: «По поводу немецкой культуры и по поводу Вильгельма у нас наговорено очень много всяких глупостей. Разные российские богоискатели готовы и варварства немецких лейтенантов, и вероломства немецких дипломатов ставить в вину... Иммануилу Канту и чуть ли не самого Шиллера делать ответственными за Лувен и Калиш. Суди их Бог! Вильгельм II, конечно, – продукт немецкой культуры, но его психика создавалась совсем под другими влияниями, чем Кант и Шиллер. Романтизма в душе его очень много. Но это – романтизм не Шиллера, а Людвига Галлера или Штала, идеологов реакции, ценивших в средневековье самые темные его стороны»²⁰⁵.

Бердяев склонен квалифицировать сильные явления как «религию» (например, незадолго до Октября он будет писать о «религии большевизма»²⁰⁶), и в статьях 1914–1918 годов он возводит германизм до своеобразной религии (и Вагнер – пророк ее): «В этой германской религии нет покаяния и нет жертвы. Германец менее всего способен к покаянию. И он может быть добродетельным, нравственным, совершенным, честным, но почти не может быть святым. Покаяние подменяется пессимизмом»²⁰⁷. Более того, мыслитель обвиняет Германию в том, что она своим германско-европейским централизмом препятствует соединению Востока и Запада, которое Бердяев считает основной задачей всемирной истории.

Проблеме соотношения «двух Германий» созвучна актуальная для

²⁰⁵ Дживелегов А.К. Немецкая культура и война. М., 1917. С. 47.

²⁰⁶ См., напр., статью «Религиозные основы большевизма (Из религиозной психологии русского народа)» (1917) [Бердяев, 2007, с. 593–598].

²⁰⁷ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 154.

начала XX века проблема машины (механизма). Что есть машина? Как ее соотнести с человеком, с культурой? В чем опасность машины? В статье «Дух и машина» (1915) мыслитель утверждает: «Наши споры о германизме вращаются вокруг темы – дух и машина. Нельзя отрицать, что в Германии было много духа, и Германия же пришла к самым совершенным образцам механизации и машинизации»²⁰⁸. Бердяев лишен какого бы то ни было алармизма по поводу машинизации, он даже считает этот процесс благотворным и промыслительным, освобождающим дух: «Совершается роковой процесс машинизации жизни, замена органического механическим. <...> Сама машина есть явление духа, момент в его пути. Обратной стороной машинизации и материализации жизни является ее дематериализация и одухотворение. Машина может быть понята как путь духа в процессе его освобождения от материальности. Машина разрывает дух и материю, вносит расщепление, нарушает первоначальную органическую целостность, спаянность духа и плоти. И нужно сказать, что машина гибельна не столько для духа, сколько для плоти»²⁰⁹. Таким образом, миссия Германии в мировом процессе продолжает раскрываться с новых сторон – ранее упомянутая пластическая бездарность немецкой культуры оказывается не недостатком, а достоинством, своеобразно влияя на раскрытие духа через убиение «старой плоти» мира.

В статье «Современная Германия», опубликованной в октябре 1914 года в газете «Утро России» (№ 255) Бердяев выводит две «ветви» из одного немецкого корня: «германский юнкер» и «германский мыслитель, мистик и поэт». Тип «юнкера» включает в себя и тип «германского промышленника», и тип «немецкого бюргера» – три вариации «среднего» немца объединяет «торжество неодухотворенной материальности», неразвитая гражданственность, сравнительно низкий уровень культуры. Некоторую ответственность за такое состояние немецкого народа Бердяев имплицитно

²⁰⁸ Там же. С. 200.

²⁰⁹ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 200.

возлагает на «первую» Германию: провозвестники высоких идей, немецкие мыслители не просветили общественную, государственную жизнь страны и народную мораль, оставив «среднего немца» в плену материальности. Схожий упрек слышится в статьях Бердяева «О буржуазности и социализме» (1917), «Объективные основы общественности» (1917), «Кто виноват?» (1917), «Гибель русских иллюзий» (1918) и т.д., где он возлагает ответственность за разгул красной стихии на творческий цвет русской культуры и на интеллигенцию, не исполнившую своего долга вывести народ из духовно пассивного и рабского состояния. Однако опасность «второй Германии» не в пассивности, а наоборот – в культе силы, в тяге к активному переустройству мира, но не с уважением к иерархической упорядоченности национальных ликов, а в насилии и варварстве. Итак, созидательная роль «первой Германии» гениальных индивидуальностей не уберегла мир от разрушительной роли «второй Германии» – милитаристической, самоуверенной и антикультурной, уничтожающей.

Немецкая философия – важнейшая тема для Бердяева в рассуждении о немецком духе, и мыслитель решительно восстает против неославянофильской позиции, упрощительного трафарета, по которому эта философия – «имманентизм и феноменализм, отрицание Софии, оторванность от женственного начала, от земли, от природы»²¹⁰. Бердяев не может пройти мимо таких упреков и напоминает, что в немецкой мистике были величайшие откровения о Софии (Бёме, Гофман), о природе (Шеллинг), да и атрибуция немцам имманентизма не бесспорна, поверхностна. Но чему Бердяев действительно противится (хотя и выводит из-под обвинений «первую Германию») – так это претензии германизма на монопольное обладание истиной и правдой: «Настоящая ложь и греховность германизма – это попытка монополизировать и национализировать истину и правду, объявить истину германской, а правду – выражением германской силы. Это

²¹⁰ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 306.

есть у Чемберлена, Дрекса и других идеологов германизма. На этой почве развивается безумное самомнение. Тут германский волюнтаризм вырождается в голое, ничем не ограниченное «хочу». Не дай Бог нам походить на германцев в этом их национально-волевом уклоне»²¹¹.

Угроза германизации России звучит лейтмотивом в публицистике Бердяева военных лет. Под германизацией подразумевается, конечно, влияние «второй Германии», мужественного элемента, пренебрегающего границы и законы: «Германия явно стремится к мировому господству и к образованию новой мировой империи. Германия хотела бы германизировать весь мир. <...> Германия неспособна соединять, она способна лишь поработать. Инстинкты германской расы завоевательные и насильнические» – пишет философ в статье «Россия, Англия и Германия» (1916). Интересно, что «германизация» не как порабощение, а как «огерманивание», обретение дисциплины личности по подобию немецкой, но самобытно-русской – несбывшаяся мечта Бердяева, его чаяние на протяжении всей жизни. Германская прививка не состоялась, собственных механизмов обретения национальной «мужественности» в России не выработалось – состоялся лишь процесс «онемечивания и порабощения души России, обезличения русской интеллигенции» – утверждает мыслитель в статье «Германские влияния и славянство» (1917).

Сущностная характеристика германского духа, которая, по Бердяеву, объемлет обе Германии – гордость и самоуверенность. В статье «Религия германизма» он пишет: «Дух тевтонской гордости пропитал всю германскую науку и философию. Немцы не довольствуются инстинктивным презрением к другим расам и народам, они хотят презирать на научном основании, презирать упорядоченно, организованно и дисциплинированно»²¹². Несмотря на желание пробуждения дисциплины и организованности русского человека, предельная упорядоченность явно пугает и отвращает Бердяева, он

²¹¹ Там же. С. 309.

²¹² Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 155.

чувствует в ней «казарму» и несвободу, безмерную претензию на вольное веяние духа – и, конечно, за русскую волю и широту (которые еще не есть свобода, а только ее предвосхищение и потенция) он готов простить – до времени – русскую же распущенность и пассивность.

Освобождение России от немецкого духа, по мнению Бердяева, – одна из задач Первой мировой войны. Общий оптимизм его текстов военных лет пророчит эту свободу, хотя в статье «Война и возрождение» он оговаривается, что «роднее нам и безопаснее для нас культура латинских народов»²¹³. Таким образом, философ делает шаг назад, оставляя пространство для маневра в сторону латинства в случае собственного национального бессилия. Тем не менее, образ двух Германий – важная составляющая мировоззрения мыслителя в военный период. Резкое размежевание «страны философов, мистиков и поэтов» и «страны юнкеров и бюргеров» сочетается у него с признанием общего корня – немецкого духа, «северного», направленного вглубь самого себя и извергнувшего не пластическую красоту, а технически мощную машину завоевания. Поэтому не следует слишком расслаивать национальный лик: он един, но имеет вершинные проявления, выходящие в наднациональное единство мирового духа, и грубую материю народной массы, которая в XX веке и стала основной движущей силой великих катастроф.

²¹³ Там же. С. 264.

2.2. Революция и большевизм

Характеризуя Мировую войну, Бердяев пишет: «Нужно помнить, что природа войны отрицательная, а не положительная, она — великая проявительница и изобличительница. Но война сама по себе не творит новой жизни, она — лишь конец старого, рефлексия на зло»²¹⁴. Об Октябрьской революции Бердяев сложит похожее мнение — революция есть разложение, распадение, проявление глубинной болезни, её деятели не творят ничего нового, они пассивны, ведомы.

Коренные изменения в устройстве России, предуготовленные Мировой войной и осуществлённые революциями 1917 года, несомненно, разделили историю страны и мира, начали принципиально иную эпоху; размышления о сущности и путях революций 1917 года стали стержневыми для публицистики Бердяева в послереволюционные годы. Надежды Февраля сменились удушьем Октября — и этот путь стал общим для интеллигентов XX века²¹⁵.

Октябрьская революция 1917 года и предуготовившее революцию «падение священного русского царства»²¹⁶ так сильно воспалили страну, что остаться безучастным к её дальнейшей судьбе стало невозможно. Кто-то воспринял красный цвет как агонию больного тела России, кто-то — как зарево новой жизни, очевидно одно: с Революцией и её организаторами-вершителями нужно было выстраивать и развивать внутренние и внешние отношения.

Размышляли и вслух — на страницах газет и журналов, на собраниях и заседаниях. Осевшие в архивах и публикациях размышления сохранили для нас жизнь России подобно фотографиям. Облик Николая Александровича Бердяева на «фотографиях» с наступлением времен революции и

²¹⁴ Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 39.

²¹⁵ Палитра впечатлений и постфевральских ожиданий деятелей культуры представлена в статье: Козырев А.П. Революция в категориях Божеского и человеческого // Тетради по консерватизму. 2017. №2. С. 87-99.

²¹⁶ Название статьи Н.А. Бердяева («Падение священного русского царства»), опубликованной в газете «Русская свобода» в апреле 1917 года.

большевизма неодинаков, он меняется. Меняются обстоятельства, после высылки в 1922 году он отдаляется от центра жизни новой коммунистической России, и это дает повод усомниться в реалистичности его представлений – казалось бы, из Европы не разглядеть и не прочувствовать русский коммунизм. Тем не менее, в момент победы большевиков Бердяев находился в эпицентре событий, а до этого наблюдал бурление революционных кружков и движений – и не только наблюдал, но и участвовал в них.

Можно предположить, что Бердяев стремился к надысторичности взгляда, к тому, чтобы его мысль не была плотно зависима от событийной канвы жизни (и его собственной жизни, и судеб России), чтобы революция и большевизм не были восприняты эмоционально-поверхностно, как внезапное торжество чуждого духа. Бердяев считал революцию, большевиков и коммунизм органически русскими явлениями и никогда не снимал даже с самого себя ответственности за катастрофу 1917 года²¹⁷.

Отношения Бердяева с пришедшими к власти большевиками – это частный случай проблемы «философ и власть», значительно и многократно поставленной в XX в. В.В. Миронов, исследуя взаимоотношения Мартина Хайдеггера с национал-социалистами как весьма показательный пример включения философа в активное взаимодействие с актуальными политическими трендами, делает вывод: «Власть притягивает философа не только в качестве объекта исследования: анализируя и подвергая критике тот или иной вариант актуализации власти, философ всякий раз испытывает искушение самому сделаться участником этого процесса»²¹⁸. Случай Бердяева дает иной угол зрения на эту проблему: признавая закономерность

²¹⁷ «Большевизм в России явился и победил, потому что я таков, каков есть, потому что во мне не было настоящей духовной силы, не было силы веры,двигающей горами. Большевизм есть мой грех, моя вина» (Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1991 г., С. 445).

²¹⁸ Миронов В.В. Метафизика не умирает. М., 2020. С. 284.

прихода к власти в России большевиков²¹⁹ и не отказывая Советскому государству в принадлежности к единой линии русской истории (в отличие от позиции И.А. Ильина: «Советское государство – не Россия»), Бердяев не видит возможности прямого сотрудничества с новыми руководителями; тем не менее, все пять лет жизни в постреволюционной России он деятельно взаимодействует с властью и внимательно следит за ее метаморфозами – так же, как и большевики пристально следят за философом. Интерес со стороны власти подтверждается фактом допроса лично Ф.Э. Держинским, газетными публикациями о собраниях у Бердяева, преподавание в Московском университете, выдачей «академического пайка» и т.д. Однако протокол последнего допроса (18 августа 1922 г.) свидетельствует о том, что склонить Бердяева к сотрудничеству оказалось (или показалось) невозможным: философ говорит, что он «не согласен ни с буржуазным обществом, ни с коммунизмом»²²⁰. Впрочем, учитывая более позднюю просоветскую позицию мыслителя, можно предположить, что по мере укрепления Советского государства Бердяев находил бы некоторые основания и оправдания такого выража русской истории; в первые же пореволюционные годы он был достаточно категоричен в оценках и большее внимание обращал на метафизику большевизма, а не на социально-политическую повестку.

Прежде чем рассматривать взгляд Бердяева на революции 1917 года в России, следует реконструировать отношение Бердяева к революции как явлению – к революции вообще, а также к иным революционным событиям в мировой истории – например, к Великой французской революции.

В статье 1918 года «Революция и реакция» Бердяев цитирует Томаса Карлейля²²¹: «Всякая анархия, всякое зло, несправедливость, по своей

²¹⁹ О разных взглядах на вопрос детерминированности и случайности революционных процессов см. в статье Межуев Б. В. Революция - в сторону от Равенства и Свободы (по поводу книги Б. Капустина) // Логос. 2012. № 4. С. 239–252.

²²⁰ Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. М., 2005. С. 214.

²²¹ Томас Карлейль (англ. Thomas Carlyle, 1795-1881) – британский писатель, публицист, историк и философ, автор работ «Французская революция» (1837), «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841) и др.

природе, подобно зубам дракона, самоубийственны и не могут длиться»²²². Заметим, что отношение к революции и даже некоторые интуиции и образы у Бердяева схожи с таковыми у Карлейля: так, британский историк в книге «Французская революция»²²³ называет Великую французскую революцию «взрывом ада и преисподней», потоком лавы, царством террора, безумием, которое поселяется в сердца людей; «...революция – это явление, которым нельзя овладеть, которое нельзя запереть под замок». Бердяев также был противником рационализации феномена революции: «Революция служит неведомым ей целям, целям таинственным и несоизмеримым ни с какой рациональной революционной идеологией. Вожаки революции – лишь медиумы стихийного потока, который их возносит и низвергает, и они сами не знают, чему служат, их ограниченное рациональное сознание – мелочное и беспомощное. Революция есть рок»²²⁴. Итак, первая важная черта революции – её иррациональность, стихийность и в некотором смысле неподконтрольность ограниченному человеческому водительству. «Революция есть явление природы»²²⁵ – таково парадоксальное мнение философа, и такое «распыление» ответственности за события 1917 года в России мы ещё увидим, когда будем рассматривать бердяевскую трактовку большевизма.

Вторая ключевая характеристика, объявленная Бердяевым – отрицательный, разрушительный характер революций. «Революция – по преимуществу отрицательное понятие. Она всегда происходит потому, что далеко зашел процесс разложения и гниения, что было отпадение от правды и добра, что была измена Богу, что силы, властвовавшие и господствовавшие, изменили своему назначению, что органическое развитие и цветение стало невозможным». Свойство, связанное с разрушительностью революции – неуважение к историческим святыням. Другая черта, которую

²²² Бердяев Н.А. Революция и реакция // Русская мысль. Май-июнь 1918.

²²³ Карлейль Т. Французская революция. История: перевод с английского. СПб., 1907.

²²⁴ Бердяев Н.А. Революция и реакция // Русская мысль. Май-июнь 1918.

²²⁵ Бердяев Н.А. Размышление о русской революции. Новое Средневековье. Берлин, 1924.

Бердяев обнаруживает не только в русских революционерах, но и вообще в русских людях – тяга к устроению на земле «царства Божьего», царства правды – но, разумеется, лишь в качестве интуиции, подсознательного влечения. В реальности же это хилиастическое побуждение нередко приводит не к раю, а к аду, к извращению мессианской идеи России: «Русский революционный социализм легко переходит в извращенный русский мессианизм, основанный на смешении разных планов и разных миров. В русской революционной стихии вечно рождается разгоряченная мечта о царстве Божьем на земле, царстве всечеловеческом, которое раскроется всему миру из пожара, загоревшегося в России. В этом чувствуется исконная хлыстовская русская стихия, и в ней тонет сознание личности. У Бакунина была идея русского революционного мессианизма <...> Эта старая идея вновь вспыхивает в стихии русской революции»²²⁶.

Бердяев выступает против идеализации революций: по его мнению, любая революция несчастна, неудачна и отвратительна – даже «Великая» французская, а тем более Октябрьская русская, впрочем, также названная «великой». Роднит французскую и русскую революции ещё и то, что зачинщики и вершители обеих – «старые души», невозрождённые и поверхностные деятели. После Февральской революции Бердяев заподозрил её героев в той же ветхости: «В революциях многое бывает лишь перемены одеяния. Не все революционеры бывают новыми людьми. Революционеры сегодняшнего дня могут оказаться самыми ветхими людьми, полными деспотических и насильнических инстинктов»²²⁷. Так и произошло, уже в ноябре того же года Бердяев пишет: «Революционные слова сразу же оказались стары и выветрились на протяжении нескольких месяцев»²²⁸. Вместе с тем, что большевики хотят «истребить дотла все старое, всякое

²²⁶ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 517–518. Первая публикация: Бердяев Н.А. Интернационал и единство человечества // Русская свобода. 22 апр. 1917.

²²⁷ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 504. Первая публикация: Бердяев Н.А. Психология переживаемого момента // Русская свобода. Апр. 1917.

²²⁸ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 650. Первая публикация: Бердяев Н.А. Была ли в России революция? // Народоуправство. 19 нояб. 1917.

наследие прошлого», их души, пишет Бердяев, «стары до ужаса, инстинкты их ветхи, их чувства и мысли инертны, во всем их обличье узнается старая звериная природа человека, действовавшая и в мире «буржуазном» и там совершавшая самые злые деяния этого мира»²²⁹. Заявка на «антропологический прорыв», который мог бы сформировать «нового человека», Бердяев не воспринял бы всерьёз, сочтя его ложным субститутотом истинной «метанойи», духовного преображения и углубления, которого он всегда чаял («...нельзя излечить и возродить Россию одними политическими средствами. Необходимо обратиться к большей глубине. Русскому народу предстоит духовное перерождение»²³⁰), но надежды на которое, по-видимому, исчезли за пять лет жизни в Советской России, дав место более суровому реализму.

Образ, который Бердяев использует для описания и революции, и большевиков – инфекция, зараза, болезнь: «Революция подобна тяжкой инфекционной болезни. Раз зараза проникла в организм, нельзя уже остановить неотвратимого течения болезни. В известный момент будет 41 градус температуры, будет бред»²³¹. Тогда что можно назвать «иммунитетом», что является антителами, способными погасить стихию революции? Такого «физиологического» продолжения Бердяев прямо не делает, но можно предположить, что «иммунитетом» против революционной «инфекции» являются, во-первых, элементарная сытость общества, а во-вторых, его просвещённость и охват культурой. Уже упомянутый Карлейль (написавший лучший, по мнению Бердяева, труд о Французской революции), главным двигателем Французской революции называл «голод, нищету и тяжелый кошмарный гнет, давивший 25 миллионов существ»²³². Воспалённая

²²⁹ Бердяев Н.А. Мир «буржуазный» и мир «социалистический». Народопрравство. №18-19. С. 6-9. 25 дек. 1917 г.

²³⁰ Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. IV (Предисловие).

²³¹ Бердяев Н.А. Размышление о русской революции. Новое Средневековье. Берлин, 1924.

²³² Карлейль Т. Французская революция. История. Пер. с англ. Ю. В. Дубровина и Е. А. Мельниковой (ч. I). М., 1991.С. 431.

нищетою народная масса легко воспримет лозунговый революционный призыв.

События Февральской революции воодушевили Н.А. Бердяева на такие характеристики, данные в одной из первых постфевральских статей «Психология переживаемого момента»: «Русская революция – самая национальная, самая патриотическая, самая всенародная из всех революций, наименее классовая по своему характеру, не “буржуазная” и не “пролетарская”», «...русский вышел из заколдованного мрачного царства в светлое царство свободы», Февральская революция – «великий экстатический момент всенародного подъема»²³³. Однако, приветствуя Февраль, он понимает и прозревает: «И грустно думать, что порыв этот был слишком кратковременным, что уже началась классовая и партийная ненависть и злоба»²³⁴.

Публицистическая продуктивность Бердяева в революционном 1917 году была пиковой: 40 статей в «Русской мысли», «Русской свободе», «Народоправстве» и других журналах свидетельствуют о накале исторического момента. Бердяев пишет в «Самопознании»: «Хуже всего я себя внутренне чувствовал в кошмарное лето 17 года. Я посещал многочисленные митинги того времени, не участвуя в них, всегда чувствовал себя на них несчастным и остро ощущал нарастание роковой силы большевизма»²³⁵; и тем не менее, в «кошмарное лето» он написал 15 статей – впечатляющая продуктивность! 22 апреля 1917 года в журнале «Русская свобода» Бердяев публикует статью «Интернационал и единство человечества»²³⁶, где дает одну из первых характеристик большевиков: «Русский большевизм и максимализм есть порождение азиатской души,

²³³ Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. М., 2007. С. 504.

²³⁴ Там же. С. 506. Первая публикация: Бердяев Н.А. Психология переживаемого момента // Русская свобода. Апр. 1917. №1. С. 6-12.

²³⁵ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 228.

²³⁶ Первая публикация: Бердяев Н.А. Интернационал и единство человечества // Русская свобода. 22 апр. 1917. №3. С. 10-15.

отвращающейся от западных путей культурного развития и культурного творчества»²³⁷. Здесь и в других статьях он отказывает большевикам в принадлежности марксизму, называет их «восточниками» из-за нежелания усложнять мышление, из-за стремления к целостному, внутренне бесконфликтному мировоззрению, нетерпимому к «ересям».

Отметим, что Бердяев, даже отойдя от легального марксизма, никогда публично от него не отрекался – в «Самопознании» (1947 год) он пишет: «Особенная чувствительность к марксизму у меня осталась и доныне», «Маркса я считал гениальным человеком и считаю и сейчас»²³⁸. Вероятно, Бердяев, веря в «новую общественность», увидел в марксизме потенции её зарождения. Причину такой устойчивой чувствительности формулирует и сам мыслитель: «Марксизм обозначал совершенно новую формацию, он был кризисом русской интеллигенции. <...> В марксизме меня более всего пленил исторический размах, широта мировых перспектив»²³⁹. Более поздняя, периода эмиграции, просоветская ориентация, вероятно, также связана с надеждой философа на широту исторического замысла.

Важной особенностью Бердяева, на наш взгляд, является его «некабинетность» и включённость в общественно-политическую жизнь – в том масштабе и в тех формах, в которых это возможно для избравшего путь философа – прежде всего, это статьи в газетах и публичные выступления, в которых Бердяев высказывался вполне открыто. 18 февраля 1920 года в полночь в его квартиру в Большом Власьевском переулке пришли вооруженные солдаты и комиссар Всероссийской чрезвычайной комиссии А.Г. Педан. Евгения Рапп, свояченица Бердяева, оставила воспоминания об этом событии: «Когда мы вошли [в комнату Бердяева – А.М.], Н.А. уже встал и спокойным голосом сказал:

²³⁷ Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 4. Париж, 1990. С. 125.

²³⁸ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 118.

²³⁹ Там же.

– Напрасно делать обыск. Я противник большевизма и никогда своих мыслей не скрывал. В моих статьях вы не найдете ничего, чего бы я не говорил в моих лекциях и на собраниях»²⁴⁰.

Несмотря на устойчивость убеждений, происходило развитие и неизбежное изменение позиции Бердяева по некоторым проблемам – чаще не ключевым, а, скорее, периферийным. Упрёки, многократно бросаемые философу из-за принципиального отказа плотно примыкать к какой-либо группе²⁴¹, кажется, нимало его не смущали. «Левизна»²⁴² общественно-политической позиции Бердяева, была, впрочем, очевидна и постоянно вызывала неудовольствие его окружения, особенно в эмигрантской среде. Показательный сюжет в этой связи – нашумевшая рецензия В.Н. Ильина на работу Бердяева «Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи)», опубликованная в парижской газете «Возрождение» под псевдонимом «П. Сазанович». Эмоциональность рецензии (хотя жанр этого текста тяготеет к пасквилю) и последующих покаянных писем²⁴³ Владимира Ильина проявляется в таких резких заявлениях, как: «Он влюблен в марксистскую "диалектику" – но сам односторонен "как флюс" или, лучше сказать, как любимый им марксизм», «...и сам Христос у него – "красный" и "Бог – левый"», «он [Бердяев – А.М.] наказывается прежде всего самонизвержением, саморазжалованием из генералов от философии в рядовые Сталина или, в столь же прискорбном случае, г-на Милюкова», «Н.А. Бердяев настолько влюблен в "христианскую символику серпа и молота" (как он однажды выразился), что прощает коммунистам

²⁴⁰ Рапп Е.Ю. Мои воспоминания // Бердяев Н.А. Самопознание /Сост. и ком. А.В. Вадимов. М., 1991. С. 378.

²⁴¹ «...никогда ни к каким партиям не принадлежал и принадлежать не буду. Ни одна из существующих партий моего сочувствия не вызывает» [«Высылка вместо расстрела: Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921-1923», 2005, с. 216].

²⁴² Бердяев неоднократно писал о неприятии «линейного» подхода, при котором есть лишь «право» и «лево», призывая двигаться вверх и вглубь: «Истинный путь не есть движение вправо или влево по плоскости "мира", но движение вверх или вглубь по линии внемирной, движение в духе, а не в "мире"». [Н.А. Бердяев, 1916, с.7]. Однако чаяние большей социальной справедливости, несомненно, сближало его с «левыми».

²⁴³ Одно из писем было опубликовано в журнале «Звезда» (см. В.Н. Ильин. Письма Н.А. Бердяеву. Публикация В.Г. Безносова и Е.В. Бронниковой. Комментарии Е.В. Бронниковой // «Звезда», №3. М., 1997).

фактическую кровавую войну с христианством, войну, поставившую себе целью полное истребление не только христианства, но самой идеи Бога». Расхожая цитата из этой рецензии Ильина, впоследствии вставшая в ряд с его другими пронацистскими высказываниями – «В России нет ни прокоммунизма, ни советофильства, но лишь жесточайшая форма революционной тирании, по сравнению с которой всякая форма правления, в том числе и национал-социализм, есть рай»²⁴⁴.

Сравнимой по остроте восприятия – или, скорее, неприятия – работы «Судьба человека в современном мире» является статья Н.И. Бухарина «Философия культурного филистера»²⁴⁵, в которой революционер и партийный деятель вменяет Бердяеву в вину такие «ошибки», как «отсутствие какого бы то ни было классового анализа исторического процесса, причисывание под одну гребенку фашизма и коммунизма, полную умственную слепоту по отношению ко всем потенциям коммунистического движения, полное непонимание социалистического гуманизма», при этом Бердяев, по мнению Бухарина, «проповедует паническое бегство от истории», в отличие от Л.Н. Толстого. Яростной критике подвергается и пореволюционная работа Бердяева «Философия неравенства», содержащая, по мнению рецензента, все составные элементы фашистского мировоззрения и являвшаяся при этом «религиозно-философским бредом» и «горячечным вздором». Налицо расхожий приём, к которому, как мы отметим ниже, иногда прибегал и сам Бердяев: если позиция оппонента не вполне ясна или не отвечает представлениям автора об истине – нужно представить её плодом повреждённого сознания, одержимостью, болезнью, что значительно снижает степень ответственности и за позицию, и за критику. Отметим, что сам текст, вызвавший столь острую реакцию упомянутых деятелей, написан в характерной для Бердяева манере и последовательно развивает его суждения

²⁴⁴ О судьбе В.Н. Ильина и о его конфликте с Н.А. Бердяевым см. статью «В тени Парнаса и Афона» (Козырев А.П. [вступ. ст.] В тени Парнаса и Афона. / Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997).

²⁴⁵ Шевченко В.Н. Н. Бухарин как теоретик исторического материализма // Философия и жизнь. М., 1990. (Известия 8 и 10 декабря 1935 (№284, 286)). С. 48.

о том, что русская революция не последовала идеям марксизма²⁴⁶, об аристократических началах культуры, терпящей погром в Советской России и гитлеровской Германии, о преступности «социального заказа» деятелям культуры, о важности сверхличного социального служения и т.д. – то есть не содержит ничего принципиально отличного от других текстов мыслителя.

Рассмотренная выше дискуссия датируется 1934-1935 годами – временем, когда большевизм уже претерпел существенные изменения. Тема перерождений марксизма, большевизма и коммунизма особенно интересовала Бердяева в 30-е годы, и он написал по этому вопросу несколько статей.²⁴⁷ Вопрос о том, когда «закончился» большевизм как историческое явление (и закончился ли) по-прежнему дискуссионен: во время Большого террора существенная часть «ленинской гвардии» была репрессирована, и дальнейшее «термидорианское» движение партии можно рассматривать как особый период, противостоящий большевистскому. Создавались объединения, ставящие цель возвращения к «чистому» ленинскому большевизму («Коммунистическая партия молодёжи», «Демократическая партия», «Союз борьбы за дело революции» и многие другие) – таким образом, при любом мнении относительно «конца большевизма», стоит признать, что это явление длящееся и до конца себя не изжившее и спустя более ста лет после появления.

Наиболее плотный контакт Бердяева с развивающейся идеологией происходил, несомненно, в его «советскую пятилетку» – с революционных событий 1917 года до высылки из Советской России в 1922 году. Отметим, однако, что его анализ соотношения марксизма, большевизма, сталинизма, коммунизма (и фашизма) в более поздних работах философа заслуживает отдельного рассмотрения.

²⁴⁶ «Влияние Маркса на коммунизм гораздо более по видимости прямое, но русская коммунистическая революция, наверное, очень изумила бы Маркса, ибо совершенно противоречит его учению и даже опровергает его» [Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи). Париж, 1934, с. 18].

²⁴⁷ Например, статьи «Трансформация марксизма в России», «Перерождение коммунизма в советской России», «Соблазн коммунистических обращений».

В вышеупомянутой статье «Интернационал и единство человечества» Бердяев впервые пишет о «красном хлыстовстве» большевизма²⁴⁸. Тема хлыстов неоднократно возникает в текстах Бердяева²⁴⁹. Он видит в России проявленную дионисийскую природу (в противоположность аполлоновской), хаотически-стихийную, иррациональную, темную, растворяющую личность. Неоднократно ставятся рядом «чёрный хлыст» Григорий Распутин и «красный хлыст» Владимир Ленин. «Большевизм имеет слишком много общего с распутином и черносотенством. Красные и чёрные цвета в массе окончательно перемешались», – пишет Бердяев и досадует на то, что при смене политических лозунгов с «монархизма», «истинно русского патриотизма» на «интернационализм», «революционный социализм» человеческие души новых деятелей остаются под властью старых стихий – в них те же «предательства, провокация и грубая корысть»²⁵⁰.

Стоит отметить, что в сближении распутизма («чёрного хлыстовства») и большевизма («красного хлыстовства») Бердяев не был оригинален – С.Н. Булгаков в революционном 1917 году со всей определённоностью заявляет: «Не случайно, что Распутин, отравляя русскую власть хлыстовством, фактически являлся проводником германских влияний, ибо между распутизмом и германизмом существует глубочайшая мистическая связь, как между двумя ответвлениями хлыстовства. И ныне это наглядно проявляется в мистическом наследии распутизма – «большевизме». Кровь Распутина, пролившаяся в русскую землю, зародила в ней многоглавую гидру социально-политического хлыстовства»²⁵¹. В

²⁴⁸ Теме взаимосвязи хлыстовства и большевизма посвящены некоторые главы книги А. Эткинда «Хлыст. Секты, литература и революция» (М., 2013). Так, автор указывает на внимание А.А. Блока к взаимосвязи русского большевизма и сектантства, на историософскую парадигму М.М. Пришвина, в которой большевизм аналогичен хлыстовству (см., например, неоконченную повесть «Начало века») и на некоторые другие случаи наблюдения сходства русской секты и русского политического (или политико-мистического) учения большевиков.

²⁴⁹ См., например, главу «Темное вино» из книги «Судьба России», главу «Мистика и духовный путь» книги «Философия свободного духа».

²⁵⁰ Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции. СПб., 1998. С. 160. Первая публикация: Бердяев Н.А. Правда и ложь в общественной жизни // Народопрямство. №4. 24 июля. 1917. С. 7-9.

²⁵¹ Булгаков С.Н. Человечность против человекобожия. Историческое оправдание англо-русского сближения // «Русская мысль». М., 1917. С. 5.

дореволюционной публицистике Бердяев обнаруживает «хлыстовское опьянение» и в высшей государственной власти, и в церкви, и, конечно, в народе, объясняя это потребностью в опьянении в период умирания и разложения старой России²⁵². Спустя век непросто прочувствовать в событиях российской истории «стихийную оргийность» – околореволюционное время весьма подробно описано, мотивы деятелей и причины произошедшего, казалось бы, установлены и рационализированы – но Бердяев изнутри эпохи снова и снова указывает на иррациональность и мистичность событий, на одержимость, опьяненность и духовную пассивность и ведущих, и ведомых.

Тема «красного хлыстовства» и далее возникает в пореволюционной публицистике – так, в статье «Религиозные основы большевизма»²⁵³ Бердяев связывает хлыстовство с болезненной несоединенностью мужественного и женственного в русской народной душе. Психология русского народа и проблема пола – одни из важных и объемных тем в творчестве автора, и он склонен обнаруживать их в самом широком тематическом спектре. Женственность русской души приводит к метафизической истерии, а она, в свою очередь – к одержимости, помимо прочего, большевизмом: «Одержимость большевизмом есть новая форма исконного русского хлыстовства. <...> Большевики, конечно, находятся в обладании какого-то неведомого им духа, они насквозь пассивны и вводят лишь в заблуждение своей кричащей революционной внешностью»²⁵⁴. Итак, мы можем отметить настойчивое утверждение Бердяева об одержимости большевиков, что, несомненно, дает ему свободу рассуждений о природе большевизма – ведь если большевики сами не ведают, какого они духа, то кто как ни религиозный мыслитель должен выступить в роли диагноста. Иррационализация феномена большевизма существенно упрощает задачу

²⁵² В диалогах «На пиру богов» С.Н. Булгаков проводит схожую линию.

²⁵³ Первая публикация: Бердяев Н.А. Религиозные основы большевизма // Русская свобода. №16-17. 11 июля 1917 г. С. 3.

²⁵⁴ Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 4. Париж, 1990. С. 35.

анализа разнообразных событий и фигур пореволюционной России и даже позволяет игнорировать практическую политическую повестку и деятельность, которую Бердяев объявляет мнимой, несущественной.

«Общее» большевизма и черносотенства, упомянутое Бердяевым – не только фигура речи, но и весьма нетривиальный сюжет, который явно не раскрывается упрощенной характеристикой их взаимодействия как непримиримого антагонизма²⁵⁵. Ряд деятелей Союза русского народа и Русского народного союза Михаила Архангела (Б.В. Никольский, А.И. Соболевский, А.И. Дубровин, Ф.В. Винберг), высказывались о большевиках неоднозначно, подчас достаточно мягко и даже комплиментарно: большевики, по высказыванию Б.В. Никольского, «уж больно здорово... расправляются с либеральной слякотью»²⁵⁶, «это единственные политически честные люди за все время революции»²⁵⁷; большевизм, по мнению некоторых черносотенцев – Божья кара, Божье попущение. Можно предположить, что обоим радикально настроенным флангам одинаково претила²⁵⁸ «слякоть» эсеров, кадетов, эсдеков, и они готовы были принять даже радикалов-антагонистов. Впрочем, нужно учитывать и адаптацию правого крыла к новым условиям – большевистской власти – чем, возможно, отчасти объясняется смягчение риторики.

В статье «Религиозные основы большевизма» Бердяев продолжает настаивать на том, что «большевизм – явление религиозного порядка, в нем действуют некие последние религиозные энергии, если под религиозной энергией понимать не только то, что обращено к Богу» – впрочем, он не пишет явно об inferнальности большевизма и о его оторванности от русского народа, как, например, Булгаков²⁵⁹. Религиозность большевизма, по

²⁵⁵ См., напр.: Касвинов М.К. Двадцать три ступени вниз. М., 1987. С. 416.

²⁵⁶ Степанов С.А. Черная сотня. М., 2005. С. 462.

²⁵⁷ РГИА. Ф. 1006 (Б.В. Никольский). Оп. 1. Д. 4 а. Л. 315а - 315б.

²⁵⁸ Б.А. Садовской пишет в дневнике: "Всякий честный монархист должен сознаться, что большевики все же лучше президента Милюкова или императора Кирилла..." (Цит. по: Репников А.В. Консервативные концепции переустройства России. М., 2007. С. 446).

²⁵⁹ См., например, статью С.Н. Булгакова «Расизм и христианство» [Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2-х т. Т. 2: Статьи и работы разных лет. 1902 по 1942. М., 1997. С. 582-

Бердяеву, заключается в посягательстве на всего человека, в стремлении «ответить на все вопросы и на муки человеческие» – ложный путь «фанатического вероучения». Большевизм, по Бердяеву – органическое (точнее, патологическое) явление и в жизни России, и в жизни отдельного человека, при котором религиозная энергия попадает в плен «антихристовой соблазна», в плен смешения и подмены. Тогда человек избирает зло, пришедшее под видом добра, идет за обещанием социального рая, пусть лишь для будущих поколений – что, в некотором приближении, и провозглашали большевики. Подчеркнем, что пореволюционная Россия для Бердяева не переставала быть вполне Россией, являлась новым воплощением, противоречивым, но по-своему закономерным; однако, например, И.А. Ильин убежден в том, что «...Советское государство – не Россия; и Русское государство – не Советский Союз»²⁶⁰. Другая иллюстрация такой позиции, весьма расхожей в эмиграции – праздник «непримиримости с советской властью», отмечавшийся эмигрантами в Мюнхене, где провозглашалась декларация: «Россия и СССР не имеют ничего общего; русский не коммунист и коммунист не русский»²⁶¹. Ф.А. Степун, например, критиковал Бердяева за его позицию в эмиграции: «Если Н. А. Бердяев действительно думает, что коммунизм гораздо хуже гуманистической демократии, то он, по-моему, нравственно обязан в борьбе между этими двумя силами стоять на стороне последней. Ведь нельзя же в самом деле в борьбе между врачом и смертью быть со смертью против врача на том основании, что смерть онтологичнее, глубже медицины, что смерть священна, а наука только гуманна»²⁶². Нельзя,

650], где он дает большевизму следующие характеристики: «Большевизм есть сатанинское насилие над русским духом», «СССР – не Россия, это чудовищная маска, дьявольская гримаса» (рукопись датируется 1942 годом, и Булгаков пишет не только о большевизме, но и о сложившейся практике коммунистического государства).

²⁶⁰ Ильин И.А. Советский Союз – не Россия // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 7. М., 1998. С. 326.

²⁶¹ Цит. по: Гаман Л.А. Некоторые аспекты концепции советской истории Н.А. Бердяева // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2008. № 310. С. 65.

²⁶² Цит. по Кантор В.К. Ф.А. Степун: анализ большевизма и национал-социализма (с приложением двух писем Степуна Н.А. Бердяеву) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2009. Том 10. Выпуск 4. С. 163.

по мнению Степуна, доходить «до предпочтения палача врачу и от ощущения метафизичности коммунизма и меоничности всякой политики до предпочтения коммунистической «сатанократии» всякому другому гуманистическому строю»²⁶³.

По вопросу «религиозности» статья «Религиозные основы большевизма» созвучна главе «О социализме» книги «Философия неравенства», где нет слова «большевизм», но есть аналогичные «предельный социализм», «предельный коллективизм». В этой главе Бердяев обличает жажду «принудительного Царства Божьего», вновь называет революционный социализм одним из антихристовых соблазнов. Последовательно применяя к большевизму христианскую метафорику²⁶⁴, Бердяев пишет о «классе-мессии» (пролетариат), о «первородном грехе» (эксплуатации человека человеком), о замене высокого христианского чувства вины низким пролетарским чувством обиды. Основной пафос письма «О социализме» – возмущение попранием свободы и принуждением к добродетели, к братству. В письме «О русской революции» суммированы выводы статей 1917 года – об одержимости, духовной пассивности большевиков и их преступного «разрушения иерархического строя», а значит, и личности.

Следующая статья в россыпи пореволюционной публицистики, в которой Бердяев проблематизирует сущность большевизма – «Патриотизм и политика», где большевизм назван неким новым штаммом «бациллы», давно знакомой революционной интеллигенции как социальный максимализм и религиозный нигилизм, а избавление от нее – долгожданный духовный переворот, влекущий за собой и оздоровление политической жизни. В «Религиозных основах большевизма» он называет большевизм «линией

²⁶³ Там же.

²⁶⁴ Художественные языковые приемы, используемые Бердяевым в текстах, весьма обширны и могут быть предметом отдельного исследования. Пример дискурсивного анализа текстов Бердяева (при всем нашем сомнении в продуктивности и лингвистической осмысленности данной методики, следует признать оригинальность замысла): Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л. «Бердяев: опыт дискурсивно-философского анализа» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Выпуск 1. С. 143-156.

наименьшего сопротивления для естественных и элементарных инстинктов всякой темной, непросветленной человеческой природы». Еще одна резкая характеристика (данная, впрочем, в эмиграции, в конце жизни философа, но все же сказанная о революционных годах) – «моральное уродство большевиков»²⁶⁵. Бердяев выбрал это более простое и эмоционально окрашенное выражение, чем «моральный релятивизм» или «этический нигилизм» – ведь, несомненно, большевистская мораль утверждалась, хотя и существенно отличалась от «буржуазной» (что, в представлении Ленина, включает в себя и христианскую мораль). Провозглашался моральный утилитаризм, при котором «...нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата»²⁶⁶.

Такой сугубо функциональный, усеченный подход был у большевиков не только к нравственности, но и к искусству – конечно, у Ленина в несравнимо большей степени, чем, например, у Луначарского. Художник Ю.П. Анненков оставил воспоминания о встречах с Лениным и зафиксировал его показательное высказывание: «Я, знаете, в искусстве не силен, <...> искусство для меня, это... что-то вроде интеллектуальной слепой кишки, и когда его пропагандная роль, необходимая нам, будет сыграна, мы его – дзык, дзык! вырежем. За ненужностью»²⁶⁷. И здесь речь идет, по-видимому, о лояльном к большевикам искусстве, которому все же отводился некоторый срок жизни. О судьбе же дореволюционной (или, точнее, внереволюционной) культуры Бердяев пишет: «Широкие круги радикальной и социалистической интеллигенции в эти дни ужасает то, что торжествующий большевизм отдает русскую культуру на погром и разграбление, что он отрицает литературу, отрицает духовный труд и выбрасывает за борт всю интеллигенцию, весь

²⁶⁵ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 229.

²⁶⁶ Ленин В.И. Задачи Союзов молодежи. Речь на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи 2 октября 1920 года. М., 1986. С. 18.

²⁶⁷ Анненков Ю.П. Дневник моих встреч: Цикл трагедий. В 2-х тт. Т. 2. М., 1991. С. 269.

культурный слой»²⁶⁸. Впрочем, по мнению Бердяева, это заслуженная кара, роковая неблагодарность революции к тем, кто ее подготовил; «раса» большевиков «хочет истребить дотла все старое, всякое наследие прошлого»²⁶⁹. Бердяева также «выбросили за борт» – точнее, на борт парохода «Oberbürgermeister Naken».

Статья «Духи русской революции», вошедшая в сборник «Из глубины», также важна для рассмотрения бердяевского взгляда на природу революционности. Подробный текстологический анализ этой статьи будет произведён в параграфе 2.5, сейчас же лишь отметим ключевые позиции. Во-первых, Бердяев вновь объявляет «духов революции» русскими, исконными, непреходящими, давно проявившимися в творчестве русских классиков (в статье рассматриваются Гоголь, Достоевский и Толстой). Во-вторых, революцию 1917 года он называет «финалом гоголевской эпопеи», трагикомедией, переплетением трагического и комического. В-третьих, Бердяев подробно описывает прозрения Достоевского о метафизике русской революционности. Наконец, он обличает «лжедобро», «лжесвятость» и морализм Толстого, которые, по мнению Бердяева, вполне проявились в характере русской революционности. В целом, эта статья весьма своеобразна по композиции и оптике, но она входит в ряд важнейших текстов Бердяева о природе русских революционеров.

