

Русская христианская гуманитарная академия  
имени Ф. М. Достоевского

# **«Я ИСКАЛ ИСТИНЫ...»**

**Материалы «круглого стола»,  
посвященного 150-летию Н. А. Бердяева**

Издательство РХГА  
Санкт-Петербург  
2024

УДК 1  
ББК 87.3  
Я11

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00748, <https://rscf.ru/project/24-28-00748/>;  
Русская христианская гуманитарная академия  
им. Ф. М. Достоевского*

**Я11** «Я искал истины...». Материалы «круглого стола», посвященного 150-летию Н. А. Бердяева / Отв. ред. А. А. Ермищев. — СПб.: РХГА, 2024. — 264 с.

ISBN 978-5-907855-68-7

Вклад, привнесенный Н.А. Бердяевым в отечественную и мировую мысль, невозможно не заметить. Это подтверждено широким празднованием 150-летнего юбилея философа в 2024 году. Но к наследию Н. А. Бердяева время предлагает свои подходы. Традиционные темы получают несколько иное освещение (весь первый и второй разделы сборника). Тревожащее осмысление советского периода русской истории — предмет статей третьего раздела. Наконец, мыслитель с мировым именем интересен как личность (последний раздел). Завершается сборник историко-библиографической справкой по творчеству Н. А. Бердяева времени «русского духовного ренессанса».

УДК 1  
ББК 87.3

ISBN 978-5-907855-68-7

© Коллектив авторов, 2024  
© АНО ВО «РХГА», 2024

## О СМЫСЛЕ И ЖИЗНИ У БЕРДЯЕВА

*Вместо предисловия*

### I

Только одно является источником, началом любой философии — попытка человека ответить на вопрос о смысле его жизни; и даже о смысле мирового бытия. Но сейчас важнее другое: хотя вопрос о смысле жизни является основным для любой философии, но никакой философией он не разрешаем, а разрешаем только религией во всей ее полноте — от обрядов до догматики. Н. А. Бердяев уверился в этом вскоре после своего участия в сборнике «Проблемы идеализма» (1902 г.; здесь Бердяев еще идеалист!) и, возможно, после первого знакомства с петербургскими инициаторами «Нового религиозного сознания», которые звали его смелее покинуть идеализм и твердо стать на религиозную точку зрения. По сборнику статей Бердяева «Sub specie aeternitatis» мы можем проследить его движение от идеализма к религии, а его книга «Новое религиозное сознание и общественность» уже уверяет нас в неразрешимости вопроса о смысле жизни в пределах эмпирически данного мира. Автор книги не только верующий. Он еще решает посвятить свой философский талант защите христианства.

Н. А. Бердяев творил в ту счастливую для русской мысли эпоху, когда она, освоив наследие европейской мысли — вплоть до последних ее продуктов в виде неокантианства, феноменологии и интуитивизма, — приступила к исполнению своей первой и главной задачи, поставленной перед нею еще журналом «Вопросы философии и психологии» в ноябре 1889

года, — с помощью безупречной логики построить такой социальный идеал, руководствуясь которым человечество могло бы начать новый счастливый этап своей истории. Русская мысль, которая до сих пор не очень заботилась о логике при выражении своего отношения к миру, получила новый импульс к развитию. Носителями этого импульса были университетские профессора — Н. Я. Грот, В. С. Соловьев, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Л. М. Лопатин, а в Петербурге — А. И. Введенский. В конце XIX века они понемногу стали занимать место «властителей дум», до них всегда занятое литераторами и публицистами. При этом оказалось, что поставленная задача — проверять алгеброй гармонию целостного мировоззрения — очень мощно стимулировала развитие религиозной ветви русской философии. Последняя расцвела столь роскошно, что это цветение пришлось назвать религиозно-философским возрождением. Н. А. Бердяев вместе с другими экс-марксистами — С. Н. Булгаковым и П. Б. Струве стали первыми прокладывать ему дорогу. С первого же своего выступления в печати Н. А. Бердяев отстаивал независимость идеала от среды. Идеал средой не порождается, а если это так, он не может быть ни обоснован наукой, ни исследован ею. А старший друг и почти соавтор его первой книги «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901 г.) П. Б. Струве подтверждал: идеалы — только трансцендентного происхождения. С этим скоро согласился Н. А. Бердяев, но сам находил, что трансцендентное — не где то за пределами человеческого духа, а в его глубинах. Оно есть не что иное, как глубины моего духа. Свою позицию он называл реалистической, а реализм его начинался с реального самоощущения себя частью какой-то первоначальной стихии, в которой человеческая природа соединяется с вечными первоосновами мироздания. Эту первоначальную стихию он называет мистикой, а каждого из нас, естественно, считает мистиками. Но когда в мистике (у мистиков) созревает желание смысла, когда мистика (мистики) страждут смыслом, когда она (мистика) беременна смыслом — а оставаться в мистике есть слепота — тогда-то так «прозревающая

мистика становится религией». Религия Бердяева — это признание существования смысла, как некоей онто-аксиологической реальности, частью которой является сам философ и вообще каждый из нас. «Подпочва всякой религиозности, — поясняет Бердяев, — есть первичное ощущение объективного, абсолютного смысла мировой истории, ощущение связи со вселенской жизнью»<sup>1</sup>. Бердяев далее поясняет, что религия ему нужна потому, что он хочет жить вечно, хочет, чтобы ему открылся смысл его существования и смысл мирового бытия, то есть что он хочет быть частью названной онто-аксиологии и, как думает, является ею. Но очевидно же, что абсолютный смысл, как объективное бытие, для самого Бердяева является идеалом такой полноты жизни, которая здесь, на земле совершенно недостижима (просто потому, что смерть и время царят на земле!) и как раз такая недостижимость восполняется жизнью под знаком Абсолюта, то есть религиозной жизнью, творимой в глубинах духа Бердяева.

Такой была заявленная им позиция в годы, когда он сблизился с петербургскими «неохристианами». Сейчас, в «Sub specie» и в «Новом религиозном сознании...» реальность духа выступает у автора пока еще реальностью субъекта, хотя не отделяющего себя от объекта, а так сказать, обнимающего его. Последующая эволюция взглядов Бердяева шла по линии уяснения природы этого единства. Оно завершается уже за рубежом, в изгнании и притом совершенно радикальным образом. В книге «Дух и реальность» (1937 г.) бердяевская борьба за субъекта достигает «предельного радикализма в отрицании всякого объективного мира, всякой онтологии, статики, даже бытия, как отвердевших и окаменевших состояний единственной подлинной реальности — духа»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. XLII.

<sup>2</sup> Федотов Г. П. [Рец. на кн.] Н. А. Бердяев. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Paris: YMCA-PRESS. 1937 // Современные записки. 1937. Кн. 65. С. 445.

Русские обстоятельства рождения и последующего взросления мысли Н. А. Бердяева сложились так, что освоение современных философских технологий было подчинено тому, чтобы диктаторски утвердить себя как центральную точку бытия и его судьи. «Я не любил “жизни” прежде и больше “смысла”, я “смысл” любил больше жизни, “дух” любил больше мира»<sup>1</sup> (с. 34). В его любви к смыслу, то есть любви к «должному», а не «сущему» Бердяев является прямым наследником русской освободительной интеллигенции, «должное» которой прошло трансформацию в «новом религиозном сознании» и стало у него «коммунитарным социализмом».

Протестное отношение к миру, лежащему во зле принесло философствующему публицисту мировую известность воина свободы. Это и демонстрируют статьи предлагаемого сборника. Моя статья в «Записках Русской академической группы в США» (1998 г.) завершилась возгласом: «Почему, как только рассыпались политические оковы, Бердяев первым из русских изгнанников стремительно ворвался в нашу жизнь? У меня есть только один ответ: может быть — ощущение: больным несвободой Бердяев был необходим как сильный антибиотик для ослабленного организма. Инстинктом спасения мы выбрали его книги среди прочих, и они толкнули нас к свободе рассуждать беззапретно до конца, обо всем, к осознанию свободы»

Но и то хорошо, что уже в 1998 г. автор заметил, что «первое действие бердяевских книг прошло. Теперь мы были критичны к Бердяеву»<sup>2</sup>.

Свидетельство тому — предлагаемый читателю сборник.

А. А. Ермичев

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 344.

<sup>2</sup> Ермичев А. А. Н. А. Бердяев в Советской России. Опыт объяснения коммунистической историографии // Записки Русской Академической Группы в США. 1998. Кн. 29. С. 155.

РАЗДЕЛ I

**ПРОБЛЕМЫ  
МЕТАФИЗИКИ**



Н. И. Димитрова

## БЕРДЯЕВ, ШЕСТОВ И ЕВРОПЕЙСКИЙ ГНОСТИЦИЗМ ПОСЛЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В статье рассматриваются позиции русских религиозных мыслителей Николая Бердяева и Льва Шестова по отношению к гностицизму и особенно к идеям Маркиона — теме, которая стала очень актуальной во времена Веймарской республики. В 1920-е годы оба русских философа находились в ссылке. Хотя они существенно различаются по каждому из важнейших положений философии, в конце концов Николай Бердяев и Лев Шестов, связанные не только коллегиальными отношениями, но и искренней дружбой, выражая свое отношение к Маркиону, оказываются едины в своем бунте против мира сего.

**Ключевые слова:** Николай Бердяев, Лев Шестов, гностицизм, Маркион, Адольф Гарнак, Якоб Таубес

The article discusses the positions of the Russian religious thinkers Nikolay Berdyaev and Lev Shestov towards Gnosticism and especially towards the ideas of Marcion — a topic that became very relevant during the Weimar Republic. In the 1920s, both Russian philosophers were in exile. Although they differ significantly in each of the more important positions in philosophy, in the end Nikolay Berdyaev and Lev Shestov, connected not only by collegial relations, but also by sincere friendship, expressing their attitude towards Marcion, turn out to be united in their rebellion against this world.

**Keywords:** Nikolay Berdyaev, Lev Shestov, Gnosticism, Marcion, Adolf Harnack, Jacob Taubes

В предлагаемой статье рассматривается позиция Николая Бердяева по отношению к современному гностицизму, выраженная в его отношении к Маркиону Синопскому, вокруг

личности и идей которого в европейской мысли 1920–1930-х годов развернулась замечательная дискуссия. «Спор о Маркионе», как ее назвал Якоб Таубес, один из активных участников этого процесса, изучался преимущественно его европейскими представителями. Настоящий текст посвящен участию русских эмигрантских мыслителей в этом возрождении старых возражений против христианства, старых ересей в модернизированной форме, как это выразилось Бердяевым в его статье, специально посвященной Маркиону<sup>1</sup>.

Гностическая версия христианской духовности — ее постоянный спутник, вечный провокатор, тревожащий и требующий ответов. При своей неудовлетворенности решением основных экзистенциальных вопросов гностицизм вообще выполняет двоякую роль, причём положительная состоит в том, чтобы держать ортодоксальность в постоянном напряжении, мотивируя ее на исправление и уточнение своих формулировок. Не случайно мы и сегодня являемся свидетелями различных явлений гностического христианства — особенно в массовой культуре, но также и в сфере философии и теологии. Интерес ученых к гностицизму никогда не бывает просто «историческим»; это всегда актуально с учетом фактического присутствия, важности тех древних или средневековых религиозных течений, которые «неоднократно стимулировали периоды расцвета религиозного, духовного и культурного творчества» и которыми «современная религия, культура и философия обязаны (...) немалому количеству так называемых вечных тем»<sup>2</sup>.

Гностицизм возрождается в исторические эпохи, в которых основным настроением является повышенная неудовлетворенность «этим миром» и революционное неприятие его в поисках радикально нового. Это, как известно, концепция философа Эрика Фёгелина («Science, politics, and gnosticism», 1959). Обсуждая его идеи, политолог Марк Лилла отмечает, что на самом деле концепция гностицизма играла большую роль в немецкой

<sup>1</sup> См. Бердяев Н. А. Маркионизм // Путь. 1928. № 12. С. 121.

<sup>2</sup> Стоянов Ю. Другият бог. Дуалистичните религии от Античността до катарската ерес. София: Кралица Маб, 2006. С. 387.

мысли с начала XIX века, когда богословы обсуждали наличие гностицизма при самом зарождении христианства. Академический спор очень скоро превратился в публичную дискуссию о том, в какой степени современная мысль обязана неортодоксальным и еретическим религиозным идеям Древнего мира; еще в 1830-х годах Гегель подвергся нападкам как гностик<sup>1</sup>.

Среди ярких гностических рецидивов можно назвать Веймарскую Германию (атмосферу которой так хорошо передает немецкий сериал «Вавилон — Берлин») — Германию конца 1920-х — начала 1930-х годов; эпоха не только гиперинфляции и краха прежних ценностей, но и хаоса, возникшего в результате синкретиза гностических, эсхатологических, мессианских и политических идей. Это эпоха, о которой Якоб Таубес, автор знаменитой книги по истории западной эсхатологии, отмечает: «Гностический иероглиф эпохи после Первой Мировой войны, включая наследие этой эпохи и полемику вокруг него, наглядно проявился в споре о Маркионе. Фигура Маркиона поляризовала мнения, но спор о нём позволяет разобратся, что после Первой Мировой войны могло подразумеваться под символом “гнозиса” в духовно-историческом и теолого-политическом отношениях»<sup>2</sup>.

Важным вкладом в популярность Маркиона как центральной фигуры в возобновившемся тогда интересе к гностицизму стала посвященная ему книга выдающегося церковного историка Адольфа фон Гарнака («Marcion: das Evangelium vom fremden Gott», 1921).

Руководящим принципом для Гарнака является убежденность в близком сходстве духовного климата времени Маркиона и эпохи после Первой мировой войны<sup>3</sup>. Книга Гарнака

<sup>1</sup> См.: *Lilla M. Mr. Casaubon in America // The New York Review*. 28.06.200. URL: <https://www.nybooks.com/articles/2007/06/28/mr-casaubon-in-america/>

<sup>2</sup> *Таубес Я.* Стальная клетка и исход из неё, или Спор о Маркионе в прошлом и сегодня. 1998.

<sup>3</sup> См.: *Harnack A.* Marcion: The Gospel of the Alien God. Berlin, 1924. P. 143.

проникнута сочувствием к прозрениям Маркиона, а Таубес, со своей стороны, видит возможность применимости идей античного мыслителя к духовным исканиям эпохи.

Как известно, Маркион (ок. 85/100 — ок. 160<sup>1</sup>) занимает особое место в гностическом корпусе с его радикально негативной позицией по отношению к Ветхому Завету (и его Богу), а также с переосмыслением частей Нового. Маркион призывает христианство разорвать связи с иудейской духовностью, потому что молодое вино не вливается в старые мехи, как сказано в его любимом Евангелии от Луки. Учение древнего мыслителя было свободно от мифологической фантазии, которой восхищалась гностическая мысль; он не рассуждает о первых принципах бытия; не выставляет сонма божественных и полубожественных фигур; отвергает аллегорию в понимании как Ветхого, так и Нового Завета; не требует владения высшим, «пневматическим» знанием, утверждает Ганс Йонас, автор двухтомного исследования гностицизма («Gnosis und spätantiker Geist», 1934/5): «В самой краткой формулировке евангелие Маркиона было евангелием другого, всеблагого Бога, Отца Иисуса Христа, который спас из тяжких оков вечную жизнь несчастного человечества, которое не было ему родным». Представление об отсутствии родственных связей между истинным Богом и миром сформировано гностицизмом в целом: но представление Маркиона о том, что Он чужой даже для объектов Его спасения, что люди даже по своей душе или духу для Него — инородцы, является полностью его собственным»<sup>2</sup>.

Маркиона «отнюдь нельзя причислить к тем лжеучителям, которые появились внутри христианской церкви, неправильно понявших и извративших ее учение», отмечает также русский богослов Михаил Поснов<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: *May G. Marcion // Dictionary of Gnosis and Western Esoterism / Ed. by W. J. Hanegraaff. Brill, Leiden and Boston, 2006. P. 765–768.*

<sup>2</sup> *Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 146.*

<sup>3</sup> *Поснов М. Э. Гностицизм II века // Гностики или о «лжеименном знании». Антология. УЦИММ — ПРЕСС. Киев. 1997. С. 189.*

Личность Маркиона является одновременно эмблемой гностицизма и его оппозицией. Общим знаменателем является отказ от «мира сего», дела демиурга (злого бога Ветхого Завета); мир есть «клетка, созданная творцом» (*haec cellula Creatoris*), т. е. тюремная камера, из которой мы должны вырваться на свободу<sup>1</sup>.

Неприятие «мира сего» как конститутивного момента в гностицизме проявляется и в его рецидиве с двадцатых годов двадцатого века в Германии, утверждающем позицию уничтожения мира, **Entweltlichung**<sup>2</sup>.

В спорах, которые ведут западные интеллектуалы о личности Маркиона и гностицизме в целом, примечательно также участие Николая Бердяева. В качестве *своеобразного зеркала его идей* на ту же тему — обновленную роль гностицизма, в настоящем тексте анализируются и взгляды Льва Шестова. Оба русских экзистенциалиста имеют репутацию бунтовщиков в философии, и цель данной статьи — сравнить их мировоззренческие позиции, исходя из их индивидуального взгляда на гностицизм в целом, а также на Маркиона как личность в частности.

---

<sup>1</sup> Возможность существования другого бога, совершенно невиновного в зле и страданиях сего мира (ответственность за которые была бы возложена на создателя мира в качестве злого демиурга), была слишком привлекательной, и человечество долго сохраняло воспоминание об этом: «Христианская теология сделала все возможное для того, чтобы реабилитировать этот мир как творение благого Бога и скрыть его темную сторону, однако некоторые элементы гностического экстремизма и негативного отношения к миру как несовершенному творению, от которого необходимо как можно скорее освободиться, присутствуют в раннехристианском мистицизме» (*Афонасин Е. В.* Гностическая эсхатология и космология // Эсхатологический сборник. Сб. научных трудов / Под ред. В. Б. Прозорова и др. СПб.: Алетейя, 2006. С. 8–34.)

<sup>2</sup> См.: *Lazier B.* Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World // *Journal of the History of Ideas.* 2003, Oct. Vol. 64. No. 4. P. 624.

Известно, что между Бердяевым и Шестовым существует необыкновенная интеллектуальная и духовная связь. В своей философской автобиографии Бердяев, комментируя отчуждение, произошедшее между ним и многими его бывшими единомышленниками, отмечает, как «из старых отношений сохранилась и даже окрепла дружба с Л. Шестовым, с которым у меня бывали наиболее значительные разговоры»<sup>1</sup>. Его высказывание по случаю семидесятилетия Льва Шестова представляет собой квинтэссенцию этих отношений: «Мы старые друзья с Л. Шестовым и вот уже 35 лет ведем с ним диалог о Боге, о добре и зле, о знании. Диалог этот бывал нередко жестоким, хотя и дружеским спором»<sup>2</sup>. Со своей стороны, Шестов называет Бердяева «одним из самых человеческих философов не только русских, но и европейских»<sup>3</sup>.

Близкая дружба строится на фоне постоянного интеллектуального и духовного противостояния. Что касается основных философских и религиозных тем — о Боге и бессмертии, о зле и страданиях, о познании и вере, о философии, — их взгляды диаметрально противоположны. Схематически представленные различия выглядят так: если в религиозном экзистенциализме Шестова акцент делается на всемогуществе Бога, на том, что для Него нет ничего невозможного, то для Бердяева Бог есть бесконечная тайна, скрытая за бытием; Он не всемогущий господин и повелитель и не исполнитель человеческих желаний. Его правление миром не является самодержавием. (В споре с Карлом Бартом Бердяев заявил: «Непослушание, восстание, бунт могут быть большим послушанием голосу Божьему. Бог, вероятно, даже

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения. 1990. С. 268.

<sup>2</sup> См.: *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. 1. С. 59.

<sup>3</sup> *Шестов Л.* Николай Бердяев. Гносис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Умозрение и откровение. Paris: YMCA-Press, 1964. С. 289–290.

любит тех, которые с Ним борются». <sup>1</sup>) Зло связано не со знанием (как у Шестова), а с темной стороной самой божественной природы.

Ту же оппозицию мы находим и в их отношении к философии — если Бердяев «слишком философ», как он неоднократно заявлял, то Шестов уже рано приобрел репутацию *философа, отрицающего философию*<sup>2</sup>.

Эти основные различия проявляются и в их взаимных оценках. Постоянным объектом критики Шестова является гностическое отчуждение Бердяева от эмпирического мира. Еще в рецензии на его раннюю книгу — «*Sub specie aeternitatis*» Шестов подчеркивает неприятие «мира сего» тогдашним русским *неохристианином*, презрительное отношение к телесности, материальности вообще<sup>3</sup>. В этом же духе была написана его последняя рецензия, опубликованная незадолго до его смерти в 1938 году и содержащая всестороннюю оценку философских и религиозных взглядов Бердяева. Речь идет о статье, напечатанной в журнале «Современные записки», — «**Николай Бердяев. Гносис и экзистенциальная философия**», — в которой основное внимание уделяется гностицизму Бердяева. Гнозису как самодовольному, эмансипированному от Бога познанию, Шестов противопоставляет веру — бесстрашную борьбу за невозможное.

В свою очередь, после ранней рецензии на «Апологию беспочвенности» Шестова, уже в ссылке Бердяев написал развернутый обзор религиозной философии Шестова — «**Древо жизни и древо познания**», 1929. Там он отмечает, что — **несмотря на заявления — в религиозном отношении Шестов**

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. С. 62.

<sup>2</sup> См.: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. 1. С. 69.

<sup>3</sup> См.: Шестов Л. Похвала глупости. По поводу книги Николая Бердяева «*Sub specie aeternitatis*» // Н. А. Бердяев. Pro et Contra. Антология под ред. А. А. Ермичёва. СПб.: РХГА, 1994. С. 282.

остается на этом берегу, на берегу философии, и не переходит на другой берег, берег религиозной веры<sup>1</sup>. Оказывается, по мнению Бердяева, что вера, которую Шестов постоянно ищет, на самом деле ему не хватает именно за счет философских, т. е. рационалистических суждений. Позже Бердяев снова выразил то же самое впечатление — что Шестов, как ни парадоксально, не смог преодолеть собственный рационализм, те рационалистические препятствия, которые он сам воздвигал перед верой («Да простит мне борец против разума, но я здесь вижу в нем рационалиста», — утверждает мыслитель<sup>2</sup>). Пафос его борьбы со знанием (соответственно, с гностицизмом, опирающимся на конкретные эзотерические знания) как причины зла и страданий в мире остается не разделенным Бердяевым: «Знание ведь есть одно из проявлений человеческой активности. Разум может быть поработителем человека, но может быть и слугой человека. Не от знания произошло несчастье человека и мира, совсем неправдоподобно, что оно произошло от знания. Знание познает необходимость, но не оно создает ее. Необходимость есть порождение объективации. Главный философский недостаток Л. Шестова я вижу в том, что он не устанавливает различия в формах и в ступенях знания»<sup>3</sup>.

В конечном счете схематически главное различие мировоззрений обоих выглядит так: если Шестов одержим «этим миром», то Бердяев слишком направленный на «мир иной» — возвышенное утверждение этого мира и гностическое неприятие его знаменуют собой два полюса в русском религиозном экзистенциализме.

Предварительно обрисовав основные позиции этих двоих, проследим за их участием в одной из идеологических дискуссий, актуальных для двадцатых-тридцатых годов прошлого века.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания // Путь. 1929, № 18. С. 90.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Лев Шестов и Киркегаард // Современные записки. 1936. № 62. С. 379.

<sup>3</sup> Там же.

В 1927 году оба опубликовали собственные тексты, в которых так или иначе обсуждалась тема Маркиона и его влияние на их родное духовное наследие — возможно, спровоцированные высказыванием Гарнака (балтийского немца, родившегося в Тарту) о восприимчивости русской культуры к маркионизму, о специфическом маркионизме Толстого и Горького<sup>1</sup>.

Два русских читателя Гарнака интерпретируют его высказывание по-разному: Шестов, критикуя религиозность Толстого, провозгласившего свое собственное евангелие, согласен с обнаруженной между писателем и Маркионом близостью<sup>2</sup>. Со своей стороны, Бердяев более точен и критичен к утверждаемой Гарнаком связи между маркионизмом и русской духовностью. Он убежден, что «Маркионизм всегда может быть истолкован моралистически и потому может быть приемлем для современного сознания, пораженного рационализмом и утерявшего веру. Гарнак в своей замечательной книге о Маркионе, лучшей из всех им написанных, говорит, что Маркион близок русской религиозной мысли, русским писателям. Это ошибочно. Русской религиозной мысли в Маркионе близко то, что в нем есть подлинно христианского — понимание христианства не как религии законнической, а как религии Бога любящего и страдающего, но чужда сама ересь маркионизма. Ересь маркионизма, которая нравится современности, есть непонимание основной тайны христианской веры, прежде всего тайны Троиединого Бога»<sup>3</sup>.

Но вернемся к принципиальному отношению русских мыслителей к гностицизму и особенно к Маркиону.

Так, в 1927 году Лев Шестов опубликовал в журнале «Современные записки» обширное исследование под названием «Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия

<sup>1</sup> См.: *Harnack A. Marcion: The Gospel of the Alien God.* Berlin, 1924. P. 144.

<sup>2</sup> См.: *Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия* Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и откровение. Paris: YMCA-Press, 1964. С. 57–58.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А. Маркионизм // Путь.* 1928. № 12. С. 119.

Владимира Соловьева». Соловьев, как известно, является наиболее значительным проводником гностицизма в русской мысли, но здесь интерес представляют комментарии Шестова к сочинениям Гарнака, включая его ранние работы по истории догматов. В своем исследовании, в котором доминирует стремление бросить вызов гностицизму, Шестов не мог пропустить основные для эпохи сочинения по этой теме: «Не так давно он [Гарнак] выпустил под заглавием «Евангелие чужого Бога» монографию об одном из самых замечательных и наиболее опасных в свое время гностиков, Маркионе. Наиболее замечательных, ибо до него никто так смело и безудержно не шел к поставленной себе цели, как он. Наиболее опасного, так как Маркиону, в противоположность другим представителям гностицизма, удалось создать свою церковь, которая привлекла огромное количество последователей, соперничала в течение несколько столетий с церковью католической и была свалена только после очень трудной и напряженной борьбы»<sup>1</sup>.

Фигура Маркиона помещена автором в контекст гностического корпуса в целом. Шестов особенно останавливается на втором веке новой эры — веке гностицизма, когда в среде христиан, еще не сумевших построить монолитную церковную организацию, вторглись люди, «свободный дух» которых отверг пришедшее с Востока Откровение, т. е. духовность Ветхого Завета. Гностики — а это были именно они — пытались заменить Откровение рассуждением (эллинской мудростью), осуществить ту «острейшую эллинизацию христианства», о которой говорил Гарнак. Учитывая постоянное сопротивление русского философа еврейского происхождения любой близости к эллинской мудрости, любому воплощению символа «Афина», понятно и его совершенно негативное отношение к гностицизму, к настойчивым попыткам Маркиона очистить христианство от еврейского влияния. Однако отношение к гностицизму со стороны выдающегося церковного

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и откровение. Paris: YMCA-Press, 1964. С. 54.

историка — одновременно размышляющего, но и участвующего в возрождении явления, беспокоит Шестова. И если в более ранней «Истории догм» Гарнак комментировался как несогласный с позицией Маркиона по отношению к Ветхому Завету, то в «Евангелии чужого Бога» (книга, посвященная Маркиону) ее автор уже представлен сетующим на неудачу Маркиона в его радикальном начинании, направленном против присутствия Ветхого Завета в христианстве; он представлен как единомышленник античного мыслителя — мир плох и за него ответствен его создатель, и спасение заключается в избавлении от этого создателя и его творения — мира: «Учение эллинских философов, провозгласивших автономию духа, на том ведь и держалось: мир никуда не годится, Бог его создавший тоже никуда не годится, нужно бежать из мира и сделать себе нового, чуждого миру и творцу мира, Бога»<sup>1</sup>.

Религиозность Шестова (предмет многих комментариев) далека от ортодоксального иудаизма, а его нападки на гностицизм мотивированы не столько нападками на Бога Ветхого Завета, сколько, главным образом, пропагандируемым представлением о том, что спасение возможно через *познание* (будь то особое, эзотерическое, только для посвященных) — потому что это опять-таки разновидность рационализма, борьбе с которым философ посвятил всё своё творчество. Гностицизм (в том числе учение Маркиона) является для него гораздо менее антииудаизмом, чем утверждением мира в оковах разума, необходимых, самоочевидных истин, от которых способен освободить нас только Бог (олицетворение неограниченных возможностей).

«Война» Шестова против рационализма есть не столько война за утверждение мира, сколько за дело Творца, она идет не во имя космизма против антикосмизма гностиков, а во имя идеи такого мира, в котором Бог может изменить/отменить события прошлого, снова и снова переставлять прошлое и будущее.

Отношение Бердяева к миру иное, очень похожее на гностицизм, и не случайно таковым его определяют и многие его исследователи. (Интересно, что еще при жизни Бердяева

<sup>1</sup> Там же. С. 58.

была написана диссертация о философской оценке его гностицизма.<sup>1</sup>) В своей философской автобиографии («Самопознание»), в которой мыслитель подводит итоги своего жизненного пути, он ясно и недвусмысленно выражает свое главное отношение к миру — с первым своим появлением, с первым криком он уже знает наверняка, что он попал в чуждый ему мир и что он чувствовал себя так до момента написания своего последнего произведения. Его постоянно сопровождает ощущение, что он принадлежит не «этому», а другому миру; ему не присуще чувство вкопанности в землю: «Мне более свойственно орфическое понимание происхождения души, чувство ниспадания ее из высшего мира в низший»<sup>2</sup>. Этот мир чужд Бердяеву, и он изо всех сил пытается освободиться от его власти; он ненавидит все, что связано с плотью, с материей (ему чужда даже красота природы — он сосредоточен только на духовном, он категорически отделяет его от всего материального); проявляет патологическое психическое и физическое отращивание (по точным описаниям Натальи Бонецкой: «Личность Бердяева отвечала гностическому канону: стремление к ноуменальному знанию в нем естественно сочеталось с *ненавистью к плоти* (...), с волей к дематериализации мира»<sup>3</sup>. И еще: «Бердяев, наследник гностиков древности, ненавидит плоть, вегетарианствует и тоскует по утраченной девственности»<sup>4</sup>).

Подобно гностикам, Бердяев, как известно, критически относится к законнической ветхозаветной духовности: «Не думаю, чтобы у меня бывали минуты, когда я просто отрицал

<sup>1</sup> См.: *Kennedy P. V. A Philosophical Appraisal of the Modern Gnosticism of Nicolas Berdyaev*. St. Louis, 1936. URL: <https://www.proquest.com/openview/199652f25a4a45e0d00e7976fd493103/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии)*. М.: Международные отношения, 1990. С. 11.

<sup>3</sup> *Бонецкая Н. К. Бердяев: мистик, гностик, экзистенциалист // Вестник культурологии. 2021. № 1. С. 120.*

<sup>4</sup> Там же. С. 126.

существование Бога. Но были минуты, когда я отвергал Бога, были мучительные минуты, когда мне приходило в голову, что, может быть, Бог зол, а не добр, злее меня, грешного человека, и эти тяжелые мысли питались ортодоксальными богословскими доктринами, судебным учением об искуплении, учением об аде и многим другим»<sup>1</sup>. Его знаменитая доктрина объективации — одно из ярких проявлений его своеобразного гностического экзистенциализма. Еще одним примером являются его идеи о нетварной свободе, которые философ Сергей Левицкий справедливо комментирует как слишком близкие к гностицизму: «Зачем понадобилось Бердяеву такое странное, на первый взгляд, учение, напоминающее некоторые виды гностицизма, особенно учение Маркиона. Ответ: для того, чтобы снять с Бога ответственность за мировое зло. Ради этого Бердяев идет так далеко, что даже отрицает всемогущество Божие ради Его всеблагости»<sup>2</sup>.

Гностицизм Бердяева — большая тема, и здесь она лишь обозначена, поскольку интерес направлен на его специфическое (по сравнению с Шестовым) присутствие в интеллектуальной повестке дня эпохи, начиная с двадцатых годов (и далее). В том же 1927 году, когда появилось обширное исследование Шестова о Владимире Соловьеве, а также о гностицизме и Маркионе, в журнале «Путь» была напечатана статья Бердяева «Из размышлений о теодицее». Ожидаемо — поскольку одним из центральных вопросов в гностицизме является вопрос о зле и «оправдании» Бога, позиции гностицизма (в том числе Маркиона) отведено в статье особое место. Отношение, с которым Бердяев подходит к разработке темы (кстати, одна из особенностей его творчества) обычное, сочувственное гностицизму: «Всемогущий, всеблагий, всеведущий Бог не мог сотворить такого злого и полного страданиями мира. Несправедливо, безнравственно, хотелось бы сказать,

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. С. 319.

<sup>2</sup> *Левицкий С. А.* Бердяев — пророк или еретик? // Новый журнал. 1975. № 119. С. 233.

безбожно сотворить такой мир, как наш, и обречь человека слабого, лишенного знания, на горе и неизбывное страдание. Человек, не лишенный сострадания и элементарного чувства справедливости, не согласился бы сотворить такой мир»<sup>1</sup>. Философ отмечает, что современность далеко не оригинальна в своих протестах против Творца мира, совершаемых во имя сострадания, т. е. по моральным соображениям. Бердяев подчеркивает именно моральные мотивы восстания Маркиона против злого Демиурга, т. е. Бога Ветхого Завета, который для него не был Отцом Иисуса Христа, Спасителя мира. Спаситель — Иисус Христос, представлен как сын неведомого Бога, избавитель от зла творения. Бердяев также прокомментировал эти настроения в современном контексте: «Сомнение Маркиона, связанное с проблемой теодицеи, присутствует и во всех сомнениях людей нового времени, но в большинстве случаев в более поверхностной форме. Гарнак в своей прекрасной книге о Маркионе говорит, что Маркион должен быть особенно близок русской религиозной мысли»<sup>2</sup>. Как уже отмечалось, возможно, что подчеркнутая Гарнаком связь Маркиона с русской духовностью является дополнительным поводом для включения философа в одну из специфических тем эпохи.

В следующем, 1928 году Бердяев опубликовал (снова в редактируемом им журнале «Путь») под названием «Маркионизм» рецензию на два произведения, первое из которых — книга Анри Делафоса (псевдоним историка Josef Turmel) о Четвертом Евангелии и посланиях ап. Павла, другое — полная философских и религиозных конспектов статья Леонида Габриловича (Галича), посвященная маркионизму («Христианство. Маркионизм. Антитетизм»), опубликованная в «La chronique des Idées», № 17.

Исходная позиция философа определяет особое место Маркиона среди всего гностического корпуса, поскольку античный автор мыслится прежде всего как моралист, вдохновленный

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Из размышлений о теодицее // Путь. 1927. № 7. С. 50.

<sup>2</sup> Там же. С. 51.

Евангелием и чуждый любому космологическому гнозису. Бердяев излагает мнение Делафоса о том, что Четвертое Евангелие и послания ап. Павла представляют собой маркионитские тексты, обработанные и впоследствии отредактированные церковниками. Маркионизм в духовности Четвертого Евангелия и посланий ап. Павла состоит во вражде к «миру», в учении об искуплении, в победе над законом, т. е. в самой сути христианства. По словам Бердяев: «В маркионизме были истинные, подлинно христианские элементы, но, как и всякая ересь, он допустил крайнее преувеличение этих элементов и оторвал их от полной, целостной истины откровения. Преодоленный и преображенный опыт маркионизма вошел в церковное сознание. Истинные, подлинно христианские элементы маркионизма, соединенные с всецелой истиной, свободные от искажений и крайностей, от маниакальности и свойственной ересям, и есть церковная вера и церковное сознание»<sup>1</sup>.

Комментарий русского философа одновременно сочувствен автору, пользующемуся репутацией еретика, и сохраняет баланс. Баланс, которого Делафосс, чуждый христианству, не может достичь. В тексте Бердяева отмечаются и современные тенденции в христианстве, которые его оппоненты в то время пытались преодолеть путем своего рода возрождения маркионизма. Потому что «Маркионизм же означает острую постановку проблемы теодицеи, которая в сущности никогда не имела рационального богословского разрешения, приемлемого для нравственного сознания человека. Господствующая тенденция традиционного богословия очень благоприятна для все новых и новых форм восстания маркионизма»<sup>2</sup>.

(В его книге «О назначении человека», 1931 г., мы находим ту же мысль: «Традиционная теодицея теологических учений разрешает ли мучительную проблему, объясняет ли она происхождение зла? Традиционное теологическое учение о миротворении и грехопадении все превращает в божественную комедию, в игру Бога с самим собой. Можно не соглашаться

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Маркионизм // Путь. 1928. № 12. . 118.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

с взглядами Маркиона, гностиков, манихеев, но нельзя не отнестись с уважением к тому, что их так мучила проблема зла».<sup>1)</sup>

Ссылаясь на Гарнака, Бердяев выступает против искаженной трактовки и Леонида Габриловича, еще раз высказывая свой взгляд на Маркиона как на человека, в своей нравственной глубине потрясенного невозможностью объяснить и оправдать зло и страдания, присутствующие в мире. Маркион, как и все гностики, полагает Бердяев, не понял тайны свободы, тайны богочеловечества, тайны божественной троицы. А то, против чего боролся Маркион, — абстрактный монотеизм — на самом деле чуждо христианству, поэтому его аргументы фактически недействительны.

С другой стороны, современные маркиониты не совсем осведомлены о подлинных взглядах Маркиона: «Маркион восстал против Бога Библии, против Бога Ветхого Завета, против Творца и Промыслителя мира, создавшего зло и страдание, и противопоставил Ему Христа, откровение другого, неведомого Бога, чуждого миру и мира не сотворившего. Христос пришел izbавить от власти злого Бога Демиурга, сотворившего этот злой и мучительный мир. Если атеизм противоположен атеистическому учению, согласно которому мир этот сотворен Всеблагим Богом, открывшим Себя в Библии, то Маркион был атеистом. (...) В действительности Маркион был дуалистом, как и все гностики, и он верил в своего Доброго Бога, в которого не верят современные атеистические маркионисты. Маркион религиозно стоял бесконечно выше современных маркионистов, которые пользуются им для целей пропаганды атеизма»<sup>2)</sup>. По мнению Бердяева, новый маркионизм, начиная с двадцатых годов, стал орудием борьбы с Богом во имя человека.

Русский мыслитель причисляет Габриловича к современным маркионитам, стремившимся перевести Маркиона на язык эпохи неверия. Это возрождение старых ересей является, по мнению философа, признаком прихода

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 38.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Маркионизм // Путь. 1928. № 12. С. 117.

более ответственного христианства, более ориентированного на свои истоки.

Интерпретации обоих русских религиозных экзистенциалистов существенно отличаются от толкований других участников маркионовской полемики, но присутствие в ней обоих удивительным образом сближает их, притом что они поразительно несхожи между собой.

Крайне схематично: для Шестова борьба Маркиона с Богом есть рационализм — железное принуждение необходимых истин; для Бердяева — непонимание сущности христианства (а возрожденный маркионизм — замаскированный атеизм).

Но именно в полемике вокруг гностицизма антагонизм между Бердяевым и Шестовым оказывается кажущимся — Шестов тоже не принимает «мира сего», поскольку это мир необходимостей и принуждений; это мир мерзостей; мир непреодолимой судьбы, и автор иронизирует над покорными, согласными с ней: «Человек “знает”, что судьба непреодолима. Бороться, стало быть, бессмысленно. Остается одно: покориться судьбе, приспособиться к ней и так перевоспитать себя, переделать свою волю, чтоб необходимое принимать как должное, как желательное, как лучшее»<sup>1</sup>. Обратим внимание на замечание Бердяева по поводу произведения Шестова «Достоевский и Киркегаард»: «Как это ни странно, но у Л. Шестова можно открыть очень сильный элемент манихейства. Для него мир находится в безраздельной власти змия. Миром правит необходимость, которая есть трансформация небытия, т. е. миром правит змий, правит через разум с его непреложной истиной и добром»<sup>2</sup>. Мне кажется очень пронизательным замечание Бердяева — будет ли мир отвергнут из-за его создания злым творцом, или из-за его окончательного повреждения после попадания под власть библейского змея (воплощения

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и откровение. Paris: YMCA-Press, 1964. С. 45.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Лев Шестов и Киркегаард // Современные записки, 1936. № 62. С. 379.

разума и знания), отношение, с которым это сделано, имеет гностический характер. Как бы ни различались их исходные мировоззренческие позиции (всемогущий против бессильного Бога), Шестов и Бердяев в конечном счете близки именно в своем бунте против сего мира — неожиданной близости, ощутимой в контексте споров вокруг Маркиона.

### ЛИТЕРАТУРА:

1. *Афонасин Е. В.* Гностическая эсхатология и космология // Эсхатологический сборник. Сб. научных трудов. Под ред. В. Б. Прозорова и др. СПб.: Алетейя, 2006. С. 8–34. URL: [https://rusneb.ru/catalog/000199\\_000009\\_003044667/](https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003044667/)
2. *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. 1 и 2.
3. *Бердяев Н. А.* Из размышлений о теодицее // Путь. 1927. № 7. С. 50–62.
4. *Бердяев Н. А.* Маркионизм // Путь. 1928. № 12. С. 116–121.
5. *Бердяев Н. А.* Древо жизни и древо познания // Путь. 1929. № 18. С. 88–106.
6. *Бердяев Н. А.* Лев Шестов и Киркегаард // Современные записки. 1936. № 62. С. 375–381.
7. *Бердяев Н. А.* Основная идея философии Льва Шестова // Шестов Л. Умозрение и откровение. Paris: YMCA-Press. 1964. С. 5–9.
8. *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990.
9. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
10. *Бердяев Н. А.* Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996.
11. *Бердяев Н. А.* Основы религиозной философии // Вестник русского христианского движения. 2007. № 192. С. 169–194.

12. *Бонецкая Н. К.* Бердяев: мистик, гностик, экзистенциалист // Вестник культурологии. 2021. № 1. URL: <https://culturology-journal.ru/article.php?id=157>
13. *Йонас Г.* Гностицизм (Гностическая религия). СПб.: Лань, 1998.
14. *Левицкий С. А.* Бердяев — пророк или еретик? // Новый журнал. 1975. № 119. С. 230–253.
15. Переписка и воспоминания. Николай Бердяев и Лев Шестов. Публикация Наталии Барановой-Шестовой // Контиент. 1981. № 30. С. 293–314.
16. *Поснов М. Э.* Гностицизм II века // Гностики или о «лжеименном знании». Антология. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1997. С. 154–190.
17. *Стоянов Ю.* Другият бог. Дуалистичните религии от Античността до катарската ерес. София: Кралица Маб, 2006.
18. *Таубес Я.* Стальная клетка и исход из неё, или спор о Маркионе в прошлом и сегодня, 1998. URL: [https://gnosis.study/library/Гнозис/статьи и комментарии/RUS/Таубес Я. — Стальная клетка и исход из нее или спор о Маркионе прошлом и сегодняшнем.pdf](https://gnosis.study/library/Гнозис/статьи%20и%20комментарии/RUS/Таубес%20Я.%20—%20Стальная%20клетка%20и%20исход%20из%20нее%20или%20спор%20о%20Маркионе%20прошлом%20и%20сегодняшнем.pdf) (Перевод выполнен Б. Шмоленгеймом по изданию J. Taubes, *Das stahlerne Gehäuse und der Exodus daraus oder: Ein Streit um Marcion, einst und jetzt.* // *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religionsgeschichte und Geistesgeschichte.* Hrsg. v. Aleida u. Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich u. Wilfried Menninghaus von Jacob Taubes, 1996.)
19. *Титаренко А. С.* Религиозная философия Бердяева в свете западной исследовательской традиции // Культура народов Причерноморья. 2006. № 96. С. 149–154.
20. *Шестов Л.* Николай Бердяев. Гносис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Умозрение и откровение. Paris: YMCA-Press, 1964. С. 261–297.
21. *Шестов Л.* Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и откровение. Paris: YMCA-Press, 1964. С. 23–92.

22. *Шестов Л.* Похвала глупости. По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis» // Н. А. Бердяев. Pro et Contra. Антология / под ред. А. А. Ермичёва. СПб.: РХГА, 1994. С. 169–181.
23. *Harnack A.* Marcion: The Gospel of the Alien God. Berlin, 1924.
24. *Kennedy P. V.* A Philosophical Appraisal of the Modern Gnosticism of Nicolas Berdyaev. St. Louis, 1936. URL: <https://www.proquest.com/openview/199652f25a4a45e0d00e7976fd493103/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
25. *Lazier B.* Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World // Journal of the History of Ideas. 2003, Oct. Vol. 64. No 4. Pp. 619–637.
26. *Lilla M.* Mr. Casaubon in America // The New York Review. 28.06.2007. URL: <https://www.nybooks.com/articles/2007/06/28/mr-casaubon-in-america/>
27. *May G.* Marcion // Dictionary of Gnosis and Western Esoterism / Ed. by W. J. Hanegraaff. Brill, Leiden and Boston, 2006. Pp. 765–768.
28. *Minakov M.* Return to the Most Important: Philosophical Revolt of Leo Shestov // History of Philosophy. 2018. Vol. 23. Pp. 82–95.

**Епископ Филарет (Гусев)**

**ОТНОШЕНИЕ Н. А. БЕРДЯЕВА  
К ГНОСТИЦИЗМУ**

В данной статье анализируются особенности функционирования гностической терминологии и идей в наследии Н. А. Бердяева (1874–1948 гг.). Выделены и рассмотрены аргументы и контраргументы по вопросу принадлежности русского религиозного философа к гностицизму. Показано, что его взгляды находятся на стыке разных направлений мысли, начиная от христианства и немецкой классической философии, заканчивая теософией, неогностицизмом, мистикой и проч. В пользу влияния гностической системы на воззрения Н. А. Бердяева свидетельствуют следующие аргументы: эклектичный характер воззрений; использование гностической терминологии («эон», «плерома», «припоминание», «гнозис»); пренебрежение к плотскому, материальному началу, а также тенденция к дематериализации окружающего человека мира; учение о самопознании как припоминании («анамнезис»), концепция эроса. Среди контраргументов отмечено, что мыслитель не разделял гностический дуализм, выступал с критикой теософии Р. Штейнера, опровергал идею очеловечивания религиозного субъекта, составляющую основу гностической системы Маркиона. В заключение подчеркнуто, что, несмотря на влияние гностического учения теоретического характера, нельзя назвать Н. А. Бердяева гностиком.

**Ключевые слова:** Н. А. Бердяев, антропология, гностицизм, христианство, гносеология, теософия, антропософия, теодицея, онтология.

**Bishop Filaret (Gusev)****N. A. BERDYAEV'S ATTITUDE TO GNOSTICISM**

This article analyzes the features of the presence of Gnostic terminology and ideas in the legacy of N. A. Berdyaev (1874-1948). The arguments and counterarguments of the problem of belonging of the Russian religious philosopher to gnosticism are highlighted and considered. It is shown that his views are at the junction of different directions of thought, starting from Christianity and German classical philosophy, ending with theosophy, neognosticism, mysticism, etc. The following arguments support the influence of the Gnostic system on the views of N. A. Berdyaev: the eclectic nature of the views; the use of Gnostic terminology (“aeon”, “pleroma”, “recollection”, “gnosis”); disregard for carnal, material principles, as well as a tendency to dematerialize the world around a person; the doctrine of self-knowledge as recollection (“anamnesis”), the concept of eros. Among the counterarguments, it is noted that the thinker did not share Gnostic dualism, criticized R. Steiner’s theosophy, and refuted the idea of humanizing a religious subject, which forms the basis of Marcion’s gnostic system. In conclusion, it is emphasized that despite the theoretical nature of the influence of Gnostic teaching, N. A. Berdyaev cannot be called a gnostic.

Keywords: N. A. Ber, anthropology, gnosticism, Christianity, epistemology, theosophy, anthroposophy, theodicy, ontology.

Отношение Н. А. Бердяева к гностицизму — одна из наиболее сложных, интересных и при этом дискуссионных тем. Одни исследователи утверждают, что в наследии русского мыслителя обрели рецепцию многие положения гностического учения, другие же отрицают гипотезу принадлежности Н. А. Бердяева к гностицизму [10, с. 113].

Гностицизм («γνωστικὸς» в пер. с древнегреч. «обладающий знанием») представляет собой синкретическое религиозно-философское учение, появившееся в конце I — начале II века и сосредоточивающее в своем дискурсе аспекты языческого,

иудейского и христианского учений [12, с. 36–37]. Увлечение гностическими идеями в принципе наблюдалось в России в эпоху Серебряного века, что, в частности, отразилось в культуре отечественного религиозно-философского ренессанса, одним из ярчайших представителей которого был Н. А. Бердяев. Однако насколько справедливо называть Бердяева гностиком, а его воззрения определять как гностические (или же неогностические)?

Основа воззрений Н. А. Бердяева — неприятие мира, который напрямую характеризуется им как «чуждый», о чем он неоднократно пишет в работе «Самопознание», например: «Я изначально чувствовал себя попавшим в чуждый мне мир, одинаково чувствовал это и в первый день моей жизни, и в нынешний ее день. Я всегда был лишь прохожим» [4, с. 11]. Ряд современных исследователей, в том числе Н. К. Бонецкая, подчеркивают, что неприятие мира у Н. А. Бердяева объясняется его пренебрежением ко всему материальному, земному и плотскому, что роднит его с гностиками [9, с. 255]. Действительно, характерной чертой воззрений русского мыслителя является «брезгливость» к окружающей человека реальности, которая, как он сам убежден, прививает подлинный «вкус к метафизике» [2, с. 9]. Наиболее дискуссионным и сложным вопросом здесь является следующий: где пролегает граница между монашеской установкой «смерти для мира» и гностическим неприятием всякого материального начала в наследии Н. А. Бердяева? Несмотря на то что мыслитель будет выступать с критикой восточно-христианской монашеской традиции, с 1907 по 1908 г. он утверждал, что его дух и умонастроение близки последней [3, с. 319]. Кроме того, русский мыслитель отвергал плотское начало как источник греха, а не в качестве состава человеческого естества. Вместе с тем трудно назвать Н. А. Бердяева аскетом, хотя вся его интеллектуальная биография свидетельствует о его приверженности разрешению духовных проблем человечества, стремлении к вечности и неприятию всего мирского, плотского и материального.

Гностически ориентированная интенция мысли прослеживается у него и в вопросе теодицеи. Критикуя традиционный святоотеческий подход, Н. А. Бердяев замечает, что катафатическое богословие не снимает с Господа ответственности за все, что происходит в окружающем человека мире, в том числе за присутствие зла. В работе «Философия свободы» он пишет: «Все существа предвечно и предмирно творятся Божеством; всё живое пребывает в божественном плане космоса, до времени и до мира совершается в идеальном процессе божественной диалектики» [7, с. 227]. Из этого проистекает осмысление Н. А. Бердяевым проблемы Первоначала, что, по мнению исследователя Ю. А. Королева, сближает его с гностицизмом [13, с. 48–49]: прослеживаются параллели не только со святоотеческим пониманием Первоначала как «непроницаемой тайны» [6, с. 21], но также с гностической системой Василида (и отчасти Валентина) и мистической теологией Я. Беме. Мыслитель воспринимает Первоначало как определенного рода безличную духовную реальность, небытие, от которого происходит Господь — Творец. В гностической системе Валентина Первоначало не поддается какому-либо пониманию и не может быть исчерпывающе выражено с помощью человеческих понятий. Согласно учению гностика, Абсолют раскрывается и действует посредством собственных энергий. Демиург, будучи ремесленником, творцом, представляет собой одну из этих энергий. Логическое развитие этой концепции наблюдается в наследии Я. Беме. Некоторые параллели с гностической онтологией встречаются и у Н. А. Бердяева, который называл творение вселенной Господом «вторичным актом» [6, с. 25]. Исходя из этого, свобода воспринимается им как безначальная, нетварная категория. Зло рассматривается как определенного рода безначальный феномен, укорененный в безличном Первоначале.