Рассмотренные выше характеристики большевизма как идейного течения деперсонализированы – и Бердяев, конечно, не мог остановиться на таких обобщениях. Особо он пишет о В.И. Ленине, вожде и главном организаторе Октябрьской революции, создавшем и в самом себе воплотившем тип большевика. До сегодняшнего дня антикоммунистически настроенные авторы не могут простить Бердяеву той сдержанности и даже

²⁶⁸ Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 4. Париж, 1990. С. 229. Первая публикация статьи: Бердяев Н.А. Духовные основы русского народа // Наро́доправство. №23/24. 1 февр. 1918. С. 3-7.

²⁶⁹ Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции. СПб., 1998. С. 65. Первая публикация статьи: Бердяев Н.А. Мир «буржуазный» и мир «социалистический» // Наро́доправство. №18-19. 25 дек. 1917 г. С. 6-9.

мягкости, с которой он описывает Ленина²⁷⁰. В череде статей, опубликованных в послереволюционной России до закрытия в 1918 году основных печатавших его журналов, Бердяев скуп в характеристике Ленина: «восточный мессианист», «красный хлыст», забывший «азбуку марксизма», и уничижительно называет его не «лицом», а «личиной»²⁷¹.

Наиболее полно он разворачивает свой взгляд на фигуру Ленина в книге «Истоки и смысл русского коммунизма», изданной на русском языке только через несколько лет после смерти философа, в 1955 году. В 1937 же она вышла на английском языке и, согласно предисловию первого русского издания YMCA-Press, была «вызвана появлением в западной печати – главным образом в Америке и в Англии – статей и книг иностранных авторов, по невежеству искажавших историю идейной и религиозной борьбы в России в революционную эпоху и даже пытавшихся защищать материалистический коммунизм с христианской точки зрения»²⁷². В Главе VI Бердяев выводит своеобразную «формулу успеха» Ленина: он не был типичным русским интеллигентом (и философ находит это, по-видимому, весьма похвальным), был простым, грубым, «монолитным», практически мыслящим и циничным, в некотором смысле аскетичным, а в политической борьбе хитрым и даже коварным. Многократно Бердяев подчеркивает ленинский прагматизм, дисциплинированность – и ни разу, в отличие от пореволюционной публицистики, не упоминает об «одержимости», «хлыстовстве» и пассивности. Особое внимание Бердяев уделяет ленинской тоталитарности и тяге к полной и жесткой власти. Ленин – диктатор мысли,

²⁷⁰ См., например: Аксютин В.В. Заблуждения гения – Н.А. Бердяев о «русском коммунизме» // Тетради по консерватизму: Альманах. № 2. М., 2018.

²⁷¹ Мифологема христианской антропологии «лик – лицо – личина» характерна для русской мысли: см., например, «Лицо или маска?» Вяч.И. Иванова, «Русская трагедия» С.Н. Булгакова, «Темный лик» В.В. Розанова и т.д.

²⁷² Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 3.

диктатор политической жизни, вождь нового типа, а упомянутые им «упреки в бланкизме»²⁷³»²⁷⁴ Бердяев, по всей видимости, считает справедливыми.

Стоит отметить и обратную оценку, ведь В.И. Ленин о своём современнике был, конечно, осведомлён, и неоднократно отзывался о нём в своих работах – однако все упоминания датируются 1899-1914 годами. Бердяев удостоился нескольких упоминаний как «бернштейнианец», борец за «неосуществимые идеалы», производящий «философские туманности» и «литературно-критические взвизгивания». Ни в одной работе нами не было найдено замечаний по существу философской проблематики Бердяева; можно, впрочем, привести следующий комментарий Ленина: «...идея свободы не обнажается, а именно подкрашивается идеализмом у новейших философов буржуазной демократии (Булгаков, Бердяев, Новгородцев и пр.)»²⁷⁵ – но имелась в виду не метафизическая свобода, а свобода конституционная.

Отдельную статью Ленин посвятил сборнику «Вехи», назвав его «энциклопедией либерального ренегатства»: «"Вехи" – крупнейшие вехи на пути полнейшего разрыва русского кадетизма и русского либерализма вообще с русским освободительным движением, со всеми его основными задачами, со всеми его коренными традициями»²⁷⁶. Ленин упоминает Бердяева и в нескольких письмах – так, например, в довольно благодушном письме Л.И. Аксельрод (Ортодокс) он пишет: «Ах, как хорошо бы было хоть несколько строк посвятить отделке этого пустомели!». Стоит отметить, что Любовь Исааковна выполнила это пожелание, в 1901 году опубликовав в журнале «Заря» статью «Почему мы не хотим идти назад?», посвященную «отделке» ранней философии Бердяева.

²⁷³ Бланкизм (названо по фамилии главного идеолога – Л.О. Бланки) – левое революционное течение во Франции XIX века, использовавшее заговорщическую тактику и террор против власти, осуществляемые небольшой группой единомышленников.

²⁷⁴ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 98.

²⁷⁵ Ленин В.И. Рабочая и буржуазная демократия. ПСС, том 9. С. 187.

²⁷⁶ Ленин В.И. О «Вехах». ПСС, том 19. С. 168.

В «Самопознании», рассуждая о годах, проведённых в Советской России, Бердяев пишет: «...перевоплощение людей – одно из самых тяжелых впечатлений моей жизни»²⁷⁷. Галерея послереволюционной метаморфозы включает в себя фигуры Л.М. Хинчука, А.М. Коллонтай, А.В. Луначарского, Л.Б. Каменева – эти большевики разительно изменились после прихода к власти, хотя Бердяев отдает должное Каменеву и Луначарскому: эти «представители старой русской интеллигенции» имели «чувство стыдливости и неловкости в отношении к утесняемой интеллектуальной России». Переменились, впрочем, не только идейные противники Бердяева, но достаточно близкие ему коллеги: «Я порвал отношения с моими старыми друзьями В. Ивановым и М. Гершензоном, так как видел в их поведении приспособление и соглашательство»²⁷⁸. Кроме изменения лиц, Бердяева поразило появление новых лиц, нового «антропологического типа»: «Это были лица гладко выбритые, жесткие по своему выражению, наступательные и активные. Ни малейшего сходства с лицами старой русской интеллигенции, готовившей революцию. Новый антропологический тип вышел из войны, которая и дала большевистские кадры. Это тип столь же милитаризованный, как и тип фашистский»²⁷⁹. И вновь никакой «одержимости» и «вихревого кружения» – напротив, бердяевский портрет большевика обретает жесткие, даже жестокие, наступательные, агрессивные черты.

Представляет интерес описание Бердяевым Ф.Э. Дзержинского. Его метаморфоза произошла еще до революции – когда он перенес свою религиозную энергию из фанатического католицизма (в детстве он мечтал стать ксендзом²⁸⁰) на столь же фанатический большевизм: «Дзержинский был, конечно, верующий фанатик, допускавший все средства во имя осуществления царства социализма. Он причинял страшные страдания, он

²⁷⁷ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 229.

²⁷⁸ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 232.

²⁷⁹ Там же. С. 133.

²⁸⁰ Тишков А.В. Дзержинский. М., 1985. С. 5.

был весь в крови, но согласен был сам на жертвы и страдания»²⁸¹. Бердяев развивает этот образ в «Самопознании»: «Дзержинский произвел на меня впечатление человека вполне убежденного и искреннего. Думаю, что он не был плохим человеком и даже по природе не был человеком жестоким. Это был фанатик. По его глазам, он производил впечатление человека одержимого»²⁸². Подобным образом Бердяев характеризует и Ленина в «Истоках...» – «Ленин проповедовал жестокую политику, но лично он не был жестоким человеком». Несомненно, наивность таких характеристик снова и снова будет вменяться Бердяеву в вину – тем более что в следующей за «Истоками...» книге «О рабстве и свободе человека» он писал о том, что сентиментальность нередко соседствует с жестокостью: «В действительности сентиментализм есть лжечувствительность и сентиментальные люди могут быть очень жестокими. Сентиментальны Робеспьер, Дзержинский, Гитлер. Жестокость может быть обратной стороной сентиментальности». Также в приведенной выше характеристике Дзержинского возникает уже знакомый бердяевский ход: он атрибутирует «железному Феликсу» одержимость. Постулируемая философом подвластность большевиков потусторонним силам звучит как частичное снятие с них ответственности за преступные дела и дает возможность «списывать» жестокость на одержимость революционной большевистской стихией. Большевики – «медиумы» темной русской энергии, и их террор – общая народная ответственность. Такова, на наш взгляд, предельная формулировка позиции Бердяева – хотя он, конечно, не оправдывал насилие в политике большевиков.

Анатолий Васильевич Луначарский неоднократно возникал в жизни Бердяева на разных её этапах: не входя в круг непосредственного общения философа, Луначарский оказывался рядом с ним – и в Киеве, и в вологодской ссылке 1900-1903 годов, и на «средах» в «башне» Вячеслава Иванова, а в качестве первого наркома просвещения в Советской России Луначарский

²⁸¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955.

²⁸² Бердяев Н.А. Самопознание. С. 240.

имел отношение фактически ко всем местам работы и творчества Бердяева: Государственный институт слова, Московский университет, Вольная академия духовной культуры и т.д. «Сам он менее всего был жестоким, и его, наверное, шокировала деятельность Чека. Он хотел быть покровителем наук и искусств и этим развращал писателей и артистов»²⁸³. «Я принадлежал к «аристократии» вместе с Ремизовым, Щеголевым, Савинковым, Маделунгом. А. Богданов и А. Луначарский возглавляли “демократию”»²⁸⁴. «В это время слишком многие писатели ездили в Кремль, постоянно встречались с покровителем искусств Луначарским, участвовали в литературном и театральном отделе. Я относился к этому враждебно, не хотел встречаться с товарищем моей молодости Луначарским». Тексты Луначарского, посвящённые Бердяеву, характеризуются вульгарно-насмешливым стилем при достаточно бессодержательной критике – в меньшей степени ранний текст «Трагизм жизни» (1902), в большей – «Дальше идти некуда» (1924)²⁸⁵.

Можно ли назвать насилием высылку Бердяева в 1922 году из Петрограда? Спустя почти столетие эта большевистская мера представляется спасительной, особенно если мы вспомним о судьбах оставшихся в Советской России Павла Флоренского, Густава Шпета и других. Опыт общения с большевиками и непосредственная рецепция духа большевизма закончилась, но и в эмиграции Бердяев продолжал писать об оставленном Отечестве. За Лениным последует Сталин, за ленинизмом – сталинизм, который, по словам философа, «очень походит на фашизм»²⁸⁶. В поздних книгах «Истоки и смысл русского коммунизма» и «Русская идея» Бердяев смягчает и упорядочивает свои исходные впечатления и интуиции, изложенные в пореволюционной публицистике по поводу первых лет деятельности революционеров-большевиков, уклад же более позднего

²⁸³ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 123.

²⁸⁴ Там же. С. 128.

²⁸⁵ Данная статья впервые опубликована в журнале «Красная нива», 1924, № 11, а затем напечатана как своего рода послесловие к сборнику «Против идеализма. Этюды полемические» (М., 1924), в котором были переизданы статьи А. В. Луначарского дореволюционного периода с критикой идеализма, мистицизма и богоискательства.

²⁸⁶ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 103.

коммунистического строя нередко вызывали у Бердяева публицистическую и эпистолярную ярость (см., например, статьи «Перерождение коммунизма в Советской России», «Соблазн коммунистических обращений» и нек. др.).

Завершим рассмотрение воззрений Бердяева на большевизм галереей характеристик, данных им в работе «Новое Средневековье. Размышление о судьбе России и Европы», написанной в Берлине в 1923 году, вскоре после высылки из Советской России. Полагаем, это наиболее ёмкое выражение позиции философа, объемлющее все предыдущие этапы его осмысления феномена большевизма. «В русской революции утопистами были кадеты, большевики же были реалистами. <...> [Большевики – А.М.] усвоили себе традиционные методы управления и использовали некоторые исконные инстинкты народа»²⁸⁷. Продолжая указывать на парадоксальную органичность большевизма для России, Бердяев пишет: «Большевизм есть рационалистическое безумие, мания окончательного регулирования жизни, опирающаяся на иррациональную народную стихию. <...> Большевизм был извращенным, вывернутым наизнанку осуществлением русской идеи, и потому он победил»²⁸⁸.

В этой статье, помимо констатаций о природе большевизма, Бердяев рассуждает о путях его преодоления («нужно расколдовать Россию»), не сомневаясь во временности этого исторического наваждения: «Большевизм нельзя ликвидировать хорошей организацией кавалерийских дивизий. <...> Большевизм должен быть прежде всего преодолен изнутри духовно, а затем уже политически. Должен быть найден новый духовный принцип организации власти и культуры. Военный принцип в наши дни может стать и злым принципом, и необходимо искать выходов из его исключительного господства»²⁸⁹. Конец большевизма, по мнению Бердяева, «придет от улучшения, а не от ухудшения положения России. Гнет голода и нищеты укрепляет большевиков. <...> Самый факт жизни в советской России есть

²⁸⁷ Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1991. С. 440.

²⁸⁸ Там же. С. 441.

²⁸⁹ Там же. С. 449.

уже непрерывная духовная активность, духовное противление тем ядам, которые отравляют дыхание»²⁹⁰.

Одна из ключевых характеристик, данных Бердяевым и многократно им повторяемых на протяжении всего пореволюционного периода и вплоть до последних работ: большевизм – это явление глубоко внутреннее для русского народа, «галлюцинация больного народного духа», большевики – не «шайка разбойников», случайно захвативших власть, а расплата за деморализацию, разложение, духовный распад российского общества. Будучи уверенным в «русскости» большевизма, Бердяев не стал открытым его врагом, противником Октябрьской революции, он лишь вел с ним «духовную борьбу», принимая лично на себя часть ответственности за ужасы его погромов.

«Я не хотел уезжать из России, не хотел делаться эмигрантом», – пишет Бердяев в «Самопознании», и, на наш взгляд, несмотря на все сложности выстраивания отношений с советской властью и несмотря на его «одинокость», он мог вполне органично вписаться в корпорацию Московского университета, Союза писателей или иные советские организации. На допросе 18 августа 1922 года Бердяев так обозначил свой возможный путь в Советской России: «Думаю, что задачи интеллигенции во всех сферах культуры и общественности – отстаивать одухотворенное начало, подчинив материальное начало идее духовной культуры, быть носителем научного, нравственного, эстетического сознания. Думаю, что должно быть взаимодействие и сотрудничество элементов общественности и элементов государственной власти...»²⁹¹. Таким образом, философ приветствовал взаимодействие интеллигенции, к которой, несомненно, относился, и государственной власти, был готов к этому взаимодействию – однако власть выслала его в эмигрантскую среду. Во время Второй мировой

²⁹⁰ Там же. С. 464.

²⁹¹ Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. М., 2005. С. 215.

войны Бердяев «чувствовал себя слитым с успехами Красной армии»²⁹², он был глубоко причастен судьбе русского народа, принимая водительство советской власти, несмотря на неприятие идеологической диктатуры. До конца жизни Бердяев сохранил твердую веру в промыслительное движение России даже в советских формах, в вихрях и катастрофах XX века.

²⁹² Бердяев Н.А. Самопознание. С. 335.

2.3. Социализм, равенство и неравенство

Октябрьская революция обострила проблему осмысления социализма – давнюю проблему русской философии. Представления о социальной справедливости и чаемом равенстве людей актуализировались в XIX веке, обогащённые освоением трудов французских утопистов. Радикалы 30-40-х годов пропагандировали социалистические идеи, полемизировали со славянофильской идеей общины, утверждая не менее утопические фурьеристские идеи. Герцен, Буташевич-Петрашевский, Чернышевский, Добролюбов, Писарев и другие мыслители развивали социалистические идеи, надеясь привить их на русской почве. В 80-е годы XIX века начался новый виток развития социалистических идей – возникли первые марксистские кружки (Благоева группа, кружок Федосеева и др.). Бердяев на рубеже веков находился в стане т.н. «легальных марксистов» и называл себя «критическим марксистом». Чувствительность к социалистической проблематике сохранится у Бердяева на всю жизнь – тем более, исторические события будут тому способствовать.

В послереволюционной публицистике социализму посвящены статьи 1917 года «О буржуазности и социализме»²⁹³, «В защиту социализма»²⁹⁴, «Мир “буржуазный” и мир “социалистический”»²⁹⁵; социализму посвящено соответствующее «письмо к недругам» в книге 1918 года «Философия неравенства».

С темой социализма в проблемном поле философии Бердяева прочно связана тема иерархии – её оправдания и критики революционного низвержения иерархий. Слово «иерархия» имеет греческое происхождение (букв. – «власть первосвященника») и впервые встречается в работах «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, где он представляет порядок небесных (премирных) чинов и

²⁹³ Бердяев Н.А. О буржуазности и социализме. Русская свобода. 13 июнь. 1917. №8. С. 3-8.

²⁹⁴ Бердяев Н.А. В защиту социализма. Народоправство. Июль. 1917. №3.

²⁹⁵ Бердяев Н.А. Мир "буржуазный" и мир "социалистический". Народоправство. 25 дек. 1917 г. №18-19. С. 6-9.

продолжающийся в церкви всеобщий иерархический принцип мироустройства. Будучи религиозным философом и глубинно восприняв это христианское учение, Бердяев употребляет понятие «иерархия» именно в значении мироустроительного принципа, который допускает неравенство как следствие и одновременно условие богатства бытия и замысла Бога о каждом человеке, каждой нации, каждом государстве. Таким образом, и «неравенство» – не экономическая категория, а результат наделения людей различными дарами (талантами) и различного их употребления; поэтому насильственное уравнивание людей, которое производится по низшей планке – прямая вражда с Божьим промыслом, которая обедняет и изувечивает человека. Прочие значения «иерархии» и «неравенства» – сугубо социологические или экономические – являются для Бердяева не основными как в публицистике, так и в книге «Философии неравенства». Синонимический ряд, дополняющий и раскрывающий суть понятия «иерархия» – «лад, порядок, космос»; Бердяев противопоставляет этому комплексу понятий «анархию, смещение, хаос». Наблюдая нарастание стихии большевизма и революции в Москве 1917 года, мыслитель тревожно констатировал вырождение в России всяких иерархий.

Прежде всего, отметим ключевое, на наш взгляд, положение философии Бердяева по вопросу равенства и неравенства: иерархия как принцип устройства мира и неравенство как предпосылка возникновения иерархии органичны, естественны и потому благотворны. Среди иерархических ступеней бытия Бердяев особо выделяет национальность: она имеет свою «бытийственную индивидуальность»²⁹⁶, и именно в утверждении индивидуальности каждой национальности – начало установления совершенного братства между людьми, всечеловечества. Как отдельная личность, так и национальность – конкретная индивидуальность, а человечество – «конкретная индивидуальность высшей иерархической

²⁹⁶ Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 94.

ступени, соборная личность, а не абстракция, не механическая сумма»²⁹⁷. В этом восстании Бердяева против пустых абстракций, против абстрактного космополитизма выражается его христианское чаяние полноты бытия – но не в угашении и угнетении всех различий и особенностей, а в их совершении. И вхождение каждого человека в организм-человечество возможно, по Бердяеву, лишь через национальность (но не «национальничанье» – т.е. нарочитую демонстрацию национальной принадлежности); «отвлечённость» человека или отрицание его русскости, французскости, немецкости – попытка перескочить через ступень бытия в его иерархии, попытка бесплодная и обедняющая (похожее рассуждение находим в статье 1916 года «Об оправданиях любви к Отечеству»). Мировая иерархия состоит из следующих возрастающих друг в друга иерархий: личность, нация, человечество, космос, Бог. Особенно резко Бердяев восстает против ложного всечеловечества с позиций рационалистического гуманизма в статье 1917 года «Интернационал и единство человечества». Ошибочно, на его взгляд, само противоположение национального и общечеловеческого. Всеединство – это не упразднение наций, а их высшее утверждение. Общество – не упразднение качественных различий, а вхождение каждого человека в его призвание и в служение ближнему.

Революционное низвержение иерархий Бердяев объясняет разнуздавшимся духом нигилизма, который соединился с народной тьмой. Восставшие массы отрицают иерархию качеств, завидуют тем, кто выше их, и впадают в соблазн всеобщего равенства²⁹⁸. В такой ситуации возникают квазихилиастические идеи устройства рая на земле, свободной (точнее, насильственно зачищенной, оторванной) от старых иерархий. Святые – тоже некогда важные элементы иерархий – опрокинуты и поруганы из того же чувства вражды к высшему. Даже марксизм революционерами воспринимался, по мнению Бердяева, «прежде всего как цинический

²⁹⁷ Там же.

²⁹⁸ Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. М., 2007. Первая публикация: Бердяев Н.А. Кто виноват? // Русская свобода. 1917. №18/19.

нигилизм, направленный на разрушение всех онтологических реальностей»²⁹⁹. Итак, корень агрессивного стремления к уравниванию на всех уровнях Бердяев видит в непреодоленном *ressentiment* (враждебности, озлоблении, зависти) народных масс, охотно и некритически воспринявших революционные лозунги и требования равенства – например, расхожие строки из «Интернационала»: «Кто был никем – тот станет всем!»³⁰⁰.

Понятие «иерархия» необходимо рассмотреть и в расхожем смысле – как социально-экономическое или политическое неравенство, как расслоение и избирательную привилегированность. В.И. Ленин в 1914 году писал, споря с М.И. Туган-Барановским: «Под равенством социал-демократы в области политической понимают равноправие, а в области экономической, как уже сказано, уничтожение классов. Об установлении же человеческого равенства в смысле равенства сил и способностей (телесных и душевных) социалисты и не помышляют»³⁰¹. Это характерная линия конфликта: обвинения в претензии на тотальное уравнивание идеологи большевизма однозначно отклоняли, обращая внимание на борьбу исключительно в политико-экономическом поле (заметим, что Ленин парировал позицию Туган-Барановского в 1914 году, задолго до разгула революционной стихии). Такую борьбу за социальную справедливость Бердяев отнюдь не порицал и даже признавал необходимой – и эта позиция станет одной из причин постоянных упреков в «левизне» (что Бердяев, впрочем, и не опровергал). Он пишет в 1907 году в статье «Великий инквизитор»: «О, конечно, в социализме есть и великая правда, так как велика ложь капиталистической и буржуазной общественности, я думаю даже, что в известном смысле нельзя не быть социалистом, это элементарная истина»³⁰². Позже Бердяев разовьёт тему

²⁹⁹ Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. С. 615.

³⁰⁰ Оригинальный текст содержит более призывную грамматическую конструкцию: «Nous ne sommes rien, soyons tout!» («Мы – те, кто является никем, – станем же всем!»).

³⁰¹ Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 24. М., 1980. С. 362.

³⁰² Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+, 1999 (первое – СПб: Издание М.В. Пирожкова, 1907). С. 67.

правды и лжи «религиозно не нейтрального» социализма в «Философии неравенства».

Социально-философскую позицию Н.А. Бердяева сложно терминологически определить, не подвергнув значительной редукции. Интерес к «партийной» идентичности мыслителя, к идейному лагерю, к которому он принадлежал, и в публичном, и в исследовательском дискурсе нередко превосходит внимание к индивидуальным философским взглядам, к собственному пути. Попытки «присвоения» мыслителей какими-либо политическими или конфессиональными общностями случаются и при их жизни, и после смерти: так, по-прежнему ведутся споры, к какому крылу отнести Владимира Соловьёва, Василия Розанова или Льва Шестова. Николая Бердяева принято называть прошедшим путь «от марксизма к идеализму» – однако отметим, что и в марксистский период он размышлял с идеалистических позиций, а во всём последующем творчестве отнюдь не отрекался от признания гениальности Маркса. Одни называли Бердяева социалистом, левым, красным, другие – буржуазным мыслителем, «попутчиком». Категоричность и тех, и других оценок представляет особый исследовательский интерес; мы предлагаем вариант парадоксального описания убеждений философа, разворачивающихся в послереволюционных работах – аристократический социализм. Предлагая такое обозначение, нам не хотелось бы вновь изобретать ярлык и отныне настаивать на именовании Бердяева «аристократическим социалистом»; напротив, противоречивость и провокационность предложенного определения указывают на динамичность и неоднозначность мысли философа, на её надполитичность и несводимость к какой-либо политически оформленной идее.

«Аристократический социализм» – сочетание, на первый взгляд, противоположных категорий, особенно если рассматривать исторические формы этих двух принципов: аристократия – родовая знать, проявление сословного принципа, привилегия по праву рождения и наследования; социализм – претензия на социальную справедливость на основе

уравнительного распределения, приоритет коллективного над личным, экспроприация крупных собственников (каковыми часто и были члены аристократических фамилий); таким образом, казалось бы, аристократический принцип противоречит принципу социалистическому – хотя и не выступает строгой «бинарной оппозицией». В истории русской мысли аристократии чаще противопоставляли демократию, а выходом из противостояния двух принципов предлагали различные их сочетания – так, например, в евразийском проекте Н.Н. Алексеев выдвигал демотию как «органическую демократию», а Я.Д. Садовский писал: «Аристократ приемлем тогда, когда он обладает душой демократа, а демократ, когда у него душа аристократа»³⁰³. Демократические процедуры отнюдь не все считали благом – например, всеобщее избирательное право, столь распространённое сегодня, не одобрялось «аристократически мыслящими» деятелями, к которым, безусловно, можно причислить и Бердяева (основные идеи Бердяева о сущности демократии, преимущественно в форме обличения, см. в главе «О демократии» книги «Философия неравенства»). Точнее будет сказать, что Бердяев не признавал возможности верховенства демократического принципа, считал его подчинённым и инструментальным: «В сущности, демократию нельзя даже противопоставлять аристократии. Это понятия несоизмеримые, совершенно разнокачественные. <...> Демократия легко превращается в формальное орудие организации интересов. Искание лучших подменяется исканием более соответствующих интересам, лучше их обслуживающих. Демократия сама по себе не имеет внутреннего, онтологического содержания, и потому обслуживать она может цели самые противоположные»³⁰⁴.

Демократия может способствовать упрочению аристократии, предлагая процедуру отбора лучших, осуществляя меритократический принцип. Аристократический же принцип Бердяев считает онтологическим и

³⁰³ Садовский Я.Д. Из дневника евразийства // Евразийский Временник. 1925. Кн. 4. С. 390.

³⁰⁴ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 103.

органическим, «единственной достойной человека утопией»³⁰⁵. Бердяев неоднократно призывает осознать, что *правит всегда меньшинство*, разница лишь в том, состоит оно из лучших (аристократия) или из худших (олигархия или «какистократия» с элементами меритоцида³⁰⁶). Бердяев писал о дилемме «аристократия/охлократия», подразумевая под последней власть худших; эта терминологическая неточность, впрочем, не отрицает основного тезиса о неизбежности власти меньшинства.

Итак, Бердяев называет *утопией* осуществление аристократического принципа – таким образом, выводит свои размышления из поля политической экспертизы в поле этического и онтологического нормативизма. Всё сказанное Бердяевым об аристократии следует рассматривать в следующей оптике: понимая невозможность полного осуществления аристократического принципа в историческом государстве и обществе, философ считает этот принцип истинным, живым и имеющим онтологическое основание, наиболее благоприятствующим развитию человека и человечества, оформленного в нации и государства; Бердяев описывает идеал, но элементы этого идеала могут и должны быть культивируемы в социальной практике.

«Я сознаю себя мыслителем аристократическим, признавшим правду социализма. Меня даже называли выразителем аристократизма социализма», – пишет Бердяев в «Самопознании», указывая на специфику своих социалистических убеждений. Эта специфика, по мнению Бердяева, состоит в признании ценности аристократии, личных качеств, иерархии качеств, тоску по которым философ особенно остро испытал в послереволюционный период. Аристократическая тема возникает в сознании Бердяева, прежде всего, в связи со знатностью его происхождения, с его аристократичностью

³⁰⁵ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 102.

³⁰⁶ Оба термина новы по сравнению с аристотелевскими, однако представляются автору релевантными. Какистократия (англ. kakistocracy от др.-греч. κάκιστος «худший») – система управления, при которой у власти находятся худшие, наименее способные и квалифицированные, недобросовестные деятели. Меритоцид – истребление лучших, способных (чаще – в смысле недопуска к власти, а не прямого физического истребления – что, впрочем, также иногда происходит).

«по крови»: отец Н.А. Бердяева, офицер-кавалергард Александр Михайлович Бердяев (1837-1916) – киевский уездный предводитель дворянства, председатель правления Киевского земельного банка. Мать Алина Сергеевна, урождённая княжна Кудашева, была внучкой графини Виктории Потоцкой и графа Антония Людвига Октавия Шуазэль-Гуфье, кузиной графини М.Е. Браницкой, дальней родственницы царской семьи Романовых, а также кузиной О.В. Лопухиной-Демидовой (её муж был крёстным отцом Н.А. Бердяева, по свидетельству философа). «По своему происхождению я принадлежу к миру аристократическому. <...> Родители мои имели большие аристократические связи, особенно в первую половину жизни. Эти связи были частью родственные, частью по службе моего отца в кавалергардском полку»³⁰⁷. Врожденный аристократический элемент, по собственному признанию Бердяева, не был преодолен или исключен из структуры его личности, несмотря на осознанное стремление порвать с привилегированным, аристократическим миром для более органичного вхождения в среду социал-демократов и революционеров начала XX века. Попытка преодоления психологии высшего сословия, отторжение среды «господ» привели Бердяева к необходимости артикулировать различие истинной и ложной элиты, настоящего и мнимого аристократизма. Выяснению сущности аристократии в той или иной степени посвящены статьи «О гражданстве», «Падение священного русского царства», «Религиозные основы большевизма», «Демократия и иерархия», «О творческом историзме», «Власть и психология интеллигенции», «Духовные основы русского народа», глава «Об аристократии» книги «Философия неравенства», а также работа «Христианство и классовая борьба», написанная в эмиграции (в 1931 году), но наследующая основные бердяевские идеи советского периода. Отметим, что в связи с обнаруженными в текстах позднейших переизданий «Философии неравенства» (особенно после 2012 года) расхождений с текстом рукописи,

³⁰⁷ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 15.

хранящейся в Российском государственном архиве литературы и искусства, в работе использовалось издание 1923 года, также содержащее некоторые расхождения, но наиболее точно воспроизводящее рукопись.

«Я принадлежу к “кающимся дворянам”, – писал Бердяев, – хотя одно время усиленно боролся против такой душевной формации. Отец мой потом смеялся над моим социализмом и говорил, что я барин-сибарит более, чем он»³⁰⁸. Когда мы читаем воспоминания современников о Бердяеве, особенно в послереволюционный, советский период, действительно складывается впечатление, что философ – барин, по случайности оказавшийся в ином времени и вынужденный приспособливаться к простоте и аскетике раннесоветского быта: «Бердяев спорил об имманентностях, горячился из-за пайков, был элегантен и картинен», а летом надевал «нарядный чечунчиковый костюм с галстуком-бантом»³⁰⁹, когда работал в Книжной лавке писателей.

Воспоминание М.В. Сабашниковой-Волошиной о её работе «в конторе» в первые годы советской власти добавляет штрих к портрету философа: «В помещении же конторы сидел философ Николай Бердяев в меховой шубе и боярской шапке, согреваясь стаканом кипятка. Посмотрев на мою работу, он сказал: “Завидую Вам, что Вы можете так “продуктивно” работать. А я до сих пор не знаю, зачем я здесь сижу”»³¹⁰. Эти и другие воспоминания, иногда иронично-комичные, создают обманчивое впечатление лёгкости адаптации Бердяева и его окружения к новой стране, к новым жестоким правилам; при всех «дворянских» привычках, Бердяев словно не придавал им особого значения, с почти детской непосредственностью приспособливался к новым обстоятельствам. Тем не менее, философ глубоко переживал хамство новой власти, а кажущиеся лёгкость и весёлость в повседневной жизни, игра по правилам Советской России были временной защитной реакцией, краткой волной созидательного

³⁰⁸ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 30.

³⁰⁹ Зайцев Б.К. Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). М., 1999. С. 127-128.

³¹⁰ Волошина (Сабашникова) М.В. Зелёная змея. М., 1993. С. 274.

сопротивления, возможной лишь в кругу «своих», «старой интеллигенции», расправы над которой быстро позволили понять, что «попутчикам» в этой стране предстоит тяжёлая жизнь или скорая смерть.

Основная философская интуиция Бердяева об аристократии – несовпадение «аристократии крови» и «аристократии духа», причём последняя является истинной и важнейшей для построения чаемого будущего общества. «Духовная аристократия», «аристократия духа» – ключевое понятие в учении Бердяева об аристократии, и необходимо выделить её основные черты и характеристики, проявление которых философ считает признаками принадлежности к истинной аристократии. Во-первых, прирождённость: аристократом можно только родиться, его черты – даровые, не приобретённые; во-вторых, щедрость и жертвенность – аристократ уделяет от избытка (вовсе не только материального); в-третьих, благородство, сознание своего достоинства, свобода от психологии обиды, которую Бердяев многократно называет рабской; наконец, сыновство, связь с отцами, укоренённость и память – а порывание с собственной почвой и корнями, мстительное забвение и отречение – признаки *parvenu*³¹¹, противоположности аристократа. Сыновство – не родовая характеристика, а мистическое богосыновство, причастность Божескому естеству, которую может постичь любой человек, независимо от происхождения (так, и чернорабочий может быть аристократичен) – так же, как и психология раба, пролетарская психология могут быть присущи социальным «верхам». Социализм же, в своём идейном «вульгарном» пределе, культивирует «чувство подпольной обиды восставшего раба» и отрицает богосыновство человека.

Если причастность к аристократическому роду, как правило, очевидна, то вопрос принадлежности к истинной (естественной, духовной)

³¹¹ Парвеню (от фр. *parvenu* «добившийся успеха, разбогатевший; выскочка») – человек незнатного происхождения, стремящийся в аристократическую среду и подражающий аристократам в своем поведении, перенимающий внешние манеры и повадки, часто завидующий настоящим наследникам аристократических родов.

аристократии решается отнюдь не линейно. Бердяев также вводит новую классификацию, противопоставляя «экзотерическую» и «эзотерическую» аристократии (проявленную в истории и глубинную, скрытую); конечно, явление эзотерической, сокровенной, высшей духовной аристократии волнует философа гораздо больше, её он называет «царством святости, гениальности и рыцарства, царством великих и благородных, высшей человеческой расой»³¹². Судьбы же экзотерической аристократии входят в исторический план, в государственное и культурное бытие и могут быть направляемы – культивированием подбора и преемственности лучших качеств, ценза образования, воспитания, ума и способности – словом, общего меритократического ценза. В главе «Об аристократии» книги «Философия неравенства», места из которой приведены выше, размышления Бердяева адресованы политическим деятелям 1918 года, когда эта книга была написана, поэтому внимание мыслителя снова и снова возвращается к нарождающейся идеологии Советской России, а проблема аристократии обретает новое звучание, поскольку низвержение аристократического принципа, уравнивание качеств «по минимуму» – задачи новой большевистской власти, по мнению Бердяева, не терпящей «старых» иерархий и цветения культуры.

В бердяевском определении экзотерической, глубинной аристократии особо привлекает внимание и даже вызывает интуитивную тревогу формулировка «высшая человеческая раса» – сочетание слов, близкое к построениям итальянских авторов теории элит, мыслителям маккиавелистской школы, впоследствии ставшим идеологической опорой итальянского фашизма. Неужели Бердяева можно причислить ещё к одному лагерю, на тот раз фашистскому? Конечно, такое сближение неверно: и идеология, и, тем более, практика фашистских режимов были глубоко чужды Бердяеву, мифология крови вызывала у философа отторжение, уже в 30-х годах он высказывал свою обеспокоенность итальянской тягой к

³¹² Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 116.

«биологической силе», германской волей к власти: так, в статье «Столкновение рока и разума» (1938)³¹³ он пишет, что «покоя не будет, пока не будет сокрушен фашизм», что фашизм терроризирует весь мир. В более ранней работе «Новое Средневековье» (1924) замечания Бердяева о фашизме значительно мягче, он называет фашизм «единственным творческим явлением в политической жизни современной Европы». Отметим, что при рассмотрении аристократического учения Бердяева в условно-политической оптике, мы неизбежно найдём некоторое его сходство с элементами учений Платона, Конфуция, Маккиавелли, Карлейля и даже Ницше – что, впрочем, не делает Бердяева конфуцианцем или ницшеанцем. Отметим, что выбор лучших для управления государством и отрицание ценности демократии – весьма общий сюжет политической философии – об этом писали И.А. Ильин, уже упомянутый Н.Н. Алексеев, Н.О. Лосский, Л.А. Тихомиров, П.А. Сорокин; даже А.С. Пушкин отмечал: «Во все времена были избранные, предводители; это восходит от Ноя и Авраама. Разумная воля единиц или меньшинства управляла человечеством <...> Роковым образом, при всех видах правления, люди подчинялись меньшинству или единицам, так что слово «демократия» в известном смысле, представляется мне бессодержательным и лишенным почвы»³¹⁴. Проблема поиска лучших всегда была актуальной и в философско-теоретическом дискурсе, и в практике политической жизни; опасным этот поиск становится в момент смены поиска с «лучших» на поиск и уничтожение «худших», в момент утверждения полной биологической или иной детерминированности – тогда самопровозглашённые носители знания о предызбранности становятся палачами, что и обнаружили события 20-40-х годов. Для Бердяева же слишком многое было неясно, таинственно, сокрыто, вопросы «эзотерической аристократии» принципиально не входили в круг социально-

³¹³ Впервые текст опубликован: «Новая Россия». Двухнедельный журнал под ред. А.Ф. Керенского. 1938. № 53–54. 24 окт. С. 4–7. С тех пор статья не переиздавалась.

³¹⁴ Цит. по: Мережковский Д.С. А.С. Пушкин. Характеристика. // Философские течения русской поэзии. Сост. П.П. Перцов. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1896. С. 46.

политических проблем, находились «в ином плане» – только таким философским смирением и осторожностью Бердяеву удалось уберечься от фатальных идейно-политических ошибок в европейских трагедиях первой половины XX века.

В статье «О престиже власти» Бердяев указывает на архаичность иерархии «чинов, а не людей», господствующую в России. В этой статье Бердяев по-прежнему ясно обозначает свою приверженность идее меритократии, власти лучших, «высокие качества личности» здесь и далее он будет называть ключевой характеристикой истинной элиты. Равенство должно состоять в том, чтобы каждый человек имел возможность включиться в отбор наиболее ценного, лучшего, высшего. Неприемлема кастовость и сословность – иными словами, неприемлем жёсткий социально детерминированный ценз «на вход». Однако необходим ценз «на выход» – на результат сформированных в человеке когнитивных навыков и компетенций – должна быть возможность их оценивать, ранжировать и отбирать лучшее. Термин, синонимичный «меритократии» – «естественная аристократия» – употреблял, например, Томас Джефферсон: «Среди людей существует некая природная аристократия. Почва, на которой она вырастает – это духовные достоинства и таланты... Эту естественную аристократию я считаю самым ценным даром природы для обучения ее тому, как занимать ответственное положение и управлять обществом»³¹⁵. «Естественные», или «природные», аристократы, по мысли Джефферсона, определяемы народом по своим добродетелям и талантам, достоинству и мудрости – и граждане обнаружат их достоинство на выборах, приведя к власти. Таким образом, в работах и письмах Джефферсона описана расхожая идея о меритократии – которая, впрочем, часто заменяется псевдоаристократией. Отметим, что критерии и процедура выявления «естественной аристократии» неясны, а заявления о необходимости приведения «лучших» к политической власти представляют собой лишь декларации. Другой Томас, на которого Бердяев неоднократно

³¹⁵ Цит. по: Шелдон Г. Политическая философия Томаса Джефферсона. М., 1996. С. 98.

ссылается в своих работах – Карлейль – также является апологетом аристократии и иерархии – так, в «Памфлетах последнего дня»³¹⁶ он выражает надежду на обретение новой «аристократии дела» (а в работе «Прошлое и настоящее»³¹⁷ – «аристократии таланта») вместо «мнимой и угасающей аристократии титула»; правда, новыми аристократами он называет английских промышленников – таким образом, чаяния Карлейля конкретны и лишены загадки и таинственности, в отличие от его читателя Бердяева – пользуясь бердяевскими категориями, можно сказать о карлейлевском внимании к вопросам экзотерической аристократии. Бердяев не выдвигал политических платформ и не предлагал политико-технологических рецептов селекции государственных управленцев, его размышления касались сущности аристократии в глубинном философском смысле, социальные же воплощения, неизбежно искажавшие идею аристократии, занимали мыслителя значительно меньше.

Социалистический дух не имеет «противоядия против буржуазности», поскольку сам содержит в себе его яд. «Возникший в России большевистский “социалистический” мир производит впечатление отбросов мира “буржуазного”, болезненных и смрадных испарений прошлого, истечения какой-то старой тьмы»³¹⁸. Бердяев оговаривается, что отнюдь не является противником социализма, напротив – по его мнению, *нельзя не быть* социалистом в вопросах социальных и экономических; однако тотальный социализм, ставший религией и культом, философу глубинно чужд. Самое отталкивающее для него, защитника духовных качеств и вершин культуры – то, что «социализм духовно нивелирует, приводит всех к среднему серому уровню, покупает некоторый подъем равнин дорогой ценой исчезновения всех вершин»³¹⁹.

³¹⁶ Carlyle T. Latter-Day Pamphlets. London: Chapman and Hall, 1850.

³¹⁷ Carlyle T. Past and Present. London: Chapman and Hall, 1843.

³¹⁸ Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции. Опыты 1917-1918 гг. СПб., 1998. С. 7.

³¹⁹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 7.

Цитируемой статье «О буржуазности и социализме» созвучна написанная в эмиграции работа «Христианство и классовая борьба» (в частности, Глава V), где, рассматривая духовные типы буржуа, рабочего и аристократа, Бердяев обосновывает родство первых двух типов, их сущностное сходство и противоположность аристократическому типу. Бердяев вновь указывает на нетождественность исторической и духовной аристократии, отмечает, что социальная миссия экзотерической аристократии кончилась, «она не выдерживает процессов индустриализации и головокружительных успехов техники», будущее же принадлежит лишь духовной и умственной (эзотерической) аристократии. Мыслитель даёт развёрнутую характеристику специфически аристократических свойств, черт «породы»: решительное отсутствие «специфически экономических добродетелей», высокий тип культуры, утонченность манер, неприятие чувства обиды (но частая роль обидчика), родовой грех гордости; ключевым является «априорность» аристократа, принятие им дара: «Аристократизм означает, что я что-то уже изначально имею, а не что мне что-то еще нужно. Аристократизм есть *a priori*, а не *a posteriori*»³²⁰. Представляет интерес тезис Бердяева о возможности и даже желательности соединения аристократии и рабочего класса, что может привести к продуктивному синтезу в виде искомого аристократического социализма. Соединение же исторической аристократии с буржуазией (а буржуа – это, по Бердяеву, недавний рабочий, собственным трудом и активностью добившийся успеха, вышедший из рабочего класса и теперь стыдящийся своего прошлого) приводит к быстрому «обуржуазиванию» аристократии, к разрушению антропологического типа аристократа.

В революционный период в России возник тезаурус, в котором актуализировались некоторые старые слова и категории, но с новыми идеологическими тонами; «буржуазность» стала одной из таких категорий – она зазвучала так интенсивно и стала столь важной для агитации и

³²⁰ Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба. Париж, 1931. С. 96-97.

пропаганды, что Бердяев обратил на неё особое внимание в послереволюционной публицистике. «Буржуазность» – весьма исторически насыщенная категория, поскольку происходит из конкретно-исторического феномена буржуазии (горожан, во Франции – «третьего сословия», позже в контексте описания капиталистической модели – собственники средств производства) и в первом приближении её можно определить как некое ключевое свойство буржуазии. Таким ключевым свойством в экономическом измерении может стать обладание средствами производства, в социально-политическом – противоположение пролетариату, однако в Советской России категория буржуазности была весьма ярко эмоционально окрашена и функционально использована.

Для Бердяева также не были столь важными исторические преломления понятия «буржуазии» и «буржуазности»; во всех своих текстах, где он эксплицирует эти категории, он пишет прежде всего о «духе буржуа», о «духовной буржуазности» – таким образом, продолжая свою традицию выделения единого онтологического ядра понятия. Социально буржуа живёт экономическим интересом и стремлением к успеху-прибыли, духовные же последствия такой установки разрушительны для целостности человека: «Материализм, экономизм, исключительная поглощенность земными благами и обращенность к чувственному миру, отрицание всякой тайны в жизни человека и мира, отрицание мира духовного и потустороннего – все это порождения буржуазного духа. В душе закрывается бесконечность, все становится конечным, – это и значит, что души становятся буржуазными»³²¹. Историческая аристократия должна была прийти к живой идее служения через общение с рабочими (и «обделёнными» в широком смысле – людьми, трудящимися в поте лица и не имеющими досуга, роскоши духовного и материального избытка), но забыла о своей миссии, стала служить самой себе – поэтому выродилась. «Аристократическая власть, власть лучших и благороднейших, сильнейших по своим дарам, есть не право, а обязанность,

³²¹ Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба. Париж, 1931. С. 115.

не притязание, а служение»³²². Выродился и социализм, ставший полностью буржуазным в глубинном смысле – «идеал серого, фабричного земного рая, в котором не видно уже будет звездного неба, есть идеал насквозь буржуазный»³²³. Духовная и умственная аристократия – это люди живого творчества, даров и талантов, приумноженных трудом; это условный «класс», наследующий лучшие черты исторической аристократии, но также склонный к основному аристократическому греху – гордыне и самозамкнутости, упоения своим даром-талантом и служению лишь самим себе.

Мещанство как озабоченность сугубо земным, как комфортная устроенность и отказ от духовного восхождения, неизбежно связанного с аскезой, вызывали отвращение Бердяева во все дни его жизни – как в России, так и в эмиграции. Буржуазный дух – категория более обширная, мещанство входит в неё как одна из частей; мещанство легко обнаружить, оно сравнительно однородно и явлено зримо, а буржуазный дух способен на мимикрию и скрытые трансформации – поэтому Бердяев критикует его особенно пристрастно, видя в его носителях новых гасителей свободы. Свобода – беспокойна, обострена, она не обещает довольства жизнью, и поэтому мещанство принципиально отторгает свободу. Бердяевское восприятие духовной специфики мещанства схоже с таковым у его современника Германа Гессе: «Мещанство <...> пытается осесть посредине между крайностями, в умеренной и здоровой зоне, без яростных бурь и гроз»³²⁴. Буржуазность – категория не классовая, а религиозно-философская, и входит как частный вопрос в обширную проблематику социализма наряду с осевыми, важнейшими для Бердяева вопросами равенства и неравенства.

Отметим, что негативное отношение Бердяева к буржуазности можно встроить в его же собственную идею о характерном русском радикализме, о неспособности русского человека к творчеству срединной культуры, выбор

³²² Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 108-109.

³²³ Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба. Париж, 1931. С. 117.

³²⁴ Гессе Г. Степной волк. Игра в бисер: романы. Рассказы и очерки. М., 2004. С. 47.

между святостью и звериным состоянием (минуя состояние честного, порядочного человека), неукоренённость в земной, посюсторонней жизни. Буржуазность, по Бердяеву – это та самая посюсторонность, внимание к строительству жизни, которые требуют дисциплины личности и которых не хватает русской душе. Таким образом, можно парадоксально продолжить мысль Бердяева, пройдя по кругу его категорий, и заключить, что созидательная буржуазность – именно то, чего не хватает России; образы «мещанина», «обывателя» могут быть продуктивно переоценены. Так, можно принять во внимание определение буржуазности, данное Вацлавом Гавелом: «Это не просто личное богатство. Это, прежде всего, определенная мораль, стиль и образ жизни, некое творческое отношение к миру, особый способ участия в жизни общества. Это, наконец, гордость человека чести, у которого руки чисты»³²⁵.

Бердяев искренне недоумевает, почему происходящее в России 1917 года провозглашается «торжеством социализма» – «может показаться, что Россия из абсолютной, династической монархии мгновенно превратилась в социалистическую республику»³²⁶. Однако, как замечает философ, в народной душе не изменилось практически ничего – господствует та же старая психология, которой чужда социалистическая осмысленность и созидательность, в которой лишь высвободились своекорыстные инстинкты и энергия разрушения. «Подлинным социалистом» Бердяев называет Плеханова, т.к. он был озабочен развитием производительных сил и качественным повышением организованности и сознательности масс – и эти черты потерпели поражение в русской революции, стали не нужны. Истинный вопрос социализма, полагает Бердяев – это вопрос социальной организации создающего труда, вопрос социальной культуры, а не вопрос политики и борьбы за власть.

³²⁵ Михник А. Часы Вацлава Гавела // Новое время. № 7. 2003. С. 20.

³²⁶ Бердяев Н.А. В защиту социализма // Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. М., 2007. С. 561.

В контексте рассматриваемой проблемы соотношения аристократии и социализма интересно рассмотреть термин «рабочая аристократия», введённый Марксом и означающий простое явление выделения «избранных» и наиболее щедро вознаграждаемых в среде рабочих. Такая профанация понятия «аристократия» характерна для политэкономических работ Маркса, Энгельса, Ленина (например, в работе «Крах II Интернационала»), на недостаток философской прозорливости которых указывал Бердяев. Пример трактовки аристократичности в сугубо экономическом смысле указывает на атрибут аристократии, наиболее явный и нестерпимый для сознания *parvenu*, как сказал бы Бердяев: аристократ обладает имуществом сверх обычного, и его имущество – даровое, дарованное (в случае родовой аристократии – наследуемое, в случае рабочей – назначенное «сверху»); объединяет эти два статуса идея избранности и превосходства. Ещё одно преломление идеи аристократии в социализме Бердяев видит в претензии пролетариев на то, чтобы стать новым дворянством, новой аристократией, поскольку стремление к выделению иерархии неистребимо: «Всякий жизненный строй – иерархичен и имеет свою аристократию, не иерархична лишь куча мусора и лишь в ней не выделяются никакие аристократические качества»³²⁷.

Парадоксальное словосочетание, с которым можно ассоциировать мировоззрение Бердяева – «христианский социализм». «Христианский социализм» как попытка связать элементы религиозной этики и идей социальной справедливости, сверхличного служения и некапиталистического пути развития по сей день остаются в активной повестке общественно ориентированной христианской мысли. История христианского социализма начинается в первой половине XIX века, то есть входит в повестку общественно-политической и религиозной мысли (в современном виде постановки проблемы) около полутора веков. Следуя распространённой «теории ветвей» (по одной из версий являющейся экклезиологической ересью), христианский социализм можно условно разделить на

³²⁷ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 105.

православный³²⁸, католический³²⁹ и протестантский³³⁰; развитие каждого из этих направлений – весьма объёмный сюжет, далеко выходящий за рамки данного исследования, мы рассмотрим лишь некоторые значимые аспекты.

Важно уточнить термины: наименование «христианский социализм» неоднозначно, более точно позицию, свойственную и Н.А. Бердяеву, можно назвать «социальным христианством» – деятельным христианством, ставящим общественно значимые цели и неравнодушным к социальной («земной») проблематике. В этой связи показательна полемика Бердяева с С.Л. Франком, датированная 1939 годом, когда для обоих мыслителей, уже долгое время живших в эмиграции, вопросы этатизма, фашизма, социализма входили в повседневную повестку; это небольшая дискуссия, состоящая из статьи Франка «Проблема христианского социализма»³³¹ и бердяевского ответа на неё («Христианская совесть и социальный строй (ответ С.Л. Франку)»³³²). Линия идейного конфликта проходит по трактовке «социального вопроса» – считать ли его вопросом реализации братской христианской любви, а социализм – настроением действенной любви к ближним (Франк), или вопросом об элементарной справедливости и правде (Бердяев). «Человек так устроен, что для решения самого элементарного и прозаического вопроса ему нужно предаться иллюзиям и мечтам, создавать хилиастический миф», – полагает Бердяев, очевидно имея в виду и Франка. Бердяев также критикует расхожую формулировку «христианский

³²⁸ Среди представителей: С.Н. Булгаков (см., напр., сборник статей «Христианский социализм», историю «Союза христианской политики»), из современников – игумен Вениамин (Новик), Н.В. Сомин (см. концепцию «Православный социализм как русская идея») и др.

³²⁹ У истоков католического социализма стояли Ф. Р. де Ламенне, Ф.Д. Морис, Ч. Кингсли; из современников – А. Гутерриш, Ч.А. Брузон и многие другие; отметим, что социалисты-католики часто не только теоретически развивают идеи христианского социализма, но и активно включаются в политическую деятельность своих стран, являются членами партий и правительств, таким образом осуществляя «социал-католическую ортопраксию».

³³⁰ Мартин Лютер Кинг-младший, Кристоф Блумхардт, Карл Барт, Герман Куттер и Леонгард Рагац – последние три мыслителя имели для Бердяева особое значение – см., напр.: Швейцарская теология и русская религиозная философия. Рецепция и воздействие: Сборник статей / Под ред. Н. Бакши, К. Толстой. – СПб., 2017. – 200 с.

³³¹ Франк С.Л. Проблема христианского социализма. // Путь. 1939. № 60. С. 18-32.

³³² Бердяев Н.А. Христианская совесть и социальный строй. Ответ С.Л. Франку. // Путь. 1939. № 60. С. 33-36.

социализм», считая её дискредитированной, имеющей «плохие ассоциации» (вероятно, связывая «христианский социализм», прежде всего, с «католическим социализмом»), и предлагает называть социально деятельное христианство «религиозным социализмом» или «религиозно обоснованным социализмом». В «Философии неравенства» Бердяев также выступает против именованной активной христианской ортопраксии каким бы то ни было социализмом: «Сопоставление и сближение христианства и социализма мне всегда представлялось кощунственным. Сходство христианства и социализма утверждают лишь те, которые остаются на поверхности и не проникают в глубину. В глубине же раскрывается полная противоположность и несовместимость христианства и социализма, религии хлеба небесного и религии хлеба земного. Существует “христианский социализм”, и он представляет очень невинное явление, во многом даже заслуживающее сочувствия. Я сам готов признать себя “христианским социалистом”. Но “христианский социализм” по существу имеет слишком мало общего с социализмом, почти ничего. Он именуется так лишь по тактическим соображениям, он возник для борьбы против социализма, был реакцией католичества на социализм и проповедовал социальные реформы на христианской основе»³³³. Смещение религиозного чувства и социалистически-претенциозного строительства «новой жизни» приводит, по мнению Бердяева, к хилиазму в духе Иоанна Лейденского. Что же касается социализма «по Бердяеву» – он считает его закономерным и единственно возможным выводом из либерализма, из Декларации прав человека и прочих достижений «буржуазного развития», *простой социальной организацией*, которая должна решать элементарные земные вопросы, буквально проблему питания, и не посягать на высшее, не приводить к экзальтированному утопизму: «Социализм есть только условное и относительное указание на средства и методы, которыми в известную эпоху можно организовать питание человечества, решить проблему насущного хлеба так, чтобы был

³³³ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 154-155.

достигнут максимум свободы каждой личностью, чтобы до минимума было доведено порабощение и власть человека над человеком. <...> Это работа скромная и подчиненная, подчиненная высшим целям» - пишет он в 1907 году и остаётся верным этой формуле³³⁴.

Представление Бердяева о благом, «правильном» социализме в данном случае сходны с современной теорией и практикой социального государства в некоторых европейских странах. Для Бердяева-социалиста, как и для Бердяева-христианина, важным является вопрос преодоления сословности (в предельном виде – кастовости) – причём сословности не только как социально-экономического конструкта, но и как духовного принципа, препятствующего Духу «дышать, где <Он> хочет». Проблема одновременного требования сохранения иерархического, «космического» принципа (в противоположность хаотическому) и упразднения сословности возникает именно из-за смешения реалистично-исторической и духовно-нормативистской оптик: Бердяев пишет о сути вещей в онтологической глубине чаще, чем о «злобе дня», даже в газетных статьях. Разрешить конфликт аристократии и социализма в мировоззрении философа можно, разведя категории на разные уровни: Бердяев отводит социализму подчинённую роль социально-экономической неизбежности, а аристократический принцип как властвование лучших должен обеспечить эту «благую неизбежность», послужить народу, помочь ему развить свои творческие (в материальном воплощении – производительные) силы и жить достойно. Итак, социалистические тенденции наиболее уместны в вопросах экономики, хозяйственного устройства, аристократические же принципы в расширенном и несословном понимании могут быть применены, во-первых, для философско-теоретического осмысления явлений культуры, а во-вторых – в прикладных вопросах формирования политических и управленческих элит. При такой, более инструментальной трактовке социализма аристократический принцип устройства власти представляется не только

³³⁴ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 104-105.

возможным, но и весьма органичным: элита, «лучшие» служат и уделяют «от избытка», возникающего вследствие развития производительных сил.

В 1938 году в статье «О современном национализме» Бердяев даёт ещё одну формулировку своего неосуществимого идеала общественного устройства – «персоналистический социализм»; это наиболее «правильный» социализм, признающий человека высшей ценностью, в противоположность национализму, считающему таковыми нацию и государство. Истинная сущность социализма, по Бердяеву – и есть персонализм, а когда режим изменяет этой обращённости к человеку – он вырождается в фашизм. Персоналистическое измерение философии Бердяева далеко выходит за рамки данного исследования; аристократическая концепция входит в него как неотъемлемое звено.

Бердяев нечасто рассуждает на экономические темы, однако вопрос экономического обоснования социализма он неоднократно поднимает в пореволюционных текстах. Интуитивно он хорошо чувствует коренную проблему: социализм должен возникать от избытка, а не от недостатка. «Нет никакой возможности вбить в голову русских социалистов объективную истину марксизма о развитии производительных сил как экономическом базисе социализма, о зависимости распределения от производства»³³⁵. Тем не менее, главным вопросом, подчёркивает Бердяев, становится не производство и развитие производительных сил (в широком смысле – творчество), а распределение, раздел и уравнивание; но «никакой раздел не может разрешить проблемы бедности и нужды, сам по себе он лишь опускает ниже уровень человечества»³³⁶. Социалистические эксперименты в условиях сугубо экстенсивного типа хозяйствования в России Бердяев полагает необоснованными и реакционными.

Сохранение органических иерархий может не противоречить стремлению к социально-экономической справедливости, и Бердяев это,

³³⁵ Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. С. 638. Первая публикация: Бердяев Н.А. Объективные основы общественности // Народоуправство. №13. 1917.

³³⁶ Там же. С. 639.

конечно, понимал. Однако форма, размах и грубо-насильственный характер революционных событий явственно обнаружил не борьбу народа за достойное существование и равенство прав, а разгульную нигилистическую стихию «красного хлыстовства». Деятели Октябрьской революции сметали иерархии не из ревности по народному благу, а из хамского³³⁷ и завистливо-обиженного отношения ко всему, что выше, духовно богаче и сильнее. Более очевидная жажда материального уравниения, принимавшая характер мародерства, не стала предметом отдельного размышления Бердяева – он более всего рассуждал о метафизическом аспекте ненависти к иерархии, об этом духовном недуге, вполне проявившемся в 1917 году и далее.

Особо следует отметить статью «Демократия и иерархия»³³⁸, которая во многом предвосхитила «Философию неравенства»; в этой статье Бердяев кратко и наиболее ёмко обозначил свои иерархологические воззрения: пагубность эгалитарно-нигилистической страсти, беспрецедентный бунт русской революции против иерархического начала, «русское отвержение Бога, мира, истории, культуры как неравенства», подмена всеединства (полноты всех ступеней бытия) упростительным и уравнительным смешением (уничтожением всех градаций и иерархий), злобная зависть как ложное основание строительства новой страны, необходимость воспитания демократии в иерархическом (аристократическом) духе.

Может показаться, что Бердяев своей настойчивой защитой иерархии и аристократии возмущен «падением священного русского царства» и жаждет восстановления русской «органики», тоскует по сословности; на самом же деле, революционный разгул он считает назревшим, революция и есть новая органика России, возврат к дореволюционной ситуации невозможен. Ткань русской истории не разорвана, а лишь вывернута наизнанку и остаётся той же самой тканью, где всё связано и взаимообусловлено.

³³⁷ По имени библейского героя Хама, проявившего неуважение к отцу Ною; таким образом, хамство – пренебрежительное отношение к культуре и заветам отцов.

³³⁸ Первое издание: Бердяев Н.А. Демократия и иерархия // Русская свобода. №9. 1917.

Книга «Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии)» занимает особое место в творчестве Бердяева; о ней часто говорят в контексте «отречения» философа от собственного текста, хотя очевидной остаётся преемственность идей и самого пафоса книги рассмотренным выше статьям. Бердяев имел способность каяться (в том числе публично – например, через тексты) и признавать свои ошибки, и одной из таких ошибок он, спустя время, счёл эмоциональную незрелость и вспыльчивость, выплеснутые на страницы «Писем к недругам». Книга действительно написана «наотмашь», яростно, и за невыдержанность тона Бердяев называет её нелюбимой книгой: «В самом начале 18 года я написал книгу «Философия неравенства», которую не люблю <...> Но должен сказать, что в этой совершенно эмоциональной книге, отражающей бурную реакцию против тех дней, я остался верен моей любви к свободе. Я также и сейчас думаю, что равенство есть метафизически пустая идея и что социальная правда должна быть основана на достоинстве каждой личности, а не на равенстве»³³⁹. Другое замечание по поводу даты написания этого текста мы находим в первой главе: «План этой книги зародился в стихии русской революции. И писать её я начал в день годовщины революции»³⁴⁰; ещё одна ремарка относительно даты – в «Послесловии»: «Книга моя “Философия неравенства” написана летом 1918 года в атмосфере страстного духовного противления торжествовавшей коммунистической революции»³⁴¹. Таким образом, дата начала работы над «Философией неравенства» на основании прямых указаний автора (и это подтверждается архивным свидетельством) определяется как 23 февраля (8 марта) 1918 года, окончание – лето 1918 года, дата написания «Послесловия» – 29 марта 1923 года (Берлин).

«Философия неравенства» состоит из четырнадцати «писем» – глав, раскрывающих важные категории социальной философии в контексте неравенства: нация, государство, революция, консерватизм, либерализм,

³³⁹ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 229.

³⁴⁰ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 7.

³⁴¹ Там же. С. 243.

аристократия, демократия, социализм и т.д. Сквозным тезисом книги является обоснование необходимости неравенства, его органичности общественному бытию и отторжение насильственного упразднения всякой «иерархии качеств». Наибольшей интонационной резкостью выделяются главы «О русской революции» и «О социализме»; впрочем, и в других главах основными оппонентами выступают носители революционного духа, «глашатаи материалистической революции» (очевидно, в противоположность духовной революции), «все уравниатели и смесители»³⁴².

Как мы неоднократно отмечали, ключевыми для Бердяева всегда оставались темы личности, свободы и творчества. Несмотря на тематическую насыщенность социально-философскими вопросами, в «Философии неравенства» он по-прежнему озадачен своей корневой триадой, но в специфической оптике: каким образом уравнительное смешение революционной эпохи влияет на жизнь личности, на творческую свободу, на культуру?

В письме «О русской революции» Бердяев вновь пишет об отсутствии необходимого закала личности русского человека и самодисциплины его души. Враждебность к культуре как к порождению «буржуазному», смешение права и морали (в лучшем случае смешение, а иногда и отрицание того и другого) – всё это формирует неблагоприятную среду для человека, и вопросом физического выживания становится наиболее простая и незаметная интеграция в общность. Основным объектом обличительных стрел Бердяева становятся народники, меняющие одеяния, но всегда стремящиеся «истребить всякое величие» во благо народа, во имя народных интересов; «немецкая одежда социал-демократии» принесла наибольшие разрушения. Впрочем, Бердяев никогда не выступал за сохранение актуального состояния «темного мужицкого царства» – напротив, неисполнение интеллигенцией своего долга и ложные идеалы «заморозили» Россию в недолжном состоянии, которое вполне обнаружилось в начале XX века. Не выполнив

³⁴² Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 42.

«закон относительного существования на земле» – культуры, права, государственности, хозяйственного устройства, дисциплины личности – Россия не двинется дальше. Таков неутешительный вывод Бердяева. Симпатия к советскому строительству в период эмиграции отчасти объясняется тем, что философ, вероятно, узнал о строительстве в масштабах страны и воспринял это как долгожданное выполнение закона «относительного существования»; но вместе с тем, угашение свободы как условие такого строительства никак не могло быть оправдано.

В главе «О нации» Бердяев устанавливает свой взгляд на нацию как «мистическую личность», имеющую своих отцов, свою традицию и предание, с которыми нельзя порывать. Забвение предков и упразднение исторической памяти наносит нации в целом и каждому человеку в частности глубочайшую травму. «Революционный интернационализм и есть последовательная религия смерти, отрицание нетленности. Эта религия не признаёт надгробных памятников»³⁴³ – что созвучно вышеупомянутой статье «Интернационал и единство человечества». Как идея всечеловечества оказалась отравлена ложью интернационализма, так и русский мессианизм, по мысли Бердяева, был подменён революционным мессианизмом, оторвавшись от религиозных основ. Подобным образом Бердяев восстаёт против других подмен: так, духовная соборность и братство подменяется сначала коллективизмом, порабащающим личность, а затем социалистическим принудительным товариществом и равенством («братство без Христа», «безличное соединение»³⁴⁴): «Пафос равенства есть пафос зависти, а не любви. Движения, порожденные уравнилельной страстью, дышат мстью, они хотят не жертвовать, а отнимать. Братство – органично, равенство же – механично»³⁴⁵. Бог, по мнению Бердяева, оказывается «подменён народом, ценности – интересами, духовные реальности –

³⁴³ Бердяев Н.А. Философия неравенства. С. 77.

³⁴⁴ Там же. С. 159.

³⁴⁵ Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. С. 728. Первое издание: Бердяев Н.А. Класс и человек. Народоуправство. 1918. №20.

преходящими благами социальных классов»³⁴⁶. Таинственные цели жизни человека заменены постижимыми и последние признаются единственно возможными.

Попутно Бердяев делает замечания и относительно экономических мотиваций «уравнителей»: «Но и в качестве социал-демократов вы остались народниками, вы были выразителями экстенсивного духа раздела, а не интенсивного духа творчества. Ведь это – исконная идея русской интеллигенции, что социальный вопрос нужно решать разделом, а не увеличением производительности, не творческим трудом»³⁴⁷. Похожее суждение мы уже находили в статье «Объективные основы общественности»; большее внимание экономическим вопросам Бердяев уделяет в главе «О хозяйстве» – так, например, он утверждает неравенство необходимой предпосылкой развития производительных сил: «Неравенство есть могущественнейшее орудие развития производительных сил. Уравнение в бедности, в нищете сделало бы невозможным развитие производительных сил. Неравенство есть условие всякого творческого процесса, всякой созидательной инициативы, всякого подбора элементов, более годных для производства»³⁴⁸.

Особо следует отметить главу «Об аристократии», так как в ней сосредоточены некоторые важные тезисы по проблеме неравенства. Бердяев пишет не об «аристократии крови», не о родовом преемстве, а об аристократии как принципе жизнеустройства общества – возможности найти и выбрать лучших и облечь их властью. Демократия может способствовать упрочению аристократии, предлагая процедуру отбора лучших, осуществляя меритократический принцип. Служение, жертвенность, смирение, чувство сыновства и преемства – признаки истинной аристократии. Сыновство – тоже не родовая характеристика, а мистическое богосыновство, причастность Божескому естеству, которую может постичь любой человек, независимо от

³⁴⁶ Бердяев Н.А. Философия неравенства. С. 20.

³⁴⁷ Там же. С. 21.

³⁴⁸ Бердяев Н.А. Философия неравенства. С. 254.

происхождения – так же, как и психология раба может быть присуща социальным «верхам»: «Пролетарская психология и пролетарское сознание не обязательно должны быть у рабочего, у человека, стоящего на низших ступенях социальной лестницы. И раб может чувствовать себя сыновним по отношению к Богу, к родине, к отцу и матери, может глубоко переживать свою связь с великим национальным и космическим целым, свое место в иерархии. Я знал чернорабочих, которые были более аристократами, чем многие дворяне» (одним из таких чернорабочих был Акимушка – Бердяев упоминает о нём в «Самопознании»³⁴⁹. Таким образом, вопрос принадлежности к истинной (естественной, духовной) аристократии решается отнюдь не линейно. Социализм же, в своём идейном пределе, культивирует «чувство подпольной обиды восставшего раба» и отрицает богосыновство человека. В письме «О социализме» Бердяев под социализмом подразумевает прежде всего классовую ненависть и борьбу, вражду имущих и неимущих, восстание масс³⁵⁰.

В четырнадцати письмах «Философии неравенства» Бердяев предлагает апологию иерархического принципа устройства общества, культуры, хозяйства, государства, нации, личности, обличая ложь, которую он видел в революции, демократии, социализме и анархизме; понимая, что революционную волну не повернуть вспять, философ считал возможным защитить религиозно-онтологические основы общественности от полного разрушения, иерархию качеств – от решительного демонтажа во имя

³⁴⁹ «Самым большим моим другом был Акимушка. Это был простой мужик, чернорабочий. ... Он был безграмотный. По своим манерам он иногда напоминал А. Белого. Беседы с ним были духовно углубленными, он стоял на высоте самых трудных мистических тем, характерных для германской мистики. Он мне был ближе, чем многие интеллигентные и культурные люди, с ним мне было легче разговаривать. Общение с Акимушкой убедило меня в неверности народнической точки зрения на существование пропасти между культурным слоем и народом. Акимушка говорил мне, что ему далек крестьянин, поглощенный материальными вопросами, а близок я, с которым может разговаривать об интересующих его духовных вопросах. Существует единство в царстве духа. ... Акимушка, вероятно, никогда не слыхал о Мейстере Экхардте и Я. Бёме, но он описывал опыт, очень родственный опыту, описанному этими великими мистиками. В Акимушке была своеобразная утонченность. Это был один из самых замечательных людей, каких я в жизни встречал». Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 201.

³⁵⁰ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 191.

бессодержательной идеи равенства. В работах периода эмиграции также присутствует этот пафос защиты организма от превращения его в механизм, но «Философия неравенства», несмотря на стилистическую специфику, остаётся одной из наиболее ёмких и репрезентативных работ Бердяева по социальной философии.

В Российском государственном архиве литературы и искусств (РГАЛИ) хранится рукопись «Философии неравенства»³⁵¹, в процессе работы с которой были обнаружены многочисленные расхождения с текстом, опубликованным в 1923 году в Берлине³⁵². Рукопись содержит слова и предложения, не вошедшие в печатный текст, в то же время в ней отсутствуют некоторые элементы, включённые в финальную вёрстку. Кроме берлинского издания 1923 года, существуют версии 1970 года³⁵³ (в дореволюционной орфографии, как и первое издание), 1991³⁵⁴, 2006³⁵⁵ и 2012³⁵⁶ годов (в современной орфографии). Переиздания в новой орфографии наследуют расхождения с текстом рукописи берлинского издания, а также усугубляют их выключением из текста некоторых предложений и прочими искажениями: например, в рукописи Бердяев называет революцию «безобразной», а в печатном варианте характеристика изменена на «антирелигиозную» (изменена, по-видимому, редактором; по крайней мере, рукопись не содержит авторской правки); фраза «Русский народ – очень грешный народ» «превратилась» в более комплиментарную «Русский народ – великий, но грешный народ», что существенно меняет тональность оценки.

По совокупности обнаруженных несоответствий, считаем важным переиздать исправленный текст «Философии неравенства» по рукописи, снабдив его научным комментарием. Кроме того, редакционные вариации в столь известном тексте наводят на мысль о необходимости проверки

³⁵¹ РГАЛИ, Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 1,2. "Философия неравенства".

³⁵² Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923.

³⁵³ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Париж: YMCA-Press, 1971.

³⁵⁴ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Париж: YMCA-Press, 1990.

³⁵⁵ Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: АСТ, 2006.

³⁵⁶ Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012.

соответствия других работ мыслителя архивным материалам – как рукописям, так и машинописным копиям. Публикации текста в старой орфографии (1923 и 1971 гг.) содержат меньше текстуальных искажений, чем в новой – таким образом, необходимо корректное издание во избежание последующего тиражирования неточностей.

Отметим, что в архиве Бердяева есть и другие документы, также нуждающиеся в переиздании, если принимать во внимание волю автора: так, статья «Духи русской революции», вошедшая в сборник «Из глубины» (1918), была собственноручно исправлена Бердяевым (в основном в сторону смягчения оценок), однако при переизданиях используется исходный вариант – несомненно, более «острый» и полемичный, но неактуальный даже в послереволюционный период творчества мыслителя. Статья была написана и набрана (напечатана) в 1918 году, а, вероятно, осенью 1918 года – отредактирована Бердяевым. В Российском государственном архиве литературы и искусства есть оттиск статьи с авторскими пометами, которые не были учтены при переизданиях (РГАЛИ, Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 133. «Духи русской революции». Статья.). В Приложении 4 к настоящему исследованию приводится полный авторский вариант текста статьи. Известно, что история переиздания «Из глубины» началась именно с бердяевского экземпляра сборника, вывезенного на пароходе Oberburgermeister Naken из Советской России; тираж сборника остался на складе «Русской мысли»; только в 1921 году была предпринята попытка его реализации, закончившаяся изъятием. Помимо статьи Бердяева, в сборник вошли статьи С.А. Аскольдова, С.Н. Булгакова, Вяч. Иванова, А.С. Изгоева, С.А. Котляревского, В.Н. Муравьева, П.И. Новгородцева, И.А. Покровского, П.Б. Струве, С.Л. Франка.

В разработку темы неравенства, помимо Бердяева, внесли свой вклад и другие мыслители – среди них можно выделить Хосе Ортега-и-Гассета и Питирима Александровича Сорокина. Примечательно, что все трое жили

примерно в одно время: Бердяев – 1874-1948, Ортега-и-Гассет – 1883-1955, Сорокин – 1889-1968.

Хосе Ортега-и-Гассет, испанский философ и социолог, известен, прежде всего, работами «Бесхребетная Испания», «Дегуманизация искусства», «Восстание масс». В вопросах элитологии³⁵⁷ идеи Ортеги созвучны размышлениям Бердяева, и исследователи творчества испанца ставят вопрос о заимствовании, даже называют Ортегу «переводчиком» «Философии неравенства»³⁵⁸ – однако однозначного ответа на этот вопрос нет³⁵⁹. Стоит отметить, что в опубликованных текстах Ортеги ссылок на русского мыслителя не обнаружено, в то время как у Бердяева мы находим следующее свидетельство: «Испанский философ Ортега очень остроумно говорит, что идея либерализма как свободы личности от власти государства и общества коренится совсем не во французской революции и не в принципах демократии, а в феодализме, в средневековом замке, который средневековый рыцарь защищал с оружием в руках»³⁶⁰.

«Восстание масс» (“La rebelión de las masas”), одна из известнейших работ Ортега-и-Гассета, с 1926 года публиковалась в мадридской газете, в виде книги издана в 1930 году. Бердяев успел познакомиться с этим текстом – по крайней мере, точно знал о его существовании: «Ортега употребляет выражение «восстание масс». Нарастание количества и власть большего числа меняет характер культуры, перерождает самую духовную жизнь»³⁶¹. Идейно она действительно созвучна некоторым посылам «Философии неравенства» – например, базовому противопоставлению элитарных и эгалитарных тенденций современного им общества, с тревожной констатацией нарастания последних; кроме того, сходно противопоставление

³⁵⁷ Термин предложен Г.К. Ашиным в 1985 году.

³⁵⁸ Статья П.Л. Карабущенко «Элитология Н.А. Бердяева в свете элитологических воззрений Х. Ортега-и-Гассета, «Гуманитарные исследования».

³⁵⁹ Кроме «Философии неравенства» Ортега был, вероятно, знаком с «Новым Средневековьем», опубликованным в 1924 году.

³⁶⁰ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 330. В поздней работе «Царство Духа и царство Кесаря» Бердяев также упоминает этот пассаж Ортеги.

³⁶¹ Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря, М.: «Республика», 1995. С. 62.

массы и аристократии как духовного (или, по Ортеге, психологического) типа, обличение ложной аристократии и насильнических инстинктов «масс», об аристократичности общества как неотъемлемой его характеристике в нормальном состоянии (а в ненормальном, соответственно, происходит низвержение аристократии и иерархии), указание на торжество уравнивания: «Мы живём в эпоху уравнивания – уравниваются богатства, уравнивается культура, уравнивается слабый и сильный пол»³⁶². Интересно сравнить характеристику, данную большевизму: «Типично массовые движения, возглавленные, как и следовало ждать, недалёкими людьми старого образца, с короткой памятью и нехваткой исторического чутья, они с самого начала выглядят так, словно канули в прошлое, и, едва возникнув, кажутся реликтами»³⁶³, – пишет Ортега-и-Гассет о двух «новинках» – большевизме и фашизме; «Старые люди, изолгавшиеся и потерявшие нравственный центр, являются в новых одеяниях и прикрываются новыми словами»³⁶⁴ – пишет Бердяев о революционерах в 1917 году (писать в это время о фашизме и национал-социализме он, конечно, не имел исторической возможности). Даже само словосочетание «восстание масс», пусть и несколько модифицированное, также находим у Бердяева: «С философской точки зрения, русская революция есть чистый, ничем не ограниченный и ничему не подчиненный психологизм, восстание произвола человеческих масс против всякого онтологизма»³⁶⁵.

Но несмотря на созвучие ряда тезисов и тезаурусное сходство, на наш взгляд, не следует делать вывод о прямом заимствовании-адаптации: во-первых, материал исследования двух мыслителей различен – Бердяев пишет прежде всего о судьбе России в связи с революционными событиями 1917 года, Ортега же рассуждает об общемировом восстании масс, прилагая эту тенденцию к европейской почве, во-вторых – Ортега описывает «массового»

³⁶² Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2002. С. 29.

³⁶³ Там же. С. 87.

³⁶⁴ Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. С. 574.

³⁶⁵ Там же. С. 612.

(«рядового», «среднего», «заурядного») человека преимущественно как «избалованного ребёнка»³⁶⁶, и «недоросля» (название главы), Бердяев же более категоричен: «Массы, вернувшиеся в естественное состояние, превращаются в беспорядочные толпы и в конце концов в звериные орды. Безобразная ложь называть социализмом корыстные и захватные интересы стихийных масс, не подчиняющихся никакой общей и высшей правде». Саму категорию «массового человека» он воспринимает как временную, нежелательную стадию и по-прежнему чаёт воспитания и оформления личности из «тёмной народной массы», одержимой революционно-нигилистической враждой ко всякому иерархизму. Кроме того, Ортега, несмотря на эссеистический жанр «Восстания масс», пишет об этой проблематике в гораздо более объективно-социологической манере, отличной от надрывного и трагического текста Бердяева.

Значительно более очевидным является влияние творчества Бердяева на другого русского учёного и мыслителя, также оказавшегося за рубежом в 1922 году³⁶⁷ – П.А. Сорокина. Историческим и культурологическим воззрениям Бердяева Сорокин посвятил главу в своём позднем труде «Современная историософия и социальная философия»³⁶⁸, изначально называвшемся «Социальная философия в эпоху кризиса».

В работе «Социология революции» Сорокин определяет мировоззрение Бердяева как «гипертрофированный мистицизм»³⁶⁹ и выносит его за скобки, обращая внимание только на рационально-дискурсивную часть его рассуждений. Сознательное игнорирование метафизического аспекта историософии Бердяева не могло не обеднить исследование Сорокина; несомненно, впрочем, то, что социолог был знаком с текстами своего старшего современника по социальной философии: «Смысл истории» (1923),

³⁶⁶ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. С. 57.

³⁶⁷ П.А. Сорокин был выслан из Петрограда в 1922 году – но не на пароходе, а на поезде.

³⁶⁸ Перевод основной статьи, посвящённой историософии Н.А. Бердяева, вышел в 1992 году (Сорокин П.А. Николай Бердяев // Кентавр. 1992. Июль–август. С.147–152), а позже он был включён в том Н.А. Бердяев: pro et contra (Сорокин П.А. Н.А. Бердяев // Н.А. Бердяев: pro et contra. СПб., 1994. Кн.1. С.477–482). Перевод содержит некоторые неточности.

³⁶⁹ Сорокин П.А. Социология революции. М.: Астрель, 2008. С. 283.

«Философия неравенства» (1923³⁷⁰), «Христианство и классовая борьба» (1931). Также Сорокин указывает работу *Solitude and Society* (1930) – по всей видимости, он имеет в виду главу работы «Я и мир объектов» – «Я, одиночество и общество», опубликованную в 1934 году. Кроме того, отметим статью Сорокина «Начало великой ревизии», опубликованную в 1922 году, в которой он реагирует на сборник «Освальд Шпенглер и закат Европы», называя авторов (и в том числе Бердяева) «большевиками наизнанку».

Сорокин вошёл в историю социологической мысли, развив теорию социальной стратификации и социальной мобильности, преобразовавшие бердяевскую идею необходимого неравенства: «Социальная стратификация означает дифференциацию некой данной совокупности людей на иерархически соподчиненные классы. Она проявляется в наличии высших и низших слоев»³⁷¹. «Стратификация» выступает более нейтральным термином по сравнению с «неравенством» – как и многие термины, заимствованные у естественных наук – однако означает, в сущности, то же самое; возникновение как геологических, так и социальных страт – неизбежное, почти стихийно-природное явление. Отметим, что Сорокин пишет о профилях экономической, политической и профессиональной стратификации, обозначая закономерности их оформления и границы (амплитуду), не рассматривая вопросы космоса и хаоса, иерархии и анархии как борющихся принципов общественной жизни, оставаясь на позиции учёного-социолога.

Десятью годами ранее, в Петрограде 1917 года вышла брошюра Питирима Сорокина «Проблема социального равенства», в которой он высказывает идею, на первый взгляд, противоположную бердяевской – социализм должен требовать не только экономическое равенство, но и интеллектуальное, и морально-правовое, при этом интеллектуальное равенство Сорокин мыслит как «обладание более или менее одинаково

³⁷⁰ Сорокин неверно указывает 1922 год издания.

³⁷¹ Сорокин П.А. Социальная мобильность. М.: Academia, 2005 (Sorokin P.A. Social mobility. N.Y.; L.: Harper & Brothers, 1927). С. 5.

развитым логико-мыслительным аппаратом, а не обладание одинаковыми познаниями»³⁷². По его словам, борьба и за интеллектуальное, и за морально-правовое равенство не тождественна борьбе за «абсолютное равенство», которое неосуществимо; предлагаемая борьба не низведёт «Христа на уровень разбойника», а будет способствовать восхождению разбойника до уровня Христа, Ньютон не падёт до дикаря, напротив – дикарь получит возможность стать Ньютоном³⁷³. Учитывая, что брошюра писалась Сорокиным всего на год раньше, чем «Философия неравенства» – очевидна разница восприятия проблемы неравенства мыслителями, и дальнейший дрейф Сорокина в сторону научных методов социологии предсказуем, ведь даже в революционной России он смог столь отрешённо-спокойно рассуждать на острые социально-философские темы.

Проблемы неравенства и иерархии стоят в первом ряду социально-философских интересов Н.А. Бердяева; «Философия неравенства» стала кульминационной точкой его пореволюционного творчества, вобрав основные выводы уготовлявших её газетных публикаций; анализ, представленный в данной статье, неполон – так, например, не рассмотрены некоторые аспекты, касающиеся принципов формирования элит, культуры, техники, духовно-религиозные вопросы. Девиз Французской республики (если трактовать каждый элемент не в духе гражданского общества, а предельном и высшем смысле) Бердяев мог бы переформулировать в русле своих предпочтений как «Свобода, неравенство и братство». Свобода человека – залог его целостности, братство людей – возможность осуществить благое общественное устройство, осознавая рождение от единого Отца, естественное неравенство людей и иерархия ступеней бытия сохраняют цветение жизни – таково было религиозно-философское упование Бердяева даже в катастрофические послереволюционные годы.

³⁷² Сорокин П.А. Проблема социального равенства. Пг., 1917. С. 43.

³⁷³ Там же. С. 44.

2.4. Философское осмысление экономики в послереволюционных работах Н.А. Бердяева

Продуктивным направлением исследования творчества Бердяева, на наш взгляд, является рассмотрение его идей по «непрофильным» вопросам – например, по вопросам хозяйства и экономики. Бердяев, наследуя способ экономического мышления русских философов (Вл.С. Соловьёва, С.Ф. Шарапова) и в противоположность западной традиции теоретизации экономических процессов не выделял в экономике какое-либо онтологическое ядро, собственную сущность, считая её специфическим аспектом человеческого общежития, вопросом пропитания и «своеобразным поприщем для применения единого нравственного закона»³⁷⁴. Более того, даже социализм и капитализм Бердяев мыслил как отвлечённые начала, две формы рабства духа, и поэтому историческая борьба и противопоставление этих форм хозяйствования представлялись ему малосодержательными, не выявляющими онтологических оснований.

Два последовательных этапа хозяйственного развития, которые Бердяеву представляются в известном смысле неизбежными и закономерными – капитализм и социализм – фиксируют дисгармоничное положение человека в мире и по-разному решают задачу овладения человеком природы: «В чудовищном капиталистическом хозяйстве дух человеческий вызывает и развивает силы, которые им же овладевают и порабащают его. Человек не может справиться не только с стихийными силами природы, но и с стихийными силами хозяйства, которые живут и действуют по собственному закону. <...> Тогда на смену капитализму приходит социализм со своими притязаниями урегулировать стихийные силы хозяйства, рационализировать хозяйственный хаос»³⁷⁵. Критикуя социализм в «Философии неравенства», Бердяев указывает на опасность обобществления человека, превращения его в экономическую категорию; критика же

³⁷⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Сочинения в 2 томах. Том I. С. 70.

³⁷⁵ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин, 1923. С. 207.

капитализма обнаруживает веру Бердяева в некие «стихийные силы хозяйства», и в этом тезисе обнаруживает непоследовательность и склонность иррационализировать малознакомые процессы. На отсутствие каких бы то ни было экономических «законов» указывает целый ряд философов-экономистов, и «создание» Бердяевым параллельного стихийного мира экономики служит в основном целям теоретической симметрии («капитализм – рабство человека у стихий природы и экономики, социализм – рабство человека у общества и государства»), но не имеет подтверждения. Итак, наследуя у традиции русской экономической мысли критику «homo economicus», Бердяев всё же сохраняет убеждённость в существовании неких «законов» экономики.

Цель хозяйственной жизни – создание *космического* хозяйства: возвращение человека в природы не как раба её стихий, а как хозяина и управителя, уход с поверхностной борьбы с природой на глубину мирного управления ею. Теоретическая (в сущности – метафизическая) часть экономической философии Бердяева уступает социально-философскому рассмотрению конкретно-исторических форм, которые существенно менялись в пореволюционные и военные годы. Так, например, в статьях 1916 года он неоднократно предсказывает грядущее усиление государственного социализма как противоположности капитализма: «Частнокапиталистическое хозяйство судорожно пытается приспособиться к совершенно новым и непредвиденным мировым условиям. Хотя оно и оказалось более живучим, чем можно было это предвидеть в начале войны, но анархическая природа этого хозяйства все более и более дает себя чувствовать. Хлеб насущный для воюющих народов не может быть достаточно гарантирован хозяйством, в котором нет государственной и общественной регуляции. Война во многих отношениях стихийно социализирует хозяйство, вносит в хозяйственную жизнь начало коллективности и ограничивает индивидуалистический

произвол»³⁷⁶. Это предчувствие вполне воплотилось в национал-социализме и коммунизме. Кроме того, Бердяев понимает разницу между благополучным, добровольным социализмом «от избытка» и «несчастливым», вынужденным социализмом «от недостатка»: «Мировая война поставила в исключительные условия хозяйственную жизнь народов и вызывает неотвратимый процесс государственной регуляции и социализации. Но этот военный социализм, этот социализм бедности, внеклассовой и государственной, не дает никаких жизненных оснований для возрождения идеи социальной революции»³⁷⁷. В брошюре 1917 года «Возможна ли социальная революция?» Бердяев констатирует, оставаясь в экономической парадигме марксизма, которую он не покидал с молодости, что «Россия – страна промышленно отсталая, <...> и в ней должна еще развиваться капиталистическая промышленность»³⁷⁸. Впрочем, доктринерский марксистский социализм, интернациональный социализм, полагает Бердяев ещё до Октябрьской революции, уже не может всерьез обсуждаться, поскольку «пролетарии всех стран истребляют друг друга»³⁷⁹; будущее имеет лишь государственный национально ориентированный социализм. Капитализм также дискредитирован войной – страны больше могут себе позволить частнокапиталистическую хаотизацию хозяйства: «В регуляции хаоса, порождаемого мировой войной, вырабатываются новые навыки организации человеческой жизни. Неизбежность организованной регуляции природных стихий и стихий человеческих будет особенно осознана в эту войну»³⁸⁰.

Несмотря на свой преимущественно метафизический философский пафос (в военные годы – с выраженным патриотическим настроением), Бердяев отдает должное проблематике хозяйства, признавая, что вопрос

³⁷⁶ Бердяев Н.А. Государство и собственность во время войны // Биржевые ведомости. 15 окт. 1916.