Восприятие Н. А. Бердяевым зла как сущности субстанциональной позволят провести параллели между его учением о теодицее и онтологией гностиков. При этом русский философ глубоко критикует гностический подход. Опровергая систему Маркиона, он выделяет главную ошибку гностического

учения: «Злой мир создан не Богом, а грехом, грех же определен свободой, а не злым Богом, не материей» [6, с. 38]. Из этого следует, что, даже если Н. А. Бердяев использовал элементы понятийно-категориального аппарата и некоторые аспекты гностических систем, сам себя он никогда не воспринимал как сторонника этих идей. Хотя, на наш взгляд, не только определенные аспекты учения, но и само мироощущение, творчество Н. А. Бердяева имеют в некотором роде гностический характер. В одном из своих писем он отмечал, что хочет стать идеологом нового религиозного сознания, которое предполагает следование глубокому и многогранному «гностическому процессу» [3, с. 305–306]. Кроме того, мыслитель утверждал, что для содействия этому процессу он пытается разработать собственную «систему религиозно-философского гнозиса» [3, с. 306]. Н. А. Бердяев впоследствии будет утверждать, что ему близки не пророки, апостолы и миссионеры, но «гностики, Ориген и ему подобные» [3, с. 311].

В предисловии к работе «Смысл творчества» Николай Александрович рассуждает о человеке как о свободном творце, который может сознавать себя в свободе Абсолюта. Для описания творческой полноты бытия мыслитель использует гностический термин «плерома» [5, с. 43]. Помимо этого, мыслитель использует понятие «Адам Кадмон», лежащее в центре иудейского мистицизма и выражающее идею предвечного первочеловека, обладающего андрогинной сущностью [11, с. 101–102]. Получается, что одним из существенных аспектов антропологии Н. А. Бердяева, сближающих его взгляды с гностическими системами, является идея восстановления «небесного» сверхэмпирического человека-Творца.

Один из наиболее распространенных аргументов, который используют, причисляя Н. А. Бердяева к гностикам, — влияние на его творчество идей Р. Штейнера (Р. Штейнер — идеолог антропософии, эзотерик, оккультист; его христианские воззрения содержат ряд гностических мотивов) [10, с. 113]. Однако обнаруживается, что в воззрениях западного и русского мыслителей существует ряд существенных отличий. Если

у Р. Штейнера основным способом познания была медитация, то у Н. А. Бердяева — творческое вдохновение. Кроме того, если первый не поднимает проблему вечности (акцентируя внимание на концепте «Акаша-хроника»), то «взор и мысль» Н. А. Бердяева устремлены в метафизику, в поиск Горнего мира. Штейнер является гностиком в самом полном смысле слова, так как антропологическим идеалом у него служит человек, обладающий особым органом, позволяющим ему воспринимать реальность, — «гнозисом». Кроме того, если у западного мистика гнозис представляет собой «духовный труд», то у Н. А. Бердяева — это истинная вера, основанная на героическом подвиге. В конце концов, они по-разному оценивают роль мышления в гносеологическом процессе. Если западный мыслитель высшей ступенью рационального метода познания видел «умный оккультизм», то Бердяев, отказавшись от рационализма, сконцентрировался на «живом опыте» бытия, составляющем основу веры и реализующемся во всей полноте только в творческом делании. Допуская какую-то степень влияния неогностических мотивов на творчество русского мыслителя, некорректно все-таки делать вывод о гностических корнях философии Н. А. Бердяева.

Так, в труде философа «Я и мир объектов» можно также увидеть некоторые отсылки к гностическому учению. В гнозисе русского мыслителя сделан акцент на существенном различии между эссенцией и явлением. Невозможно говорить о наличии кантовского «ноумена» в феномене — соответственно, между ними существует непреодолимый разрыв. Опровергая воззрения представителей неокантианской философии, Н. А. Бердяев перенес центр тяжести самостояния с Творца и окружающей вселенной на личность. В сознательном познании окружающей реальности человек совершает интуитивный акт, объективацию. Соответственно, по Н. А. Бердяеву, познаваемая вещь может существовать вне сознания, что является следствием грехопадения, отчуждения человека от Бога и окружающего мира. В этом смысле гносеология мыслителя достаточно близка гностическим установкам,

что подтверждается следующим его тезисом: «Смысл раскрывается во мне, в человеке, и соизмерим со мной» [8, с. 58].

Эзотерико-гностические мотивы учения русского мыслителя обнаруживаются, например, в такой формулировке: «Моя мысль... должна быть ясной и светоносной во тьме, должна внести смысл в бессмыслицу. Когда я познаю тьму и бессмыслицу, то я вношу свет и смысл», — пишет Н. А. Бердяев [8, с. 76]. Подобно гностикам, мыслитель перелагает роль творца на человека, обладающего гнозисом. Если Вселенная творится Господом, то логическое завершение этого процесса остается за человеком, на котором лежит главная миссия — осуществлять «миротворение» посредством реализации свободы и творческого потенциала. Подобные теургические мотивы, основанные на понимании роли творческой деятельности, которая получит свою полноценную реализацию в эсхатологической перспективе, сближают интуиции Н. А. Бердяева с гностическим дискурсом. В силу этого можно утверждать, что в гнозисе русского мыслителя центром гносеологического процесса является познающий субъект. В труде «Дух и реальность» Н. А. Бердяев прямо соглашается с гностическим восприятием самопознания как припоминания («анамнезиса») [см. 1, с. 70–71]. Как он утверждает, «познание есть припоминание. Сомнение в реальности видимого, объективного, предметного мира есть начало философии» [2, с. 42]. В этом смысле идеи Бердяева вполне укладываются в смысловое поле гностической гносеологии.

Таким образом, можно констатировать следующее: воззрения русского мыслителя находятся на стыке между христианской религиозно-философской мыслью и гностицизмом. Учение Н. А. Бердяева содержит гностический понятийно-категориальный аппарат, в частности такие его термины, как «эон», «плерома», «припоминание», «гнозис». В онтологии и антропологии Бердяева наблюдаются тенденции к дематериализации окружающего человека мира, а также пренебрежение к плоти (как источнику греха) и материальному началу как таковому. Следы гностического влияния наблюдаются

в его концепции эроса, теодицее, а также в целом в эклектичном характере его религиозно-философских воззрений. С одной стороны, выявлено, что учение Н. А. Бердяева развивалось под влиянием представителя неогностицизма Р. Штейнера и мистика Я. Беме. С другой стороны, Н. А. Бердяев никогда не разделял гностический дуализм (противостояние между Ветхозаветным «меньшим богом» и скрытым Творцом), открыто критиковал теософию Р. Штейнера (пусть и заимствуя из учения западного мыслителя некоторые идеи), а также идею очеловечивания религиозного субъекта, составляющую основу гностической системы Маркиона. Несмотря на некоторую теоретическую приверженность гностицизму, Н. А. Бердяева все же трудно называть гностиком. В его личности и воззрениях сосредоточены самые разные идейные истоки, влияния и философские искания, начиная от христианства и немецкой классической философии, заканчивая неогностицизмом, антропософией, мистикой. Гностические и христианские мотивы философии Н. А. Бердяева находятся в сложном взаимодействии. Многие положения его философии не могут быть отнесены в полном смысле к какому-то конкретному направлению мысли, так как представляют собой своего рода «вспышки», озарения, собственное персональное откровение (подобный стиль относится ко всем тем мыслителям, которые в основу процесса философствования кладут личный опыт). Сам же Н. А. Бердяев никогда не рассматривал себя как гностика, осознавая себя прежде всего христианским мыслителем.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахарь С. А.* Практики заботы о себе в гностических движениях I–IV вв. н. э. // Манускрипт.2020. Т. 13. № 9. С. 67–72.
2. *Бердяев Н. А.* Дух и реальность. М.: АСТ, 2011. 672 с.
3. *Бердяев Н. А.* Письмо Философову от 15–18 марта 1908 г. // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 9. 1992. С. 294–325.

4. *Бердяев Н. А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
5. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. М.: Академический проект, 2024. 346 с.
6. *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 279 с.
7. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. М.: АСТ, 2007. С. 279.
8. *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 14–226.
9. *Бонецкая Н. К.* Бердяев-гностик // Звезда. 2020. № 3. С. 252–273.
10. *Бонецкая Н. К.* Н. А. Бердяев: мистик, гностик, экзистенциалист // Вестник культурологии. 2021. № 1 (96). С. 105–139.
11. *Бурмистров К. Ю.* Концепция Предвечного человека (Адам Кадмон) в еврейском мистицизме // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 84. С. 97–117.
12. *Денисов М. Ю.* К вопросу о происхождении гностицизма // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 36–43.
13. *Королев Ю. А.* Мистические и гностические аспекты философии Н. А. Бердяева // Булгаковские чтения. 2017. № 11. С. 48–57.

**Л. Е. Шапошников**

## **ТРАКТОВКА Н. А. БЕРДЯЕВЫМ ИНДИВИДУАЛИЗМА, СОБОРНОСТИ И ТВОРЧЕСТВА**

В статье рассматриваются подходы Н. А. Бердяева к решению вопроса о соотношении индивидуального и универсального. Показывается, что, с его точки зрения, противоречия этих явлений во многом снимаются при реализации соборных установок. Одной из доминантных тем философских построений мыслителя является трактовка творчества и тех антиномий, которые оно порождает. Причем Бердяев был убежден, что в рамках земного существования нельзя преодолеть антагонизм этих явлений.

**Ключевые слова:** творчество, свобода, индивидуализм, соборность, универсализм, философия, Церковь, христианство.

**L. E. Shaposhnikov**

## **BERDYAEV'S INTERPRETATION OF INDIVIDUALISM, CONCOLABILITY AND CREATIVITY**

The article examines N. A. Berdyaev's approaches to resolving the issue of the relationship between the individual and the universal. It is shown that, from his point of view, the contradictions of these phenomena are largely removed by implementing conciliar attitudes. One of the dominant themes of the thinker's philosophical constructions is the interpretation of free creativity and the antinomies that it generates. Moreover, Berdyaev was convinced that within the framework of earthly existence it is impossible to overcome the antagonism of these phenomena.

**Keywords:** creativity, freedom, individualism, conciliarity, universalism, philosophy, Church, Christianity

Н. А. Бердяев принадлежал к экзистенциально ориентированному течению русской мысли, которое исходило из примата личного начала над социальным. Он писал: «В иерархии духовных ценностей первое место принадлежит личности, второе место обществу и лишь третье место государству» [4, с. 175]. Отсюда понятно, почему у мыслителя многократно встречается констатация «неразвитости личного начала в русской истории». В отличие от славянофилов, для которых отсутствие рыцарства в русском государстве было благом, для него это «горе». Именно этим объясняется то, что «личность не была у нас достаточно выработана, что закал характера не был у нас достаточно крепок. Слишком великой осталась в России власть первоначального коллективизма» [9, с. 134–135]. Эта власть выразилась, по мнению философа, в сохранении сельской общины, в «размытости» личной ответственности и личной инициативы. Этот коллективизм консервировал старое и мешал утверждению нового: он был свидетельством «не нового, а старой нашей жизни, остатком первобытного натурализма». Вот почему у Бердяева так много критических выступлений против «славянофильской архаизации отживших порядков», и в этом мыслитель солидаризируется с западниками.

Однако из этого не следует, что философ разделял взгляды западноориентированных мыслителей, выступающих с апологией индивидуализма. В целом он их программу не разделял, ибо «западничество совсем не признавало ценности национального» [8, с. 140]. Ему чужды многие ценности западной цивилизации, он постоянно подчеркивает, что является противником буржуазности, ибо она гасит «жажду преобразования мира и преобразования своей жизни». В этой связи он признается, что «всегда не любил буржуазный мир»: западноевропейские народы в ходе своей истории развивали личное начало, формировали активность человека в социальной сфере, но они извратили иерархию ценностей, заставив служить индивида «не Богу, а мамоне». Западный мир не смог удовлетворительно решить и проблему взаимоотношений личности

и общества. Личностное начало вырождается в индивидуализм, люди начинают рассматриваться как отдельные атомы, а само общество сводится лишь к взаимодействию индивидуумов, тем самым человек отрывается «от всех органических исторических образований».

А поскольку человеческая природа может «суживаться и расширяться», постольку должна быть понятна динамика этого процесса. Индивидуализм, эгоистический утилитаризм делает человеческую природу «маловместительной и невосприимчивой к источникам творческой энергии». Напротив, когда личность входит в «иерархию онтологических реальностей», ее границы расширяются. Итак, индивидуализм не может создать условия для раскрытия духовного потенциала человека, ибо человека нельзя «мыслить вне общества». В связи с этим делается вывод о том, что для понимания личности необходимо обращение к ее «жизни в обществе».

Подобная трактовка отнюдь не означает, что мыслитель выступает против индивидуального своеобразия, — напротив, он убежден в «неповторимо-индивидуальной судьбе» каждого человека. Отсюда понятен его негативизм по отношению к учениям, обосновывающим примат коллектива над личностью. Если в индивидуализме «личность разлагается и распадается», то и в безрелигиозном коллективизме мы видим то же самое: он превращает общество в союз «безличных атомов». В таком коллективе происходит окончательная «гибель личности человеческой», она лишается в нем «подлинной реальности». Следовательно, ни индивидуализм, ни светский коллективизм не могут создать условий для полноценной духовной жизни личности. Для преодоления этих негативных тенденций социальная сфера должна строиться по иерархическому принципу и взаимоотношения между людьми должны быть иерархическими. Иерархизм предполагает неравенство, деление на высших и низших, но это не должно пугать, так как только неравенство выступает «источником всякого творческого движения в мире». Неравенство предполагает дифференциацию, содержит многообразие, оно противоположно

обезличиванию человека, его нивелированию. Поэтому «никакая личность в иерархии личностей не уничтожается и не губит никакой личности, но восполняет и обогащает» [9, с. 59]. В связи с этим становится понятным, что полноценность индивида «связана» не с индивидуализмом и не с безличным коллективизмом, а с универсализмом.

Отмечая специфику экзистенциальной философии, Н. Бердяев подчеркивает, что она есть «выражение моей личной судьбы», но в то же время «судьба моя должна выражать и судьбу мира и человека». Но цель будет достижима не при переходе «от индивидуального к общему», а лишь при условии раскрытия «универсального в индивидуальном» [4, с. 254].

Итак, предметом философии должно стать и рассмотрение индивидуальных особенностей человека, и — вместе с тем — выделение «универсального» в каждой отдельной личности. При этом акцент Бердяевым делается именно на личностное своеобразие человека, и здесь он полемизирует со славянофильством, в котором индивидуальное, или «частное, начало» получает «свой источник от всеобщего».

В русской философии подход к решению вопроса о соотношении универсального и индивидуального предложили славянофилы своим учением о соборности. С точки зрения А. С. Хомякова, соборность, т. е. «единство во множестве», с одной стороны, подчеркивает необходимость принятия определенных исходных истин и ценностей всеми, кто вошел в соборное единство. В то же время при этом сохраняется и множественность, т. е. индивидуальные черты людей, вошедших в это единство. Причем Бердяев особо подчеркивает, что «в соборности нет ничего юридического, ничего напоминающего власть государственную, ничего внешнего и принуждающего» [2, с. 91].

В области гносеологии утверждение соборных начал означает признание того факта, что «индивидуальное сознание бессильно постигнуть истину». Для достижения целей познания необходимы «онтологические предпосылки», т. е. «соборное общение в любви». В силу этого понятно, почему

«русская философия имеет характер онтологический по преимуществу» [2, с. 117]. В этом подходе содержится, безусловно, позитивная установка, позволяющая метафизике стать плодом «цельной жизни духа», а не следствием «отвлеченного интеллекта» или «отвлеченного рассудка». В результате появляются интуитивные прозрения о «цельном познании», основанном на убеждении, что «постижение сущего дается лишь цельной жизни духа, лишь полноте жизни» [2, с. 105].

Соборность является фундаментальным принципом церковной жизни, она снимает антиномию индивидуализма и авторитаризма. По мнению Бердяева, для западноевропейского сознания учение о соборности труднодоступно и в силу того, что оно «почти непередаваемо на иностранных языках», и по причине схематизма «мысли протестантской и католической», всегда склонной к противопоставлению церковности и религиозной свободы.

Русская духовная традиция не сводит христианскую свободу лишь к борьбе «за права индивидуума, защищающегося и разграничивающегося с другими индивидуумами», то есть она не ограничивается формальными и бессодержательными ее характеристиками. Отечественной мыслью, по мнению Бердяева, «проблема свободы ставится на большей глубине».

Действительно, если индивид «добровольно входит в церковную ограду», тогда «церковь не может быть для него внешним авторитетом». В этом случае свобода трактуется не как «формальное право», а как содержание человеческой деятельности, «как обязанность христианина». Поэтому в русской мысли и жизни «свобода есть бремя и тягота, которую нужно нести во имя высшего достоинства и богоподобия человека» [4, с. 65]. Подобные установки не могут быть «поняты индивидуалистически», их реализация требует определенного отношения к другим людям, ибо без этого невозможно «осознание своих обязанностей». Само превращение человека в личность предполагает «другие личности и сообщество личностей». Однако как же быть с одной из главных позиций Бердяева, утверждающей антагонизм личности и общества,

свободы и социума? Ведь это он последовательно выступает против «тирании общества и общественного мнения над духовной жизнью личности и над свободой ее нравственных оценок». Однако, с его точки зрения, «врагом личности является общество, а не общность, не соборность». Социум воспринимается как «внешняя среда», ограничивающая личность, соборность же есть «органическое развитие» внутренних, сущностных потенций человека. Создать подобную «соборную среду» в рамках секулярного общества невозможно, она доступна для человека только в подлинной Церкви Христовой, вмещающей «в себя личность человека и свободу человека» [9, с. 187]. Вся сложность достижения этой цели заключается в том, что сама церковь в реальном историческом процессе может быть «понята двояко»: с одной стороны, она выступает как «духовная соборность», с которой «я соединяюсь в свободе», но — с другой стороны — как экклезия и «социально организованная историческая группировка, способная внешне насиловать мою совесть и лишать мои нравственные черты характера чистоты, свободы и первородности, т. е. быть “общественным мнением”» [4, с. 151].

Доминантной темой христианства является сотериология, т. е. учение о спасении, которая по-разному понимается различными конфессиями. Для Бердяева неприемлем «трансцендентный эгоизм», сводящий задачи христиан лишь к индивидуальному, личному спасению. Эта концепция разрушает «интегральное», соборное понимание церкви, истощает духовные творческие силы церковного организма. Индивидуализация христианской сотериологии лишает личность «социальной перспективы бытия». Бердяев не может согласиться с теми, кто утверждает, что эгоистическое понимание спасения сочетается с идеей церковности. Напротив, он считает, что подобный подход подвергает реальность церкви «номиналистическому разложению». Тезис православия о том, что можно спастись лишь в церкви, утверждает «соборность спасения, спасение в духовном обществе и через духовное общество». Именно в утверждении «соборности спасения» — будущее

христианства и ответ на вопрос о предстоящем земном существовании человечества. Или христианство будет господствовать «в небольшом уголке человеческой души», спасая отдельно избранных индивидов, или оно станет духовной энергией, преобразующей «жизнь человеческих обществ и культур» [7, с. 171].

Рассматривая взаимоотношения индивидуального и универсального, Н. А. Бердяев приходит к выводу, что их противоречие базируется на еще более фундаментальном антагонизме между свободой и творчеством, с одной стороны, и процессом объективизации, с другой. В основе мира, как считает Н. Бердяев, лежат два начала — божественное воздействие и несотворенная свобода, которая не имеет к Богу никакого отношения, так как «вкоренена в ничто». Характеристика этого второго начала у философа лишена определенности, он признается, что «существование несотворенной свободы... в сущности означает признание тайны, не допускающей рационализации» [5, с. 164]. В то же время эта свобода служит для мыслителя основой, объясняющей не только «возникновение зла в мире», но и творчество нового, «небывшего». Свобода и творчество выступают основополагающими категориями его философии. Мыслитель с гордостью заявлял: «Меня называют философом свободы». Рассматривая понятие свободы, он приходит к выводу о ее индетерминированности: она не есть «создание необходимости». Более того, Бердяев кладет свободу, а не бытие в основу своих философских интуиций. Свобода первична и определяет как состояние человеческого духа, так и «формы падшего бытия». Для свободы существует два вида проявления: первый — уже упоминаемая нами несотворенная способность человека «принять или отринуть истину»; второй — свобода, проистекающая из благодати, из «истины божественного мира». Главные исторические события в жизни человечества как раз и проистекают из соотношения и взаимодействия этих «свобод». Первый человек, пользуясь несотворенной свободой, отверг божественную истину и «подчинил себя падшему ангелу». В результате

«падения высшего иерархического центра природы» происходит «падение всей природы, всех низших ее ступеней». Дух становится «плененным материей», и человек, как природное существо, «скован необходимостью», он «бессилен освободить себя из плена и рабства, вернуться к божественным своим истокам» [6, с. 74]. К этим «истокам» падшего человека может приобщить только «абсолютный, божественный человек», то есть Иисус Христос. В этом мыслитель и видит главный смысл христианского откровения.

После боговоплощения на первый план выходит благодатная свобода, совместная деятельность Бога и человека, а история все более становится богочеловеческим процессом, то есть итогом сотрудничества Бога и человека. Бердяев считал, что из всего наследия В. Соловьева наиболее близка ему была идея богочеловечества. С этой идеей связано бердяевское учение о творчестве. Свобода — это не только независимость «личности изнутри», она есть «творческая сила», не просто выбор между добром и злом, но «созидание добра и зла». По Бердяеву, творчество предопределено не материальным, объективным миром, а личностным фактором, свободой личности, ее духом, преодолевающим «законы необходимости». Сложность в раскрытии человеческого творчества заключается прежде всего в том, что в «Евангелии нет ни одного слова о творчестве» и в деле творчества «человек предоставлен как бы самому себе, оставлен с собой, не имеет прямой помощи свыше» [6, с. 91]. Если бы пути творчества были предопределены и указаны Богом, то вместо него «было бы послушание». Такое рассмотрение творчества приводит Бердяева к столкновению с христианской идеей греховности человека, с требованием христианского смирения. Подобное понимание христианства, с его точки зрения, порождено тем, что историческая Церковь постоянно отрекается от свободы духа «во имя благ мира и мирового господства». В действительности подлинное христианство не устанавливает никаких «безошибочных критериев в религиозной жизни»,

так как оно понимается не как «обоготворение буквы Писания» и не как «символические формы богопочитания», а как творчество. С этим связаны многочисленные столкновения Бердяева с протестантскими и католическими теологами, и даже с православными богословами. Хотя, с его точки зрения, православие «гораздо менее определимо, чем католичество и протестантизм», Бердяев считал это обстоятельство преимуществом православия и видел в этом его большую свободу [5, с. 163].

Бердяевская трактовка творчества по-новому ставит проблему взаимоотношений Бога и человека. Сама возможность творчества появляется у личности в силу присутствия в ней «образа Божьего», как следствие того, что «человек вкоренен в Бога». Однако в творчестве присутствует как бы «двойное рождение», не только в человеке «рождается Бог», но происходит «рождение человека в Боге». Бог нуждается в «творческом ответе человека», он ждет от него «откровения творчества» [6, с. 92]. Творческий процесс не есть преобразование «наличной материи», напротив, он предполагает победу «над тяжестью мира». Творчество имеет опору в «свободном духе», а не в объективном мире, поэтому «творчество всегда есть переход от небытия к бытию, т. е. творения из ничего. Творчество из ничего есть творчество из свободы» [3, с. 25]. Этот акт по природе антиномичен, ибо существует непреодолимое противоречие между творческим замыслом и его осуществлением. Идеальные стремления «свободного духа» требуют «нового порядка существования, жаждут царства Божия», но вместо этого, благодаря объективации в сфере познания, дух подчиняется «логической общеобязательности»; в социальной сфере в результате объективации «создаются книги, статуи, картины, социальные институты, машины, культурные ценности», так как человек не может «избавиться» от предметного мира. Итогом становится то, что «объективированное общество» подавляет личность, она перестает быть свободной, а значит — творческой.

Итак, получается замкнутый круг, ибо свобода порождает творчество, которое, реализуясь, создает «внешние условия», подавляющие «свободные порывы духа», превращая человека не в творца, а в «транслятора готовых идей и порождений предметного мира». Эта безысходность человеческого существования не может быть решена в его земном бытии, остается лишь верить в «эсхатологическую перспективу преобразования личности».

Итак, если при анализе взаимоотношения индивидуального и универсального Бердяев принимает идею соборности как средство, «усмиряющее» противоречия этих феноменов, то никакого компромисса между свободным творчеством и объективным миром ему найти не удалось.

Конечно, в философском наследии Бердяева много мифологизмов, антиномий, субъективизма (он сам часто сетовал, что «его плохо понимают»). Современный исследователь творчества мыслителя Е. В. Барабанов в своей интересной статье делает вывод о том, что религиозно-философское толкование Бердяевым «русской идеи» связывает нас с «миром гностического сознания, обреченного на подмену собственно философского знания авторитарным «учением», имитирующим философию» [1, с. 73]. Этот вывод справедлив только отчасти, ибо в творчестве русского философа много «собственно философских достижений», а его влияние на развитие западной философии общепризнано. В философских интуициях мыслителя есть определенная целостность, завершенность, пророческие прозрения, наконец, углубленность в извечные философские темы. В. Зеньковский отмечал, что «синтетическая сила построений Бердяева чрезвычайно велика, в каком-то музыкальном аккорде, не подавляя и не диссонирруя один с другим, звучат в нем мотивы, которыми жило русское сознание» [10, с. 13]. Пафос бердяевской философии истории — в призыве человека к поиску духовных ценностей, к их неустанному созиданию, к недовольству «наличным бытием», к признанию самоценности человеческой личности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Барабанов Е.* Русская идея в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 62–73.
2. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005. 237 с.
3. *Бердяев Н. А.* Мое философское миросозерцание // Н. А. Бердяев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1994. 573 с.
4. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
5. *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
6. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Париж: ИМКА-пресс, 1985. 444 с.
7. *Бердяев Н. А.* Спасение и творчество // Журнал «Путь». 1992. Кн. 1. С. 26–46.
8. *Бердяев Н. А.* Судьба России. М.: Изд. Г. А. Лемана, С. И. Сахарова, 1918. 240 с.
9. *Бердяев Н. А.* Философия неравенства. М.: ИМА-пресс, 1990. 288 с.
10. *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. 367 с.

А. В. Марков, О. А. Штайн

«ПУСТЫНЯ» БЕРДЯЕВА  
И «ХОРА» ДЕРРИДА:  
К ФИЛОСОФИИ ЧУДА  
ИЛИ MINIMA PSYCHOANALYTICA

В философии Бердяева присутствует двойственное понимание пространства: пространство толкуется и как один из знаков порчи мира после грехопадения, и как конструктивное начало национальной или общественной судьбы. Эта двойственность кажется антиномией или же противопоставлением метаисторического и исторического плана, — но Бердяев просто различает режим интериоризации и экстериоризации пространства. Эти два режима есть и в понятии *хора* Жака Деррида. Для него хора — это интериоризированное пространство как предпосылка конструктивной мысли и начало деконструкции наших представлений о философских топосах. Бердяев предвосхищает мысль Деррида во многом благодаря восточному христианскому богословию, в котором существовало аскетическое понимание пустыни и двойное понимание пространства: как исключенного из полиса и как включенного в сделки и регулярные взаимодействия. Сопоставление Бердяева и Деррида позволяет реактуализовать философию истории Бердяева, увидев в ней психоаналитические моменты и признание чудесных событий.

**Ключевые слова:** пространство, философия истории, деконструкция, хора, восточное христианство, аскетика, событие, Бердяев, Деррида

A. V. Markov, O. A. Shtayn  
**BERDYAEV'S *DESERT*  
 AND DERRIDA'S *KHÔRA*:  
 TOWARDS A PHILOSOPHY OF THE MIRACLE  
 OR MINIMA PSYCHOANALYTICA**

In Berdyaev's philosophy there is a dual understanding of space: space is interpreted both as one of the signs of the deterioration of the world in the corruption state and as a constructive element of national or social fate. This duality seems to be an antinomy or an antithesis of the metahistorical and historical plan, but Berdyaev merely discriminates between the mode of interiorization and exteriorization of space. These two modes are also present in Jacques Derrida's notion of *khôra*. For him, *khôra* is both interiorized space as a prerequisite for constructive thought and place as the starting point for deconstructing our notions of philosophical *topoi*. Berdyaev anticipates Derrida's thought largely due to Eastern Christian theology, which had an ascetic understanding of the desert and a dual understanding of space: as excluded from the polis and as included in transactions and regular interactions. The comparison between Berdyaev and Derrida allows us to actualize Berdyaev's philosophy of history, seeing in it psychoanalytic moments and acceptance of miraculous events.

**Keywords:** space, philosophy of history, deconstruction, *khôra*, Eastern Christianity, asceticism, event, Berdyaev, Derrida

Философию Бердяева часто называют антиномической. Противоречие у этого философа конструктивно, оно встроено в структуры реальности, как предшествующие структурам опыта, и поэтому быстрее всего возвращает к ним опыт индивида. Противоречие у Бердяева не эвристически удачно для уточнения понятия, как обычно у парадоксалистов и афористических писателей, начиная с Монтеня, — оно *действительно*, оно «действительность» в смысле Гегеля и «априори» в смысле Канта. Бердяев — не вдохновенный писатель парадокса, но создатель собственной философской программы,

сопоставимой с любыми великими идеалистическими программами, исходящими из неотменимых режимов действительности.

В отношении пространства у Бердяева есть одно коренное противоречие. Пространство — необходимая часть и необходимое сопровождение падшего мира, самой ситуации порчи (*status corruptionis*). Мир, где есть пространство, — это мир ограничений, постоянно связывающих опыт, мир изменчивости, поражающей основания событий и не дающей событиям сбыться. Пространство накладывается на мир и сводит его к ригидной *онтологической структуре*. Пространство принадлежит домену закономерного, повторяемого, *категориального*.

При этом пространство обладает не просто частной, но и социальной эвристической силой, включая предназначение отдельных людей, народов и человечества. Пространство — одновременно примета падшести и метасоциальная динамическая структура, непосредственно соотносящая судьбы отдельного человека и людей с действием Духа. Такое отношение к пространству можно назвать ангелологическим, если вспомнить, что в иудеохристианской ангелологии есть как ангелы индивидов, так и ангелы городов, племен, народов и поколений. Все эти единицы человечества занимают какую-то территорию; но, как находящиеся под покровительством ангелов, получают предназначение, укорененное в небесной свободе.

Если бы первое понимание пространства было только в работах Бердяева по фундаментальной философии, а второе — в работах по философии культуры и историософии, такое противоречие можно было бы разрешить интеллектуально. Можно было бы сказать, что в фундаментальной философии всякий раз говорится о *нехватке*, о том, что ни одна категория не может исчерпать свой предмет и потому фундаментальная философия дефицитарна. Так происходит в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, которая говорит о дефиците понятий не как свойстве наших построений, а как непосредственном

следствии *онтологического дефицита*: само бытие есть нехватка в сравнении с экзистенциальной ситуацией. А вот философия культуры сообщает об избытке, и там пространство может приобретать дополнительные свойства, в том числе ангельские. Но философская гениальность Бердяева состоит в том, что такое противоречие встречается в рамках одной работы и в рамках одного направления его мысли, например историософии.

Соотнесение мысли Бердяева и деконструкции не получило еще достаточного развития. М. В. Силантьева, сопоставляя философию Бердяева и деконструкцию Деррида, указывает на общий мотив распоряжения или экономии как основании критики всей предшествующей культуры [12] — мы указываем на сходство в понимании начальной и ускользящей данности между Бердяевым и Деррида. В этом смысле мы исследуем *утрату как источник всякого опыта* и поэтому называем это *minima psychoanalytica*, не касаясь вопроса диалога в текстах Бердяева и текстах Деррида с историческим психоанализом. Среди молодых бердяеведов, контекстуализирующих мысль философа как имеющую отношение к проекту деконструкции в рамках философии культуры, следует прежде всего выделить Софью Андросенко и Александра Кочековского. Андросенко требует понимать соборность в интерпретации Бердяева как совесть [2], что невольно сближает его концепцию совести Бердяева с концепцией совести в «Бытии и времени» М. Хайдеггера, как и с коллективными аффектами, которые изучает деконструкция. Осмысление исторического и социального через уровень личного, восходящее к славянофильству, в мысли Бердяева ведет к выходу от индивидуального восприятия социального к метакритике коллективного аффекта, как это и показывает Кочековский [10].

В книге «Смысл творчества» Бердяев отстаивает *гипотезу вложенных миров*, довольно распространенную в то время в связи с успехами микрофизики. Это позволяет Бердяеву говорить о пространстве как о *явлении историческом*, — тогда

как метаисторический взрыв человеческого духа, обновленный антропоцентризм, обходится без пространства. Пространство — это область социальных условностей, наивных предрассудков, в то время как самореализация человека как природного и сверхприродного существа разрывает пространство, ставя на его место *чистую убедительность* и убеждение:

Теперь, когда смотрит человек ночью на звездное небо, он чувствует себя потерянным в этой бесконечности миров, раздавленным этой дурной бесконечностью. Огромные стихии природного мира, всюду возрастающие в плохую бесконечность, — дурная множественность солнечных миров и дурная множественность микроорганизмов, или, по новейшим гипотезам, супра-миров и инфра-миров, лишают человека его царственного и исключительного самосознания. Как исключительно природное существо, человек — не центр вселенной и не царь вселенной, он один из многих и принужден бороться за свое положение с бесконечно многими существами и силами, тоже претендующими на возвышение. Но крушение натуралистического антропоцентризма, наивно прикреплявшего значение человека к природному миру, не есть еще гибель высшего самосознания человека как микрокосма, как центра и царя вселенной. Гибнет лишь детская наука Библии, наивная библейская астрономия, геология и биология, но остается в силе религиозная библейская истина о человеке. Человек претендует на несоизмеримо большее, чем то самосознание, которое в силах дать ему натуралистический антропоцентризм. И смешны для нас притязания средневековых людей скрепить свое значение с наивной наукой детства человеческого. Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров. Человек не только природное существо, но и сверхприродное существо, существо божественного

происхождения и божественного предназначения, существо, хотя и живущее в «мире сем», но «не от мира сего». Этот абсолютный антропоцентризм, побеждающий дурную бесконечность звездного неба пребывающей в человеке вечностью, не может быть сокрушен никакой наукой, как не может быть никакой наукой обоснован — он вне досягаемости науки [4, с. 93].

Звездное небо предстает как картина умножения вещей, обладающих функционалом, тогда как настоящая реализация, открытая нам и принимающая нас в свою открытость, — это реализация всех планов бытия, и каждый из этих планов рассекает и упраздняет пространство. Абсолютный антропоцентризм, о котором говорит Бердяев, схож с «абсолютным духом» Гегеля, способным себя реализовать, независимо от условий и привлеченной к этим условиям оптики видения. Бердяев пишет о пространстве как результате грехопадения, когда Солнечная система легитимирует все подчинения, превращая данность в необходимость. Пространство — машина производства необходимости из фактичности, и поэтому мистика, для которой фактичность — это только момент самореализации человека, может победить тягу пространства:

И земля пала вместе с человеком, вошла в круговорот природной необходимости. Но метафизический смысл земли раскрывается не астрономией и не геологией, а антропологической философией, философией мистической, а не научной. Что ценность и значение земли и человека превышают весь природный мир, истина эта и должна быть скрыта для науки, приспособленной лишь к мировой данности и необходимости. Истина эта есть прорыв за пределы и грани к миру иному. В мистических учениях кроется истина о связях человека с иными планами бытия, иными планетными системами (не в природно-астрономическом, а в сверхприродно-астрологическом смысле слова), истина, сокрытая для официальной науки

и официальной философии. Лишь мистически открывается, почему человек занял подчиненное положение в природном мире, в солнечной системе [там же, с. 94].

Пространства побеждаются структурами, «планетными системами», которые уличают необходимое, несвободное в бытии. Пространство оказывается в «Философии свободы» Бердяева необходимостью, которая деформирует когнитивные способности человека:

Вина делает мир подвластным закономерной необходимости, пространственности и временности, заключает познающее существо в темницу категорий. Дефекты познания и ограниченность познающего разума коренятся в направлении воли, в дурном выборе, в нелюбви к Богу и в любви к данной ограниченной действительности [3, с. 11].

Пространство являет себя одной из категорий, которая структурирована так, что вызывает в себе, собой и от себя человеку необходимость. Она навязывает необходимость мышлению. Сама по себе воля, как всегда выбирающая и что-то отвергающая, испорчена тем, что примет *что-то необходимое как более верное*. Это противоречит любви к всегда изменчивому Богу, библейскому непредсказуемому Богу, где нет места отвержению чего-то своим волевым актом, но только признание, точнее, прямое принятие *фактичности ревности Божией*.

Поэтому Бердяев и говорил, что пространство — это *состояние бытия*, а не условие самореализации бытия. Пространство в каком-то смысле болезненно страдает от себя и хочет себя отменить:

Время, пространство, материя, законы логики — все это не состояния субъекта, а состояния самого бытия, но болезненные [там же, с. 13].

Бердяева интересует не производство достоверного знания, а сами усилия достоверности *по обнаружению ситуации своей собственной действительности*. Поэтому в конце

концов порядок и есть онтологическое падение, а пространство — это та часть дурного устройства мира, в которой выявляется само это дурное устройство. Пространство заявляет о себе и предъясвляет себя как дурное:

Весь природный порядок, пространственный, временный, материальный, закономерный, который явился результатом греха, соблазненности наущениями духа зла, есть наполовину подделка бытия, ложь и призрак, так как в нем царит смерть, рабство и страдание [там же, с. 63].

Говоря об истории, Бердяев заявляет о *спецификации пространства*. Так, он выделяет азиатское пустынное пространство как разоблачающее себя и потому положительное для всего культурного развития человечества. Пустынному и самоускользающему пространству противостоит партикулярная организация, основанная на равных сделках.

Азиатизация Запада есть всеобщее явление начала нашей эры, которое только и сделало возможным торжество христианства. Иерусалим победил Афины и Рим. Свет пришел из восточной пустыни, а не из классической цивилизации. Это непреложно для тех, которые не являются детьми Вольтера. Все средние века мир Востока и мир Запада не были изолированы и замкнуты. Окончательная замкнутость наступила только после того, как были построены железные дороги и установлены легкие пути и сообщения. Было время, когда Византия, в которой Греция стала Востоком, была вершиной утонченной культуры, и из неё Запад черпал культурные влияния. Через арабов Запад приобщился к Аристотелю, который стал западным философом по преимуществу. Для новой гуманистической и рационалистической Европы средневековье должно представляться Востоком.

Лишь в эпоху Ренессанса начинается изоляция и замыкание Запада и как бы выпадение Востока из исторической динамики. Кристаллизуется западная гуманистическая

культура, которая сознает себя вернувшейся после «веков мрака» к культуре античной и потому культурой единственной и универсальной. Но Запад в эпоху нового времени менее всего универсален, в нем все стоит под знаком партикуляризма. Вместе с тем это время религиозного ослабления Запада, угасание веры, отступничества от христианского откровения. С концом новой истории должна кончиться и изоляция мира Запада и мира Востока. А новая история кончается, она изжила свои возможности. Должна начаться эпоха, аналогичная эпохе эллинистической [6, с. 102].

Пустыня понимается как пространство, протоструктура, создающая медийные структуры. До появления железных дорог мудрость была в совете мудрецов, в книгах с миниатюрами, в рукописях, то есть в разных институтах, с распространением сети транспортных развязок *медийные структуры* из институций перекочевали в процесс *молчания*, сопровождающий долгий труд переписчика.

Тезис Бердяева о протоструктуре молчания можно проиллюстрировать стихотворением О. Седаковой «Как рукопись» [11], в котором молчаливые болезненные состояния создают самые чудесные формы медийного присутствия:

#### КАК РУКОПИСЬ

Как рукопись, которую когда-то  
равняли с половиной государства,  
со жнивами, с охотой соколиной,  
с медоточивой бранью мудрецов,

как эта рукопись, я исключаю страх.

Течение деревьев придорожных  
краснеет. Сок, прозрачайший в полыни,  
зеленоватый в ласковой гадюке,  
забрызгал в артерии моей.

И близко торфяная кровь земли.

Как рукопись, которую по букве  
разносят терпеливые прожилки  
(в другую половину мироздания,  
случается, и дети забегут;

Архангел обучает их письму),

по букве я расту с учениками.  
Они склады и капли разбирают.  
И грамотно осыпанную астру  
составили они по лепестку.

И астра светит в тучной темноте.

1970

Как только Бердяев начинает говорить об истории, в его рассуждениях пространство оказывается одновременно некоторым ограничением и некоторым вызовом, который состоит внутри самой тяжбы о судьбе русского народа:

Через исторический склад русской государственности сами русские пространства ограничивали всякую ответственную самостоятельность и творческую активность русского человека. И это порабощение сил русского человека и всего русского народа оправдывалось охранением и упорядочиванием русских пространств [5, с. 66].

Бердяев здесь как философ тяжбы говорит *не экономически, а юридически*, через термин «оправдание», и делает вывод о том, что пространство можно обыграть, можно превратить в чистую переменную господства народа с его соборной душой над самим собой:

Исторический период власти пространств над душой русского народа кончается. Русский народ вступает в новый исторический период, когда он должен стать господином своих земель и творцом своей судьбы [там же, с. 68].

Бердяев связывает со свойствами пространства и молчание русской культуры, отсутствие институтов выражения

мысли, производства идей, каких-либо заметных философских достижений вплоть до, условно, екатерининского времени. Вопрос о молчании культуры слишком сложен, большая часть культур значительную часть времени проводят в молчании. Безмолвие, в отличие от молчания, может доходить до отсутствия источников. Например, нам известно, что удмурты были включены в 1489 году в состав Вятской Русского государства, южная часть находилась в составе Казанского ханства до 1552 года. Можно предположить, что политические, социальные и финансовые институты удмуртского народа были встроены в аппарат Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства, поэтому история Удмуртии вписана в историю больших структур и до определенного времени, а точнее, до образования Удмуртской республики в 1920 году, молчит как отдельно персонифицированная история.

В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их. У русского народа была огромная сила стихий и сравнительная слабость формы.

Нужно признать характерным свойством русской истории, что в ней долгое время силы русского народа оставались как бы в потенциальном, не актуализированном состоянии. Русский народ был подавлен огромной тратой сил, которой требовали размеры русского государства. Государство крепло, народ хирел, говорит Ключевский. Нужно было овладеть русскими пространствами и охранять их. Русские мыслители XIX в., размышляя о судьбе и призвании России, постоянно указывали, что эта потенциальность, невыраженность, неактуализированность сил русского народа и есть залог его великого будущего. Верили, что русский народ, наконец, скажет свое слово миру и обнаружит себя.

Истинным царством должно было бы быть русское Царство, но этого истинного царства больше нет на поверхности земли. С 1666 г. началось в России царство антихриста. Истинное царство нужно искать в пространстве под землей, во времени — искать в грядущем, окрашенном апокалиптически [7, с. 19].

Форма в этом рассуждении — это актуальность, идея, сама жизнь, как «душа — форма тела» в томизме. Получается, что пространство и есть место перехода из потенциального в актуальное. Как только заявляется господство над пространством, такая *аффирмация* (притязающее заявление) начинает принадлежать уже не области наблюдения, а области убеждения — и Бердяев стремится разделить это убеждение и увидеть будущее русской цивилизации. Здесь пространство уже не структура павшего мира, но *переменная в условиях задачи*, в том числе в условии задачи на свободную свободу.

Можно считать, что разные рассуждения о пространстве внушены чтением и прочтением истории и культуры как книги, как мыслят некоторые критики Бердяева справа, считающие Бердяева просто заложником культурологических клише с их неустойчивостью [1]. Но мы исходим из того, что Бердяев видел в пространстве препятствие и задачу, деформацию и продуктивную трансформацию. Именно такая двойственность пространства есть в понятии хоры, то есть материи-пространства [9], у Деррида.

Понятие «хора» у Деррида [8] стало этапным в его творчестве. Оно ознаменовало переход от деконструкции текста, подразумевающей постоянно оспаривающие друг друга структуры, к формированию социально-политической программы, где «призраки Маркса» и другие устойчивые понятия не только противоречивы сами по себе, но являются источником производства противоречий. Для Деррида до «хоры» след, ускользание, признак — это исключительно знак, но знак, сам себя отменяющий, сам от себя опустошающийся, оставляющий свое отсутствие. То есть философскую нагрузку несет

на себе знак, тогда как «реальность», как и «текст», оказываются вспомогательными орудиями, строительными лесами философского рассуждения.

У позднего Деррида «хора», «призрак» и прочее — это не знаки, а механизмы ускользания знака и самой знаковости, опыты чистого отсутствия, которое при этом деформирует как знаковую систему, так и систему отношений, стоящих над знаками. Различение раннего и позднего Деррида могло бы быть столь же продуктивно, как различение раннего и позднего Витгенштейна, Хайдеггера или Лотмана — везде мы видим движение от соизмеримости ситуаций в ранней мысли, выстраивающей метафилософскую методологию, к признанию той открытости, которую нельзя свести к ситуации или к отношению к ней.

Кратко хору, о которой говорит «Тимей» Платона и одноименная ей работа Деррида, можно охарактеризовать так. Хора — это одновременно пространство и материя. Хора воспринимает формы (идеи), но она же их питает, она дает им материализоваться, при этом размещая их. В ней всё не столько существует, сколько имеет место — примерно как мы говорим «имело место» про ситуации или события, например, мы скажем «хлеб в магазине существует», но «имело место хулиганство». Можно сказать и про хлеб, что он «имеет место» в магазине, если мыслить магазин как некоторую область всё новых событий экономических сделок, где любая поставка или покупка хлеба меняет ситуацию. Так и хора не столько *положительно размещает вещи* или позволяет им состояться, сколько при каждом появлении какой-то вещи или даже какой-то новой функции вещи *убегает в свою неопределенность*. Она мерцает, присутствуя, отсутствует, не определяет себя, но именно поэтому исходя из нее можно говорить не только о бытийности, но и о событийности вещей. Хора опровергает или разрушает тот язык, который обособляет вещи, отводит им какие-то ячейки, например, ячейку бытия, или ячейку свойства и, разрушив этот язык, дает вещам быть состоятельными в их открытости независимо от нашей сетки понимания.

Тем самым хора оказывается и положительным моментом, она подразумевает, что событие солидарности или какое-то еще событие можно осуществить независимо от сложившейся сетки интерпретаций. Хора — это и место прихода на помощь, прибытия, события как внезапного чуда помощи, внезапного решения именно здесь помочь. Это не область наличия или ресурса, но область внезапного, чудесного, почти отрицающего себя решения. Но как именно возможно это внезапное — это как раз главный вопрос, какое понятийное схождение производит такую возможность. Это минимальная психоаналитическая модель *комплекса* (просьбы о помощи), помещенного в сингулярное событие схождения присутствия и отсутствия, действия и бездействия дискурсивных средств психоанализа.

Есть точка, в которой «пространство» Бердяева и «хора» Деррида сходятся, а именно двузначность этого слова *χώρα* в современном греческом языке. Значение слова зависит от того, говорим мы о континенте или острове. На континенте хора — это *загород*, остальная страна, сельская местность, всё, что находится за пределами города. Хора — это всё, что *не полис*, не город. Вместо политической организации там находится исключительно хозяйственный ресурс, вместо порядка событий там порядок заранее заведенной организации, вместо совместного действия там распределенное действие, в том числе и распределение аффектов, что именно мы испытываем «на природе». Деревня в современном греческом языке именуется *χωριό*, а известный нам «греческий салат» (огурец, помидор, оливки, брынза и специи) — *χωριάτικό*, «деревенский», «сельский».

Но на острове хора — главный населенный пункт острова, это село, в противоположность дикой скалистой местности. Хора — это и есть *место событий островной жизни*, социальных, политических и экономических, место продажи рыбы, заключения сделок или свадеб. Весь остальной остров — дикий край, где можно заблудиться, и тогда хора пришлёт помощь. Это нормативный сюжет прозы крупнейшего островного греческого писателя XIX века Александроса

Пападьямандиса — человек вне хоры оказывается каторжником, ссыльным. На острове есть солидарность, которая превращает ссылку ситуативно в общий праздник всех островитян, независимо от рода их занятий. Такой островной текст греческой культуры в XX веке развивал Одиссеас Элитис, для которого остров — место схождения всего экстремального: оливы так же смело растут на острове, как человек-нырлящик смело прыгает в воду. Тогда хора — место интересубъективного опыта, в отличие от моря или остального острова как места рискованного субъективного опыта.

Итак, мы можем предположить, что там, где Бердяев говорит о пространстве как о мире ограничений, как об одном из эффектов греха, он имеет в виду городское понимание пространства как ресурса, где ресурс — эксплуатация, следовательно, классовое и ортодоксальное проклятие. Там же, где Бердяев говорит о пространстве как об особой судьбе, предназначении народа, он пользуется островным понятием пространства как миссии, места внезапной, ангельской помощи.

Нехватка дискурсивных средств психоанализа, о которой сообщает хора Деррида, оборачивается избытком чуда, случайных схождений невыразимой помощи и неизъяснимого запроса на нее. Остров оказывается местом, где вдруг случайность становится регулярной, в отличие от полиса как места исключения всего, что нерегулярно и полису не принадлежит.

Тогда и Россия мыслится как остров. Образ России как огромного властного пространства вне городов переходит в рассуждениях Бердяева в образ России как островов (княжеских территорий, порождающих междоусобицу), слабо связанных, но способных показать примеры солидарности, подвига и помощи. Само понятие пространства освобождается от привязанных социальных форм, от принятия структур политизации и деполитизации и требует от анализа «внутри-русской-идеи» принять другое — структуры невыразимого *запроса* на чудесное, на небывалое событие, и соответствующие структуры *ответа*, обусловленные тем, что что-то небывалое уже произошло.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Аксючиц В. В.* Заблуждения гения: Н. А. Бердяев о России и коммунизме // Историко-философский ежегодник. 2001. М.: ИФ РАН, 2002. С. 324–340.
2. *Андросенко С. В.* Соборность как антропологическая и экклезиологическая категория в трудах Н. А. Бердяева // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 40. С. 9–34. DOI: 10.25803/26587599\_2021\_40\_9.
3. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. М.: Путь, 1911. 280 с.
4. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства / ред. Р. А. Гальцева. М.: Искусство, 1994. С. 46–261.
5. *Бердяев Н. А.* О власти пространств над русской душой // Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 62–68.
6. *Бердяев Н. А.* Восток и Запад // Путь. 1930. № 23. С. 97–109.
7. *Бердяев Н.* Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 320 с.
8. *Деррида Ж.* Хора // Деррида Ж. Эссе об имени / Пер. с фр. Н. А. Шматко М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 137–192.
9. *Дьяков А. В.* Хорология Деррида. Заметки на полях // Хора. 2008. № 4. URL: [https://vshm.science/blog/aleksandr-dyakov/1252/?scan=04d8abbe-2b4a-4ed2-b184-185de0cba736&scan\\_id=828551ad-3c29-49b1-acbb-e6bf1cebda25](https://vshm.science/blog/aleksandr-dyakov/1252/?scan=04d8abbe-2b4a-4ed2-b184-185de0cba736&scan_id=828551ad-3c29-49b1-acbb-e6bf1cebda25)
10. *Кочекровский А. А.* Диалектика немоты: историзм И. Киреевского между социальной и трансцендентальной философией. URL: <https://www.istorex.org/post/a-a-кочетковский-диалектика-немоты-историзм-и-киреевского-между-социальной-и-трансцендентальной>
11. *Седакова О. А.* Как рукопись // Седакова О. А. Стихи. М.: Эн Эф Кью; ТУ Принт, 2001. С. 368.
12. *Силантьева М. В.* Экзистенциальная диалектика Н. А. Бердяева как метод прочтения постмодернистской деконструкции // Вестник ВГУ. 2005. № 1. С. 204–221.

**РАЗДЕЛ II**

**ИСТОРИОСОФИЯ  
И АНТРОПОЛОГИЯ**



**В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская**

**РОССИЯ  
И НОВАЯ МИРОВАЯ ЭПОХА  
В ПОСЛЕДНЕМ ЭССЕ  
Н. А. БЕРДЯЕВА**

Статья посвящена завершающему этапу бердяевского наследия. Мыслитель осуществляет диагностику глобальной мировой ситуации, нисколько не утратившей своей силы 75 лет спустя. За полвека до Мамлеева Бердяев говорит о «России вечной» и, предвосхищая Тойнби, указывает на «морфологическое» сходство «Московского Царства» с «Царством Советским». «Русская идея» понимается им как «идея целостного преображения жизни», а «трагедия русской революции» обнаруживается в «её первоначальном антихристианском характере». Катастрофизм эпохи имеет своеобразную смысловую оркестровку предваряющими научными революциями в новом естествознании: от физики — до психоанализа. «Трагическая тема» творческой свободы человека, от которой зависит «будущее России», будет только заостряться по мере раскрытия того факта, что «либерализм кончен». В России, согласно Бердяеву, «подготавливается новое христианское сознание», а «обветшавшие и выродившиеся формы христианства будут преодолены». Попытки неохристианского реформизма на исходе Нового времени имеют двоякий характер между ноосферным и эсхатологическим дискурсами, и слово Бердяева — однозначно за последним. Но оставаясь последовательным катастрофистом и апокалиптиком, он последовательно развивает социальную тематику, парадоксально соединяя таким образом эсхатологический реализм и жизнестроительный миф. Бердяев, пребывая в парадигме Модерна, уповает на сохраняющиеся

сквозь исторические катастрофы культурно-цивилизационные возможности самобытного российского мира.

**Ключевые слова:** *опыт катастрофы, советское наследие, перспективы, эсхатология, будущее России*

Okeanskiy V. P., Okeanskaya Zh. L.

**RUSSIA  
AND THE NEW WORLD ERA  
IN THE LAST ESSAY  
BY N.A. BERDYAEV**

The article is devoted to the final stage of Berdyaev's legacy. The thinker performs diagnostics of the global world situation, which has not lost its power 75 years later. Half a century before Mamleev, Berdyaev speaks of "Eternal Russia", and, anticipating Toynbee, points out the "morphological" similarity of the "Moscow Kingdom" with the "Soviet Kingdom". "Russian idea" is understood by him as "the idea of a holistic transformation of life," and the "tragedy of the Russian revolution" is found in "its original anti-Christian character." The catastrophism of the epoch has a peculiar semantic orchestration by the preceding scientific revolutions in the new natural science: from physics to psychoanalysis. The "tragic theme" of human creative freedom, on which the "future of Russia" depends, will only sharpen as the fact that "liberalism is over" is revealed. In Russia, according to Berdyaev, "a new Christian consciousness is being prepared," and "the dilapidated and degenerate forms of Christianity will be overcome." The attempts of neo-Christian reformism at the end of Modern times have a twofold character between the noospheric and eschatological discourses, and Berdyaev's word is definitely for the latter. But remaining a consistent catastrophist and apocalyptic, he consistently develops social themes, paradoxically combining eschatological realism and life-building myth. Berdyaev, staying in the paradigm of Modernity, hopes for the cultural and civilizational

possibilities of the original Russian world that persist through historical catastrophes.

**Keywords:** the experience of the catastrophe, the Soviet legacy, prospects, eschatology, the future of Russia

Наступило ли теоцентрированное Новое Средневековье, приход которого предвосхищался Бердяевым столетие назад? — с углублённым погружением в проблематику этого вопроса связано не только позднее развитие его мысли, но и наша нынешняя обращённость к бердяевскому наследию, как и высочайшая оценка его непреходящего значения.

Сквозь подчёркнутый в историософском и космологическом измерениях радикальный эсхатологизм всего наследия Бердяева, нашедший выражение и в сочинениях, написанных по итогам отечественной революционной катастрофы [2; 3; 4], всегда просматриваются и в полной мере жизнеутверждающие настроения: чаяния реального российского будущего у мыслителя обретают конкретные смысловые очертания. Крупные россиеведческие труды: «Судьба России», «Новое Средневековье», «Истоки и смысл русского коммунизма», «Русская идея» — на протяжении трёх десятков послереволюционных лет предваряют и подготавливают итоговые бердяевские мысли, на которых мы и остановимся ниже.

Россия и новая мировая эпоха в последнем эссе Николая Александровича предстают как единая сфера его доминирующего внимания — одноимённое эссе завершает предсмертный сборник «На пороге новой эпохи» (Париж, 1947), выпущенный на французском, а впоследствии переводимый на шведский, английский, японский, русский языки. Поразительной оказывается диагностика глобальной ситуации, несколько не утратившей своей силы 75 лет спустя: «Россия и мир Запада, Европа и Америка, боятся друг друга и враждуют. Запад одержим двойной боязнью, боязнью коммунизма и боязнью могущества русской империи» [1, с. 310].

Последнее бердяевское сближение реальных западных фобий воспринималось в эмигрантской среде не только не однозначно, но и весьма болезненно. Приведём, к примеру, цитату из послевоенной статьи И. А. Ильина «Как русские люди превращаются в советских патриотов?», где критически указывается на определённый тип в отечественной эмиграции (по отношению к Бердяеву, на наш взгляд, это — совершенно несправедливо и весьма поверхностно): «...нередко остаётся в эмиграции, начинает советскую пропаганду, лжёт иностранцам по советской указке, лжёт и по-русски, нарочно смешивает Россию с Советским Союзом, путает все понятия, выдаёт зло за добро и добро за зло, отправляет других на погибель и становится слугою дьявола. Такова была предательская роль Бердяева, который, впрочем, совсем не был одинок» [5, с. 56].

В наши дни в низкопробных СМИ педалируется вопрос о мнимых симпатиях к фашизму со стороны Ивана Ильина, причём часто безо всякого учёта хронологии тех или иных высказываний мыслителя и их явной критической эволюции, — но интересной фактурой остаются и характерные замечания Бердяева на страницах «Нового Средневековья», что «фашизм» ныне является «единственным творческим явлением в политической жизни современной Европы», где «всё движение мысли ищет философии жизни и жизненной философии, хочет перейти к предметности», а «в философском мышлении тоже обнаруживается своего рода фашизм» [2, с. 419]. Это писалось в первой половине 20-х годов XX века, когда оставался ещё десяток лет до прихода Гитлера к власти в Германии, и относилось всё-таки в большей степени к движению консервативного традиционализма в романских странах, преимущественно — Франции, Италии и Румынии, к которому имели самое прямое отношение такие, например, замечательные личности в кругу западных мыслящих учёных, как Р. Генон, Ю. Эвола и М. Элиаде. Неприемимая критика белого консерватора И. А. Ильина в адрес

мистического анархиста Бердяева устойчива и вполне понятна, однако по прошествии почти целого столетия нам открывается очень много близкого в их самых существенных оценках и метафизических основаниях.

Дело не только в известном послевоенном тяготении Бердяева к призрачным духовным возможностям позднего сталинизма (связанным, например, с восстановлением русского патриаршества в годы победоносной войны с фашизмом) и его аксиологическом неприятии не менее пронизательным в оценке перспектив развития СССР И. А. Ильиным — проблема, пожалуй, в более глубоко заложенной самой западной неспособности воспринимать саму идею потенциального исторического будущего России, как и в сопутствующем этой неспособности желании будущего без неё.

Больше того, ныне возникает двойное ощущение: то ли мы снова вернулись во время подведения итогов Второй мировой войны, — то ли это глобальное резюме оказалось отсроченным, и впавшее в полувековой «ноосферный» сон страждущее человечество медленно пробуждается, погружаясь в «мглистую глубину третьего тысячелетия», с кризисологическими мыслями о Шпенглере и Шелере, Ясперсе и Хайдеггере, Геноне и отце Сергии Булгакове, даже Толстом и Достоевском, Ницше и Хомякове, Гёте и Шопенгауэре... Их имена — и здесь, и ранее — находят (явно или скрыто) символическое место как раз в бердяевской проблемно-аксиологической группе.

За полвека до футурологического россиеведения Ю. В. Мамлеева [6] Бердяев говорит о «России вечной», и, предвосхищая Тойнби, указывает на «морфологическое сходство» (впрочем, начиная уже с работы «Истоки и смысл русского коммунизма») «Московского Царства» с «Царством Советским». «Русская идея, — по Бердяеву, подчёркнуто следующим здесь за Н. Ф. Фёдоровым, — есть идея целостного преобразования жизни» [1, с. 313–314], а «трагедия русской революции» обнаруживается в «её первоначальном антихристианском

характере» [1, с. 316]. Катастрофизм эпохи имеет своеобразную смысловую оркестровку предваряющими итогами научных революций в новом естествознании: от атомной физики — до психоанализа.

«Трагическая тема» творческой свободы человека, от которой зависит «будущее России», будет только заостряться по мере раскрытия того факта, что «либерализм кончен» [1, с. 324]. В России, согласно Бердяеву, «подготавливается новое христианское сознание», а «обветшавшие и выродившиеся формы христианства будут преодолены» [1, с. 326].

Ценность последней бердяевской мысли здесь, по нашему убеждению, совершенно не риторична и требует определённой герменевтики. Дело в том, что попытки реформирования христианской эпистемы на исходе времени, названного в истории культуры Новым, имеют двоякий характер: эволюционистско-прогрессистская неомифология с апофеозом ноосферы (по сути это и нынешняя трансгуманистическая трансгрессия самого западного гуманизма, именуемого Бердяевым «ересью гуманизма, созданной новой историей» [2, с. 413]) — либо же углубление эсхатологической перспективы с мистическим раскрытием кардиобездны и отходом от торжествующей рациональности (что и стало бы возрождённым теологическим вектором Нового Средневековья)?

Нам представляется, что слово Бердяева — однозначно за последним. Как в прежних своих работах, так и здесь — в этих финалистических росчерках пера — он остаётся последовательным катастрофистом и апокалиптиком, что, однако, нисколько не мешает ему педалировать социальную тематику и чаять будущего России, в позитивно осмысленной исторической судьбе которой останется и опыт пережитой духовной катастрофы на исходе Нового времени, от светового давления которого человечество постепенно удаляется, как бы снова погружаясь в таинственный звёздный ноктюрн и глубины времён неизведанных...

В контексте своего программного футурологического рассуждения Бердяев говорит об этом так: «Можно себе представить необычайный рост экономической и политической мощи России и возникновение нового типа цивилизации американского типа, с преобладанием техники и с поглощённостью земными благами, которого не было в прошлом русского народа. Но воля наша должна быть направлена на созидание иного будущего, в котором будет разрешена справедливо социальная проблема, но и обнаружит себя религиозное призвание русского народа и русский народ останется верен своей духовной природе. Будущее зависит от нашей воли, от наших духовных усилий. То же нужно сказать и о будущем всего мира. Роль христианства тут не может не быть огромной» [1, с. 326].

Мы полагаем, что изучение позднего Бердяева даёт вполне адекватный ключ к пониманию логики и аксиологии всего его творчества; но здесь мыслителем не просто подводятся итоги самопознания и высветляются основные вехи его драматичного пути сквозь крушения жизненных миров — но и сказывается нечто наиболее существенное о положении и сути вещей, как и о нынешнем времени в свете предвосхищающего опыта.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н. А.* На пороге новой эпохи // Бердяев Н. А. Истина и Откровение: Пролегомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996.
2. *Бердяев Н. А.* Новое Средневековье: Размышление о судьбе России и Европы // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 406–485.
3. *Бердяев Н. А.* Падение священного русского царства: Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007.
4. *Бердяев Н. А.* Судьба России: Соч. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2004.

5. *Ильин И. А.* Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1.
6. *Мамлеев Ю. В.* Россия вечная. М.: Издательская группа Традиция, 2020.

**А. Я. Кожурин**

## **ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ ИСТОРИИ**

*историософия и антропология Н. А. Бердяева*<sup>1</sup>

Проблемы философии истории занимают в работах Н. А. Бердяева, чье 150-летие мы отмечаем в этом году, центральное место, сравнимое по своему значению лишь с антропологической проблематикой. Им посвящены многие работы мыслителя, начиная с первой книги — «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (1901), где с позиций «легального марксизма» были подвергнуты резкой критике социально-философские идеи признанного вождя либерального народничества. В дальнейшем Н. А. Бердяев перешел на позиции идеализма и принял участие во всех программных сборниках представителей этого направления отечественной философии.

В аспекте разработки историософских идей особенно плодотворным нам представляется творчество Н. А. Бердяева первых послереволюционных лет. Именно тогда были написаны «Мирозерцание Достоевского» (1923), «Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы» (1923), «Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии» (1923), «Константин Леонтьев: Очерк из истории русской

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 36ВГ) — «Формирование мировоззрения и систематических представлений о сущности и динамике развития Российской цивилизации и государственности как фундаментальных составляющих общеобразовательной подготовки студентов при изучении дисциплины “Основы российской государственности”».

религиозной мысли» (1926), хотя в дальнейшем мыслитель дистанцировался от ряда идей, высказанных в работах этого периода.

Среди мыслителей, оказавших на него влияние, Н. А. Бердяев называл Оригена, Григория Нисского, Мейстера Эхарта, Ангелуса Силезиуса, Я. Беме, К. Маркса, Г. Ибсена и Ф. Ницше. Из русских — П. Я. Чаадаева и А. С. Хомякова, Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева. Но, пожалуй, наибольшее значение в генезисе его философских воззрений имели И. Кант и Ф. М. Достоевский. Вот как характеризовал влияние немецкого философа на интересующего нас мыслителя Г. П. Федотов: «Монизм, влекущий большинство философов, особенно русских, ему всегда был чужд. Вот почему он сразу отверг Платона и до конца оставался верен Канту при всей разительной несхожести их духовных типов» [11, с. 539].

Действительно, кантианское влияние характерно для всех этапов творчества Бердяева. Необходимо, однако, отметить и определенные отличия. В отличие от аналитика Канта, Бердяев был мыслителем пророческого типа. Отсюда — монологическая тональность и своеобразная публицистичность практически всех его книг. Убедительным представляется замечание П. П. Гайдено, что «кантовский трансцендентализм Бердяев в известной мере воспринял в интерпретации Шопенгауэра» [6, с. 453].

Важнейшей чертой своей философии Н. А. Бердяев считал то, что положил в ее основание не бытие, а свободу. Крайне показательны названия его основных книг — «Философия свободы» (1911), «Философия свободного духа» (1927), «О рабстве и свободе человека» (1939). Свобода предшествует и бытию, и Богу [7, с. 241–266]. Она бессосновна и безначальна, — развивает русский мыслитель положение учений Я. Беме и Ф. В. Й. Шеллинга об *Ungrund*. Именно из *Ungrund* раскрывается как Бог, так и человеческая личность. Причем Бог бессилен перед первозданной свободой, которая также предшествует «добру» и «злу». Надо заметить, что Бердяев еще более радикализирует бемевское

учение об *Ungrund*, делая данную реальность полностью независимой от Бога. Само движение в божественной жизни ставится русским мыслителем в зависимость от темной, иррациональной первоосновы.

Подчеркивая первичность свободы, русский философ отказывается от идеи Бога-Промыслителя, господствующей в традиционном понимании христианства. Парадоксально заостряя эту мысль, он однажды заметил, что власть Бога над нашим миром оказывается меньше власти любого полицейского. Речь, разумеется, идет о традиционном понимании власти, когда Бога рассматривали в качестве монарха или деспота вселенского масштаба. Н. А. Бердяев склонен был в этом случае, вслед за марксистами, говорить об исторической обусловленности представлений такого толка, переносящих на Бога социальные реалии своего времени. Тем самым он пытался решить проблему теодицеи, которая всегда остро стояла перед религиозным сознанием. Допущение несотворенной свободы объясняет происхождение зла и жертвенное нисхождение Бога, стремящегося просветить ее актом добровольного страдания. В этой жертвенности и состоит подлинное существо христианства, отличающее его от всех других религий — как предшествующих, так и современных. Понятно, что себя мыслитель считал именно христианским философом, причем конфессиональная принадлежность к православию причудливо сочеталась у русского философа со своеобразным «мистическим протестантизмом».

Дуализм можно счесть основной тенденцией философствования Н. А. Бердяева — перед нами оригинальное преломление влияния Канта и Шопенгауэра. Дуализм духа и природы, свободы и необходимости, личности и общества (показательный момент — мыслитель скончался за письменным столом, работая над книгой «Царство Духа и Царство Кесаря»). Одна из пар противоположностей в данной системе координат — субъект и объективация. Под объективацией понимается неподлинное состояние мира, наступившее в результате грехопадения. Свобода, попавшая в плен

необходимости, неминуемо принимает форму мертвых объектов, отчужденных от сферы духа. В поздней работе «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947) Бердяев выделял следующие характерные черты нашего мира: 1) отчужденность объекта от субъекта; 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного безлично-универсальным, общим; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожение его оригинальности.

Образование мира объектов, таким образом, оказывается источником всех человеческих несчастий и страданий. В этом смысле Н. А. Бердяев отвергает как сам иерархический миропорядок, так и все теории, его обосновывающие. Объективации противостоит творчество, но неразрешимый трагизм нашего мира заключается в том, что в культуре творческий акт человека объективируется, — превращается в произведения искусства, которые, несмотря ни на что, являются все же предметами. Результаты творчества, таким образом, носят не реалистический, а символический характер. Подлинно реалистическим творчеством было бы преображение нашего мира и возникновение на его месте нового, ибо творческий акт — акт апокалиптический, обращенный к концу мира. Это положение, развитое еще в «Смысле творчества» (1916), станет одной из основных тем позднего Н. А. Бердяева.

Философия свободы и философия творчества — центральные темы наследия Н. А. Бердяева. Из них исходят и к ним же возвращаются основные разделы его философии: метафизика, гносеология, историософия, философия культуры, этика и эстетика. Скрепляются эти разделы и тем духом эсхатологизма, который является характерной чертой мировидения интересующего нас автора. Здесь же коренится своеобразный радикализм, преломляющийся и в социально-политической сфере.

В предисловии к книге «Смысл истории» Н. А. Бердяев писал: «Я всегда особенно интересовался проблемами

философии истории. Мировая война и революция обострили этот интерес и направили мои занятия преимущественно в эту сторону» [4, с. 3]. Показателен подзаголовок рассматриваемой книги — «Опыт философии человеческой судьбы». Именно «судьба человека», по мнению Бердяева, и составляет главную задачу философии истории. Для философии персонализма, являющейся философской антропологией по преимуществу, данная установка вполне очевидна. Теологически ориентированная антропология пронизывает историософию Бердяева, равно как и другие разделы его учения.

С этого периода мыслитель рассматривает человека как своеобразный «микрокосм»: и в отношении природного мира, и, что особенно важно, в отношении мира исторического. Человек способен постигать ушедшие эпохи именно потому, что они продолжают жить внутри него. Поздний Бердяев отвергнет представление о человеке как «микрокосме», так как оно «растворяет» личность в космическом или историческом мирах, но в его сочинениях первой половины 1920-х годов данная идея занимает весьма важное место. «Человек есть в высочайшей степени историческое существо. <...> И нельзя рассматривать человека вне глубочайшей духовной реальности истории. <...> Я думаю, — и это есть самая радикальная предпосылка философии истории, что “историческое” есть нумен. <...> “Историческое” есть некоторое откровение о глубочайшей сущности мировой действительности; о мировой судьбе, о человеческой судьбе, как центральной точке судьбе мировой. <...> Для того, чтобы проникнуть в эту тайну “исторического”, я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю, как до глубины *мое*, как до глубины *мою* историю, как до глубины *мою* судьбу. <...> Все исторические эпохи, начиная с самых первоначальных эпох, и кончая самой вершиной истории, эпохой нынешней, — все есть моя историческая судьба, все есть мое» [4, с. 14–15].

В этом отрывке обнаруживаются черты, характерные как для общего мышления эпохи, так и для индивидуального мышления интересующего нас автора. Идея тотальной

историчности человека — общее место философского дискурса XIX — начала XX века («историзм»). Таким же общим местом можно назвать прогрессизм, восприятие своей эпохи в качестве высшей точки исторического развития Н. А. Бердяев, впрочем, обосновывает это положение катастрофическим характером своего времени, что позволяет с большим проникновением осуществить критическую рефлексию по поводу исторического. В данной связи он проводит параллель между своей эпохой и эпохой Великой французской революции, вызвавшей весьма продуктивную романтическую реакцию начала XIX века, ниспровергшую односторонний рационализм Просвещения.

Вполне традиционным для мышления начала XX века является также резкое противопоставление истории и социологии. В духе неокантианства Н. А. Бердяев относит социологию к генерализирующим дисциплинам, имеющим дело с общими понятиями и количеством, в то время как предмет исторического знания — не только конкретное, но и индивидуальное. Социологии, таким образом, заказано постижение исторической действительности. Здесь нельзя не заметить полемики с марксизмом, который, по мнению философа, доводит до логического конца процесс разоблачения «исторического предрешения», начатый еще просветителями.

Восприятие ушедших эпох как глубоко личных заставляет вспомнить дильтеевскую герменевтику с ее пафосом «вживания» в дух прошлого. Правда, проблема адекватного постижения этих эпох Н. А. Бердяева, в отличие от классика герменевтики, не очень заботит, — сказывается отсутствие серьезной методологии исследования, замененной метафизическим конструированием. Впрочем, перед русским мыслителем стоит другая задача, которую он решает своими средствами. Историческое знание он интерпретирует как «припоминание» — по аналогии с платоновским учением о познании. Припоминание роднит субъект и объект, разъединенные первоначальной рефлексией. Историческое знание — своеобразная победа истинной жизни над смертью, приобщение человека к реальности, превосходящей эмпирическую действительность.

Эллинская культура, являющаяся фундаментом современного мира, была фаталистична, чужда сознания свободы. Реализуя установку космоцентризма, она не знала истории в качестве особой реальности. Зачатки исторического мировосприятия Н. А. Бердяев обнаруживает в Ветхом Завете, а также в зороастризме. Он даже склонен отдать первенство древним иранцам (персам), так как в их религиозном сознании преобладал момент эсхатологический, оказавший сильное влияние на еврейскую апокалиптику, а через нее и на христианство.

Но только христианство, открыв «свободного творящего субъекта», превратило историю в первореальность. Действительно, предшествующие эпохи и культуры делали человека игрищем природных и социальных стихий, «растворяли» его, практически без остатка, в космосе или социуме. Кроме того, этноцентризм (религиозного или культурного толка), господствовавший в древности, делал невозможным восприятие человечества как единого целого, имеющего общее происхождение и конечные цели. Таким образом, в христианстве, по мнению Н. А. Бердяева, мы имеем синтез трех моментов, необходимых для построения философии истории: эсхатологизма, выделения свободного творящего субъекта и признака единства человеческого рода.

Основными участниками исторического процесса оказываются — начало необходимости, начало свободы и «претворяющее начало благодати». Им предметно соответствуют — мир объектов (объективная реальность), человек (экзистенциальная реальность) и Бог. Взаимодействие этих начал и определяет, на взгляд философа, сложность исторической судьбы человечества. Понятно, что именно человек, как носитель свободы, более всего интересен Н. А. Бердяеву, выделяющему несколько узловых моментов истории.

История, указывал мыслитель, начинается с грехопадения, которое есть следствие свободы. Свобода, как мы помним, укоренена в *Ungrund* и предшествует Богу, который не несет прямой ответственности за выбор человека. Он, однако,

возжелал прихода свободного, а не раба. История, рассмотренная под таким углом зрения, оказывается не только откровением Бога, но и ответным откровением человека. Можно сказать, что радикальный антропоцентризм сказывается и в трактовке традиционной темы грехопадения, данной Н. А. Бердяевым. Мистическим средоточием истории философ считает возникновение христианства. «В свете этого нового откровения и этой новой человеческой природы может быть осмыслена не только вся христианская новая история, но и вся древняя история и вся библейская история» [4, с. 66].

В дохристианских культурах, по мнению Н. А. Бердяева, человек полностью находился во власти природных сил, которые персонифицировались в виде демонов и духов. Данное рабство — следствие рабства у низших стихий в себе самом. От последних нельзя было освободиться ни собственными силами, ни даже с помощью абсолютно трансцендентного Бога. Лишь личный пример Христа указал выход из тупика — проявилась сила благодати, превышающая любую возможную связь. Христианство поставило человеческую личность выше всего природного мира, выковала и укрепила ее в эпоху Средневековья. В этой связи Н. А. Бердяев говорит о двух концептуальных персонажах Средних веков — монахе и рыцаре, подготовивших расцвет индивидуальности во времена Ренессанса, да и весь последующий антропоцентризм.

Русская философия рубежа XIX–XX веков в значительной мере черпала свои идеи и импульсы в художественной литературе. То была в первую очередь отечественная литературная традиция, но не только. Так, чтобы проиллюстрировать радикальные изменения в отношениях человека и мира, Н. А. Бердяев обращается к творчеству наиболее выдающихся писателей интересующих его периодов. Принципиальное различие Средневековья и Ренессанса обозначено именами Данте и Шекспира. «У Данте человек — органическая часть объективного миропорядка, божественного космоса. Он — член иерархической системы. Над ним небо, под ним ад. Бог и диавол — реальности

миропорядка, данного человеку извне. Круги ада с ужасными своими мучениями лишь подтверждают существование такого объективного божественного миропорядка. Бог и диавол, небо и ад раскрываются не в глубинах человеческого духа, не в бездонности духовного опыта, а даны человеку, обладают реальностью, подобной реальностям предметного материального мира. <...> Космос как иерархический организм не был еще поколеблен, человек твердо в нем пребывал».

«С эпохи Возрождения, с начала новых времен радикально меняется созерцание мира. <...> Начинается гуманистическая эпоха новой истории, в которой изживаются творческие силы человека. Человек почувствовал себя свободным, не прикованным ни к какому объективному, извне данному космическому порядку. <...> Это гуманистическое мирозерцание обращено к душевному миру человека, а не к миру духовному, не к последней духовной глубине. Человек переходит на периферию душевной жизни, отрывается от духовных центров. Шекспир был величайшим психологом гуманистического искусства» [5, с. 31–32].

Отношение Н. А. Бердяева к эпохе Ренессанса можно назвать амбивалентным. С одной стороны, это было время рождения ярких личностей и величайших произведений искусства. В период раннего Ренессанса было достигнуто, пусть и не в полной мере, равновесие между человеческим творчеством и божественной истиной. С другой стороны, процесс индивидуализации затронул лишь узкий слой европейской культурной элиты, а произведения искусства, как мы уже отмечали, не имели для мыслителя самостоятельного характера. Ведь главное — изменение объективного порядка мира. Показательно, что мыслитель отдает бесспорное предпочтение Микеланджело перед Рафаэлем — творчество последнего излишне завершено, «совершенно». Кроме того, душевная сфера — вовсе не предельная, еще глубже залегает сфера духа, которую эпоха гуманизма фактически игнорировала.

То развенчание внешних авторитетов, которое началось в эпоху Возрождения, в XX веке оборачивается «кризисом

гуманизма» — именно так Н. А. Бердяев характеризует сущность своего времени. Человек не удерживается на заданной высоте, и это, помимо всего прочего, говорит о своеобразной неполноте и даже ложности тех начал, которые определяли новоевропейский гуманизм. Кризис и крушение гуманистических начал философ прослеживает на самых разных уровнях. Он подвергает анализу наиболее популярные социально-политические, религиозно-мистические, эстетические концепции своего времени и обнаруживает, что гуманизм переходит в свою полную противоположность.

Социализм — прямая антитеза возрожденческого духа. Если пафос последнего — подъем человеческой индивидуальности, то пафос социализма — образование механического коллектива, растворение личности в социуме. Бердяев оценивает социализм как процесс нового закрепощения масс, уставших от господства принципа индивидуализма. В этом отношении первая половина XX века оказывается эпохой, типологически близкой поздней Античности — времени императора Диоклетиана (см. брошюру «Новое средневековье», принесшую русскому мыслителю европейскую известность). Данная трактовка современности навеяна, как нам представляется, не только сверхпопулярным в 1920-е годы прошлого века О. Шпенглером, но и К. Н. Леонтьевым, творчеству которого Н. А. Бердяев посвятил специальную работу.

Другим симптомом кризиса гуманизма оказывается анархизм. Внешне производя впечатление учения, обладающего пафосом свободы и самоутверждения человеческой личности, он глубоко реакционен, одержим ненавистью к прошлому и культуре. Отрицая неравенство старого общества, анархизм ведет к торжеству нового вида коллективизма. Таковы программы главных теоретиков анархизма — М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина. Таким образом, исходя из идей, внешне противоположных социализму, анархизм приходит к весьма близкому идеалу общества будущего.

Конец Ренессанса прослеживается и в новейших течениях искусства. Процессы, захватившие идеологическую

и социально-политическую сферы, получили свое продолжение в современном искусстве с его пафосом дегуманизации. В «Смысле истории» Н. А. Бердяев писал: «В футуризме погибает человек как величайшая тема искусства. В футуристическом искусстве нет уже человека, человек разорван в клочья. <...> Начинается процесс какой-то дегуманизации, смещения человека с нечеловеческим, с элементарными духами жизни космической. Совершенство формы в антично-ренессансном смысле в этом искусстве исчезает, начинается новый ритм космического распыления. <...> В самых последних плодах своего творческого пути человек нового времени приходит к отрицанию своего образа. Человек как индивидуализированное существо перестал быть темой искусства, он погружается и проваливается в социальные и космические коллективности» [4, с. 135–136].

Эстетические симпатии Н. А. Бердяева складывались под преобладающим влиянием русской литературы XIX века. Показательно, что художественный авангард, несмотря на близкую установку сознания, остался чужд мыслителю именно художественно. В дальнейшем эта антипатия только усиливалась, и поздние работы философа фиксируют предпочтение русской классики авангарду, как отечественному, так и европейскому, хотя за последним течением и признается выражение определенной правды о современном человеке.

Аналогичные процессы изживания гуманизма Н. А. Бердяев обнаруживал также в религиозных и мистических течениях своего времени — например, в увлечении антропософией Р. Штейнера. Впрочем, указывал русский мыслитель, подобное именование штейнеровского учения совсем не оправдано, ибо в его рамках человек лишается сколько-нибудь серьезного места в мироздании, делаясь игралищем различных космических сил. То же самое можно констатировать и в отношении современной науки, и современной философии, что, по мнению русского мыслителя, свидетельствует о тотальности и необратимости процесса дегуманизации.

Показательно, что наибольший консерватизм философской и социально-политической установок Н. А. Бердяев

демонстрировал в эпоху максимального развоплощения старой культуры — во время революции и гражданской войны в России. В дальнейшем он радикально изменит систему оценок, и многие места из «Философии неравенства», например, окажутся для него неприемлемыми из-за ярко выраженных элитаристских установок, обращенных не только на духовную сферу, но и на область социальной жизни. В этой книге нация понимается как «мистический организм», «мистическая личность», соединяющая живущие поколения с предками. При этом в состав нации Н. А. Бердяев включал не только людей, но и «неодушевленные» предметы — камни церквей, усадеб, могильные плиты, старинные рукописи и книги. В дальнейшем такая «вещная» интерпретация будет мыслителем отвергаться, а национализм подвергнется резкой критике.

Звучат в «Философии неравенства» и ноты своеобразного расизма, который в силу известных эксцессов 1930–1940-х годов станет позднему Бердяеву абсолютно чужд. «Нельзя отрицать значение борьбы рас и завоеваний в образовании государства. <...> Без образования расы лучших и сильнейших, расы царственной мир человеческий никогда не вышел бы из темного нерасчлененного хаоса. В истоках истории дифференциация и качественные подборы происходили путем воинственной борьбы рас и народов, путем завоеваний и побед более сильных над более слабыми» [10, с. 61–62].

Не менее одиозно в контексте поздней философии Н. А. Бердяева выглядит и следующая апология частной собственности: «Собственность, по природе своей, есть начало духовное, а не материальное. <...> Начало собственности связано с метафизической природой личности, с ее внутренним правом совершать акты, преодолевающие быстротечное время. <...> Начало собственности связано также с отношением к предкам. Собственность есть воплощенная связь отцов и детей. <...> Коллективизм, отрицающий всякое право собственности, есть рабство личности у стихийных сил природы. Поэтому он свойствен первым ступеням развития человеческого

общества. <...> Частная собственность на землю делает возможной любовь к земле, к полю и лесу, вот к этому дереву, около которого сидели деды и прадеды, к дому, к воспоминаниям и преданиям, связанным с этой землей и ее прежними владельцами, она поддерживает связь времен и поколений» [10, с. 215–216].

Впрочем, неприятие большевизма не помешало Н. А. Бердяеву подвергнуть резкой критике и Белое движение («вожди и идеологи которого принимали меч картонный за меч победный»), и правое крыло эмиграции, равно как и консервативные круги православной церкви. Особенно ярко эта позиция обозначилась в ходе полемики вокруг книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» (1925) — самой известной околофилософской полемике русской эмиграции, выявившей резкое разделение «левых» и «правых». Можно признать, что в споре И. А. Ильина и Н. А. Бердяева столкнулись две линии понимания Церкви. Первая из них, развивающая экклезиологию в социальной плоскости, что в конечном итоге ведет к идеалам «вселенской теократии» («Великий инквизитор»), проводится автором «О сопротивлении злу силою». Вторая, мистическая, обосновывается Бердяевым — ей, в свою очередь, грозит опасность самозамыкания, предоставления поля обустройства жизни и культуры другим силам, в том числе и явно антихристианским.

Хотя оба мыслителя задали весьма серьезный теоретический уровень полемике, но даже их статьи оставляют двойственное впечатление. Так, Н. А. Бердяев, в статье «Юшмар злого добра», упрекает своего оппонента в этатизме, попытке восстановить инквизиционную юстицию, большевизме навыворот. Именно в этой статье мы обнаруживаем известный афоризм: «Чека во имя Божье более отвратительно, чем “чека” во имя дьявола». Н. А. Бердяев, впрочем, обозначил и теоретический предмет спора: «Религиозно-метафизические корни заблуждений И. Ильина скрыты в его монизме, или, если перевести на язык ересей первых веков христианства, в его монофизитстве и монофелитстве. Фихте и Гегель, которые

являются учителями И. Ильина, представляют в своей философии модернизированную форму монофизитской ереси. Монофизитством я называю тут не только христологическую ересь в узком смысле слова, т. е. учение, отрицающее две природы в Христе, но и всякую тенденцию к отрицанию самостоятельности человеческой природы в ее отличие от природы Божественной, к отрицанию свободы человека не только в отношении к миру и другим людям, но и в отношении к Богу. <...> Все построения И. Ильина есть монофизитское отрицание человека» [8, с. 386–387].

Этот отрывок иллюстрирует как бердяевский антропоцентризм, так и специфику его стиля (своеобразная публицистичность, связь понятий по одному ему понятной аналогии, составление произвольных идейных генеалогий и т. д.). Все это усилено описанием физиологических состояний («кошмар», «отвращение», «удушьё»), в которые его ввергло чтение неудобной книги. Подобные приемы полемики, в свою очередь, вызвали весьма резкую отповедь И. А. Ильина, который писал в статье «Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона»: «Все его заявления о том, что я “монист” и в силу одного этого не православный, что я “фихтеанец” и “гегелианец” (?! как будто это одно и то же...); что я “монофизит” и “монофелит” (?! замечательное совмещение...); что я “моралист”, крайний протестант и т. д. — являются плодом его фантазии и на самом деле *ничему не соответствуют* ни в прошлом, ни в настоящем». Отверг он и упреки в этатизме — системе взглядов, признающих за государством «абсолютную власть над человеческой личностью и ее духом» [8, с. 237–238].

Обозначившаяся в ходе споров по книге И. А. Ильина «левизна» символизировала начавшееся возвращение Н. А. Бердяева к идеалам молодости. На исходе жизни он следующим образом характеризовал свое мироощущение — «Сейчас я остро сознаю, что, в сущности, сочувствую всем великим бунтам истории: бунту Лютера, бунту просвещения против авторитета, бунту “природы” у Руссо, бунту французской

революции, бунту идеализма против власти объекта, бунту Маркса против капитализма, бунту Белинского против мирового духа и мировой гармонии, анархическому бунту Бакунина, бунту Льва Толстого против истории и цивилизации, бунту Ницше против разума и морали, бунту Ибсена против общества, и само христианство понимаю как бунт против мира и его закона» [3, с. 63].

Наметившееся в работах первой половины 1920-х годов зыбкое равновесие между экзистенциальными и историческими моментами нарушается в пользу безраздельного господства эсхатологии. Можно даже говорить об абсолютном характере будущего в философии позднего Н. А. Бердяева, — в этом он законнейший представитель русского, да и только ли русского, XX века. Здесь же коренится радикальный критицизм, обращенный на сам порядок бытия, а не только на социально-политическую или религиозную сферы. Данная тенденция прослеживается и в раннем творчестве мыслителя. Особенно показателен в этом отношении «Смысл творчества», где творческая личность провозглашается стоящей выше традиционной морали («этики закона и искупления»).

В этой связи уместно обратиться к антропологии позднего Н. А. Бердяева, где обозначенные тенденции получают законченное выражение. Проблему человека мыслитель объявлял центральной проблемой философии. Правда, именно в рамках философии, на его взгляд, и не было создано серьезного дискурса о человеке. Исключение представляют лишь несколько религиозных мыслителей — Августин, Я. Беме, Б. Паскаль, С. Кьеркегор. Показательно, что все они представляют западную традицию: Бердяев фактически игнорирует антропологические построения восточной патристики (Григорий Нисский, Максим Исповедник, Григорий Палама). Между тем именно в рамках традиции восточной патристики начинают развиваться фундаментальные антропологические концепции. Из современников Н. А. Бердяев выделяет, правда с оговорками, М. Шелера

и психоаналитическое направление — З. Фрейда, А. Адлера, К.-Г. Юнга. Наибольший же вклад в понимание человека, на его взгляд, внесли писатели — В. Шекспир, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, даже модернисты (М. Пруст, Л. Ф. Селин, Д. Лоуренс).

Каждая человеческая личность есть нечто уникальное и неповторимое. Она не может быть понята из какой-нибудь низшей реальности — природной, социальной, психологической. Несмотря на высокую оценку учений К. Маркса и З. Фрейда, Н. А. Бердяев отказывается им в решении проблемы, так как они рассматривали личность в качестве эпифеномена экономики и сексуальности. Хотя эмпирический индивидуум может быть детерминирован как обществом, так и природой, оказываясь в этом случае объектом изучения специальных дисциплин — биологии, психологии, социологии, но личность — реальность духовного порядка, и раскрытие ее тайны составляет приоритет религиозно-философской мысли.

Главная характеристика личности — свобода. Можно сказать, что она сама есть свобода. Отсюда самое страшное для личности заключается в утрате свободы, растворении в безличной реальности, «всеобщем». Это может быть и природа («самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном» [1, с. 55]), и общество, и рациональность. Н. А. Бердяев, например, отвергает традиционное понимание человека в качестве разумного существа, считая, что данное определение лишает его уникальности. Даже подчинение нравственному закону оказывается формой рабства, ибо постулируемая Кантом нравственно-разумная природа человека — «безличная, общая природа».

Более того, мыслитель отвергает зависимость человека от Бога. Вспомним, что свобода личности укоренена в *Ungrund*, а это, несомненно, умаляет христианскую концепцию творения. Такой подход резко противоречит традиционной теологии. Показательно, что бердяевская антропология

обнаруживает больше точек соприкосновения с учением Л. Фейербаха, чем, например, с метафизикой всеединства. Данное обстоятельство было в свое время схвачено Львом Шестовым, который писал, что у Бердяева «по мере того как растет и обогащается независимым содержанием человек, умалется и беднеет Бог» [12, с. 413]. Понятно, что в этой системе координат невозможно дать позитивного определения личности, оно может быть только негативным. «Апофатизм» сочетается у Бердяева с враждебным отношением к любым попыткам ограничить свободу личности, поставить под вопрос ее ценность и безграничные возможности. В данной связи становится понятной негативная оценка мыслителем тех философских течений 1920–1930-х годов, которые можно условно обозначить как «антропологический пессимизм» (бартианство, неотолизм и т. д.).

Единственная реальность, внушающая современному европейцу своеобразный энтузиазм, — сфера техники. Бердяев, пожалуй, первым из крупных философов делает технику объектом анализа, опережая на несколько лет О. Шпенглера и предвосхищая в некоторых (но только в некоторых) аспектах концепцию М. Хайдеггера. Вообще следует заметить, что тему «человек и техника» русский философ считал одной из центральных для религиозной и философской антропологии, ей Н. А. Бердяев посвятил ряд работ — от статьи «Дух и техника» (1915) до соответствующих страниц «Царства Духа и Царства Кесаря», ставшей последней в его творчестве [9, с. 270–281].

Неприятие советского строя первых послереволюционных лет сменилось у Н. А. Бердяева довольно сложным отношением: не прямой апологией, конечно, но постоянным подчеркиванием положительных последствий Октябрьской революции. Максимум сближения с коммунистической Родиной пришелся на время окончания Второй мировой войны. Идеал позднего Бердяева — «персоналистический социализм», противопоставляемый как коммунизму, так и капитализму, но с более негативным отношением к последнему. Характеризуя социально-политические воззрения мыслителя,

П. П. Гайденоко указывает: «С марксизмом Бердяева сближала не только критика формальной демократии. Ему был внутренне близок Марксов пафос богоборчества — прометеизм. Парадоксально, что мыслитель, всегда отстаивавший свободу личности, в экономической сфере свободы не одобрял: аристократически-дворянское презрение к “лавочнику”, к “высочке-буржуа” соединилось в нем с презрением богемы к “мещанину”, заботящемуся исключительно о благоустройении “мира сего”, о комфорте “быта”» [6, с. 466].

Для Н. А. Бердяева не было никаких сомнений, что в XX веке коммунизм и Россия оказались соединены не произвольным образом, но органично. Именно в этом контексте следует рассматривать как его философию русской истории, так и характеристику русского национального характера. Этим темам философ посвятил ряд работ — от «Судьбы России» (1918) до «Русской идеи» (1946). Причем популярность Н. А. Бердяева на Западе связана не только с высокой оценкой его «диагностики эпохи», но и с интересом к метафизике «русской души», оказавшей определенное воздействие на пресловутую советологию. Еще одна важная составляющая успеха мыслителя у западной публики — его анализ русского коммунизма. Самой известной работой Н. А. Бердяева на эту тему стала книга «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937, на русском языке вышла лишь в 1955 году), которую можно назвать своеобразной философией истории России XIX — первой половины XX века.

Страницы произведений Н. А. Бердяева переполнены рассуждениями о прерывности, катастрофичности русской истории. Мыслитель выделяет пять ее периодов — киевский, татарского ига, московский, петербургский и советский (возможен, по его мнению, и постсоветский период). Каждый из них имел свой образ, свои характерные черты. У Н. А. Бердяева тотчас обнаруживаются симпатии и антипатии: самым отрицательным образом оценивается им период московский, петербургский же признается наиболее плодотворным. О вкусах, как говорится, не спорят, но интересна аргументация,

которую при этом использует философ. Московский период — азиатско-татарский по своему типу, «душный» (вспомним своеобразную фиксацию на физиологических моментах в ходе полемики с И. А. Ильиным). Петербургский же период характеризуется как дуалистический, «раскольничий».

Действительно, в истории России последних веков можно выделить несколько радикальных попыток разрыва с прошлым. Вертикальный раскол пяти периодов дополнился в петербургском хронотопе расколом горизонтальным — внутри церкви, между государством и обществом, интеллигенцией и народом. Вот как Н. А. Бердяев иллюстрирует ландшафтно-психологические основания «раскола, дуализма русской истории» (отметим, что данная характеристика с петербургского периода переносится на всю русскую историю). «Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их. <...> Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие. Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессиянская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт» [2, с. 44–45].

Эти характеристики, как буддийские мантры, регулярно повторяются на страницах «Русской идеи». Приведенный выше фрагмент взят из первой главы, а вот концовка десятой:

«Нужно помнить, что природа русского человека очень поляризованная. С одной стороны — смирение, отречение; с другой стороны — бунт, вызванный жалостью и требующий справедливости. С одной стороны — сострадательность, жалостливость; с другой стороны — возможность жестокости; с одной стороны — любовь к свободе, с другой — склонность к рабству». И, опять-таки, ландшафтная характеристика: «У русских — иное чувство земли, и самая земля иная, чем у Запада. Русским чужда мистика расы и крови, но очень близка мистика земли» [2, с. 269]. Показательно, что все эти характеристики, практически без изменений, мы находим уже в «Судьбе России», встречаются они в «Философии неравенства» и других работах 1920-х годов. В них, однако, антиномизм оценивается скорее негативно, Н. А. Бердяев говорит о необходимости дисциплинировать «женственные» начала русской души. В «Русской идее» речь уже идет о «богатырском начале» русского характера, а перевес «мужественности», насильнических начал в характере немцев объявляется опасным — время, разумеется, наложило свой отпечаток на бердяевскую схему.

Другая антиномия — русские либо бунтуют против государства, либо покорно несут его гнет. Отсюда следует, что они лишены дара государственного строительства, которое есть дело рук неких внешних сил, а русский народ анархичен по своей природе. Критики еще в 1920-е годы указывали на противоречащие этим утверждениям факты: колонизация русскими «Дикого поля», Севера и Сибири; формы самоуправления, существовавшие и оттачивавшиеся столетиями и т. д. Но, разумеется, никакие факты не в силах опровергнуть предвзятую историософскую схему. Все, впрочем, проясняет следующий пассаж — «анархизм есть, главным образом, создание русских». Действительно, среди выдающихся идеологов анархизма, наряду с М. Штирнером и П. Ж. Пруденом, мы обнаруживаем трех русских — М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина и Л. Н. Толстого. Насколько, однако, их теории, возникшие в XIX веке, соответствовали национальному

характеру, а не являлись блажью экстравагантных аристократов — дело другое. Не случайно, что в эпоху революционной смуты массы шли за этатистами-большевиками, а самый серьезный очаг анархизма «снизу» обнаружился не в России, а на Украине («зеленые» — сторонники знаменитого батьки Махно).

Примерно в таком же отношении к действительности оказываются и другие опорные категории (или точнее — образы) бердяевской философии: «мессианизм», «апокалиптичность», «религия Духа», «душа народа» и т. д. Надо заметить, что философия эта формировалась в рамках культуры Серебряного века с его попытками проникновения в «миры иные», с символизмом в качестве ведущего литературного течения. Н. А. Бердяев стал свидетелем крушения, как самого этого «века», так и всего петербургского периода русской истории. Однако его философия, пусть и в модернизированной форме, не только пережила это крушение, но и оказалась востребованной в новых исторических условиях, в том числе и в инкультурной среде.

Уже одно это обстоятельство не могло не наложить отпечатка на интересующую нас философию. Кроме того, ее творец с детства испытывал состояние «чуждости миру» (показательны в данном отношении соответствующие места «Самопознания», а также письма к госпоже Х. 1930–1939 годов). Неудивительно, что дуализм собственного сознания и судьбы Н. А. Бердяев экстраполировал на отечественную историю. В русской истории он обнаруживает точку, позволяющую объяснить антиномизм и феноменальные противоречия, — это эсхатология. Не случайно, что Г. П. Федотов называл его «самым эсхатологическим из всех русских религиозных мыслителей» [11, с. 548].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.

2. *Бердяев Н. А.* Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. Л.: Лениздат, 1991. С. 42–271.
3. *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: Книга, 1991.
4. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
5. *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры, искусства. В 2 томах. Т. 2. М.: Искусство, 1994.
6. *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
7. *Ермичев А. А.* Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014.
8. *Ильин И. А.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1995.
9. *Кожурин А. Я.* Русская философия науки: XIX — первая половина XX века. [б. м.]: Издательские решения, 2017.
10. О России и русской философской культуре (Философы русского послеоктябрьского зарубежья). М.: Наука, 1990.
11. *Федотов Г. П.* Бердяев-мыслитель // Н. А. Бердяев: Pro et contra. Книга 1 / Сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. СПб.: РХГИ, 1994. С. 538–550.
12. *Шестов Л.* Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Н. А. Бердяев: Pro et contra. Книга 1 / Сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. СПб.: РХГИ, 1994. С. 505–537.

**В. Н. Катасонов**

**ИДОЛАТРИЯ СВОБОДЫ:  
НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЕВ  
И НИКОЛАЙ СТАВРОГИН**

Когда мы хотим говорить об идолатрии свободы в России, то ближайшим образом приходит мысль о русских анархистах. Действительно, вдохновлявшееся идеями П. Прудона и М. Штирнера широкое умственное и общественное движение от князя Петра Кропоткина и Михаила Бакунина до Нестора Махно и искореняемых ВЧК анархистов 1920-х годов, было довольно влиятельно в русской культуре XIX — XX веков. Однако доктрина русского анархизма была в основном социально-политическим учением, а не философским и теологическим. Оно было, конечно, антитеологическим (термин Бакунина), но именно поэтому проблемы религиозного смысла свободы не играли в нем никакой роли. И мировоззренческой базой этих учений служил материализм Фейербаха, Бюхнера, Герцена, Чернышевского и т. д. Так, при всем своем антитеологизме Бакунин писал: «Мы уже повторили неоднократно, что мы абсолютно отрицаем свободу воли, в том смысле, какой приписывают этому слову теология, метафизика и наука о праве, т. е. смысле произвольного самоопределения индивидуальной воли человека, независимо от всяких естественных и социальных влияний. Мы отрицаем существование души, существование духовной субстанции, независимой и отделимой от тела. Напротив того, мы утверждаем, что, подобно тому, как тело индивида, со всеми своими способностями и инстинктивными предрасположениями, является не чем иным, как производной всех

общих и частных причин, определивших его индивидуальную организацию, — что неправильно называется душой; интеллектуальные и моральные качества человека являются прямым продуктом или, лучше сказать, естественным, непосредственным выражением этой самой организации, именно степени органического развития, которой достиг мозг благодаря стечению независимых от воли причин»<sup>1</sup>. Во всех этих построениях анархистов было много социологии свободы, но совсем не было богословия.

Проблемы богословия свободы возникли позже, когда русская интеллигенция начала возвращаться к вере, в начале XX века. В своем большинстве это были люди без серьезного церковного опыта, и даже, скорее, оппозиционно настроенные в отношении РПЦ. Но отказавшись от вульгарного материализма предыдущего поколения интеллигенции и всерьез относясь к факту религии в культуре, они начали самостоятельно искать ответы на вопросы религиозного смысла творчества, науки, политики, культуры (сборники «Проблемы идеализма», «Вехи» и др.). В 1901 году по инициативе З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковского, Д. В. Filosofova, В. В. Розанова, а со стороны Церкви К. П. Победоносцева, ректора Духовной академии Сергия Страгородского начались религиозно-философские собрания, как встречи интеллигенции и Церкви. Здесь обсуждались вопросы богословия творчества, соотношения святости и гениальности, проблемы брака и пола, и т. д. В 1905–1906 годах было создано «Московское религиозно-философское общество», в котором также продолжалась традиция обсуждений религиозного смысла культуры. И одной из главных тем, в некотором смысле присутствовавшей во всех дискуссиях этого рода, была проблема свободы. В разных мероприятиях этого движения возврата интеллигенции к религии принимал участие и Н. А. Бердяев, богословию свободы которого и посвящена эта статья.

<sup>1</sup> *Бакунин М. А. Федерализм, социализм, антитеологизм // Бакунин М. А. Анархия и порядок (сборник). PublicDomain, 2008. С. 78–144. С. 134.*

Тема свободы была не просто главной у Бердяева, она была центральной в его творчестве. «В сущности, я всю жизнь пишу философию свободы, стараясь ее усовершенствовать и дополнить», — отметил философ в своей философской автобиографии «Самопознание»<sup>1</sup>, вышедшей в свет за год до его смерти. А в своей ранней книге «Философия свободы» (1911), бывшей своеобразным манифестом философа, он пишет: «Философия свободы значит здесь — философия свободных, философия, исходящая из свободы, в противоположность философии рабов, философии, исходящей из необходимости, свобода означает состояние философствующего субъекта. Свободная философия есть философия религиозная, философия интуитивная, философия сынов, а не пасынков. Путь этой книги исходит из свободы в самом начале, а не приводит к свободе лишь в конце»<sup>2</sup>. Вдохновляясь критикой культуры Ницше, русский философ яростно изобличает современную ему «научную», позитивистскую философию в утрате творческого духа, в бесплодной импотентной рефлексии анализа. Раньше, говорит Бердяев, писали *что-то*, сейчас все время пишут *о чем-то*. Наука дает прекрасные примеры исторических исследований об Августине или Пифагоре, но не дает новых дерзновенных постижений самой жизни, что было явлено нам в трудах и Августина, и Пифагора. Великие богословы Церкви раскрывали нам тайны христианства, а современные авторы пишут только о богословах и сами не дерзают открывать эти тайны.

Источником философии по Бердяеву является религиозный опыт, и охлаждение в религиозной сфере, своеобразное самоистуканство философии есть причина ее обеднения. «Религия может обойтись без философии, источники ее абсолютны и самодовлеющи, но философия не может обойтись без религии, религия нужна ей как пища, как источник живой

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. М.: АСТ. 2023. С. 70.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 12–253. С. 12.