³⁷⁷ Бердяев Н.А. О политической и социальной революции // Русская свобода. №4. 29 апр. 1917 г.

³⁷⁸ Бердяев Н.А. Возможна ли социальная революция? // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 693.

³⁷⁹ Бердяев Н.А. Об оправдании любви к отечеству // Биржевые ведомости. 12 февр. 1916.

³⁸⁰ Бердяев Н.А. Война и кризис социализма // Биржевые ведомости. 7 июля. 1915.

«хлеба насущного», пусть и стоящий ниже в его иерархии ценностей, в критические годы эту иерархию возглавляет: «Интересы и волнения нынешней зимы стоят под знаком продовольственного вопроса. Мы живем под давлением страха продовольственного кризиса. Продовольствием сейчас интересуются больше, чем войной. О дровах, сахаре и муке говорят больше, чем о снарядах, атаках и раненых»³⁸¹.

Эволюция экономического сознания Бердяева совершалась быстро: ещё в 1915 году он пишет весьма наивный текст-призыв «Дух и экономика», где категории, вынесенные в заглавие, ожидаемо ставятся в отношение подчинения – только при господстве духа над экономикой возможно урегулировать хозяйственную нужду, найти должный уклад «объективированной дисциплины воли» – т.е. хозяйственной жизни. Нормативизм и пафос призывности характерны и для 1916 года – так, в статье «О росте буржуазности в России» Бердяев «обязывает» учесть тяжелый опыт войны для поиска новых начал в экономическом устройстве в России и на Западе. Философ заявляет, что «...наш путь промышленного развития мы будем проходить в иное время, вдохновленное иным духом, чем то было в начальные периоды развития европейского капитализма»³⁸². И действительно, годом позже Бердяев начнёт различать «иной дух», и с весны 1917 года в его социально-философской публицистике невозможно найти прежних оптимистических нот.

Философия хозяйства С.Н. Булгакова вызывала у Бердяева живой отклик – можно предположить, что именно на противоборстве булгаковской религиозно-философской позиции по экономическим вопросам Бердяев сформировал собственный взгляд: отторгая представление «мира как хозяйства» («Мир как хозяйство» – подзаголовок докторской диссертации Булгакова «Философия хозяйства», опубликованной в 1912 году), обвиняя

³⁸¹ Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 368. Первая публикация: Бердяев Н.А. Дух и экономика. - Биржевые ведомости // 27 нояб. 1915.

³⁸² Бердяев Н.А. О росте буржуазности в России // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 445.

Булгакова в ветхозаветном взгляде на хозяйственные вопросы, Бердяев настаивает на важности осмысления хозяйства как творчества, возможностью которого только и оправдывается всякий труд. «Булгаков перенес на небо свое хозяйство, свою хозяйственную заботу, и божественная жизнь запахла у него трудовым потом», – возмущается Бердяев, крайне обостряя неочевидное противоречие хозяйства и творчества³⁸³, но признавая правоту Булгакова в его попытке «ософиить» хозяйство, выйти из безразличной нейтральности. «Божественность» хозяйства Бердяев понимает иначе, чем Булгаков: для Булгакова хозяйство есть «восстановление связи между природой творящей с природой сотворённой»³⁸⁴, для Бердяева хозяйственный акт имеет потенцию акта творческого и только этим может вырвать человека из тяготы ветхозаветного проклятия «В поте лица твоего будешь есть хлеб». Бердяев солидарен с кн. Е.Н. Трубецким в признании невозможности христианского хозяйства: «Кн. Е. Трубецкой более прав, чем Булгаков, когда он отвергает всякое хозяйство с христианской точки зрения и не считает труд божественным»³⁸⁵. Однако в более частных вопросах – например, в рассмотрении правды и неправды социализма, признанием социализма лишь паллиативом, в обличении капитализма – Булгаков был близок Бердяеву пореволюционного периода. Отметим также, что Бердяев с явным уважением относился к экономическим рассуждениям В.С. Соловьёва – в частности, к главе «Экономический вопрос с нравственной точки зрения» книги «Оправдание добра».

³⁸³ Впрочем, Бердяев не смог простить таких слов Булгакова о творчестве: «Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку, как тварному существу, не дано и принадлежит Творцу <...> И бунт твари против Творца, уклон сатанизма, метафизически сводится к попытке стереть это различие, стать «как боги», иметь всё свое от себя» [Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. М., 2009. С. 178-179]. Бердяев же последовательно исповедовал «религиозно-антропологический перфектизм» и человеческое свободное историческое творчество полагал важнейшим элементом движения мира [Болдырев А. И. *Основной вопрос философии Николая Бердяева // Тетради по консерватизму*. 2018. № 2. С. 75–80].

³⁸⁴ История русской философии: учебник. 3-е изд., перераб. / под общ. ред. М. А. Маслина. М., 2016. С. 468.

³⁸⁵ Бердяев Н.А. *О небесном и земном утопизме*. М., 1913. С. 52.

Две экономические модели, которые являются традиционной оппозицией и составными частями пятистадийной схемы Маркса – капитализм и социализм (как первая стадия коммунизма) – подвергались последовательной критике Бердяева; в этой критике можно выделить общее и частное. Бердяев и в попытках экономического анализа остаётся верен своей стержневой триаде – свобода, личность и творчество неизменно доминируют в его ценностной парадигме, и любой экономический строй плох тем, что имеет склонность к угнетению человеческой личности, подавлению свободы и творчества. На следующем шаге – выборе «из двух зол» – Бердяев демонстрирует простую критику капитализма и сложную критику социализма, представленного более широким спектром идей.

Бердяевская критика капитализма характерна для русской мысли – он обличает несправедливость капиталистического распределения и нечувствительность к ценности человеческой личности, «эксплуатацию человека человеком», которая фактически есть настоящее рабство. «Капитализм объединяет человечество через раздор и борьбу интересов»³⁸⁶ – парадоксально заявляет мыслитель. Претензия Бердяева и в том, что заповедь «Не заботьтесь ни о чём» при капитализме всё менее осуществима: «Забота, необеспеченность завтрашнего дня в капиталистическом обществе, созданном буржуа, сделалась максимальной. Забота эта озлобляет и ввергает в какое-то адское существование. Человек находится уже не во власти природной необходимости, а во власти фиктивного денежного царства, царства мамоны»³⁸⁷. Капитализм, по мнению Бердяева, усилил и концентрировал столь ненавистный для него буржуазный дух. Духовная буржуазность и буржуазный дух – важные категории для Бердяева, особенно много он писал об этом в послереволюционные годы, когда боролся с мнимым, на его взгляд, противопоставлением капитализма и социализма, обнаруживая их родство и единство в духе буржуазности. Однако

³⁸⁶ Бердяев Н.А. Война и кризис социализма // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 325.

³⁸⁷ Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба. Париж, 1931. С. 114–115.

капитализму Бердяев выносит особо суровый приговор (уже в период эмиграции): «Капитализм есть безбожное и бесчеловечное отношение человека к человеку, это есть прежде всего категория моральная, а не экономическая»³⁸⁸.

Из прикладных экономических проблем для Бердяева наиболее важной являлась проблема производительности труда – которая, впрочем, представлялась ему отнюдь не количественно-технической характеристикой, а проявлением глубинных процессов дисциплины личности и интенсивности исторического творчества. Защищая наследие Маркса от переосмысления его русскими марксистами, Бердяев в статьях 1917-1918 годов многократно писал о необходимости роста производительности труда – только тогда социализм сможет заменить капитализм; большее внимание к распределению, чем к производству – начало конца любой псевдосоциалистической экономической авантюры, каковой и представлялось Бердяеву происходящее в 1917 году: «Заговорами, бунтами, восстаниями и диктатурами ничего нельзя изменить в жизни социальной, все это есть лишь накипь. Насильственные эксперименты, производимые явочным порядком, лишь отбрасывают назад в социальном развитии»³⁸⁹. По-настоящему же изменить ход истории, глубинно преодолеть порок капитализма, по Бердяеву, способно только творческое отношение человека к природе (хозяйство) и творческое отношение человека к человеку (экономика). Другая важная экономическая проблема – частная собственность, которую Бердяев последовательно защищал³⁹⁰, хотя и в сочетании с определённой имущественной аскезой.

Отношение Бердяева к капитализму не претерпевает видимой эволюции, оно достаточно стабильно и отражает сравнительную однородность и схожесть капиталистических моделей экономического устройства; а вот

³⁸⁸ Бердяев Н.А. О социальном персонализме // Новый град. 1933. №7. С. 47.

³⁸⁹ Бердяев Н.А. О политической и социальной революции // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 526.

³⁹⁰ См., например, письмо «О социализме» книги «Философия неравенства».

критика и апологетика социализма весьма разнообразна: среди объектов рассмотрения можно выделить социалистические утопии, социализм Советской России, христианский социализм, социальный персонализм.

Социалистические утопии квалифицируются Бердяевым как деспотические, подавляющие человеческую свободу в работе «Демократия, социализм и теократия», и в этой деспотичности и посягательстве на свободу человека они схожи с теократиями и являются «сатанократиями». И в этом тексте, и в «Философии неравенства» Бердяев рассматривает социалистическую идею в её теоретической категоричности, поэтому и выводы столь же категоричны. Когда же философ переходит к размышлениям об исторических воплощениях социалистических идей, его оценки смягчаются, он пишет о правде социализма как той правде, которую должны были осуществить христиане – и таким образом, оправдывает и даже косвенно благодарит дерзнувших воплотить социалистические проекты.

В июле 1917 года для Бердяева становится очевидным факт крушения социалистической мечты в России, и причина тому – победа корыстно-эгоистического, частно-классового интереса, инстинкта разрушения и мести. В этом роковом прорыве низовых процессов в обществе, в желании низвергать и разлагать старую органику без замены её новой Бердяев не видит никаких потенций социального творчества. В событиях 1917 года Бердяев видит забвение Плеханова, которого считал истинным социалистом: «Он (*Плеханов – А.М.*) и в 1905 г., в разгар эпидемии революционного максимализма, говорил и писал, как настоящий социалист. Подлинному социалисту не может быть чуждо просвещение масс, не может быть безразлично развитие производительных сил страны, он прежде всего озабочен качественным повышением организованности и сознательности масс»³⁹¹.

³⁹¹ Бердяев Н.А. В защиту социализма // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 526.

Основной объект бердяевской критики русского социализма в первые послереволюционные годы – его экстенсивная и распределительная природа, которую философ видит продолжением «сельского коммунизма» (т.е., по Марксу, первобытнообщинного коммунизма), а не выходом в новую формационную метаморфозу. Забвение созидательности представляется Бердяеву большой опасностью и предательством истинно социалистических идей, которые он, конечно, поддерживал. Профанация социальной проблемы (которая превратилась в проблему розыска «подлецов-буржуев») ведёт, помимо прочего, к духовной расслабленности и безответственности – того, против чего Бердяев неизменно выступал. «Если возможен социализм (а он возможен лишь условно, так как он в значительной степени есть абстракция), то он может быть лишь результатом высокого развития производительных сил, интенсификации культуры, лишь порождением народного богатства, той избыточности, которая добывается творческой производительностью во всех сферах жизни»³⁹².

Кроме богатства, накопленного обществом за капиталистический период, для социалистического строительства необходим сам строитель – активная и самостоятельная, дисциплинированная личность, не склонная растворяться в коллективистском мнении или мнении. Неготовность русского «мужицкого царства» подняться на высоту провозглашаемых планов строительства нового мира для Бердяева была очевидна в 1910-х годах; однако позже, в эмиграции он питал явную симпатию к советскому строительству как к воплощению давней мечты о «новой общественности» – впрочем, оставаясь противником угашения свободы. Бердяев был сторонником духовных революций и социальных эволюций, причём второе без первого считал невозможным, а любую социальную революцию признавал несчастьем; в противоположность революции, эволюция способна упрочить социальную организацию и увеличить производительность труда,

³⁹² Бердяев Н.А. Объективные основы общественности // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 639.

что вместе с нравственным и духовным возрождением (которое, впрочем, не детерминировано экономикой) может создать истинно братское общество, где будет побеждён эгоизм и корыстные интересы.

Хозяйственное созидание в послереволюционной России, по Бердяеву, было бы возможно лишь после восстановления духовных основ экономической жизни, после придания советскому человеку нового религиозного (в широком смысле) оправдания труда, новой трудовой этики. Как последовательный сторонник органических иерархий, Бердяев обличает разрушение в Советской России иерархии труда – более высокого положения квалифицированного и интеллектуального труда над физическим.

В более поздней статье «О социальном персонализме: к критике “Нового Града”» (1933), оформившей постреволюционные размышления, Бердяев ёмко формулирует свой социально-экономический (он же – христианский) идеал, подготовленный наработками предшествующих периодов творчества, и он состоит из следующих основных элементов:

1. *Личность* не является «экономическим человеком», не обладает хозяйственной автономией, руководствуется в хозяйственной деятельности не личным интересом, а социальным служением сверхличной цели;
2. *Общество* организовано так, чтобы реально соблюдался принцип верховной ценности личности, а не общества, государства и нации (они оказываются подчинёнными верховенству каждой человеческой личности);
3. *Социалистическое хозяйство* ставит интересы трудящихся, производителей, выше интересов государственной мощи.

Не имея склонности к социальному проективизму и к разработке экономических программ, Бердяев формулирует свои идеи в общем и декларативном виде; однако во всех текстах, касающихся проблематики капитализма или социализма, стержневой остаётся мысль о том, что без духовного оздоровления невозможно экономическое развитие нации, без дисциплины личности, включающей трудовую, социалистические лозунги останутся пустыми и мёртвыми.

2.5. Зеркала прошлого и настоящего: отражения творчества русских писателей и мыслителей в послереволюционном творчестве Н.А. Бердяева

Для Бердяева в послереволюционный период творчества актуализировались, в первую очередь, социально-философские проблемы: эгалитаризм, справедливость, революция, социализм и т.д.; однако вершинные проявления русской культуры продолжали оставаться в поле его зрения и осмысления. В этом разделе будут рассмотрены некоторые важные для Бердяева деятели русской культуры в своеобразном пореволюционном преломлении, ведь через «духовные типы» русских писателей и героев их произведений – прежде всего, Достоевского, Толстого и Гоголя – Бердяев осмысляет произошедшее с Россией в 1917 году.

Рассматривать тему русской литературы в пореволюционном творчестве Бердяева мы будем в специфической оптике – какое место в метафизике революционности занимают великие русские писатели, как они своими произведениями, образами и собственными убеждениями повлияли на характер и ход русской революции; профетические элементы в текстах русских классиков и философов можно отнести к аргументам за непрерывность русской истории, за закономерность событий XX века. Постановка проблемы нетривиальна и коренится в общем взгляде Бердяева на дух революции 1917 года: ответственность за произошедшее он возлагает на дореволюционные поколения, на деятелей, не исполнивших своего долга: «...вина и ответственность за ужасы революции лежат прежде всего на людях старого режима и что не им быть судьями в этих ужасах. Я потом начал сознавать, что ответственность за духоборческий, враждебный духовной культуре характер русской революции лежит на деятелях русского ренессанса начала XX века. Русский ренессанс был асоциален, был слишком аристократически замкнутым»³⁹³. Виновными в революции и коммунистическом движении Бердяев считает интеллигенцию, закрывшуюся

³⁹³ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 231.

«в башне», но подспудно формировавшей революционный запал – однако позже «дитя» восстало против своего «родителя»: «Русская революция была также концом русской интеллигенции. Революции всегда бывают неблагодарны. Русская революция отнеслась с черной неблагодарностью к русской интеллигенции, которая ее подготовила, она ее преследовала и низвергла в бездну».³⁹⁴ Но ещё большую вину за революцию Бердяев возлагает на христиан: «И более всего, может быть, ответственность лежит на историческом христианстве, на христианах, не исполнивших своего долга. Я понял коммунизм как напоминание о неисполненном христианском долге. Именно христиане должны были осуществить правду коммунизма, и тогда не восторжествовала бы ложь коммунизма»³⁹⁵. Писатели же XIX века, о которых пойдёт речь в данном разделе, причастны к революции постольку, поскольку прозревали тьму и глубинный ужас России (Гоголь), пророчески предсказали революционные типы (Достоевский), развратили своей философией русское самосознание (Толстой).

Композиционно выделяется среди пореволюционных статей текст «Духи русской революции», вошедший в сборник «Из глубины»: в 1918 году она была написана и набрана (напечатана), а, вероятно, осенью 1918 – отредактирована Бердяевым. Стоит отметить, что помещенный в сборник вариант текста – не тот, что Бердяев хотел бы видеть, он внес в статью многочисленные правки, не учтённые при переизданиях. В Российском государственном архиве литературы и искусства есть оттиск статьи с авторскими пометами, которые не были учтены при переизданиях (РГАЛИ, Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 133. "Духи русской революции". Статья.). В Приложении 3 к настоящему исследованию приводятся некоторые примеры изъятий и добавлений.

Статья «Духи русской революции», как уже было отмечено, содержательно и структурно выделяется среди десятков публикаций

³⁹⁴ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 231.

³⁹⁵ Там же. С. 231.

Бердяева 1917-1918 годов: в трёхчастном тексте на примере творчества Гоголя, Достоевского и Толстого показаны прозрения авторов о метафизике русской революционности (или отсутствие таковых). Прежде всего, Бердяев отмечает, что нет ничего нового в революции 1917 года – она лишь проявила давние национальные недуги, уже обнаруженные в великих произведениях и известных персонажах: «...попробуйте проникнуть за поверхностные покровы революционной России в глубину. Там узнаете вы старую Россию, встретите старые, знакомые лица. Бессмертные образы Хлестакова, Петра Верховенского и Смердякова на каждом шагу встречаются в революционной России и играют в ней немалую роль, они подобрались к самым вершинам власти. Метафизическая диалектика Достоевского и моральная рефлексия Толстого определяют внутренний ход революции. Если пойти в глубь России, то за революционной борьбой и революционной фразеологией нетрудно обнаружить хрюкающие гоголевские морды и рожи»³⁹⁶. По-разному он определяет значение трёх писателей: указывая на профетичность Достоевского и Гоголя, он отказывает в каком-либо пророческом даре Толстому. Однако именно толстовский дух проявился в революции. Толстого Бердяев, по-видимому, считает медиумом некоторых опасных «бесов»: «Много есть русских бесов, которые раскрывались русским писателям или владели ими, – бес лжи и подмены, бес равенства, бес бесчестья, бес отрицания, бес непротivления и многие, многие другие»³⁹⁷. Атрибутирует этих «бесов» Бердяев в основном именно Толстому.

Бердяев всегда стремился разгадать загадку Николая Васильевича Гоголя – но, признаёт он, свою тайну Гоголь унёс в могилу. Но одно ясно Бердяеву – «творчество Гоголя есть художественное откровение зла как начала метафизического и внутреннего, а не зла общественного и внешнего,

³⁹⁶ Бердяев Н.А. Духи русской революции // «Из глубины». Сборник статей о русской революции. М., 1990. С. 57.

³⁹⁷ Бердяев Н.А. Духи русской революции // «Из глубины». Сборник статей о русской революции. М., 1990. С. 58.

связанного с политической отсталостью и непросвещенностью»³⁹⁸; Гоголь – писатель жути, ужаса, нечисти, зла, и именно это составляет его своеобразие, гениальность и трагедию. Бердяева решительно возмущает традиция трактовки Гоголя, особенно его «Ревизора» и «Мёртвых душ», с позиций утилитаризма и общественно-политической сатиры. Гоголь, по Бердяеву, искал образ человека, но находил сплошь чудовищ – тех же чудовищ, которых позже найдут Андрей Белый и Пабло Пикассо. Бердяев называет Василия Васильевича Розанова одним из первых, признавших тайну Гоголя: «“В нем был легион бесов, – как сказано о ком-то в Евангелии, – и они мучат и кричат в нем”. И Гоголь был похож на такого «бесноватого», или, пожалуй, на «ящик Пандоры» с запертыми в нем самыми противоположными ветрами. Он вечно боится что-то «выпустить» из себя, таится, хитрит, не говорит о себе всего другим; и вместе в этих других явно ищет опоры против кого же, если не против себя»³⁹⁹. Интуиция Бердяева очень походит на розановскую: «Его ужаснула и ранила эта нераскрытость в России человеческой личности, это обилие элементарных духов природы вместо людей. Гоголь – inferнальный художник. Гоголевские образы – клочья людей, а не люди, гримасы людей. Не его вина, что в России было так мало образов человеческих, подлинных личностей, так много лжи и лжеобразов, подмен, так много безобразности и безобразности»⁴⁰⁰.

Какое же отношение имеет inferнальный гений Гоголя к русской революции? Именно в революции, по мнению Бердяева, воплотилась «полузвериная Россия харь и морд»⁴⁰¹. Постоянно чаемого Бердяевым раскрытия в России человеческой личности не случилось в революции, и едва ли могло случиться так скоро; однако вполне проявились тёмные «гоголевские» духи, хлестаковщина, маниловщина (во Временном

³⁹⁸ Там же. С. 59.

³⁹⁹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария. С приложением двух этюдов о Гоголе. 3-е изд. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1906.

⁴⁰⁰ Бердяев Н.А. Духи русской революции // «Из глубины». Сборник статей о русской революции. М., 1990. С. 61.

⁴⁰¹ Там же.

правительстве), омертвление душ, и в том отрицательном проявлении Гоголь остался среди судьбоносных писателей для революционной России. Бердяев даже называет декреты большевиков «гоголевскими» и вызывающими «гоголевское» отношение, а «революционная аграрная реформа, эсеровская и большевистская, есть чичиковское предприятие»⁴⁰².

Фёдор Михайлович Достоевский занимает особое место в творческом пути Бердяева⁴⁰³. Бердяев ставит Достоевского в ряд своих великих предшественников: «Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие миросозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова»⁴⁰⁴. Бердяев пишет несколько специальных работ о Достоевском: статьи «Откровение о человеке в творчестве Достоевского», «Ставрогин», главку статьи «Духи русской революции» («Достоевский в русской революции») и центральный текст в этой теме – «Миросозерцание Достоевского», написанный в 1918 году в Советской России на основе материалов выступлений в Вольной академии духовной культуры (опубликован в Праге в 1923 году) и вобравший основные рассуждения Бердяева о классике русской и мировой литературы. Интересно, что все эти тексты (кроме «Ставрогина» 1914 года) были написаны в послереволюционный период, в Советской России.

Отметим, что для Бердяева Достоевский был настоящим философом, мыслителем высшего класса: «Достоевский был не только великий художник, он был также великий мыслитель и великий духовидец. Он – гениальный диалектик, величайший русский метафизик»⁴⁰⁵. И вопреки расхожему восприятию Достоевского как писателя-психолога, Бердяев утверждает, что он «не психолог, он – пневматолог и метафизик-

⁴⁰² Там же. С. 63.

⁴⁰³ О рецепции Бердяевым элементов миросозерцания Достоевского см., например: Кантор В.К. Бердяев о Достоевском: теодицея и свобода // Философские науки. 2014 . №4. С. 52-64.

⁴⁰⁴ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. Предисловие.

⁴⁰⁵ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 7.

символист»⁴⁰⁶. Дополнить ряд описаний и атрибуций можно, отметив вслед за Бердяевым антропологичность творчества Достоевского: «...творчество <Достоевского> есть настоящая антропология и метафизика»⁴⁰⁷. Кроме того, отмечает Бердяев, «творчество Достоевского бесконечно важно для философской антропологии, для философии истории, для философии религии, для нравственной философии»⁴⁰⁸.

«Он, быть может, малому научился у философии, но многому может её научить», – этой весьма комплиментарной оценкой Бердяев подчёркивает самобытность гения Достоевского; отметим, что для Бердяева специфически философская, академическая подготовка никогда не была особенной ценностью, куда более важным представлялось сверхразумное откровение и способность его, во-первых, воспринять, а во-вторых – выразить. Примером гениальной восприимчивости, в 1914 году поразившей Бердяева, стал уже упомянутый безграмотный чернорабочий Акимушка, переживавший духовный опыт, сходный с опытом немецких мистиков. В Достоевском же духовная чуткость и философская проницательность дополнились мастерством писателя – и как следствие, по-особенному зазвучала в его романах философская проблематика.

Недостаточность философской подготовки, отмеченную Бердяевым, Достоевский признаёт и сам (в письме Н.Н. Страхову): «Шваховат я в философии (но не в любви к ней, в любви к ней силен)»⁴⁰⁹. Из этой любви к философии вырастает критическое отношение Достоевского к идейному уровню писателей-современников: «А какой ерыжный (кабацкий – А.М.) тон во всей теперешней литературе! Про беспорядок и сумятицу в идеях – Бог с ними, они и должны были произойти. Но этот тон всеобщий! Какая ерыжность, какая уличность! И ни одной-то усвоенной, крепкой мысли, хоть

⁴⁰⁶ Там же. С. 22.

⁴⁰⁷ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 298.

⁴⁰⁸ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 32.

⁴⁰⁹ Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 т. Т. 15: Письма, 1834-1881. Л., 1996. С. 256.

какой-нибудь, хотя бы и ложной! Что у них за философы, что у них за фельетонисты! Полная дрянь»⁴¹⁰.

Велико значение Достоевского для мирозерцания Бердяева, особенно на раннем этапе его становления: «Достоевский имел определяющее значение в моей духовной жизни, ещё мальчиком получил я прививку от Достоевского. Он потряс мою душу более, чем кто-либо из писателей и мыслителей. Я всегда делил людей на людей Достоевского и людей, чуждых его духу. Очень ранняя направленность моего сознания на философские вопросы была связана “проклятыми вопросами” Достоевского»⁴¹¹. И даже свой первый религиозный опыт Бердяев связывает с Достоевским – точнее, с образом Христа из «Великого Инквизитора»: «Моё первое обращение ко Христу было обращением к образу Христа в Легенде»⁴¹².

Многое роднит мыслителя Бердяева и мыслителя Достоевского. Так, Бердяев прямо указывает на общность экзистенциального типа философствования: «Я всегда был экзистенциальным философом, и за это на меня нападали. Думаю также, что русская философия в наиболее своеобразных своих течениях всегда склонялась к экзистенциальному типу философствования. Это, конечно, наиболее верно по отношению к Достоевскому как философу, а также к Л. Шестову»⁴¹³. Также экзистенциальными философами Бердяев называет Аврелия Августина, Паскаля, отчасти Мен де Бирана и Шопенгауера.

Обратимся к некоторым чертам творчества Достоевского как художника и мыслителя, которые Бердяев выделял и воспринимал в творчестве Достоевского.

1. «Русскость»

Бердяев всегда признавал ценность национального, «индивидуально-народного», восходящего в вершинах художественного или научного

⁴¹⁰ Там же.

⁴¹¹ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Предисловие. Прага, 1923.

⁴¹² Там же.

⁴¹³ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 96.

творчества до общечеловеческого, универсального. Лишить гений национальности – значит, по Бердяеву, убить этот гений, свести его к отвлечённому и бессущностному. Как Гёте – универсальный человек в возвышении своего немецкого гения, так Достоевский – всечеловек в своей русскости: «Он характерно русский, до глубины русский гений, самый русский из наших великих писателей и вместе с тем наиболее всечеловеческий по своему значению и по своим темам. Он был русским человеком. «Я всегда был истинно русский», – пишет он про себя А.Майкову. Творчество Достоевского есть русское слово о всечеловеческом»⁴¹⁴. Собственная национальная идентичность Бердяева двусоставна, учитывая его родовую близость Франции, однако, признавая сильное европейское влияние – и по крови, и по воспитанию – мыслитель однозначно определяет себя как русского человека: «Несмотря на западный во мне элемент, я чувствую себя принадлежащим к русской интеллигенции, искавшей правду. Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова. Я русский мыслитель и писатель. И мой универсализм, моя вражда к национализму – русская черта»⁴¹⁵. Последний тезис не содержит противоречия со сказанным выше, так как под национализмом Бердяев понимает национальный провинциализм, замыкание, тогда как национальный гений, напротив, восходит до универсального, всечеловеческого – как в творчестве Достоевского, Гёте и других национальных гениев.

Специфика русского духа – одна из стержневых тем бердяевской социальной философии, и он нередко использует пример Достоевского для иллюстрации антиномичности «русского лица»: «По Достоевскому можно изучать наше своеобразное духовное строение. Русские люди, когда они

⁴¹⁴ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 12.

⁴¹⁵ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 11.

наиболее выражают своеобразные черты своего народа, – а п о к а л и п т и к и или н и г и л и с т ы. Это значит, что они не могут пребывать в середине душевной жизни, в середине культуры, что дух их устремлена к конечному и предельному. Это – два полюса, положительный и отрицательный, выражающие одну и ту же устремлённость к концу. И как глубоко отлично строение духа русского от строения духа немецкого – немцы – мистики или клиницисты, и строения духа французского, – французы – догматики или скептики»⁴¹⁶, – в этих строках содержится известная бердяевская формула русскости – «апокалиптичность или нигилизм», в которую он вписывает Достоевского. Называя себя наследником Достоевского, Бердяев, по-видимому, вынужден принять на себя одну из этих крайностей – и, конечно, при прямом вопросе выбор пал бы на апокалиптичность, эсхатологизм философии Бердяева.

2. Отношение к Христу

Как уже было отмечено, Достоевский сыграл важнейшую роль в восприятии Бердяевым христианства – точнее, образа Иисуса Христа: «В мое сердце вошел образ Христа “Легенды о Великом Инквизиторе”, я принял Христа “Легенды”»⁴¹⁷. Бердяев в самом начале своего христианского пути воспринял бесконечную свободу духа, даруемую Христом, и тема свободы стала ключевой для всего творчества мыслителя.

Бердяев, подобно Достоевскому, имел особое личное отношение к Христу и тайне Голгофы, противясь «космическому» или «социологическому» путям постижения Бога. Афористически ярко важность личности Иисуса Христа для Достоевского выражена в словах Ставрогина, пересказанных Шатовым в романе «Бесы»: «Не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?»⁴¹⁸. Эти слова

⁴¹⁶ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 13.

⁴¹⁷ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 168.

⁴¹⁸ Достоевский Ф.М. Бесы. Роман в трех частях. «Бесы»: Антология русской критики. М., 1996. С. 156.

принадлежат самому Достоевскому, который пишет в феврале 1854 года Наталье Фонвизиной: «...и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»⁴¹⁹.

Бердяев воспринял у Достоевского также победу веры в Христа над верой в «Шиллера» (под «Шиллером» подразумевается идеалистический гуманизм): «Он потерял гуманистическую веру в человека, но остался верен христианской вере в человека, углубил, укрепил и обогатил эту веру»⁴²⁰. Вопреки расхожему упрощённому представлению о Достоевском как о мрачном писателе, Бердяев уверен, что преодоление «Шиллера» и мучительный духовный путь приводит к свету и радости, к очищению и освобождению: «Не видят и не знают Достоевского те, которых он исключительно повергает в мрак, в безысходность, которых он мучит и не радуется. Есть великая радость в чтении Достоевского, великое освобождение духа. Это – радость через страдание. Но таков христианский путь. Достоевский возвращает веру в человека, в глубину человека. Этой веры нет в плоском гуманизме. Гуманизм губит человека. Человек возрождается, когда верит в Бога. Вера в человека есть вера во Христа, в Бого-человека. Через всю жизнь свою Достоевский пронес исключительное, единственное чувство Христа, какую-то исступлённую любовь к лику Христа»⁴²¹.

3. Свобода

Следующая важнейшая, по мнению Бердяева, категория творчества Достоевского – свобода. И едва ли можно найти нечто более любимое и защищаемое у самого Николая Александровича. Свобода, личность,

⁴¹⁹ Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 т. Т. 15: Письма, 1834-1881. Л., 1996. С. 54.

⁴²⁰ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 27.

⁴²¹ Там же. С. 26.

творчество, в разных сочетаниях (свобода творчества, творческая личность, свобода личности) – основные сюжеты философии Бердяева, и Достоевского он также считает прежде всего выразителем свободы: «Тема о человеке и его судьбе для Достоевского есть прежде всего – тема о свободе. Судьба человека, его страдальческие странствования определяются его свободой. Свобода стоит в самом центре мирозерцания Достоевского»⁴²².

Отметим, что Бердяеву свойственно придавать Достоевскому некоторые собственные черты, усиливать их, адаптировать на свой манер; тем не менее, религиозный тип Достоевского действительно родственен таковому у Бердяева – в «Мирозерцании Достоевского» Бердяев восторженно чувствует свободоориентированную мысль Достоевского: «Достоевский утверждает безграничность духовного опыта, снимает все ограничения, сметает все сторожевые посты. <...> Религия Достоевского по типу своему противоположна авторитарно-трансцендентному типу религиозности. Это – самая свободная религия, какую видел мир, дышащая пафосом свободы»⁴²³.

Бердяев выделяет две свободы – низшую и высшую, и первой свободой, которая представляет собой своеволие – беспредметное, пустое, – поработаны многие герои произведений Достоевского: Ставрогин, Версилов, Свидригайлов, Раскольников. Выход, по мнению Бердяева – в обретении предметности свободы, причём выше, чем человек: «Если нет у свободы содержания, предмета, нет связи человеческой свободы со свободой божественной, то нет и свободы. Если все дозволено человеку, то свобода человеческая переходит в рабствование самому себе. <...> Беспредельная и пустая свобода, свобода, перешедшая в своеволие, безблагодатная и безбожная свобода не может совершить акта избрания, она тянется в стороны противоположные. Поэтому раздваивается человек, у него образуются два «я», личность раскалывается. Такими раздвоенными, расколотыми людьми

⁴²² Там же. С. 64.

⁴²³ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 33.

являются все герои Достоевского – и Раскольников, и Ставрогин, и Версиров, и Иван Карамазов»⁴²⁴.

4. Антропологизм и персонализм

Бердяева традиционно называют представителем русского экзистенциализма и персонализма; мирозерцание Достоевского, по его мнению, также определяется как персоналистическое. Обращённость к теме сущности человека, человеческой судьбы также объединяет двух великих мыслителей. «У Достоевского был только один всепоглощающий интерес, только одна тема, которой он отдал все свои творческие силы. Тема эта – человек и его судьба. Не может не поражать исключительный антропологизм и антропоцентризм Достоевского. <...> В человеке – загадка мировой жизни. Решить вопрос о человеке – значит решить вопрос и о Боге»⁴²⁵.

Исключительный антропологизм писателя полностью смещает его фокус с природы, мира вещей на человека, его мысли и чувства. «Правда, у Достоевского есть город, есть городские трущобы, грязные трактиры и вонючие меблированные комнаты. Но город есть лишь атмосфера человека, лишь момент трагической судьбы человека, город пронизан человеком, но не имеет самостоятельного существования, он лишь фон человека. Человек отпал от природы, оторвался от органических корней и попал в отвратительные городские трущобы, где корчится в муках»⁴²⁶. Бердяев воспринимает и этот антропоцентрический аспект религиозного типа Достоевского, по сравнению с которым, по мнению Бердяева, «даже православное и католическое сознание может показаться уклоном к монофизитству, поглощением природы человеческой природой божественной»⁴²⁷. Также отчасти рецептированным Бердяевым является, на наш взгляд, отношение Достоевского к страданию, к полноте трагического переживания жизни: «И почему вы так твердо, так торжественно уверены,

⁴²⁴ Там же. С. 110.

⁴²⁵ Там же. С. 35.

⁴²⁶ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 36-37.

⁴²⁷ Там же. С. 62-63.

что только одно нормальное и положительное, одним словом, – только одно благоденствие человеку выгодно? <...> Я уверен, что человек от настоящего страдания, т.е. от разрушения и хаоса, никогда не откажется. Страдание – да ведь это единственная причина сознания»⁴²⁸. Для Бердяева важна не апология страдания, а последовательная защита человеческой свободы – в том числе, свободы выбрать разрушение, предпочесть хаос космосу.

К теме человекоцентричности примыкает тема человеколюбия, откровение Достоевского о котором также важно для мировоззрения Бердяева: гуманистическое атеистическое (или антихристианское) чувство столь же отталкивает философа, как и человеконенавистническая религиозность; безбожная, антихристианская любовь к человеку и человечеству – центральная тема «Легенды о Великом Инквизиторе».

б. Революция, социализм

Бердяев называет Достоевского «пророком русской революции» и высоко оценивает прозорливость писателя: «Революция совершилась в значительной степени по Достоевскому. Он раскрыл ее идейные основы, ее внутреннюю диалектику и дал ее образ. Он из глубины духа, из внутренних процессов постиг характер русской революции, а не из внешних событий окружающей его эмпирической действительности»⁴²⁹.

Бердяев наследует отношение Достоевского к социализму – вслед за классиком, он считает вопрос о социализме вопросом религиозным, предельным, выходящим за рамки общественных отношений и конфликтов. Достоевский формулирует в «Братьях Карамазовых»: «Социализм есть не только рабочий вопрос или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес к земле»⁴³⁰. Бердяев вполне

⁴²⁸ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Эпоха. Журнал литературный и политический, издаваемый под редакцией М. Достоевского. СПб., 1864. С. 524.

⁴²⁹ Там же. С. 134-135.

⁴³⁰ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом. СПб., 1881. С. 47.

солидаризируется со своим учителем: «Социализм решает вековый вопрос о всемирном соединении людей, об устройении земного царства. Религиозная природа социализма особенно видна на социализме русском. Вопрос о русском социализме – апокалиптический вопрос, обращённый к всеразрушающему концу истории»⁴³¹. Отметим, что Бердяев признаёт правду социализма, правду «элементарной истины» социализма о социально-экономической справедливости; тем не менее, социалисты имеют большие притязания, претендуют дать ответы на все вопросы – то есть перестают быть религиозно нейтральными и принимают «соблазн превращения камней в хлебы», соблазн социального чуда.

В «Бесах» Бердяев находит изображение беснования, вихревого кружения, которое станет его устойчивой оценкой природы революционности и большевизма. Как было показано в предыдущих разделах, Бердяев не склонен к рационализации революции, напротив – применяемый образный ряд свидетельствует о максимальной иррационализации: «извращенный апокалипсис», «вывернутый наизнанку положительный русский мессианизм», одержимость.

Бердяев вычленяет из диалогов героев «Бесов» основные начала русского социализма – бесчестие и сентиментальность: «В сущности наше учение есть отрицание чести, и откровенным правом на бесчестье всего легче русского человека за собой увлечь можно» и «Социализм у нас распространяется преимущественно из сентиментальности» – по мнению Бердяева, ключевые цитаты. Другой фактор – стыд собственного мнения, по словам Петра Верховенского – это «цемент всё связующий», на который ложится революционно-социалистическая мечтательность, «исступлённая страсть к равенству». Этот пафос уравниения Бердяев яростно обличает в книге 1918 года «Философия неравенства» и в некоторых статьях.

«Карамазовская» трактовка метафизики революции также реконструирована Бердяевым. Основная линия здесь – отношения Ивана

⁴³¹ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 139.

Карамазова и лакея Смердякова: Ивана Бердяев трактует как образ интеллигенции, Смердякова – как народ, воспринявший от «интеллигенции» атеизм и нигилизм и осуществивших их во время революции в доступной ему, народу, мере.

Итак, мы отметили некоторые сюжеты философии Достоевского и Бердяева, в которых можно проследить преемственность идей двух мыслителей. Бердяев называл Достоевского пророком, как позже будут называть его самого – однако отмечает, что оправдались не положительные, а отрицательные пророчества писателя. Мечта Бердяева – выработка нового религиозного и национального сознания в России, возрождение русского народа через мужественную самодисциплину – могла бы, по его мысли, осуществиться «под знамёнами» Достоевского.

Не всякая прививка приживается безусловно, и некоторые важные элементы мирозерцания Достоевского вызвали отторжение Бердяева. Основная критика направлена как раз на противоречия в национальном самочувствии Достоевского: «Он считал русский народ самым смиренным народом в мире. Но он был горд этим смирением. И нередко русские люди гордятся своим исключительным смирением. Достоевский считал русский народ “народом-богоносцем”, единственным “народом-богоносцем”. Но такое исключительно мессианское сознание не может быть названо смиренным сознанием. В нем воскресает древнее самочувствие и самосознание народа еврейского»⁴³². Также чуждым является для Бердяева отношение Достоевского к Европе, которое он называет шовинистическим; и в целом, «народнические иллюзии» Достоевского вызывают постоянную критику Бердяева – в этом также выражается несостоятельность многих положительных пророчеств писателя.

Тем не менее, значение Достоевского для Бердяева весьма велико, и упомянутые заблуждения ничуть не умаляют ключевой роли писателя в творческой и личной судьбе его «заочного» ученика. «Вечной же,

⁴³² Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 163-164.

светозарной правдой Достоевского остается поведанная им правда о человеке, о человеческой свободе и человеческой судьбе»⁴³³, – и именно откровение о человеке в творчестве Достоевского Бердяев воспринял и развил особенно полно; откровения о свободе, о любви, о революции, о социализме, о Христе – всё это откровения, прежде всего, о человеке, и русская мысль в XX веке, особенно в персоналистически-антропологическом аспекте, во многом была вдохновлена именно творчеством Достоевского.

В пореволюционной публицистике Бердяев вводит фигуру Льва Николаевича Толстого как одну из ключевых, как важнейший элемент русского революционного сознания. Бердяев парадоксально заявляет: «Русская революция являет собой своеобразное торжество толстовства», «он вызывал тех духов, которые владеют революцией, и сам был ими одержим». В чём же для Бердяева заключается толстовство революционной России? Он считает Толстого носителем и распространителем болезни нравственного сознания, которая заключается в отрицании личной нравственной ответственности и дисциплины, «в слабом развитии чувства долга и чувства чести, в отсутствии сознания нравственной ценности подбора личных качеств». Предпосылкой рецепции идей Толстого Бердяев считает коллективную ответственность, становящуюся безответственностью, и во враждебном отношении к качествам личности, к культуре.

Толстой воспринимается Бердяевым как своеобразный морализирующий нигилист и уравнитель – но уравнитель не физического, а метафизического: «Нравственное сознание Толстого требует, чтобы не было больше человека как самобытного, качественного бытия, а была только всеобщая, бескачественная божественность, уравнивание всех и всего в безличной божественности»⁴³⁴. Бердяев находит в Толстом скрытое желание

⁴³³ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 221.

⁴³⁴ Бердяев Н.А. Духи русской революции // «Из глубины». Сборник статей о русской революции. М., 1990. С. 81.

уничтожения личности, и на этом основании можно констатировать явный антагонизм двух мыслителей.

Следующая линия критики – отношение Толстого к истории, также воплотившееся в русской революции: «Он отверг всякую историческую преемственность, он не хотел допустить никаких ступеней в историческом развитии. Этот толстовский максимализм осуществляется в русской революции – она движется истребляющей моралью максимализма, она дышит ненавистью ко всему историческому»⁴³⁵. Мораль максимализма, по мысли Бердяева, опасна склонностью к нигилистическому отрицанию всякой ценности истории, достижений и трагедий исторического развития, отречением о величия прошлого и от его горького опыта – такое порывание с прошлым характерно для революционеров XX века. Бердяев не утверждает, конечно, что революция развивалась по «заветам Толстого» – скорее, некоторые ключевые элементы духовной направленности революционеров оказались неожиданно родственными Толстому – нелюбовь к личности, к сложности и преемственности истории. Кроме того, Бердяев фактически заочно обвиняет Толстого в поражении в Первой мировой войне: «Мировая война проиграна Россией потому, что в ней возобладала толстовская моральная оценка войны. Русский народ в грозный час мировой борьбы обессилили, кроме предательств и животного эгоизма, толстовские моральные оценки. Толстовская мораль обезоружила Россию и отдала ее в руки врага»⁴³⁶. «Безблагодатная рефлексия» расслабила и отравила русский народ, а народнические настроения, свойственные Толстому, девальвировали любой умственный, нематериальный труд. Бердяев отождествляет степень влияния Толстого на русскую революцию с влиянием Руссо на французскую революцию – так, по мнению философа, оно велико. Отметим, что столь жёсткие оценки Бердяев давал в исходной редакции текста. Позже некоторые оценки, особенно касающиеся Толстого, он смягчил.

⁴³⁵ Там же. С. 82.

⁴³⁶ Там же. С. 83.

В предполагаемом переиздании статьи «Духи русской революции»⁴³⁷ Бердяев хотел бы сделать образ Льва Николаевича Толстого менее отталкивающим:

«Я не знаю во всемирной истории другого гения, которому была бы так чужда [всякая] *высшая* духовная жизнь».

«...Он (Толстой – А.М.) вызвал тех духов, которые владеют революцией, и сам был ими одержим. *Это, конечно, нужно понимать не так, что кровавый моральный облик большевизма походит на толстовский моральный облик. Это безмерно сложнее.*

Целый ряд категоричных оценок Бердяев вычеркнул из исходного напечатанного текста – по-видимому, не желая так сильно атаковать Толстого:

[Толстовская мораль обезоружила Россию и отдала ее в руки врага.]