воды. Религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием»<sup>1</sup>.

В зависимости от отношения к религии складываются два типа отношений к миру. «В основе “философии свободы” лежит деление на два типа мироощущения и мироотношения — мистический и магический. Мистика пребывает в сфере свободы, в ней трансцендентный прорыв из необходимости естества в свободу божественной жизни. Магия еще пребывает в сфере необходимости, не выходит из заколдованности естества. Путь магический во всех областях легко становится путем человекобожеским. Путь же мистический должен быть путем богочеловеческим. Философия свободы есть философия богочеловечества»<sup>2</sup>. Магическое мировоззрение тесно связано с гностицизмом. Гностицизм понимает спасение как познание, и познание его так или иначе есть рациональное познание. Высшее познание в гностицизме, подчеркивает Бердяев, есть познание без отречения, без жертвы. Идеал гностицизма есть учитель и мудрец, а идеал христианина — младенец. Он вспоминает Евангельское «не войдете в Царство Небесное, если не будете как дети». «В христианстве истина открывается младенцам, а не мудрым, и гнозис есть плод религиозной жизни. Будьте как дети, тогда лишь войдете в царство Небесное. В истине Христовой есть божественная простота. Истина стяжается жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом, а не одним познанием. Само познание есть лишь функция религиозной жизни. Идеал христианина есть скорее идеал святого, чем мудрого учителя»<sup>3</sup>. В этом смысле гностический путь познания есть путь Люцефиреанский, познания без жертвы, без любви. Именно таков же путь и гносеологической философии, под которой Бердяев понимает прежде всего Канта и неокантианскую традицию. По-другому еще русский философ называет кантианство *полицейской философией*,

---

<sup>1</sup> Цит. соч. С. 20.

<sup>2</sup> Цит. соч. С. 13.

<sup>3</sup> Цит. соч. С. 23.

полную систем рациональных дистинкций и запретов. А главное, лишенную свободы, внутри которой только и возможны откровения высшей истины. Критическая философия кантианства есть духовная болезнь одинокого сознания, оторванного и от земли, и от вселенского соборного сознания, в титаническом усилии индивидуальной рефлексии пытающаяся обрести истину. Христианское познание есть преодоление рационализма. «Христианский гнозис требует акта самоотречения, отречения от гностической гордости, от притязаний разумного познания. Христианский гнозис есть стяжание себе разума божественным безумием»<sup>1</sup>.

Бердяев учил о наступлении новой эпохи, Эпохи Третьего Завета. Идея эта восходила еще к писаниям католического мистика XII–XIII веков Иоахима Флорского. Последний рассматривал в истории три периода: период Отца, от Авраама до Иоанна Крестителя; период Сына, от рождения Иисуса Христа до 1260 года<sup>2</sup>; период Святого Духа, с 1260 года. Каждому периоду соответствовал свой Завет: Ветхий, Новый, и Завет Святого Духа. Вдохновляясь идеями В. С. Соловьева о богочеловечестве, Бердяев писал: «Христианство не полно, так как в нем или совсем не было религиозной антропологии, или была антропология ложная. Христианское сознание выработало на вселенских соборах догмат о богочеловечности Христа; оно же открыло греховность человеческой природы. Но богочеловечность человека и человечества не была полностью вмещена христианским сознанием: ему оказалась почти чуждой сама идея богочеловечества»<sup>3</sup>. Согласно русскому философу, ни католичеству, ни православию не удалось решить антропологическую задачу, поставленную Новым Заветом. «Вся историческая драма религии Нового Завета в том, что Новый Завет человека с Богом, Завет любви и свободы

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Цифра 1260 связана с «Откровением Иоанна Богослова», где говорится о «тысяче двухсот шестидесяти днях» (Отк. 11:3, 12:6).

<sup>3</sup> Цит. соч. С. 178.

не был еще соборным соединением человечества с Божеством. Обожение человечества, путь к которому открыт Христом, в исторических границах Нового Завета не осуществляется и предполагает завершённую диалектику Троичности. Если мессиански-пророческое сознание Ветхого Завета вело к Новому Завету, то мессиански-пророческое сознание Нового Завета ведет к Завету Третьему. Богочеловечество, совершенное соединение человечества с Божеством, может явиться лишь <как> результат проникновения Св. Духа в путь истории и культуры»<sup>1</sup>. Слово «культура» здесь неслучайно. Исполнение Третьего Завета необходимо связано с религиозным откровением человеческого *творчества*. Речь идет у Бердяева не о традиционном понимании культурного творчества, а о теургии, о синергии Бога и человека в творчестве, и об обожении человека через творчество. «Пришествие Христа Грядущего, в котором полностью раскрывается абсолютный Человек в силе и славе своей, связано с творческим актом человека, с активным антропологическим откровением. Христологическая природа человека раскроется в творческом акте человека. Христос Грядущий придет лишь к тому человечеству, которое дерзновенно совершит творческое христологическое самооткровение, т. е. раскроет в своей природе божественную мощь и славу. Спонтанность и автономность человеческого «я» предполагает апокалиптическое откровение. Христос никогда не придет в силе и славе к людям, которые не совершат творческого акта, второго лика Христа они никогда не увидят, Он вечно будет обращен к ним лишь своим распятым, растерзанным, жертвенным Ликом. Чтобы увидеть Лик Христа в силе и славе, нужно и в себе раскрыть силу и славу творческим актом»<sup>2</sup>.

Бердяева справедливо причисляют к философскому направлению экзистенциализма в XX веке. Действительно,

---

<sup>1</sup> Цит. соч. С. 179.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254–580. С. 532.

он по-своему продолжал философское дело Паскаля, Киркегора, Ницше, Бергсона и был во многом согласен с критикой философии, науки, культуры, общественности от лица его современников Шестова, Хайдеггера, Марселя, Сартра и др. И ключевым пунктом для него было именно понятие свободы. Бердяев настаивал на принципиальном разделении двух типов философии, признающих примат или бытия над свободой, или свободы над бытием. Первый тип философствования, считал он, неизбежно ведет к детерминизму и, по существу, к элиминации свободы. Магистральный путь собственной философии Бердяева есть путь предшествования свободы бытию. «Все приводит нас к тому, что бытие не есть последняя глубина, что есть начало добытийственное, с которым и связана свобода. Свобода не онтична, а меонична. Бытие есть вторичное порождение, и в нем свобода всегда уже ограничивается и даже совсем исчезает. Бытие есть застывшая свобода, есть затушенный и охлажденный огонь. В истоке же своем свобода огненна. Объективация и есть это охлаждение огня, застывание свободы. Бытие порождается трансцендентальным сознанием в сторону объекта. Тайна же первичного существования с его свободой, с его творческим огнем раскрывается в сторону субъекта. Элементы философии свободы приоткрывались уже у величайшего из схоластиков, ещё скованного, у Дунс Скота. Основное значение имеют видения Бёме и философия Канта. Это есть и основная тема Достоевского, творчество которого имеет метафизическое значение»<sup>1</sup>.

Основным ориентиром для Бердяева было учение немецкого мистика Якова Бёма. Последний отказывался от онтологической и интеллектуалистской традиции Античности и Средневековья и основывал свою философию на открывшемся ему видении Ungund'a, Безосновности, в которой происходит рождение и самого Бога. «...Ungrund есть ничто, безосновное око вечности и вместе с тем воля безосновная, бездонная, недетерминированная воля. Но это — ничто, которое

---

<sup>1</sup> Цит. соч. С. 138.

есть “ein Hunger zum Etwas”<sup>1</sup>. Вместе с тем Ungrund есть свобода. В тьме Ungrund’а возгорается огонь, и это есть свобода — свобода мёническая, потенциальная. По Бёме, свобода противоположна природе, но природа произошла от свободы. Свобода подобна ничто, но от нее происходит что-то. Голод свободы, безосновной воли к чему-то должен быть насыщен»<sup>2</sup>. Из Ungrund’а рождается и само Божество. Ungrund у Беме двойственен, он одновременно и божественен, и то, что вне Бога, глубже Бога, первичнее Бога. «В Боге есть природа, принцип, отличный от Него. Перво-Божество, Божественное Ничто — по ту сторону добра и зла, света и тьмы. Божественный Ungrund — до возникновения, в вечности Божественной троичности. Бог порождает, реализует себя из Божественного Ничто. Это есть путь богомыслия, родственный тому, на котором Мейстер Экхардт делает различие между Gottheit и Gott, Gott как творец мира и человека соотносителен с творением, он порождается из глубины Gottheit, неизреченного Ничто. Эта идея лежит в глубине германской мистики»<sup>3</sup>.

Бердяев учит о столкновении Логоса и свободы, о том, что свобода предшествует Логосу, и эта внелогосная свобода порождает драматизм мира. Не случайно выше был упомянут и Достоевский. Для философа Достоевский был не просто писателем, а метафизиком и мистиком. Любопытна в этом

---

<sup>1</sup> Голод к нечто (*нем.*).

<sup>2</sup> Цит. соч. С. 131.

<sup>3</sup> Цит. соч. С. 132–133. Впрочем, сближения Бердяева и Беме достаточно относительно. В конце своей жизни Бердяев писал: «Были годы, когда для меня приобрел особое значение Я. Бёме, которого я очень полюбил, много читал и о котором потом написал несколько этюдов. Но ошибочно сводят мои мысли о свободе к бёмевскому учению об Ungrund’е. Я истолковываю Ungrund Бёме как первичную, добытийственную свободу. Но у Бёме она в Боге, как Его темное начало, у меня же вне Бога. Это относится лишь к Gott, а не к Gottheit, ибо о невыразимом Gottheit ничего нельзя мыслить» (*Бердяев Н. А. Самопознание... С. 132*).

смысле довольно ранняя статья Бердяева о Ставрогине<sup>1</sup>. Бердяев считал, что Достоевский был «влюблен и оболщён» Ставрогиным. Герой Достоевского проходит через все мерзости зла, истощает себя развратом и в конце концов вообще теряет способность различать добро и зло, кончает жизнь самоубийством. Однако, считает Бердяев: «Нельзя отвечать катехизисом на трагедию героев Достоевского, трагедию Раскольникова, Мышкина, Ставрогина, Версилова, Ивана Карамазова. Это принижает величие Достоевского, отрицает все подлинно новое и оригинальное в нем. Все положительные доктрины и платформы “Дневника писателя” так жалки и плоски по сравнению с откровениями трагедий Достоевского!»<sup>2</sup> В своих романах-трагедиях Достоевский, по словам Бердяева, «...свидетельствует о положительном смысле прохождения через зло, через бездонные испытания и последнюю свободу. Через опыт Ставрогина, Ивана Карамазова и др. открывается новое. Сам опыт зла есть путь, и гибель на этом пути не есть вечная гибель»<sup>3</sup>.

В чем же состоит это новое?.. В чем вообще состоит трагедия Ставрогина? Согласно мысли русского философа, отнюдь не в нравственной плоскости лежит ответ на этот вопрос. «Это — мировая трагедия истощения от безмерности, трагедия омертвения и гибели человеческой индивидуальности от дерзновения на безмерные, бесконечные стремления, не знавшие границы, выбора и оформления»<sup>4</sup>. Этот странный, так сказать, «количественный» ответ на принципиальный вопрос понимается Бердяевым довольно широко. Из Ставрогина, пишет философ, изошли все «бесы» романа: и нигилизм Кириллова, и национальный фанатизм Шатова, и цинизм Верховенского-младшего, и либерализм старшего, и все

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А. Ставрогин // Бердяев Н. А. Откровения о человеке в творчестве Достоевского. М.: Т8RUGRAM, 2018. С. 21–27.*

<sup>2</sup> *Цит. соч. С. 22.*

<sup>3</sup> *Там же.*

<sup>4</sup> *Цит. соч. С. 23.*

другие. «Он ищет предельного, безмерного как в добре, так и в зле. Одного божественного ему казалось слишком мало, во всем ему нужно было перейти за пределы и границы в тьму, в зло, в дьявольское. Он не мог и не хотел сделать выбора между Христом и антихристом, Богочеловеком и человекобогом. Он утверждал и Того и другого разом, он хотел всего, всего добра и всего зла, хотел безмерного, беспредельного, безграничного. Утверждать только антихриста и отвергнуть Христа — это уже выбор, предел, граница. Но в духе Ставрогина жило и знание Богочеловека, и от Христа он не хотел отказаться в безмерности своих стремлений. Но утверждать разом и Христа и антихриста — значит все утратить, стать бедным, ничего уже не иметь. От безмерности наступает истощение. Николай Ставрогин — это личность, потерявшая границы, от безмерного утверждения себя потерявшая себя»<sup>1</sup>. Эта жажда безмерности требует от «испытателя» Ставрогина не только всего бытия, но и испытания небытия. Ставрогинский разврат и есть это притяжение небытия, да и само самоубийство тоже...

Бердяев считал, что у Достоевского было антиномическое отношение ко злу. «Зло есть зло, оно должно быть побеждено, должно сгореть. И зло должно быть изжито и испытано, через зло что-то открывается, оно тоже — путь. Сама гибель Ставрогина, как и всякая гибель, — не окончательная и не вечная гибель, это лишь путь. Проблема творчества человека не разрешилась и не могла разрешиться в старом сознании, из которого не вышел еще Ставрогин. Где нет исхода для творчества, там началось беснование и разврат. У Достоевского сама проблема разврата несоизмеримо более глубокая, чем проблема греха. Через гибель что-то открывается, больше открывается, чем через религиозное благополучие. Ставрогин не только отрицательное явление и гибель его не окончательная. Была судьба Ставрогина до «Бесов» и будет судьба его после «Бесов». После трагической гибели будет новое рождение, будет воскресение. И нашей любовью

---

<sup>1</sup> Цит. соч. С. 24.

к Ставрогину мы помогаем этому воскресению. Сам Достоевский слишком любил Ставрогина, чтобы примириться с его гибелью. Он тоже возносил молитвы о его воскресении, о его новом рождении. Для православного сознания Ставрогин погиб безвозвратно, он обречен на вечную смерть. Но это не есть сознание Достоевского, подлинного Достоевского, знавшего откровения»<sup>1</sup>.

Конечно, в статье «Ставрогин», напечатанной в «Русской мысли» за 1914 год, мы встречаем все те же идеи Бердяева, что и в «Философии свободы» (1911) и «Смысле творчества» (1916). Идеи об относительности разделения добра и зла, рассматриваемых с точки зрения свободы, которая лежит глубже их; идеи о спасительной силе творчества, укорененного в свободе Ungrund'a, и чаяниях новой эпохи Третьего Завета, когда эта теургическая свобода творчества развернется и преобразит мир. Выводы Бердяева в отношении трагедии Ставрогина двойственны. С одной стороны, Николай Ставрогин, аристократ и барин, очень дорог философу, и он определяет его историю как трагедию человека, который не вписывается в рамки старого Нового Завета, пришел, так сказать, слишком рано... С другой стороны, сам Бердяев подчеркивает *нуменальное барство* Ставрогина, которое не позволяет ему целиком отдаться какому-то одному делу. «Аристократизм всегда хочет творчества, а не “дела”», — пишет Бердяев<sup>2</sup>. Нам ближе именно эта точка зрения. Ставрогин действительно избалованный барчук, при всех своих способностях неспособный сосредоточиться на чем-то важном и совершить ради него *жертву*, ибо всякое серьезное дело требует жертвы, а творчество в особенности... «Не читки требует с актера, а полной гибели всерьёз...» — как сказал поэт<sup>3</sup>. А без жертвы все эти распрекрасные способности превращаются просто в игру, как бы ни была она драматична или опасна. Ставрогину

---

<sup>1</sup> Цит. соч. С. 26–27.

<sup>2</sup> Цит. соч. С. 25.

<sup>3</sup> *Пастернак Б. Л.* Стихотворение «О, знал бы я, что так бывает...»

просто не хватает *решимости* взять на себя свой крест и нести его, какой-либо крест вообще... При всей своей безнравственной дерзости Ставрогин ленив и малодушен.

Бердяев, прошедший в молодые годы через увлечения революционными учениями, через марксизм, так и не смог оценить роли жертвы смирения в жизни, а в религиозной жизни в особенности. И призыв Христа остался для философа тщетным: «Придите ко Мне все труждающиеся и обременённые, и Я успокою вас; возьмите иго Моё на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдёте покой душам вашим; ибо иго Моё благо, и бремя Моё легко» (Мф. 11:28–30). Государственная власть всегда была для него воплощением нехристианского насилия<sup>1</sup>. Так же довольно рано разоблачил философ для себя, а потом и для нас в книгах «Философия неравенства» (1923), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1933) тоталитарную суть революционной и социалистической идеологии. И здесь Бердяев был полностью конгениален Достоевскому. С удовольствием цитирует философ ядовито иронические места из «Бесов»: «“Выходя из безграничной свободы, — говорит Шигалев, — я заключаю безграничным деспотизмом”. Таков был всегда путь революционной свободы. Так в Великую французскую революцию совершился переход от “безграничной свободы” к “безграничному деспотизму”. Свобода как произвол и своеволие, свобода безбожная не может не породить “безграничного деспотизма”. Такая свобода включает в себе величайшее насилие»<sup>2</sup>.

Бердяев учил о существовании двух свобод. «Достоинство человека, достоинство его веры предполагает признание двух свобод: свободы добра и зла и свободы в добре, свободы в избрании Истины и свободы в Истине. Свобода не может быть

---

<sup>1</sup> См. яростные обличения христианской государственности в работе «Кошмар злого добра», направленной против книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой».

<sup>2</sup> Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского. М.: АСТ. Хранитель. 2006. С. 26.

отождествлена с добром, с истиной, с совершенством. Свобода имеет свою самобытную природу, свобода есть свобода, а не добро. И всякое смешение и отождествление свободы с самим добром и совершенством есть отрицание свободы, есть признание путей принуждения и насилия. Принудительное добро не есть уже добро, оно перерождается в зло. Свободное же добро, которое есть единственное добро, предполагает свободу зла. В этом трагедия свободы, которую до глубины исследовал и постиг Достоевский»<sup>1</sup>. Все это несомненно, но парадокс состоит в том, что для Бердяева вторая свобода, свобода в Истине, — т. е. во Христе! — уже не есть настоящая свобода и добро, а есть «принудительное добро», и стало быть, зло. Николаю Александровичу очень дорога именно первая свобода, неопределенная возможность выбора между добром и злом. Возможность, которой тешится барин Николай Ставрогин и которой мучается Иван Карамазов...

Бердяев постоянно подчеркивает важность той диалектики свободы, которая раскрывалась на страницах романов великого писателя. Но в этой одержимости темой свободы его нередко «заносит»: «Достоевский глубже чем кто-либо понимал, что зло есть дитя свободы. Но понимал также, что без свободы нет добра. Добро есть также дитя свободы»<sup>2</sup>. Согласиться с последним утверждением никак нельзя. Верно, что без свободы нет добра. *Но добро не есть дитя свободы*. Свобода есть условие добра, но никак не его родитель.

Бердяев настойчиво стремился приписать Достоевскому свою квазихристианскую онтологию. Обсуждая взгляды писателя на красоту (идеал Мадонны и идеал содомский), Бердяев пишет: «Трагедия полярности уходит как бы в самую глубь божественной жизни. И различие между “божеским” и “дьявольским” не совпадает у Достоевского с обычным различием между “добрым” и “злым” — различием периферическим. Если бы Достоевский раскрыл до конца учение о Боге,

---

<sup>1</sup> Цит. соч., С. 21.

<sup>2</sup> Цит. соч., С. 28.

об Абсолютном, то он принужден был бы признать полярность самой божественной природы, темную природу, бездну в Боге, что-то родственное учению Якова Бёме об *Ungrund*'е. Человеческое сердце полярно в самой своей первооснове, но сердце человеческое заложено в бездонной глубине бытия»<sup>1</sup>.

У Достоевского, конечно, были свои соблазны<sup>2</sup>. И думаю, прежде всего, общерусский соблазн, выраженный пословицей: «Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься!» Символом этого для русского народа всегда был образ благоразумного разбойника из Евангелия, согласно преданию, первым вошедшим в рай за Христом. Пословица эта подразумевает, что, мол, человек, прошедший через собственный безудержный опыт зла, будет глубже понимать жизнь и быстрее достигнет нравственных высот. Почти все романы Достоевского были как бы набросками одного большого сочинения «Житие великого грешника», истории человека, совершившего тяжелое нравственное преступление, и после многолетним путем покаяния, поднимающегося на вершины духовной жизни. В черновиках писателя остался план этого сочинения<sup>3</sup>. На роль этого героя претендовали и Раскольников, и Ставрогин, и Версиков, и Алеша Карамазов. И это был несомненно духовный соблазн, ибо на примере наших величайших святых, таких как преподобные Сергей Радонежский, Серафим Саровский, мы видим, что достижение святости, обожение имело своим началом не «познание жизни» через опыт зла, а благочестивые семьи и доброе христианское воспитание... «Но нужны ли, дороги ли Богу те, которые придут к Нему не путем свободы, не опытным узнанием

---

<sup>1</sup> Цит. соч. С. 18.

<sup>2</sup> См. мою работу «Загадки повести “Сон смешного человека” Ф. М. Достоевского» (Катасонов В. Н. *Философская феноменология, экзистенциализм, христианство*. М.: Познание. 2018. С. 173–232).

<sup>3</sup> *Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 томах*. М.: Наука, 1974. Т. 9. Наброски. С. 125–139.

всей пагубности зла? Не заключается ли смысл мирового и исторического процесса в этой Божьей жажде встретить свободную ответную любовь человека?» — патетически восклицает Бердяев<sup>1</sup>. Оказывается, нужны, да так, что они являются столпами Христианской Церкви<sup>2</sup>.

Бердяев вдохновляется этим соблазнительным сюжетом, действительно присутствующим на страницах романов великого писателя. Он приписывает Достоевскому мысль, что Ставрогин не погиб, что за его трагической гибелью будет следовать воскресение... Должно последовать воскресение, потому что Ставрогин являет нам пророка новой безграничной свободы Третьего Завета, укорененной в Ungrund. И Достоевский-де молился о Ставрогине, и нам нужно делать то же. Грубо говоря, Бердяев предлагает нам следовать не за Христом, а за Ставрогиным. Мы согласны с тем, что Достоевскому было дано чувствовать этот соблазн. И он боролся с ним, свидетельством чего служит не только публицистика «Дневника писателя», но и такие шедевры философской прозы, как «Сон смешного человека» и «Кроткая», помещенные там же<sup>3</sup>. Поэтому

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского... С. 22.

<sup>2</sup> В то же время Бердяев пишет: «Лишь раб или несовершеннолетний может понять тезис Достоевского о зле так, что нужно идти путем зла, чтобы получить новый опыт и обогатиться. На Достоевском нельзя построить эволюционной теории зла, по которой зло есть лишь момент в эволюции добра. Такой эволюционный оптимизм, защищаемый многими теософами, совершенно противоположен трагическому духу Достоевского. Он менее всего был эволюционистом, для которого зло есть недостаток добра или этап в развитии добра. Зло было для него зло. Зло должно сгореть в адском огне. И он проводит зло через этот адский огонь. Невозможны никакие детские игры или хитрости со злом» (*Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского... С. 30).

<sup>3</sup> Бердяев настаивал, что публицистика Достоевского не представляет нам, так сказать, «истинного Достоевского»: «В публицистических статьях сила и острота его мысли ослаблена и притуплена.

объявлять Достоевского пророком безбожной свободы и Третьего Завета, думаю, несправедливо.

Бердяевское прочтение Достоевского замечательно глубокими прозрениями в природу русской души, русской культуры. В «Откровении о человеке в творчестве Достоевского» философ писал: «Творчество Достоевского полно не только откровений о человеческой природе вообще, но и особых откровений о природе русского человека, о русской душе. В этом никто не может с ним сравниться. Он проник в глубочайшую метафизику русского духа. Достоевский раскрыл полярность русского духа как глубочайшую его особенность... <...> Русский человек более противоречив и антиномичен, чем западный, в нем соединяется душа Азии и душа Европы, Восток и Запад. Это раскрывает великие возможности для русского человека. Человек был менее раскрыт и менее активен в России, чем на Западе, но он сложнее и богаче в своей глубине, во внутренней своей жизни. Природа человека, человеческой души должна более всего раскрыться в России. В России возможна новая религиозная антропология. Отщепенство, скитальчество и странничество русские черты. Западный человек почвеннее, он более верен традициям и более подчинен нормам. Широкий русский человек. Ширь, необъятность, безграничность — не только материальное свойство русской природы, но и ее метафизическое, духовное свойство, ее внутреннее измерение. Достоевский раскрыл жуткую, огненно-страстную

---

В его славянофильско-почвенной и православной идеологии сняты те противоположности и полярности, которые открывались его гениально острому уму. Он был посредственным публицистом, и когда он начинал проповедовать, уровень его мысли понижался, идеи его упрощались. Даже прославленная его речь о Пушкине очень преувеличена. Мысли этой речи и мысли «Дневника писателя» слабы и бесцветны по сравнению с мыслями Ивана Карамазова, Версилова или Кириллова, с мыслями «Легенды о Великом Инквизиторе» или «Записок из подполья» (Бердяев В. А. Откровения о человеке в творчестве Достоевского... С. 13).

русскую стихию, которая была скрыта от Толстого и от писателей-народников. Он художественно раскрыл в культурном, интеллигентном слое ту же жуткую, сладострастную стихию, в народном нашем слое выразившуюся в хлыстовстве. Эта оргийно-экстатическая стихия жила в самом Достоевском, и он был до глубины русским в этой стихии. Он исследовал метафизическую истерию русского духа. Истерия эта есть неоформленность русского духа, неподчиненность пределу и норме. Достоевский открыл, что русский человек всегда нуждается в пощаде и сам щадит. В строе западной жизни есть беспощадность, связанная с подчиненностью человека дисциплине и норме. И русский человек человечнее западного человека. С тем, что раскрыл Достоевский о природе русского человека, связаны и величайшие возможности и величайшие опасности. Дух все еще не овладел душевной стихией в русском человеке. В России человеческая природа менее активна, чем на Западе, но в России заложены большие человеческие богатства, большие человеческие возможности, чем в размеренной и ограниченной Европе. И русскую идею видел Достоевский во «всечеловечности» русского человека, в его бесконечной шире и бесконечных возможностях. Достоевский весь состоит из противоречий, как и душа России»<sup>1</sup>. Эти строки принадлежат к лучшему из того, что было написано о Достоевском. Эти прозрения о природе русского человека входят в копилку русского самосознания, поучающие, направляющие, предостерегающие... И тем не менее необходимо подчеркнуть: талант и личность суть разные вещи. «Жестокий талант» Достоевского-писателя открывал ему глубины человеческого бытия, ядовитые соблазны и демонические бездны, которые он умел гениально описывать. Само заглядывание в эти бездны, сама писательская игра с духами зла опасна и непредсказуема. Но личность писателя настойчиво сопротивлялась этим

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского... С. 14.

соблазнам и искушениям, боролась со страстями и подвижнически исповедовала Христа Спасителя.

Свое служение идолу свободы Бердяев пронес через всю жизнь. Поразительна тождественность основной его богословской интуиции свободы и в «Философии свободы» 1911 года, и в «Самопознании» 1947 года. Философ считал, что он утверждает некий религиозный гуманизм. «Я много критиковал гуманизм в той его форме, в какой он сложился в века новой истории. Гуманизм переживает кризис и крах, поскольку он приходит к сознанию самодостаточности человека. Достоевский и Ницше с наибольшей силой обозначают этот кризис гуманизма, этот переход его в антигуманизм, в отрицание человечности. Но мне самому глубоко присущ религиозный гуманизм, вера в человечность Бога. Это человек бесчеловечен. Бог же человечен. Человечность есть основной атрибут Бога. Человек вкоренен в Боге, как Бог вкоренен в человеке. Эта первичная истина затемнена и даже закрыта падшестью человека, его экстерииоризацией, его отпадением не только от Бога, но и от собственной человеческой природы. Вот как я осознал для себя основной миф христианской богочеловечности: это есть тайна двойного рождения, рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге. В Боге есть нужда в человеке, в творческом ответе человека на божественный зов. Эпиграфом своей книги «Смысл творчества» я взял из Ангелуса Силезиуса: “Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, werd ich zu nicht, ermuss von Nothden Geistaufgeben”<sup>1</sup>. Германская мистика глубоко сознала ту тайну, что не только человек не может жить без Бога, но и Бог не может жить без человека. Это есть тайна любви, нужда любящего в любимом»<sup>2</sup>. Конечно, можно метафорически говорить о «тайне двойного рождения, рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге». Однако в строгом собственном смысле,

<sup>1</sup> «Я знаю, что без меня Бог не может прожить ни одного мгновения, превратись я в ничто, он, лишившись меня, испустит дух» (нем.).

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Самопознание... С. 238.

в богословском смысле это не так. *И это никак не христианство, во всяком случае не православие.*

Философ всегда жаловался на одиночество и до конца дней считал себя непонятым. В 1947 году, за год до смерти, он писал: «Но трудно сделать понятными мои мысли, слишком элементарна среда, которая сейчас имеет силу. Я опять остро почувствовал, до какой степени я одиночка. Я не могу выступать и от организованных религиозных конфессий. Я обращен к векам грядущим, когда элементарные и неотвратимые социальные процессы закончатся»<sup>1</sup>. Бердяев ошибся, грядущие времена оказались еще более «элементарными», лукавыми и бестиальными. Можно разве что согласиться с заключением Ф. А. Степуна: «Вспоминая довоенную Москву, в свете современных событий я не в силах подавить в себе ощущения, что философия Бердяева и искусство Белого были своеобразным “небесным прологом” столь же великой, как и страшной, русской революции...»<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А. Самопознание... С. 171.*

<sup>2</sup> *Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Т. 1. Нью-Йорк: Издательство Чехова, 1956, С. 286.*

**И. Ю. Матвеева, И. И. Евлампиев**

**Н. А. БЕРДЯЕВ  
О РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ  
УЧЕНИИ ЛЬВА ТОЛСТОГО:  
МЕЖДУ НЕПРИМИРИМОЙ КРИТИКОЙ  
И СОЧУВСТВЕННЫМ ПОНИМАНИЕМ**

В статье рассматривается эволюция взглядов и оценок Н. А. Бердяева в отношении религиозно-философского мировоззрения Л. Н. Толстого. В начале XX века он был одним из самых резких и непримиримых критиков религиозного учения писателя, в период русской революции выступил с целым рядом обвинений, ведущих к выводу, что именно «провокационная» деятельность писателя подтолкнула русское общество к трагическим революционным событиям. В работах эмигрантского периода Бердяев смягчает свою критику учения Толстого, более того, он прямо признает влияние Толстого на свои убеждения и сближается с ним в своей философии, главным принципом которой становится толстовское противопоставление ложной и призрачной материальной жизни и истинной духовной жизни, приводящей людей к единству друг с другом и с бытием. Именно на основании этой идеи Бердяев теперь оправдывает главный и ранее наиболее критикуемый принцип религиозного учения Толстого — «непротивление злу насилием», который он теперь понимает как путь к целостной духовой жизни.

**Ключевые слова:** Н. А. Бердяев, Л. Н. Толстой, русская религиозная философия, русская революция, непротивление злу насилием, философия жизни, духовная и материальная жизнь.

**I. Yu. Matveeva, I. I. Evlampiev**

**N. A. BERDYAEV  
ON THE RELIGIOUS  
AND PHILOSOPHICAL TEACHINGS  
OF LEO TOLSTOY:  
BETWEEN IRRECONCILABLE CRITICISM  
AND SYMPATHETIC UNDERSTANDING**

The article examines the evolution of N. A. Berdyaev's views and assessments of L. N. Tolstoy's religious and philosophical worldview. At the beginning of the 20th century, he was one of the sharpest and most irreconcilable critics of the writer's religious teachings. During the Russian Revolution, he made a number of accusations leading to the conclusion that it was the writer's "provocative" activities that pushed Russian society toward tragic revolutionary events. In his works during his emigration period, Berdyaev softens his criticism of Tolstoy's teachings. Moreover, he directly acknowledges Tolstoy's influence on his beliefs and comes closer to him in his philosophy, the main principle of which is Tolstoy's opposition of false and illusory material life and true spiritual life, which leads people to unity with each other and with being. It is on the basis of this idea that Berdyaev now justifies the main and previously most criticized principle of Tolstoy's religious teaching – "non-resistance to evil by violence", which he now understands as the path to a holistic spiritual life.

Keywords: N. A. Berdyaev, L. N. Tolstoy, Russian religious philosophy, Russian revolution, non-resistance to evil by violence, philosophy of life, spiritual and material life.

**Вопрос о Толстом в русской мысли  
конца XIX — начала XX века**

Среди «проклятых русских вопросов» эпохи Серебряного века вопрос о Льве Толстом, его религиозно-философских исканиях, его разоблачительной проповеди против официальной

религии, государства и всех институтов насилия, занимает одно из первых мест. Несмотря на разногласия, которые русские мыслители рубежа веков проявляли по самым разным вопросам, в отношении религиозно-философского учения Толстого они были удивительно единодушными — резко критический, почти непримиримый подход к учению Толстого объединял представителей церкви, религиозных философов, марксистов, критиков эстетического направления. Образ Толстого в творчестве Бердяева, на первый взгляд, вполне соответствует этой единодушной позиции; работы Бердяева, посвященные религиозно-философскому учению Толстого и роли его личности в русской культуре и истории, естественно встраиваются в единый ряд критических работ мыслителей Серебряного века. Тем не менее первое впечатление оказывается обманчивым: отношение Бердяева к Толстому имеет определенную драматургию и не столь однозначно, как кажется.

Бердяев посвятил Толстому несколько специальных работ: «О религиозном значении Льва Толстого» (1908; статья не была опубликована при жизни автора); «Ветхий и новый завет в религиозном сознании Л. Толстого» (1912); «Толстовское непротivление и война» (1916); «Духи русской революции» (Л. Толстой в русской революции) (1918); «Три юбилея: Л. Толстой. Генрик Ибсен. Н. Федоров» (1928); «Голос совести из другого мира» (1948; опубликована в 1949).

Кроме статей, специально посвященных Толстому и его учению, нужно отметить позднюю работу философа «Русская идея» (1946), в которой личность и деятельность Толстого осмысливается как неотъемлемое и характерное явление русской культуры, а также философскую автобиографию «Самопознание» (1949), где Бердяев очень откровенно говорит о значимости Толстого для становления своей личности и своего мировидения.

В современных исследованиях, посвященных нашей теме, обсуждаются в основном две большие статьи Бердяева резко критического характера — «Ветхий и Новый завет

в религиозном сознании Л. Толстого» и «Духи русской революции». Позицию Бердяева, изложенную здесь, легко вписать в общий хор голосов мыслителей Серебряного века<sup>1</sup>. Говоря о том контексте, в котором были написаны эти работы, нужно прежде всего упомянуть книгу Д. С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902), которая во многом определила главное направление осмысления религиозного творчества писателя. Мережковский первым резко противопоставил Толстого-художника, написавшего два гениальных романа, Толстому-мыслителю, подчинившему художественное творчество моральной проповеди. Позднее художественное творчество Толстого сопоставляется здесь с косноязычием старца Акима, героя пьесы «Власть тьмы»: искусство Толстого-язычника, по Мережковскому, олицетворяет образ «природного человека» дяди Ерошки из ранней повести «Казачья», в поздние же годы он замещается образом нравственно чуткого, но бессловесного старца Акима. Вслед за Мережковским все русские мыслители начала XX века будут оценивать позднюю творческую деятельность Толстого критически, причем художественные произведения Толстого позднего периода будут восприниматься как своего рода иллюстрация к его религиозному учению. В критике религиозного учения Толстого создатели «новохристианских» концепций во главе с Мережковским были удивительно единодушны с представителями церкви. В наши дни факт отлучения Толстого от церкви часто понимается как драматичное противостояние интеллигенции и представителей церкви<sup>2</sup>, однако на заседании петербургских Религиозно-философских

<sup>1</sup> См.: *Цвален Регула М.* Лев Толстой и русская религиозная философия (часть 1) // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. Вып. 21. № 1. С. 55–63; *Цвален Регула М.* Лев Толстой и русская религиозная философия (часть 2) // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2018. Вып. 22. № 1. С. 85–92.

<sup>2</sup> См.: *Прокочук Ю. В.* Лев Толстой и петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903) // Толстовский ежегодник — 2002. Тула: Влас, 2003. С. 430–443.

собраний 1901 года и доклад Д. С. Мережковского «Лев Толстой и Церковь», и связанные с ним выступления светских философов звучали даже более резко и непримиримо, чем выступления духовных лиц. В этом контексте очень характерно изменение позиции Мережковского, заметное уже в статье «Поденщик Христов» (1916), где автор, по сути, отказывается от всех своих прежних радикальных критических оценок позднего творчества Толстого. В эмиграции Мережковский еще более решительно движется от своей ранней критики позднего творчества Толстого в сторону более глубокого понимания и притягивания.

В отношении Бердяева к Толстому присутствует точно такой же перелом, и даже с еще более выразительным переходом от уничтожающей критики в работах 1910-х годов к тонкому пониманию в более поздних работах. Но для того, чтобы до конца увидеть неоднозначность позиции Бердяева, имеет смысл обратиться к его самой первой статье о Толстом, которая не была опубликована в момент написания по техническим причинам, но которую Бердяев позже, видимо, и не пытался снова предложить для публикации, поскольку резко изменил свою позицию. В этой статье мы находим вполне положительную оценку Толстого и его мировоззрения.

### **Статья «О религиозном значении Льва Толстого»**

Статья Бердяева «О религиозном значении Льва Толстого», была подготовлена для юбилейного сборника 1908 года, посвященного 80-летию писателя. Однако публикация сборника не состоялась и статья впервые увидела свет лишь в 1989 году. Особое положение этой статьи среди работ Бердяева о Толстом определяется тем, что в ней мы находим ряд принципиальных размышлений, которые явно противоречат более поздним критическим выводам и замечаниям философа.

Бердяев высказывает несогласие с позицией большинства представителей эпохи Серебряного века о разногласии между мыслителем и художником Толстым: «Не думаю,

чтобы Толстой был уж такой плохой мыслитель и чтобы был уж такой антагонизм в нем между художником и мыслителем. “Толстовство” – очень слабое учение, но этим еще не произносится приговор над Толстым-мыслителем и над теми идеями, которыми сам он дорожит больше, чем своим художественным творчеством»<sup>1</sup>. По мысли Бердяева, поиски смысла жизни и отрицание «неправды жизни» одинаково одушевляли как его религиозное творчество, так и художественное: «Л. Толстой прежде всего — великий искатель смысла жизни и великий отрицатель неправды жизни; в силе этого искания и этого отрицания он почти не имеет себе равного. И это можно сказать и относительно “художественного” периода его писательства, и относительно периода “моралистического”»<sup>2</sup>.

Особенно важно, что, называя Толстого «художником-сердцеведом», Бердяев подчеркивает глубину понимания писателем человеческой личности, что является следствием его религиозной интуиции; тем самым психологизм великих романов Толстого Бердяев напрямую связывает с поздними толстовскими религиозными исканиями: «Религиозная жажда Толстого и религиозная его интуиция так же обнаруживается в “Войне и мире”, как и в “В чем моя вера”. <... >. В “Войне и мире” проникает он силой религиозной интуиции в первоосновы души человеческой и души народной»<sup>3</sup>.

Бердяев в этой работе подробно и заинтересованно описывает религиозные поиски Толстого, положительно оценивает толстовскую критику исторического христианства, разоблачение «формальной» стороны церковного христианства: «Толстовское христианство — совсем не христианство, толстовские идеалы почти плоски, но никто не сделал больше Толстого для острой постановки религиозного вопроса

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* О религиозном значении Льва Толстого // Вопросы литературы. 1989. № 4. С. 272.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

как вопроса всей жизни человеческой и для возрождения религии и христианства. В этом отношении влияние Толстого гораздо сильнее влияния Достоевского и Вл. Соловьева, хотя в силе христианского сознания он им и уступает. С невиданной мощью разоблачил он ложь, лицемерие и неправду, разъедающие историческое христианство. С властью боговдохновенного человека заставил он задуматься над вопросом, почему христианство не осуществилось в жизни, почему заветы Христа признаны прекрасными, но утопическими. Он разоблачает нехристианский характер государства, и церковь не в силах ничего ему на это ответить»<sup>1</sup>.

Бердяев говорит о грандиозном духовном влиянии, которое имеет Толстой для целого поколения русских и европейцев, отмечает обаяние его личности, связывает ощущение необходимости религиозного возрождения человечества и осознание невозможности прежней жизни с неутомимой и бескомпромиссной деятельностью писателя.

Показательно, что Бердяев в этой статье однозначно негативно оценивает факт «отлучения» Толстого от церкви: «Только черные силы России, силы языческого суеверия и языческой корысти, те, что превратили христианскую религию в орудие своего земного преуспеяния, восстали против величайшего человека России, без которого Россия не могла бы себя сознавать страной великой силы духа. Если окончательное разрушение русской государственности могло бы прекратить телесное бытие России, то окончательное отлучение Толстого от России прекратило бы ее духовное бытие. Без Л. Толстого теперь уже немыслим подлинно русский дух и немыслимы подлинно русские люди. Но ненависть к Толстому и хула на него, извергаемые всей старорусской дикостью, тьмой и злобой, поддерживают лишь его значение для подлинной России. В Толстом есть много первоначального, чистого, дохристианского язычества, его миро- и жизнеощущение

---

<sup>1</sup> Там же. С. 272–273.

скорее языческо-пантеистическое, чем христианско-теистическое. Но никто не нанес таких сильных ударов язычеству во Христе, как Л. Толстой, никто не изобличил с такой силой языческий дух современного христианства, как отлученный от церкви Толстой»<sup>1</sup>.

Описывая невиданный максимализм Толстого как акт подвижнический, требующий немедленного и бескомпромиссного отказа от ложных законов мира, Бердяев раскрывает религиозные основания его анархизма: «Толстовский религиозный анархизм — это самый последовательный и невиданный еще бунт против всей неправды мировой истории. Только Толстой — последовательный максималист, только он требует осуществления максимума правды от каждого данного человека в каждый данный момент бытия, только он верит в возможность осуществить максимум, победить иррациональность истории, верит в абсолютную силу добра и бессилие зла»<sup>2</sup>. К этой мысли Бердяев вернется в своей поздней работе «Русская идея».

Отмечая «библейскую простоту» Толстого, Бердяев признает творчество и деятельность писателя важнейшим фактом национальной духовной культуры: «Россия лишь в том случае может быть признана страной великого духа и великого будущего, если всенародно признает Л. Толстого своим вкладом в дело возрождения человечества к новой жизни. Все культурные и значительные нации гордятся прежде всего своими великими людьми, а не своей организацией полиции и цензуры. Быть истинно русским и значит прежде всего носить в своем сердце Толстого и других наших великих людей»<sup>3</sup>.

Все эти суждения о Толстом выглядят удивительно в сопоставлении с оценками, которые Бердяев выскажет всего через 6 лет в статье из сборника «О религии Льва Толстого»,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 274.

<sup>2</sup> Там же. С. 273.

<sup>3</sup> Там же. С. 274.

и тем более с оценками его работы «Духи русской революции», где он объявит Толстого «злым гением России», приведшим ее к гибели. Но понять причины положительных суждений статьи 1908 года совсем нетрудно: в своей поздней интеллектуальной автобиографии «Самопознание» Бердяев откровенно напишет, что многим обязан Толстому, что именно на его произведениях он формировался как мыслитель. Бердяев признает, что его семья принадлежала к «толстовскому кругу», будет неоднократно говорить о колоссальном значении Толстого для развития его личности: «Вспоминая себя мальчиком и юношей, я убеждаюсь, какое огромное значение для меня имели Достоевский и Л. Толстой»<sup>1</sup>. Он будет вспоминать, что в юности герои Достоевского и Толстого особенно привлекали его своим вниманием к вопросам «о смысле жизни, о свободе, о назначении человека, о вечности, о страдании, о зле» и именно через них он «воспринял христианство»<sup>2</sup>. В обращении Бердяева к социализму и марксизму, в «восстании против окружающего общества» Толстой также сыграл принципиальную роль<sup>3</sup>. Выразительным выглядит признание, что с «Войной и миром» для Бердяева было связано «чувство родины, может быть, единственное чувство родины»<sup>4</sup>. Такого рода упоминаний Толстого и его произведений в философской автобиографии Бердяева очень много.

Гораздо труднее понять причины резкого перелома в отношении к Толстому, который проявился в статье 1912 года. Вероятнее всего, здесь нужно видеть влияние Мережковского и других мыслителей его круга, в который Бердяев вошел после переезда в Петербург в середине 1900-х годов.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. С. 50.

<sup>2</sup> Там же. С. 91.

<sup>3</sup> Там же. С. 114.

<sup>4</sup> Там же. С. 94.

### Статьи Бердяева о Толстом 1910-х годов

Следуя за общей тенденцией, заданной Мережковским, Бердяев в работах 1912 и 1918 года утверждает, что великий художник Толстой, автор «Войны и мира» и «Анны Карениной», в поздние годы уступает место невыразительному и неяркому мыслителю: «Прежде всего нужно сказать о Л. Толстом, что он — гениальный художник и гениальная личность, но он не гениальный и даже не даровитый религиозный мыслитель»<sup>1</sup>. Задаваясь вопросом о природе религиозного сознания писателя, Бердяев характеризует его как «ветхозаветное» или «буддийское»: «Мироощущение и миросознание Льва Толстого вполне внехристианское и дохристианское во все периоды его жизни»<sup>2</sup>. Главным, коренным в учении Толстого Бердяев называет «жажду исполнить закон жизни Хозяина», «волю Отца». Исполнение заповедей Толстой понимает как безусловный моральный закон для человека. Причем, как подчеркивает Бердяев, Толстой не нуждается в Боге-сыне: «Заповедь, закон жизни исполняется исключительно в отношении человека к Отцу, в религиозной атмосфере Отчей Ипостаси. Л. Толстой хочет исполнить волю Отца не через Сына, он не знает Сына и не нуждается в Сыне»<sup>3</sup>. Это утверждение продолжает логику характерного и устойчивого противопоставления Ф. М. Достоевского и Толстого в работах мыслителей Серебряного века, восходящее к упомянутой выше книге Мережковского. Если в религиозном мировоззрении Достоевского видели глубинное проникновение к самой сущности христианства, именно в силу значительности для писателя образа Христа, то мировоззрение Толстого выводили за пределы христианского миропонимания: «В Л. Толстом ветхозаветная религия закона восстала против новозаветной религии благодати, против тайны искупления.

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А. Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула: Издательский дом «Ясная Поляна», 2002. С. 363.*

<sup>2</sup> Там же. С. 366.

<sup>3</sup> Там же. С. 368.

Л. Толстой хотел превратить христианство в религию правила, закона, моральной заповеди, т. е. в религию ветхозаветную, дохристианскую, не ведающую благодати, в религию, не только не ведающую искупления, но и не жаждущую искупления, как жаждал его мир языческий в последние дни свои»<sup>1</sup>.

Отношение Бердяева к поздним художественным произведениям Толстого теперь определяется упоминавшимся выше общим представлением о том, что они являются иллюстрациями к толстовской «проповеди», саму «проповедь» Бердяев, вслед за другими представителями «нового религиозного сознания», оценивает как чисто моральную, связанную с практикой жизни, но лишённую истинного религиозного чувства. Общим местом в работах мыслителей Серебряного века, посвященных Толстому, станут упреки в утилитаризме и рационализме его мировоззрения, в слепом следовании закону, незнании благодати. О Толстом писали, что он не чувствует религии как таинства, лишен понимания откровения. Бердяев также отказывает Толстому в глубинном понимании того, что есть жизнь духа, он видит в его учении власть материальной стихии: «Его апология животной жизни, его исключительное проникновение в жизнь душевного тела и чуждость его жизни духа. Этот животный материализм чувствуется не только в его художественном творчестве, где он обнаруживает исключительно гениальный дар проникновения в первичные стихии жизни, в животные и растительные процессы жизни <...>, но и в его религиозно-нравственной проповеди. Л. Толстой проповедует возвышенный, моралистический материализм, животное-растительное счастье, как осуществление высшего, божественного закона жизни»<sup>2</sup>.

Слабость Толстого-мыслителя, по мнению Бердяева, в наибольшей степени обнаруживается в непонимании силы зла: Толстой «не чувствует и не знает зла и греха»<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 369.

<sup>2</sup> Там же. С. 364–365.

<sup>3</sup> Там же. С. 369.

а потому для него представляется возможным и легким делом исполнение воли Отца собственными, исключительно человеческими силами. Для Толстого закрыта метафизическая природа «злого», он относится к злumu и греховному «рационалистически, сократически, в зле видит лишь незнание, лишь недостаток разумного сознания, почти что недоразумение; он отрицает бездонную и иррациональную тайну зла, связанную с бездонной и иррациональной тайной свободы»<sup>1</sup>. Рационализм Толстого, восходящий, как считает Бердяев, к представлениям Руссо, к идеалу естественной жизни, позволяет определить добро как разумное, а зло как неразумное, добро как естественное, божественное, изначальное состояние в человеке, а зло как внешнее, уводящее от этого естественного состояния, а значит, и от счастья. С этим связан важнейший принцип толстовской религиозной философии — непротивление злу насилuем. Бердяев писал: «Толстовское учение о непротивлении злу связано с учением об естественном состоянии как добром и божественном»<sup>2</sup>.

Наиболее резкая оценка принципа непротивления развернута в маленькой статье Бердяева 1916 года, посвященной судебному процессу против толстовцев в эпоху Первой мировой войны: на скамье подсудимых оказались наиболее видные представители толстовства, которые обвинялись в распространении воззваний против войны и отбывания воинской повинности. Бердяев обнажает коренное противоречие, которое возникает, по его мысли, в столкновении принципа непротивления и самой жизни: «Через каждую мелочь, через самый, незаметный жизненный акт входят в жизнь толстовца-непротивленца хозяйственность, культура, государственность и вовлекают его в мировой круговорот, в круговую поруку ответственности. Все толкает в круговорот государственной и культурной жизни, и самые элементарные и простые основы жизни толстовцев предполагают организованный

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 371.

государственный и общественный механизм»<sup>1</sup>. По мысли Бердяева, принцип непротivления уводит от жизни, от участия в ней, замыкает последователя учения Толстого в заботу лишь о собственном самосовершенствовании. Бердяев интерпретирует учение Толстого как глубоко антиобщественное, индивидуальное. Тем самым философ сближает учение Толстого с принципом «разумного эгоизма» Н. Г. Чернышевского, только вектор движения деятельности человека для толстовцев направлен на себя, на личное самосовершенствование, а гармоничное устройство общественной жизни, социальный рай, должен возникнуть как логический итог процесса всеобщего самосовершенствования.

Понятое в чисто моральном смысле, толстовское непротivление выглядит в работе Бердяева как глубоко *аморальный* принцип: «В доктринерском, прямолинейном морализме обнаруживается семя моральной неправды, недостаточной нравственной просветленности»<sup>2</sup>. Причины, которые заставляют Толстого свести религиозное учение к морали, Бердяев видит именно в том, что Толстой не понимает фундаментальности зла, его метафизической природы. Бердяев считает, что зло Толстой и его последователи понимают как силу внешнюю и материальную, но, по словам философа, «природа зла — внутренняя и духовная, а не внешняя и материальная»<sup>3</sup>.

Еще один пункт бердяевской критики учения Толстого связан с «бесчувствием» писателя к значению личности, с имперсонализмом проповедника «народной правды», «роевой жизни». Этот пункт становится для Бердяева как последовательного персоналиста наиболее значимым. Для Бердяева христианство неразрывно связано с представлением о личности, христианство — это «откровение о личности», которое он теперь считает чуждым Толстому (напомним, что в работе

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Толстовское непротivление и война // Биржевые ведомости. 23 апреля. 1916. С. 2.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

1906 года оценка была почти противоположной). Именно это положение стало причиной обвинения Толстого в том, что он является одним из главных провокаторов русской революции. Притом что о мощной разрушительной деятельности Толстого в отношении существующего порядка и его социальных государственных институтов (церковь, суд и пр.) писали много<sup>1</sup>, Бердяев стал говорить об этом одним из первых и именно в связи с имперсонализмом писателя.

В работе «Духи русской революции» (1918) Бердяев пишет не о социально-политических, поверхностных причинах русской революции, а вскрывает ее глубинный метафизический смысл, который, по его мнению, «прозревал» Достоевский. Религиозная же «проповедь» Толстого, которого Бердяев упрекает в безразличии к личности, в «уравнивании всех и всего в безличной божественности»<sup>2</sup>, уводила от развития в России «нравственно ответственной личности». Сделавшись «нигилистом из моралистического рвения», Толстой, по мысли Бердяева, вел все русское общество к «погрому и истреблению величайших святых и ценностей»<sup>3</sup>.

Хотя одним из главных тезисов позднего Толстого является призыв к людям перейти от животной жизни к жизни духовной и разумной, Бердяев не видит в религиозном учении Толстого ничего, кроме «всеобщей животности» и пренебрежения духовной жизнью. Толстовская мораль подготовила, по утверждению Бердяева, «самоубийство» русского народа в революции, лишила его силы, оставив лишь эгоизм и злобу.

Чтобы понять и хоть как-то оправдать столь негативные оценки учения Толстого, нужно заметить, что русские мыслители Серебряного века в своих интерпретациях и критических

---

<sup>1</sup> См.: *Матвеева И. Ю., Евлампиев И. И.* Лев Толстой и русская революция: современный взгляд // Вторая навигация. Альманах. Вып. 16. Харьков: Права людини, 2018. С. 163–185.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Бердяев Н. А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 98.

<sup>3</sup> Там же. С. 99.

отзывах опирались прежде всего на работы Толстого «Исповедь» и «В чем моя вера?», которые, несмотря на цензурные запрещения, стали широко известными и разошлись в рукописных и литографированных копиях. Однако следует отметить, что данные работы знаменуют ранний этап становления религиозной философии Толстого. Для понимания всей сложности его учения более принципиальным оказывается трактат «О жизни», над которым Толстой работал в 1886–1888 годы. Этот трактат является смыслообразующим для всего позднего творчества писателя, благодаря ему на первый план в религиозном мировоззрении писателя выходит понятие «жизнь». Первоначальное название этого произведения «О жизни и смерти» явно связывает его с повестью «Смерть Ивана Ильича»; в последнее мгновение перед смертью герой повести Иван Ильич Головин приходит к ясному сознанию, что смерти нет: «Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет. Так вот что! — вдруг вслух проговорил он. — Какая радость!»<sup>1</sup> Последняя мысль, связывающая героя с земным пространством, будет именно об этом: «Кончена смерть, — сказал он себе. — Ее нет больше»<sup>2</sup>. Толстой повторит выводы трактата и повести о смерти в своей итоговой книге «Путь жизни» (1910).

Основные идеи трактата «О жизни» были озвучены Толстым 14 марта 1887 г.: в этот день он прочитал доклад в Психологическом обществе при Московском университете, именно после этого доклада начинает складываться книга. Вместе с Н. Я. Гротом Толстой готовил текст к изданию в журнале «Вопросы философии и психологии» (1891, № 4–8), однако публикация была запрещена цензурой. На русском языке в 1889 г. (№ 1–4, 6) в газете «Неделя» были опубликованы

---

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. (Юбилейное издание). Т. 26. М.: Художественная литература, 1936. С. 113.

<sup>2</sup> Там же.

только отдельные части книги (главы XXII–XXV, XXVII–XXX и заключение с заглавием «Мысли о жизни»), появились несколько реакций-рецензий на этот труд Толстого<sup>1</sup>, однако нельзя сказать, чтобы трактат активно вошел в русское сознание.

Другим существенным источником для понимания окончательной формы религиозного учения Толстого являются поздние дневники писателя, где он предстает как сложный, часто противоречивый мыслитель, мучительно вырабатывающий точные формулировки для своих новаторских представлений. В начале 1900-х годов фрагменты дневников появляются в печати. В. Г. Чертков, близкий друг и последователь Толстого, биограф П. И. Бирюков и другие лица выбирали из дневников писателя отдельные мысли, преимущественно религиозно-нравственного содержания, и публиковали их в изданиях «Свободного слова», в сборниках «Спелые колосья» и в биографических работах.

Религиозное учение Толстого, его «философия жизни» восстанавливается только из полного объема названных произведений. Мыслители начала XX века вплоть до конца 1910-х годов практически не знали этих текстов. Чрезвычайно важным фактором в формировании негативной оценки учения Толстого стала октябрьская революция 1917 года и приход к власти большевиков; для очень многих наиболее простым способом объяснения этих трагических событий стало признание слабости государства и народа в сопротивлении революционным силам, в этом контексте возник соблазн увидеть причину этой слабости в толстовской проповеди «непротивления злу насилием». Бердяев не избежал этого соблазна, хотя сам принадлежал к революционному движению (в его либеральной части) и никогда не отказывался от положительной оценки Февральской революции и свержения самодержавия.

<sup>1</sup> См.: Козлов А. А. Письма о книге гр. Л. Н. Толстого «О жизни» // Вопросы философии и психологии. 1890. Год II. Кн. 5. С. 1–33; Год II. Кн. 6. С. 68–96; Год II. Кн. 7. С. 69–102; Год II. Кн. 8. С. 77–109; *Цертелев Д. Н.* Учение гр. Л. Н. Толстого о жизни // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 268–296.

Однако, когда в 1925 году И. А. Ильин издал в Берлине книгу «О сопротивлении злу силою», в которой дал очень последовательное философское обоснование тезису о «нигилизме» Толстого, приведшем Россию к катастрофе, т. е. главному тезису Бердяева в работе «Духи русской революции», последний стал одним из самых резких критиков Ильина и его концепции, написав известную статью «Кошмар злого добра» (1926). Хотя в этой статье Бердяев, критикуя Ильина, одновременно повторяет свои обвинения в адрес Толстого, совершенно очевидно, что теперь он более гибко стал относиться к толстовской «проповеди» непротивления. Видимо, именно в 1926 году начался тот процесс переосмысления религиозного и морального учения Толстого, который привел к тому, что в работах 1940-х годов Бердяев уже вполне позитивно оценивал принцип непротивления злу насилием.

Важным фактором изменения позиции Бердяева в отношении самого острого и обсуждаемого принципа Толстого, по сути, его возвращения к той позиции, которую он занимал в молодости и выразил в статье 1908 года, было осознание сходства с Толстым в самых основаниях своей философии — в метафизике человека.

### **«Философия жизни» Толстого и философия свободного духа Бердяева**

Мировоззрение Толстого окончательно складывается в эпоху, когда формируются неклассические философские концепции, предлагающие новые модели отношения человека и Бога (Абсолюта): человек теперь рассматривается как «земное» явление Абсолюта, божественное начало мыслится как живое, подвижное, становящееся. Религиозно-философские представления Толстого оказались созвучными новаторским философским системам XIX века; с одной стороны, он испытал влияние философских концепций Фихте, Шеллинга и Шопенгауэра, с другой стороны, его наиболее известные трактаты, переведенные на французский

язык и изданные в Париже — «В чем моя вера?» в 1884 году и «О жизни» в 1889 году, оказали влияние на складывание поздних идей Ф. Ницше (трактат «Антихрист»)<sup>1</sup> и «философии жизни» А. Бергсона (книга «Творческая эволюция»)<sup>2</sup>.

Очевидно, что и на русских мыслителей влияние философских идей Толстого было значительным, однако в силу критичного отношения к его религиозному учению мало кто из них прямо признавался в этом. Можно увидеть такое влияние и в философии Бердяева. Особенно заметно оно в книге «Философия свободного духа» (1927) и в более поздних трудах, написанных в эмиграции.

В трактате «О жизни» Толстой с горечью констатировал, что существование современного человечества никак нельзя назвать жизнью. Вопрос о смысле жизни подменен, по Толстому, под воздействием науки, понимающей жизнь как «игру физических, механических сил»<sup>3</sup>, вопросами внешними и формальными; и то, что обыденное сознание понимает как жизнь, можно назвать лишь «сутолокой существования»: «Приходят в существование, рождаются, вырастают новые люди и, глядя на эту сутолоку существования, называемую жизнью, в которой принимают участие старые, седые, почтенные, окружаемые уважением люди, уверяются, что эта-то безумная толкотня и есть жизнь, и другой никакой нет, и уходят, потолкавшись у дверей ее»<sup>4</sup>.

Правильное понимание жизни дается только философией, которая определяет ее как особое внутреннее бытие, которое

---

<sup>1</sup> См.: *Евлампиев И. И.* Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 96–107.

<sup>2</sup> См.: *Евлампиев И. И., Матвеева И. Ю.* Лев Толстой как один из родоначальников «философии жизни» (Лев Толстой и Анри Бергсон) // *Философские науки.* 2017. № 5. С. 28–42.

<sup>3</sup> *Толстой Л. Н.* О жизни // Толстой Л. Н. Полное собр. соч.: в 90 т. (Юбилейное издание). Т. 26. М.: Художественная литература, 1936. С. 318.

<sup>4</sup> Там же. С. 337–338.

Толстой предпочитает называть «духовной жизнью», «божественной жизнью», «истинной жизнью», противопоставляя ее предметной, материальной жизни, вещному миру. В этом внутреннем бытии все существует слитно, в том числе и человек неразрывно слит с другими в этом духовном пространстве. Земные пространственные характеристики не применимы к внутреннему миру, жизни личности, поскольку земное пространство — это форма разделения материальных элементов бытия. Истинная жизнь противостоит материи, как косному началу, однако одновременно она взаимодействует с миром материальным, организует его.

Противостояние двух уровней бытия человека — жизни материальной, «животной», которая реализуется в пространстве и времени, и жизни духовной, истинной, которая мыслится вне времени и пространства, — фундамент религиозно-философского учения Толстого. Духовный уровень существования определяет индивидуальность человека, все главное в нем, однако люди не осознают этого и пытаются жить только низшими интересами. Видеть лишь материальное начало в человеческой жизни, по Толстому, значит признавать ее бессмысленность и абсурдность: «Но если жизнь моей личности бедственна и бессмысленна, то так же бессмысленна и жизнь всякой другой человеческой личности, и потому бесконечное количество собранных вместе бессмысленных и неразумных личностей не составят и одной блаженной и разумной жизни»<sup>1</sup>. Важнейший сознательный акт, который должен совершить человек, заключается в том, чтобы отказаться от заблуждений «животного» существования и, подчинив себя разуму, обнаружить истинное благо жизни: «Но закон нашей жизни — подчинение нашего животного тела разуму — есть тот закон, который мы нигде не видим, не можем видеть, потому что он не совершился еще, но совершается нами в нашей жизни. В исполнении этого закона, в подчинении своего животного закону разума, для достижения блага, и состоит наша жизнь»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 339.

<sup>2</sup> Там же. С. 348.

В книге «Путь жизни», над составлением которой Толстой работал в последний год своей жизни, писатель поясняет свое понятие «разума»: это совсем не разум рационалистической философии, это единое божественное начало, присутствующее в каждой личности и осознаваемое личным разумом: «Кроме того, что мы видим, слышим, ощупываем и про что знаем от людей, есть и такое, чего мы не видим, не слышим, не ощупываем и про что никто ничего не говорил нам, но что мы знаем лучше всего на свете. Это то, что дает нам жизнь и про что мы говорим “я”»<sup>1</sup>. «Невидимое начало», «дающее жизнь всему живому», называют Богом<sup>2</sup>. Божественную силу человек осознает во всем живом, и она должна проявиться через любовь, которая в свою очередь ведет к единению с другими людьми: «Души человеческие, отделенные телами друг от друга и от Бога, стремятся к соединению с тем, от чего они отделены, и достигают этого соединения с душами других людей любовью, с Богом — сознанием своей божественности. В этом всё большем и большем соединении с душами других людей — любовью и с Богом — сознанием своей божественности заключается и смысл и благо человеческой жизни»<sup>3</sup>.

Согласно Толстому, удаление человека или человечества от духовной, истинной жизни, от божественного центра бытия неминуемо ведет к власти материальной действительности, желанию только личного блага, признанию лишь эгоистических забот и ценностей, т. е. к ложной форме существования. Разоблачение призрачности жизни материальной — важнейшая тема произведений Толстого позднего периода, одновременно он видит свою задачу в том, чтобы обнаружить в мире ложных ценностей ту силу, которая преобразует действительность, ведет человека к жизни истинной, настоящей.

---

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Путь жизни // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. (Юбилейное издание). Т. 45. М.: Художественная литература, 1956. С. 13.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

Точно такое же противопоставление двух форм существования человека — бытия материального, природного и бытия духовного (свободного духа) составляет главный принцип метафизики Бердяева. Он подчеркивает первичность духовного опыта личности, в котором открывается Бог, абсолютное основание всего существующего: «Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность. Нельзя спрашивать о том, соответствует ли опыту великих святых, великих мистиков, людей высшей духовной жизни какая-либо реальность. <...> Духовный опыт святых, мистиков, людей высшей духовной жизни есть сама реальность, само явление и обнаружение духа и Бога. Дух есть, духовная жизнь явлена и обнаружена. Это — первичный факт. Он непосредственно усматривается, а не доказывается. Духовный опыт есть величайшая реальность в жизни человечества»<sup>1</sup>.

Как и Толстой, Бердяев считает, что духовная жизнь выводит человека за пределы привычного нам пространства и времени, поскольку они разделяют материальное бытие, а духовное бытие принципиально едино: «Духовная жизнь есть внепредметная, внеприродная реальность, реальность, не связанная с определениями времени, пространства, материи, реальность, которая представляется идеальной по сравнению с реальностями мира предметного, реальность самой первожизни»<sup>2</sup>. Как и Толстой, Бердяев признает, что очень мало людей способны перейти от природной, «средне-нормальной» жизни к жизни духовной и божественной, но это вовсе не свидетельствует о невозможности духовной жизни: «“Средне-нормальное сознание” есть сознание природного человека, есть укрепление природного мира, как единственного реального, и есть отрицание духовного человека, духовного мира, духовного опыта. Это есть мещанское сознание этого мира, самодовление и самоуверение, ощущающее себя господином положения в этом мире. Существование духовного

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 27–28.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.

опыта и раскрывающегося в нем духовного мира и показывается теми, которые его имеют»<sup>1</sup>.

Впрочем, Бердяев все-таки фиксирует отличие своего понимания духовной, божественной жизни от понимания Толстого, когда говорит о присущей этой жизни свободе и отрицает идею подчинения человека некоему «закону Бога»: «Гетерономное сознание представляет себе Бога восточным деспотом, требующим себе рабской покорности невольника. <...> Это представление о Боге глубоко вошло и в мир христианский и отравляет его. Человек — раб Божий, подданный самодержавного властелина, который должен исполнять волю Господина, в чем бы воля эта ни заключалась, должен исполнять волю Хозяина»<sup>2</sup>. Хотя Толстой не назван здесь прямо, намек на его идеи присутствует в характерных для его трактатов обозначениях Бога как Господина и Хозяина. Сам Бердяев следует по пути тех систем европейской философии (Ориген, Иоанн Скот Эриугена, Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Шеллинг и др.), которые основывались на гностической традиции и полагали наличие в Боге иррационального начала ничто, которое обуславливает иррациональный характер человеческой свободы, не подчиненной даже Богу<sup>3</sup>.

Наконец, Бердяев прямо упоминает Толстого, когда доходит до проблемы зла и комментирует его принцип непротivления злу насилieм. Однако теперь, в разительном отличии от статей 1910-х годов, он, по сути, признает правоту этого принципа по отношению к духовной жизни, отрицая его только по отношению к природной, низшей жизни, где необходимо ограничивать распространение зла силою: «...если учение Л. Толстого о непротivлении злу ошибочно, то потому лишь, что он смешал два разных вопроса — вопрос о внутренней победе над злом и вопрос о внешних границах, полагаемых проявлениям зла в мире. Внешне и принудительно можно и должно

<sup>1</sup> Там же. С. 105.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.

<sup>3</sup> См.: *Евлампиев И. И.* Неисказенное христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024.

полагать пределы проявлениям зла, например не допускать убийства и насилия одного человека над другим, но этим еще не побеждаются внутренние источники зла, не преодолевается сама воля к убийству и насилию. В истории христианского мира очень злоупотребляли противлением злу насилием, верили в то, что мечом можно победить зло. Но это было результатом смешения двух царств — Царства Божьего и царства кесаря <...><sup>1</sup>. Заметим, что понимание принципа непротивления как формального морального принципа и требование его немедленного исполнения всеми людьми было характерно для Толстого только в период работы над книгой «В чем моя вера?», в поздних трактатах и дневниках Толстой приходит к более сложному пониманию этого принципа, в рамках которого он признает, что люди только постепенно, по мере принятия истинной религии и перехода к духовной жизни осознают и начинают исполнять его. В трактате «Царство Божие внутри вас» он пишет о постепенном распространении принципа непротивления среди людей: «Если еще не все понимают это, то понимают это передовые люди, те, за которыми идут остальные. И перестать понимать то, что раз поняли передовые люди, они уже никак не могут. Понять же то, что поняли передовые, остальные люди не только могут, но неизбежно должны»<sup>2</sup>. Видно, что Толстой в своих поздних работах стал более терпимо относиться к тому, что люди используют силу для сопротивления злу; если это не может быть религиозно оправданным, то все-таки может быть признано неустрашимым законом нашей низшей, животной жизни.

Бердяев, видимо, не уловил этот существенный сдвиг в воззрениях Толстого, он по-прежнему обвиняет Толстого в чрезмерном идеализме и утопизме, в недооценке силы зла и значения для нас земной жизни с ее жестокими законами,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. С. 128.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. *Царство божие внутри вас* // Толстой Л. Н. *Полн. собр. соч.*: в 90 т. (Юбилейное издание). Т. 28. М.: Художественная литература, 1957. С. 219.

противостоящими духу. И тем не менее теперь эти недостатки он признает менее значимыми по отношению к великому достоинству учения Толстого — его вере в возможность преобразить жизнь людей к божественной, совершенной форме. Бердяев возвращается к тем оценкам Толстого и его идей, которые разделял в молодости и выразил в статье 1908 года.

### **Толстой как выразитель русского мировоззрения в поздних работах Бердяева**

В статьях эмигрантского периода повторяются некоторые утверждения о Толстом — о буддийском характере учения, о коренных противоречиях в самой личности Толстого, о чисто моральном характере его проповеди, об имперсонализме, однако в рамках нового отношения Бердяева к писателю они выглядят совершенно неадекватными и объяснимыми только как желание хотя бы в какой-то степени сохранить преемственность своих оценок. Новая форма понимания Бердяевым идей Толстого явно не соответствует этим утверждениям, здесь можно уверенно говорить о противоречивости позиции самого Бердяева.

В статье, посвященной 100-летию юбилею писателя, Бердяев признается, что для развития его личности первостепенное значение имела критика Толстым существующего миропорядка (подробнее об этом он будет писать в конце жизни в «Самопознании»): «Но с Л. Толстым в ранней юности, почти отрочестве моем связано первое восстание против зла и неправды окружающей жизни, первое стремление к осуществлению правды в жизни личной и общественной»<sup>1</sup>.

Бердяев придает первостепенное значение той двойственности в понятии «жизнь», которая была характерна для Толстого во все периоды его творчества. Он отмечает противопоставление Толстым культурной, социальной жизни со всеми ее условностями, жизни «не настоящей, призрачной, лживой

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Три юбилея: Л. Толстой. Ген. Ибсен. Н. Федоров // *Путь.* 1928. № 11. С. 76.

и в сущности людям не нужной», и жизни «бессознательной», «стихийной» — «первожизни», истинной и единственно нужной: «Рождение, смерть, труд, вечная природа и звездное небо, отношение человека к божественной основе жизни — вот настоящая жизнь. Тайна обаяния Толстовского творчества заключена в художественном приеме, составляющем его оригинальную особенность, — человек про себя думает и чувствует не то, что выражает вовне. Все время есть как бы двойная жизнь — в поверхностном и условном сознании и в глубинной стихии жизни, отраженная жизнь в цивилизации и первичная жизнь в самой жизни»<sup>1</sup>.

В связи с этим двойственным пониманием жизни возникает принципиальное противопоставление природной стихии и цивилизации: «Художество Толстого всегда на стороне стихийной силы и правды жизни против лживых и бессильных попыток цивилизаторского сознания направить жизнь по-своему»<sup>2</sup>. Внешне Бердяев повторяет традиционно приписывавшееся Толстому противопоставление естественной и цивилизованной жизни в духе Руссо. Однако нельзя не заметить, что теперь он совмещает это противопоставление, характерное для Толстого-художника и ярко выраженное в его романах, с противостоянием «животной» и духовной жизни у позднего Толстого. Как известно, Толстой после переворота конца 1870-х годов стал отрицательно относиться к философии истории, выраженной им в романе «Война и мир», вероятно, он разочаровался и в той идеализации «естественной» жизни, которая была центральным пунктом этой философии, ведь, повторяя логику Руссо, Толстой описывал эту жизнь как ориентированную исключительно на простейшие индивидуальные потребности человека. В своем религиозном учении Толстой именно эту жизнь объявил «животной» и противопоставил ей духовную и божественную жизнь, построенную на принципах любви и самопожертвования ради других. Однако Бердяев

---

<sup>1</sup> Там же. С. 78.

<sup>2</sup> Там же.

проницательно увидел, что между «естественной» жизнью героев «Войны и мира» и духовной жизнью религиозного учения Толстого есть точки соприкосновения, так что в первой можно увидеть божественную глубину второй. Именно на основании этой логики Бердяев дает неожиданное и весьма нестандартное объяснение принципа непротivления — не из евангельского учения Христа, а из глубинной природы человека: «Человек должен пассивно отдаться стихийной правде и божественности естественного процесса жизни. Уже тут мы видим у Толстого “непротivление”. Не должно протivиться сознательным усилием, цивилизаторской активностью непосредственной и простой правде природы. Народу, который есть “природа”, а не “культура”, присуща мудрость жизни»<sup>1</sup>. Как утверждает Бердяев, принцип непротivления Толстого возникает из веры в «правду первичной стихии жизни».

Самым значимым в учении Толстого теперь Бердяеву признает не тотальное отрицание, а утверждение «новой жизни». По мысли Бердяева, Толстой желает не просто преобразования культуры к более простой и праведной форме, о чем писали многие его сторонники, его цели более амбициозны, он стремится к преобразению жизни, к творению новой жизни, законы которой будут определяться духовными основаниями: «Толстой стремился не к новой культуре, а к новой жизни, к преобразению жизни. Он хотел прекратить творчество совершенных художественных произведений и начать творчество совершенной жизни. К тому же стремился и Гоголь, как стремился и Н. Федоров. Замечательнейших русских людей мучила жажда лучшей, совершенной жизни. И нигилистическое отношение к культуре нередко бывало лишь обратной стороной этой жажды. Толстой обличал безбожную цивилизацию, которая является неизбежным результатом культуры, отделившейся от жизни»<sup>2</sup>.

Новое отношение Бердяева к Толстому окончательно оформляется в одной из наиболее значимых работ последних лет жизни

<sup>1</sup> Там же. С. 79.

<sup>2</sup> Там же. С. 80.

философа — в книге «Русская идея» (1946), где Бердяев дает свое видение главных достижений русской мысли. Здесь Толстой выступает важнейшей фигурой в истории русской культуры, одним из характернейших представителей русского самосознания. В отрицании Толстым церкви, всех государственных институтов Бердяев видит проявление анархического начала русского самосознания; «уход» Толстого от публичной, регламентированной жизни Бердяев интерпретирует как демонстрацию вечного противостояния в русском общественном сознании анархического и государственного начала, сопоставимую с такими явлениями в русской истории, как бунт Стеньки Разина, или вольное казачество, или широкое распространение сект и ересей в качестве протеста против официальной религиозности.

В радикализме, с которым Толстой отрицал историческое христианство, историческую церковь и «приспособление заветов Христа к закону мира», Бердяев усматривает важнейший компонент русского народничества («порождения неорганического характера русской истории Петровского периода») — сознание греха и жажда покаяния: «У него, — пишет о Толстом Бердяев, — было потрясающее чувство вины, вины не только личной, но и того класса, к которому он принадлежал»<sup>1</sup>.

Как ни удивительно, но теперь Бердяев «оправдывает» и критику в адрес культуры, свойственную русскому «религиозному нигилизму», к которому он относит Толстого: «Ненависть к условной жизни цивилизации привела к исканию правды в народной жизни. Отсюда опрощение, снятие с себя условных культурных оболочек, желание добраться до подлинного, правдивого ядра жизни. Это наиболее обнаруживается у Л. Толстого. В “природе” больше истины и правды, больше божественного, чем в “культуре”»<sup>2</sup>.

Бердяев также существенно смягчает свое прежнее резко отрицательное отношение к «рационализму» Толстого, который, по мнению мыслителей Серебряного века, не позволял Толстому

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Русская идея // Бердяев Н. А. Русская идея. Мирозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. С. 148.

<sup>2</sup> Там же. С. 161.

увидеть мистического основания христианства: «Очень легко раскрыть в толстовской религиозной философии наивное поклонение разумному. Он смешивает разум-мудрость, разум божественный, с разумом просветителей, с разумом Вольтера, с рассудком. Но именно Толстой потребовал безумия в жизни, именно он не хотел допустить никакого компромисса между Богом и миром, именно он предложил рискнуть всем»<sup>1</sup>.

Такой подход позволил Бердяеву принципиально по-новому оценить смысл главного принципа религиозного учения Толстого: «Очень легко критиковать толстовское учение о непротивлении злу насилеи, легко показать, что при этом восторжествует зло и злые. Но, обыкновенно, не понимают самой глубины поставленной проблемы. Толстой противопоставляет закон мира и закон Бога. Он предлагает рискнуть миром для исполнения закона Бога. Христиане обычно строят и организуют свою практическую жизнь на всякий случай так, чтобы это было выгодно и целесообразно и дела шли хорошо, независимо от того, есть ли Бог или нет Бога. Нет почти никакой разницы в практической жизни, личной и общественной, между человеком, верующим в Бога и не верующим в Бога. Никто, за исключением отдельных святых или чудаков, даже не пробует строить свою жизнь на евангельских началах <...>. Есть Бог или нет Бога, а дела мира устраиваются по закону мира, а не по закону Бога. Вот с этим Л. Толстой не мог примириться, и это делает ему великую честь, хотя бы его религиозная философия была слабой и его учение практически неосуществимым. Смысл толстовского непротивления насилиям был более глубоким, чем обычно думают. Если человек перестанет противиться злу насилеи, т. е. перестанет следовать закону этого мира, то будет непосредственное вмешательство Бога, то вступит в свои права божественная природа. Добро побеждает лишь при условии действия самого Божества»<sup>2</sup>.

В работе «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», впервые изданной в 1947 году на французском

<sup>1</sup> Там же. С. 185.

<sup>2</sup> Там же. С. 185–186.

языке, Бердяев повторил эти оценки: «Л. Толстой был великим пробудителем уснувшей совести. Он требовал, чтобы люди, верующие в Бога, жили и действовали иначе, чем в Бога не верующие. <... > Л. Толстой верил, что если перестать противиться злу и злым насилиями, то будет непосредственное вмешательство Бога и добро победит. Эту точку зрения можно характеризовать как квиетическую мистику, примененную к истории и к общественной жизни»<sup>1</sup>. Здесь же, в качестве примечания, Бердяев обращает внимание своих читателей (европейцев, учитывая, что первое издание книги было на французском языке) на главное, по его мнению, произведение Толстого-философа: «Лучшая книга Л. Толстого религиозно-философского характера — это книга “О жизни”»<sup>2</sup>. В своих поздних произведениях Бердяев понял, что «моралистическая» версия учения Толстого, изложенная в книге «В чем моя вера?», не является окончательным словом мыслителя, позднюю версию учения, связанную с трактатом «О жизни», Бердяев оценил как вполне адекватное раскрытие мистической истины христианства.

В последней статье Бердяева о Толстом, которая увидела свет уже после смерти философа, он как будто выносит творчество писателя, всю его жизнь за пределы земного пространства, подчеркивает их принадлежность иному, высшему миру: «Голос Л. Толстого должен звучать, как голос из другого мира, иного, чем старый, разрушающийся мир, и иного, чем новый, возникающий мир. В этом голосе звучит вечная нравственная правда, и она глубже преходящей толстовской религиозной философии. Неправда цивилизации, учит Л. Толстой, неправда истории противоположны правде божественной природы. Человек должен раскрыть в себе эту божественную природу»<sup>3</sup>.

Таким образом, можно уверенно говорить, что практически на всем протяжении своего творчества Бердяев положительно

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 307.

<sup>2</sup> Там же. С. 308.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А.* Голос совести из другого мира // Новоселье. Париж — Нью-Йорк. 1949. № 39–41. С. 134.

относился к Толстому и его произведениям — как художественным, так и религиозно-философским, и, самое главное, они оказали существенное воздействие как на формирование его личности, так и на складывание его зрелой философии. Только работы 1910-х годов противоречат этой общей тенденции и требуют объяснения в своей непримиримой критической направленности. Помимо уже приведенной наиболее очевидно причины этой резкой перемены отношения — влияния того интеллектуального круга, в котором в это время находился Бердяев, можно высказать и еще одно объяснение. Человек, непосредственно участвующий в исторических событиях и оценивающий их изнутри исторического времени, судит о происходящем совсем не так, как человек, рассматривающий эти же события через большой промежуток времени, знающий все его причины и последствия. При этом нельзя сказать, что вторая оценка всегда истинна, а первая ложна; у каждой из них есть своя правда, обусловленная разными законами человеческого бытия — либо в экзистенциальной открытости настоящего, либо в полноте и завершенности свершившегося исторического события. В этом смысле можно предположить возможность равной ценности двух существенно различных *истин* относительно одних и тех же исторических явлений — *экзистенциальной и вечной*.

Тот факт, что в 1910-е годы и особенно сразу после революции русские философы единодушно утверждали, что толстовская проповедь непротivления работала на революцию и способствовала победе большевиков, заставляет признать в этом утверждении значительную долю истины, тем более что Ильин в своей книге 1925 года подвел под него солидную философскую базу. Трактаты Толстого и особенно его публицистика начала XX века чрезвычайно сильно действовали на общественное мнение и несомненно способствовали росту антиправительственных и антивоенных настроений, что не могло не сказаться в революционные дни 1917 года. Но, оценивая эти события в эмиграции, с некоторой исторической дистанции, уже невозможно было признать

голос Толстого сколько-нибудь важным фактором тех тектонических сдвигов, которые свершились в России и Европе в XX веке и которые готовились в гораздо более значимой исторической перспективе, чем жизнь и деятельность одного человека, как бы он ни был велик.

Статья Бердяева «Духи русской революции», в которой он почти исключительно на одного Толстого возлагает ответственность за произошедшую с Россией революционную катастрофу, останется значимым памятником эпохи, помогающим увидеть ту экзистенциальную истину, которая господствовала в сознании людей и определяла их поступки. Но все-таки самое значимое, что Бердяев высказал о Толстом, содержится в других его работах, дающих прямо противоположную оценку личности и творчества великого писателя; вечная истина о Толстом, проверенная историей, заключается в признании его одним из главных выразителей, наряду с Достоевским и Вл. Соловьевым, русского мировоззрения, пронизанного верой в возможность для человека обрести божественную жизнь на земле.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н. А.* Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула: Издательский дом «Ясная Поляна», 2002. С. 362–382.
2. *Бердяев Н. А.* Голос совести из другого мира // Новоселье. Париж — Нью-Йорк. 1949. № 39–41. С. 134–138.
3. *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Бердяев Н. А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 75–107.
4. *Бердяев Н. А.* О религиозном значении Льва Толстого // Вопросы литературы. 1989. № 4. С. 269–274.
5. *Бердяев Н. А.* Русская идея // Бердяев Н. А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. С. 9–308.
6. *Бердяев Н. А.* Самопознание. Л.: Лениздат, 1991.
7. *Бердяев Н. А.* Толстовское непротивление и война // Биржевые ведомости. 23 апреля. 1916. С. 2.

8. *Бердяев Н. А.* Три юбилея: Л. Толстой. Ген. Ибсен. Н. Федоров // *Путь.* 1928. № 11. С. 76–94.
9. *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
10. *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н. А. О назначении человека.* М.: Республика, 1993. С. 253–357.
11. *Евлампиев И. И.* Неисказенное христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024.
12. *Евлампиев И. И.* Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017.
13. *Евлампиев И. И., Матвеева И. Ю.* Лев Толстой как один из родоначальников «философии жизни». (Лев Толстой и Анри Бергсон) // *Философские науки.* 2017. № 5. С. 28–42.
14. *Козлов А. А.* Письма о книге гр. Л. Н. Толстого «О жизни» // *Вопросы философии и психологии.* 1890. Год II. Кн. 5. С. 1–33; Год II. Кн. 6. С. 68–96; Год II. Кн. 7. С. 69–102; Год II. Кн. 8. С. 77–109.
15. *Матвеева И. Ю., Евлампиев И. И.* Лев Толстой и русская революция: современный взгляд // *Вторая навигация. Альманах.* Вып. 16. Харьков: Права людини, 2018. С. 163–185.
16. *Прокопчук Ю. В.* Лев Толстой и петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903) // *Толстовский ежегодник — 2002.* Тула: Влас, 2003. С. 430–443.
17. *Толстой Л. Н.* Смерть Ивана Ильича // *Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. (Юбилейное издание).* Т. 26. М.: Художественная литература, 1936. С. 61–113.
18. *Толстой Л. Н.* О жизни // *Толстой Л. Н. Полное собр. соч.: в 90 т. (Юбилейное издание).* Т. 26. М.: Художественная литература, 1936. С. 313–442.
19. *Толстой Л. Н.* Царство божие внутри вас // *Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. (Юбилейное издание).* Т. 28. М.: Художественная литература, 1957. С. 1–306.
20. *Толстой Л. Н.* Путь жизни // *Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. (Юбилейное издание).* Т. 45. М.: Художественная литература, 1956. С. 13–496.

21. *Цвален Регула М.* Лев Толстой и русская религиозная философия (часть 1) // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. Вып. 21. № 1. С. 55–63.
22. *Цвален Регула М.* Лев Толстой и русская религиозная философия (часть 2) // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2018. Вып. 22. № 1. С. 85–92.
23. *Цертелев Д. Н.* Учение гр. Л. Н. Толстого о жизни // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 268–296.

РАЗДЕЛ III

**Н. А. БЕРДЯЕВ  
И СТРАНА СОВЕТОВ**



**Е. Ю. Машукова**

**Н. А. БЕРДЯЕВ О СОВЕТСКОМ СОЦИАЛИЗМЕ  
(ПО СТРАНИЦАМ «НОВОГО ГРАДА»)**

В статье рассматриваются взгляды Н. А. Бердяева на советский опыт строительства социализма. Берется один период из жизни русского мыслителя, с 1931 по 1939 год, когда он принимал активное участие в работе журнала «Новый град». Считалось, что журнал занимал просоветскую позицию, так как наряду с критикой советской власти часть авторов (среди которых был и Бердяев) признавали частично успехи советского строя. Это ставило журнал в оппозицию к значительной части политически оформленной эмиграции.

Отношение Бердяева к происходящему в Советской России выражалось в следующих основных положениях: в отличие от подавляющего большинства русской эмиграции он признает большевизм закономерным итогом развития русской общественной мысли и возлагает ответственность за него на русскую интеллигенцию. Бердяев также признает право народа на социальную справедливость. Вместе с тем мыслитель признает, что в Советской России происходит культурная катастрофа, большевики истребляют творческую свободу, происходит понижение качественного уровня культуры. Бердяев также отмечает парадоксальное изменение человека при советской власти, это человек, в котором уже нет образа и подобия Бога. Наконец, средства, допускаемые коммунистами, вызывают сомнения в доброкачественности самих целей, большевики добились больших производственно-технических успехов, но слишком дорогой ценой — ценой отмены человека и его свободы.

Вместе с тем Бердяев отмечает и положительные изменения, происходящие в Советской России, так, всеобщее негодование

эмиграции он вызвал своим допущением существования особой советской свободы. Бердяев полагал, что на Западе существует свобода для немногих, в Советской России свободное общество строится в перспективе для всех. Также Бердяев был убежден, что в Советской России рождается образ нового человека. По мнению Бердяева, самое главное преимущество этого человека в том, что это человек из народа, который, впервые себя почувствовал сознательным участником и строителем новой жизни. Парадоксальным образом Бердяев был убежден, что, России, отменившей идеи свободы и личности, предстоит первой выйти на новый путь социального и духовного творчества.

**Ключевые слова:** Н. Бердяев, социализм, «Новый град», советская свобода, большевики.

E. Y. Mashukova

#### N. A. BERDYAEV ON SOVIET SOCIALISM (ACCORDING TO THE PAGES OF NOVY GRAD)

The article examines N. A. Berdyaev's views on the Soviet experience of building socialism. One period in the life of the Russian thinker is taken, from 1931 to 1939, when he took an active part in the work of the *Novy Grad* magazine. It was believed that the magazine took a pro-Soviet position, since along with criticizing the Soviet government, some of the authors (among whom was Berdyaev) partially recognized the successes of the Soviet system. This put the magazine in opposition to a significant part of the politically framed emigration. Russian Russian leader Berdyaev's attitude to what is happening in Soviet Russia was expressed in the following basic provisions: unlike the vast majority of Russian emigration, he recognizes Bolshevism as a natural result of the development of Russian social thought, and holds the Russian intelligentsia responsible for it. Berdyaev also recognizes the right of the people to social justice. At the same time, the thinker recognizes that a cultural catastrophe is taking place in Soviet Russia, the Bolsheviks are destroying creative freedom, and the qualitative level of culture is decreasing. Berdyaev also notes

the paradoxical change of man under Soviet rule, this is a man in whom there is no longer an image and likeness of God. Finally, the means allowed by the Communists raise doubts about the goodness of the goals themselves, the Bolsheviks achieved great industrial and technical successes, but at too high a price - the price of the abolition of man and his freedom. At the same time, Berdyaev also notes the positive changes taking place in Soviet Russia, so he caused the general indignation of emigration by his assumption of the existence of a special Soviet freedom. Berdyaev believed that in the West there is freedom for a few, in Soviet Russia a free society is built in perspective for all. Berdyaev was also convinced that the image of a new man was being born in Soviet Russia. According to Berdyaev, the most important advantage of this man is that he is a man from the people who, for the first time, felt like a conscious participant and builder of a new life. Paradoxically, Berdyaev was convinced that Russia, which had abolished the ideas of freedom and personality, would be the first to embark on a new path of social and spiritual creativity.

**Keywords:** N. Berdyaev, socialism, “New City”, Soviet freedom, Bolsheviks.

С 1931 по 1939 год Н. А. Бердяев сотрудничал с эмигрантским журналом «Новый град». Журнал выходил в Париже и главным своим приоритетом считал осмысление советского опыта строительства социализма. В среде русской эмиграции считался просоветским, так как помимо критики сталинского социализма (которая преобладала) некоторые авторы журнала, среди которых был и Бердяев, частично признавали успехи советского строя.

Для того, чтобы лучше понять отношение Н. Бердяева к происходящему в Советской России, необходимо хотя бы в общих чертах прояснить мировоззренческую позицию самого журнала, которую Бердяев в целом разделял. Журнал «Новый град» представлял собой «дочернюю ветвь» журнала «Современные записки», самого известного журнала русской эмиграции. Его создателями были бывшие сотрудники журнала, известные

философы — Г. Федотов, Ф. Степун, И. Бунаков-Фондаминский. В его работе принимали участие такие выдающиеся русские мыслители, как: Н. Лосский, С. Гессен, С. Булгаков, Б. Вышеславцев и другие. Тираж был достаточно большим для эмиграции — до 800 экземпляров. Журнал получил финансовую поддержку молодежной христианской организации УМСА, во главе которой стоял ее президент Джон Мотт, американский протестантский и экуменический деятель.

Новоградцы отделились от «Современных записок», так как их не удовлетворяла политическая индифферентность журнала, они хотели создать журнал с более выраженной идеологической направленностью. Полагая, что большевиков «штыками и ружьями не победить», и надеясь на «самоизживание коммунизма», они хотели ускорить данный процесс, разоблачить идеологию большевиков, показать, что сами цели большевизма порочны. Необходимо было противопоставить большевикам собственную идеологию, собственный проект социального устройства — «Новый град» — трудовое общество, построенное на приоритете духовных ценностей и свободе личности. Свою задачу они видели в том, чтобы выработать целостное мировоззрение, в котором признавалась бы абсолютная ценность личности. Это мировоззрение должно было бы противостоять большевистской идеологии, ведь, по мнению новоградцев, любой социальный строй держится на душах людей, следовательно, надо подорвать доверие людей к этому строю, «увести души людей от советской власти» [10, с. 46].

Особое положение журнала также было вызвано и тем обстоятельством, что, не принимая сталинский социализм, новоградцы не считали и капитализм возможной альтернативой советскому строю. Критика либерального капитализма и тоталитарного социализма велась на том основании, что в обеих этих системах угнеталась личность. А свобода личности утверждалась новоградцами как главная цель социального развития общества. Главным критиком капитализма и западной демократии был Н. Бердяев, который писал в 1933 году, что желать восстановления капитализма в России значит

желать безнравственных отношений между людьми, превращения человека в орудие вещного, материального мира, а это несоединимо с христианским отношением к жизни:

Капитализм есть безбожное и бесчеловечное отношение человека к человеку, это есть прежде всего категория моральная, а не экономическая. Капитализм превращает людей в товары и видит отношения товаров там, где есть отношения людей. Такое понимание капитала и капитализма есть самое замечательное открытие Маркса, огромная его заслуга [4, с. 47].

Нельзя противопоставлять капитализм и социализм на том основании, полагает Н. Бердяев, что один утверждает индивидуализм человеческой личности, а другой нет:

Защищать капитализм, обосновывающий себя на экономическом индивидуализме и либерализме, тем аргументом, что он благоприятен для личности, социализм же подавляет личность коллективом, есть ложь и лицемерие. Капитализм несколько не благоприятен для личности, в нем личность раздавлена коллективом индустрии. Социализм же может и не подавлять личность, может освобождать ее. Это целиком зависит от того, каким духом он проникнут. Это есть прежде всего проблема духа [3, с. 42].

По мнению Бердяева, индивидуализм капиталистического общества никогда не отстаивал человеческие ценности и достоинство личности, а был сосредоточен на «экономическом человеке», который выгоден для экономического роста и могущества государства, ставя на первый план экономические интересы, а не человеческую личность.

Критика Бердяевым капитализма и формальной демократии была настолько непримиримой, что порой с ней не соглашались и сами новгородцы. Самым последовательным защитником либеральной демократии был Г. Федотов, который, в частности, утверждал:

Есть много верного в критике демократии Н. А. Бердяева. Во-первых, чрезвычайно слабо идейное обоснование и обеспечение свободы в современной секулярной демократии, во-вторых, весьма несовершенна ее политическая организация. Но остается фактом, которого нельзя вытравить никакой диалектикой, что никогда в истории мира реальная (а не только формальная) свобода личности по отношению к государству не была столь значительна, как в демократии XIX века. Не в буквах конституции, а в действительности свобода веры, как и свобода слова, свобода науки и искусства были обеспечены, если не всегда и не во всем (католическая церковь во Франции!), то лучше, чем где бы то ни было [13, с. 87].

Однако Г. Федотов, возражая Бердяеву, в сущности, не отвечает на его главный аргумент о том, что формальная свобода на Западе не дает человеку экономических прав, представляя акцент на существование свободы веры, слова, науки и искусства.

Не принимая капитализм и социализм, новгородцы ищут третий путь для России, а в перспективе и для всего человечества, так называемый «Новый град» — трудовое общество, основанное на свободе личности и приоритете духовных ценностей. Чтобы такое общество осуществилось, необходимо духовное перерождение людей, новгородцы полагали, что это возможно только на основе христианства, понимаемого не как одна из конфессий, а как целостное мировоззрение, утверждающее ценность человеческой души, так Г. Федотов писал: «Мы спрашиваем не о том, во что человек верует, а какого он духа. Под этим знаменем соединились мы в борьбе за правду “Нового Града”» [12, с. 7]. Федотов полагает, что на первое место выходит нравственное измерение христианства, которое нужно возродить в общественной жизни, так как: «лишь христианство утверждает равенство целого и части, личности и мира, Церкви и человеческой души» [там же]. По мнению Ф. Степуна, именно христианство, со своей

проповедью любви к ближнему, является гарантом постепенности преобразований, защищает от насилия и политического радикализма. Бердяев же считает, что только христианство меняет человека, делает его свободной личностью: «Христианство в своей сущности есть вечная персоналистическая революция в мире. Когда оно переставало ей быть, оно приспособлялось к миру, падало само и вызывало от себя отпадения» [4, с. 54]. Таким образом, мировоззрение новгородцев можно характеризовать как персоналистический христианский социализм, так Бердяев отмечает:

Персоналистический социализм означает для меня создание бесклассового общества и социализированного хозяйства, исключающего возможность эксплуатации человека человеком, но при признании верховной ценности всякой человеческой личности, ее духовной свободы и ее права реализовать полноту своей жизни [6, с. 64].

Собственно, с высоты христианских идеалов и ценностей Бердяев и формирует свое отношение к происходящему в Советской России. Прежде всего, необходимо отметить, что он считает коммунизм — закономерным итогом развития русской общественной мысли, отмечая, что «коммунисты совсем не так оригинальны, как это кажется», все свои идеи они взяли от «Чернышевского и старой русской интеллигенции» [3, с. 39]. Признать большевизм закономерным явлением означает взять за него ответственность. Современный исследователь отмечает: «Бердяев считал революцию, большевиков и коммунизм органически русскими явлениями и никогда не снимал даже с самого себя ответственности за катастрофу 1917 года» [16, с. 4].

Бердяев признает право народа на социальную справедливость: экономические требования масс совершенно справедливы и оправданы, русская культурная элита также виновата в катастрофе 1917 года, так как она всегда была индифферентна, эгоистична, отличалась презрением к жизненным нуждам человеческих масс. В статье «Кризис интеллекта и миссия

интеллигенции», напечатанной в тринадцатом номере «Нового града», в 1939 году, Бердяев говорит о необходимости общественного служения и особой миссии интеллигенции. По его мнению, индивидуализм, характерный для интеллектуалов со времен Ренессанса, часто приводил не к защите духовной независимости и свободы творчества, а к нравственному и социальному безразличию, а также к отсутствию осознания своей миссии. Бердяев подчеркивает, что интеллигенция должна осознавать не только свою независимость и свободу, но и свою социальную миссию, заключающуюся в служении делу справедливости:

Будущее человечества зависит от того, будут ли соединены в мире движение духовное и движение социальное, будет ли связано создание более справедливых и более человеческих обществ с защитой духовных ценностей, с духовной свободой, с достоинством человека, как духовного существа [9, с. 11].

Бердяев понимает, что в России происходит культурная катастрофа. Отмечая, что процесс деградации культуры — это процесс мирового значения (он связан с господством техницизма и сциентизма), Бердяев подчеркивает, что коммунизм особенно опасен для гуманистической культуры, так как при нем происходит расширение социальной базы культуры, вовлечение в нее огромных человеческих масс, но «масса, которая не организована никакой верой и никакой высшей идеей, есть явление страшное, она легко превращается в ту «чернь», которая грозит истреблением творческой свободы, вульгаризацией культуры и понижением ее качественного уровня» [2, с. 49].

Бердяев также отмечает парадоксальное изменение человека при советской власти:

Я думаю, что по принципу своему коммунистическое общество лучше старорежимного русского общества. Но насколько хуже стали трудящиеся, рабочие и крестьяне, хуже стал народ, раньше угнетенный, теперь пришедший к власти... Об этом только и говорит современная

литература, она изображает человека, в котором уже нет образа и подобия Бога [4, с. 59].

Здесь уместно будет привести замечание Г. Федотова, который сразу же находит логическую да и фактическую неувязку в данном рассуждении:

Неужели он прав, и «когда общество бывает плохим, человек бывает хорошим» — неизбежно и закономерно? Если это так, то мне кажется, опять-таки, с персоналистической точки зрения, единственно возможный вывод — отказаться от построения лучшего общества... На самом деле, неправда, чтобы общество XIX века, или коммунистическое, были хорошими обществами. Они дурны сами по себе, они развращают и человека, живущего в них... Но, поскольку существует соотношение между этической ценностью личности и общества, это соотношение прямое, а не обратное. Какой другой смысл может иметь понятие «хорошего общества», как не тот, что оно создает лучшие условия для «хорошего человека»? Что не всегда он умеет воспользоваться этими условиями, это уже другой вопрос — вопрос его страшной и неотменяемой личной свободы [13, с. 89].

Наконец, средства, допускаемые коммунистами, вызывают сомнения в доброкачественности самих целей, так как «при помощи тирании нельзя осуществлять царство свободы», считает Бердяев. Большевики добились больших производственно-технических успехов, но слишком дорогой ценой — ценой отмены человека и его свободы. Этот радикальный шаг позволил большевикам строить счастье человечества, не считаясь с несчастьем каждого отдельного человека. В 1935 году, в статье «О профетической миссии слова и мысли», Бердяев напишет: «Коммунистическая Россия есть по преимуществу страна принудительного, сверху организованного единства мысли, творчества, слова, страна совершенного тоталитарного государства, претендующего владеть человеческими душами» [6, с. 58].

Вместе с тем Бердяев признает и положительные изменения, происходящие в Советской России, и как всегда, его позиция отличалась крайней радикальностью, он не только признает технические успехи большевиков, что признавалось практически всеми (Степуном и Бунаковым, в частности), так, всеобщее негодование эмиграции он вызвал своим допущением существования особой советской свободы. На Западе, полагает Бердяев, трудящимся предоставляются формальные политические права, но не предоставляется возможности через них реализовать свои экономические права. Но мало отвлеченно и формально утверждать свободы и права других людей, надо дать людям материальную возможность быть максимально свободными:

Свобода, положенная в основание европейских демократий, — это отвлеченная декларация прав гражданина, которая не дает никакой реальной свободы трудящимся классам, которым предоставляются формальные политические права, но не предоставляется никакой возможности через них реализовать экономическое право на жизнь и на труд и на продукт своего труда... Поэтому в жизни экономической свобода есть двусмысленный принцип, она легко прикрывает интересы экономически привилегированных классов [1, с. 64].

Утверждая, что в обществе капиталистическом свобода стала прикрытием интересов буржуазных классов, Бердяев полагал, что на Западе существует свобода для немногих, в Советской России свободное общество строится в перспективе для всех:

Советская свобода есть возможность социально, коллективно реализовать свою энергию в строительстве новой жизни, в переустройстве мира. При французской свободе очень трудно переделать мир, хотя можно как угодно устроить свою личную судьбу. При советской свободе можно легко переделать мир, хотя в своей личной жизни вы лишены всякой свободы [1, с. 59].

Впрочем, Бердяев не склонен идеализировать советскую свободу:

Коммунизм радикально отрицает формальную свободу, не связанную ни с какой истиной, свободу, положенную в основание европейских демократий. Но беда в том, что материальная истина, с которой коммунизм связывает свою свободу («познайте марксистскую истину и она освободит вас»), есть истина насильническая, истребляющая дух, который есть свобода [там же].

В 1935 году, в статье «О профетической миссии слова и мысли», Бердяев уже более четко расставит акценты, утверждая, что «коммунистическая свобода» не истинная:

Истинная свобода не есть то, что под ней понимают старый гуманизм, либерализм и индивидуализм, но не есть и то, что под ней понимают русский коммунизм и еще менее, конечно, фашизм. Только духовное понимание свободы, предполагающее в человеке элемент независимый от государства и общества, может спасти свободу... Кроме умирающей либеральной и индивидуалистической свободы и торжествующей коммунистической свободы есть еще вечная свобода, и ее подобает защищать представителям слова и мысли. Это свобода профетическая, и она связана с профетической миссией слова и мысли [6, с. 60–61].

И все-таки, несмотря ни на что, Бердяев был убежден, что России, отменившей идеи свободы и личности, предстоит первой выйти на новый путь социального и духовного творчества. Поэтому одной из задач, которую он ставил перед собой, была задача интуитивно разгадать и творчески закрепить рождающийся в Советской России образ нового человека. По мнению Бердяева, самое главное преимущество этого человека в том, что это человек из народа, который впервые себя почувствовал сознательным участником и строителем новой жизни.