[Толстой - настоящий отравитель колодцев жизни.]

[...Толстой является одним из виновников разгрома русской культуры.]

Смягчил Бердяев и некоторые другие оценки:

«Русская революция антинациональна по своему характеру, она превратила Россию *почти* в бездыханный труп».

«Русский делает историю Богу из-за слезинки ребенка (...) Но он же [ничего не] *мало* делает реально, чтобы слез было меньше».

Пораженчество во время войны и было таким явлением смердяковщины. [Смердяковщина и привела к тому, что "умная нация" немецкая покоряет теперь "глупую" нацию русскую.]

И заключительная правка (добавление) – возможно, самая важная: «Новая Россия, рождающаяся в смертных муках, еще загадочна. Она не будет такой, какой представляют ее себе деятели и идеологи революции, *но и не*

⁴³⁷ В настоящем исследовании приводятся некоторые примеры авторских правок: в квадратные скобки заключены вычеркнутые места, курсивом выделены авторские добавления. Анализ авторской правки см. также в статье: Колеров М.А. «К истории "пореволюционных" идей: Н. Бердяев редактирует "Из глубины" (1918)». М., 1998.

такой, какой представляют себе многие деятели и идеологи контрреволюции».

Кроме трёх уже рассмотренных писателей, Бердяев соотносит со стихией русской революции творчество Андрея Белого, поскольку видит в нём прямого продолжателя дела Гоголя и Достоевского, но в иную эпоху. Подобно Гоголю, он распластовывает органически-цельный мир и распыляет образ человека, у Достоевского берёт многое из «Бесов», хотя, в отличие от Достоевского, Белый космичен: «А. Белый принадлежит новой эпохе, когда пошатнулось целостное восприятие образа человека, когда человек проходит через расщепление. А. Белый погружает человека в космическую безмерность, отдает его на растерзание космических вихрей»⁴³⁸. Кроме того, Бердяев находит у Белого «анти-монгольскую» прививку Владимира Соловьёва: «От Вл. Соловьёва унаследовал А. Белый ужас перед монгольской опасностью: и он ощущает монгольскую стихию внутри самой России, внутри русского человека. Николай Аполлонович (*герой романа «Петербург» – А.М.*), как и отец его – глава учреждения, – монгол, туранец. Монгольское начало правит Россией. Монгольский Восток раскрывается в самом русском Западе. Туранско-монгольское начало мерещится А. Белому и в кантианстве»⁴³⁹. Тем не менее, по отношению к революции Белый занимает позицию, далёкую от пророчеств Достоевского, она совсем иного свойства: «А. Белый совсем не враг революционной идеи. Его точка зрения совсем не та, что у Достоевского в “Бесах”. Зло революции для него порождено злом старой России. В сущности, он хочет художественно изобличить призракный характер петербургского периода русской истории, нашего бюрократического западничества и нашего интеллигентского западничества, подобно тому, как в “Серебряном голубе” он изобличал тьму восточной

⁴³⁸ Бердяев Н.А. Астральный роман // Кризис искусства. М., 1918.

⁴³⁹ Там же.

стихии в нашей народной жизни»⁴⁴⁰. Андрей Белый – художник «вихревого кружения», которое Бердяев считает одной из важнейших черт русской революции.

Причина, по которой великие русские писатели, отдалённые от фактического события революции 1917 года, так, по мнению Бердяева, важны – это заключение в их творчестве и в них самих многих русских черт – парадоксальности, антиномичности, эсхатологичности; именно выраженная русскость Достоевского, Толстого, Гоголя является причиной их неожиданного проявления в русской революции.

Константин Николаевич Леонтьев был важен для Бердяева с первых лет его творческого пути: в 1905 году в «Вопросах жизни» вышла его статья «К.Леонтьев – философ реакционной романтики» – статья весьма критическая, хотя и обнаруживающая некоторое родство философских подходов двух мыслителей (вопреки бердяевскому сопротивлению). Так, отторжение тенденции к уравниванию и упрощению, которую Бердяев однозначно находит у Леонтьева, станет его собственной глубокой интуицией в послереволюционные годы, особенно ярко прозвучавшей в «Философии неравенства».

В 1926 году в издательстве YMCA-Press (Париж) вышла книга «Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли»⁴⁴¹, в которой оценки Бердяева значительно смягчились. Эту книгу необходимо рассмотреть в настоящем исследовании, поскольку её основу составили лекции Бердяева, прочитанные в Вольной академии духовной культуры. Отметим также, что некоторые выводы о философии Леонтьева Бердяев опубликовал в сборнике 1922 года «Освальд Шпенглер и закат Европы» (статья «Предсмертные мысли Фауста»).

⁴⁴⁰ Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III] Париж: YMCA-Press, 1989. С. 438.

⁴⁴¹ Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли. Париж: YMCA-Press, 1926.

В книге «Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли» Бердяев несколько раз солидаризируется с позицией В.В. Розанова, цитируя строки из его статьи 1911 года «Неузнанный феномен»: «Розанов понял Леонтьева иначе и глубже, чем его до сих пор понимали. “Строй тогдашних мыслей Леонтьева, – говорит Розанов, – до такой степени совпадал с моим, что нам не надо было сговариваться, не надо было договаривать до конца своих мыслей: все было с полуслова и до конца, до глубины, понятно друг в друге”. <...> В одном только Розанов расходится с К. Н. К. Н. – аристократ, барин. Розанов – демократ, «учитель уездной гимназии»⁴⁴².

Бердяев обширно цитирует и самого Леонтьева, книга снабжена обширным биографическим материалом. Для Бердяева перестают быть столь отталкивающими натурализм, эстетизм и пессимизм Леонтьева. Конечно, основная претензия Бердяева – отрицание Леонтьевым свободы духа: но если в статье 1905 года Леонтьев представал как «сатанист», «антихристианин» и «язычник», то в 1926 году Бердяев прозревает основную идею всей жизни Леонтьева – «это необходимость и благость неравенства, контраста, разнообразия, это идея и эстетическая, и биологическая, и социологическая, и моральная, и религиозная»⁴⁴³. «К. Н. убеждён, что средний тип буржуа не только антиэстетичен, но и есть приближение к небытию, есть угашение жизни, то есть в конце концов аморален, антионтологичен, безбожен»⁴⁴⁴ – сходные идеи о буржуа высказывал и Бердяев. Итак, в антиэгалитаризме, по Бердяеву, заключается основная философская интуиция Леонтьева – и сам Бердяев к 1920-м годам приходит к осознанному отторжению идей равенства. Объяснение эволюции отношения Бердяева к Леонтьеву, по мнению современного исследователя, заключается в леонтьевском отношении к цвету культуры, который Бердяев стремился защитить в

⁴⁴² Там же. С. 142.

⁴⁴³ Там же. С. 103.

⁴⁴⁴ Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926. С. 107.

послереволюционной России: «В 1904 г., в преддверии первой русской революции, бывшему легальному марксисту, обратившемуся к идеализму, мечтающему «освободить» Россию от монархии, Леонтьев показался настолько реакционным, что, даже усматривая светлые стороны его мировоззрения, Бердяев всё же давал понять читателю, что перед ними апологет «тьмы», гаситель свободы, мрачный человек, чей талант делает и его самого, и всё человечество глубоко несчастными. Однако после второй революции, после изгнания из России и переоценки ценностей, тот же Леонтьев кажется Бердяеву уже не реакционером, а спасителем России, культуры, полезным обществу духовным консерватором»⁴⁴⁵.

Не близка Бердяеву идея Леонтьева о том, что «сверхличная ценность выше личного блага. Достижение высших целей, целей сверхличных и сверхчеловеческих, оправдывает жертвы и страдания истории»⁴⁴⁶. Персонализм Бердяева, конечно, несовместим с таким взглядом Леонтьева, этот разрыв хорошо заметен и в статье 1905 года. «Мораль К. Н. стоит не за всякую личность, а за личность высокого качества, за высокое качество в личности, за подбор качеств»⁴⁴⁷. «Он любил и почитал не вообще индивидуальность, не всякую индивидуальность, а оригинальную и яркую индивидуальность – исключительное, обособленное, сильное и выраженное развитие характеров»⁴⁴⁸. Здесь важно указать на бердяевское различие индивидуальности и личности: «Личность есть универсум в индивидуально неповторимой форме. Она есть соединение универсально-бесконечного и индивидуально-особого»⁴⁴⁹, «Индивидуальное, индивидуальность означает единственное в своем роде, оригинальное, отличающееся от другого и других. В этом смысле индивидуальное присуще именно личности. Личность

⁴⁴⁵ Ванчугов В.В. Творческий потенциал философии неравенства: Бердяев как читатель Константина Леонтьева // Самопознание. Информационный бюллетень форума «Бердяевские чтения». 2015. № 3. С. 9.

⁴⁴⁶ Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926. С. 109.

⁴⁴⁷ Там же. С. 110-111.

⁴⁴⁸ Там же. С. 112.

⁴⁴⁹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С. 21.

более индивидуальна, чем индивидуум. <...> личность иррациональна, индивидуум же гораздо больше подчинен общеобязательному закону, так как более детерминирован»⁴⁵⁰. Бердяев убеждён, что яркая индивидуальность (например, у романтиков) не всегда предполагает цельную личность – напротив, часто личность бывает раздроблена, распылена, дезинтегрирована; фактор укрепления личности – выход в сверхличное служение (не подчинение, а добровольное дело любви): «Личность предполагает выход из себя к другому и другим, она не имеет воздуха и задыхается, оставаясь замкнутой в себе. Персонализм может быть лишь коммюнитарным»⁴⁵¹.

В послереволюционной книге Бердяев признаёт историческую прозорливость Леонтьева; впрочем, в той же работе, в контексте творчества Достоевского, Бердяев пишет, что «пророческий же дух был чужд К. Леонтьеву»⁴⁵², а наличие или отсутствие пророческого духа является для Бердяева, пожалуй, ключевой характеристикой писателя и мыслителя. Тем не менее, катастрофическое предчувствие Леонтьева и исторический пессимизм выделяли его из ряда мыслителей XIX века: «К. Н. предвидел, что либерализм неизбежно должен привести к социализму, и с гениальной прозорливостью определил характер грядущего царства»⁴⁵³. Предрекая приход к власти социалистов, Леонтьев в некотором смысле предвосхищает бердяевскую сквозную интуицию об одержимости большевиков. Бердяев симпатизирует леонтьевскому чувству культуры и истории, хотя не выражает этого явно: «западная» любовь к ценностям культуры, то есть к творчеству «срединного мира» – это элемент, которого катастрофически не хватает в России, ищущей мирового спасения, но не способной обустроить собственную земную жизнь. Аристократизм Леонтьева также был «нерусским», антидемократичным, и по совокупности взглядов Бердяева мы можем реконструировать глубинную личную солидарность двух мыслителей.

⁴⁵⁰ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С. 221.

⁴⁵¹ Там же. С. 37-38.

⁴⁵² Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926. С. 171.

⁴⁵³ Там же. С. 115-116.

Впрочем, Бердяев сопротивляется множеству взглядов Леонтьева: неверию в русский народ, приверженности «миссии византизма», мрачным апокалиптическим настроениям, лишённым надежд, натурализму исторических интуиций, надежде на «подмораживание» вместо активного исторического творчества.

Кроме того, Бердяев не может принять критику «хомяковского православия», которое Леонтьев ставил ниже православия «филаретовского». Фигура А.С. Хомякова весьма важна для Бердяева⁴⁵⁴, и в публицистике 1917 года необходимо выделить статью «Хомяков и свящ. Флоренский», которой он реагирует на текст «Около Хомякова» П.А. Флоренского. Можно заметить, что и Леонтьева, и Флоренского Бердяев «проверяет» и даже «взвешивает» отношением к Хомякову и его религиозному чувству; ни тот, ни другой эту проверку не проходит, но если Леонтьев удостоивается при этом слов почтения и признания, Флоренский и в статье 1914 года «Стилизованное православие (отец Павел Флоренский)», и в статье 1917 года «Хомяков и свящ. Флоренский» подвергается весьма резкой критике. Если по поводу Леонтьева мнение Бердяева с годами смягчается (впрочем, после первой публикации прошло более 20 лет), то публичное неприятие позиции Флоренского становится ещё более категоричным: «оторвавшийся декадент», «стилизатор православия», «ювелир» и «схоласт» в 1914 году, а в 1917 – «parvenu в православии», «отщепенец, изменивший заветам русской религиозной души», совершивший «акт отречения от учителя Церкви старых славянофилов», «Он – человек тепличный, внеобщественный и антиобщественный, и он более безответствен, чем это допустимо для священника». И если эстетство Леонтьева для Бердяева приемлемо и достойно сочувствия, то проявления эстетического чувства Флоренского (по поводу церкви) Бердяев называет «эстетико-мистическим любованием и смакованием, свойственным упадочности». Но и Леонтьева, и Флоренского Бердяев считает не постигшими тайны свободы и намеренно отрицающими

⁴⁵⁴ Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1912. XVIII+256 с.

свободу христианства, тяготеющими не к Христу, а к антихристу; именно поэтому Хомяков, знающий христианство как религию свободы и любви, становится эталоном, с которым Бердяев соотносит других мыслителей (вторым таким эталоном является, конечно, Достоевский).

2.6. Н.А. Бердяев о задачах пореволюционного исторического творчества России

Помимо констатаций, выводов, осмысления происходящего в первые послереволюционные годы, Бердяев за время жизни в Советской России очерчивал образ будущего страны, формулировал свои надежды и ожидания. Оптимизм февраля-марта 1917 года сменился тревогой и острым чувством неопределённости; ожидания и надежды трансформировались вместе с выяснением «физиономии» новой власти, и в постфевральский бердяевский оптимизм проникли ноты историософского трезвения.

Элементы перспективного видения, обнаруживаемые в первых послереволюционных текстах Бердяева, свидетельствуют об интеллектуальном ресурсе философа для проектов «новой общественности», надежду на которую он обрёл с падением монархической власти. Значительную часть ожиданий Бердяев связывал с потенциями национальной демократии и обновлением церковной жизни – в 1917 году было сильным предчувствие оздоровления: «В России должна наконец образоваться здоровая национальная демократия с сильным инстинктом национального самосохранения, с глубоким чувством связи с прошлым русской истории, с широким базисом в народной массе, с решительным социальным реформизмом в своей программе»⁴⁵⁵. Уверенность в жизнеспособности национального, из которого только и могло прорасти будущее России – характерный для Бердяева мотив вплоть до последних текстов периода эмиграции; вероятно, именно поэтому Бердяев не мог солидаризироваться с расхожим в эмигрантских кругах убеждением в противоестественности большевистского режима, в прерывности русской истории, во вторжении инородной «Советии» в историческую плоть России.

Важной частью вопроса о трансформации образа России является кризис церкви и открытие новых путей её движения. В брошюре 1917 года

⁴⁵⁵ Бердяев Н.А. Задачи национальной демократии // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 656.

«Свободная Церковь», которая отмечена характерным постфевральским оптимизмом, Бердяев рассматривает категорию свободы в контексте церкви. Февраль был воспринят мыслителем как момент освобождения, обретения церковью «отрицательной свободы» и как шанс на реализацию свободы положительной, творческой. В этой «межреволюционной» брошюре Бердяев произносит суд над русским цезарепапизмом, воспринятым Россией от Византии как тяжёлое наследство. Падение монархии и разрыв связи церкви с государством Бердяев характеризует публицистически хлётко: «Отвалился сгнивший член, от которого шла зараза на весь церковный организм»⁴⁵⁶. Ключевое постфевральское ожидание Бердяева и для России в общем, и для русской церкви в частности таково: человек осмыслит сброшенное ярмо, его тяжесть и бессмысленность, вдохнёт свежий воздух и примется за вечно чаемое Бердяевым историческое творчество, создание новой общественности – и церковь, вернувшаяся из морока цезарепапизма в свободу Церкви Христовой, будет играть в этом творчестве весьма важную роль.

Проблема послереволюционных перемен в церкви находится на пересечении основных линий философии Бердяева – свободы, личности и творчества: освобождение церкви от порабощённости монархическим государством (которая для Бердяева очевидна, как очевидна и необходимость низвержения этого идола, что, по мнению философа, и было «побочным эффектом» революции) для пересобирания церковного устройства в демократически-иерархическом духе. Таким образом, ожидания Бердяева о переустройстве церкви прежде всего связаны с приведением в жизнь принципа отделения церкви от государства для «охранения бесконечных прав человеческой души от посягательств государства и общества»⁴⁵⁷; упомянутый юридический принцип Бердяев практически отождествляет к максимой «воздайте кесарево кесарю, а Божье Богу». Требование

⁴⁵⁶ Бердяев Н.А. Свободная церковь // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 712. Первая публикация: Свободная Церковь. М.: Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной Думы, 1917.

⁴⁵⁷ Там же. С. 715.

одновременно и демократизма, и иерархизма представляется несколько противоречивым; учитывая, что Бердяев – последовательный сторонник иерархических основ жизни, в церкви демократизм допускаем им временно и тактически, во избежание большего зла – попадания церкви в зависимость от новой формы государства.

В контексте проблемы национального важным вопросом будущего церкви, по Бердяеву, является вопрос соединения церквей, вопрос экуменический: «Когда пережитый опыт революции углубит нашу религиозную жизнь, то станет ясно, что церковь не может быть вполне свободной, если она остается национально-обособленной и оторванной от вселенского христианства»⁴⁵⁸ – и задача глубинного, духовного, а не политического обращения православной церкви к католической ставится Бердяевым как важнейшая внешняя, мировая задача; главным же «внутренним» делом мыслитель считает объединение православных со старообрядцами, что становится возможным при падении «официальной» церкви в России. Можно заключить, что текст «Свободная церковь» наиболее полно выражает настроение надежды Бердяева в 1917 году, которое к концу года значительно ослабло – помимо прочего, из-за Священного собора Православной российской церкви (Поместного собора 1917-1918 годов).

Созыв и работа Поместного собора – событие исключительной важности, но, по Бердяеву, проявившее основные слабости и ограничения послереволюционного исторического творчества России, а церковная жизнь не просветила русскую революцию, а оказалась заражена её духом; на примере осмысления Бердяевым результатов Собора и происходящего в русском православном мире можно реконструировать пути общего (не только церковного) оздоровления России, которые Бердяев описывал в публицистике послереволюционной пятилетки:

⁴⁵⁸ Бердяев Н.А. Свободная церковь // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 718.

1. Осуществление принципа соборности.

Ещё в 1908 году Бердяев писал: «Общество наше атеистично, давно отпало от веры Христовой, но обязано лгать, выдавать себя за православное»⁴⁵⁹. Фальшь религиозной жизни отражает опустошение «народной души» и её глубинную апатию, обессиленность. Для Бердяева очевидно отсутствие народной готовности и зрелости для осуществления глубинных трансформаций; поэтому революция в первый период воспринимается им как галлюцинация, а не как историческая реальность. Бессодержательность народной воли отягощалась народничеством интеллигенции, верой в «глубинный народ» – хотя интеллигенции необходимо было самому себя осознать как народ. Выходом из бессубъектности масс русского народа может стать оживление принципа соборности, пусть и в усечённо-секуляризованном виде. Предполагаем, что Бердяев приветствовал бы принцип советского устройства как начало движения к элементарной самоорганизации как к «протособорности», но уже на этом первом шаге проявилась прежняя аморфность масс и склонность отдельных лидеров к диктату: «Нельзя отрицать не только права, но и обязанности рабочих организовываться для отстаивания своих насущных интересов и для увеличения своего социального значения. Но у нас Советы с самого начала революции вступили на путь классовой диктатуры, своеобразной анархической диктатуры, и это превратилось в истребление свободы в России»⁴⁶⁰. Поместный собор стал частным случаем обнаружения субъектного банкротства русского народа: «Как это ни печально, но нужно признать, что Церковному Собору не предшествовало никакого церковного

⁴⁵⁹ Бердяев Н.А. Распря церкви и государства в России // Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907-9 г.). СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1910. С. 226.

⁴⁶⁰ Бердяев Н.А. О свободе и достоинстве слова // Духовные основы русской революции. СПб., 1998.

движения снизу, никакого накопления творческой духовной энергии в народе»⁴⁶¹.

Итак, Бердяев не склонен трактовать соборность исключительно в традиционно-церковном значении: предрекая гонения на православную церковь, он ожидает ухода религиозности на глубину, «в катакомбы», но надеется на новые формы соборности в Советской России – по крайней мере, в профанном политическом виде.

2. Дисциплина личности.

Самоорганизация невозможна без возникновения деятельной и дисциплинированной личности как идеального образа русского (советского) человека: «Русский народ должен перейти к истинному самоуправлению. Но этот переход зависит от качества человеческого материала, от способности к самоуправлению всех нас. Это требует исключительного уважения к человеку, к личности, к ее правам, к ее духовно самоуправляющейся природе»⁴⁶². Дисциплина личности, по Бердяеву – основа и единственная надежда России на сохранение роли в мировом историческом процессе. Религиозное воспитание русского человека оказалось недостаточным, несостоятельным – создав идеал святости, оно не дало достижимого образца честности и элементарной порядочности, на закалило личный и народный характер для исторического творчества. Более того, Бердяев видит в революции проявительницу безрелигиозности народной души – результата, обнаруженного в XX веке.

Среди добродетелей чаемого русского характера, закала личности, Бердяев называет укрепление воли и «укрепление разума, ищущего объективную истину», овладение эмоционально-чувственной частью, до сих пор господствующей.

3. «Срединная культура».

⁴⁶¹ Бердяев Н.А. Свободная церковь и Собор // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 609.

⁴⁶² Бердяев Н.А. Демократия и личность // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007. С. 198.

Одной из причин слабости и безволия русского народа, обнаруженных в революции, Бердяев считает пренебрежение творчеством культуры – «срединным», неопредельным миром, что в совокупности с обрядоверчески-полуязыческим христианством (которое, в сущности, не имеет силы христианства) приводит к падению всяких основ духовной жизни и элементарных этических норм. Для отпавших от христианства народов Запада нравственным каркасом выступают секуляризованные религиозные добродетели, нормы цивилизации и культуры, Россия же лишена этого каркаса из-за крайней национальной поляризации в координатах «святость-звероподобие».

Эта часть историософской картины Бердяева представляется нам наиболее уязвимой: во всём корпусе пореволюционных текстов философ сообщает однозначно негативную коннотацию такой категории, как «буржуазность» (см. подробнее в разделе 2.3.), отторгая «посюсторонность» Запада, фиксацию на земном устройстве; европейская буржуазная успокоенность отвергается. Вместе с тем характерной русской чертой Бердяев всегда считал обращённость вовне, потустороннюю ориентацию, эсхатологическую устремлённость, препятствующую созиданию культуры. Преодоление этих национальных черт представляется невозможным без культивации «буржуазных» черт и склонностей: вполне земных, производительных и охранительных. В своём отторжении буржуазности Бердяев предстаёт как носитель описанного им «категоричного» национального духа.

В экономическом (хозяйственном) устройстве для продолжения жизни России Бердяев предлагает развивать «идею творчества и инстинкт производительности» в противоположность идеям раздела и уравнивания. Идеализация слабости должна быть заменена идеализацией силы – и все эти установки – особенно рассуждения Бердяева о необходимости роста производительности труда и интенсивного развития экономики – не

противоречат возможности раскрытия потенциала какого-либо типа «буржуазности» в практике пореволюционной народной жизни.

Общий «проект» (точнее, концептуальные представления) Бердяева по выходу из пореволюционного разрушительного периода можно схематично представить в следующих тезисах:

1) Дисциплина личности:

- Трудовая этика: повышение «интенсивности души» и интенсивности труда;
- Личная ответственность без внешнего авторитета и формальных иерархий;
- «Непредельные» добродетели: честность, порядочность, настойчивость, терпение, трудолюбие.

2) Творчество «срединного мира»:

- Оправдание культуры и искусства (снятие ореола «греховности» в глазах церкви и избыточности, ненужности со стороны государства);
- Идея творчества и инстинкт производительности;
- Свобода церкви от «срединного мира», необусловленность культурной и государственной повесткой, но внутреннее, глубинное воздействие на то и другое, *духовное* присутствие во всех элементах жизни России.

3) Возрастание принципа соборности:

- Секуляризованное, но важное начало движения к соборности – самоуправление и объединение на местах;
- Цель – духовное единение в свободе, историческое творчество национального, которое сможет внутренне трансформировать постреволюционную Советскую Россию.

Заключение

Послереволюционное пятилетие стало деятельно активным периодом в жизни Н.А. Бердяева; прививка революционности, полученная в первые годы XX века, обеспечила философу чувство свободы и гражданской смелости, что свидетельствует о парадоксальном созвучии «антибуржуазного» аристократического настроения Бердяева и некоторых революционных мотиваций: чаяние «новой общественности» и новой дисциплины русской души приводило к идейным конфликтам с монархической Россией, но революционность большевиков вызвала не меньшее отторжение из-за поверхностно-политического понимания революции, которая, по Бердяеву, должна быть глубинно-духовной. Осевая интуиция общественно-организационной и просветительской деятельности послереволюционного периода жизни Бердяева – необходимость сохранения «высокой» культуры, духовной культуры, и наиболее «авторская» инициатива Бердяева в Советской России – Вольная академия духовной культуры – следовала именно этому намерению.

Организации, в работе которых участвовал Н.А. Бердяев, можно условно разделить на следующие группы:

- 1) культурно-просветительские (Клуб московских писателей, Лига русской культуры, Общество соединения церквей, Союз духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии), характеризующиеся значительной декларативной частью, но не осуществившие большую часть уставных намерений – помимо прочего, по причине слабой организационной структуры;
- 2) организации со сравнительно сильной организационной структурой (Вольная философская академия (Московское отделение), Вольная академия духовной культуры);

- 3) организации, ставшие советскими государственными институтами (Всероссийский союз писателей, Государственный институт слова);
- 4) коммерческая организация – Книжная лавка писателей.

Категории, рассматриваемые в пореволюционном творчестве Бердяева – революция, социализм, большевизм, равенство и неравенство и т.д. – он продолжил развивать в эмиграции. Некоторые книги, материалы к которым были наработаны в Советской России, были опубликованы в эмиграции (они представлены в Приложении 1) – таким образом, в 1922-1923 годах действовала некоторая публикационная «инерция».

Значительная часть советского творчества Бердяева представлена корпусом статей, которые после выхода в печать выходили из круга редактируемого философом. Некоторые же тексты – в частности, книга «Философия неравенства» и статья «Духи русской революции» – существуют в двух и более редакциях, и учитывая частотность переизданий, наследующих расхождения с архивным вариантом текста, мы считаем необходимым осуществить издание текстов, сверенных с архивными документами. Оба текста представлены в приложениях к исследованию – «Философия неравенства» частично, в виде нескольких примеров изменений текста (фотокопия рукописи с расшифровкой случаев искажения), «Духи русской революции» – полностью (с учётом авторской правки; перед текстом приведены фотокопии примеров исправлений машинописи рукой Бердяева).

Бердяев был убеждён в неразрывности ткани российской истории, осмысление большевизма и революции происходило именно в этом направлении: какие органически присущие России национальные свойства позволили империи так быстро пасть, а большевизму – так стремительно «воцариться». Просоветская ориентация Бердяева периода эмиграции объясняется, во-первых, прежней убеждённостью в закономерности исторических метаморфоз России-СССР, во-вторых, знанием о трудовом и военном подвиге народа (особенно после Второй мировой войны); тем не менее, информация к Бердяеву поступала ограниченно и несистематически, а

новости, явственно свидетельствующие о советских гонениях на свободу личности и творчества (например, Постановление оргбюро ЦК ВКП(б) «О журналах „Звезда“ и „Ленинград“») вызывали у Бердяева резко негативную реакцию⁴⁶³.

Как отмечал Н.А. Бердяев, советский период, несмотря на беспрецедентно тяжёлые материально-бытовые условия, попиравшие столь дорогой для Бердяева духовной культуры и свободы, начавшиеся гонения, стал для него одним из самых ярких и насыщенных за всю его жизнь, что было обусловлено необходимостью бороться со средой нарастающей агрессивности: «В течение пяти лет я прожил в советском коммунистическом строе, и все эти пять лет я отличался моральной непримиримостью. Могу сказать, что за это трудное время я никогда не изменял себе. Я даже горжусь этими годами своей жизни и признаю за ними особенное достоинство в моей биографии»⁴⁶⁴. «Особенное достоинство» советских лет жизни заключалось, прежде всего, в сохранении Бердяевым собственной повестки жизни и творчества, которая после революционных событий обогатилась новыми темами, но не утратила ключевых ориентиров. И в Советской России, и в эмиграции Бердяев останется включённым в общественную, просветительскую деятельность, но глубинно созерцательным и, по его собственному признанию, одиноким.

Итак, в исследовании «Творческий путь Н.А. Бердяева в первые послереволюционные годы (1917-1922)» были рассмотрены основные аспекты его общественно-организационной деятельности в Советской России, а также ключевые темы его пореволюционного творчества. Рассмотрение публицистической проблематики может быть значительно

⁴⁶³ В статье «О творческой свободе и фабрикации человеческих душ» (1946) он писал: «Сейчас в России есть большой прогресс в смысле социальном и в смысле элементарного просвещения масс – и большой регресс в отношении творчества духовной культуры. Это один из фатальных результатов массового социального переустройства общества».

⁴⁶⁴ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 229.

расширено – например, рассмотрением важных для философа тем демократии, монархии, народа, интеллигенции, а биографическая часть – усилена архивными материалами и эпистолярными источниками, что будет произведено в дальнейших исследованиях.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1912. XVIII, 256 с.
2. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Изд. Г. А. Лемана, С. И. Сахарова, 1918. V, 240 с.
3. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга, 1991 (Составление, предисловие, подготовка текстов, комментарии и указатель имён А.В. Вадимов). 445 с.
4. Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007. 1179 с.
5. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
6. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря, М.: Республика, 1995.
7. Бердяев Н.А. Астральный роман // Кризис искусства. М., 1918.
8. Бердяев Н.А. Вселенскость и конфессионализм. В кн.: Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей. Париж: YMCA-Press, 1933.
9. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Манифесты русского идеализма. М.: Астрель, 2009.
10. Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции. Опыты 1917-1918 гг. СПб.: Издательство РХГИ, 1998.
11. Бердяев Н.А. Душа России. Л.: Предприятие «Сказ», 1990.
12. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж YMCA-Press, 1955.
13. Бердяев Н.А. Мир «буржуазный» и мир «социалистический» // Народоуправство. – 1917. – №18-19. С. 6-9.
14. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага: YMCA-Press, 1923.
15. Бердяев Н.А. Мутные лики. М.: Канон+, 2004.
16. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907.
17. Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс ХДС-пресс, 1991.

- 18.Бердяев Н.А. О буржуазности и социализме. // Русская свобода. 1917. №8. С. 3-8.
- 19.Бердяев Н.А. О небесном и земном утопизме. М.: Русская мысль, 1913.
- 20.Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. М.: Астрель, 2007.
- 21.Бердяев Н.А. Свободная Церковь. М.: Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной Думы, 1917.
- 22.Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916.
- 23.Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 4. Париж, 1990.
- 24.Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1918.
- 25.Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи). Париж: YMCA-Press, 1934.
- 26.Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин: Обелиск, 1923.
- 27.Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
- 28.Бердяев Н.А. Философия неравенства. Париж: YMCA-Press, 1971.
- 29.Бердяев Н.А. Философия неравенства. Париж: YMCA-Press, 1990.
- 30.Бердяев Н.А. Футуризм на войне (Публицистика времен Первой мировой войны). М.: Канон+, 2004.
- 31.Бердяев Н.А. Христианская совесть и социальный строй. Ответ С.Л. Франку. // Путь. 1939. № 60. С. 33-36.
- 32.Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба. Париж: YMCA-Press, 1931.
- 33.Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-Press, 1934.
- 34.Аксючиц В.В. Заблуждения гения – Н.А. Бердяев о «русском коммунизме» // Тетради по консерватизму: Альманах. № 2. М., 2018.

35. Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. СПб.: Atheneum; Феникс, 1998.
36. Анненков Ю.П. Дневник моих встреч: Цикл трагедий. В 2-х тт. Т. 2. М., 1991.
37. Белоус В.Г. Вольфила. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2005.
38. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / изд. подготовил, [сост., вступ. ст. и примеч.] А. А. Ермичев. СПб: Издательство РХГИ, 1994.
39. Бердяева Л.Ю. Профессия: жена философа. М.: Молодая гвардия, 2002.
40. Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л. Бердяев: опыт дискурсивно-философского анализа // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2015. Том 16. Выпуск 1. С. 143-156.
41. Болдырев А. И. Основной вопрос философии Николая Бердяева // Тетради по консерватизму. 2018. № 2. С. 75-80.
42. Бранг П. Звучащее слово: заметки по теории и истории декламационного искусства / Пер. с нем. М. Сокольской и П. Бранга. - Москва: Языки славянской культуры, 2010. - 285, [2] с.
43. Братство Св. Софии. Материалы и документы 1923–1939. Сост. Н.А. Струве. М.; Париж, 2000.
44. Булгаков С. Н. Война и русское самосознание (публ. лекция). М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1915. 59 с.
45. Булгаков С. Н. Русские думы // Русские философы о войне: Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн / сост. И. С. Даниленко. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 303–315.
46. Булгаков С.Н. Война и русское самосознание (публичная лекция). М.: Типография Товарищества И. Д. Сытина, 1915.
47. Булгаков С.Н. Человечность против человекобожия. Историческое оправдание англо-русского сближения // Русская мысль. М., 1917. №5. С. 1-32.

- 48.Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2-х т. Т. 2: Статьи и работы разных лет. М., 1997.
- 49.Булгаков С.Н. Философия имени. Париж: YMCA-Press, 1953.
- 50.Булдаков В.П. Долой Канта! Первая мировая война и философская германофобия в России // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 101–122.
- 51.Вадимов А. Жизнь Бердяева. Россия. Oakland: Berkeley Slavic Specialties, 1993.
52. Ванчугов В.В. Творческий потенциал философии неравенства: Бердяев как читатель Константина Леонтьева // Самопознание. Информационный бюллетень форума «Бердяевские чтения». 2015. № 3. С. 5–9.
- 53.Вересаев В.В. Воспоминания. М., 1936.
54. Вересаев В.В. Собрание сочинений в 5 т. Т.5. М.: Правда, 1961.
55. Ветвь. Сборник Клуба Московских Писателей. М.: Северные дни, 1917.
56. Взаимопонимание, союз духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии. Акты Союза духовного общения между интеллигенцией России, Франции и Италии. М., 1918.
57. Волкогонова О.Д. Бердяев (серия «Жизнь замечательных людей»). М.: Молодая гвардия, 2010.
58. Волошина (Сабашникова) М.В. Зелёная змея. М.: Энигма, 1993.
59. Высылка вместо расстрела: Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921-1923 / Вступ. ст., сост. В.Г. Макарова, В.С. Христофорова; ком. В.Г. Макарова. М.: Русский путь, 2005.
60. Галушкин А. После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922-1923 гг. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 г. СПб., 1997. С. 238.
61. Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920-1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003.

62. Гаман Л.А. Некоторые аспекты концепции советской истории Н.А. Бердяева // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 310. С. 65-71.
63. ГАХН. Отчёт 1921-1925. М.: Мосполиграф, 1926.
64. Герасимов Н.И. Николай Бердяев, 1874–1948. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2019.
65. Герцык А.К., Герцык Е.К. Письма / Сёстры Герцык; Сост. и коммент. Т. Н. Жуковской. М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 2002.
66. Герцык Е.К. Воспоминания. Париж: YMCA-Press, 1973.
67. Гессе Г. Степной волк. Игра в бисер: романы. Рассказы и очерки. М.: АСТ, 2004.
68. Голлербах Э. Русская философия и её судьба // Новая Русская Книга (Берлин). 1922. №9.
69. Голованов С.В. Русское католическое дело: римско-католическая церковь и русская эмиграция в 1917-1991 годы. Омск: Амфора, 2015.
70. Гофман А.Б. Два подхода к оценке большевизма. Марсель Мосс и Николай Бердяев // Социологические исследования. 1998. № 2. С. 79-93.
71. Дживелегов А.К. Немецкая культура и война. М.: Т-во И.Н. Кушнерев и К°, 1917.
72. Диякон Василий ЧСВ. Леонид Федоров: Жизнь и деятельность. Рим, 1966.
73. Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа. Николай Бердяев. Жизнь и творчество. М.: Высшая Школа, 1993.
74. Достоевский Ф.М. Бесы. Роман в трех частях. «Бесы»: Антология русской критики / Сост., подгот. текста, посл., коммент. Л.И. Сараскиной. М.: Согласие, 1996.
75. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1881.

76. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Эпоха. Журнал литературный и политический, издаваемый под редакцией М. Достоевского. СПб.: Тип. Рюмина и К°, 1864.
77. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 т. Т. 15: Письма, 1834-1881 / [тексты подгот. и примеч. сост. А. В. Архипова и др.; ред. И. А. Битюгова, Т. И. Орнатская]. Л.: Наука, 1996.
78. Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. М.: Знание, 1989.
79. Жердева Ю.А. «Рожденные» в 1917-м: Общественно-политическое движение «Лига русской культуры» // Проблемы отечественной истории: источники, историография, исследования. Сборник научных статей. СПб.: Санкт-Петербургский институт истории, 2008.
80. Жукова О.А. Философия новой духовности: творческий манифест Николая Бердяева // Философские науки. №4. 2014. С. 37-51.
81. Зайцев Б.К. Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). М.: Русская книга, 1999.
82. Знаменский О.Н. Интеллигенция накануне Великого Октября (февраль-октябрь 1917 г.). Л.: Наука, Ленингр. отделение, 1988.
83. Идеологический фронт и литература. Резолюция по докладу т. Вардина, принятая 1 Всесоюзной Конференцией пролетарских писателей // «Звезда», 1925 г., № 1 (VII).
84. Ильин В.Н. Письма Н.А. Бердяеву. Публикация В.Г. Безносова и Е.В. Бронниковой. Комментарии Е.В. Бронниковой // Звезда. 1997. №3. С. 174-186.
85. Ильин И.А. Духовный смысл войны. М.: Типография Товарищества И. Д. Сытина, 1915.
86. Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998.
87. Кантор В.К. Бердяев о Достоевском: теодицея и свобода // Философские науки. 2014. №4. С. 52-64.
88. Кантор В.К. Ф.А. Степун: анализ большевизма и национал-социализма (с приложением двух писем Степуна Н.А. Бердяеву) // Вестник Русской

- христианской гуманитарной академии. СПб., 2009. Том 10. Выпуск 4. С. 156-170.
89. Кара-Мурза А.А. Бердяевская Москва (Опыт философского краеведения) // Философские науки. 2014. № 4. С. 65-77.
90. Карабущенко П.Л. Элитология Н.А. Бердяева в свете элитологических воззрений Х. Ортега-и-Гассета // Вестник Астраханского государственного технического университета. 2008. №4. С. 163-170.
91. Карлейль Т. Французская революция. История.. Пер. с англ. Ю. В. Дубровина и Е. А. Мельниковой (ч. I). М.: Мысль, 1991.
92. Касвинов М.К. Двадцать три ступени вниз. М.: Мысль, 1987.
93. Козырев А.П. Антихрист и революция // Тетради по консерватизму. 2017. №3. С. 99-114.
94. Козырев А.П. Революция в категориях Божеского и человеческого // Тетради по консерватизму. 2017. №2. С. 87-99.
95. Козырев А.П. [вступ. ст.] В тени Парнаса и Афона. / Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997.
96. Колеров М.А. «Лига русской культуры» в Москве (1917) // De visu. 1993. № 9. С. 55–57.
97. Колеров М. А. С.Л.Франк о смерти Н.А.Бердяева (1948): письмо к Е.Ю.Рапп // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С.275-276.
98. Колеров М. А. "Народоправство" (1917-1918) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С.277-286.
99. Колеров М. А. "Накануне" (1918) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С.536-539.
100. Красная книга ВЧК. В 2 т. / Науч. редакция А. С. Велидова. 2-е изд., уточн. М.: Политиздат, 1990.
101. Кувакин В.А. Критика экзистенциализма Бердяева. М.: Издательство МГУ, 1976.

102. Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века. М.: Мысль, 1980.
103. Кукушкина Т. А. Всероссийский Союз писателей (Петроградское отделение). Период становления. 1920-1923 гг.: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук : 10.01.01 / Кукушкина Татьяна Алексеевна; [Место защиты: Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом) РАН]. Санкт-Петербург, 2008.
104. Леман Г. А. Воспоминания / Публ. Е. В. Ивановой // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 2010.
105. Ленин В.И. Задачи союзов молодежи: Речь на III Всерос. съезде Рос. Ком. Союза молодежи 2 окт. 1920 г. / В.И. Ленин. М.: Молодая гвардия, 1977.
106. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 9, 18, 24. М.: Политиздат, 1980.
107. Лидин В.Г. Друзья мои – книги. Заметки книголюбца. М.: Книга, 1966.
108. Литературная жизнь России 1920-х годов: события. Отзывы современников. Библиография / сост.: Л. Е. Борисовская и др.; отв. ред. А. Ю. Галушкин. М.: ИМЛИ РАН, 2005.
109. Макаров В. Г. Власть ваша, а правда наша: (К 80-летию высылки интеллигенции из Сов. России в 1922 г.) // Вопросы философии. 2002. № 10.
110. Маковский С.К. Портреты современников. Нью-Йорк: Издательство им. Чехова, 1955.
111. Мандельштам Н.Я. Воспоминания. Книга вторая. Париж: YMCA-Press, 1982.
112. Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Издательство РХГА, 2017.

113. Матвейчев О.А. «Философия неравенства» Н. Бердяева – манифест либерального консерватизма // Тетради по консерватизму. 2015. № 3. С. 52-58.
114. Межуев Б. В. Революция – в сторону от Равенства и Свободы (по поводу книги Б. Капустина) // Логос. 2012. № 4. С. 239-252.
115. Мережковский Д.С. А.С. Пушкин. Характеристика. // Философские течения русской поэзии. Сост. П.П. Перцов. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1896.
116. Миронов В.В. Метафизика не умирает. М.: РГ-Пресс, 2020.
117. Михайловский А.В. Успехи и неудачи «интеллектуальной мобилизации»: германский и российский опыт. // Вопросы национализма. 2014. № 3 (19). С. 129-151.
118. Михник А. Часы Вацлава Гавела // Новое время. № 7. 2003. С. 16-21.
119. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007.
120. Наказ делегату «Кузницы», входящему в комиссию по вопросам пролетарской литературы в Политбюро ЦК РКП(б) // «Рабочий журнал». 1925. № 3.
121. «Ново-Басманная, 19». М.: Художественная литература, 1989.
122. Окулов В.Н. Явка до востребования. М.: Вече, 2013.
123. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2002.
124. Осоргин М.А. Заметки старого книгоеда. Воспоминания. М.: Интелвак, 2007.
125. Осоргин М.А. Как мы торговали // Наше наследие. 1989. №6.
126. Осоргин М.А. Книжная Лавка писателей // Наше наследие. 1989. №6.
127. Полторацкий Н.П. Бердяев и Россия: Berdiaev and Russia (философия истории России у Н. А. Бердяева). Нью-Йорк: Общество друзей русской культуры, 1967.

128. Полторацкий Н.П. Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века. Tenaflly (N.J), 1988.
129. Попов П.С. Н.А. Бердяев по личным воспоминаниям // Вестник Русского христианского движения. 1975. №115. С. 142-150.
130. Просим освободить из тюремного заключения: письма в защиту репрессированных / [сост.: В. Гончаров, В. Нехотин]. М.: Современный писатель, 1998.
131. Проскурина В. Рукописный журнал «Бульвар и Переулок» (Вяч. Иванов и его московские собеседники в 1915 году). // Новое литературное обозрение. 1994. №10. С. 173-209.
132. Пяст В.О. О коллективной декламации (Из воспоминаний) // Театр и музыка. Еженедельный журнал зрелищных искусств. Драма. Танец. Гротеск. Кино. 1923. № 8 (21).
133. Рапп Е.Ю. Мои воспоминания // Бердяев Н.А. Самопознание / Сост. и ком. А.В. Вадимов. М.: Книга, 1991.
134. Рикер П. Творческие возможности языка // Керни Р. Диалоги о Европе / пер. с англ. В.Л. Алешиной, О.И. Кондратьевой; науч. ред. М.М. Федорова. М.: Весь мир, 2002.
135. Розанов В. В. Война 1914 года и русское возрождение. Пг.: Тип. т-ва А. С. Суворина – «Новое время», 1915.
136. Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария. С приложением двух этюдов о Гоголе. 3-е изд. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1906.
137. Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии. Под общей ред. В.А.Кувакина, М.А. Маслина. М.: Издательство Московского университета, 2013.