Подводя итог, можно сказать, что отношение Бердяева к советскому опыту строительства социализма было крайне амбивалентным: с одной стороны, он говорит об истреблении свободы творчества, понижении качественного уровня культуры, о том, что нельзя террором установить «царство свободы», и тут же утверждает существование особой советской свободы и коллективного творчества масс. С одной стороны, он говорит о парадоксальном ухудшении человека при советском строе, и тут же рассуждает о рождении нового человека, человека из народа, который впервые почувствовал себя созидателем своего будущего. Наверно, отношение Бердяева к революции можно резюмировать его же словами: «Необходимо принять социальные результаты революции и исходить из них, но трудно принять ее духовные и интеллектуальные результаты» [6, с. 63]. Можно предположить, что Бердяев прекрасно видел и понимал все противоречия советского строя и вместе с тем полагал и верил, что будущее за трудящимися, и в этом есть «своя правда», как он отметил в своей знаменитой статье «Правда и ложь коммунизма».

Возможно, лучше артикулировал это противоречие Ф. Степун, когда писал в статье «Чаемая Россия», что общество, построенное большевиками, при всех его несовершенствах, предпочтительнее, чем капитализм. Люди совершают чудеса трудового героизма, получая за это минимум необходимых для жизни благ. Это общество гораздо ближе к христианству, чем капитализм, и поэтому «не только не ставя большевикам в заслугу создание такого общества, но и не прощая им его, нельзя все же не видеть, что советская жизнь является весьма пригодной базой для возведения первого гуманитарного этажа “Нового града”» [11, с. 33]. По мнению Степуна, превращение России в типично капиталистическую страну было бы величайшим преступлением, как перед идеей социального христианства, так и перед всеми пережитыми Россией муками [там же].

«Новый град» объединил в отрицательном отношении к себе чуть ли не все подавляющее большинство политически

оформленной эмиграции. Сотрудник «Современных записок» Руднев, цитируя слова Бердяева о том, что молодые люди, приезжающие из СССР во Францию, «задыхаются здесь от отсутствия свободы», отмечал:

...перед ужасом всего совершающегося в России нам трудно без очень тяжелого и горького чувства читать эти измышления об энтузиазме и религиозном пафосе у палачей, о неслыханной свободе коллективного творчества у обращенного в рабство народа [14, с. 509].

Через год Руднев отметил, что журнал «Новый град» оказался в фактической изоляции, что «оттолкнув от себя часть возможных друзей в среде демократии, приобрел сомнительной ценности союзников в лице всяких национал-большевиков, младороссов и сменовеховцев» [15, с. 438–439]. Руднев при этом сформулировал «основной грех» «Нового Града» как «недостаточно отчетливое, а потому и соблазнительное отношение к результатам и перспективам большевистского опыта в России» [там же].

Насколько справедливы были эти упреки? Тексты статей новоградцев и самого Бердяева обнаруживают, что, несмотря на то что они признавали отдельные достижения советской власти, критические оценки социальной практики большевиков преобладали. Причем недостатки советского строя артикулировались ясно и доказательно, а достоинства, по меткому выражению Руднева, «недостаточно отчетливо», скорее интуитивно. Но полемика вокруг СССР была настолько острой, что даже эти интуитивные допущения подвергались жесткой обструкции.

Советский патриотизм Бердяева заметно усилился в послевоенные годы, идеализация коммунистического режима возрастала, во многом это происходило благодаря победе СССР во Второй мировой войне. Вторжение Гитлера в Россию Бердяев переживал как личную трагедию и считал, что победа советского народа в этой страшной войне доказывала, что правда на стороне Советов. В Россию Бердяев не поехал,

но своей советофильской позиции не изменил, хотя и остался практически в полной изоляции. В 1935 году Бердяев написал: «Можно защищать и осуществлять правду социализма, защищать трудящихся, сохраняя свободу духа, независимость и достоинство слова и мысли» [6, с. 64]. Эти слова как нельзя лучше выражают его собственные мировоззренческие принципы, которым он останется верен до конца.

### ЛИТЕРАТУРА:

1. *Бердяев Н. А.* Парадоксы свободы в социальной жизни // Новый град. 1931. № 1. С. 59–66.
2. *Бердяев Н. А.* Социальный кризис культуры // Новый град. 1932. № 3. С. 46–53.
3. *Бердяев Н. А.* О смене поколений и о вечном возвращении // Новый град. 1932. № 5. С. 36–42.
4. *Бердяев Н. А.* О социальном персонализме // Новый град. Париж. 1933. № 7. С. 44–60.
5. *Бердяев Н. А.* Искания социальной правды молодой Францией // Новый град. 1934. № 9. С. 56–65.
6. *Бердяев Н. А.* О профетической миссии слова и мысли // Новый град. 1935. № 10. С. 56–66.
7. *Бердяев Н. А.* Аура коммунизма // Новый град. 1936. № 11. С. 40–46.
8. *Бердяев Н. А.* Христианство и революция // Новый град. 1937. № 12. С. 48–62.
9. *Бердяев Н. А.* Кризис интеллекта и миссия интеллигенции // Новый град. 1939. № 13. С. 5–11.
10. *Бунаков И. И.* Пути освобождения // Новый град. 1931. № 1. С. 31–48.
11. *Степун Ф. А.* Чаемая Россия // Новый град. 1936. № 11. С. 11–40.
12. *Федотов Г. П.* Новый град // Новый град. 1931. № 1. С. 3–8.
13. *Федотов Г. П.* Ответ Бердяеву // Новый град. 1933. № 7. С. 81–88.

14. *Руднев В. В.* Рецензия на «Новый град» // Современные записки. Париж, 1932. № 28. С. 508.
15. *Руднев В. В.* Политические заметки // Современные записки. Париж, 1932. № 30. С.438–456.
16. *Макарова А. Ф.* Бердяев и большевизм // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. М., 2020, № 4.

Л. А. Гаман

**«СОВЕТСКИЙ ПРОЕКТ»: Н. А. БЕРДЯЕВ  
ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ СУДЬБАХ РОССИИ  
В ПОЗДНИЙ ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА (1939–1948 ГГ.)**

В статье рассматриваются представления выдающегося религиозного мыслителя Н. А. Бердяева (1874-1948 гг.) о Советской России в поздний период творчества. Подчеркивается сложность предпринятого им анализа пореволюционного советского строительства в России. Обосновывается необходимость принимать во внимание глубокую взаимозависимость взглядов Бердяева о советском строительстве и его религиозно-философских представлений об истории, в его интерпретации имеющую сложную двухуровневую структуру, включающую собственно эмпирический и метаисторический уровни. Отмечается определяющее значение идеи Богочеловечества для его теоретических конструкций, обусловившей антропоцентрический характер его историко-философских построений и творчества в целом. Рассматриваются его представления о советской истории в свете проблемы направленности исторического развития. Отмечается большая сложность идейного комплекса Бердяева, связанного с осмыслением положительных и отрицательных сторон советского строительства.

Богатейшее творческое наследие *Бердяева Николая Александровича* (1874–1948 гг.) отличается многогранностью, структурной сложностью, постановкой целого ряда проблем, сохраняющих свою актуальность и научную значимость вплоть до настоящего времени. В его историко-философских построениях особое место занимает россиеведческая проблематика, в рамках которой большое внимание

уделено осмыслению Русской революции 1917 г. и пореволюционного строительства в Советской России. Эта часть идейно-теоретического наследия мыслителя, посвященная исследованию одного из самых противоречивых и драматических этапов российской истории, трагической по своему характеру, содержит его ценные суждения о советской истории, как составной части единого российского исторического процесса, сложно связанной с историческими судьбами России.

Творческое наследие Бердяева привлекало и продолжает привлекать внимание исследователей. В работах его современников отмечается противоречивый характер его взглядов на революцию 1917 г. и советское строительство. В этой связи представляют интерес исследования Ф. А. Степуна<sup>1</sup>, Г. П. Федотова<sup>2</sup>, М. Карповича<sup>3</sup>, ряда других авторов, стремившихся к объективной оценке творчества мыслителя, несмотря на критическое отношение к его интерпретациям советского строительства.

Сложность бердяевских представлений о Советской России нередко вызывала крайне отрицательные реакции современников и исследователей его творческого наследия. В этой связи уместно упомянуть статью философа В. Н. Ильина, опубликованную в газете «Возрождение» (2 февраля 1935 г.) под псевдонимом П. Сазонович, в которой автор резко, в оскорбительных тонах, критиковал эволюцию представлений Бердяева на пореволюционное строительство в Советской

---

<sup>1</sup> *Степун Ф. А.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / Пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб.: Владимир Даль, 2012. 479 с. С. 112–220.

<sup>2</sup> *Федотов Г. П.* Ответ Н. А. Бердяеву // Федотов, Г. П. Собр. соч.: в 12 т. / прим. С. С. Бычкова. М.: Мартис, 2004. Т. 9: Статьи американского периода. 383 с. С. 194–210; *Он же.* Н. А. Бердяев — мыслитель // Там же. С. 278–291.

<sup>3</sup> *Карпович М.* Комментарии. В поисках «третьего исхода» (о статье Н. А. Бердяева) // Новый журнал. 1953. № 32. С. 281–287.

России<sup>1</sup>. Пытаясь позднее объяснить этот свой шаг Н. А. Бердяеву, он писал: «Для меня остается мучительной загадкой..., как Вы, аристократ из аристократов, могли сблизиться с Чернышевскими, Писаревыми, Белинскими — и их современными эпигонами... Как Вы не учуяли (или не захотели почувствовать, что все “плебейство” нынешней эпохи... всецело и изначально (подчеркнуто В. Н. Ильиным. — Л. Г.) революционного происхождения, ибо всякое плебейство революционно и всякая революция есть плебейство, не могущее простить чернотам их изначального иерархического аристократизма»<sup>2</sup>.

Отдельного внимания заслуживает серия статей Н. Полторацкого, в которых представлен критический анализ произведений Бердяева позднего периода его творчества<sup>3</sup>. Касаясь взглядов Бердяева на Советскую Россию, автор резюмировал: «Его (Бердяева. — Л. Г.) отношение к большевизму и советской власти двусмысленно, соблазнительно и недостойно философа, не раз заявлявшего, что для него невозможен никакой конформизм и что он непримирим к врагам свободы. Бердяев был навсегда отравлен марксизмом, в нем под конец жизни просыпался марксист в объяснении исторического процесса и социально-экономических отношений»<sup>4</sup>. Думается,

<sup>1</sup> См. об этом подробнее: *Гаман Л. А. Историософия Н. А. Бердяева*. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 214 с. С. 102–104.

<sup>2</sup> Письма В. Н. Ильина Бердяеву Н. А. (26 августа 1930 — 3 августа 1944; 25 писем) // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 491. Л. 13.

<sup>3</sup> *Полторацкий Н.* Философия эсхатологического анархизма // Россия и революция. Русская религиозная философия и национально-политическая мысль XX в.: Сб. статей. Tenefly: Эрмитаж, 1988. 352 с. С. 121–130; *Он же.* Пленный пророк // Там же. С. 125–130; *Он же.* Русская идея Н. А. Бердяева // Там же. С. 131–144; *Он же.* Бердяев. Жизненный и философский путь // Там же. С. 145–159.

<sup>4</sup> Там же. С. 123.

что столь необъективный вывод авторитетного американского исследователя творчества Бердяева в немалой степени был обусловлен сложившимися после окончания II Мировой войны социальными рамками, обусловленными углублением конфронтации между СССР и США, формированием «блокового мышления», что неизбежно сказывалось и на характере научных исследований.

Ценная информация о многогранной деятельности Н. А. Бердяева, направленной на сохранение и развитие российского культурного наследия в эмигрантский период творчества, содержится в обобщающей работе М. Раева, который, в частности, затрагивает и представления мыслителя о Советской России<sup>1</sup>.

В постсоветский период творческое наследие Бердяева стало доступно российским читателям и исследователям. Среди современных российских исследователей вызывают интерес работы А. А. Ермичёва<sup>2</sup>, Б. Г. Могильницкого<sup>3</sup>, М. Г. Вандалковской<sup>4</sup>, О. В. Волкогоновой<sup>5</sup>, Р. Гальцевой<sup>6</sup> и др. Автором

<sup>1</sup> *Раев М.* Россия за рубежом. История русской эмиграции 1919–1939 / Пер. с англ. М.: Прогресс-Академия, 1994. 296 с.

<sup>2</sup> *Ермичёв А. А.* «Я всегда был ничьим человеком...» // Ермичёв А. А. Имена и сюжеты русской философии. СПб., 2014. 710 с. С. 220–240; *Он же.* Три свободы Николая Бердяева // Там же. С. 241–266; *Он же.* Н. А. Бердяев и православие // Там же. С. 267–278.

<sup>3</sup> *Могильницкий Б. Г.* Бердяев о Русской революции // Новая и новейшая история. 1995. № 6. С. 54–67; *Он же.* История исторической мысли XX века: Курс лекций. Вып. 1: Кризис историзма. Томск: Ид-во Том. ун-та, 2001. 206 с. С. 92–109.

<sup>4</sup> *Вандалковская М. Г.* Традиции русской общественной мысли в историко-философском наследии Н. А. Бердяева // История и историки: Историографический вестник / Ин-т рос. истории. М.: Наука, 2003. 356 с. С. 141–167.

<sup>5</sup> *Волкогонова О. Д.* Бердяев. М.: Молодая гвардия, 2010. 390 с.

<sup>6</sup> *Гальцева Р.* Николай Бердяев // Гальцева Р. А., Роднянская И. Б. К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф: Патриаршее

данной статьи в ряде работ уделяется специальное внимание анализу представлений Бердяева о Русской революции 1917 г. и советской истории<sup>1</sup>. Несмотря на устойчивый интерес исследователей к историософским построениям Бердяева, несмотря на изученность многих аспектов его версии советской истории, сохраняется необходимость их дальнейшего углубленного познания.

Источниковую базу данной работы составляют произведения Бердяева, написанные им в 1930–1940-е гг., в том числе не публиковавшиеся ранее в России, ныне хранящиеся в фондах Российского государственного архива литературы и искусства (РГАЛИ). Среди этих последних такие его работы, как «Смысл исторического момента, переживаемого в настоящее время Россией. Схема [доклада]»<sup>2</sup>, «Двойственный образ России (К пониманию русской человечности)»<sup>3</sup>, «Человек в технической цивилизации»<sup>4</sup>, «Почему Запад не понимает

---

подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. 758 с. С. 203–328.

- <sup>1</sup> Гаман Л. А. Историософия Н. А. Бердяева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 214 с.; *Она же*. Революция 1917 г. и советская история в освещении русской религиозной эмигрантской мысли. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. 332 с. С. 23–106; *Она же*. «Историю я вижу в эсхатологической перспективе... Н. А. Бердяев о Советской России в поздний период творчества (1939–1948 гг.) // Вестник Томского государственного университета. История. 2020. № 64. С. 94–100.
- <sup>2</sup> Бердяев Н. А. Смысл исторического момента, переживаемого в настоящее время Россией. Схема [доклада] // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 97.
- <sup>3</sup> Бердяев Н. А. Двойственный образ России (К пониманию русской человечности). Статьи 1930-х — 1940-х гг. // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 240.
- <sup>4</sup> Бердяев Н. А. Человек в технической цивилизации // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 103.

Советской России»<sup>1</sup> и другие. Важным источником также являются эго-документы, принадлежавшие ему и его современникам, обращение к которым способствует углубленному пониманию отдельных аспектов его версии советской истории, как и пониманию своеобразия эпохи, в которой ему довелось жить и творить. Для нашей темы особенный интерес представляют многолетняя переписка Бердяева с кн. И. П. Романовой<sup>2</sup>.

Версия советской истории, предложенная Бердяевым, напрямую связана с его религиозно-философскими представлениями. В качестве религиозного мыслителя, он последовательно придерживался основных постулатов религиозного символизма, главным из которых является признание сложной природы исторического процесса, в рамках которого эмпирический уровень бытия множественными нитями связан с уровнем метаисторическим. Основное содержание этого метода познания ёмко выразил Ф. А. Степун, глубокий знаток и тонкий интерпретатор русского религиозного символизма: «...сущность познания в символизме состоит в религиозном истолковании природной и исторической действительности»<sup>3</sup>. Для религиозного символизма фундаментальным является теоретическое положение о «двухуровневой» структуре истории, состоящей из уровня собственно исторического, пространственно-временного, и метаисторического, коррелятивно связанных друг с другом. «За историей со всей ее относительностью

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А. Почему Запад не понимает Советской России // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496 Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 223.*

<sup>2</sup> «В четвертом измерении пространства...»: Письма Н. А. Бердяева кн. И. П. Романовой 1931–1947 / Публ., предисл. и ком. В. Аллоя и А. Добкина // *Минувшее. 1994. № 16. С. 209–264.*

<sup>3</sup> *Степун Ф. А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / Пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Марквич. СПб., 2012. 479 с. С. 139.*

и спорностью, — подчеркивал Бердяев, — просвечивает метаистория. Отношение же между историей и метаисторией рационально необъяснимо...»<sup>1</sup>

Настаивая на *богочеловеческой* природе истории, Бердяев рассматривал обращение к комплексу христианских идей, как способу углубленного изучения истории, позволявшему находить новые грани и семантические уровни исторических процессов и событий. Признание богочеловеческой природы истории определило антропоцентрическую направленность его историософских построений и творчества в целом. «Тема о человеке есть уже тем самым тема о Боге. Это основное для меня»<sup>2</sup>, — отмечал мыслитель. Тем самым человек / народ признавался ключевым субъектом истории, наделенным высоким уровнем ответственности за свою историческую судьбу, предполагающей высокий уровень социальной активности в деле преобразования общества. Подчеркнем, что в поздний период творчества Бердяев особенно настойчиво отстаивал идею глубокой взаимозависимости Бога и человека, подчеркивая «высшую человечность Бога»<sup>3</sup>.

Катастрофические события первой половины XX в., такие как Русская революция 1917 г. и две мировые войны, ставшие результатом глубочайшего кризиса европейской цивилизации, отмеченного разрушительными процессами дегуманизации общества, поставили человечество перед необходимостью выработки универсальных принципов сосуществования. Бердяев, подобно другим представителям

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения // Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. 384 с. С. 5–155. С. 45.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. 679 с. С. 24–156. С. 155.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения // Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. 384 с. С. 5–155. С. 51.

русской религиозно-философской мысли, связывал системный кризис современной европейской цивилизации с начавшимися в эпоху Ренессанса и Реформации процессами секуляризации, обусловившими девальвацию христианской системы ценностей, атомизацию человека и общества. Констатируя системный кризис европейской культуры, он был далек от мысли рассматривать его как некий исторический тупик. Напротив, по его убеждению, христианское человечество, следуя евангельскому Откровению, этому центральному факту истории, призвано было искать пути преодоления кризиса, перехода на качественно иной уровень развития. Эту глубоко религиозную исходную установку мыслителя тонко уловил его современник: «Кризис был для него не явлением вырождения, а кризисом роста»<sup>1</sup>.

Размышляя над путями выхода из кризиса, Бердяев пришел к выводу о необходимости создания неких универсальных принципов сосуществования, отказываясь признавать в качестве таковых либеральные ценности западной формальной демократии, утративших, по его убеждению, свою витальную силу и социальную влияние. Приемлемой альтернативой, согласно его мысли, являлось создание новых творческих принципов сосуществования на основе христианских ценностей, что в его версии предполагало реабилитацию подлинных христианских ценностей, рехристианизацию мира. Он был убежден в том, что мировое сообщество призвано решить актуальную задачу создания новой творческой демократии, структурно и функционально соответствующей изменившимся мировым реалиям<sup>2</sup>. Вновь и вновь подчеркивая динамический характер истории, мыслитель отмечал: «Преодоление мирового кризиса не может быть достигнуто никаким движением

---

<sup>1</sup> Вильчковский К. Н. А. Бердяев и мировой кризис // Новоселье. 1949. № 39/40. С. 139–143. С. 141.

<sup>2</sup> Ср.: Ассман А. Европейская мечта // Ассман А. Европейская мечта. Переизобретение нации / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 512 с. С. 11–208.

назад, нужно двигаться вперед»<sup>1</sup>. Свое понимание вектора общемирового развития он выразил в следующем суждении: «Мир идет к трудовому обществу...»<sup>2</sup> В фокусе проблемы направленности истории Бердяев интерпретировал и советское строительство в России.

Будучи убежденным в исчерпанности капиталистической системы, мыслитель настойчиво подчеркивал неизбежность перехода мирового сообщества к социалистическому устройству. «Современный мир требует большей социальной справедливости, — писал Бердяев в 1947 г., — он идет к социальной организации общества, употребляя эти слова в широком смысле. Этого требует самый процесс индустриального развития»<sup>3</sup>. Согласно Бердяеву, опыт построения социализма в Советской России, — пусть временно «социализма бедности, а не социализма богатства»<sup>4</sup>, — должен был рассматриваться в свете этой мировой перспективы. Несмотря на колоссальные общественно-политические деформации, несмотря на масштабы структурного насилия в Советской России, мыслитель до конца жизни был убежден в правильности этого своего вывода. «Запад плохо вникает в то, что в России делается огромный социальный опыт, — писал Бердяев в 1946 г., — на который может быть только русский народ способен. Речь тут идет о понимании особенностей России и русского народа, а не только о коммунизме... Более благожелательное и вдумчивое понимание Советской России и происходящих в ней процессов есть очень важное

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А. Человек в технической цивилизации // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 103. Л. 11.*

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А. Парадоксы свободы в социальной жизни // Новый град. 1931. № 1. С. 59–65. С. 65.*

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А. Человек в технической цивилизации // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 103. Л. 16.*

<sup>4</sup> Там же. Л. 24.

условие установления мира во всем мире, мирного сожительства народов. Вражда же и непонимание чреваты новыми катастрофами»<sup>1</sup>. Заметим попутно, что Бердяев резко отрицательно относился к международной изоляции Советской России накануне и после II Мировой войны, справедливо полагая, что она способствует не только эскалации агрессии и милитаризма в мире, но и репрессированию свободы в стране<sup>2</sup>.

Однако вернемся к бердяевской интерпретации проблемы направленности исторического развития. Интенцию его размышлениям по обозначенной проблеме задавала «русская идея», по его убеждению, сохранявшая свою действенность в качестве внутреннего принципа культуры и в советский период российской истории. Не случайно первым публичным выступлением Бердяева по окончании II Мировой войны стал доклад, посвященный сравнительно-историческому анализу русской и германской идей. В письме кн. И. П. Романовой от 11 января 1945 г. он писал: «Недавно читал публичную лекцию на тему “Русская и германская идея”. Это первое русское публичное выступление после насильственного четырехлетнего молчания»<sup>3</sup>.

Традиционные для Бердяева представления о мессианизме русского народа составили основу фундаментального положения его концепции советской истории, согласно которому предназначение Советской России, ее «мировая роль» связывались с «социальным переустройством мира» на началах, отличных от капиталистических. «Русскому народу в его

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Почему Запад не понимает Советской России. Статьи 1945–1946 гг. // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496 Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 223. Л. 11.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Третий исход // Новый журнал. 1953. № 32. С. 271–280.

<sup>3</sup> «В четвертом измерении пространства...»: Письма Н. А. Бердяева кн. И. П. Романовой 1931–1947 / Публ., предисл. и ком. В. Аллоя и А. Добкина // Минувшее. 1994. № 16. С. 209–264. С. 256.

исторической судьбе, — подчеркивал он, — выпало на долю осуществить более справедливый и более человечный строй, чем тот, который существует на Западе. Он должен осуществлять... братство народов. Такова русская идея. Русский народ должен осуществить новый мир, не капиталистический и не буржуазный мир»<sup>1</sup>. Углубляя эту свою мысль, он писал: «Россия должна быть огромной, но она должна осуществить не силу и величие, а правду»<sup>2</sup>. Следует отметить, что столь важное для концепции Бердяева теоретическое положение об антибуржуазной природе русского исторического сознания нередко подвергалось критике современников, например М. Карповича, не находившего убедительных доказательств тому в новой и новейшей российской истории<sup>3</sup>.

Конкретизируя свое понимание самой сути советского строительства, Бердяев отмечал: «Вопрос тут не в эксцессах, которые, конечно, подлежат нравственному осуждению, а в самом социальном перевороте, который хочет уничтожить эксплуатацию человека человеком»<sup>4</sup>. Формированию нового пространства коммуникации должны были способствовать положительные свойства русского национального сознания. «Положительные свойства русского народа, — писал Бердяев, — нашли свое выражение не в государстве, а в русском

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* На пороге новой эпохи: Сборник статей // Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Пролегомены к критике Откровения. СПб., 1997. С. 156–326. С. 255–256.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Русская и германская идея. Доклад. Автограф и копия рукой Е. Ю. Рапп (до 1940 г.) // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 100. 5 л. Л. 3.

<sup>3</sup> *Карпович М.* Комментарии. В поисках «третьего исхода» (о статье Н. А. Бердяева) // Новый журнал. 1953. № 32. С. 281–287. С. 283.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.* Судьба русской церкви // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 223. Статьи 1945–1946 гг.

быте и правоте, в большой свободе, широте, сердечности, необыкновенной способности русского человека в общении с ближним»<sup>1</sup>. В структуре положительных качеств русского народа, согласно Бердяеву, центральное место занимала такая черта русского национального сознания, как коммюнитарность. «Коммюнитарность, — подчеркивал он, — есть реальная общность, братство людей, она предполагает изменение и преображение людей, она органична»<sup>2</sup>. Эти положительные свойства российского менталитета, сложившиеся исторически, по мысли Бердяева, способствовали практической реализации советского проекта с его фундаментальным замыслом построения бесклассового общества, исключая эксплуатацию человека<sup>3</sup>.

Не сомневаясь в принадлежности христианскому периоду истории «опыта русского коммунизма», который «ставит перед христианством новые задачи»<sup>4</sup>, Бердяев стремился к объективной оценке пореволюционного строительства в Советской России, акцентируя внимание не только на недостатках и «срывах» советского проекта, но и на положительных его достижениях, значимых в режиме «долгого времени», в перспективе формирования в мировом масштабе чаемого «нового общества», религиозного в своей основе. «Понять противоречия советской России можно лишь в исторической,

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Двойственный образ России (К пониманию русской человечности). Статьи 1930-х — 1940-х гг. // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 240. Л. 16.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Человек в технической цивилизации // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 103. Л. 13.

<sup>3</sup> См. подробнее: *Гаман Л. А.* Революция 1917 г. и советская история в освещении русской религиозной эмигрантской мысли. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. 332 с. С. 100–130.

<sup>4</sup> *Бердяев Н. А.* На пороге новой эпохи: Сборник статей // Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 384 с. С. 235–261. С. 194.

вернее в историософической перспективе...»<sup>1</sup> — подчеркивал мыслитель. В таком фокусе следует воспринимать его положительное отношение к таким явлениям в Советской России, как постепенное сокращение гонений на религию, что произошло под давлением «жизненных процессов» в народе<sup>2</sup>, возврат к консервативным по своей природе ценностям (патриотизму, семье, личной собственности). Он высоко оценивал симптомы советского неогуманизма, наметившиеся в 1930-е гг.<sup>3</sup>, в частности всенародный интерес к творчеству А. С. Пушкина и Л. Н. Толстого. «В глубоком смысле Пушкин и Л. Толстой народны, — писал Бердяев, — но народ лишь в Советский период узнал их и начал читать»<sup>4</sup>. Положительным по своему характеру ему представлялось формирование советской трудовой этики, связанной с принципом социального служения<sup>5</sup>, а по окончании II Мировой войны он отмечал реальное воплощение в Советской России «права на труд, права на отдых, права на образование»<sup>6</sup>.

Необходимость формирования нового типа общества являлась для Бердяева очевидной и в связи с основными

---

<sup>1</sup> Там же. С. 260.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.* Судьба русской церкви // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 223. Статьи 1945–1946 гг.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А.* На пороге новой эпохи: Сборник статей // Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 384 с. С. 235–261.

<sup>4</sup> *Бердяев Н. А.* Трагедия русской культуры // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 219. Л. 24–26. Л. 24.

<sup>5</sup> *Бердяев Н. А.* Перерождение коммунизма в Советской России (1939–1940) // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 219. Л. 3–10. Л. 8–9.

<sup>6</sup> *Бердяев Н. А.* Почему Запад не понимает Советской России // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 223. Статьи 1945–1946 гг.

тенденциями развития индустриального общества с его массовым производством, активизацией широких народных масс, распространением либерально-демократических ценностей и массовой культурой. «В нынешней своей стадии, — писал мыслитель в 1947 г., — индустриальный капитализм перестал быть либеральным и индивидуальным. Он принял коллективные формы. Старый мир был несправедлив, и это одна из причин его гибели. В стремлении к большей социальной справедливости правда современного движения общества»<sup>1</sup>. В комплексе размышлений Бердяева о Советской России, ее мировом призвании и лидирующей роли в становлении нового типа общества, значительное место занимает его стремление учитывать при анализе советской системы различные аспекты становления технической цивилизации, ключевые элементы которой (наука, техника, массовое общество, массовая культура) изменили не только среду обитания человека, но и всю систему взаимоотношений в мире, напрямую затронув и Советскую Россию.

Впервые обратившись к данной проблеме на рубеже 1920–1930-х гг., он вновь и вновь возвращался к ней в поздний период творчества. В концептуальной по своему характеру статье «Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники)» (1933) Бердяев, кажется впервые для себя, обращается к понятию «организованное» общество, усложнив тем самым дихотомию «органичное / неорганичное общество»<sup>2</sup>. Позднее он дал более емкое определение этой фундаментальной особенности современного общества: «Возникает новая реальность, отличная и от природной неорганической реальности, и от природной органической реальности. Эта новая реальность есть реальность

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Человек в технической цивилизации // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 103. 27 л. Л. 16.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Путь. 1933. № 38 (май). С. 3–37. С. 15, 36.

организованная»<sup>1</sup>. Уже в 1930-е гг. он указал на зарождение и распространение «религии машинизма»<sup>2</sup> в мире, захватившей, в частности, Советскую Россию, масштабы чего производили, по его замечанию, «жуткое впечатление»<sup>3</sup>.

Основные положения упомянутой выше статьи нашли свое дальнейшее развитие в работах Бердяева 1930–1940-х гг. В этой связи большой интерес вызывает его доклад «Человек в технической цивилизации», с которым он выступил на международной встрече в Женеве в 1947 г.<sup>4</sup> В докладе в развернутом виде представлены зрелые размышления религиозного мыслителя о природе современного индустриального общества и перспективах его дальнейшего развития. Положительно оценивая научно-технические достижения XX в., Бердяев одновременно указывал на неоднозначные последствия их широкого применения в разных сферах общества. Характер революций, войн и тоталитарных режимов XX в., многие экономические проблемы, прежде всего безработицу, он напрямую связывал с результатами и последствиями научно-технического прогресса<sup>5</sup>.

Рассматривая технику как фактор, влекущий за собой многочисленные угрозы человеческой экзистенции, — а после создания атомной бомбы и угрозу существования самой человеческой цивилизации<sup>6</sup>, — Бердяев был далек от отрицания

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. 679 с. С. 567–671. С. 590.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Путь. 1933. № 38 (май). С. 3–37. С. 33.

<sup>3</sup> Там же. С. 16.

<sup>4</sup> *Бердяев Н. А.* Человек в технической цивилизации // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 103. 27 л.

<sup>5</sup> Там же. Л. 17.

<sup>6</sup> *Бердяев Н. А.* Человек в технической цивилизации // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 103. 27 л. Л. 8.

ее, рассматривая ее в качестве важного ресурса для повышения качества жизни людей, настаивая на необходимости ее подчинения духовным началам. «Техника должна быть подчинена духу, — настойчиво подчеркивал мыслитель, — машина должна стать послушным орудием человека. Это означает гуманизацию техники, имеющей тенденцию стать бесчеловечной и бездушной»<sup>1</sup>. В контексте становления технической цивилизации он рассматривал советскую индустриализацию<sup>2</sup>, имевшую свои отличительные черты, обусловленные спецификой советской политической системы и особенностями российского менталитета<sup>3</sup>.

В числе первых Бердяев обратил внимание на глубокую внутреннюю взаимообусловленность возрастания этатизма в современном мире, с одной стороны, и развития науки и техники, с другой, особенно направлений, связанных с военными целями и задачами. Он подчеркивал общемировой характер тенденции укрепления государства в условиях технической цивилизации, конечно, специфически преломившейся в советской политической системе с ее исторически сложившимися традициями власти. «Этатизм совсем не есть особенность только советского строя, — настаивал он, — это явление мировое. И огромную роль тут играет возрастающая сила техники»<sup>4</sup>. Усиление власти государства в ущерб интересам личности, широкое распространение практики государственного регулирования в экономике, распространившейся в мире в XX в. в результате мировых войн, расширение возможностей для структурного насилия и манипуляций

---

<sup>1</sup> Там же. Л. 25.

<sup>2</sup> *Гаман Л. А.* Русская революция 1917 г. и модернизация: Н. А. Бердяев о некоторых аспектах революции в России // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 429. С. 111–116.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А.* Человек в технической цивилизации // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 103. 27 л. Л. 25. Л. 11.

<sup>4</sup> Там же. Л. 10.

общественным сознанием, инерционное действие психологии войны, ярко проявившееся в «блоковом мышлении»<sup>1</sup>, — все это с разной степенью выраженности присутствовало, по объективному наблюдению Бердяева, в любом современном государстве в условиях технической цивилизации. Заметим, тем не менее, что в демократических системах XX в. негативные последствия возрастания роли государства во всех сферах жизни не имели столь разрушительных последствий для общества, как это было в системах тоталитарных, в том числе в Советской России.

Констатируя неизбежность перехода к новому этапу исторического развития, высоко оценивая начатый русским народом «необычайно смелый опыт» построения более справедливого социального строя, Бердяев в то же время критически воспринимал многие стороны советской политической системы, с характерными для нее насильственными методами воздействия на общество, репрессированием свободы, воздействием пропаганды, моральным релятивизмом, отрицавшим общечеловеческую мораль. «Отношение к советской власти, — писал он в 1946 г., — не может не быть двойственным. Она делает много дурного, и непосредственно у меня к ней нет никакой симпатии. Но она является единственной исторической властью, принужденной защищать Россию перед лицом мира»<sup>2</sup>. По его глубокому убеждению, негативные стороны советского строительства были обусловлены отрицанием духовной свободы человека, систематическим ущемлением и подавлением свободы в стране. Связывая основные недостатки советского строя «с духовной стороной, с вопросом о реализации духовной свободы человека», он писал на закате жизни: «Именно в эту сторону нужно желать

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Третий исход // Новый журнал. 1953. № 32. С. 271–280.

<sup>2</sup> «В четвертом измерении пространства...»: Письма Н. А. Бердяева кн. И. П. Романовой 1931–1947 / Публ., предисл. и ком. В. Аллоя и А. Добкина // Минувшее. 1994. № 16. С. 209–264. С. 263.

изменений в Советской России, а не в приближении к отсталым формам Запада, связанным с классовым строем общества и с буржуазным духом»<sup>1</sup>. Не случайно свою последнюю книгу «Царство духа и царство Кесаря» Бердяев написал, как отмечает Степун, протестуя против ущемлений свободы в Советской России<sup>2</sup>.

Таким образом, Бердяев исследовал советскую систему в историософской перспективе, в свете проблемы направленности исторического развития. Корпус идей религиозного мыслителя, связанный с осмыслением советского строительства в России, отличается семантической сложностью, дискуссионностью, отражает его глубоко противоречивый характер, обусловленный различными факторами как эндогенного, так и международного характера. Ведущая тональность его представлений об этом отрезке российской истории определялась свойственным ему стремлением «встраивать» советский период в единый исторический процесс в режиме «долгого времени», с учетом основных мировых тенденций, что существенно усложняло его версию советской истории. Вместе с тем Бердяев, стремясь раскрыть положительный потенциал советского проекта международному сообществу, понимал, что в тоталитарной советской системе не происходит тех коренных изменений, на которые он рассчитывал по окончании II Мировой войны. О глубине его переживаний за судьбы России на закате жизни свидетельствует фрагмент одного из его писем (1946 г.): «Очень сложно мое отношение к Советской России и ко всему тому, что там происходит. Я готов защищать Советскую Россию, как мою родину, вижу в ней и правду, которую многие не хотят видеть. Но многое меня возмущает и отталкивает, особенно в последнее время. Не происходит тех изменений к лучшему,

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Почему Запад не понимает Советской России // РГАЛИ. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 223. Статьи 1945–1946 гг.

<sup>2</sup> *Степун Ф. А.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Марквич. СПб.: Владимир Даль, 2012. 479 с. С. 112–220. С. 124.

на которые можно было рассчитывать после потрясения войны. Трудно примириться с таким количеством лжи и насилия. Все это очень мучительно. Но я продолжаю верить в великую миссию России»<sup>1</sup>.

Свойственное ему видение советского строительства нередко вызывало непонимание и острую критику современников, едва ли всегда аргументированную. Несомненно, Бердяев, стремясь обосновать ведущее место Советской России в построении нового типа общества, недооценивал масштабы структурного насилия в СССР, не ставил во всей остроте проблемы цены советских достижений. Однако следует признать его заслугой стремление рассматривать советский период как один из этапов российского исторического процесса, в рамках которого диалектически переплелись положительные и отрицательные стороны советской системы, при глубокой убежденности в том, что жизненные силы русского народа, его лучшие национальные свойства, позволяют преодолеть многочисленные «срывы» пореволюционного строительства и раскрыть положительный потенциал советской системы.

### ЛИТЕРАТУРА

1. *Ассман А. Европейская мечта // Ассман А. Европейская мечта. Переизобретение нации / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 512 с. С. 11–208.*
2. «В четвертом измерении пространства...»: Письма Н. А. Бердяева кн. И. П. Романовой 1931–1947 / Публ., предисл. и ком. В. Аллоя и А. Добкина // *Минувшее. 1994. № 16. С. 209–264.*

---

<sup>1</sup> «В четвертом измерении пространства...»: Письма Н. А. Бердяева кн. И. П. Романовой 1931–1947 / Публ., предисл. и ком. В. Аллоя и А. Добкина // *Минувшее. 1994. № 16. С. 209–264. С. 260.*

3. *Бердяев Н.* Судьба русской церкви // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 223. Статьи 1945–1946 гг.
4. *Бердяев Н. А.* Двойственный образ России (К пониманию русской человечности). Статьи 1930-х — 1940-х гг. // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 240.
5. *Бердяев Н. А.* Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения // Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. 384 с. С. 5–155. С. 45.
6. *Бердяев Н. А.* На пороге новой эпохи: Сборник статей // Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1997. С. 156–326.
7. *Бердяев Н. А.* Парадоксы свободы в социальной жизни // Новый град. 1931. № 1. С. 59–65.
8. *Бердяев Н. А.* Перерождение коммунизма в Советской России (1939–1940) // Российский государственный архив литературы и искусства. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 219. Л. 3–10.
9. *Бердяев Н. А.* Почему Запад не понимает Советской России // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 223.
10. *Бердяев Н. А.* Русская и германская идея. Доклад. Автограф и копия рукой Е. Ю. Рапп (до 1940 г.) // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 100. 5 л.
11. *Бердяев Н. А.* Смысл исторического момента, переживаемого в настоящее время Россией. Схема [доклада] // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 97.
12. *Бердяев Н. А.* Трагедия русской культуры // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 219. Л. 24–26.
13. *Бердяев Н. А.* Третий исход // Новый журнал. 1953. № 32. С. 271–280.

14. *Бердяев Н. А.* Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. 679 с. С. 567–671.
15. *Бердяев Н. А.* Человек в технической цивилизации // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 103.
16. *Бердяев Н. А.* Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Путь. 1933. № 38 (май). С. 3–37.
17. *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. 679 с. С. 24–156.
18. *Вандалковская М. Г.* Традиции русской общественной мысли в историко-философском наследии Н. А. Бердяева // История и историки: Историографический вестник / Ин-т рос. истории. М.: Наука, 2003. 356 с. С. 141–167.
19. *Вильчковский К. Н. А.* Бердяев и мировой кризис // Новое село. 1949. № 39/40. С. 139–143.
20. *Волкогонова О. Д.* Бердяев. М.: Молодая гвардия, 2010. 390 с.
21. *Гальцева Р.* Николай Бердяев // Гальцева Р. А., Роднянская И. Б. К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф: Патриаршие подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. 758 с. С. 203–328.
22. *Гаман Л. А.* «Историю я вижу в эсхатологической перспективе... Н. А. Бердяев о Советской России в поздний период творчества (1939–1948 гг.) // Вестник Томского государственного университета. История. 2020. № 64. С. 94–100.
23. *Гаман Л. А.* Историософия Н. А. Бердяева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 214 с.
24. *Гаман Л. А.* Революция 1917 г. и советская история в освещении русской религиозной эмигрантской мысли. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. 332 с.
25. *Гаман Л. А.* Русская революция 1917 г. и модернизация: Н. А. Бердяев о некоторых аспектах революции в России

- // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 429. С. 111–116.
26. *Еремичёв А. А.* «Я всегда был ничьим человеком...» // Еремичёв А. А. Имена и сюжеты русской философии. СПб., 2014. 710 с. С. 220–240.
  27. *Еремичёв А. А.* Н. А. Бердяев и православие // Там же. С. 267–278.
  28. *Еремичёв А. А.* Три свободы Николая Бердяева // Там же. С. 241–266.
  29. *Карнович М.* Комментарии. В поисках «третьего исхода» (о статье Н. А. Бердяева) // Новый журнал. 1953. № 32. С. 281–287.
  30. *Могильницкий Б. Г.* Бердяев о Русской революции // Новая и новейшая история. 1995. № 6. С. 54–67.
  31. *Могильницкий Б. Г.* История исторической мысли XX века: Курс лекций. Вып. 1: Кризис историзма. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 206 с. С. 92–109.
  32. Письма В. Н. Ильина Бердяеву Н. А. (26 августа 1930 — 3 августа 1944; 25 писем) // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 491.
  33. *Полторацкий Н.* Бердяев. Жизненный и философский путь // Россия и революция. Русская религиозная философия и национально-политическая мысль XX в.: Сб. статей. Тенерфу: Эрмитаж, 1988. 352 с. С. 145–159.
  34. *Полторацкий Н.* Пленный пророк // Там же. С. 125–130.
  35. *Полторацкий Н.* Русская идея Н. А. Бердяева // Там же. С. 131–144.
  36. *Полторацкий Н.* Философия эсхатологического анархизма // Там же. С. 121–130.
  37. *Раев М.* Россия за рубежом. История русской эмиграции 1919–1939 / Пер. с англ. М.: Прогресс-Академия, 1994. 296 с.
  38. *Степун Ф. А.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / Пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб.: Владимир Даль, 2012. 479 с.

- 
39. *Федотов Г. П.* Н. А. Бердяев — мыслитель // Федотов, Г. П. Собр. соч.: в 12 т. / прим. С. С. Бычкова. М.: Мартис, 2004. Т. 9: Статьи американского периода. 383 с. С. 278–291.
40. *Федотов Г. П.* Ответ Н. А. Бердяеву // Там же. С. 194–210.

РАЗДЕЛ IV

# БЛИЗКИЕ И БЕРДЯЕВ



**С. В. Новожилов**

## **БЕРДЯЕВ И СТЕПУН: ОБЩНОСТЬ СУДЬБЫ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ РОДСТВО ДУШ**

В статье предлагается реконструкция индивидуального духовного развития, идейных различий в религиозно-философском подходе к объяснению русской революции и философского диалога между Н. А. Бердяевым и Ф. А. Степунем на основе сравнительного анализа их автобиографических произведений. Традиции мемуаристики русской эмиграции послужили «системой отсчета»: показано, что Степун и Бердяев использовали мемуары известного русского эмигранта Александра Герцена в качестве образца для передачи истории русской культуры и событий русской революции.

Несмотря на близость мировоззрения, стиля мышления и образа жизни, буквальное совпадение научных и философских аргументов в историософских объяснениях русской революции, Бердяев и Степун преследовали противоположные цели в самопрезентации в своих мемуарах. Если Степун увековечивал себя как историческую личность через театральный автопортрет на фоне исторических событий и ставил свой образ в центр литературных приемов построения автобиографических и культурно-исторических произведений, то Бердяев, придавая своим документальным рассказам о психологическом состоянии русского общества метафизический смысл, как философ «увековечивает» не столько исторические события, сколько поиски истины в русской религиозной философии.

При всей противоречивости социологической и религиозно-философской интерпретации действительности и критике философского творчества Бердяева, Степун признал его выдающим христинским философом своего времени.

**Ключевые слова:** Религиозная философия, русская революция, социология, осмысление эпохи, самоинсценирование, автобиографизм, память, мемуары

Sergei Novozhilov

**BERDYAEV AND STEPUN:  
COMMON DESTINY  
AND TRANSCENDENT KINSHIP OF SOULS**

The article offers a reconstruction of individual spiritual development, ideological differences in the religious and philosophical approach to explaining the Russian Revolution and philosophical dialog between N.A. Berdyaev and F.A. Stepun, based on a comparative analysis of their autobiographical works. The traditions of memoirism of the Russian emigration served as a “frame of reference”: it was shown that Stepun and Berdyaev used the memoirs of the famous Russian emigrant Alexander Herzen as a model for conveying the history of Russian culture and the events of the Russian Revolution.

Despite the closeness of their worldviews, styles of thinking and lifestyle, and the literal coincidence of scientific and philosophical arguments in their historiosophic explanations of the Russian Revolution, Berdyaev and Stepun pursued opposite goals in their self-presentation in their memoirs. Whereas Stepun immortalized himself as a historical figure through a theatrical self-portrait against the background of historical events and placed his image at the center of literary techniques for constructing autobiographical and cultural-historical works, Berdyaev, giving his documentary accounts of the psychological state of Russian society a metaphysical meaning, as a philosopher “immortalizes” not so much historical events as the search for truth in Russian religious philosophy.

For all the contradictory sociological and religious-philosophical interpretations of reality and criticism of Berdyaev’s philosophical work, Stepun recognized him as the outstanding Christian philosopher of his time.

**Keywords:** Religious philosophy, Russian Revolution, sociology, comprehension of the epoch, self-promotion, autobiographism, memory, memoirs

Оттого историческая действительность никогда не выразит своей эпохи полнее и вернее, чем гениальные творения духа, в ней возникшие, — именно потому, что они говорят иное и большее, нежели действительность.

*Вячеслав Иванов 1979 (III): 113*

Никто не может быть постигнут, кроме как через дружбу.

*Nemo nisi per amicitiam cognoscitur.*

*Аврелий Августин*

Николай Бердяев и Федор Степун<sup>1</sup> — одни из главных фигур в панораме русской мысли о русской революции XX века. Помимо отражения этой исторической эпохи, важнейшими темами их научного и литературного творчества в эмиграции стали проблемы радикальных социальных изменений, либерального отстаивания свободы личности и преодоления общеевропейского духовного кризиса. Эта проблематика составляет философскую основу их автобиографических произведений как эго-документов. Включающие философский диалог, оценку мировоззренческих взглядов, личности и творчества, они составляют очень существенный аспект жизни русской диаспоры, имеющий не только непреходящее,

---

<sup>1</sup> Работы философов русской диаспоры о русской революции стали важнейшим и во многом решающим вкладом в европейские и североамериканские исследования русской истории и философии. Такие работы, как «Русская идея» (1946) Бердяева, «Пути русского богословия» (1937) Флоровского, двухтомная «История русской философии» (1948–1950) Зеньковского, труды Федотова и Сорокина, изданные на русском и других языках, стали классикой западного руссиеведения.

но все более растущее значение для культурного восстановления России.

Свои главные, основанные на философских идеях и занявшие особое место в литературном наследии культуры русской диаспоры, автобиографические произведения Бердяев и Степун завершили и опубликовали в конце жизни (соответственно 1940–1948 и 1937–1947). Концепция построения мемуаров обоих мыслителей продолжает традиции русских исторических и политических мемуаров в эмиграции; и Бердяев и Степун продолжили различные историко-философские идеи обширного труда Александра Герцена «Былое и думы» (1852–1868). Это общее основание позволяет лучше понять цели, которые они ставили себе при написании воспоминаний, и мировоззренческую сущность их философского диалога. Название «Бывшее и несбывшееся» мемуаров Степуна, например, — прямое заимствование у Герцена.

Обращение к Герцену в русской эмиграции не случайно. После первой революции в 1908 году Пётр Струве словно предчувствует роль Герцена для послереволюционной эмиграции:

Можно многое понимать иначе, чем он. Но нельзя сознательно отвергать то, что составляло существо Герцена — священное пламя свободы. [...] Один из национальных героев духа, Герцен не принадлежит какой-либо партии и какому-либо направлению. Не готовые решения и утвержденные рецепты, а дух свободы и культуры и сияние красоты обретаем мы в его творениях [33, с. 290].

Философ и писатель Александр Герцен (1812–1870) стал для первой волны русской эмиграции после русской революции эталоном человека мира, активно отстаивавшим личную свободу не только в силу ощущения себя исключительной личностью, но и потому, что свой жизненный опыт он рассматривал как поиски истины:

История последних годов моей жизни представлялась мне яснее и яснее, и я с ужасом видел, что ни один

человек, кроме меня, не знает ее и что с моей смертью умрет и истина [11, с. 10].

Герцен декларирует «Былое и думы» «не исторической монографией, а отражением истории в человеке, случайно попавшемся на ее дороге» [12, с. 9]. Несмотря на то что его участие в исторической драме свелась на Западе к «позиции» зрителя, Герцен переживал ее как личный кризис: «Замечу одно: да, я зритель, только это и не роль, и не натура моя, это мое положение; я понял его, это мое счастье» [10, с. 80]. Эта близкая русским изгнанникам мотивация Герцена по запечатлению пережитого служила им прежде всего образцом для построения собственной идентичности и самопредставления в автобиографических произведениях.

Славист Ульрих Шмид очень точно объяснил сущность и функцию психологической самозащиты в отношении эмигранта Герцена к историческим событиям, анализируя его первое автобиографическое произведение «С того берега» (немецкий 1850, русский 1855):

Это амбивалентное отношение отражается в контрасте между почти сентименталистским пафосом и одновременной отстраненностью от событий. Перспектива Герцена — это явно взгляд стороннего наблюдателя, который — как символически указывает название — пишет «оттуда». [...] Писать «с той стороны», скрывая собственную позицию за вымышленными сюжетами, оказывается механизмом самозащиты, который открывает горькую правду — моральное безразличие истории, — но в то же время обезвреживает самые угрожающие последствия и противодействует параличу собственной воли к действию [34, с. 328].

Эта психологическая подоплека воспоминаний четко просматривается и в литературном творчестве и Бердяева и Степуна в эмиграции в процессе творения культурной памяти эпохи как их *raison d'être*.

Многие точки творческого соприкосновения, мировоззренческая близость и духовное родство объясняют причину обращения обоих к личности Герцена. Однако выражение историософских идей и идейное преломление творчества последнего в автобиографических произведениях Бердяева и Степуна существенно различаются, что позволяет лучше понять роль каждого из них в осмыслении эпохи русской революции, характер их взаимоотношений и критическое отношение к научно-философским размышлениям другого.

### Герцен в автобиографизме Степуна

Степун ставит в своей политической публицистике и литературно-художественном творчестве те же высокие интеллектуальные задачи, что и Герцен, и практически буквально повторяет жизненный опыт на Западе последнего как русского эмигранта.

Исключенный нацистским режимом из политической жизни в 1937 году и изолированный от общественной жизни, он осознает, что в это время он обязан быть свидетелем и комментатором эпохи, сохраняя при этом свою личную позицию философа и социального аналитика.

Степун, начинающий работу над своими мемуарами — сохранением и передачей культурно-исторического наследия эпохи, — как и Герцен, активизирует важнейший дар памяти. В мае 1938 года он описывает свой автобиографический проект из Дрездена друзьям в Швейцарии словами, которые напоминают атмосферу жизни Герцена, отраженную в его мемуарах «Былое и думы»:

Мы живем хорошо и внутренне сосредоточенною жизнью. Приезжавший к нам отец Иоанн Шаховской упорно подсказывал мне мысль, что это Бог послал мне времена тишины и молчания, дабы обременить меня долгом высказать то, что мне высказать надлежит [...] Я затеял большую и очень сложную работу литературного

порядка и очень счастлив, что живу сейчас в своем прошлом и скорее в искусстве, чем в науке [...] [30, с. 144]. Работаю над первой частью моей книги, которая представляет собою попытку в форме своеобразной автобиографии нарисовать образ [...] России [31, с. 146].

Влияние Герцена на Степуна было глубоким: литературным, методологическим и мировоззренческим. По своему антропологическому типу он как и Герцен, размышляющий в своих мемуарах не о настоящем, а о понимании прошлого, — наблюдатель. Герцен строит образы событий так, как будто они происходят на театральной сцене, за которой он наблюдает и как режиссер, и как зритель в зале. В своем аналитическом трактате о драме Герцен писал: «Театр — высшая инстанция для решения жизненных вопросов» [13, с. 51]. Таким образом он создавал эффект двойного переживания (переживание о переживании). Лидия Гинзбург определяет этот тип автобиографизма Герцена следующим образом: «Герцен говорит от себя и много говорит о себе — это произведение автобиографическое, но это особый исторический автобиографизм» [14, с. 27].

Действительность «Былого и дум» — это действительность построенная. Герцен превосходно владел основным и могущественным орудием художника — искусством отбора и сочетания элементов. Но в «Былом и думам» он сохранил свойственную историку и несвойственную романисту ответственность за фактический материал. Читательская уверенность в подлинности изображаемого — для Герцена — момент, необходимо входящий в его систему [14, с. 38].

Из бесконечной череды жизненных фактов Герцен выбирал то, что могло наиболее ярко выразить философское, историческое и моральное значение того, что произошло на самом деле [ср. 14, с. 45]

В предисловии к своим мемуарам и в письмах к писателям и интеллектуалам Степун излагал практически те же идеи и формы автобиографического построения, что и Герцен.

В своем выстраивании «исторической» автобиографии — драматизации жизни в столкновении различных социальных ролей — он опирался на философию жизнетворчества русского символизма, приравнивавшего жизнь к искусству. В своем философском труде «Жизнь и творчество» Степун также утверждает мысль о том, что люди находят выход своим творческим импульсам в театрализации жизни [21]. Он выработал индивидуальный стиль самопредставления и самоинсценирования в описании исторических событий.

Заканчивая работу над мемуарами, в письме от 20 июня 1945 года доктору Рудольфу Ресслеру, проживавшему в Швейцарии, Степун подчеркивал, что художественный (театрализованный) автобиографический портрет и самоинсценировка — это разработанный им механизм социолого-философского подхода к исследованию русской революции:

В 37 году я взялся за большую книгу, своего рода автобиографию, в центре которой, в отличие от большинства других, должна была стоять не моя личность, а проблема, которой я уже занимался в «Лике России и лице революции», если хотите, я могу описать свою книгу как своего рода «монокулярную социологию» (Зиммель) в форме художественной автобиографии. В книге десять глав и философский эпилог, подводящий итог моей жизни на ее культурно-политическом и религиозно-философском отрезке [31, с. 99].

Социальные процессы и события революционной эпохи, которые он в своей политической публицистике интерпретировал с позиции религиозного философа, Степун пытался объяснить в своих мемуарах как социолог, придавая им тем самым статус эго-документов: «Это все же большое полотно, в котором дана психология предреволюционной России и социология большевистской революции» [9, с. 29].

В предисловии к русскому, значительно сокращенному изданию воспоминаний «Бывшее и несбывшееся» (Степун 1956) (в немецком варианте мемуаров никакого введения

нет), вышедшему в Америке через десять лет после немецкого издания, Степун кратко перечисляет аспекты работы, образно объясняя их логическую связь:

Эта философская, в широком смысле слова даже научная сторона моей книги, представляется мне не менее важной, чем повествовательная. Я писал и как беллетрист, не чуждый лирического волнения, и как философ, как социолог и даже как политик, не замечая вполне естественных для меня переходов из одной области в другую [26, с. 7].

Как видно, характеризуя литературную форму мемуаров, он особо подчеркивает художественные средства в обеспечении гармоничной целостности произведения. В письме к Ивану Бунину Степун подчеркивает, что именно этот синтез художественного и научного составляет главную особенность его мемуаров:

Я работал над своими «Воспоминаниями» целых десять лет. По своей концепции они будут Вам чужды, так как в них ещё глубже связаны друг с другом искусство, философия (и даже политика), чем в «Переслегине» [роман в письмах Степуна]. Я хотел дать образ России и её судьбы, понять истоки и срывы революции, нарисовать целую галерею русских учёных, писателей, актёров, политиков и, наконец, дать полную волю себе как беллетристу [31, с. 17].

Указывая, что мемуары — «не академические трактаты, а лишь материал для работы будущих историков» [26, с. 8]. Степун, подобно Герцену, оценивает свои воспоминания в предисловии русского издания мемуаров как способ передачи памяти будущим поколениям: «Общих воспоминаний у нас быть не может, [...] но мы можем и должны иметь общую память» [26, с. 8].

Таким образом, мемуары Степуна можно отнести к разному типу мемуаров в зависимости от перспективы исследования:

биографически-исторические мемуары, культурно-исторические мемуары, философская автобиография, социологически-политические мемуары и литературно-художественная автобиография.

За рамки творческих целей Герцена они выходят подчеркнутой декларацией философской направленности в истолковании истории, но художественный стиль очень близок творческой ориентации Герцена. Существенно, что Степун сам определил свои мемуары и как философские (от материалиста Герцена его отличает религиозная направленность). Однако он нигде не ссылается на других философов и не исповедует себя философом какой-либо определенной школы, поэтому его воспоминания нельзя считать чисто философской автобиографией. В исследованиях по истории русской интеллигенции Степуна относят к категории «христианского персонализма», поскольку он придерживался мнения, что человек становится личностью только благодаря христианству [см. 8, с. 346].

Автобиографические воспоминания Степуна «философичны» тем, что он осознанно конструирует свою биографию в традиции философии житнетворчества эпохи русского символизма. В эпистолярном романе «Николай Переслегин» он описывает создание единой личности собиранием индивидуальных переживаний («движений ума») в полифонии театральных ролей в жизни благодаря творческой силе памяти:

Не знаю как Вы, но я считаю память самую благородною душевною силою человека. Вспоминать и облагораживать, это, по-моему, почти одно и то же. Преступления нашей жизни память облагораживает путями стыда и раскаяния, образы страсти путями охлаждения и одухотворения. Значительные переживания, даруемая нам жизнью испещренными будничными случайностями, сгущаются памятью в сплошные духовные массивы и даже серость будней превращается ею из простой бесцветности в ценный момент красочной сложности жизни [24, с. 68].

Сознательно описывая участие в революционных событиях в разных ролях, Степун не только делает себя наблюдателем событий, но и наблюдателем самого себя. Будучи сторонним наблюдателем событий, он одновременно претендует на роль объективного посредника правды. В роли наблюдателя он также следит за всеми своими современниками. Хронологически он один из последних эмигрантов, оставивших после себя автобиографию, и при написании мемуаров опирается на их труды. Степун признается, что прочитал «почти все мемуары почти всех главных деятелей Февраля и ряд русских и иностранных работ о революции» [26, с. 8].

### **Автобиографизм Бердяева**

Как и Степун, Бердяев формулирует цели написания автобиографических воспоминаний автобиографии «Самопознание. Опыты философской автобиографии» (1949) в предисловии. Перечисляя в нем литературные типы «воспоминаний», которые он в целом определяет как хронологическое упорядочивание прошлого, включающее «и мысли и чувства авторов», Бердяев подчеркивает аналогично Степуну, что его «книга не принадлежит вполне ни к одному из этих типов» и не представляет собой автобиографию в обычном смысле слова, повествующую о «жизни в хронологическом порядке». «Я не принадлежу к людям, обращенным к прошлому, — объясняет Бердяев, — я обращен к будущему. И прошлое имеет для меня значение как чреватое будущим» [5, с. 10].

Эта идея также восходит к концепции мемуаров Герцена, который описывает их как процесс воскрешения воспоминаний:

Я решился писать; но одно воспоминание вызвало сотню других; все прошлое, полузабытое ожило вновь: мечты мальчика, надежды юноши, смелость молодости, тюрьма и ссылка — эти ранние невзгоды, которые не оставили горечи в душе, но прошли мимо, как весенние грозы, освежая и оживляя молодую жизнь своими ударами [12, с. 9].

Поэтому, говорит Герцен, его автобиография представляет собой литературно «отрывочные главы, как они были [...]» [12, с. 9].

Воспоминания для Бердяева сами по себе как явления жизни также бессистемны:

Книга моя написана свободно, она не связана систематическим планом. В ней есть воспоминания, но не это самое главное. В ней память о событиях и людях чередуется с размышлением, и размышления занимают больше места. Главы книги я распределил не строго хронологически, как в обычных автобиографиях, а по темам и проблемам, мучившим меня всю жизнь [5, с. 9].

Преследование «всю жизнь мучивших меня проблем» — так определяет Бердяев духовную цель своих воспоминаний. «Если это и будет автобиографией, — говорит Бердяев, — то автобиографией философской, историей духа и самопознания» [5, с. 7].

«Самопознание» для Бердяева — не эгоцентризм автора, сосредоточенного на самоинсценировании в исторических событиях. «Я решаюсь занять собой не только потому, что испытываю потребность себя выразить и отпечатлеть свое лицо, но и потому, что это может способствовать постановке и решению проблем человека и человеческой судьбы, а также понимание нашей эпохи», — пишет Бердяев [5, с. 10].

Философская сущность самопознания, «так называемая экзистенциальная философия», представляется для него в «потребности понять себя, осмыслить свой тип и свою судьбу» и «философию как познание человеческого существования и познание мира через человеческое существование» [5, с. 10].

В построении автобиографии Бердяев также ссылается на трансцендентную силу памяти:

Такого рода книги связаны с самой таинственной силой в человеке, с памятью. ... Я многое на время забываю, многое исчезает из моего сознания, но сохраняется на большей глубине. ... Я иногда забывал не только

события, имевшие значение, но забывал и людей, игравших роль в моей жизни. Мне всегда казалось, что это дурно. В памяти есть воскрешающая сила, память хочет победить смерть. Но наступало мгновение, когда я вновь вспоминал забытое. Память эта имела активно-преобразующий характер [5, с. 10].

Воспоминание о прошлом, — пишет Бердяев, — никогда не может быть пассивным, не может быть точным воспроизведением [...] Память активна, в ней есть творческий, преобразующий элемент, и с ним связана неточность, неверность воспоминания. Память совершает отбор, многое она выдвигает на первый план, многое же оставляет в забвении, иногда бессознательно, иногда же сознательно. [...] Между фактами моей жизни и книгой о них будет лежать акт познания... В книге, написанной мной о себе, не будет выдумки, но будет философское познание и осмысливание меня самого и моей жизни. Это философское познание и осмысливание не есть память о бывшем, это есть творческий акт, совершаемый в мгновении настоящего. Ценность этого акта определяется тем, насколько он возвышается над временем, приобщается ко времени экзистенциальному, то есть к вечности. Победа над смертоносным временем всегда была основным мотивом моей жизни [5, с. 7].

В «памяти» Бердяева совершается отбор и переживание не событий прошлого, а актов познания скрытых смыслов бытия, раскрываемых через мистическую связь с Богом. Автобиографизм Бердяева, таким образом, — это собирание и религиозно-философское объяснение творческих актов познания бытия в его личности.

По его убеждению:

[...] творчество человека не есть требование человека и право его, а есть требование Бога от человека и обязанность человека (Бог ждет от человека творческого акта как ответа человека на творческий акт

Бога. О творчестве человека верно то же, что и о свободе человека. Свобода человека есть требование Бога от человека, обязанность человека по отношению к Богу [5, с. 208].

Придавая своим воспоминаниям русского философа метафизический смысл, Бердяев делает особый вклад в культурную память эпохи: он «увечивает» не столько исторические события, сколько поиски истины русской религиозной мыслью. Воспоминания Бердяева призваны создать не эмоциональную передачу исторических событий, которая в них, несомненно, тоже есть, а философски раскрыть и истолковать пережитое. Создание такого произведения возможно только благодаря мистической духовной силе в человеке. С особой точностью он формулирует историко-философские идеи, космизм русского идеализма, который лежит в основе его религиозно-философской саморефлексии в автобиографических произведениях:

Весь мировой путь бытия есть сложное взаимодействие равных ступеней мировой иерархии индивидуальностей, творческое вращение одной иерархии в другую, личности в нацию, нации в человечество, человечества в космос, космоса в Бога [2, с. 97].

В этом аспекте автобиографизма Бердяева заключается коренное отличие его воспоминаний от Герцена и Степуна. Он продолжает христианскую философию религии, берущую свое начало от святого Августина. Упоминание Бердяевым Августина, его «Исповедей» в предисловии — это осознанное помещение своей автобиографии в ряд важных самоисповедей всемирно известных религиозных философов. И выбор названия «Самопознание», соответствующего по смыслу «Исповеди» Августина, — не случаен. Он предопределяет интерпретацию Бердяевым философии истории в духе последнего. Бердяевская концепция самопознания также полностью смещает поиск истины в сферу внутреннего духовного опыта в поддержании связи с Богом. Насколько

«Самопознание» Бердяева близко смыслу «Исповедей» Августина (*Confessiones* — лат.), видно из интерпретации названия своей автобиографии самого Аврелия Августина.

Августин отмечает, что слово «*Confessiones*» имеет два значения: *Confessio peccati*, то есть «признание вины», и *Confessio fidei*, то есть «исповедание веры». Часто приводится и третье значение: *confessio laudis*, восхваление Бога. Буквальное значение глагола *confiteri*, от которого происходит существительное *confessio*, означает признавать, торжественно исповедовать, провозглашать, восхвалять, выходя из заповедника внутреннего «я» в публичную сферу. Задачу, которую Августин ставит в своем произведении, — выразить стремление к единению с Богом — он формулирует в начале произведения: «Беспокойно сердце наше, пока не успокоится в Тебе, Господи». (*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine.*, conf. I 1.)

Мироощущение Бердяева-философа, рано осознавшего «чуждость» и «греховность мира сего», «бренность и эфемерность всех вещей в этом мире» и потому ощущавшего постоянное духовное беспокойство, очень близко «Исповедям» Августина. Бердяев пишет, что «лозунг о неприятии мира... был исходным лозунгом моей жизни, был моей метафизической природой» [5, с. 153]. Вышеприведенная «формула» Августина могла бы служить эпиграфом к «Самопознанию» Бердяева.

Ссылаясь на Гете, Бердяев также признает в предисловии, как и Степун, что его философская автобиография носит все же и художественный характер: «Она должна быть работой художника» [ср. 5, с. 10].

### Автобиографизм Бердяева и Степуна в сравнении

Проведенный выше анализ целей автобиографического письма Бердяева и Степуна выявил большое сходство их концептуального построения, литературного, исторического и философского содержания, общие истоки в традиции русской мемуаристики, заложенной Герценом. Бердяев

и Степун в равной степени выстраивают свои мемуары на этом традиционном основании.

Рассуждения Бердяева о памяти как мистическом постижении будущего Степун повторяет почти дословно:

...память всегда направлена на всеобщее и вечное. Она бескорыстна и пророчественна. Ее благодатный дар в ощущении прошлого, настоящего и будущего как триликой, но единой вечности. Воспоминаниям мало помнить о прошлом. Они хотят им жить и этим желанием отрезают себе пути к настоящему и будущему. Память же о прошлом хочет лишь помнить. Не собираясь его воскрешать, она легко и свободно связывает его вечность и с вечностью настоящего и будущего. Воспоминания — лирический тлен; память — онтологическая нетленность [25, с. 19],

Однако несмотря на близость мировоззрения, стиля мышления, образа жизни и буквальное совпадение научных и философских аргументов в историософских объяснениях русской революции, или именно благодаря этой близости, в автобиографическом творчестве Бердяева и Степуна можно четко проследить противоположное направление интроспекции.

На первый взгляд Бердяев-автобиограф занимает в мемуарах крайне эгоцентрическую позицию: «Книга эта откровенно и сознательно эгоцентрическая» [5, с. 10]. Но он «оправдывает» этот эгоцентризм, объясняя его не столько корыстью автора, представляющего себя в качестве объекта исторических событий, сколько необходимостью передать в них свою субъективную саморефлексию:

Но эгоцентризм, в котором всегда есть что-то отталкивающее, для меня искупается тем, что я самого себя и свою жизненную судьбу делаю предметом философского познания... Меня интересует не столько характеристика среды, сколько характеристика моих реакций на среду [5, с. 10].

Подчеркнутый «эгоцентризм» Бердяева нацелен не на эмоциональную передачу исторических событий, а на философскую интерпретацию пережитого. Это — особая литературная форма его воспоминаний.

Внешний мир его эгоцентрического «я», стоящего в центре его воспоминаний, создается особой, бердяевской, «перспективой восприятия»: он «существует» только благодаря взгляду его «я».

По сравнению с Бердяевым, процесс объективации воспоминаний у Степуна имеет противоположную пространственную направленность. Он также ставит себя в центр повествования, но как объект наблюдения пытается совпасть с фоном исторических событий.

Свое стремление выразить непреходящее эпохи через слияние с ней он формулирует как главную цель еще в начале работы над своими мемуарами в 1939 году в письмах к писательнице и переводчице Ольге Ресневич-Синьорелли :

Я сейчас работаю над большой и по форме довольно сложной книгой. Самым подходящим заглавием для неё было бы беловское заглавие «Я — эпопея». Хочу в форме рассказа о себе рассказать обо всём, что произошло в мире за мою жизнь. Рассказ должен быть одновременно и искусством, и философией, и проповедью. (...) Писать сейчас спокойно, так как чувствуешь, что миру не до тебя и не до твоих писаний. Спешить некуда и потому пишешь как бы перед лицом вечности [30, с. 269].

В ссылку на заглавие «Я — эпопея» А. Белого Степун вкладывает глубокий философский смысл. Он подразумевает такое действие повествования, когда «не рассказчик, а стихия повествования сама раскрывает пространство-время происходящего. [...] в “Эпопее” [Белого] события и лица не исчезают и не теряют определенности своего очертания в повествовательно-лирической стихии, стихии рассказа: она создает глубину, создает атмосферу мира» [7, с. 710]. В повествовании, где рассказчик растворен в стихии повествования,

временное — лишь аспект на время, пока оно не раскрыло вечные истины сверхвременного. Степун утверждает, что путем помещения себя в центр «преходящей реальности» воспоминания о событиях «дней минувших» освобождают человеческую психику от этой «преходящей реальности». Стремление к этой цели означает движение к абсолютной истине — движение возможное лишь в рамках религиозного опыта.

Но религиозная саморефлексия Степуна в отличие от Бердяева практически не была темой его личного философского творчества.

Историк русской философии В. В. Зеньковский дал следующую пронизательную характеристику религиозных поисков Степуна в философии:

...его единственная книга, посвященная философии («Жизнь и творчество», Берлин, 1923.) ... — у него ... независимо от всяких трансцендентальных границ, неожиданно и необоснованно, выступает «религиозное переживание Бога», так что Степун говорит даже о некоем «мистическом априори». Религиозность для Степуна есть даже *первостихия, как вне трансцендентальная установка*, дающая «знание Бога живого». К сожалению, это утверждение... остается лишь неким *эскизом*, — к философии он более так и не возвращался [15, с. 667].

Религиозная тема как личные переживания явно присутствует у Степуна до революции в его первом романе в письмах «Записки прапорщика-артиллериста», а о своих религиозных убеждениях уже в эмиграции Степун заявил впервые в связи с религиозно-философским подходом к интерпретации русской революции в своей политической публицистике. Эта «политическая» религиозность не являлась последовательным («системным») изложением эволюции его личных религиозно-философских взглядов по причине того, что он [Степун], естественно, «отвергает всякую мысль о возможности... завершить мирозерцание в форме какой-либо метафизической теории», — говорит тот же Зеньковский [15, с. 667].

Если познание скрытых смыслов бытия у Бердяева осуществляется через мистическую связь с Богом, то у Степуна она абстрактна. Так, скрытый смысл революции Степун пытается раскрыть в некоем искусственном метафизическом конструкте: он «видит» в революции «трагическое откровение о жизни», как «взрыв всех ее смыслов, как звук этого взрыва» [20, с. 91] и рассматривает ее как данный шанс понять мистический смысл истории. Мысль о безличностной связи с Богом псевдорелигиозна и была позднее отвергнута самим Степуном.

В завершающем автобиографическом произведении — мемуарах «Бывшее и несбывшееся» — религиозная позиция Степуна присутствует в качестве морального кредо, однако не имеет никакой связи ни с историко-политической трактовкой исторических событий, ни с социологическими описаниями культурно-исторических картин России. Мемуары «Бывшее и несбывшееся» — передача автором своих психологических состояний в атмосфере происходящего, в которой он инсценирует себя и исторической личностью. Таким образом, формы саморепрезентации и самоинсценировки в исторических событиях в мемуарах Степуна в этом смысле находятся в противоречии с формами религиозного постижения действительности Бердяева.

Несмотря на раннее сближение и даже совпадение мировоззрений Бердяева и Степуна расхождение их духовных позиций в автобиографических мемуарах предопределил их жизненный опыт. Противоречивые оценки Степуна имеют истоком его исходные политические иллюзии, которых не было у Бердяева.

Но роль Бердяева в религиозной эволюции Степуна значительна. Его обращение к русской религиозной философии началось еще во время учебы в Гейдельберге после его знакомства с философией В. Соловьёва. «Легкость моего внутреннего отхода от Канта... объясняется, конечно, чужеродностью его философии всему моему душевному и умственному строю» [26, с. 150]. Религиозное мироощущение привело Степуна к отказу от рационализма немецкой философии в объяснении

бытия, и темой докторской диссертации он избрал «Историософию Владимира Соловьёва» (1910). Первый дискурсивный «философский» контакт Бердяева со Степуном происходит в 1913 году по публикации статьи Степуна «Жизнь и творчество». (Бердяев очень позитивно отозвался об этой научно значимой философской работе Степуна.) В статье «Жизнь и творчество» (1913) Степун пытается философски преодолеть дуализм жизни и творчества на пути, который окончательно приведет его в круг русского религиозно-философского ренессанса начала XX века.

Становление религиозной философии Степуна происходит на фронтах Первой мировой войны, философское же оформление она получала в революционный период, на что, несомненно, повлияло тесное сотрудничество с Бердяевым после Октября 1917 г. в рамках деятельности основанной последним в Москве Религиозно-философской академии.

Последняя книга Степуна «Мистическое Мирозерцание» показывает, что пространством его религиозного сознания было не несколько теоретических разработок, а вся эпоха русского религиозно-философского ренессанса, вся культура Серебряного века, которую он понимал в смысле идеи В. Соловьёва о «всеединстве» и которая не может быть выражена никакой метафизической теорией. Соответственно, противоречия научно-социологического описания и религиозно-философского подхода имманентно присущи историософской интерпретации революционного характера интеллигенции и катастрофы русской революции в очерках «Мысли о России» (1923–1929) и последующих статьях «Новоградского цикла» (1931–1939).

### **Бердяев, Степун и революция**

Бердяев пишет в автобиографии:

Я давно считал революцию в России неизбежной и спрavedливой. Характер русской революции определился тем, что она была порождением войны... В России целое столетие подготовлялась революция, происходили

разного рода революционные движения. Но непосредственно революция не была подготовлена. Самодержавная монархия не столько была свергнута, сколько разложилась и сама пала... [6, с. 471].

Негативное отношение Бердяева к разразившейся революции, несмотря на понимание ее неизбежности, было логическим продолжением его дореволюционных взглядов на революционизм русского общества. Его политическое неучастие в революции 1917 года предопределили выводы о психологических особенностях русской интеллигенции уже в первой революции 1905–1907 гг., сделанные им в сборнике «Вехи» (1909):

...интеллигенция наша дорожила свободой и исповедывала философию, в которой нет места для свободы; дорожила личностью и исповедывала философию, в которой нет места для личности; дорожила смыслом прогресса и исповедывала философию, в которой нет места для смысла прогресса; дорожила соборностью человечества и исповедывала философию, в которой нет места для соборности человечества; дорожила справедливостью и всякими высокими вещами и исповедывала философию, в которой нет места для справедливости и нет места для чего бы то ни было высокого. Это почти сплошная, выработанная всей нашей историей абберрация сознания [1, с. 19].

Бердяев, для которого история — проявление высших сил, убежден, что впадение России в диктатуру левых радикалов в 1917 году не случайно:

Мне глубоко антипатична точка зрения слишком многих эмигрантов, согласно которой большевистская революция сделана какими-то злодейскими силами, чуть ли не кучкой преступников, сами же они неизменно пребывают в правде и свете. Ответственны за революцию все, и более всего ответственны реакционные силы старого режима. Многое отталкивало меня уже в февральской, свобододолюбивой революции... 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 [6, с. 469].

В работе «Смысл и судьба русского коммунизма» (1937) Бердяев показывает, что хаотический ход русской революции 1917 года (Февральской и Октябрьской) отражает лишь случайную поверхность событий и не иллюстрирует внутреннюю суть непрерывного революционного процесса в России:

Вся история русской интеллигенции подготовляла коммунизм. В коммунизм вошли знакомые черты: жажда социальной справедливости и равенства, признание классов трудящихся высшим человеческим типом, отвращение к капитализму и буржуазии, стремление к целостному миросозерцанию и целостному отношению к жизни, сектантская нетерпимость, подозрительное и враждебное отношение к культурной элите, исключительная посюсторонность, отрицание духа и духовных ценностей, придание материализму почти теологического характера. Все эти черты всегда были свойственны русской революционной и даже просто радикальной интеллигенции [3, с. 100].

Революционную катастрофу России Бердяев объяснял отступничеством интеллигенции от христианства и отстаивал свою религиозно-философскую позицию, не приспособляясь к большевистскому режиму. Он утверждает, что сохранял самоидентичность все годы революции:

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. Вокруг я видел много людей, изменивших себе [6, с. 473].

В письмах Бердяеву Степун подчеркивает близость их религиозно-философского объяснения русской революции, признает научный приоритет Бердяева. В письме от 22 декабря 1924 г., заявляя, что «православие и история» — не его, а тема самого Бердяева, он сообщает: «Мне пишут из Парижа, что Ваша статья о русской революции весьма в плане моих “Мыслей” [серия статей “Мысли о России” в СЗ]» [31, с. 278]. Через четыре года в письме от 17 ноября 1928 г. Степун признается, что его историософия совершенно смещается в религиозно-философский аспект Бердяева-философа:

Вы правы, что мы очень приблизились к друг другу; причем в самом главном не Вы приблизились ко мне, а я, конечно, к Вам. У меня пропал интерес к объективной гносеологии и вкус к субъективной метафизике. Чисто научный интерес мой все больше склоняется к истории, а метафизический — к религии [31, с. 279].

И в «Мыслях о России» Степун уже отчетливо формулирует историософский вывод, что смысл исторического процесса состоит в осуществлении на земле сверхисторического — Абсолютного, что только существование такого вневременного объекта позволяет оценивать то, что происходит во времени, в истории развития человечества [29, с. 258]. «Без допущения трансцендентальной истины, которая может быть только поведена, примирение всех мнений абсолютно немислимо» [18, с. 564].

В «исповедуемой» Степуном философии христианство — это духовное пространство и система отсчета правильности пути развития человечества, условие возможности оценивать развитие как совершенствование. «Русская философия, начиная со славянофилов, неустанно и последовательно борется за религиозное единство бытия и сознания, за идеал религиозно-целостной жизни и не распадающейся на отдельные автономные сферы теономной культуры» [29, с. 258], — говорит Степун, полностью подтверждая себя уже не столько либеральным западником, сколько приверженцем традиций русской философии — славянофилом, — консервативным

адептом идеи России, которая состоит «в защите Божьих замыслов (идей) от человеческих выдумок (идеологий) и в блюдении себя как главной твердыни на фронте идей» [28, с. 498].

Степун соглашается с Бердяевым, разрушавшим кредо революционной интеллигенции — основополагающий миф о ее миссии освобождения народа, что «на протяжении всей своей жизни русская интеллигенция защищала не столько ближайшие насущные интересы народа, сколько свои представления о них» [17, с. 333] и что непонимание ей культурно-исторических основ русского государства и народа не могло не привести к политическому банкротству демократических иллюзий Февраля, стало одной из причин победы леворадикальной диктатуры. В своем последнем перед ссылкой эссе Степун также называет Первую мировую войну и последующую революцию «катастрофической эпохой» (*Tragödie und Gegenwart*, Stepun 1922).

Но отношение Степуна к революции 1917 года в мемуарах «Бывшее и несбывшееся» с самого начала существенно противоречит и его совпадающему с бердяевским религиозному толкованию бытия и ее религиозно-философскому неприятию Бердяевым. Театрализованная финальная сцена в автобиографическом эпистолярном романе Степуна «Записки прапорщика артиллериста» отражает революционное настроение русского общества в середине войны, разделяемое Степуном. Герой его автобиографического эпистолярного романа пишет своей жене письмо с фронта после того, как до него дошли первые слухи о начале революции в Петербурге: «Писать дальше не могу. Сейчас приехал командир из лазарета и прислал за мной своего денщика, который утверждает, что будто есть сведения, что в Петрограде революция... О если бы это оказалось правдой!» [23, с. 267].

Степун разделяет энтузиазм творческой интеллигенции по поводу свержения монархии, приведший его в ряды функционеров Временного правительства. Опыт Федора Степуна в революции привел к очень амбивалентному ее описанию в мемуарах, противоречащему его позднейшим

историко-философским (религиозно-философским) объяснениям событий.

С одной стороны, прагматично описывая нарастающий хаос в стране, цепную реакцию радикализации масс в условиях подстрекательской политической демагогии большевиков на фоне нерешительности и колебаний Временного правительства и описывая нестигаемый фанатизм, самоуверенное поведение Ленина, он почти однозначно показывает неизбежность прихода большевиков к власти. С другой стороны, рассказывая о поражении Февральской революции, Федор Степун недвусмысленно утверждает, что февральская демократия могла бы восторжествовать.

По мнению Степуна — очевидца и заметного функционера в структуре власти Временного правительства, — революция была проиграна «главнокомандующим» Керенским, чье прозвище «главноуговаривающий» в армии он упоминает с насмешкой: «[...] Вина Керенского, и очень большая вина, не в том, что он вел Россию по неправильному пути, а в том, что он недостаточно энергично вел ее по правильному» [27, с. 116].

Степун — свидетель событий — не приводит ни фатальных ошибок и недочетов в политической программе, ни объясняет «верный путь», по которому Керенский лишь «недостаточно энергично вел» страну, ни то, как он должен был бы действовать. Деятельность же Керенского Степун оправдывал до конца жизни:

Керенский проиграл революцию. И, тем не менее, я продолжаю, как и двадцать с лишком лет тому назад, настаивать на том, что линия Керенского была единственно правильной. Общая воля России была скорее с Керенским, чем с большевиками, или с правыми [27, с. 115].

Одной из существенных причин амбивалентной интерпретации революционных событий, индифферентной политической позиции в автобиографических произведениях Степуна является его осознанная театральная самопрезентация и самоинсценирование в контексте исторических событий

в качестве исторической личности. В этом можно убедиться, сравнив его представление причин и виновников поражения демократии в Февральской революции в немецком и русском изданиях мемуаров.

В первом издании своих мемуаров для немецкой публики Степун перечисляет имена видных политических деятелей, которые, по его мнению, несут ответственность за провал демократии в революции, и называет среди них себя:

За роковые ошибки премьер-министра, кроме него самого, история считает ответственными: главнокомандующего генерала Корнилова, сменившего генерала Брусилова, Савинкова, назначенного 23 июля начальником Военного министерства, комиссара штаба Филоненко и в меньшей степени меня, поставленного Савинковым во главе перестроенного Политического управления Военного министерства [35, с. 204].

Степун с пафосом утверждает, что не политические лидеры, а сама история определила виновных в провале «Февраля»; он помещает Степуна в круг политически значимых акторов революции, которые перечисляются в соответствии с их политическим весом. В глазах (немецкой) читательской аудитории он утверждает себя как «историческую» фигуру.

Однако Степун не описывает никаких конкретных действий, которые могли бы свидетельствовать о его важной роли в принятии тех или иных политических решений. В русской версии мемуаров, которая была опубликована почти десять лет спустя, его роль как человека, ответственного за «провал демократических сил», явно релятивизирована:

Виноваты, конечно, еще многие, в том числе и я. Как начальник Политического управления, я никакой заметной роли играть в событиях не мог, но в личном порядке я мог бы сделать гораздо больше того, что сделал, если бы не снедавшие меня в то время уныние и безволие [27, с. 116].

Степун лишь сообщает русскому читателю, что, будучи начальником Политического отдела, он «не мог играть существенной роли в событиях» и в отличие от немецкого варианта текст с перечнем ответственных за поражение революционной демократии, включающий самого Степуна в ряду исторически значимых фигур Февральской революции, полностью исключен. (По-видимому, русскому читателю претензии Степуна на роль исторической личности показались бы преувеличенными.) Таким образом, Степун нивелировал свою роль политического деятеля революции в русском издании мемуаров. Фраза «мой план» в немецком варианте заменена в русском варианте на коллективистское «по нашему мнению». Степун описывает свою роль и деятельность скорее с позиции стороннего наблюдателя, местами даже попутчика, случайно оказавшегося на посту, и подчеркивает свое бессилие и неспособность, лишь театрально намекая русскому читателю на свою значимость в теневой структуре власти:

[...] в Политическом управлении [...] Больше всего меня интересовала ее неофициальная сторона: постоянное общение с Савинковым и обсуждение мер, необходимых для создания сильной революционной власти, что в нашем понимании означало освобождение Керенского от советского пленения и внутреннее сращение его колеблющейся воли с непоколебимую волею нового главнокомандующего. Официальная сторона моей службы состояла в разработке и защите перед Советом военно-преобразовательной программы Савинкова, в центре которой стояло восстановление смертной казни на фронте [27, с. 117].

Степун спроецировал свое религиозное переосмысление в эмиграции, которое он выразил в своей политической публицистике, на Февральскую революцию, театрально «трансформировав» свое тогдашнее легкомыслие и политическую несостоятельность в результате отстраненности в христианскую позицию. Однако эта проекция христианско-гуманистических

взглядов на его деятельность во время Февральской революции не соответствует его самопрезентации в мемуарах. Например, в своем обращении к солдатам в газете «Армия и флот свободной России», которую он издавал в политическом отделе Военного министерства Временного правительства в после-революционный период, Степун ни слова не говорит о христианской позиции:

На карту поставлена судьба не социалистических и либерально-демократических реформ, не Россия социалистов и либералов, но Россия, как единое культурное целое, как великая нация, как наша общая родина.

Из недр гибнувшей армии, чувствующей, что она своей гибелью губит Россию, из уст старого борца за свободу, приговоренного Николаем II к смертной казни за террор, из уст фронтового комиссара Юго-западного фронта Бориса Савинкова, раздалось требование восстановления смертной казни. Правительство, наполовину состоящее из социалистов, пошло этому требованию навстречу, и смертная казнь, отмененная Временным правительством первого созыва, в составе которого был только один социалист, ныне им заново введена. Революция дошла ныне до своего трагического зенита. ... «Крепкая революционная власть» этот лозунг момента [...]. Спасение революции только в железной революционной власти [19, с. 3].

В отличие от Бердяева, Степун не принимает революцию как нечто негативное, как простое разрушение старого мирового порядка. По мнению Степуна, первые, хаотичные дни революции смогли якобы раскрыть некий высокий, скрытый смысл трагедии, глубокое, «непостижимое значение которой впоследствии было присвоено идеологиями».

Степун обвиняет интеллигенцию не в «бессилии, непродуктивности и недееспособности», как утверждал С. Франк, не в философской поверхностности, утилитаризме, как указывал Н. Бердяев в «Вехах», а в том, что она «неверно оценила

глубокий смысл войны и тем задушила своими заблуждениями раскрытие трагического».

Мироощущение русской религиозной философии, одним из главных выразителей которой в эмиграции был Бердяев, сделало Степуна сторонником религиозно-философского объяснения революции, однако его интерпретации исторических событий и оценки личностей в историко-философских публикациях противоречивы в силу методологической несовместимости религиозно-философского подхода с «социологическим портретированием» Степуна.

### **Личность и мировоззрение Бердяева в представлении Степуна**

В описании русской революции Степун отвергал формально-логические модели немецкой социологии, такие как модели абстрактного обобщения Макса Вебера. Свой социологический подход к описанию действительности он рассматривал как осмысление наблюдателем жизни в категориях ценности:

Жизнь дана нам как кристаллизованная и как текучая. С кристаллизованным опытом мы сталкиваемся в науках о культуре. Социология — это наука о текучей, еще не кристаллизованной жизни. Культурология: объектные ценности; социология; жизненные ценности — государственные ценности. [...] Организация жизни — это смысл жизни. Смысл жизни может быть понят только в терминах ценности. Социология имеет дело со смысловой, ценностной жизнью [36].

Философ — это личность, которая интерпретирует мир. В поисках истины человек находит свою личность. [...] Философ исповедует ценности, которые выражены, но не могут быть доказаны. [...] Личность уже имеет решающее значение при рассмотрении проблем. Социолог должен выбирать ту проблему, которую навязывает необходимость

и боль времени. [...] Абсолютная неотделимость личности от науки необходима для нашей социологии [36].

«Психологический портрет» — так называет Степун свой «научный» социологический метод — он реализует практически субъективным подчеркиванием тех или иных характеристик изображаемой фигуры:

Я... стремлюсь не к исторически верному, но лишь к внутренне точному воображаемому портрету. Избранный метод я не только не считаю произвольным, я не считаю его и субъективным. Я уверен даже, что он в скрытом виде неизбежно лежит в основе всякого, так называемого научно-объективного исторического исследования [22, с. 13].

По этой причине психологические портреты в мемуарах Степуна воспринимаются как чисто художественное описание действительности.

Портрет Николая Бердяева Степун представляет в последнем труде «Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма» (1964). Творцы-выразители русского символизма в этом большом своде изображены по заранее заданной схеме, которую он в свою очередь описывает во введении. Ссылаясь на родоначальника «Серебряного века» Д. Мережковского, что есть «только одна истинная культура, культура богоискательства» «и одна истинная поэзия, поэзия символизма», он включил в книгу только три темы, которые, по его мнению, открыли немецкой публике суть этого духовного движения в России: революция, церковь и любовь.

В письме Ф. Хёнчу<sup>1</sup> 18 декабря 1963 года, которому издательство поручило рецензировать последнюю книгу, Степун описывает работу над книгой как достижение следующих целей:

<sup>1</sup> Об истории дружбы Степуна и Хенча см.: Новожилов С. Федор Степун — посредник между Россией и Европой глазами немецкого интеллектуала (к воспоминаниям А. Хёнча о русском мыслителе) // Вестник Русской Христианской гуманитарной академии. Том. 1 № 1, 2020. С. 155–165.

Мой дорогой Фред, есть две проблемы, которые не дают мне покоя в работе. Одна более историко-философская, а другая более личная. Личная в смысле литературно-исторического исследования или, точнее, моего личного нахождения в пространстве «серебряного века»...

Степун преследовал эту цель не только из-за честолюбивого желания войти в историю. После войны он был признан в Германии как первый знаток и толкователь России, но несмотря на свою известность, он жаловался, что русские корни его мышления не были восприняты, и хотел быть понятым в рамках этой культурной традиции. Претензии Степуна на роль авторитета в истории Серебряного века основаны на его присутствии в этой культурной эпохе, его знакомствах и дружбе с ведущими личностями: В. Ивановым, Н. Бердяевым, А. Белым. Гармонично соединить проблему личного присутствия и требования его социологического метода в подходе к биографиям творцов русского символизма было очень сложно, практически невозможно.

На поставленный себе вопрос о том, почему он представил философа Н. Бердяева квазиосновоположником этого художественного культурного движения (игнорируя эту несомненную роль Мережковского), Степун лишь сослался на близость мистицизма Бердяева В. Соловьёву.

Он представляет Бердяева немецкому читателю как симбиоз русского и западноевропейского начал, несмотря на его репутацию на Западе как типичного русского, и таким образом объясняет причину всех его противоречий как философа.

Степун объясняет освобождение Бердяева от убогой атмосферы русской социал-демократии после революции 1905 года влиянием кантовской философии во время визита к Виндельбанду в Гейдельберг. Степун, который только два года назад начал учиться в Гейдельберге, подчеркивает свое знакомство с Бердяевым во время этого визита. Тем не менее, рассматривая эпистемологический метод Бердяева, Степун утверждает, что «эпистемология Бердяева — это сознательный отказ от эпистемологии Западной Европы и особенно от эпистемологии Канта».

«Одинокость» Бердяева, его дистанцированность от различных лагерей эмиграции, возлагавших ответственность за случившееся только на революционную интеллигенцию, явно драматизируется Степуном. Объяснения большевизма религиозным духом русского народа Степун делает отправной точкой симпатий Бердяева к советскому строю: «В связи с постоянно усиливающейся борьбой против национал-социализма понимание Бердяевым большевизма стало перерастать в определенную симпатию к нему, — пишет Степун, — ...он видел флаг свободы, развевающийся над Европой в руках русских генералов, по крайней мере, на тот час, который только что пробил. В том, что Бердяев впал в иллюзию, сегодня уже нельзя сомневаться» [32, с. 123].

Степун обосновывает развитие взглядов Бердяева в контексте исторических событий, показывая не только его философские воззрения, но и раскрывая характер, внутреннюю жизнь и мотивацию творчества. Фактически эти индивидуальные аспекты являются центральными в описаниях Степуна. При этом он раскрывает интимную духовную жизнь философа и как свидетель и как судья. Интерпретируя и критикуя личные качества, а порой слабости и заблуждения Бердяева, Степун не только сопоставляет себя с ним, но как бы становится над ним. Трудно упрекнуть его в преднамеренном «снижении» образа Бердяева, так как помимо открытой интеллектуальной ревности Степун показывает и искреннее восхищение Бердяевым, воплотившим своё призвание «рыцаря духа» в жизни.

Степун объясняет «быстрое становление и рост известности Бердяева на Западе» «его значимостью как толкователя русской истории», на роль которого он сам претендовал в Германии. Это безусловно не соответствует фактам: как философ он активно общался во Франции с Эммануэлем Мунье, Габриэлем Марселем и другими европейскими философами и теологами.

Некоторые оценки Степуна можно посчитать прямыми нападками на Бердяева, как, например, его утверждение, что Бердяев был «сущим дилетантом, взявшимся за перо» [32, с. 125].

Степун, многократно переписывавший свои тексты, подкрепил этот вывод, вспомнив, что Бердяев упрекал его в излишней полировке текстов. Бердяев, писавший в потоке своих откровений и мыслей, не нуждался в этом и потому не задумывался об эстетике и мастерстве владения словом. (Несмотря на повторы, стиль Бердяева вполне художественный.)

Степун ставит Бердяеву также в вину пользование ненаучной философской терминологией, вводящей его читателей в заблуждение кажущейся простотой и понятностью книг. Этим Степун «объясняет» отсутствие у Бердяева последователей:

Обаяние Бердяева всегда было намного больше, чем влияние. У него всегда хватало почитателей, но не было настоящих учеников. Характерно для его славы то, что его всегда высоко ценили те, кто не изучал его серьезно, а читал бегло, по-настоящему не понимая. Не приходится сомневаться, причины его славы — прежде всего социальные, а не философские [32, с. 127].

Помимо философской некорректности этой реплики следует упомянуть, что нестрогие определения характеризуют научный стиль философских рассуждений в политической публицистике самого Степуна.

Подводя итог объяснению причин популярности Бердяева, Степун утверждает: «Если бы Бердяев, типичный русский, не был вместе с тем и европейцем, открытым всему миру, наверное, он не стал бы в столь короткое время одной из влиятельнейших фигур в духовном мире Западной Европы» [32, с. 129].

Высказывания такого рода как бы ставили под сомнение общеевропейскую значимость Бердяева-философа. Однако критическая сторона отношения Степуна к Бердяеву, безусловно, не преследовала эту цель. Миропонимание и мироощущение Бердяева Степун передаёт и объясняет с той особой пронизательностью, которая возможна только при духовном родстве. Для Степуна Бердяев прежде всего человек

мистического сознания, который стоит над логикой, стремясь к трансцендентальному. Именно поэтому, по мнению Степуна, он смог совместить в своём характере, творчестве и в образе жизни порой несовместимые вещи. Будучи человеком, испытывающим постоянное одиночество и неприязнь ко всему телесному, он был всегда человеком общественным и коммуникабельным. Его везде окружали люди, и нужно понимать, что его коммуникация была важной частью его творчества. Он, отрицая этот мир, постоянно его духовно преображал. Приняв вызов несовершенности или даже зла этого мира, он неустанно работал над его облагораживанием. Самое важное послание Бердяева миру Степун опишет так:

Отрицая, таким образом, что мир есть объект, то есть нечто, отдельное от «я», Бердяев тем самым открывал подлинное лицо мира. Теперь это уже не мир Аримана, не тюрьма для человека, которую нужно разрушить, — это мир, покоящийся в Боге, мир, который может пониматься как саморазвитие Бога. [...] его философствование было от начала до конца военной защитой христианской веры [32, с. 132].

Может быть, того не желая, этой обобщающей оценкой Степун признал в Бердяеве равного Августину религиозного философа. Как Августин, Бердяев не ощущал в происходящем апокалиптического конца истории. Вера в высший Смысл жизни была основой его исторического оптимизма и в отношении будущего России:

Чем более я всматриваюсь и вдумываюсь в европейскую духовную жизнь и европейское религиозно-философское сознание, тем более убеждаюсь в огромных потенциальных духовных силах, скрытых в России, Трагедия, переживаемая ныне Россией, не должна закрывать от нас русской идеи, которую мы призваны поведать миру. Эта всечеловеческая идея связана с направленностью духа на конечное преображение мира [3, с. 8].

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: 1909. С. 1–22.
2. *Бердяев Н. А.* Судьба России Опыты по психологии войны и национальности. М.: Леман и Сахаров, 1918. V, 240 с.
3. *Бердяев Н. А.* Собрание сочинений. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Paris : YMCA-press, 1989. 712 с
4. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука. 1990. 224 с.
5. *Бердяев Н. А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии / Сост., предисл., подгот. текстов. коммент. и указ. имен А. В. Вадимова. М.: Книга, 1991. 445 с.
6. *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии // Самопознание. Русская идея. М. 2011, С. 243–604.
7. *Векслер А.* «Эпопея» А. Белого (Опыт комментария) // Андрей Белый: pro et contra / Сост., вступ. статья, коммент. А. В. Лаврова. СПб.: РХГИ. 2004. 1048 с.
8. *Гаврилов И. Б. Ф. А.* Степун о России и русской философии // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 345–373.
9. *Гаман Л. А.* Русская революция 1917 г. в освещении Ф. А. Степуна. / Вестник Томского государственного университета. 2017. № 46. С. 28–38.
10. *Герцен А. И.* Vixerunt! С того берега. Статьи. Долг прежде всего. 1847–1851 // Собрание сочинений в 30 тт. Т. 6. М., 1955. С. 62–85.
11. *Герцен А. И.* Былое и думы // Собрание сочинений в 30 тт. Т. 8: Части 1–3. 1852–1868 / АН СССР Институт мировой литературы им. А. М. Горького; гл. ред. В. П. Волгин; ред. тома: Я. Е. Эльсберг. М.: Издательство АН СССР. 1956. 517 с.
12. *Герцен А. И.* Былое и думы. Часть 5 // Собрание сочинений в 30 тт. Т. 10: 1852–1868 / АН СССР Институт мировой литературы им. А. М. Горького; гл. ред.

- В. П. Волгин; ред. тома: Я. Е. Эльсберг. М.: Издательство АН СССР. 1956. С. 540.
13. *Герцен А. И.* Капризы и раздумья // Статьи и фельетоны. 1841–1846. Дневник: 1842–1845. Собрание сочинений в тридцати томах. Т. 2. М.: Издательство АН СССР, 1954. С. 49–72.
  14. *Гинзбург Л. Я.* Автобиографическое в творчестве Герцена // Герцен и Огарев в кругу родных и друзей. М.: Наука. 1997. С. 7–54.
  15. *Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академический проект. 2001. 880 с.
  16. *Новожилов С. В.* Федор Степун посредник между Россией Европой глазами немецкого интеллектуала (к воспоминаниям А. Хёнча о русском мыслителе) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Том 1. № 1. 2020. С. 155–165.
  17. *Степун Ф. А.* Мысли о России. Очерк VIII. Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция // Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 315–333.
  18. *Степун Ф. А.* Борьба либеральной и тоталитарной демократии вокруг понятия истины // Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 557–564.
  19. *Степун Ф. А.* Тяжёлые дни. О твёрдой власти // Армия и Флот свободной России. 1917.
  20. *Степун Ф. А.* Трагедия и современность // Шиповник. Сборники литературы и искусства. М., 1922. С. 83–94.
  21. *Степун Ф. А.* Жизнь и творчество. Берлин: Обелиск. 1923. 248 с.
  22. *Степун Ф. А.* Основные проблемы театра. Берлин: Слово, 1923. 127с.
  23. *Степун Ф. А.* Из писем прапорщика артиллериста. Прага: Пламя. 1926. 267 с.
  24. *Степун Ф. А.* Николай Переслегин. Париж: Современные записки. 1929. 420 с.

25. *Степун Ф. А.* Пореволюционное сознание и задача эмигрантской литературы // Новый Град. 1935. № 10. С. 12–28.
26. *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся в двух томах. Т. I. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956.
27. *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся в двух томах. Т. II. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956.
28. *Степун Ф. А.* Идея России и формы ее раскрытия. Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 496–503.
29. *Степун Ф. А.* Мысли о России // Степун Ф. А. Избранные труды. М., 2010. С. 88–333.
30. *Степун Ф. А.* Переписка Ф. А. Степуна с О. Ресневич-Синьорелли (1936–1962) // Элда Гаретто, Archivio russo-italiano. Corrispondenze Ol'ga Resnevic Signorelli. Том 2. Салерно, 2012. С. 268–300.
31. *Степун Ф. А.* Письма / сост., предисл., примеч. В. К. Кантор, науч. ред. И. И. Ремезова. М: РОССПЭН, 2013. 683 с.
32. *Степун Ф. А.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак, Л. Маркевич. СПб.: Владимир Даль, 2012. 477 с.
33. *Струве П. Б.* (1870–1944). Patriotica. Политика, культура, религия, социализм / вступ. ст. и примеч. В. Н. Жукова. М.: Республика, 1997 (Мыслители XX века). С. 288–290.
34. *Schmid Ulrich Ichentwürfe.* Die russische Autobiographie zwischen Avvakum und Gercen. Zürich, 2000
35. *Stepun Fedor.* Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben (1914–1917). München. 1948.
36. *Yale Nachlass.* Fedor Stepun, Box 33, Folder 22, Nachschrift der Vorlesungen 1927/28.

Ю. В. Колесниченко

## ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО Н. А. БЕРДЯЕВА В ИЗГНАНИИ — ЖЕНСКИМ ВЗОРОМ

В настоящей статье мы обратимся к пошаговой реконструкции контекстуального портрета Н. А. Бердяева, созданного безусловно предвзятыми художницами — представительницами ближайшего круга философа, состоявшими с ним в разной степени духовного родства. Этот «коллективный портрет» являет собой, в своем *alter ego*, собирательный женский образ бердяевского окружения. Портрет воссоздает детали жизни и творчества мыслителя, преломленные особой оптикой «женского взора» в письмах, дневниковых записях, воспоминаниях Л. Ю. Бердяевой, Е. Ю. Рапп, З. Н. Гиппиус, Е. К. Герцык, В. С. Гриневич. «Женское лицо» биографии Бердяева характеризует тонкий лиризм и психологически глубокие замечания об *истинных*, затекстных мотивах творчества мыслителя, его мировоззрения, его жизни в целом. Мы попытаемся осуществить бережное герменевтическое прочтение этих взглядов — мнений, высказанных по поводу самого «феномена Бердяева», выявить ключевые моменты их схождения и расхождения при анализе эпистолярного и литературного наследия.

Настоящая статья об эмигрантской судьбе философа коснется перипетий жизни и творчества мыслителя, отраженных в письмах, дневниковых записях, воспоминаниях окружавших его представительниц прекрасного пола. «Женское лицо» биографии Бердяева характеризует тонкий лиризм и психологически глубокие замечания об *истинных* мотивах его философии, его мировоззрения, его жизни в целом. Мы попытаемся выявить ключевые моменты схождения этих

взглядов, по которым современный исследователь истории русской философии будет способен составить «коллективный портрет» Н. А. Бердяева, запечатленный внимательным, любящим взором Л. Ю. Бердяевой, Е. Ю. Рапп, З. Н. Гиппиус, Е. К. Герцык, В. С. Гриневич.