138. Русские думы. Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, Вл. С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн / сост. И. С. Даниленко. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005.
139. Садовский Я.Д. Из дневника евразийства // Евразийский Временник. Кн. 4. 1925. С. 378-405.
140. Сережников В.К. 10 лет работы первой русской школы живого слова, Московского института декламации проф. В.К. Сережникова 1913 27/XI 1923 гг. М.: Изд-во Института Декламации, 1923.
141. Смерть Андрея Белого (1880-1934). Сборник статей и материалов: документы, некрологи, письма, дневники, посвящения, портреты / Сост. М.Л. Спивак, Е.В. Наседкина. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
142. Соловьёв В.С. Оправдание добра / В. С. Соловьев; [Вступ. ст. А. Н. Голубева, Л. В. Коноваловой; Примеч. А. Н. Голубева и др.]. М.: Республика, 1996.
143. Сорокин П. А. Начало великой ревизии // Вестник литературы. 1922. №2-3.
144. Сорокин П.А. Проблема социального равенства. Пг.: Революционная мысль, 1917.
145. Сорокин П.А. Социальная мобильность. М.: Academia, 2005.
146. Сорокин П.А. Социология революции. М.: Астрель, 2008.
147. Степанов С.А. Черная сотня. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Эксмо, Яуза, 2005.
148. Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1956.
149. Струве П.Б. Лига русской культуры // Русская свобода. 1917. №3.
150. Тесля А. А. Розанов и Бердяев: в полемике и перекличке тем // Тетради по консерватизму. 2018. № 2. С. 64–72.
151. Тишков А.В. Дзержинский. М.: Молодая гвардия, 1985.
152. Трубецкой Е.Н. Воспоминания. София: Рос.-болг. издательство, 1921.
153. Устав Лиги русской культуры // Русская свобода. 1917. № 9.

154. Франк С.Л. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк: Издательство им. Чехова, 1956.
155. Франк С.Л. Проблема христианского социализма. // Путь. 1939. № 60. С. 18-32.
156. Христианское воссоединение: экуменическая проблема в православном сознании. Париж: YMCA-Press, 1933.
157. Шевченко В.Н. Н. Бухарин как теоретик исторического материализма // Философия и жизнь. М., 1990.
158. Шелдон Г. Политическая философия Томаса Джефферсона. М.: Республика, 1996.
159. Шруба М. Литературные объединения Москвы и Петербурга, 1890-1917 годов: словарь. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
160. Эрн В. Ф. Меч и крест. Статьи о современных событиях. М.: Типография Товарищества И. Д. Сытина, 1915.
161. Эрн В.Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М.: Типография Товарищества И. Д. Сытина, 1915.
162. Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
163. Andelson Robert V. Nicolas Berdyaev's Critique of Marxism // The American Journal of Economics and Sociology. 1962. Vol. 21. No. 3, pp. 271-284.
164. Carlyle T. Latter-Day Pamphlets. London: Chapman and Hall, 1850.
165. Carlyle T. Past and Present. London: Chapman and Hall, 1843.
166. Klepinine T. Bibliographiy des oeuvres de N. Berdiaev. Paris, 1978.
167. Lowrie Donald A. Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaev. Harper & Brothers, New York, 1960.
168. Marković M. La Philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1978
169. Pascal P. Berdiaev l'homme // Colloque Berdiaev. Paris, 1978.

170. Siljak A. Nikolai Berdiaev and the Origin of Russian Messianism // The Journal of Modern History. 88. no. 4. 2016, pp. 737-763.
171. Sorokin P.A. Modern Historical and Social Philosophies: Danilevsky, Spengler, Toynbee, Schubart, Berdyaev, Northrop, Kroeber, Schweitzer. N.Y., 1963.
172. Sorokin P.A. Social mobility. N.Y.; L.: Harper & Brothers, 1927.
173. Spinka M. Christian Thought from Erasmus to Berdyaev. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962.
174. Spinka M. Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom. Philadelphia: Westminster Press, 1950.
175. Stroop C. "A Christian solution to international tension": Nikolai Berdyaev, the American YMCA, and Russian Orthodox influence on Western Christian anti-communism, c.1905–60 // Journal of Global History. 2018. 13(02), pp.188-208.
176. Tsonchev T. Person and Communion: the Political Theology of Nikolai Berdyaev. The Montreal Review E-Publishing, 2021.

Архивные документы

177. ГА РФ. Ф. Р393. Оп. 43а. Д. 1822. С. 461-471. Дело об утверждении уставов.
178. РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 1. "Миросозерцание Достоевского". Монография.
179. РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 2. "Философия неравенства. Письма к недругам". Монография. (лл. 1-109).
180. РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 3. "Философия неравенства. Письма к недругам". Монография. (лл. 110-226).
181. РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 5 "Константин Леонтьев". Монография. Вариант.
182. РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 133. "Духи русской революции". Статья.

183. РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 49 ["Смысл истории"] = "Судьбы человека". Лекции, прочитанные в Вольной академии духовной культуры.
184. РГИА. Ф. 1006. Оп. 1. Д. 4 а. Л. 315а - 315б.
185. ЦГАМ. Ф. 1609. Оп. 5. Д. 76. Список профессоров и преподавателей историко-филологического факультета МГУ.
186. ЦГАМ. Ф. 1609. Оп. 5. Д. 82. Требовательная ведомость на премиальное вознаграждение профессоров и преподавателей историко-филологического факультета МГУ за май 1921 года.

Приложение 1.

Библиография работ Н.А. Бердяева (1917-1922 гг.)⁴⁶⁵

КНИГИ И БРОШЮРЫ

1917

1. Возможна ли социальная революция? М.: Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной Думы, 1917. 24 с.
2. Народ и классы в русской революции. М.: Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной Думы, 1917. 15 с.
3. Национализм и империализм. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1917. Вошло под названием "Национальность и империализм" в "Судьбу России".
4. Национализм и мессианизм. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1917. [Серия "Свобода и право"]. Переиздано: под названием "Национальность и мессианизм" в кн. «Судьба России».
5. Свободная Церковь. М.: Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной Думы, 1917. 31 с.

1918

1. Кризис искусства. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова. 1918. 47 с. Содержит: Кризис искусства. - Пикассо. - Астральный роман.
2. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова. 1918. *Содержит статьи:* Душа России; О вечно-бабьем в русской душе; Война и кризис интеллигентского сознания; Темное вино; Азиатская и европейская душа; О власти пространств над русской душой; Централизм и народная жизнь; О святости и честности; Об отношении русских к идеям; Национальность и человечество; Национализм и мессианизм; Национализм и империализм; Конец Европы; Задачи творческой исторической мысли; Славянофильство и славянская идея; Космическое и социологическое

⁴⁶⁵ Библиография составлена на основе трудов Т. Ф. Клепининой и Я.Г. Кротова.

мироощущение; Судьба Парижа; Русская и польская душа; Религия германизма; Мысли о природе войны; О жестокости и боли; О правде и справедливости в борьбе народов; Движение и неподвижность в жизни народов; О частном и историческом взгляде на жизнь; Об отвлеченности и абсолютности в политике; Слова и реальности в общественной жизни; Демократия и личность; Дух и машина.

1921

Философия Достоевского. СПб.: Эпоха, 1921 *(отмечена в библиографии, составленной Т.Ф. Клепининой, но автором книга не найдена).*

1922

Конец Ренессанса. СПб.: Эпоха, 1922. Переиздано в кн.: София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Сборник под ред. Н.А. Бердяева. Берлин: Обелиск, 1923. С. 21-46.

1923

1. Мирозерцание Достоевского. Прага: YMCA-Press, 1923 *(написана в 1918 году).*
2. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин: Обелиск, 1923 *(написана в 1918 году).*
3. Философия неравенства. Берлин: Обелиск, 1923 *(написана в 1918 году).*

1926

Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Paris: YMCA-press, 1926 *(на основе материалов лекций, прочитанных в Советской России).*

СТАТЬИ

1917

1. Об отношении русских к идеям // Русская мысль. Янв. 1917. С. 66-73.
2. Сила России // Биржевые ведомости. 4 янв. 1917. - №16018.
3. Реформа Церкви // Утро России. 1917. №14. 14/27 января.
4. Психические факторы войны // Биржевые ведомости. 19 янв. 1917.
5. Хомяков и свящ. Флоренский // Русская мысль. Февр. 1917.

6. Теократические иллюзии и религиозное творчество // Русская мысль. Март-апрель 1917. - С. 71-80.
7. Психология переживаемого момента // Русская свобода. Апр. 1917. №1. - С. 6-12.
8. Падение священного русского царства // Русская свобода. Апр. 1917. №2. - С. 16-23.
9. Интернационал и единство человечества // Русская свобода. 22 апр. 1917. №3. С. 10-15.
10. О политической и социальной революции // Русская свобода. №4. 29 апр. 1917 г.
11. Положение России в мире // Русская свобода. 2 мая 1917. - №5. - С. 8-11.
12. Власть и ответственность // Русская свобода. 31 мая 1917. - №6. - С. 3-6.
13. Россия и Западная Европа // Русская мысль. Май-июнь 1917. - С. 76-81.
14. О буржуазности и социализме // Русская свобода. №8. 13 июн. 1917. С. 3-8.
15. Свободный народ // Народноправство. 30 июн. 1917. №1.
16. В защиту социализма // Народноправство. Июл. 1917. №3.
17. Правда и ложь в общественной жизни // Народноправство. 24 июл. 1917. №4. С. 7-9.
18. Демократия и иерархия // Русская свобода. Июл. 1917. №9. С. 5-10.
19. Контрреволюция // Русская свобода. Июл. 1917. №10/11. С. 3-7.
20. Мобилизация интересов // Русская свобода. - Июл. 1917. №12/13. С. 3-7.
21. Торжество и крушение народничества // Русская свобода. 31 июл. 1917.
22. Народническое и национальное сознание // Русская мысль. Июл.-авг. 1917. С. 90-97.
23. Религиозные основы большевизма // Русская свобода. 11 июл. 1917 г. №16-17. С. 3.
24. Кто виноват? // Русская свобода. Авг. 1917. №18/19.
25. Германские влияния и славянство // Народноправство. 9 авг. 1917 г. №6. С. 2-4.

26. Свободная церковь и собор // Народноправство. 21 авг. 1917. №7. С. 4-6.
27. Патриотизм и политика // Народноправство. 25 сент. 1917. №10. С. 2-4.
28. Гибель русских иллюзий // Русская мысль. Сент.-окт. 1917. С. 101-107.
29. О свободе и достоинстве слова // Народноправство. 7 окт. 1917. №11. С. 5-7.
30. Объективные основы общественности // Народноправство. 23 окт. 1917 г. №13. С. 7-9.
31. Об истинной и ложной народной воле // Народноправство. 30 окт. 1917. №13. С. 7-9.
32. Мысли о консерватизме (в сборнике «Духовные основы русской революции». СПб., 1998 г.).
33. Ложь гуманизма. 1917 (статья обнаружена в сборнике «Духовные основы русской революции». СПб., 1998 г.).
34. Была ли в России революция? // Народноправство. 19 нояб. 1917. №15.
35. Задачи национальной демократии // Народноправство. Ноябрь. 1917. №16.
36. Германизация России // Народноправство. 1917. №17.
37. Личное благо и сверхличные ценности // Русская мысль. Ноябрь.-дек. 1917. С. 33-39.
38. Мир «буржуазный» и мир «социалистический» // Народноправство. №18-19. С. 6-9. 25 дек. 1917 г.
39. О любви к России // Великая война в образах и картинах. 1917. №13. С. 180-182.
40. О творческом историзме. В кн.: Ветвь. Сборник Клуба Московских писателей. М.: Северные дни, 1917.

1918

1. Класс и человек. Народноправство. 8 янв. 1918 г. №20. С. 2-4.
2. Духовный и материальный труд в русской революции. Народноправство. 21 янв. 1918 г. №21-22. С. 3-6.
3. Власть и психология интеллигенции // Русская мысль. Янв.-февр. 1918. С. 95-100.

4. Духовные основы русского народа // Народоправство. 1 февр. 1918. №23/24. С. 3-7.
5. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Русская мысль. Март-апрель 1918.
6. О характере русской революции // Накануне. Апр. 1918.
7. Социальный смысл русской революции (*статья обнаружена в сборнике «Духовные основы русской революции». СПб., 1998 г.*).
8. Россия и Великороссия // Накануне. Апр. 1918. №3. С. 4-5.
9. Оздоровление России // Накануне. Май 1918. №6.
10. Революция и реакция // Русская мысль. Май-июн. 1918.
11. Духи русской революции // Русская мысль. Июл. 1918. С. 39-73.

1922

1. Воля к культуре и воля к жизни // В кн.: Шиповник. Сборники литературы и искусства. Под ред. Ф. Степуна. М.: Шиповник, 1922. С. 67-80.
2. Предсмертные мысли Фауста. По поводу книги Шпенглера «Закат Европы» // В кн.: Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берег, 1922. С. 55-72.

Приложение 2. ["Смысл истории"] = Судьбы человека.

Лекции, прочитанные в Вольной академии духовной культуры. Машинопись с правкой автора (пример страницы конспекта).

Ф. № 1496, опись № 1, ед. хр. № 49
ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ
ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА СССР

Бердяев Николай Александрович **ОЦ**

Н.А. Бердяев
["Смысл истории"] = "Судьбы человека."
Лекции, прочитанные в Вольной академии
духовной культуры.
Машинопись с правкой автора.
Опубликовано изд. "Обелиск" Берлин 1923.

Крайние даты: 1919 - 1920
Количество документов:
Количество листов: 172

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ
ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА СССР
Ф. № 1496, опись № 1, ед. хр. № 49

ТВ 2375-57

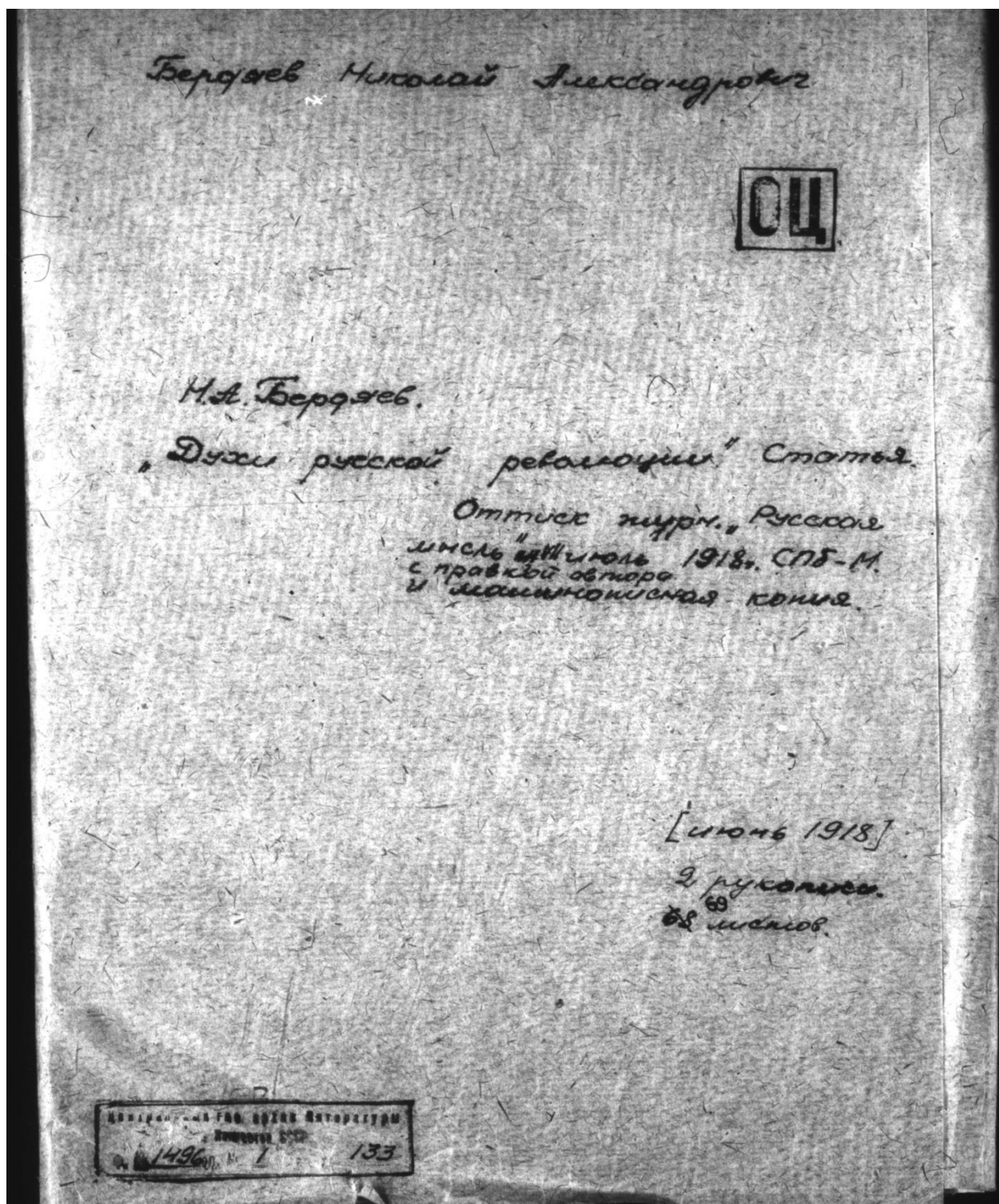
Глава I
О сущности исторического

Исторические катастрофы и перемены, которые ^{достигают} особенно остроты в известные моменты всемирной истории, всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс, построить ту или иную философию истории. Так бывало всегда в прошлом. Так напр. первая замечательная философия истории, ~~философия~~ ^{философия}, которая была построена в христианский период всемирной истории, философия истории Блаженного Августина, в значительной степени пред-
решила дальнейшее построение философии истории, совпала с одним из самых катастрофических моментов всемирной истории, с крушением античного мира и падением Рима. Та своеобразная философия истории, которая была в дохристианскую эру, эта ~~первая~~ ^{первая} философия истории, которую знает человечество — книга пророка Даниила, ^{связанная} с исключительно катастрофическими событиями в судьбе еврейского народа. И так бывало обычно. После Великой ^{Французской} ~~европейской~~ революции, после Наполеоновских войн тоже мысль человеческая обратилась к построениям в области философии истории, к попыткам так или иначе постигнуть и осмыслить исторический процесс. ^{И философия М. Вебера и В. Гюлье не могут быть названы философией истории.} ~~Итак, мы видим, что~~ ^{А думаю, что не} может быть особых споров о том, что не только Россия, но и вся Европа и весь мир вступают в ~~некоторый~~ ^{новый} катастрофический ~~этап~~ ^{период} своего развития. Мы живем в эпоху ~~такого~~ ^{такой} грандиозного исторического перелома. Началась какая-то ~~новая~~ ^{новая} историческая эпоха. Весь темп исторического развития существенно меняется. Он не такой, каким он был ~~в эпоху~~ ^{до} до начала мировой войны и последовавших за мировой войной русской и европейской революций, — он существенно иной. Темп этот не может быть назван иначе, как катастрофическим. Отырлись какие-то вулканические источники в исторической подпочве. Все как-то заколебалось, и у нас получается впечатление особенно интенсивного, особенно острого движения исторического. Вот ^я ~~я~~ думаю, что это ^{чувство} ~~ощущение~~ особенно важно для того, чтобы мысль человеческая и сознание человеческое обратилось к пересмотру основных вопросов философии истории, к попыткам построить по новому философию истории. ~~Поэтому я думаю, что мы в это~~ ^{смысли} ~~вступаем~~ ^{смысли} в эпоху, когда к этим проблемам будет обращено сознание человеческое более, чем оно было обращено до сих пор.

Приложение 3. Статья «Духи русской революции».

Машинопись с правкой автора и расшифровкой правки (примеры).

РГАЛИ, Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 133. «Духи русской революции». Статья.



вести до сумасшествия. Въ самомъ Гоголѣ былъ какой-то духовный вывихъ и онъ носилъ въ себѣ какую-то неразгаданную тайну. Но нельзя винить его за то, что вмѣсто образа челоѣка онъ увидѣлъ въ Россіи Чичикова, Ноздрева, Собакевича, Хлестакова, Сквозникъ-Дмухановскаго и т. п. чудищъ. Его великому и неправдоподобному художеству дано было открыть отрицательныя стороны русскаго народа, его темныхъ духовъ, все то, что въ немъ было нечеловѣческаго, искажающаго образъ и подобіе Божье. Его ужаснула и ранила эта нераскрытость въ Россіи челоѣческой личности, это обиліе элементарныхъ духовъ природы вмѣсто людей. Гоголь — инфернальный художникъ. Гоголевскіе образы — клочья людей, а не люди, гримасы людей. Не его вина, что въ Россіи было такъ мало образовъ челоѣческихъ, подлинныхъ личностей, такъ много лжи и лжеобразовъ, подмѣнъ, такъ много безобразности и безобразности. Гоголь нестерпимо страдалъ отъ этого. Его даръ прозрѣнія духовъ пошлости — несчастный даръ, и онъ палъ жертвой этого дара. Онъ открылъ нестерпимое зло пошлости, и это давило его. Нѣтъ образа челоѣка и у А. Бѣлаго. Но онъ принадлежитъ уже другой эпохѣ, въ которой пошатнулась вѣра въ образъ челоѣка. Эта вѣра была еще у Гоголя.

Русскіе люди, желавшіе революціи и возлагавшіе на нее великія надежды, вѣрили, что чудовищные образы гоголевской Россіи исчезнутъ, когда революціонная гроза очиститъ насъ отъ всякой скверны. Въ Хлестаковѣ и Сквозникъ-Дмухановскомъ, въ Чичиковѣ и Ноздревѣ видѣли исключительно образы старой Россіи, воспитанной самовластьемъ и крѣпостнымъ правомъ. Въ этомъ было заблужденіе революціоннаго сознанія, неспособнаго проникнуть въ глубь жизни. Въ революціи раскрылась все та же старая, вѣчно-гоголевская Россія, нечеловѣческая, полувѣрная Россія харъ и мордъ. Въ нестерпимой революціонной пошлости есть вѣчно-гоголевское. Тщетны оказались надежды, что революція раскроетъ въ Россіи челоѣческій образъ, что личность челоѣческая подымется во весь ~~ростъ~~ ^{ростъ} послѣ того, какъ падетъ самовластье. Слишкомъ многое привыкли у насъ относить на счетъ самодержавія, все зло и тьму нашей жизни хотѣли имъ объяснить. Но этимъ только сбрасывали съ себя русскіе люди бремя отвѣтственности и приучили себя къ безотвѣтственности. Нѣтъ уже самодержавія, а русская тьма и русское зло ^{увеличились} ~~остались~~. Тьма и зло заложены глубже, не въ социальныхъ оболочкахъ народа, а въ духовномъ его ядрѣ. Нѣтъ уже стараго самодержавія, а самовластье ^{съ болѣе еще силой} ~~по-прежнему~~ царитъ на Руси, попрежнему нѣтъ уваженія къ челоѣку, къ челоѣческому достоинству, къ челоѣческимъ правамъ. Нѣтъ уже стараго самодержавія, нѣтъ стараго чиновничества, старой полиціи, а взятка попрежнему является устоемъ русской жизни, ея основной конституціей.

С. 44. Нет уже самодержавия, а русская тьма и русское зло [остались] *увеличились*.
 Нет уже старого самодержавия, а самовластье [по-прежнему] *с большей ещё силой* царит на Руси <...>

и въ той мѣрѣ, въ какой постепенно сознавали бы свою проходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнюю любовью... Они просыпались бы и сѣвши бы цѣловать другъ друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это—все, что у нихъ остается. Они работали бы другъ на друга, и каждый отдавалъ бы всѣмъ свое состояніе и тѣмъ однимъ былъ бы счастливъ. Въ этой фантазіи раскрывается метафизика и психологія безбожнаго социализма. Достоевскій живописуетъ явленіе антихристовой любви. Онъ понялъ, какъ никто, что духовная основа социализма—отрицаніе безсмертія, что паеосъ социализма—желаніе устроить царство Божье на землѣ безъ Бога, осуществить любовь между людьми безъ Христа,—источника любви. Такъ раскрываетъ онъ религіозную ложь гуманизма въ его предѣльныхъ проявленіяхъ. Гуманистическій социализмъ ведетъ къ истребленію чело-вѣческаго духа, не выдерживаетъ испытанія свободы. Достоевскій съ небывшей еще остротой поставилъ религіозный вопросъ о чело-вѣкѣ и сопоставилъ его съ вопросомъ о социализмѣ, о земномъ соединеніи и устроеніи людей. Это раскрылось ему, какъ встрѣча и смѣшеніе Христа и антихриста въ душѣ русскаго чело-вѣка, русскаго народа. Апокалип-тичность русскаго народа и дѣлаетъ эту встрѣчу и это смѣшеніе осо-бенно острымъ и трагическимъ. Достоевскій предчувствовалъ, что если будетъ въ Россіи революція, то она будетъ осуществленіемъ антихри-стовой діалектики. Русскій социализмъ будетъ апокалиптической, противо-положной христіанству. Достоевскій видѣлъ дальше и глубже всѣхъ. Но самъ онъ не былъ свободенъ отъ русскихъ народническихъ иллюзій. ~~Въ его русскомъ христіанствѣ были стороны, которыя давали основаніе К. Леонтьеву назвать его христіанство розовымъ. Это розовое христіанство и розовое народничество болѣе всего сказались въ образахъ Зосимы и Алены, которые нельзя назвать вполне удачными. Великія положительныя откровенія Достоевскаго даются отрицательнымъ путемъ, путемъ отрицательной художественной діалектики. Правда, сказанная имъ о Россіи, не есть слащавая и розовая правда народолюбія и наро-допоклонства, это—правда трагическая, правда объ антихристовыхъ со-блазнахъ народа апокалиптическаго по своему духу. Самъ Достоевскій соблазнялся церковнымъ націонализмомъ, который мѣшалъ русскому наро-ду выйти во вселенскую ширь. Народопоклонство Достоевскаго потерпѣло крахъ въ русской революціи. Его положительныя пророчества не сбы-лись. Но торжествуютъ его пророческія прозрѣнія русскихъ соблазновъ.~~

III. Л. Толстой въ русской революціи.

Въ Толстомъ нѣтъ ничего пророческаго, онъ ничего не предчув-ствовалъ и не предсказывалъ. Какъ художникъ, онъ обращенъ къ кри-

содержаніе, что она принадлежит къ іерархическому міру, въ которомъ существуютъ качественныя различія и разстоянія. Природа личности не выноситъ смѣшенія и безкачественнаго уравниенія. И любовь людей во Христѣ менѣе всего есть такое смѣшеніе и безкачественное уравниеніе, но есть безконечно въ глубь идущее утвержденіе всякаголика человѣческаго въ Богѣ. Толстой не зналъ этого, и мораль его была низменной моралью, притязательной моралью нигилиста. Мораль Ницше безконечно выше, духовнѣе морали Толстого. Возвышенность толстовской морали есть великій обманъ, который долженъ быть изобличенъ. Толстой мешалъ народному и развитію въ Россіи нравственно ответственной личности, мешалъ подбору личныхъ качествъ, ~~и потому онъ былъ злымъ гениемъ Россіи, соблазнителемъ ея~~. Въ немъ совершилась роковая встрѣча русскаго морализма съ русскимъ нигилизмомъ и дано было религіозно-нравственное оправданіе русскаго нигилизма, которое соблазнило многихъ. Въ немъ русское народничество, столь роковое для судьбы Россіи, получило религіозное выраженіе и нравственное оправданіе. Почти вся русская интеллигенція признала толстовскія моральныя оцѣнки самыми высшими, до какихъ только можетъ подняться человѣкъ. Эти моральныя оцѣнки считали даже слишкомъ высокими и потому себя считали недостойными ихъ и неспособными подняться на ихъ высоту. Но мало кто сомнѣвается въ высотѣ толстовскаго моральнаго сознанія. Въ то время какъ принятіе этого толстовскаго моральнаго сознанія влечетъ за собой погромъ и истребленіе величайшихъ святынь и цѣнностей, величайшихъ духовныхъ реальностей, смерть личности и смерть Бога, ввергнувшихъ въ безличную божественность средняго рода. У насъ не относятся еще достаточно серьезно и углубленно къ соблазнительной лжи толстовской морали. Противодіемъ противъ нея должны были бы быть пророческія прозрѣнія Достоевскаго. Толстовская мораль восторжествовала въ русской революціи, но не тѣми идиллическими и любвеобильными путями, которые предносились самому Толстому. Толстой самъ, ~~вероятно~~, ужаснулся бы этому воплощенію своихъ моральныхъ оцѣнокъ. Не онъ много, слишкомъ много изъ того, что сейчасъ происходитъ, хотѣлъ. Онъ вызывалъ тѣхъ духовъ, которые владѣютъ революціей, и самъ былъ ими одержимъ. *Эти, конечно, нужно понимать не такъ, что кровавый моральный обликъ большевизма походитъ на толстовскій моральный обликъ. Это была сложная*

Толстой былъ максималистомъ. Онъ отвергъ всякую историческую преемственность, онъ не хотѣлъ допустить никакихъ ступеней въ историческомъ развитіи. Этотъ толстовскій максимализмъ осуществляется въ русской революціи—она движется истребляющей моралью максимализма, она дышитъ ненавистью ко всему историческому. И въ духѣ толстовскаго максимализма русская революція хотѣла бы вырвать каждого человѣка изъ мірового и историческаго цѣлаго, къ которому онъ органически принадлежитъ, превратить его въ атомъ для того, чтобы по-

СВЕРНИКЪ „РУССКОЙ МЫСЛИ“.

С. 62. Вычеркнуто: [В его русском христианстве были стороны, которые давали основание К. Леонтьеву назвать его христианство розовым. Это розовое христианство и розовое народничество более всего сказались в образах Зосимы и Алеши, которые нельзя назвать вполне удачными.]

С. 65. Толстой мешал народному и развитію в Россіи нравственно ответственной личности, мешал подбору личных качеств[и потому он был злым гением Россіи, соблазнителем ее]. Добавлено: «Это, конечно, нужно понимать не так, что кровавый моральный облик большевизма походит на толстовскій моральный облик. Это безмерно

медленного и полного осуществленія абсолютнаго, абсолютнаго добра въ этой земной жизни, подчиненной законамъ грѣшной природы, и не допускаетъ относительнаго, истребляетъ все относительное. Такъ хотѣлъ онъ ^{вырвать} всякое существо человѣческое изъ міроваго цѣлаго и повергнуть въ пустоту, въ небытіе отрицательнаго абсолютнаго. И абсолютная жизнь оказывается лишь элементарной животной жизнью, протекающей въ физическомъ трудѣ и удовлетвореніи самыхъ простыхъ потребностей. Въ такое отрицательное абсолютное, пустое и нигилистическое, и хочетъ повергнуть русская революція всю Россію и всѣхъ русскихъ людей. Идеаль безблагодатнаго совершенства, ведетъ къ нигилизму. Отрицаніе правъ относительнаго, т.-е. всего многообразія жизни, всѣхъ ступеней исторіи, въ концѣ-концовъ отдѣляетъ отъ источниковъ жизни абсолютной, отъ абсолютнаго духа. Религіозный гений апостола Павла въѣмалъ въ себя всю опасность превращенія христіанства въ еврейскую апокалиптическую секту и ввелъ христіанство въ потокъ всемірной исторіи, признавъ и освятивъ право относительныхъ ступеней. Толстой прежде всего возсталъ противъ дѣла апостола Павла. Вся ложь и призрачность толстовства съ неостратимой діалектикой развернулась въ русской революціи. Въ революціи народъ изживаетъ свои соблазны, свои ошибки, свои ложныя оцѣнки. Это многому научаетъ, но наученіе покупается слишкомъ дорогой цѣной. Необходимо освободиться отъ Толстого, какъ отъ нравственнаго учителя. Преодоленіе толстовства есть духовное оздоровленіе Россіи, ея возвращеніе отъ смерти къ жизни, къ возможности творчества, возможности исполненія своей миссіи въ мірѣ. *И это нисколько не означаетъ отрицанія огромнаго значения религиозныхъ исканій Толстого. Нужно чтить своихъ великихъ людей и мы не можемъ отказаться отъ почитанія Толстого. Но съ религіей Толстого наше сознание должно решительно порвать.*

IV. Заключение.

Русскій человѣкъ склоненъ все переживать трансцендентно, а не имманентно. И это легко можетъ быть рабскимъ состояніемъ духа. Во всякомъ случаѣ это—показатель недостаточной духовной возмужалости. Русская интеллигенція въ огромной массѣ своей никогда не признавала себя имманентнымъ государствомъ, церковь, отечество, высшую духовную жизнь. Всѣ эти цѣнности представлялись ей трансцендентно-далекими и вызвали въ ней враждебное чувство, какъ что-то чуждое и насилующее. Никогда русская интеллигенція не переживала исторіи и исторической судьбы, какъ имманентной себѣ, какъ своего собственнаго дѣла, и потому вела процессъ противъ исторіи, какъ противъ совершающагося надъ ней насилия. Трансцендентныя переживанія въ массѣ народной сопровождались чувствомъ религіознаго благоговѣнія и локорности. Тогда возможно было существованіе Великой Россіи. Но это трансцендентное переживаніе не перешло въ имманентное переживаніе святости и цѣнности. Все осталось трансцендентнымъ, но вызываетъ

С. 69. Добавлено: И это нисколько не означаетъ отрицаніе огромнаго значения религиозныхъ исканій Толстого. Нужно чтить своихъ великихъ людей и мы не можемъ отказаться отъ почитанія Толстого. Но съ религіей Толстого наше сознание должно решительно порвать.

стей и повергаетъ ихъ въ царство призраковъ. Освобожденіе отъ этой ложной и нездоровой апокалиптики не означаетъ истребленія всякаго апокалиптического сознанія. Въ русской апокалиптичности скрыты и положительныя возможности. Въ русской революціи изживаются русскіе грѣхи и русскіе соблазны, то, что открывалось великимъ русскимъ писателямъ. Но великіе грѣхи и великіе соблазны могутъ быть лишь у великаго по своимъ возможностямъ народа. Негативъ есть карикатура на позитивъ. Русскій народъ низко палъ, но въ немъ скрыты великія возможности и ему могутъ раскрыться великія дали. Идея народа, замысль Божій о немъ остается и послѣ того, какъ народъ палъ, измѣнилъ своей цѣли и подвергъ свое національное и государственное достоинство величайшимъ униженіямъ. Меньшинство можетъ остаться вѣрно положительной и творческой идеѣ народа, и изъ него можетъ начаться возрожденіе. Но путь къ возрожденію лежитъ ^{Вину свою должны признать все,} ~~черезъ покаяніе, черезъ признаніе своихъ грѣховъ,~~ ^{но и не такой, какой представляютъ себе многие деятели и идеологи контр-революции,} черезъ очищеніе духа народнаго отъ духовъ бесовскихъ. И прежде всего необходимо начать различать духовъ. Старая Россія, въ которой было много зла и уродства, но также и много добра и красоты, умираетъ. Новая Россія, рождающаяся въ смертныхъ мукахъ, еще загадочна. Она не будетъ такой, какой представляютъ себѣ ^{но и не такой, какой представляютъ себе многие деятели и идеологи контр-революции,} ~~ее деятели и идеологи революции.~~ Она не будетъ цѣльной по своему духовному облику. Въ ней болѣе рѣзко будутъ раздѣлены и противоположены христіанскія и антихристіанскія начала. Антихристіанскіе духи революціи родятъ свое темное царство. Но и христіанскій духъ Россіи долженъ явить свою силу. Сила этого духа можетъ дѣйствовать въ меньшинствѣ, если большинство отпадетъ отъ него.

Николай Бердяевъ.

С. 73. Но путь к возрожденію лежитъ [черезъ покаяніе, черезъ сознаніе своихъ грѣховъ,] черезъ очищеніе духа народнаго отъ духовъ бесовскихъ. *Вину свою должны признать все.* Она не будетъ такой, какой представляютъ ее себе деятели и идеологи революции, *но и не такой, какой представляютъ себе многие деятели и идеологи контр-революции.*

Статья «Духи русской революции» с учётом авторской правки машинописной копии:

ВВЕДЕНИЕ

С Россией произошла страшная катастрофа. Она ниспала в темную бездну. И многим начинает казаться, что единая и великая Россия была лишь призраком, что не было в ней подлинной реальности. Нелегко улавливается связь нашего настоящего с нашим прошлым. Слишком изменилось выражение лиц русских людей, за несколько лет оно сделалось неузнаваемым. При поверхностном взгляде кажется, что в России произошел небывалый по радикализму переворот. Но более углубленное и проникновенное познание должно открыть в России революционный образ старой России, духов, давно уже обнаруженных в творчестве наших великих писателей, бесов, давно уже владеющих русскими людьми. Многие старое, давно знакомое является лишь в новом обличье. Долгий исторический путь ведет к революциям, и в них открываются национальные особенности даже тогда, когда они наносят тяжелый удар национальной мощи и национальному достоинству. Каждый народ имеет свой стиль революционный, как имеет и свой стиль консервативный. Национальна была английская революция, и столь же национальна революция французская. В них узнается прошлое Англии и Франции. Каждый народ делает революцию с тем духовным багажом, который накопил в своем прошлом, он вносит в революцию свои грехи и пороки, но также и свою способность к жертве и к энтузиазму. Русская революция антинациональна по своему характеру, она превратила Россию почти в бездыханный труп. Но и в этом антинациональном ее характере отразились национальные особенности русского народа и стиль нашей несчастливой и губительной революции – русский стиль. Наши старые национальные болезни и грехи привели к революции и определили ее характер. Духи русской революции – русские духи, хотя и использованы на погибель нашу. Призрачность ее – русская призрачность. Одержимость ее – характерно русская одержимость. Революции, происходящие на поверхности жизни, ничего существенного никогда не меняют и не открывают, они лишь обнаруживают болезни, таившиеся внутри народного организма, по-новому переставляют все те же элементы и являют старые образы в новых одеяниях. Революция всегда есть в значительной степени маскарад, и если сорвать маски, то можно встретить старые, знакомые лица. Новые души рождаются позже, после глубокого перерождения и осмысливания опыта революции. На поверхности все кажется новым в русской революции – новые выражения лиц, новые жесты, новые костюмы, новые формулы господствуют над жизнью; те, которые были внизу, возносятся на самую вершину, а те, которые были на вершине, упали вниз; властвуют те, которые были гонимы, и гонимы те, которые властвовали; рабы стали безгранично свободными, а свободные подвергаются насилию. Но попробуйте проникнуть за поверхностные покровы революционной России в глубину. Там узнаете вы старую Россию, встретите старые, знакомые лица. Бессмертные образы Хлестакова, Петра Верховенского и Смердякова на каждом шагу встречаются в революционной России и играют в ней немалую роль, они подобрались к самым вершинам власти. Метафизическая диалектика Достоевского и моральная рефлексия Толстого определяют внутренний ход революции. Если пойти в глубь России, то за революционной борьбой и революционной фразеологией нетрудно обнаружить хрюкающие гоголевские морды и рожи. Всякий народ в любой момент своего существования живет в разные времена и разные века. Но нет народа, в котором соединялись бы столь разные возрасты, которые так совмещал бы XX век с XIV веком, как русский народ. И эта разновозрастность есть источник нездоровья и помеха для цельности нашей национальной жизни.

Великим писателям всегда открывались образы национальной жизни, имеющие значение существенное и непреходящее. Россия, раскрывавшаяся ее великим писателям, Россия Гоголя и Достоевского, может быть обнаружена и в русской революции, и в ней столкнетесь вы с основными оценками, предопределенными Л. Толстым. В образах Гоголя и Достоевского, в моральных оценках Толстого можно искать разгадки тех бедствий и несчастий, которые революция принесла нашей родине, познания духов, владеющих резолюцией. У Гоголя и Достоевского были художественные прозрения о России и русских людях, превышающие их время. По-разному раскрывалась им Россия, художественные методы их противоположны, но у того и у другого было поистине что-то пророческое для России, что-то проникающее в самое существо, в самые тайники природы русского человека. Толстой как художник для нашей цели не интересен. Россия, раскрывавшаяся его великому художеству, в русской революции разлагается и умирает. Он был художником статики русского быта, дворянского и крестьянского, вечное же открывалось ему как художнику лишь в элементарных природных стихиях. Толстой более космичен, чем антропологичен. Но в русской революции раскрылся и по-своему восторжествовал другой Толстой – Толстой моральных оценок, обнаружилось толстовство как характерное для русских мирозерцание и мировоззрение. Много есть русских бесов, которые раскрывались русским писателям или владели ими, – бес лжи и подмены, бес равенства, бес бесчестия, бес отрицания, бес непротивления и мн., мн. другие. Все это – нигилистические бесы, давно уже терзающие Россию. В центре для меня стоят прозрения Достоевского, который пророчески раскрыл все духовные основы и движущие пружины русской революции. Начну же с Гоголя, значение которого в этом отношении менее ясно.

I. Гоголь в русской революции

Гоголь принадлежит к самым загадочным русским писателям и еще мало сделано для его познания. Он загадочнее Достоевского. Достоевский много сделал сам для того, чтобы раскрыть все противоположности и все бездны своего духа. Видно, как дьявол с Богом борется в его душе и в его творчестве. Гоголь же скрывал себя и унес с собой в могилу какую-то неразгаданную тайну. Поистине есть в нем что-то жуткое. Гоголь – единственный русский писатель, в котором было чувство магизма, – он художественно передает действие темных, злых магических сил. Это, вероятно, пришло к нему с Запада, от католической Польши. "Страшная месть" насыщена таким магизмом. Но в более прикрытых формах есть этот магизм и в "Мертвых душах" и в "Ревизоре". У Гоголя было совершенно исключительное по силе чувство зла. И он не находил тех утешений, которые находил Достоевский в образе Зосимы и в прикосновении к матери-земле. Нет у него всех этих клейких листочков, нет нигде спасения от окружавших его демонических рож. Жуткости гоголевского художества совершенно не чувствовала старая школа русских критиков. Да и где им было почувствовать Гоголя! Их предохраняло от восприятия и от понимания таких жутких явлений рационалистическое просвещение. Наша критика была для этого слишком "прогрессивного" образа мыслей, она не верила в нечисть. Она хотела использовать Гоголя лишь для своих утилитарно-общественных целей. Она ведь всегда пользовалась творчеством великих писателей для утилитарно-общественной проповеди. Впервые почувствовал жуткость Гоголя писатель другой школы, других истоков и другого духа – В. В. Розанов. Он не любит Гоголя и пишет о нем со злым чувством, но он понял, что Гоголь был художником зла. Вот что необходимо прежде всего установить – творчество Гоголя есть художественное откровение зла как начала метафизического и внутреннего, а не зла общественного и внешнего, связанного с политической отсталостью и непросвещенностью. Гоголю не дано было увидеть образов добра и художественно передать их. В этом была его трагедия. И он сам испугался своего исключительного

видения образов зла и уродства. Но то, что было его духовным калечеством, то породило и всю остроту его художества зла.

Проблема Гоголя стала лишь перед тем религиозно-философским и художественным течением, которое обозначилось у нас в начале XX века. Гоголя принято было считать основателем реалистического направления в русской литературе. Странности гоголевского творчества объясняли исключительно тем, что он был сатириком и изображал неправду старой крепостнической России. Всю необычайность гоголевских художественных приемов просмотрели. В гоголевском творчестве не видели ничего проблематического, потому что вообще не видели ничего проблематического. Все представлялось русским критикам ясным и легко объяснимым, все было упрощено и сведено к элементарной задаче. Поистине можно сказать, что критическая школа Белинского, Чернышевского, Добролюбова и их эпигонов просмотрела внутренний смысл великой русской литературы и не в силах была оценить ее художественные откровения. Должен был произойти духовный кризис, должны были быть потрясены все основы традиционного интеллигентского мировоззрения, чтобы по-новому раскрылось творчество великих русских писателей. Тогда только сделался возможен и подход, к Гоголю. Старый взгляд на Гоголя, как на реалиста и сатирика, требует радикального пересмотра. Теперь уже, после всех усложнений нашей психики и нашего мышления, слишком ясно, что взгляд литературных староверов на Гоголя не стоит на высоте гоголевской проблемы. Нам представляется чудовищным, как могли увидеть реализм в "Мертвых душах", произведении невероятном и небывалом. Странное и загадочное творчество Гоголя не может быть отнесено к разряду общественной сатиры, изобличающей временные и преходящие пороки и грехи дореформенного русского общества. Мертвые души не имеют обязательной и неразрывной связи с крепостным бытом и ревизор – с дореформенным чиновничеством. И сейчас после всех реформ и революций Россия полна мертвыми душами и ревизорами, и гоголевские образы не умерли, не отошли в прошлое, как образы Тургенева или Гончарова. Художественные приемы Гоголя, которые менее всего могут быть названы реалистическими и представляют своеобразный эксперимент, расчленяющий и распластовывающий органически-целостную действительность, раскрывают что-то очень существенное для России и для русского человека, какие-то духовные болезни, неизлечимые никакими внешними общественными реформами и революциями. Гоголевская Россия не есть только дореформенный наш быт, она принадлежит метафизическому характеру русского народа и обнаруживается и в русской революции. То нечеловеческое хамство, которое увидел Гоголь, не есть порождение старого строя, не обусловлено причинами социальными и политическими, наоборот, – оно породило все, что было дурного в старом строе, оно отпечатлелось на политических и социальных формах.

Гоголь как художник предвосхитил новейшие аналитические течения в искусстве, обнаружившиеся в связи с кризисом искусства. Он предвещает искусство А. Белого и Пикассо. В нем были уже те восприятия действительности, которые привели к кубизму. В искусстве его есть уже кубистическое расчленение живого бытия. Гоголь видел уже тех чудовищ, которые позже художественно увидел Пикассо. Но Гоголь ввел в обман, так как прикрыл смехом свое демоническое созерцание. Из новых русских художников за Гоголем идет даровитейший из них – Андрей Белый, для которого окончательно померк образ человека и погрузился в космические вихри. А. Белый также не видит органической красоты в человеке, как не видит ее Гоголь. Он во многом следует за художественными приемами Гоголя, но делает и совершенно новые завоевания в области формы. Уже Гоголь подверг аналитическому расчленению органически-цельный образ человека. У Гоголя нет человеческих образов, а есть лишь морды и рожи, лишь чудовища, подобные складным чудовищам кубизма. В творчестве его есть человекоубийство. И Розанов прямо

обвиняет его в человекоубийстве. Гоголь не в силах был дать положительных человеческих образов и очень страдал от этого. Он мучительно искал образ человека и не находил его. Со всех сторон обступали его безобразные и нечеловеческие чудовища. В этом была его трагедия. Он верил в человека, искал красоты человека и не находил его в России. В этом было что-то невыразимо мучительное, это могло довести до сумасшествия. В самом Гоголе был какой-то духовный вывих, и он носил в себе какую-то неразгаданную тайну. Но нельзя винить его за то, что вместо образа человека он увидел в России Чичикова, Ноздрева, Собакевича, Хлестакова, Сквозник-Дмухановского и т. п. чудищ. Его великому и неправдоподобному художеству дано было открыть отрицательные стороны русского народа, его темных духов, все то, что в нем было нечеловеческого, искажающего образ и подобие Божье. Его ужаснула и ранила эта нераскрытость в России человеческой личности, это обилие элементарных духов природы вместо людей. Гоголь – инфернальный художник. Гоголевские образы – клочья людей, а не люди, гримасы людей. Не его вина, что в России было так мало образов человеческих, подлинных личностей, так много лжи и лжеобразов, подмен, так много безобразности и безобразности. Гоголь нестерпимо страдал от этого. Его дар прозрения духов пошлости – несчастный дар, и он пал жертвой этого дара. Он открыл нестерпимое зло пошлости, и это давило его. Нет образа человека и у А. Белого. Но он принадлежит уже другой эпохе, в которой пошатнулась вера в образ человека. Эта вера была еще у Гоголя.

Русские люди, желавшие революции и возлагавшие на нее великие надежды, верили, что чудовищные образы гоголевской России исчезнут, когда революционная гроза очистит нас от всякой скверны. В Хлестакове и Сквозник-Дмухановском, в Чичикове и Ноздреве видели исключительно образы старой России, воспитанной самовластьем и крепостным правом. В этом было заблуждение революционного сознания, неспособного проникнуть в глубь жизни. В революции раскрылась все та же старая, вечно-гоголевская Россия, нечеловеческая, полузвериная Россия харь и морд. В нестерпимой революционной пошлости есть вечно-гоголевское. Тщетны оказались надежды, что революция раскроет в России человеческий образ, что личность человеческая подымется во весь рост после того, как падет самовластье. Слишком многое привыкли у нас относить на счет самодержавия, все зло и тьму нашей жизни хотели им объяснить. Но этим только сбрасывали с себя русские люди бремя ответственности и приучили себя к безответственности. Нет уже самодержавия, а русская тьма и русское зло увеличились. Тьма и зло заложены глубже, не в социальных оболочках народа, а в духовном его ядре. Нет уже старого самодержавия, а самовластье с большей ещё силой царит на Руси, по-прежнему нет уважения к человеку, к человеческому достоинству, к человеческим правам. Нет уже старого самодержавия, нет старого чиновничества, старой полиции, а взятка по-прежнему является устоем русской жизни, ее основной конституцией. Взятка расцвела еще больше, чем когда-либо. Происходит грандиозная нажива на революции. Сцены из Гоголя разыгрываются на каждом шагу в революционной России. Нет уже самодержавия, но по-прежнему Хлестаков разыгрывает из себя важного чиновника, по-прежнему все трепещут перед ним. Нет уже самодержавия, а Россия по-прежнему полна мертвыми душами, по-прежнему происходит торг ими. Хлестаковская смелость на каждом шагу дает себя чувствовать в русской революции. Но ныне Хлестаков вознесся на самую вершину власти и имеет больше оснований, чем старый, говорить: "министр иностранных дел, французский посланник, английский, немецкий посланник и я", или: "а любопытно взглянуть ко мне в переднюю, когда я еще не проснулся: графы и князья толкуются и жужжат там, как шмели". Революционные Хлестаковы с большим правдоподобием могут говорить: "Кому занять место? Многие из генералов находились охотники и брались, но подойдут, бывало, – нет, мудрено... Нечего делать – ко мне. И в ту же минуту по улицам курьеры, курьеры, курьеры..., можете представить себе, тридцать пять тысяч одних курьеров!" И революционный Иван Александрович берется управлять департаментом. И

когда он проходит, " просто землетрясение, все дрожит и трясется, как лист". Революционный Иван Александрович горячится и кричит: "я шутить не люблю, я им всем задам острастку... Я такой! Я не посмотрю ни на кого...Я везде, везде". Эти хлестаковские речи мы слышим каждый день и на каждом шагу. Все дрожат и трясутся. Но зная историю старого и вечного Хлестакова, в глубине души ждут, что войдет жандарм и скажет: "Приехавший по именному повелению из Петербурга чиновник требует вас сейчас же к себе". Страх контрреволюции, отравивший русскую революцию, и придает революционным дерзаниям хлестаковский характер. Это постоянное ожидание жандарма изобличает призрачность и лживость революционных достижений. Не будем обманываться внешностью. Революционный Хлестаков является в новом костюме и иначе себя именует. Но сущность остается той же. Тридцать пять тысяч курьеров могут быть представителями "совета рабочих и крестьянских депутатов". Но это не меняет дела. В основе лежит старая русская ложь и обман, давно увиденные Гоголем. Оторванность от глубины делает слишком легкими все движения. В силах, ныне господствующих и властвующих, так же мало онтологического, подлинно сущего, как и в гоголевском Хлестакове. Ноздрев говорил: "Вот граница! Все, что ни видишь по эту сторону,— все это мое, и даже по ту сторону, весь этот лес, который вон синее, и все, что за лесом,— все мое". В большей части присвоений революции есть что-то ноздревское. Личина подменяет личность. Повсюду маски и двойники, гримасы и клочья человека. Изолгание бытия правит революцией. Все призрачно. Призрачны все партии, призрачны все власти, призрачны все герои революции. Нигде нельзя нащупать твердого бытия, нигде нельзя увидеть ясного человеческого лица. Эта призрачность, эта неонтологичность родилась от лживости. Гоголь раскрыл ее в русской стихии.

По-прежнему Чичиков ездит по русской земле и торгует мертвыми душами. Но ездит он не медленно в кибитке, а мчится на автомобилях и повсюду рассылает телеграммы. Та же стихия действует в новом темпе. Революционные Чичиковы скупают и перепродают несуществующие богатства, они оперируют с фикциями, а не реальностями, они превращают в фикцию всю хозяйственно-экономическую жизнь России. Многие декреты революционной власти совершенно гоголевские по своей природе и в огромной массе обывателей они встречают гоголевское к себе отношение. В стихии революции обнаруживается колоссальное мошенничество, бесчестность как болезнь русской души. Революция наша представляет собой бессовестный торг — торг народной душой и народным достоянием. Вся наша революционная аграрная реформа, эсеровская и большевистская, есть чичиковское предприятие. Она оперирует с мертвыми душами, она возводит богатство народное на призрачном, нереальном базисе. В ней есть чичиковская смелость. Немало было также маниловщины в первом периоде революции и в революционном временном правительстве. Но "Мертвые души" имеют и глубокий символический смысл. Все хари и рожи гоголевской эпопеи появились на почве омертвления русских душ. Омертвление душ делает возможными чичиковские похождения и встречи. Это длительное и давнее омертвление душ чувствуется и в русской революции. Потому и возможен в ней этот бесстыдный торг, этот наглый обман. Не революция сама по себе это создала. Революция — великая проявительница и она проявила лишь то, что таилось в глубине России. Формы старого строя сдерживали проявления многих русских свойств, вводили их в принудительные границы. Падение этих обветшалых форм привело к тому, что русский человек окончательно разнуздан и появился нагишом. Злые духи, которых видел Гоголь в их статике, вырвались на свободу и учиняют оргию. Их гримасы приводят в содрогание тело несчастной России. Для Хлестаковых и Чичиковых ныне больший простор, чем во времена самодержавия. И освобождение от них предполагает духовное перерождение народа, внутренний в нем переворот. Революция не является таким переворотом. Истинная духовная революция в России была бы освобождением от той лживости, которую видел в русских людях Гоголь, и победой над той призрачностью

и подменой, которые от лживости рождаются. В лжи есть легкость безответственности, она не связана ни с чем бытийственным, и на лжи можно построить самые смелые революции. Гоголю открывалось бесчестье как исконное русское свойство. Это бесчестье связано с неразвитостью и нераскрытостью личности в России, с подавленностью образа человека. С этим же связана и нечеловеческая пошлость, которой Гоголь нас подавляет и которой он сам был подавлен. Гоголь глубже славянофилов видел Россию. У него было сильное чувство зла, которого лишены были славянофилы. В вечно-гоголевской России переплетается и смешивается трагическое и комическое. Комическое является результатом смещения и подмены. Это смещение и переплетение трагического и комического есть и в русской революции. Она вся основана на смещении и подмене, и потому в ней многое имеет природу комедии. Русская революция есть трагикомедия. Это – финал гоголевской эпопеи. И, быть может, самое мрачное и безнадежное в русской революции – это гоголевское в ней. В том, что в ней есть от Достоевского, больше просветов. России необходимо освободиться от власти гоголевских призраков.

II. Достоевский в русской революции

Если Гоголь в русской революции не сразу виден и сама постановка этой темы может вызвать сомнения, то в Достоевском нельзя не видеть пророка русской революции. Русская революция пропитана теми началами, которые прозревал Достоевский и которым дал гениально острое определение. Достоевскому дано было до глубины раскрыть диалектику русской революционной мысли и сделать из нее последние выводы. Он не остался на поверхности социально-политических идей и построений, он проник в глубину и обнажил метафизику русской революционности. Достоевский обнаружил, что русская революционность есть феномен метафизический и религиозный, а не политический и социальный. Так удалось ему религиозно постигнуть природу русского социализма. Русский социализм занят вопросом о том, есть ли Бог или нет Бога. И Достоевский предвидел, как горьки будут плоды русского социализма. Он обнажил стихию русского нигилизма и русского атеизма, совершенно своеобразного, не похожего на западный. У Достоевского был гениальный дар раскрытия глубины и обнаружения последних пределов. Он никогда не остается в середине, не останавливается на состояниях переходных, всегда влечет к последнему и окончательному. В этом он – поистине русский национальный гений. Метод Достоевского иной, чем у Гоголя. Гоголь более совершенный художник. Достоевский прежде всего великий пневматолог и метафизик. Он вскрывает зло и злых духов изнутри душевной жизни человека и изнутри его диалектики мысли. Все творчество Достоевского есть - антропологическое откровение, – откровение человеческой глубины, не только душевной, но и духовной глубины. Ему раскрываются те мысли человеческие и те страсти человеческие, которые представляют уже не психологию, а онтологию человеческой природы. У Достоевского в отличие от Гоголя всегда остается образ человека и раскрывается судьба человека изнутри. Зло не истребляет окончательно человеческого образа. Достоевский верит, что путем внутренней катастрофы зло может перейти в добро. И потому творчество его менее жутко, чем творчество Гоголя, которое не оставляет почти никакой надежды.

На Достоевском, величайшем русском гении, можно изучать природу русского мышления, его положительные и отрицательные полюсы. Француз – догматик или скептик, догматик на положительном полюсе своей мысли и скептик на отрицательном полюсе. Немец – мистик или критицист, мистик на положительном полюсе и критицист на отрицательном. *Русский же – апокалиптик или нигилист, апокалиптик на положительном полюсе и нигилист на отрицательном полюсе.* Русский случай – самый крайний и самый трудный. Француз и немец могут создавать культуру, ибо культуру можно создавать догматически и скептически, можно создавать ее мистически и

критически. Но трудно, очень трудно создавать культуру апокалиптически и нигилистически. Культура может иметь под собой глубину, догматическую и мистическую, но она предполагает, что за серединой жизненного процесса признается какая-то ценность, что значение имеет не только абсолютное, но и относительное. Апокалиптическое и нигилистическое самочувствие свергает всю середину жизненного процесса, все исторические ступени, не хочет знать никаких ценностей культуры, оно устремляет к концу, к пределу. Эти противоположности легко переходят друг в друга. Апокалиптичность легко переходит в нигилизм, может оказаться нигилистической по отношению к величайшим ценностям земной исторической жизни, ко всей культуре. Нигилизм же неуловимо может приобрести апокалиптическую окраску, может казаться требованием конца. И у русского человека так перемешано и так спутано апокалиптическое и нигилистическое, что трудно бывает различить эти полярно противоположные начала. Нелегко бывает решить, почему русский человек отрицает государство, культуру, родину, нормативную мораль, науку и искусство, почему требует он абсолютного обнищания: из апокалиптичности своей или нигилистичности своей. Русский человек может произвести нигилистический погром, как погром апокалиптический; он может обнажиться, сорвать все покровы и явиться нагишом, как потому, что он нигилист и все отрицает, так и потому, что он полон апокалиптических предчувствий и ждет конца мира. У русских сектантов апокалипсис переплетается и смешивается с нигилизмом. То же происходит и в русской интеллигенции. Русское искание правды жизни всегда принимает апокалиптический или нигилистический характер. Это – глубоко национальная черта. Это создает почву для смешений и подмен, для лжерелигий. В самом русском атеизме есть что-то от духа апокалиптического, совсем не похожее на атеизм западный. И в русском нигилизме есть лжерелигиозные черты, есть какая-то обратная религия. Это многих соблазняет и вводит в заблуждение. Достоевский до глубины раскрыл апокалипсис и нигилизм в русской душе. Поэтому он и угадал, какой характер примет русская революция. Он понял, что революция совсем не то у нас означает, что на Западе, и потому она будет страшнее и предельнее западных революций. Русская революция – феномен религиозного порядка, она решает вопрос о Боге. И это нужно понимать в более глубоком смысле, чем понимается антирелигиозный характер революции французской или религиозный характер революции английской.

Для Достоевского проблема русской революции, русского нигилизма и социализма, религиозного по существу, это – вопрос о Боге и о бессмертии. "Социализм есть не только рабочий вопрос или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю" ("Братья Карамазовы"). Можно было бы даже сказать, что вопрос о русском социализме и нигилизме – вопрос апокалиптический, обращенный к всеразрешающему концу. Русский революционный социализм никогда не мыслился, как переходное состояние, как временная и относительная форма устройства общества, он мыслился всегда, как окончательное состояние, как царство Божие на земле, как решение вопроса о судьбах человечества. Это – не экономический и не политический вопрос, а прежде всего вопрос духа, вопрос религиозный. "Ведь русские мальчики как до сих пор орудут? Вот, наприм., здешний вонючий трактир, вот они и сходятся, засели в угол... О чем они будут рассуждать? О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну, те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца". Эти русские мальчики никогда не были способны к политике, к созиданию и устройству общественной жизни. Все перемешалось в их головах, и, отвергнув Бога, они сделали Бога из социализма и анархизма, они захотели переделать все человечество по новому штату и увидели в этом не относительную, а

абсолютную задачу. Русские мальчики были нигилисты-апокалиптики. Начали они с того, что вели бесконечные разговоры в вонючих трактирах. И трудно было поверить, что эти разговоры о замене Бога социализмом и анархизмом и о переделке всего человечества по новому штату могут стать определяющей силой в русской истории и сокрушить Великую Россию. Русские мальчики давно уже провозгласили, что все дозволено, если нет Бога и бессмертия. Осталось блаженство на земле, как цель. На этой почве и вырос русский нигилизм, который казался многим наивным и благожелательным людям очень невинным и милым явлением. Многие даже видели в нем нравственную правду, но искаженную умственным заблуждением. Даже Вл. Соловьев не понял опасности русского нигилизма, когда шутливо формулировал credo русских мальчиков таким образом: "Человек произошел от обезьяны, следовательно, будем любить друг друга". Достоевский глубже проник в тайники русского нигилизма и почувствовал опасность. Он раскрыл диалектику русского нигилизма, его сокровенную метафизику.

Философом русского нигилизма и атеизма является Иван Карамазов. Он провозглашает бунт против Бога и против Божьего мира из очень высоких мотивов,— он не может примириться со слезинкой невинно замученного ребенка. Иван ставит Алеше вопрос очень остро и радикально: "Скажи мне сам прямо, я зову тебя, отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой, но для того необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулачком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание; согласился бы ты быть архитектором на этих условиях?" Иван ставит тут вековую проблему о цене истории, о допустимости тех жертв и страданий, которыми покупается создание государств и культур. Это вопрос русский по преимуществу, проклятый вопрос, который русские мальчики предъявили всемирной истории. В вопрос этот был вложен весь русский моральный пафос, оторванный от религиозных истоков. На вопросе этом морально обосновался русский революционно-нигилистический бунт, который и провозглашает Иван. "В окончательном результате я мира этого Божьего — не принимаю, и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не Бога не принимаю, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять". "Для чего признавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к Боженьке". "От высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезками своими к Боженьке... Я не хочу, чтобы страдали больше. И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которые необходимы были для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены... Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу... Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно... Не Бога я не принимаю, а только билет Ему почтительнейше возвращаю". Тема, поставленная Иваном Карамазовым, сложна, и в ней переплетается несколько мотивов. Устами Ивана Карамазова Достоевский произносит суд над позитивными творениями прогресса и над утопиями грядущей гармонии, воздвигнутой на страданиях и слезах предшествующих поколений. Весь прогресс человечества и все грядущее его совершенное устройство ничего не стоят перед несчастной судьбой каждого человека, самого последнего из смертных. В этом есть христианская правда. Но острота вопроса, поставленного Иваном, совсем не в этом. Он ставит вопрос свой не как христианин, верующий в божественный смысл жизни, а как атеист и нигилист, отрицающий божественный смысл жизни, видящий лишь бессмыслицу и неправду с ограниченной человеческой точки зрения. Это — бунт против божественного миропорядка, непринятие человеческой судьбы, определенной Божьим промыслом. Это —

распря человека с Богом, нежелание принять страдание и жертвы, постигнуть смысл нашей жизни как искупление. Весь бунтующий ход мыслей Ивана Карамазова есть проявление крайнего рационализма, есть отрицание тайны человеческой судьбы, непостижимой в пределах и границах этого отрывка земной, эмпирической жизни. Рационально постигнуть в пределах земной жизни, почему был замучен невинный ребенок, невозможно. Самая постановка такого вопроса – атеистична и безбожна. Вера в Бога и в Божественный миропорядок есть вера в глубокий, сокровенный смысл всех страданий и испытаний, выпадающих на долю всякого существа в его земном странствовании. Утереть слезинку ребенка и облегчить его страдания есть дело любви. Но пафос Ивана не любовь, а бунт. У него есть ложная чувствительность, но нет любви. Он бунтует потому, что верит в бессмертие, что для него все исчерпывается этой бессмысленной эмпирической жизнью, полной страданий и горя. Типичный русский мальчик, он принял западные отрицательные гипотезы за аксиомы и поверил в атеизм.

Иван Карамазов – мыслитель, метафизик и психолог, и он дает углубленное философское обоснование смутным переживаниям неисчислимого количества русских мальчиков, русских нигилистов и атеистов, социалистов и анархистов. В основе вопроса Ивана Карамазова лежит какая-то ложная русская чувствительность и сентиментальность, ложное сострадание к человеку, доведенное до ненависти к Богу и божественному смыслу мировой жизни. Русские сплошь и рядом бывают нигилистами-бунтарями из ложного морализма. Русский делает историю Богу из-за слезинки ребенка, возвращает билет, отрицает все ценности и святыни, он не выносит страданий, не хочет жертв. Но он же мало сделает реально, чтобы слез было меньше, он увеличивает количество пролитых слез, он делает революцию, которая вся основана на неисчислимых слезах и страданиях. В нигилистическом морализме русского человека нет нравственного закала характера, нет нравственной суровости перед лицом ужасов жизни, нет жертвостпособности и отречения от произвола. Русский нигилист-моралист думает, что он любит человека и сострадает человеку более, чем Бог, что он исправит замысел Божий о человеке и мире. Невероятная притязательность характерна для этого душевного типа. Из истории, которую русские мальчики делали Богу по поводу слезинки ребенка и слез народа, из их возвышенных разговоров по трактирам родилась идеология русской революции. В ее основе лежит атеизм и неверие в бессмертие. Неверие в бессмертие порождает ложную чувствительность и сострадательность. Бесконечные декламации о страданиях народа, о зле государства и культуры, основанных на этих страданиях, вытекали из этого богоборческого источника. Само желание облегчить страдание народа было праведно, и в нем мог обнаружиться дух христианской любви. Это и ввело многих в заблуждение. Не заметили смешения и подмены, положенных в основу русской революционной морали, антихристовых соблазнов этой революционной морали русской интеллигенции. Заметил это Достоевский, он вскрыл духовную подпочву нигилизма, заботящегося о благе людей, и предсказал, к чему приведет торжество этого духа. Достоевский понял, что великий вопрос об индивидуальной судьбе каждого человека совершенно иначе решается в свете сознания религиозного, чем в тьме сознания революционного, претендующего быть лжерелигией.

Достоевский раскрыл, что природа русского человека является благоприятной почвой для антихристовых соблазнов. И это было настоящим открытием, которое и сделало Достоевского провидцем и пророком русской революции. Ему дано было внутреннее видение и видение духовной сущности русской революции и русских революционеров. Русские революционеры, апокалиптики и нигилисты по своей природе, пошли за соблазнами антихриста, который хочет осчастливить людей, и должны были привести соблазненный ими народ к той революции, которая нанесла страшную рану России и превратила русскую жизнь в ад. Русские революционеры хотели всемирного

переворота, в котором сгорит весь старый мир с его злом и тьмой и с его святынями и ценностями и на пепелище подымется новая, благодатная для всего народа и для всех народов жизнь. На меньшем, чем всемирное счастье, русский революционер помириться не хочет. Сознание его апокалиплично, он хочет конца, хочет завершения истории и начала процесса сверхисторического, в котором осуществится царство равенства, свободы и блаженства на земле. Ничего переходного и относительного, никаких ступеней развития, сознания это не допускает. Русский революционный максимализм и есть своеобразная, извращенная апокалиптика. Обратной стороной ее всегда является нигилизм. Нигилистическое истребление всего множественного и относительного исторического мира неизбежно распространяется и на абсолютные духовные основы истории. Русский нигилизм не принимает самого источника исторического процесса, который заложен в божественной действительности, он бунтует против божественного миропорядка, в котором задана история со своими ступенями, со своей неотвратимой иерархичностью. У самого Достоевского были соблазны русского максимализма и русского религиозного народничества. Но была в нем и положительная религиозная сила, сила пророческая, помогавшая ему раскрыть русские соблазны и изобличить их. Рассказанная русским атеистом Иваном Карамазовым "Легенда о Великом Инквизиторе", по силе и глубине своей сравнимая лишь со священными письменами, раскрывает внутреннюю диалектику антихристовых соблазнов. То, что Достоевский давал антихристовым соблазнам католическое обличье, не существенно и должно быть отнесено скорее к его недостаткам и слабостям. Дух Великого Инквизитора может являться и действовать в разных обличьях и формах, он в высшей степени способен к перевоплощению. И Достоевский отлично понимал, что в революционном социализме действует дух Великого Инквизитора. Революционный социализм не есть экономическое и политическое учение, не есть система социальных реформ, — он претендует быть религией, он есть вера, противоположная вере христианской.

Религия социализма вслед за Великим Инквизитором принимает все три искушения, отвергнутые Христом в пустыне во имя свободы человеческого духа. Религия социализма принимает соблазн превращения камней в хлеб, соблазн социального чуда, соблазн царства этого мира. Религия социализма не есть религия свободных сынов Божьих, она отрекается от первородства человека, она есть религия рабов необходимости, детей праха. Религия социализма говорит словами Великого Инквизитора: "Все будут счастливы, все миллионы людей". "Мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим их жизнь, как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. Мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны". "Мы дадим им счастье слабосильных существ, какими они и созданы". Религия социализма говорит религии Христа: "Ты гордишься твоими избранниками, но у Тебя лишь избранники, а мы успокоим всех... У нас все будут счастливы... Мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей". Религия социализма, подобно Великому Инквизитору, упрекает религию Христа в недостаточной любви к людям. Во имя любви к людям и сострадания к людям, во имя счастья и блаженства людей на земле эта религия отвергает свободную, богоподобную природу человека. Религия хлеба небесного — аристократическая религия, это — религия избранных, религия "десятка тысяч великих и сильных". Религия же "остальных миллионов, многочисленных, как песок морской, слабых" — есть религия хлеба земного. Эта религия написала на знамени своем: "накорми, тогда и спрашивай с них добродетели". Достоевский гениально прозревал духовные основы социалистического муравейника. Он религиозно познал, что социалистический коллективизм есть лжесоборность, лжецерковь, которая несет с собой смерть человеческой личности, образу и подобию Божьему в человеке, конец свободе человеческого духа. Самые сильные и огненные слова были сказаны против религии социализма Достоевским. И он же почувствовал, что для русских социализм есть религия,

а не политика, не социальное реформирование и строительство. Что диалектика Великого Инквизитора может быть применена к религии социализма и применялась самим Достоевским, видно из того, что многие революционеры у него повторяют ход мыслей Великого Инквизитора. То же самое говорит и Петр Верховенский и на том же базисе построена шигалевщина. Эти мысли были еще у героя "Записок из подполья", когда он говорил "о джентльмене с насмешливой и ретроградной физиономией", который ниспровергнет все грядущее социальное благополучие, весь благоустроенный муравейник будущего. И герой "Записок из подполья" противопоставляет этому социалистическому муравейнику свободу человеческого духа. Достоевский – религиозный враг социализма, он изобличитель религиозной лжи и религиозной опасности социализма. Он один из первых почувствовал в социализме дух антихриста. Он понял, что в социализме антихристов дух прельщает человека обличьем добра и человеколюбия. И он же понял, что русский человек легче, чем человек западный, идет за этим соблазном, прельщается двоящимся образом антихриста по апокалиптичности своей природы. Вражда Достоевского к социализму менее всего означает, что он был сторонником и защитником какого-либо "буржуазного" строя. Он даже исповедовал своеобразный православный социализм. Но дух этого православного социализма ничего общего не имеет с духом революционного социализма, он во всем ему противоположен. Как почвенник и своеобразный славянофил, Достоевский видел в русском народе противоядие против соблазнов революционного, атеистического социализма. Он исповедовал религиозное народничество. Я думаю, что вся эта религиозно-народническая, почвенно-славянофильская идеология Достоевского была его слабой, а не сильной стороной и находилась в противоречии с его гениальными прозрениями, как художника и метафизика. Сейчас можно даже прямо сказать, что Достоевский ошибся, что в русском народе не оказалось противоядия против антихристовых соблазнов той религии социализма, которую понесла ему интеллигенция. Русская революция окончательно сокрушила все иллюзии религиозного народничества, как и всякого народничества. Но иллюзии самого Достоевского не помешали ему раскрыть духовную природу русской религии социализма и предсказать последствия, к которым она приведет. В "Братьях Карамазовых" дана внутренняя диалектика, метафизика русской революции. В "Бесах" дан образ осуществления этой диалектики. /Перерыв/

Достоевский открыл одержимость, бесноватость в русских революционерах. Он почувствовал, что в революционной стихии активен не сам человек, что им владеют не человеческие духи. Когда в дни осуществляющейся революции перечитываешь "Бесы", то охватывает жуткое чувство. Почти невероятно, как можно было все так предвидеть и предсказать. В маленьком городе, во внешне маленьких масштабах давно уже разыгралась русская революция и вскрылись еще духовные первоосновы, даны были ее духовные первообразы. Поводом к фабуле "Бесов" послужило нечаевское дело. Левые круги наши увидели тогда в "Бесах" карикатуру, почти пасквиль на революционное движение и революционных деятелей. "Бесы" были внесены в index книг, осужденных "прогрессивным" сознанием. Понять всю глубину и правду "Бесов" можно лишь в свете иного сознания, сознания религиозного; эта глубина и эта правда ускользает от сознания позитивистического. Если рассматривать этот роман, как реалистический, то многое в нем неправдоподобно и не соответствует действительности того времени. Но все романы Достоевского неправдоподобны, все они написаны о глубине, которую нельзя увидеть на поверхности действительности, все они были пророчеством. Пророчество приняли за пасквиль. Сейчас, после опыта русской революции, даже враги Достоевского должны признать, что "Бесы" – книга пророческая. Достоевский видел духовным зрением, что русская революция будет именно такой и иной быть не может. Он предвидел неизбежность беснования в революции. Русский нигилизм, действующий в хлыстовской русской стихии, не может не быть беснованием, исступленным и вихревым кружением.

Это иступленное вихревое кружение и описано в "Бесах". Там происходит оно в небольшом городке. Ныне произошло оно по всей необъятной земле русской. И началось это иступленное вихревое кружение от того же духа, от тех же начал, от которых пошло оно в том маленьком городке. Ныне водители русской революции поведали миру русский революционный мессианизм, они несут народам Запада, пребывающим в "буржуазной" тьме, свет с Востока. Этот русский революционный мессианизм был раскрыт Достоевским и понят им как негатив какого-то позитива, как извращенный апокалипсис, как вывернутый наизнанку положительный русский мессианизм, не революционный, а религиозный. Все герои "Бесов" в той или иной форме проповедуют русский революционный мессианизм, все они одержимы этой идеей. У колеблющегося и раздвоенного Шатова перемешано сознание славянофильское с сознанием революционным. Такими Шатовыми полна русская революция. Все они, как и Шатов Достоевского, готовы в иступлении выкрикивать, что русский революционный народ – народ-богоносец, но в Бога они не верят. Некоторые из них хотели бы верить в Бога – и не могут; большинство же довольствуется тем, что верит в богоносный революционный народ. В типичном народнике Шатове перемешаны элементы революционные с элементами реакционными, "черносотенными". И это характерно. Шатов может быть и крайним левым и крайним правым, но и в том и в другом случае он остается народолюбом, демократом, верующим прежде всего в народ. У Шатовых не разберешь, где кончается их крайняя левость и революционность и начинается крайняя правость и реакционность. Они всегда враги культуры, враги права, всегда истребляют свободу лица. Это они утверждают, что Россия выше культуры и что никакой закон для нее не писан. Эти люди готовы истребить Россию во имя русского мессианизма. У Достоевского была слабость к Шатову, он в себе самом чувствовал шатовские соблазны. Но силой своего художественного прозрения он сделал образ Шатова отталкивающим и отрицательным.

В центре революционного беснования стоит образ Петра Верховенского. Это и есть главный бес русской революции. В образе Петра Верховенского Достоевский обнажил более глубокий слой революционного беснования, в действительности прикрытый и невидимый. Петр Верховенский может иметь и более благообразный вид. Но Достоевский сорвал с него покровы и обнажил его душу. Тогда образ революционного беснования предстал во всем своем безобразии. Он весь трясется от бесовской одержимости, вовлекая всех в иступленное вихревое кружение. Всюду он в центре, он за всеми и за всех. Он – бес, вселяющийся во всех и овладевающий всеми. Но и сам он бесноватый. Петр Верховенский прежде всего человек совершенно опустошенный, в нем нет никакого содержания. Бесы окончательно овладели им и сделали его своим послушным орудием. Он перестал быть образом и подобием Божиим, в нем потерян уже лик человеческий. Одержимость ложной идеей сделала Петра Верховенского нравственным идиотом. Он одержим был идеей всемирного переустройства, всемирной революции, он поддался соблазнительной, лжи, допустил бесов овладеть своей душой и потерял элементарное различие между добром и злом, потерял духовный центр. В образе Петра Верховенского мы встречаемся с уже распавшейся личностью, в которой нельзя уже нащупать ничего онтологического. Он весь есть ложь и обман и он всех вводит в обман, повергает в царство лжи. Зло есть изолгание бытия, лжебытие, небытие. Достоевский показал, как ложная идея, охватившая целиком человека и доведшая его до беснования, ведет к небытию, к распадению личности. Достоевский был большой мастер в обнаружении онтологических последствий лживых идей, когда они целиком овладевают человеком. Какая же идея овладела целиком Петром Верховенским и довела личность его до распада, превратила его в лжеца и сеятеля лжи? Это все та же основная идея русского нигилизма, русского социализма, русского максимализма, все та же inferнальная страсть к всемирному уравниванию, все тот же бунт против Бога во имя всемирного счастья людей, все та же подмена царства Христова царством антихриста. Таких бесноватых

Верховенских много в русской революции, они повсюду стараются вовлечь в бесовское вихревое движение, они пропитывают русский народ ложью и влекут его к небытию. Не всегда узнают этих Верховенских, не все умеют проникнуть вглубь, за внешние покровы. Хлестаковых революции легче различить, чем Верховенских, но и их не все различают и толпа возносит их и венчает славой.

Достоевский предвидел, что революция в России будет безрадостной, жуткой и мрачной, что не будет в ней возрождения народного. Он знал, что немалую роль в ней будет играть Федька-каторжник и что победит в ней шигалевщина. Петр Верховенский давно уже открыл ценность Федьки-каторжника для дела русской революции. И вся торжествующая идеология русской революции есть идеология шигалевщины. Жутко теперь читать слова Верховенского: "В сущности наше учение есть отрицание чести, и откровенным правом на бесчестье всего легче русского человека за собой увлечь можно". И ответ Ставрогина: "Право на бесчестье – да это все к нам прибегут, ни одного там не останется!" И русская революция провозгласила "право на бесчестье", и - все побежали за ней. А вот не менее важные слова: "Социализм у нас распространяется преимущественно из сентиментальности". Бесчестье и сентиментальность – основные начала русского социализма. Эти начала, увиденные Достоевским, и торжествуют в революции. Петр Верховенский видел, какую роль в революции будут играть "чистые мошенники". "Ну, это, пожалуй, хороший народ, иной раз выгодны очень, но на них много времени идет, неусыпный надзор требуется". И дальше размышляет П. Верховенский о факторах русской революции: "Самая главная сила – цемент все связующий, это стыд собственного мнения. Вот это так сила! И кто это работал, кто этот "миленький" трудился, что ни одной-то собственной идеи не осталось ни у кого в голове! За стыд почитают". Это было очень глубокое проникновение в революционную Россию. В русской революционной мысли всегда был "стыд собственного мнения". Этот стыд почитался у нас за коллективное сознание, сознание более высокое, чем личное. В русской революции окончательно угасло всякое индивидуальное мышление, мышление сделалось совершенно безличным, массовым. Кто-то потрудился-таки над тем, чтобы "ни одной-то собственной идеи не осталось ни у кого в голове". Русский революционный мессианизм предоставляет собственные идеи и мнения буржуазному Западу. В России все должно быть коллективом, массовым, безличным. Русский революционный мессианизм есть шигалевщина. Шигалевщина движет и правит русской революцией.

"Шигалев смотрел так, как будто ждал разрушения мира и не то, чтобы когда-нибудь, по пророчествам, которые могли бы и не состояться, а совершенно определенно, так этак послезавтра утром, ровно в двадцать пять минут одиннадцатого". Все русские революционеры-максималисты смотрят так, как смотрел Шигалев, все ждут разрушения старого мира послезавтра утром. И тот новый мир, который возникнет на развалинах старого мира, есть мир шигалевщины. "Выходя из безграничной свободы, – говорит Шигалев, – я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю, однако ж, что, кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого". Все революционные Шигалевы так говорят и так поступают. Петр Верховенский так формулирует сущность шигалевщины Ставрогину: "Горы сравнять – хорошая мысль, не смешная. Не надо образования, довольно науки! И без науки хватит материалу на тысячу лет, но надо устроиться послушанию... Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желание; мы пустим пьянство, сплетни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство... Необходимо лишь необходимое – вот девиз земного шара отселе. Не нужна и судорога; об этом позаботимся мы, правители. У рабов должны быть правители. Полное послушание; полная безличность, но раз в тридцать лет Шигалев пускает и судорогу, и все вдруг

начинают поедать друг друга, до известной черты, единственно, чтобы не было скучно. Скука есть ощущение аристократическое". В этих изумительных по своей пророческой силе словах Достоевский устами П. Верховенского приводит все к ходу мыслей Великого Инквизитора. Это доказывает, что в "Легенде о Великом Инквизиторе" Достоевский в значительной степени имел в виду социализм. Достоевский обнаруживает всю призрачность демократии в революции. Никакой демократии не существует, правит тираническое меньшинство. Но тирания эта, неслыханная в истории мира, будет основана на всеобщем принудительном уравнивании. Шигалевщина и есть иступленная страсть к равенству, доведенному до конца, до предела, до небытия. Безбрежная социальная мечтательность ведет к истреблению бытия со всеми его богатствами, она у фанатиков перерождается в зло. Социальная мечтательность совсем не невинная вещь. Это понимал Достоевский. Русская революционно-социалистическая мечтательность и есть шигалевщина. Во имя равенства мечтательность эта хотела бы истребить Бога и Божий мир. В той тирании и том абсолютном уравнивании, которыми увенчалось "развитие и углубление" русской революции, осуществляются золотые сны и мечты русской революционной интеллигенции. Это были сны и мечты о царстве шигалевщины. Многим оно представлялось более прекрасным, чем оказалось в действительности. Многих наивных и простодушных русских социалистов, мечтавших о социальной революции, смущают торжествующие крики: "Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны... Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, не надо высших способностей!" Достоевский был более проницателен, чем признанные учителя русской интеллигенции, он знал, что русский революционизм, русский социализм в час своего торжества должен кончиться этими шигалевскими выкриками.

Достоевский предвидел торжество не только шигалевщины, но и смердяковщины. Он знал, что подымется в России лакей и в час великой опасности для нашей родины скажет: "я всю Россию ненавижу", "я не только не желаю быть военным гусаром, но желаю, напротив, уничтожения всех солдат-с". На вопрос: "А когда неприятель придет, кто же нас защищать будет?" бунтующий лакей ответил: "В двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона французского первого, и хорошо кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки". Пораженчество во время войны и было таким явлением смердяковщины. Лакей Смердяков был у нас одним из первых интернационалистов, и весь наш интернационализм получал смердяковскую прививку. Смердяков предъявил право на бесчестье, и за ним многие побежали. Как это глубоко у Достоевского, что Смердяков есть другая половина Ивана Карамазова, обратное его подобие. Иван Карамазов и Смердяков – два явления русского нигилизма, две стороны одной и той же сущности. Иван Карамазов – высокое, философское явление нигилизма; Смердяков – низкое, лакейское его явление. Иван Карамазов на вершине умственной жизни должен породить Смердякова в низинах жизни. Смердяков и осуществляет всю атеистическую диалектику Ивана Карамазова. Смердяков – внутренняя кора Ивана. Во всякой массе человеческой, массе народной больше Смердяковых, чем Иванов. И в революции, как движении масс, количеств, больше Смердяковых, чем Иванов. В революции торжествует атеистическая диалектика Ивана Карамазова, но осуществляет ее Смердяков. Это он сделал на практике вывод, что "все дозволено". Иван совершает грех в мысли, в духе, Смердяков совершает его на деле, воплощает идею Ивана. Иван совершает отцеубийство в мысли. Смердяков совершает отцеубийство физически, на самом деле. Атеистическая революция всегда совершает отцеубийство, всегда отрицает отчество, всегда порывает связь сына с отцом. И оправдывает она это преступление тем, что отец был очень дурен и грешен. Такое убийственное отношение к отцу всегда есть смердяковщина. Смердяковщина и есть последнее проявление хамства. Совершив на деле

то, что Иван совершил в мысли, Смердяков спрашивает Ивана: "Вы вот сами тогда все говорили, что все позволено, а теперь-то почему так встревожены сами-то-с?" Этот вопрос Смердякова Ивану повторяется и в русской революции. Смердяковы революции, осуществив на деле принцип Ивана "все дозволено", имеют основание спросить Иванов революции: "теперь-то почему так встревожены сами-то-с?" Достоевский предвидел, что Смердяков возненавидит Ивана, обучившего его атеизму и нигилизму. И это разыгрывается в наши дни между "народом" и "интеллигенцией". Вся трагедия между Иваном и Смердяковым была своеобразным символом раскрывающейся трагедии русской революции. Проблема о том, все ли дозволено для торжества блага человечества, стояла уже перед Раскольниковым. Старец Зосима говорит: "Воистину у них мечтательной фантазии более, чем у нас! Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, 'что залиют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлечший меч погибает мечом. И если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга даже до последних двух человек на земле". Эти слова – пророческие.

"Люди совокупятся, чтоб взять от жизни все, что она может дать, но непременно для счастья и радости в одном только здешнем мире. Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человеко-бог... Всякий узнает, что он смертен, весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего уже безо всякой мзды. Любовь будет удовлетворять лишь мгновению жизни, но одно уже сознание ее мгновенности усилит огонь ее настолько, насколько прежде расплывалась она в упованиях на любовь загробную и бесконечную". Это говорит черт Ивану, и в словах этих раскрывается мучившая Достоевского мысль, что любовь к людям может быть безбожной и антихристовой. Эта любовь лежит в основе революционного социализма. Он понял, как никто, что духовная основа социализма – отрицание бессмертия, что пафос социализма – желание устроить царство Божье на земле без Бога, осуществить любовь между людьми без Христа, – источника любви. Так раскрывает он религиозную ложь гуманизма в его предельных проявлениях. Гуманистический социализм ведет к истреблению человека как образа и подобия Божья, он направлен против свободы человеческого духа, не выдерживает испытания свободы. Достоевский с небывшей еще остротой поставил религиозный вопрос о человеке и сопоставил его с вопросом о социализме, о земном соединении и устроении людей. Это раскрылось ему как встреча и смешение Христа и антихриста в душе русского человека, русского народа. Апокалиптичность русского народа и делает эту встречу и это смешение особенно острым и трагическим. Достоевский предчувствовал, что если будет в России революция, то она будет осуществлением антихристовой диалектики. Русский социализм будет апокалиптикой, противоположной христианству. Достоевский видел дальше и глубже всех. Но сам он не был свободен от русских народнических иллюзий. Великие положительные откровения Достоевского даются отрицательным путем, путем отрицательной художественной диалектики. Правда, сказанная им о России, не есть слащавая и розовая правда народолюбия и народопоклонства, это – правда трагическая, правда об антихристовых соблазнах народа, апокалиптического по своему духу. Сам Достоевский соблазнялся церковным национализмом, который мешал русскому народу выйти во вселенскую ширь. Народопоклонство Достоевского потерпело крах в русской революции. Его положительные пророчества не сбылись. Но торжествуют его пророческие прозрения русских соблазнов.

III. Л. Толстой в русской революции

В Толстом нет ничего пророческого, он ничего не предчувствовал и не предсказывал. Как художник, он обращен к кристаллизованному прошлому. В нем не

было той чуткости к динамизму человеческой природы, которая в высшей степени была у Достоевского. Но в русской революции торжествуют не художественные прозрения Толстого, а многие моральные его оценки. Л. Толстой как искатель правды жизни, как моралист и религиозный учитель очень характерен для России и русских. Толстовцев в узком смысле слова, разделяющих доктрину Толстого, мало, и они представляют незначительное явление. Но толстовство в широком, не доктринальном смысле слова очень характерно для русского человека, оно определяет русские моральные оценки. Толстой не был прямым учителем русской левой интеллигенции, ей было чуждо-толстовское религиозное учение. Но Толстой уловил и выразил особенности морального склада большей части русской интеллигенции, быть может, даже русского человека вообще. И русская революция являет собой своеобразное торжество толстовства. На ней отпечатлелся и русский толстовский морализм и русская аморальность. Этот русский морализм и эта русская аморальность связаны между собой и являются двумя сторонами одной и той же болезни нравственного сознания. Болезнь русского нравственного сознания я вижу прежде всего в отрицании личной нравственной ответственности и личной нравственной дисциплины, в слабом развитии чувства долга и чувства чести, в отсутствии сознания нравственной ценности подбора личных качеств. Русский человек не чувствует себя в достаточной степени нравственно вменяемым и он мало почитает качества в личности. Это связано с тем, что личность чувствует себя погруженной в коллектив, личность недостаточно раскрыта и сознана. Такое состояние нравственного сознания порождает целый ряд претензий, обращенных к судьбе, к истории, к власти, к культурным ценностям, для данной личности недоступным. Моральная настроенность русского человека характеризуется не здоровым вменением, а болезненной претензией. Русский человек не чувствует неразрывной связи между правами и обязанностями, у него затемнено и сознание прав, и сознание обязанностей, он утопает в безответственном коллективизме, в претензии за всех. Русскому человеку труднее всего почувствовать, что он сам – кузнец своей судьбы. Он не любит качеств, повышающих жизнь личности, и не любит силы. Всякая сила, повышающая жизнь, представляется русскому человеку нравственно подозрительной, скорее злой, чем доброй. С этими особенностями морального сознания связано и то, что русский человек берет под нравственное подозрение ценности культуры. Ко всей высшей культуре он предъявляет целый ряд нравственных претензий и не чувствует нравственной обязанности творить культуру. Все эти особенности и болезни русского нравственного сознания представляют благоприятную почву для возникновения учения Толстого.

Толстой – индивидуалист и очень крайний индивидуалист. Он совершенно антиобществен, для него не существует проблемы общности. Индивидуалистична и толстовская мораль. Но ошибочно было бы сделать отсюда заключение, что толстовская мораль покоится на ясном и твердом сознании личности. Толстовский индивидуализм решительно враждебен личности, как это и всегда бывает с индивидуализмом. Толстой не видит лица человеческого, не знает лица, он весь погружен в природный коллективизм, который представляется ему жизнью божественной. Жизнь личности не представляется ему истинной, божественной жизнью, это – ложная жизнь этого мира. Истинная, божественная жизнь есть жизнь безличная, общая жизнь, в которой исчезли все качественные различия, все иерархические расстояния. Нравственное сознание Толстого требует, чтобы не было больше человека как самобытного, качественного бытия, а была только всеобщая, бескачественная божественность, уравнивание всех и всего в безличной божественности. Только полное уничтожение всякого личного и разнокачественного бытия в безличной и бескачественной всеобщности представляется Толстому выполнением закона Хозяина жизни. Личность, качественность есть уже грех и зло. И Толстой хотел бы последовательно истребить все, что связано с личностью и качественностью. Это в нем восточная, буддийская настроенность, враждебная

христианскому Западу. Толстой делается нигилистом из моралистического рвения. Поистине демоничен его морализм и истребляет все богатства бытия. Эгалитарная и нигилистическая страсть Толстого влечет его к истреблению всех духовных реальностей, всего подлинно онтологического. Не знающая границ моралистическая претензия Толстого все делает призрачным, она отдает под подозрение и низвергает реальность истории, реальность церкви, реальность государства, реальность национальности, реальность личности и реальность всех сверхличных ценностей, реальность всей духовной жизни. Все представляется Толстому нравственно предосудительным и недопустимым, основанным на жертвах и страданиях, к которым он испытывает чисто животный страх. Я не знаю во всемирной истории другого гения, которому была бы так чужда высшая духовная жизнь. Он весь погружен в жизнь телесно-душевную, животную. И вся религия Толстого есть требование такой всеобщей кроткой животности, освобожденной от страдания и удовлетворенной. Я не знаю в христианском мире никого, кому была бы так чужда и противна самая идея искупления, так непонятна тайна Голгофы, как Толстому. Во имя счастливой животной жизни всех отверг он личность и отверг всякую сверхличную ценность. Поистине личность и сверхличная ценность неразрывно связаны. Личность потому только и существует, что в ней есть сверхличное, ценное содержание, что она принадлежит к иерархическому миру, в котором существуют качественные различия и расстояния. Природа личности не выносит смешения и бескачественного уравнивания. И любовь людей во Христе менее всего есть такое смешение и бескачественное уравнивание, но есть бесконечно в глубь идущее утверждение всякого лика человеческого в Боге. Толстой не знал этого, и мораль его была низменной моралью, притязательной моралью нигилиста. Мораль Ницше бесконечно выше, духовнее морали Толстого. Возвышенность толстовской морали есть великий обман, который должен быть изобличен. Толстой мешал рождению и развитию в России нравственно ответственной личности, мешал подбору личных качеств. В нем совершилась роковая встреча русского морализма с русским нигилизмом и дано было религиозно-нравственное оправдание русского нигилизма, которое соблазнило многих. В нем русское народничество, столь роковое для судьбы России, получило религиозное выражение и нравственное оправдание. Почти вся русская интеллигенция признала толстовские моральные оценки самыми высшими, до каких только может подняться человек. Эти моральные оценки считали даже слишком высокими и потому себя считали недостойными их и неспособными подняться на их высоту. Но мало кто сомневается в высоте толстовского морального сознания. В то время как принятие этого толстовского морального сознания влечет за собой погром и истребление величайших святых и ценностей, величайших духовных реальностей, смерть личности и смерть Бога, ввергнутых в безличную божественность среднего рода. У нас не относятся еще достаточно серьезно и углубленно к соблазнительной лжи толстовской морали. Противоядием против нее должны были бы быть пророческие прозрения Достоевского. Толстовская мораль восторжествовала в русской революции, но не теми идилическими и любвеобильными путями, которые предносились самому Толстому. Толстой сам ужаснулся бы этому воплощению своих моральных оценок. Но он многого, слишком многого из того, что сейчас происходит, хотел. Он вызывал тех духов, которые владеют революцией, и сам был ими одержим. Это, конечно, нужно понимать не так, что кровавый моральный облик большевизма походит на толстовский моральный облик. Это безмерно сложнее.

Толстой был максималистом. Он отверг всякую историческую преемственность, он не хотел допустить никаких ступеней в историческом развитии. Этот толстовский максимализм осуществляется в русской революции – она движется истребляющей моралью максимализма, она дышит ненавистью ко всему историческому. И в духе толстовского максимализма русская революция хотела бы вырвать каждого человека из мирового и исторического целого, к которому он органически принадлежит, превратить

его в атом для того, чтобы повергнуть его немедленно в безличный коллектив. Толстой отрицал историю и исторические задачи, он отрекался от великого исторического прошлого и не хотел великого исторического будущего. В этом русская революция верна ему, она совершает отречение от исторических заветов прошлого и исторических задач будущего, она хотела бы, чтобы русский народ не жил исторической жизнью. И подобно тому как у Толстого, в русской революции это максималистическое отрицание исторического мира рождается из иступленной эгалитарной страсти. Пусть будет абсолютное уравнение, хотя бы то было уравнение в небытии! Исторический мир – иерархичен, он весь состоит из ступеней, он сложен и многообразен, в нем – различия и дистанции, в нем – разнокачественность и дифференцированность. Все это так же ненавистно русской революции, как и Толстому. Она хотела бы сделать исторический мир серым, однородным, упрощенным, лишенным всех качеств и всех красок. И этому учил Толстой как высшей правде. Исторический мир разлагается на атомы, и атомы принудительно соединяются в безличном коллективе.

Толстой сумел привить русской интеллигенции ненависть ко всему исторически-индивидуальному и исторически-разностному. Он был выразителем той стороны русской природы, которая питала отвращение к исторической силе и исторической славе. Это он приучал элементарно и упрощенно морализировать над историей и переносить на историческую жизнь моральные категории-жизни индивидуальной. Этим он морально подрывал возможность для русского народа жить исторической жизнью, исполнять свою историческую судьбу и историческую миссию. Он подрезывал крылья русскому народу как народу историческому, морально отравил источники всякого порыва к историческому творчеству. Русский народ в грозный час мировой борьбы обессилили кроме предательств и животного эгоизма толстовские моральные оценки. И это толстовское непротивленство, эта толстовская пассивность очаровывает и увлекает тех, которые поют гимны совершенному революцией историческому самоубийству русского народа. Толстой и был выразителем непротивленческой и пассивной стороны русского народного характера. Толстовская мораль расслабила русский народ, лишила его мужества в суровой исторической борьбе, но оставила непретворенной животную природу человека с ее самыми элементарными инстинктами. Она убила в русской породе инстинкт силы и славы, но оставила инстинкт эгоизма, зависти и злобы. Эта мораль бессильна преобразить человеческую природу, но может ослабить человеческую природу, обесцветить ее, подорвать творческие инстинкты.

Толстой был анархистом, врагом всякой государственности по морально-идеалистическим основаниям. Он отверг государство, как основанное на жертвах и страданиях, и видел в нем источник зла, которое для него сводилось к насилию. Толстовский анархизм, толстовская вражда к государству также одержали победу в русском народе. Толстой оказался выразителем антигосударственных, анархических инстинктов русского народа. Он дал этим инстинктам морально-религиозную санкцию. Также враждебен Толстой всякой культуре. Культура для него основана на неправде и насилие, в ней источник всех зол нашей жизни. Человек по природе своей естественно добр и благостен и склонен жить по закону Хозяина жизни. Возникновение культуры, как и государства, было падением, отпадением от естественного божественного порядка, началом зла, насилием. Толстому было совершенно чуждо чувство первородного греха, радикального зла человеческой природы, и потому он не нуждался в религии искупления и не понимал ее. Он был лишен чувства зла, потому что лишен был чувства свободы и самобытности человеческой природы, не ощущал личности. Он был погружен в безличную, нечеловеческую природу и в ней искал источников божественной правды. И в этом Толстой оказался источником философии русской революции. Русская революция враждебна высшей культуре, она хочет вернуть к естественному состоянию народной

жизни. Русская революция хотела бы истребить весь культурный слой наш, утопить его в естественной народной тьме. И Толстой нравственно подрывал возможность культурного творчества, отравлял истоки творчества. Он отравил русского человека моральной рефлексией, которая сделала его бессильным и неспособным к историческому и культурному действию. Толстовская моральная рефлексия есть настоящая отравка, яд, разлагающий всякую творческую энергию, подкапывающий жизнь. Эта моральная рефлексия ничего общего не имеет с христианским чувством греха и христианской потребностью в покаянии. Для Толстого нет греха и покаяния, возрождающего человеческую природу. Для него есть лишь обессиливающая, без благодатная рефлексия, которая есть обратная сторона бунта против божественного миропорядка. Толстой идеализировал простой народ, в нем видел источник правды и обоготворял физический труд, в котором искал спасения от бессмыслицы жизни. Но у него было пренебрежительное и презрительное отношение ко всякому духовному труду и творчеству. Все острие толстовской критики всегда было направлено против культурного слоя. Эти толстовские оценки также победили в русской революции, которая возносит на высоту представителей физического труда и низвергает представителей труда духовного. Толстовское народничество, толстовское отрицание разделения труда положены в основу моральных суждений революции, если только можно говорить о ее моральных суждениях. Поистине Толстой имеет не меньшее значение для русской революции, чем Руссо имел для революции французской. Правда, насилия и кровопролития ужаснули бы Толстого, он представлял себе осуществление своих идей иными путями. Но ведь и Руссо ужаснули бы деяния Робеспьера и революционный террор. Но Руссо так же несет ответственность за революцию французскую, как Толстой за революцию русскую. Толстой много сделал для разрушения России. Но в этом самоубийственном деле он был русским, в нем сказались роковые и несчастные русские черты. Толстой был одним из русских соблазнов.

Толстовство в широком смысле этого слова – русская внутренняя опасность, принявшая обличье высочайшего добра. Сокрушить внутренне русскую силу только и могло это соблазнительное и ложное добро, лжедобро, эта идея без благодатной святости, лжесвятости. В толстовском учении соблазняет радикальный призыв к совершенству, к совершенному исполнению закона добра. Но это толстовское совершенство потому так истребительно, так нигилистично, так враждебно всем ценностям, так несовместимо с каким бы то ни было творчеством, что это совершенство – безблагодатное. В святости, к которой стремился Толстой, была страшная безблагодатность, богопокинутость, и потому это – ложная, злая святость. Благодатная святость не может совершать таких истреблений, не может быть нигилистической. У настоящих святых было благословение жизни, была милость. Это благословение и эта милость были прежде всего у Христа. В духе же Толстого ничего не было от духа Христова. Толстой, требует немедленного и полного осуществления абсолютного, абсолютного добра в этой земной жизни, подчиненной законам грешной Природы, и не допускает относительного, истребляет все относительное. Так хотел он вырвать всякое существо человеческое из мирового целого и повергнуть в пустоту, в небытие отрицательного абсолютного. И абсолютная жизнь оказывается лишь элементарной животной жизнью, протекающей в физическом труде и удовлетворении самых простых потребностей. В такое отрицательное абсолютное, пустое и нигилистическое, и хочет повергнуть русская революция всю Россию и всех русских людей. Идеал безблагодатного совершенства ведет к нигилизму. Отрицание прав относительного, т. е. всего многообразия жизни, всех ступеней истории, в конце концов отделяет от источников жизни абсолютной, от абсолютного духа. Вся ложь и призрачность толстовства с неотвратимой диалектикой развернулась в русской революции. В революции народ изживает свои соблазны, свои ошибки, свои ложные оценки. Это многому научает, но научение покупается слишком дорогой ценой. Необходимо освободиться от Толстого как от нравственного учителя. Преодоление

толстовства есть духовное оздоровление России, ее возвращение от смерти к жизни, к возможности творчества, возможности исполнения миссии в мире. И это несколько не означает отрицание огромного значения религиозных исканий Толстого. Нужно чтить своих великих людей и мы не можем отказаться от почитания Толстого. Но с религией Толстого наше сознание должно решительно порвать.

IV. Заключение

Русская революционная мораль представляет совершенно своеобразное явление. Она образовалась и кристаллизовалась в левой русской интеллигенции в течение ряда десятилетий и сумела приобрести престиж и обаяние в широких кругах русского общества. Средний интеллигентный русский человек привык преклоняться перед нравственным образом революционеров и перед их революционной моралью. Он готов был признать себя недостойным этой моральной высоты революционного типа. В России образовался особенный культ революционной святости. Культ этот имеет своих святых, свое священное предание, свои догматы. И долгое время всякое сомнение в этом священном предании, всякая критика этих догматов, всякое непочтительное отношение к этим святым вело к отлучению не только со стороны революционного общественного мнения, но и со стороны либерального общественного мнения. Достоевский пал жертвой этого отлучения, ибо он первый вскрыл ложь и подмену в революционной святости. Он понял, что революционный морализм имеет обратной своей стороной революционный аморализм и что сходство революционной святости с христианской есть обманчивое сходство антихриста с Христом. Нравственное вырождение, которым кончилась революция 1905 г., нанесло некоторый удар престижу революционной морали, и ореол революционной святости потускнел. Но действительного излечения, на которое некоторые надеялись, не произошло. Болезнь русского нравственного сознания была слишком длительной и серьезной. Излечение может наступить лишь после страшного кризиса, когда весь организм русского народа будет близок к смерти. Мы живем в дни этого почти смертельного кризиса. Теперь даже для людей полуслепых многое виднее, чем после 1905 года. Теперь "Вехи" не были бы встречены так враждебно в широких кругах русской интеллигенции, как в то время, когда они появились. Теперь правду "Вех" начинают признавать даже те, которые их поносили.

После бесовства революции святость русской революционной интеллигенции не представляется уже столь канонически бесспорной. Духовного оздоровления России нужно искать во внутреннем изобличении этой революционной лжесвятости и в освобождении от ее обаяния. Революционная святость не есть настоящая святость, это – ложная святость, обманчивая видимость святости, подмена. Внешние гонения, воздвигнутые старой властью против революционеров, внешние страдания, которые им пришлось претерпеть, очень способствовали этой обманчивой видимости святости. Но никогда в революционной святости не происходило истинного преображения человеческой природы, второго духовного рождения, победы над внутренним злом и грехом; никогда в ней не ставилось и задачи преображения человеческой природы. Человеческая природа оставалась ветхой, она пребывала в рабстве у греха и дурных страстей, и хотела достигнуть новой, высшей жизни чисто внешними, материальными средствами. Но человек, фанатизированный ложной идеей, способен выносить внешние лишения, нужду и страдания, он может быть аскетом не потому, что силой своего духа преодолевает свою грешную и рабскую природу, а потому, что одержимость одной идеей и одной целью вытесняет для него все богатство и многообразие бытия и делает его естественно бедным. Это – безблагодатный аскетизм и безблагодатная бедность, нигилистический аскетизм и нигилистическая бедность. Традиционная революционная святость – безбожная святость. Это есть безбожная претензия достигнуть святости одним

человеческим и во имя одного человеческого. На пути этом калечится и падает образ человека, ибо образ человека – образ и подобие Божье. Революционная мораль, революционная святость – глубоко противоположны христианству. Эта мораль и эта святость претендуют подменить и заменить христианство с его верой в богосыновство человека и в благодатные дары, стяжаемые человеком через Христа-Искупителя. Революционная мораль так же враждебна христианству, как и мораль толстовская, – одна и та же ложь и подмена их отравляет и обессиливает. Обманчивая внешность революционной святости послана была русскому народу как соблазн и испытание его духовных сил. И вот испытания этого русские люди не выдержали. Искренно увлеченные революционным духом не видят реальностей, не распознают духов. Обманчивые, лживые и двоящиеся образы пленяют и соблазняют. Антихристовы соблазны, антихристова мораль, антихристова святость пленяют и влекут русского человека. В русской революции изживаются русские грехи и русские соблазны, то, что открывалось великим русским писателям. Но великие грехи и великие соблазны могут быть лишь у великого по своим возможностям народа. Негатив есть карикатура на позитив. Русский народ низко пал, но в нем скрыты великие возможности и ему могут раскрыться великие дали. Идея народа, замысел Божий о нем остается и после того, как народ пал, изменил своей цели и подверг свое национальное и государственное достоинство величайшим унижениям. Меньшинство может остаться верно положительной и творческой идее народа, и из него может начаться возрождение. Но путь к возрождению лежит через очищение духа народного от духов бесовских. Вину свою должны признать все. И прежде всего необходимо начать различать духов. Старая Россия, в которой было много зла и уродства, но также и много добра и красоты, умирает. Новая Россия, рождающаяся в смертных муках, еще загадочна. Она не будет такой, какой представляют ее себе деятели и идеологи революции, но и не такой, какой представляют многие деятели и идеологи контрреволюции. Она не будет цельной по своему духовному облику. В ней более резко будут разделены и противоположны христианские и антихристианские начала. Антихристианские духи революции родят свое темное царство. Но и христианский дух России должен явить свою силу. Сила этого духа может действовать в меньшинстве, если большинство отпадет от него.

Николай Бердяев

Приложение 4. «Философия неравенства».

Примеры расхождений рукописи и печатного текста.

Ф. № 1496, опись № 1, ед. хр. № 3
ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ
ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА СССР

Бердяев Николай Александрович

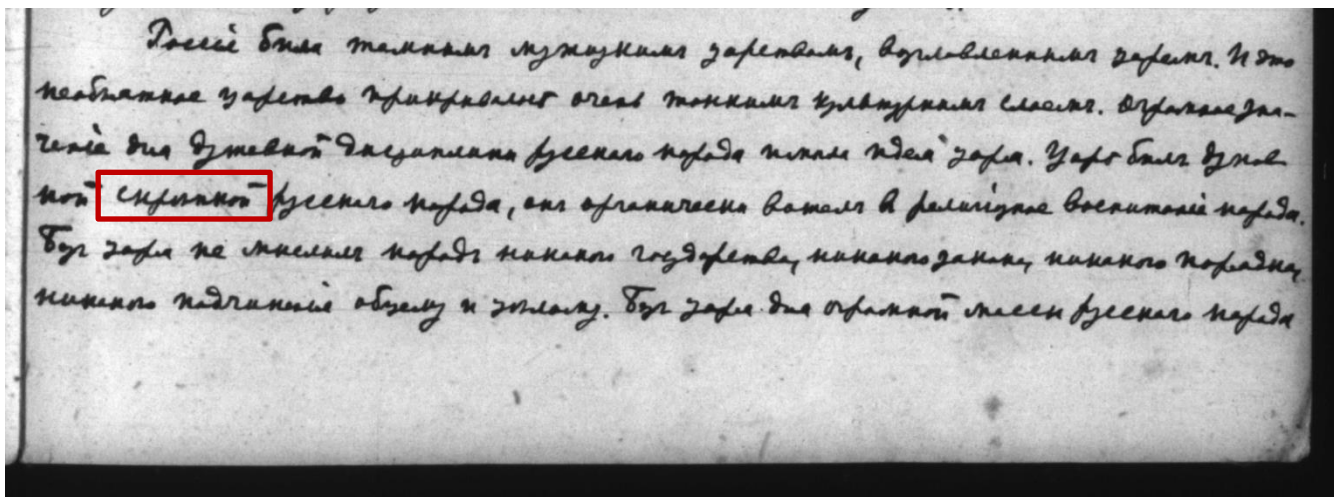
Н.А. Бердяев.
"Философия неравенства. Письмо
к недремлющим" (л. 110-266).
Автограф.

Опубликовано изд. "Обелиск" Берлин 1924.

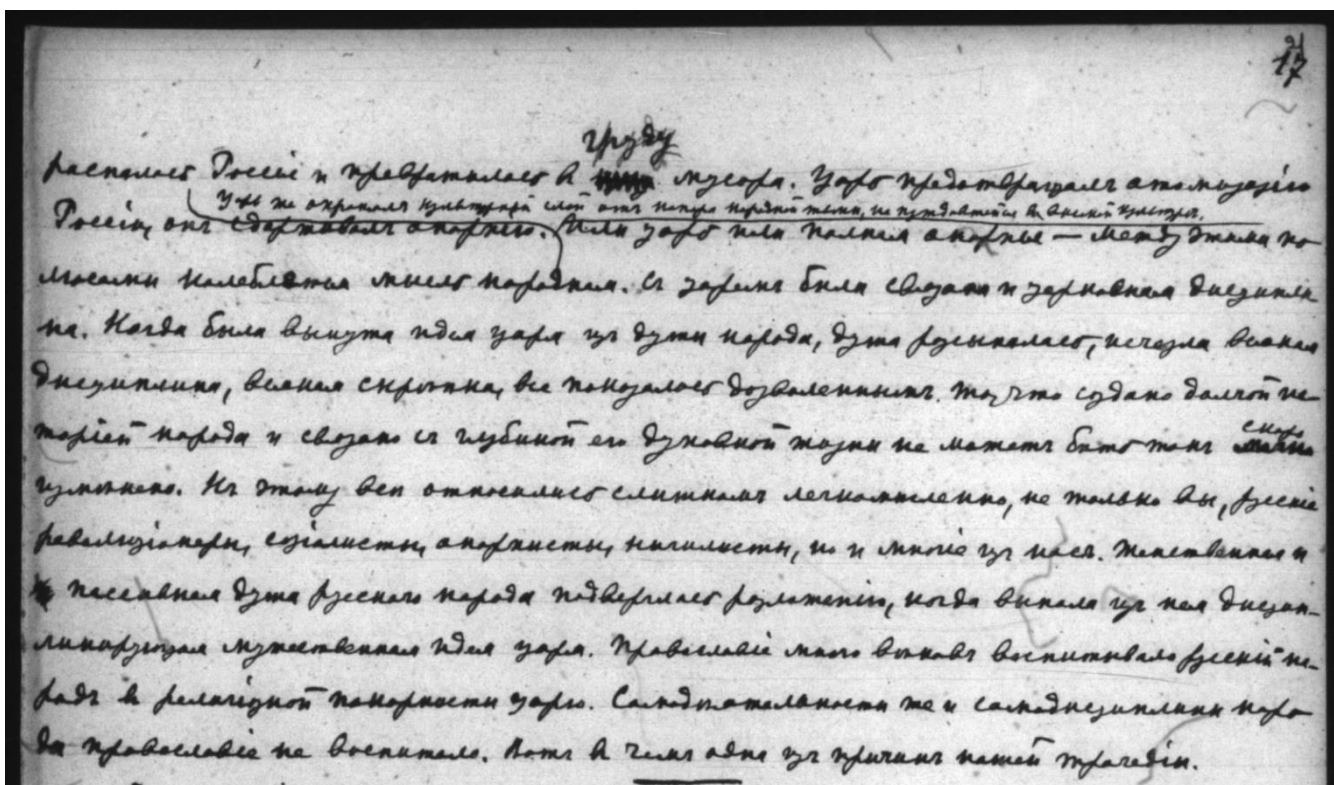
Крайние даты: 29 марта 1923
Количество документов: 1
Количество листов: 158

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ
ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА СССР
Ф. № 1496, опись № 1, ед. хр. № 3

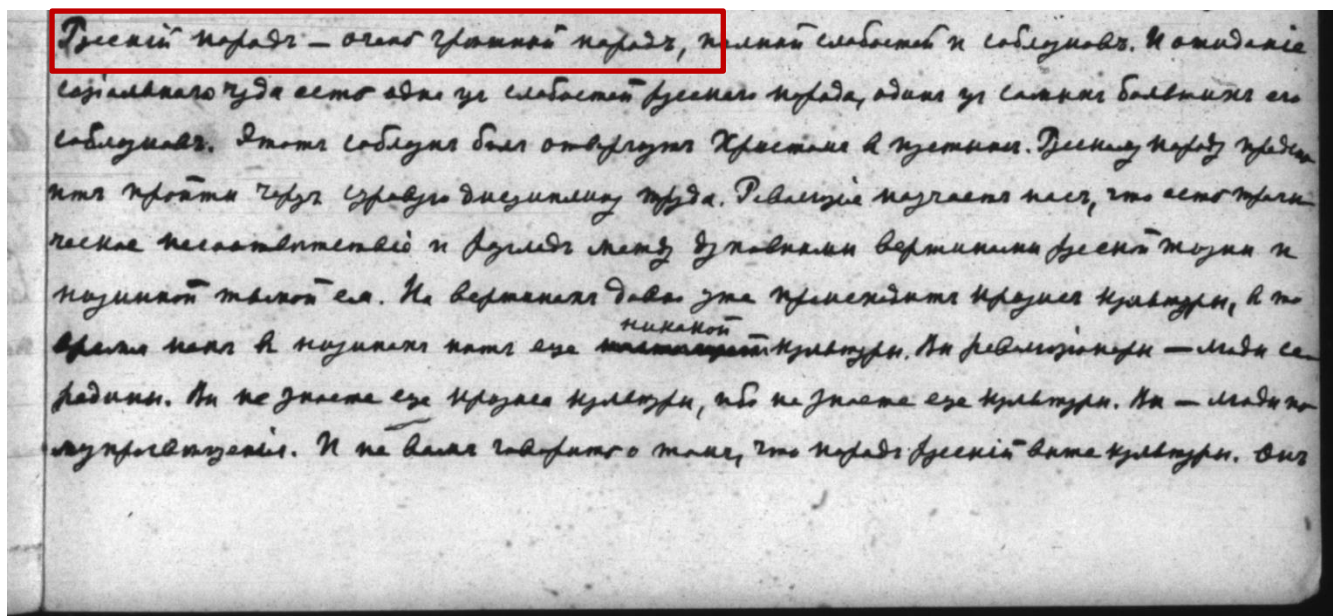
ТВ 2375-57



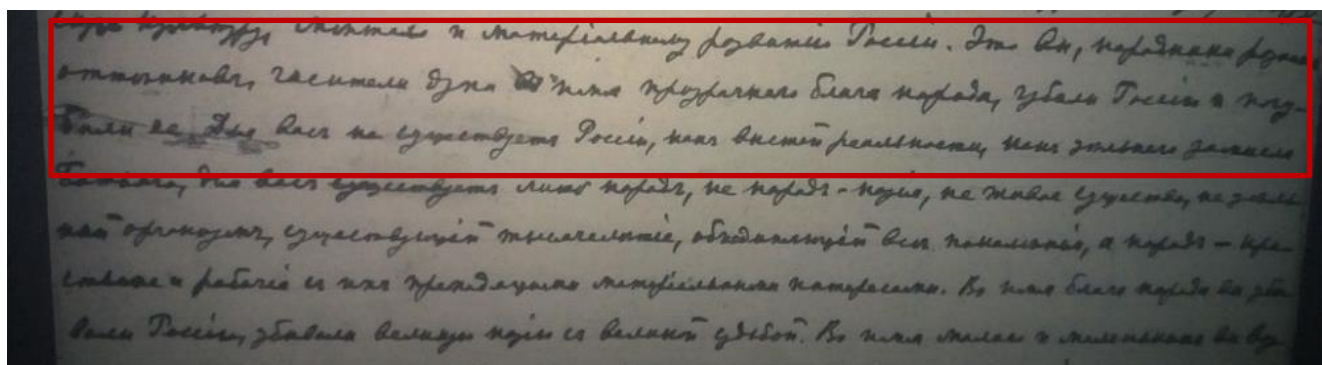
* «Царь был духовной **скрепкой** русского народа...» в рукописи, «Царь был духовной **скрепой** русского народа...» в печатном тексте. В связи с расхожестью категории «духовных скреп» в современной политической риторике искажение представляется нам интересным.



* Далее в опубликованном тексте следует фраза «Это нужно признать независимо от того, какой политический идеал мы исповедуем», не обнаруженная в рукописи.



* «Русский народ — **очень грешный народ**, полный слабостей и соблазнов» в рукописи,
 «Русский народ — **великий, но грешный народ**, полный слабости и соблазнов» в
 печатном тексте.



* «Это вы, народники разных оттенков, гасители духа во имя призрачного блага народа,
губили Россию и погубили её» в рукописи, «Это вы, народники разных оттенков,
 гасители духа во имя призрачного блага народа, **убивали Россию и губили её**» в
 печатном тексте.

Приложение 5.1.

Устав Общества «Вольная академия духовной культуры»⁴⁶⁶

1. Общество под названием «Вольная Академия Духовной культуры» имеет целью изучение духовой культуры во всех её проявлениях и формах в области научного, философского, этического, художественного и религиозного (*«религиозного» – А.М.*) творчества и мысли.
 2. Общество имеет право организовать:
 - а/ Курсы и лекции отдельные и систематические.
 - б/ Библиотеки, читальни и другие вспомогательные научные учреждения.
 - в/ Устраивать заседания О-ва закрытые и открытые.
 - г/ Созывать общие собрания своих членов.
 - д/ Издавать книги, брошюры и периодические издания (*«брошюры и периодические издания» – А.М.*).
 - е/ Содействовать учреждениям и лицам, деятельность которых имеет аналогичные с Обществом цели.
 3. Общество, как Юридическое лицо, имеет право всеми законными способами приобретать и отчуждать всякого рода движимое имущество и нанимать помещения, принимать пожертвования всякого рода, заключать займы и вообще вступать во всякие договоры и сделки, а также защищать свои интересы через уполномоченных, искать и отвечать на суде.
 4. Районом действия Общества является Российская Социалистическая Федеративная Советская (*подписано сверху карандашом – прим. А.М.*) Республика.
 5. Общество имеет печать с его наименованием.
 6. Членами Общества могут быть физические лица, достигшие совершеннолетия.
- Число членов неограничено.
7. В общих собраниях каждый член (*приписано карандашом «действ.» – прим. А.М.*) Общества пользуется правом решающего голоса.

⁴⁶⁶ ГА РФ. Ф. Р393. Оп. 43а. Д. 1822. С. 461-471.

8. Члены Общества уплачивают за каждый календарный («календарный» – прим. А.М.) год членский взнос в размере установленной Общим Собранием Общества. Впредь до его установления он определяется в 40 рублей.

9. Члены Общества разделяются на действительных членов, принимаемых Общим Собранием действительных членов по письменным их заявлениям и по уплате ими первого членского взноса и членов сореволюционеров, принимаемых Правлением по письменной рекомендации одного действительного члена О-ва и по уплате ими первого членского взноса.

Примечание: Общее Собрание по отношению к действительным Членам и Правление по отношению к членам сореволюционерам имеет право отказать в приеме без объяснения причин отказа, в этом случае сделанный взнос возвращается.

10. Члены О-ва не уплатившие своего взноса в течение года, считаются выбывшими из числа его состава, но не лишаются права вновь вступить в О-во на общем основании.

11. Средства О-ва образуются: из членских взносов, пожертвований, ассигнований со стороны государственных учреждений, из доходов от устраиваемых О-м курсов, концертов, выставок, лекций, библиотек, читален и т.п. и других непредвиденных доходов.

12. Высшее управление всеми делами О-ва принадлежит общему Собранию действительных членов О-ва и правлению. Для наблюдения за правильным ведением счетоводства и проверки годичного отчета Правления, избирается ревизионная Комиссия, кроме того могут быть избираемы и другие исполнительные и совещательные Комиссии со специальным назначением.

13. Общее Собрание действительных членов О-ва созывается по мере надобности, но не реже одного раза в год Правлением по собственному почину или по требованию Ревизионной комиссии, либо одной десятой числа действительных членов О-ва.

Примечание: на годичное общее собрание приглашаются члены соребнователи для выслушивания отчета и для обсуждения хозяйственной жизни О-ва с правом совещательного голоса.

14. К ведению общих собраний О-ва относится:

а/ Избрание действительных членов О-ва, членов Правления, Ревизионной и других комиссий.

б/ Разрешение вопросов о назначении этим лицам вознаграждения.

в/ Рассмотрение утверждение отчетов Правления о деятельности и средствах О-ва.

г/ Исключение членов.

д/ Разрешение всех вопросов, переданных на рассмотрение Общего Собрания Правлением, Ревизионной комиссией или другой группой членов, потребовавших общего собрания.

е/ Разрешение вопроса об изменении или дополнении Устава О-ва, о ликвидации его имущества.

15. Для деятельности общего собрания требуется пребывание 1/2 членов, указавших свои адреса в Москве. Если собрание будет признано несостоявшимся, то Правление не позднее двух недель созывает вторичное собрание, действительное при всяком числе собравшихся членов.

16. Правление Общества состоит из членов в числе по определению общего собрания, но не менее 5-ти, избираемых общим собранием из числа действительных членов, закрытой баллотировкой сроком на один год. Правление из состава своих членов выбирает Председателя (подписано карандашом «Секретаря» – прим. А.М.) и Казначея.

17. Правление ведёт все дела О-ва и представляет О-во без особой на то доверенности во всех его сношениях с лицами и учреждениями. В частности ведению Правления подлежат:

а/ Изыскание средств к возможно полному достижению О-м преследуемых им задач.

б/ Организация учреждений О-ва и Управление ими.

- в/ Исполнение решений общих собраний действительных членов О-ва.
 - г/ сношение по делам О-ва с подлежащими местами и лицами.
 - д/ Приём членов сореvнователей.
 - е/ Утверждение инструкций для деятельности избранных Правлением Комиссий, планов деятельности учреждений О-ва и т.д.
 - ж/ Заведывание имуществами и капиталами Общества.
 - з/ Принятие пожертвований, заключение займов, выдача срочных обязательств и наем помещений, приобретение необходимого движимого имущества и отчуждение излишнего.
 - и/ Определение на службу и увольнение служащих с назначением им содержания.
 - к/ Выдача доверенностей для выполнения поручений О-ва.
 - л/ Составление годового отчета и представление его с заключением Ревизионной Комиссии Общему Собранию.
18. Для действительности заседания Правления требуется присутствие не менее трех членов, в том числе Председателя или лица его заменяющего.
19. На заседания Правления могут быть приглашены члены Общества или сведущие лица с правом Совещательного голоса.
20. Ревизионная Комиссия состоит не менее, как из трех лиц, избираемых общим собранием действительных членов О-ва каждый год. На нее возлагается рассмотрение и проверка годичного отчета Правления и сметы на следующий год, и ежегодная ревизия денежных сумм, имущества и отчетных книг общества.
21. Ликвидация О-ва осуществляется Правлением, если Общее Собрание действительных членов, постановившее о ликвидации, не поручит производство её особ-избранным лицам.
- Ликвидаторы действуют на основании правил установленных сим уставом для членов правления и подлежат контролю Ревизионной комиссии.

22. По уплате долгов общества, оставшееся имущество обращается на общепользные цели, соответствующие задачам общества и постановления общего собрания действительных членов общества.

23. Общество, как научное и культурно-просветительское подлежит охране государства, свободно от всех налогов, сборов, взысканий и реквизиций, а занимаемое им помещение от уплотнений и реквизиций.

Подлинное за надлежащими подписями.

Настоящий устав, по рассмотрении в Отделе Юстиции Московского Совета Рабоч. и Красноармейских депутатов зарегистрирован 26 сентября 1919 года по регистрационному реестру №76.

Приложение 5.2.

Заключение Консультационного бюро НКВД

1/ По ст. 3 – Слова «как юридическое лицо» подлежат исключению.

2/ По ст. 20 – требуется указать, что в состав Рев. Комитета не могут входить члены правления и исполнительных комиссий.

3/ Ст. 23 подлежит исключению, как отменяющая действие общих законов о налогах, принудительном отчуждении и жилищах.

Слова же «подлежит охране государства» лишены правового содержания.

2/X 22 г.

Приложение 6. Список профессоров и преподавателей историко-филологического факультета МГУ (1921 год).

Ректорат, Совет
и Центральный аппарат
университета.

Сравнение.

Список профессоров и
преподавателей историко-фило-
логического факультета МГУ.

МОСКОВСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
АРХИВ
Фонд № 4609
Опись № 14
Лист № 76

Центральный
муниципальный архив
Москвы
№ 4609
Опись № 5
Лист № 76

Июль 1921 год

на 2 листах

Список
профессоров и преподавателей историко-филологического факультета
Московского Государственного Университета.

| № по пор. | Фамилия, имя, отчество. | Должность | Персонально с июля 1921 г. по 100 рублю в месяц. |
|--------------|--|-----------|---|
| 1. | ВЕНЕЦИН-СТАНИСЛАВ Влент Александрович | Профессор | 18.000р. |
| 2. | ВЕРИГАДОР Николай Дмитриевич | " | 18.000 |
| 3. | ГЕРАСИМОВ Владимир Петрович | " | 14.000 |
| 4. | ГОРЮХИНСКИЙ Николай Павлович | " | 15.000 |
| 5. | ГРУЗИНСКИЙ Алексей Евгеньевич | " | 18.000 |
| 6. | ГРУША Анатолий Антонович | " | 18.000 |
| 7. | КАБАКОВ Александр Павлович | " | 14.000 |
| 8. | КЛУБНИКОВ Александр Павлович | " | 14.000 |
| 9. | КОНСТАНТИНОВ Владимир Константинович | " | 18.000 |
| 10. | КОЗЛОВ Александр Павлович | " | 18.000 |
| 11. | КОЗЛОВ Алексей Сергеевич | " | 14.000 |
| 12. | КОЗЛОВ Владимир Карлович | " | 14.000 |
| 13. | КОЗЛОВ Дмитрий Саввич | " | 18.000 |
| 14. | КОЗЛОВ Алексей Павлович | " | 18.000 |
| 15. | КОЗЛОВ Николай Павлович | " | 14.000 |
| 16. | КОЗЛОВ Александр Сергеевич | " | 18.000 |
| 17. | КОЗЛОВ Михаил Павлович | " | 18.000 |
| 18. | КОЗЛОВ Михаил Александрович | " | 14.000 |
| 19. | КОЗЛОВ Сергей Викторович | " | 14.000 |
| 20. | КОЗЛОВ Михаил Михайлович | " | 14.000 |
| 21. | КОЗЛОВ Михаил Павлович | " | 14.000 |
| 22. | КОЗЛОВ Иван Павлович | " | 14.000 |
| 23. | КОЗЛОВ Виктор Карлович | " | 18.000 |
| 24. | КОЗОВ Николай Александрович | " | 14.000 |
| 25. | КОЗОВ Павел Николаевич | " | 18.000 |
| 26. | КОЗОВ Михаил Павлович | " | 18.000 |
| 27. | КОЗОВ Павел Викторович | " | 18.000 |
| 28. | КОЗОВ Николай Павлович | " | 14.000 |
| 29. | КОЗОВ Алексей Павлович | " | 18.000 |
| 30. | КОЗОВ Сергей Павлович | " | 18.000 |

| Фамилия, имя, отчество | Должность | Паровая- ная оплата утрач. с 1 мая 1921 г. по 100% тар- ифу 48- коп. |
|---------------------------------------|--------------------|--|
| 33. СОКОЛОВ Павел Петрович | Профессор | 14.000 |
| 34. УШАКОВ Дмитрий Николаевич | " | 18.000 |
| 35. ФОМИН Александр Александрович | " | 16.000 |
| 36. ЧЕЛПАНОВ Георгий Иванович | " | 18.000 |
| 37. ШАМЕНЕВ Сергей Константинович | " | 14.000 |
| 38. ПУГАЧОВ Сергей Васильевич | " | 12.000 |
| 40. АНХЕНБАДТ Елизавета Павловна | Препода- ватель | 10.000 |
| 41. АПРОПТ Эмиль Васильевич | " | 9.000 |
| 42. БАБИЧЕВ Борис Николаевич | " | 8.500 |
| 43. БЕРДЯЕВ Николай Александрович | " | 8.000 |
| 44. БЕРНКОФ Федор Федорович | " | 8.000 |
| 45. БЛОМЕРТУС Агнеса Васильевна | " | 9.500 |
| 46. БОГОМОЛОВА Ольга Ивановна | " | 9.500 |
| 47. БРОДСКИЙ Николай Леонтьевич | " | 10.000 |
| 48. ВАСИЛЕНКО Сергей Никифорович | " | 10.000 |
| 49. ВИННИК Борис Робертович | " | 10.000 |
| 50. ГАВРИЧЕНСКИЙ Александр Георгиевич | " | 9.000 |
| 51. ГАШИНА Клавдия Александровна | " | 9.500 |
| 52. ГЕОДЕН Сергей Порфирьевич | " | 9.500 |
| 53. ГЕРЬЕ Софья Владимировна | " | 6.000 |
| 54. ГОЛАНОВ Иван Григорьевич | " | 9.500 |
| 55. ДЕРЖАВИН Николай Федорович | " | 9.500 |
| 56. ДИКОНСКАЯ Елена Николаевна | " | 9.500 |
| 57. КАПТЕРЕВ Павел Николаевич | " | 10.000 |
| 58. ГОРНИЛОВ Константин Николаевич | " | 9.000 |
| 59. КУЗНЕЦОВА Мария Сергеевна | " | 7.000 |
| 60. КУЗНЕЦОВА Мария Васильевна | " | 7.000 |
| 61. КУЗНЕЦОВА Елена Григорьевна | " | 10.000 |
| 62. КУЗНЕЦОВ Александр Иванович | " | 9.500 |
| 63. КУЗНЕЦОВА Анна Евгеньевна | " | 9.500 |
| 64. КУЗНЕЦОВ Федор Александрович | " | 9.500 |
| 65. КУЗНЕЦОВ Сергей Иванович | " | 9.500 |
| 66. КУЗНЕЦОВ Павел Александрович | " | 9.500 |

| Фамилия, имя, отчество | Должность | Паровая- ная оплата утрач. с 1 мая 1921 г. по 100% тар- ифу посыл. |
|--------------------------------------|--------------------|---|
| 67. РОЗАНОВ Иван Иванович | Преподава- тель | 10.000 |
| 68. САПОЖНИКОВА Валентина Аркадьевна | " | 9.000 |
| 69. СЕВЕРИН Борис Николаевич | " | 9.000 |
| 70. СЕРГЕЕВСКИЙ Максим Владимирович | " | 10.000 |
| 71. СЕДОВ Александр Алексеевич | " | 10.000 |
| 72. СМЕРДОВ Владимир Евгеньевич | " | 9.500 |
| 73. СЕДОВ Николай Николаевич | " | 9.500 |
| 74. СЕРСТЕВ Наталья Павловна | " | 9.500 |
| 75. СЕХТ Борис Александрович | " | 10.000 |
| 76. ХОДЯКОВ Мария Антоновна | " | 9.500 |
| 77. ШЕБАКОВ Николай Арсеньевич | " | 10.000 |
| 78. ШЕБАКОВ Николай Арсеньевич | " | 10.000 |
| 79. ШЕБАКОВ Николай Арсеньевич | " | 10.000 |
| 80. ШЕБАКОВ Евгений Евгеньевич | " | 9.500 |
| 81. ШЕБАКОВ Николай Арсеньевич | " | 10.000 |
| 82. РУДНИК Петр Антонович | ассистент | 7.000 |
| 83. РУДНИК Н.А. | " | 7.000 |

Зав. Отд. Ворм. Труда *В.В.В.*
 Зав. п.отд. т.р. О.Н.Т. *И.И.И.*
 Секретарь Отд. *М.М.М.*