Под влиянием чтения дневника Лидии Бердяевой, писем других представительниц прекрасного пола, которые составляли ближайшее окружение Н. А., захотелось увидеть его *иным, точнее, настоящим*: прикровенным, сокрытым от посторонних глаз, истинным лишь для самого близкого своего круга. Феномен Бердяева необычен тем, что женщин в его окружении было много. И, что делает этот феномен еще более удивительным, *все* эти женщины были замечательны. Все они были прекрасны, все они были умны, «духовно аристократичны». Необыкновенно одаренные, они влияли на творчество Бердяева самым непосредственным образом, оставаясь в этом отношении (для современников и для истории) в тени. Всегда — в тени. И, как нам представляется, именно это поле, эта среда, эта *атмосфера* женского окружения Бердяева не только хранила его в жизни, создавала ему уют, создавала ему комфорт, она *создавала* его творчество, она создавала его самого, обеспечивая его огромным количеством интуиций, которые получали непосредственную реализацию в его философских трудах.

Бесспорно, самым трагическим и — парадоксально — самым творческим в жизни Бердяева был период изгнания, вынужденной эмиграции (1922–1948) — период после «Философского парохода». Н. А. оказался практически отрезанным от своего прошлого, от того, чем он жил и что любил. Единственное, что он смог взять с собой в свой новый «неродной» мир, — это именно ближайший семейный и дружеский — дружественный круг женщин, которые состояли с ним в разной степени духовного родства. Он смог сохранить общение с этим кругом в переписке, осложненной тяготами известного времени. Он смог расширить этот круг за счет тех женщин, которые приходили на его собрания, участвовали в чтениях и философских

диспутах. Были и те, кто помог спастись от нищеты и отчаяния, обеспечив семье Н. А. достойную в материальном отношении жизнь (Флоранс Вест, близкий друг и участница собраний в Кларамаре, в 1938 г. завещала Бердяевым хороший дом с большим садом, напоминавший русскую усадьбу).

Наш непосредственный интерес будет сосредоточен на том, *каким образом* оказывали непосредственное (или опосредованное) влияние эти женщины на формирование творчества философа. Представляется, что многочисленные и совершенно разноплановые по своему содержанию, но непрерывно ведущиеся ближайшим кругом Н. А. в те годы эвристические беседы по философским, политическим, религиозным, поэтическим, литературным вопросам способствовали формированию главных тем и стилевому оформлению бердяевских произведений. Разыскания и догадки подтверждаются словами самого автора, когда в своей *завершающей* книге «Самопознание (опыт философской автобиографии)» автор пишет о влиянии этих людей на свою жизнь, и пишет с чувством «вечной благодарности»<sup>1</sup>. На наш взгляд, это обстоятельство творчества Н. А. очень важно, чтобы научиться распознавать в порой очень прикровенных деталях «тонкого письма», лишь изредка обнажающих свои истинные смыслы и замыслы, самые начала творческих интуиций «жизнечувствия»<sup>2</sup> автора, которые впоследствии обнаруживались в той или иной бердяевской книге.

Наше исследование, по понятным причинам, будет в значительной степени основано на материалах многочисленных писем из личного архива Н. А. и других подобных источников. Мы согласны здесь с Т. Г. Щедриной в том, что «эпистолярный это

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). Париж: YMCA-PRESS, 1949. С. 52.

<sup>2</sup> Герцкы Е. К. — Бердяеву Н. А. Письмо № 11 от 29 мая 1927 [Судак] // Письма через «железный занавес»: Письма Е. Герцкы, В. Гриневич, Л. Бердяевой / [публ., сост., вступ. ст. и коммент. Т. Н. Жуковской; подг. текста М. А. Котенко]. — М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына: Русский путь, 2011. С. 56.

своего рода “дыхание личности”, запечатленное в письменной форме и тонально окрашивающее философское слово автора, придающее смысл его творчеству. Исследование писем имеет особое значение при работе с текстами русских философов первой половины XX века, чьи судьбы в значительной степени определялись революционными потрясениями и войнами»<sup>1</sup>. На первый взгляд, не поддающуюся философской рационализации сферу духовного и психологического в эпистолярии можно теоретизировать с привлечением теории *затекста*<sup>2</sup> — современной методологической матрицы, метаконцепта междисциплинарных гуманитарных исследований. То есть, в нашем случае, исследовать саму *подложку*, саму основу философии Бердяева, что впоследствии *непосредственно* объективировалось в тексте той или иной книги мыслителя. В связи с этим мы стремимся также увязать здесь, насколько позволяет объем статьи, биографический контекст жизни Бердяева с общетеоретической культурологической составляющей эпохи.

На наш взгляд, самое важное, самое яркое и сущностное, что лежит в подложке философии, самой мысли, самой жизни

---

<sup>1</sup> Щедрина Т. Г. Предисловие. «Светлый» персонализм Николая Бердяева: эпистолярный как «архив эпохи» // Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: Политическая энциклопедия, 2023. С. 6.

<sup>2</sup> *Затекст* как концепт современной семиотики, лингвистики, культурологии, философии есть способ герменевтического вскрытия, то есть толкования текстов в их менее очевидном изводе — в прикровенной области порождения не прямых смыслов, в глубинном семиотическом подсознательном. В нашем случае — скрытое в женском взгляде, недосказанное, не вышедшее на объективированную поверхность текста/письма, не выявленное в самом творчестве автора, но тем не менее незримо, порой и весьма зримо, там проявляющееся (см.: Феномен затекста: монография / Т. А. Снигирева [и др.]; под общ. ред. Т. А. Снигиревой, А. В. Подчинова. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та; СПб.: Алетейя, 2023. — 532 с.).

Бердяева, это ее эстетическое измерение, ее эротический философский катарсис, нравственное очищение как результат душевного переворота, потрясения, страдания, ее страстная необузданность, ее стихийность. Главное — каритативная (жертвенная, милосердная и сострадающая) любовь, любовь *иная*. Любовь полов должна встать в подчинение ей, должна превратить себя в абсолютную духовность. Именно эту идею Бердяев исповедовал в теории в жизни, в своей семейной жизни, в любви-дружбе со своими близкими и родными женщинами. Если *читать* Бердяева сквозь призму его же оценочных суждений (а мы выбрали именно эту стратегию — материалы его автобиографии из книги «Самопознание»), легко заметить здесь среди наивысших оценочных определений следующие термины: «необыкновенный», «противоположность обыденности», «непохожесть», «своя особенность». Так он характеризовал самого себя, людей в своем окружении предпочитал именно таких.

Итак, **Лидия Юдифовна Бердяева** (в девичестве Трушева, по первому мужу — Рапп) — супруга Бердяева, поэтесса, стихи которой, по свидетельству Н. А., ценили М. Гершензон и Вяч. Иванов. Деятель русской диаспоры во Франции. В своих дневниках<sup>1</sup> откровенно признавалась в том, что сознательно посвятила жизнь служению своему Ни<sup>2</sup>. Была счастлива в своем белом браке, который они оба для себя выбрали<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Бердяева Л. Ю.* Профессия: жена философа. М.: Мол. гвардия, 2002. 262 с.

<sup>2</sup> Так Лидия Бердяева величала своего мужа.

<sup>3</sup> Специально останавливаясь на этом щепетильном вопросе, отметим лишь вскользь, что имеющее прямое отношение к тематике *pro et contra* в жизни и творчестве Н. А. Бердяева *чрезвычайно* личное письмо философа к невесте (Лидии Рапп) оказалось представлено вниманию широкой публики на страницах нижеприведенного издания, а также в настоящее время выложено в интернет. Подобного рода публикации — вопрос этической зрелости и аксиологического измерения профессионализма историка философии. Представляется, что факт опубликования такого письма

В 1917/1918 г. г. Лидия перешла в греко-римскую католическую церковь. Св. Тереза (произведения которой она читала во время тяжелой болезни) указала ей путь от Православия, которое, как считала Л. Ю., не охранило Россию от большевизма. Н. А. принял этот переход спокойно. Он его не осудил, он смог его для себя объяснить. Чета Бердяевых жила с Евгенией Рапп (сестрой Лидии), а также с их матерью. Приведем в качестве иллюстрации фрагмент духовного портрета семьи Бердяевых в интерьере: «У нас в доме, по обыкновению, собирались и беседовали на темы духовного порядка... Обыкновенно находили, что у нас хорошо и уютно. Но уют создавал не я, а мои близкие. В годы изгнания мы по вечерам читали громко. Читала обыкновенно Л<sup>1</sup>. И читала очень хорошо, — потом Ж<sup>2</sup>. Перечитали почти всю русскую литературу, что нам доставляло большую радость... В громком чтении я с особенной остротой почувствовал своеобразие и особенность русской литературы, отражающей русскую стихию», — с сердечной теплотой вспоминал впоследствии сам Н. А.<sup>3</sup>

Мы многое узнаем о личности самого Н. А. из дневника Лидии. Она непрестанно цитирует его, анализирует его поступки и высказывания, сопереживает его творческим настроениям, взлетам и падениям. Она — одно целое с ним в его творческом и личном порыве. Так, чрезвычайно интересны

---

подвергся бы его автором (и, без сомнения, получателем) самому категоричному осуждению. Данное историко-биографическое происшествие остается на совести публикатора и является поводом для отдельной дискуссии о защите прав на сугубо личную (читай, интимную) жизнь людей, принадлежащих истории и культуре в Большом времени (*Н. А. Бердяев. Письмо к будущей жене Лидии Рапп. Киев. Сентябрь-октябрь 1904 г. // Эрос и личность: философия пола и любви. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С. 21–23*).

<sup>1</sup> Лидия Бердяева. — Пояснение мое. — Ю. К.

<sup>2</sup> Евгения Рапп. — Пояснение мое. — Ю. К.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А. Самопознание. С. 3.*

цитаты из ее книги «Профессия: жена философа». Они по-своему, опять же затекстно, помогают нам понять Бердяева как человека, как уникальную творческую личность в процессе сотворения мысли, то есть в диалоге, в общении. Итак, согласно Лидии, в доверительной (других у них не было) беседе с ней Н. А. утверждал отсутствие в себе лиризма: «Если есть, то лиризм философский. Я отношусь к символизму и его эпохе критически, хоть и близок к ней и с ней связан». Лидия же в ответ отмечает, что ему, по его природе, лучше видится все отрицательное<sup>1</sup>, с чем Ни согласился. Лидия говорит о том, что Бердяев, закончив книгу «Я и мир объектов»<sup>2</sup>, понял, какая пропасть лежит между ним и французами в понимании его философии, в языковой непроходимости. Л. Ю. сопереживает разочарованию Н. А. Муж как-то признался ей, что рисует в голове образы, когда слушает чтение. Лидия была удивлена, считая, что скорее он погружен в смыслы, не в образы: «Как мало мы знаем близких людей! Не только самая глубина, но даже многое на поверхности часто от нас скрыто», — замечает она<sup>3</sup>.

Женское окружение не всегда с восторгом принимало Лидию, считало ее неглубокой, неталантливой, *не той*. Была ли это обычная ревность (со стороны Е. Герцык и З. Гиппиус) или особое (не оправдавшееся) ожидание от выбора Бердяевым достойной его гения спутницы жизни, судить не нам. Бердяев же не уставал благодарить судьбу за этот божий дар: «Она была человеком необыкновенной духовности. Перед смертью она приблизилась к святости»<sup>4</sup>. «У Лид.[ии] была необыкновенная сила веры, такой силы веры я никого не встречал... Я сказал Лид.[ии] перед смертью, что она была огромной духовной поддержкой моей жизни. Она мне написала, что будет

<sup>1</sup> Бердяева Л. Ю. Профессия: жена философа. С. 39.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов: опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-PRESS, 1934. 190 с.

<sup>3</sup> Там же. С. 48.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 147.

продолжать быть такой поддержкой. И это верно»<sup>1</sup>, — писал о жене Н. А.

Благодарил Бердяев судьбу и за встречу с еще одним чрезвычайно важным человеком своей духовной жизни, отношение к которому у Н. А. «всегда было исключительным»<sup>2</sup>: **Евгения Юдифовна Рапп**, свояченица Николая Александровича, родная сестра Лидии Бердяевой, в замужестве Рапп. Жила вместе матерью и семьей Бердяевых в одном доме. Самая загадочная, самая влиятельная и самая духовно одаренная представительница женского круга Бердяева. Близкий друг Е. Ю. в Париже К. Д. Померанцев так высказывался о ней: «Е. Ю. Рапп была необыкновенным явлением: человеком, живущим в двух мирах одинаково, в нашем земном и духовном. Она оказала немалое влияние на духовное развитие Бердяева (ей даже посвящено “Самопознание”)<sup>3</sup>.

К слову, сослаться в этой статье мы будем исключительно на издание «Самопознания» 1949 г., на что имеются веские причины. Эта книга — не просто посвящение Е. Рапп. Она написана *в соавторстве* с Рапп в том смысле, что в ней имеется много разъяснительного материала из ее дневников, поданных в больших по объему ссылок-сносках на страницах произведения. В более поздних, мы бы сказали, бесчисленных, изданиях этой книги в России текст искажен до неузнаваемости<sup>4</sup>. В связи с вышеобозначенной проблемой невозможно обойти вниманием один важный историко-философский факт, а именно то, что однозначно аутентичный текст этого

---

<sup>1</sup> Там же. С. 366.

<sup>2</sup> Там же. С. 367.

<sup>3</sup> Померанцев К. Д., поэт, журналист, литературный критик // Сквозь смерть. Евгения Юдифовна Рапп — электронный ресурс.

<sup>4</sup> Остается загадкой причина имевшего место насилия над текстом. Скорее всего, это было связано с недобросовестностью издателей 1990-х годов, ограниченных техническими возможностями своих типографий и стремившихся получить мгновенную прибыль ценой попрания исторической истины.

произведения мы (проанализировав *все* доступные в собрании РГБ издания данного труда, начиная с 1990-х гг.) встретили только в ленинградском варианте «Самопознания» 1991 г. (сост. А. А. Ермичѳв)<sup>1</sup>. Все остальные двадцать единиц издания либо не содержали ссылок на дневники Е. Рапп в принципе, либо содержали отрывочные, а потому неполные и некорректные сведения из них. Большинство изданий совершенно волюнтаристски исключило даже упоминание о Е. Рапп из текста произведения, посвященного автором лично ей! Не говоря уже о том, что фрагменты дневников Рапп повсеместно и без специальных оговорок «вплетали» (порой не удосуживаясь связать их смысловой последовательностью с основными текстами Бердяева) в *тело* «Самопознания», растворив, таким образом, равноправного соавтора данного текста — Евгению Рапп — в небытии. В связи с вышеизложенным, особую смысловую нагрузку приобретает здесь «ситуация *pro et contra*» самого текста «Самопознания» в судьбе отечественной истории философии. На наш взгляд, данный печальный факт требует привлечения к нему особого внимания отечественного историко-философского сообщества с целью придания его широкой огласке и скорейшего устранения некорректных разночтений авторского текста и *приведения значений этого текста к единому — изначальному — основанию.*

Итак, свояченица Бердяева, в молодости, как и сестра Лидия, бунтарка, дважды сидевшая в тюрьме за революционную деятельность, оказывается как будто в тени его жизни и творчества. В сущности, все было как раз наоборот. Именно она создавала уют и особую духовную атмосферу в доме, которую ценили ее домочадцы и все гости многочисленных бердяевских домашних собраний. Обходились без прислуги — хозяйство вела она. Лидия была на особом положении в семье и к хозяйству касательства не имела. Л. Ю., описывая духовную атмосферу домашних собраний, на которых обсуждались новые книги Ни, в своем дневнике пишет по поводу книги Бердяева

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А. Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. 398 с.*

«Судьба человека в современном мире» (1934), в частности, то, что сестра Евгения «находит ее исключительной по напряженности ритма и глубине. “Впечатление такое, как будто вы писали ее, задыхаясь от напряжения”, — говорит она. “Это правда. Я так и писал ее”<sup>1</sup>, — отвечивал Бердяев». Н. А. считал Е. Рапп «одним из немногих людей, хорошо меня понимающих»<sup>2</sup>.

Будучи душеприказчицей Бердяева, Рапп выполнила его духовное завещание. Являясь фигурой мистической, провидицей многочисленных событий своей и чужой жизнью, она, завершив свои земные дела и, по свидетельству ее близкого друга Д. К. Померанцева, объявив об окончании своей дольней миссии словами «я здесь больше не нужна», легла спать и не проснулась более... Николай Александрович в своей книге-исповеди, посвященной Е. Рапп, так писал о ней: «Она была моим большим другом... У нее редкий ум, необыкновенная доброта, настоящий дар ясновидения и всегдашняя поглощенность вопросами духовного порядка... Это человек необыкновенный и наши отношения необыкновенные. Ее значение огромно в моей жизни. Наша жизнь прошла в духовном общении, и я многим духовно обязан этому общению»<sup>3</sup>.

Было у Н. А. необыкновенным, но чрезвычайно сложным и драматичным, отношение еще к одной представительнице прекрасного пола, а именно, к **Зинаиде Николаевне Гиппиус**. Гиппиус — крупнейшая фигура культуры Серебряного века. В начале 1900-х на молебны религиозно-философских собраний Мережковских приглашались лишь самые близкие, в том числе Бердяев. Он вплотную подошел к центральному ядру общины, называвшемуся «Главное», но не *проник* в него. Белый по этому поводу вспоминал (он как раз был член общины), что Мережковские надеялись ввести в чин свой (у них были свои чины — молитвы) и Бердяева, но он вскоре отошел

<sup>1</sup> Бердяева Л. Ю. Профессия: жена философа. С. 59.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 147.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 147–148.

от них<sup>1</sup>. Надо полагать, Гиппиус не простила Бердяеву этого вольнодумства. Довольно равнодушно, даже буднично она сообщает в письме к Д. В. Filosoфову, что за статью «Гасители духа», написанную Н. А. против Священного Синода, Бердяев был осужден и выслан на север. В 1916 г. она пишет тому же Filosoфову о себе и своем осложненном творческом поиске: «Есть не-мысли, но начала мыслей. Оттого не-мысли, что они не рождаются в одиночестве, в одной голове, а должны формироваться и точиться о другие. Должна сказать правду: мне очень занехватало Бори (Белого) и даже Бердяева...»<sup>2</sup>. Она недовольна бердяевской статьей «Типы религиозной мысли в России. Новое Христианство» («Русская мысль», 1916), в которой тот критикует идею Церкви Третьего завета, созданную Мережковскими и Filosoфовым. Гиппиус предлагает в шутку Бердяева съесть за его слова о Мережковских как о несчастных странниках бедного безблагодатного духа<sup>3</sup>. Узнав о женитьбе Бердяева, Гиппиус категорически не принимает его выбор: «А что Бердяев? Беспомощен он со своей Лидией? А она не без энергии, по-моему. Уж она его не выпустит»<sup>4</sup>. Бердяев пишет ей оправдательное письмо, в котором объясняет свое чувство к жене, но Гиппиус продолжает (в письме к С. П. Ремизовой-Довгелло) атаковать в совершенно непоэтическом ключе, считая, что Н. А. и Лидия не подходят друг другу<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Литературное наследство. Том 106. Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 1 / Сост. Н. А. Богомолов, М. М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 632.

<sup>2</sup> Литературное наследство. Том 106. Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 1. С. 798.

<sup>3</sup> Литературное наследство. Том 106. Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 1. С. 805.

<sup>4</sup> Литературное наследство. Том 106. Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 1. С. 309.

<sup>5</sup> Литературное наследство. Том 106. Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 1. С. 311.

Отдаляясь все больше от Церкви Третьего завета, Бердяев подчеркивает в своем письме к Гиппиус: «Вы склонны думать, что только ваш союз церковный. Ощущаю глубокую мистическую связь с вами, но не ощущаю еще нашей церкви и боюсь тут ложного, сектантского, не вселенского пути»<sup>1</sup>. В «Самопознании» он пишет так о Мережковских и расхождении с ними: «Мне близки не практические строители христианской Церкви, а гностики». Бердяев относит себя к мистическим анархистам<sup>2</sup>. Но этот мистический анархизм имел у Бердяева метафизическую окраску и мистическую основу<sup>3</sup>. Он не был практическим и никогда не мог у него таковым быть. В письме же к Э. Ф. Голлербаху, посвященном теме личности/индивидуальности, мы видим чрезвычайную силу философской мысли самой Гиппиус, а также отчетливую линию разрыва с философией Бердяева. Гиппиус видит в индивидуализме «исключительное самосредоточивание, перепроизводство Личного начала, ограничивающее Человека... Утверждение личности — путь не только верный, но абсолютно необходимый... Безличный коллектив или самодавяющая личность (индивидуализм) — по существу равны»<sup>4</sup>. Н. А. сам состоял в переписке с Голлербахом, и данное письмо, в изящной манере опосредования, было, вероятно, предназначено именно ему.

Впоследствии союз Бердяева и Гиппиус делал неоднократные попытки восстановиться в каком-либо качестве, но, очевидно, не в том, который бы устроил довольно хищническую

---

<sup>1</sup> Литературное наследство. Том 106. Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 2. С. 309.

<sup>2</sup> Литературное наследство. Том 106. Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 2. С. 309–310.

<sup>3</sup> *Кравченко В. В.* Русская мистическая философия как феномен всемирной культуры // *Философский полилог*, 2022. Вып. 1 (11). С. 89–98.

<sup>4</sup> Письмо к Э. Ф. Голлербаху. 14 апреля 1916 года, Петроград // Литературное наследство. Том 106. Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 2. С. 621.

натуру Гиппиус. Бердяев же, как он говорил о себе, «всегда ускользал» («Я обманывал ожидания всех, всегда возвращаясь к самому себе»<sup>1</sup>), оставаясь верным себе «ничьим человеком». Тем не менее интерес друг к другу не пропадает. После ареста Бердяева в 1922 г. Гиппиус постоянно справляется о нем в своих письмах к разным людям. С. П. Ремизова-Довгелло сообщает ей в письме, что Бердяев хорошо живет в Берлине, печатается в американском издательстве ИКМКИ<sup>2</sup>, становится редактором этого издательства в 1922 г. В ответном письме З. Н. интересуется, между прочим, Бердяевым в его отношении к этому новому издательству и к Религиозно-философской академии, созданной им совместно с С. Л. Франком и И. А. Ильиным на деньги Американского христианского союза. Интерес сугубо утилитарный: З. Н. намеревается пристроить в издательство произведения своего мужа<sup>3</sup>. Она хочет написать Бердяеву напрямую, но письмо не писалось: «Я, в сущности, не знаю, какой он теперь»<sup>4</sup>. На позднем этапе своей эмиграции Гиппиус и Бердяев в конце концов оказываются в одном городе, но охлаждение и, в связи с этим, расхождение двух духовно очень близких когда-то людей по «разным мирам»<sup>5</sup> было таким стремительным и таким мучительным (для Н. А. в большей, надо полагать, степени), что ни у кого из них не хватило душевных сил на восстановление былой близости и дружбы на чужбине, в Париже. Бердяев, в манере некоторой недосказанности, пишет о поэтессе в своем «Самопознании»: «После сравнительно короткого периода очень интенсивного общения с З. Н. Гиппиус и настоящей дружбы,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 155.

<sup>2</sup> Имеется в виду издательство YMCA-Press (Young Men Christian Association).

<sup>3</sup> Письмо Гиппиус З. Н. — С. П. Ремизовой-Довгелло от 18 ноября 1922 г., Париж. Кн. 2. С. 439–440.

<sup>4</sup> Письмо Гиппиус З. Н. — С. П. Ремизовой-Довгелло от 29 декабря 1922 г., Париж. Кн. 2. С. 443.

<sup>5</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 152.

мы большую часть жизни враждовали и, в конце концов, потеряли возможность встречаться и разговаривать.... К З. Н. Гиппиус у меня сохранилось особенное отношение и теперь... Я вижу ее иногда во сне, и в этом есть что-то тяжелое. Думаю, что З. Н. относилась ко мне хорошо. Я считаю З. Н. очень замечательным человеком, но и очень мучительным. Меня всегда поражала ее змеиная холодность. В ней отсутствовала человеческая теплота»<sup>1</sup>.

И если духовная связь с Гиппиус была для Бердяева мучительна в своих чувственных и мировоззренческих изломах, то не менее мучительной, но светлой, глубокой и по-настоящему интеллектуальной, в своем философском наполнении, была его дружба с еще одним персонажем его женского окружения: с *Евгенией Казимировной Лубны-Герцык*. Евгения не имела своей семьи и жила в семье брата в Судаке. В их доме побывали многие известные деятели культуры: сам Н. А., М. Волошин, М. Сабашникова, Вяч. Иванов, А. Минцлова. Е. К. была на домашнем воспитании ввиду болезни. Философ по образованию (она окончила историко-философский факультет курсов Герье), в 1910-х гг. Е. К. начала готовить докторскую диссертацию по Канту. По мнению Н. Бонецкой, Герцык предвосхитила мысли Сартра относительно идеи «только являющееся абсолютно»<sup>2</sup>. Свою философию Е. К. называла детской, следуя за своим единомышленником и другом Л. Шестовым, который считал детей противниками метафизики: «Живое, сущее “Я” должно своей деятельностью явить также нечто настоящее и прочное — привнести избыток реальности в познаваемый объект. Что же касается ценности, то мы сами создаем ее актом оценки. И явлению не стоит отказывать в ценности только потому, что оно мгновенно...»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А. Самопознание*. С. 152.

<sup>2</sup> *Бонецкая Н. К. Женщина-мыслитель // Герцык Е. К. Испепеляющие годы / сост. Т. Н. Жуковская. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 10.*

<sup>3</sup> Цит. по: *Бонецкая Н. К. Женщина-мыслитель*. С. 10.

Следует облечь достоинством и ценностью саму жизнь, пусть и мгновенно преходящую. Ценно, по Герцк, только однократное, единичное случайное.

Герцк — философ-феноменолог. Среди философских изысканий мыслительницы — аспект текучести явлений. Размышляла она и над философией Бергсона, что вело уже к осмыслению философии жизни. Е. К. *исповедовала* афористически-фрагментарный стиль философствования, что роднило ее с Ницше и Бердяевым. Ее дневники содержат зарисовки по философской антропологии. «Она спорила с Бердяевым на равных, понимая, что это нужно и Бердяеву — актуализировать зародившуюся в душевной глубине его собственную мысль»<sup>1</sup>.

Бердяев помог Е. К. покончить с рабской дионисийской зависимостью от Вяч. Иванова и найти свое Я: «Через него чувствую, что я — я, и это свято. Это навсегда его дар». Благодаря Бердяеву Е. К. перешла из лютеранства в православие. Они были чрезвычайно близки в своей совместной философской жизни. Н. А. писал ей: «Я хочу быть с вами, хочу, чтобы вы были со мною, хочу быть вместе на веки веков». Она же называла его в письмах «Мой любимый и, может быть, самый близкий друг». Известная битва Бердяева против антропософии Р. Штейнера — против идей перевоплощения, выбора различных ликов своего Я — приобрела реальное звучание не только на страницах «Самопознания» и других его произведений, он яростно боролся за душу Евгении, вступившей в международное антропософское общество в 1913 г., и одержал победу. Е. К. разделяла с Бердяевым катастрофические ожидания в связи с судьбой России. Схожи в 1930-х гг. были мысли Е. К. и Н. А. по вопросу философии ответственного личного поступка на фоне коллективного бытия, в социальных свершениях получающего свое развитие и усовершенствование. Они проводили много времени в духовном и интеллектуальном общении, отправляясь в совместные поездки

---

<sup>1</sup> *Бонецкая Н. К.* Женщина-мыслитель. С. 18.

(например, в Италию). Общение было многогранным, к взаимному обогащению идеями обоих. Так, удивительно тонкие психологические замечания Е. К. относительно смерти ее сестры Аделаиды, которыми она делится с Н. А., были перенесены автором впоследствии в книгу «Самопознание» в практически неизменном виде<sup>1</sup>. Е. А. пишет о том, что «смерть любившего и любимого означает обновление для оставшихся, рождение заново со всей мукой и вдохновенностью рождения... от смерти», и если «не сумеешь принять этого дара, не сумеешь через ушедшего родиться заново — тогда как будто вторично и безнадежно погребашь его»<sup>2</sup>. Бердяев, пережив смерть жены, вторит Герцык по прошествии более чем одиннадцати лет следующими словами: «Я пережил смерть Лид.[ии], приобщаясь к ее смерти, я почувствовал, что смерть стала менее страшной, в ней обнаружилось что-то родное.... Она есть предельное зло, ...и она есть потусторонний свет, откровение любви, начало преображения. ...И если мы творчески активно вспоминаем о покойнике лишь хорошее, то потому что этим мы активно помогаем этому преображению»<sup>3</sup>.

Бердяев считал Герцык одной из самых тонких женщин своего века, в которой в полной мере был жив дух ренессансной эпохи, отраженной «в одаренной женской душе»<sup>4</sup>. Судьба, увы, не была благосклонна к Е. К. Она пережила гражданскую войну в разграбленном Крыму, не переставая напряженно поддерживать чрезвычайно осложнившуюся переписку с Бердяевым в эмиграции, храня дружбу с ним

---

<sup>1</sup> Герцык Е. К. — Бердяеву Н. А. Письмо № 11 от 29 мая 1927 [Судак] // Письма через «железный занавес»: Письма Е. Герцык, В. Гриневич, Л. Бердяевой / [публ., сост., вступ. ст. и коммент. Т. Н. Жуковской; подг. текста М. А. Котенко]. М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына: Русский путь, 2011. С. 57.

<sup>2</sup> Герцык Е. К. — Бердяеву Н. А. Письмо № 9 от 18 августа 1925 [Судак]. С. 51.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 367.

<sup>4</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 176.

до конца своих дней. Они обсуждают философию творчества, конкретную задачу человека, которая, по словам Е. К., «неизбежно развернута во времени. Здесь можно предвидеть грядущие формы жизни...» Обсуждают они и вопросы смерти, неспособной «вывести из времени во вневременье» на волне свободного творчества. Вслед за Федоровым, Е. К. ждет, «чтобы из смерти хлынула волна жизни, что... не раздвинув далее в посмертное судьбу человека, нельзя разбудить в нем сокровенного нерва жизни. Без этого все усилия твои вызвать творческую активность душ будут бесплотны»<sup>1</sup>.

«Мысль и память о тебе — для меня неизменно радость и стимул к внутреннему творчеству. Ничто из того, что дано тобою, не забыто, не потеряно. Твоя с любовью, Евгения»<sup>2</sup>, — писала Е. К. в своем последнем сохранившемся письме к Бердяеву, переданном Е. Ю. Рапп, по завещанию философа, в СССР в составе его личного архива.

Е. К. и Н. А. состояли в переписке через «железный занавес» с еще одной представительницей судакского общества счастливых 1910-х годов — *Верой Степановной Гриневич*. О ней известно поразительно мало, «увы, пока ее судьба не очень подвластна историкам и архивистам»<sup>3</sup>. Чудом сохранилось эпистолярное наследие этой замечательной представительницы прекрасного пола, имевшей с Н. А. длительную и бурную переписку по поводу философских, религиозных, политических вопросов в связи с публикацией ею статьи в редактируемом Бердяевым эмигрантском журнале «Путь». Не имея тесной дружбы с Н. А., но безусловно ценя его философский талант, В. С. обрушивает, тем не менее, на него свою беспощадную критику. Критику положений его философии, его религиозных и этических воззрений, основной тональности и содержательного наполнения журнала «Путь»:

---

<sup>1</sup> Е. К. Герцык — Н. А. Бердяеву. Письмо № 11 от 29 мая 1927 [Судак]. С. 58.

<sup>2</sup> Е. К. Герцык — Н. А. Бердяеву. Там же. С. 58.

<sup>3</sup> От издательства // Переключка через «железный занавес». С. 5.

статей С. Н. Булгакова, В. В. Зеньковского, П. А. Флоренского, Г. В. Флоровского. Без сомнений, она была одним из самых смелых и обстоятельных критиков Бердяева, не убоявшихся его, на тот момент, грандиозного авторитета в философских кругах. Неизменно любезная и искренне любящая Бердяева, она в своих письмах критикует его как редактора за ущемление ее прав на свободу высказывания в своей же статье о «православном модернизме». Она обращается в своих письмах и к Е. Рапп, говоря о Н. А. и о Е. Ю. как о мистиках, и требует уважения к лютеранству, которое «дало свободу мистическому гносису»<sup>1</sup>. В том же письме она уверяет Бердяева в неправильности мистического и религиозного видения, пока он будет связан «со столь неверным для Вашей царственной и мистической природы послушанием Православного»<sup>2</sup>. Отвечая на обвинения Бердяева, она парирует, утверждая, что Православие Бердяева существует только в его личном видении, согласно же общепризнанному Православию Бердяев — «несомненный еретик», которого, не будь революции, непременно предали бы анафеме за «окультино-антропософский гностицизм»<sup>3</sup>.

Не стремясь опубликовать открыто антиправославную статью на страницах редактируемого им журнала (кстати, он открыто писал Гриневич о том, что «это резко дисгармонирует с ортодоксально апологетич[ным] стилем сотрудников «Пути»<sup>4</sup>), Бердяев, судя по текстам писем В. С., подолгу не отвечал Гриневич и всячески возражал, под разными предлогами, то против названия статьи («Мертвый путь»!), то против его содержания. Гриневич же парирует стойко и категорично, защищая свои лютеранские взгляды: «Ваше теософское и антропософское Православие, — пишет она, — я считаю в лучшем

---

<sup>1</sup> В. С. Гриневич — Н. А. Бердяеву. Письмо № 5 от 30.XII.1926 г., София. С. 488–489.

<sup>2</sup> Там же. С. 489.

<sup>3</sup> Там же. С. 481.

<sup>4</sup> В. С. Гриневич — Н. А. Бердяеву. Письмо № 6 от 5 дек. 27 г., София. С. 494.

случае по плечу горсти избранных и нахожу совершенно иллюзорным прививку его большим массам русского народа, кот[орый] будет продолжать свой архаический “фетишизм” с детским вымаливанием себе разных “подачек”... или же будет “искать правды” в упрощенных по своему ритуалу протест[антских] сектах, которые все же, по-моему, дают большую возможность приближения к Истинам Христовой Церкви, чем Византийское Православие»<sup>1</sup>. Намереваясь в самом начале печатать свою статью о мертвом пути в Православии, Гриневич, по ее словам, менее всего ожидала, что это будет относиться и к личному пути Бердяева, о чем она с прискорбием (и беспрецедентным бесстрашием) ему сообщает. Борьба за право напечататься в журнале осложнилась после этого еще больше, и В. С. в очередном письме — ответе Бердяеву пишет, что после прочтения критической (и, по ее словам, гнусной) статьи Д. С. Мережковского в адрес Н. А. решила согласиться на все условия по изменению текста и названия статьи, ссылаясь на неспособность выдерживать напористую критику Н. А. в ее адрес, считавшего, в свою очередь, В. С. «глухой и элементарной протестанткой, посягающей даже на святыни Церкви и живущей только протестами, “сосредоточившейся только на злоупотреблениях и вырождениях”». С облегчением свидетельствует она также о том, что вслед за письмом — уничтожающей критикой Н. А. пришло письмо от Евгении Рапп, которая, судя по всему, привычно сглаживала «негармонические обертоны» посланий Н. А. своими сопроводительными посланиями адресату Бердяева. Гриневич приводит в обращении к Н. А. цитату из письма Рапп, ища у нее защиты и подчеркивая тот факт, что «она всегда была ближе Вам “в духе” и не меньше Вашего сочувствовала моей ”модернизации”, но, м. б., и мне в конце концов удастся побороть Ваши предубеждения...»<sup>2</sup> Не сдавалась В. С. и после спора, но «пре-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 493.

<sup>2</sup> В. С. Гриневич — Н. А. Бердяеву. Письмо № 7 от 12 января 1928 [София]. С. 493.

данная, а не протестующая»<sup>1</sup>, она неизменно извинялась за «бесцеремонные излияния», ссылаясь на «непритворную, материнскую любовь» к Н. А.

Изящный, глубокий и вдумчивый, но категоричный оппонент Бердяева, она остается загадкой историко-философской мысли.

Безусловно, в жизни Бердяева были и другие женщины. Об одних мы знаем по воспоминаниям друзей (например, Минцлова специально приезжала к Н. А. в стремлении (безуспешно) увлечь его своими спиритуалистическими опытами), были и те, с кем он состоял в длительной и психологически сложной переписке, но, по своему обыкновению, деталями этой переписки ни с кем не делился.

\* \* \*

Бердяев — философ абрисной, декларативной *постановки* проблемы как задачи, а также пунктирного, *несистемного* способа ее решения. Главный философский интерес Бердяева — человек и способы его свободного существования. Вероятно, именно бердяевский экзистенциализм как стоящее особняком в свode разнообразных направлений гуманитаристики направление, как особая форма *мыслечувств*, к строгой академической философии, в ее известном оформлении и способе реализации, прямого отношения не имеет. Он выделяется в самостоятельную *отрасль* гуманитарного знания и там остается, сохраняя материнскую связь с философией лишь отчасти, опосредуя свое знание особой философско-психологической оптикой. Интересное замечание, в связи с вышесказанным, было сделано А. А. Ермичёвым в первом выпуске Антологии «Н. А. Бердяев: pro et contra»: «“Теоретической неудачливостью” Бердяева, в том смысле, что мистическими ее интуициями можно пренебречь, при строгом — системном — восприятии философии, «нисколько не отрицается социальная,

---

<sup>1</sup> В. С. Гриневиц — Н. А. Бердяеву. Письмо № 5 от 30.XII.1926. [София]. С. 480.

культурная и *собственно философская ценность* (курсив наш. — Ю. К.) мысли Н. А., ... и если общество признало за Н. А. статус философа, то — быть по сему»<sup>1</sup>.

«Острый диалектик»<sup>2</sup>, он никогда не ломал свою текущую мысль, свое эмоциональное мышлечувство под логические формулы непротиворечивой стройной философской системы, не замедляясь ни на минуту, не переписывал свой текст под эту, казалось бы, очевидную для всякого философского творчества академическую необходимость. Бердяев всегда оставался самим собой, неуловимым и «ускользающим». Это страстная, пульсирующая, как кровь в жилах, мысль была характерна Бердяеву до конца его жизни. Он и считал себя в этом отношении молодым даже в старости.

Бердяев — философ-искуситель. Он отвечает на один и тот же вопрос амбивалентно — и в положительном, и в отрицательном ключе, склоняя к индивидуализму, даже (с точки зрения ортодоксии) *совращая* в тотальный индивидуализм, подбирая ключи к человеческой душе, жаждущей ощущения своей исключительности и *отъединенности от другого*, ощущения своего — обособленного — Я, заманивая в осознание одиночества как ощущения *единственности* своей души. Радикальным ходом рассуждений приводя человеческое Я к крайней степени свободы, он, тем не менее, парадоксальным (парадоксальным ли?) образом настаивает на коллективной ответственности всех и вся за судьбу истории, за судьбу свершающегося бытия (в духе идеи «первородного греха»). Свобода обязывает. Крайняя свобода обязывает тотально. Личная ответственность — горняя, личная свобода — дольная. В этом — главный нерв, пафос, лиризм и смысл бердяевского христианства. Он и сам подвергается искушению

---

<sup>1</sup> Ермичѳв А. А. «Я всегда был ничьим человеком...» // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост. А. А. Ермичѳв. СПб.: РХГИ, 1994. С. 18.

<sup>2</sup> Герцык Е. К. Н. А. Бердяев // Воспоминания. Париж: YMCA-PRESS, 1973. С. 120.

индивидуализмом — синонимом свободы. Европейские (ренессансный гуманизм) и русские (Всеединство) начала его философии, даже психологии<sup>1</sup> одинаково сильны. Этим объясняется неизменная суггестия его мысли. Его философия *терапевтична* (пневматерапевтична, по мнению Титаренко С. А., в силу того, что «Бердяев предлагал лечить человека от трагизма его существования путем перевода информации из сознания в дух и последующей ее коррекции»<sup>2</sup>).

Он сумел прикоснуться к душе каждого, кто когда-то соединил с ним свою судьбу. Его философия терапевтична в той мере, в которой она занимается врачеванием человеческой души через установление ее границ. В этом он абсолютно искренен и абсолютно чужд русской философской традиции Всеединства, в себе самой этот индивидуализм победившей и отвергнувшей как *прелесть*, оставшись, начиная с Вл. Соловьева, в лоне личности, не индивидуума<sup>3</sup>. По мнению П. П. Гайденко, концепт свободы Бердяева *люциферический*<sup>4</sup>. Он сам оказался в плену своего концепта, огненное жерло которого распяляло необузданные страсти даже в этическом, как сам Н. А. и констатировал в своем «Самопознании». Что обеспечивало, тем не менее, равновесие его душе, не раз оказывавшейся на грани философской прелести? Не ближайший ли круг его духовных сподвижниц? Его alter ego? Его любящие женщины, в отражении деятельной любви и жертвенности которых и могло только состояться положительное творчество философа.

---

<sup>1</sup> Николаус Г. К. Г. Юнг и Н. Бердяев: Индивидуация и личность. Критическое сравнение. М.: ИД «Городец», 2017. 288 с.

<sup>2</sup> Титаренко С. А. Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2006. С. 52.

<sup>3</sup> Колесниченко Ю. В. Философия личности как преодолённая феноменология: Вл. Соловьев и М. М. Бахтин // Вопросы философии. № 1. 2012. С. 105–116.

<sup>4</sup> Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 115.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н. А.* Письмо к будущей жене Лидии Рапп. Киев. Сентябрь-октябрь 1904 г. // Эрос и личность: философия пола и любви. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012.
2. *Бердяев Н. А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). Париж: YMCA-PRESS, 1949.
3. *Бердяев Н. А.* Самопознание. Л.: Лениздат, 1991.
4. *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов: опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-PRESS, 1934.
5. *Бердяева Л. Ю.* Профессия: жена философа. М.: Мол. гвардия, 2002.
6. *Бонецкая Н. К.* Женщина-мыслитель // Герцык Е. К. Испепеляющие годы / сост. Т. Н. Жуковская. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020.
7. *Гайденок П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
8. *Герцык Е. К.* Испепеляющие годы (сост. Т. Н. Жуковская). М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020.
9. *Герцык Е. К.* Воспоминания. Париж: YMCA-PRESS, 1973.
10. *Ермичѳев А. А.* «Я всегда был ничьим человеком...» // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. / сост. А. А. Ермичѳев. СПб.: РХГИ, 1994.
11. *Колесниченко Ю. В.* Философия личности как преодоленная феноменология: Вл. Соловьев и М. М. Бахтин // Вопросы философии. № 1. 2012.
12. *Кравченко В. В.* Русская мистическая философия как феномен всемирной культуры // Философский полилог. 2022. Вып. 1 (11).
13. Литературное наследство. Том 106. Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 1 / Сост. Н. А. Богомолов, М. М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН, 2021.
14. Литературное наследство. Том 106. Эпистолярное наследие З. Н. Гиппиус. Кн. 2 / Сост. Н. А. Богомолов, М. М. Павлова. М.: ИМЛИ РАН, 2021.
15. *Николаус Г. К. Г. Юнг и Н. Бердяев: Индивидуация и личность. Критическое сравнение.* М.: ИД «Городец», 2017.

16. Письма через «железный занавес»: Письма Е. Герцук, В. Гриневич, Л. Бердяевой / [публ., сост., вступ. ст. и коммент. Т. Н. Жуковской; подг. текста М. А. Котенко]. М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына: Русский путь, 2011.
17. *Померанцев К. Д.* Сквозь смерть. Евгения Юдифовна Рапп. URL: [http://www.radashkevich.info/KD-Pomerancev/KD-Pomerancev\\_138.html](http://www.radashkevich.info/KD-Pomerancev/KD-Pomerancev_138.html)
18. *Титаренко С. А.* Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2006.
19. Феномен затекста: монография / Т. А. Снигирева [и др.]; под общ. ред. Т. А. Снигиревой, А. В. Подчиненова. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та; СПб.: Алетейя, 2023.
20. *Щедрина Т. Г.* Предисловие. «Светлый» персонализм Николая Бердяева: эпистолярный как «архив эпохи» // Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: Политическая энциклопедия, 2023.

**И. С. Пучкова**

**Н. А. БЕРДЯЕВ**

**В ЖУРНАЛЕ «РУССКАЯ МЫСЛЬ» (1907–1918)**

*Историко-библиографическая справка*

Литературно-политический журнал «Русская мысль» — один из лучших «толстых» журналов конца XIX — первой четверти XX века. Он был создан в 1880 году в Москве и непрерывно издавался в России до 1918 года, затем возрождался в эмиграции в 1921–1923 гг. и окончательно закрылся после выхода в Париже отдельного номера в 1927 г. Эта продолжительная и насыщенная история распадается на несколько периодов, связанных со сменой редакторов. Редакционная программа всегда оставалась либеральной, но приобретала особые черты. Н. Бердяев сотрудничал с журналом в период с 1907 по 1918 год, когда журналом руководил П. Струве. В период издания журнала за рубежом Н. Бердяев в нем не публиковался.

Именно при П. Струве журнал достиг максимального расцвета. Первые три года он делил обязанности редактора с А. Кизеветтером, затем стал единоличным редактором-издателем. Это было переломное для страны время, время выбора исторического пути и осмысления России в ее целом. Журнал не замыкался в узких рамках партийной идеологии. П. Струве называл «Русскую мысль» органом «независимой и в то же время национальной русской либерально-демократической интеллигенции» [11, с. 323]. Этот этап в развитии редакционной политики журнала связан со сближением либерализма с национализмом и консерватизмом.

«Русская мысль» должна была как можно полнее представлять современную русскую и западную культуру, как в политическом ракурсе, так и в литературном,

философском, религиозном, научном. П. Струве писал в редакционной заметке: «Редакция *Русской мысли*, отстаивая со всей силой убеждения начала конституции и демократии, о чем достаточно свидетельствует состав постоянных и ближайших сотрудников журнала, — в то же время в вопросах общекультурного характера охотно предоставляет страницы журнала и таким статьям, в которых читатель найдет хотя бы и не совпадающую со взглядами редакторов, но серьезную, оригинальную и свежую постановку выдвигаемых жизнью проблем» [10]. Под руководством П. Струве «Русская мысль» стала одним из идейных и даже идейно-организационных центров развития русского духовного ренессанса.

Н. Бердяев никогда не входил в состав редакционной коллегии журнала, но активно сотрудничал с ним как автор. В период с 1907 по 1918 год им была опубликована в «Русской мысли» 31 статья и рецензия. Эти материалы можно условно разделить на 3 группы: статьи, публикации выступлений и рецензии.

К первой группе могут быть отнесены достаточно объемные материалы, которые были подготовлены специально для *Русской мысли* или писались как главы к книгам, но впервые публиковались в журнале. Всего таких статей было 22.

Их тематика связана в основном с вопросами религиозно-философскими. Новое религиозное сознание, католицизм и православие, психология революции, типы религиозной мысли в России, — Н. Бердяев все рассматривает с точки зрения конечных смыслов, высшей религиозной истины и потенциала для религиозного ренессанса.

Надо отметить, что «Русская мысль» регулярно уделяла внимание вопросам религии, привлекая различных авторов. С журналом активно сотрудничали Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов, В. Эрн, С. Булгаков, В. Свенцицкий и другие мыслители. Редакцией была выработана особая тональность в обсуждении религии, определяющаяся двумя аспектами: пониманием религии как активного элемента

общественной жизни и признанием религиозного кризиса современного общества.

При этом статьи нередко сопровождались пометками о несогласии редакции с позицией авторов. Не были исключением и публикации Н. Бердяев. Например, после статьи «К психологии революции» (1908. Кн. 7) был опубликован *Post-scriptum*, написанный А. Кизеветтером, в то время являвшимся соредактором П. Струве. Формальным поводом была годовая задержка в публикации статьи, но А. Кизеветтер не ограничивается сообщением об этом обстоятельстве и выступает с критикой. Н. Бердяев противопоставляет внешнюю революцию внутренней. По его мнению, в России революция легко превращается в фетиш, кумир, подменяет собой критерии добра и зла. «Трагедия современной русской жизни в том коренится, что борьба прогресса и реакции есть борьба двух самоутверждающихся человеческих волей. Обе стороны действуют во имя свое, не знают Имени высшего, и потому звереют и дичают, потому раздуваются с до безумия самолюбие и корысть» [1, с. 127]. Этим внешним революционным формам Н. Бердяев противопоставляет внутреннее очищение, которое считает единственным вариантом радикальных изменений. А. Кизеветтер называет Н. Бердяева религиозным анархистом и иронически сравнивает его с пророком, спускающимся «с гремящих вершин своего Синая» [9, с. 140].

На страницах журнала нередко разворачивались диалоги и даже полилоги. В одном номере журнала могла помещаться концептуальная статья по той или иной проблеме и ответ на нее. Либо редакция инициирована ответ на значимое общественное или философское высказывание.

Н. Бердяев высказал в «Русской мысли» свою позицию по поводу духовных истоков германской культуры в связи с известным выступлением В. Эрна «От Канта к Круппу». В обсуждении этой темы он видит склонность к схематизации и упрощению: «начал уже вырабатываться неославянофильский трафарет о германской философии. Имманентизм и феноменализм, отрицание Софии, оторванность от женственного

начала, от земли, от природы — вот что считают существенным для германского духа и германской философии» [2, с. 117]. Важнейшими свойствами германской философии Бердяев полагает волюнтаризм, критичность, связь со старой мистикой. Он считает допустимым и плодотворным установление «расовых типов мышления», так как культура глубоко национальна и через свой национальный характер достигает общечеловеческого. «Настоящая ложь и настоящий грех германизма — это попытка монополизировать и национализировать истину и правду, объявить истину — германской, а правду — выражением германской силы» [2, с. 120].

В 1916 году на страницах «Русской мысли» разгорелся спор о национализме, который длился около года и начался с противостояния Д. Муретова, П. Струве и кн. Е. Трубецкого. Позже к обсуждению присоединился Н. Бердяев. В своей статье последний характеризует предмет спора как важную философскую и в конце концов религиозную проблему: «применимы ли чисто моральные оценки к истории, к борьбе наций и государств, и могут ли быть перенесены оценки жизни индивидуальной на историческую жизнь народов» [3, с. 45]. Н. Бердяев видит абсолютизацию моральных принципов в позиции кн. Е. Трубецкого, в то время как П. Струве и Д. Муретов, по его мнению, слишком склонны абсолютизировать ценность государства. Он пишет: «Абсолютизм должен быть в сфере религиозной, так как она обнимает собой всю полноту ценностей. Мораль — большая ценность в человеческой жизни, но это лишь одна из ценностей в сложной иерархии ценностей <...> Трагизм человеческой жизни всегда представлялся мне не в образе сравнительно простого и элементарного столкновения нравственного с безнравственным, доброго со злым, а в образе более сложного столкновения ценностей разных градаций, одинаково претендующих на положительное значение, одинаково обращенных к жизни божественной» [3, с. 46]. Эта дискуссия имела преимущественно теоретический характер, но была связана с практическими, прежде всего военными задачами России и стремлением к победе.

Н. Бердяев давал в журнале характеристики важнейших общественных, культурных, религиозных явлений современности. Помимо упомянутых, читатели «Русской мысли» имели возможность познакомиться со следующими его статьями: «Анархизм» (1907. Кн. I), «Декадентство и мистический реализм» (1907. Кн. VI), «Католический модернизм и кризис современного сознания» (1908. Кн. IX), «Русский соблазн (По поводу «Серебряного голубя» А. Белого)» (1910. Кн. XI), «Национализм и антисемитизм перед лицом христианского сознания» (1912. Кн. II), «Стилизованное православие» по поводу книги П. Флоренского «Столп и утверждение истины» (1914. Кн. I), «Ставрогин» (1914. Кн. V), «Религия воскрешения. “Философия общего дела” Н. Ф. Федорова» (1915. Кн. VII), «Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия» (1916. Кн. VI), «Типы религиозной мысли России. Новое христианство» (1916. Кн. VII), «Типы религиозной мысли в России. 1. Теософия и антропософия. 2. Духовное христианство. Сектантство» (1916. Кн. XI), «Идеи и жизнь. Об отношении русских к идеям» (1917. Кн. I), «Идеи и жизнь. Хомяков и свящ. П. А. Флоренский» (1917. Кн. II), «Идеи и жизнь. Теократические иллюзии и религиозное творчество» (1917. Кн. III–IV), «Россия и Западная Европа» (1917. Кн. V–VI), «Народническое и национальное сознание» (1917. Кн. VII–VIII), «Личное благо и сверхлические ценности» (1917. Кн. XI–XII), «Идеи и жизнь. 1. Власть и психология интеллигенции. 2. Гибель русских иллюзий» (1918. Кн. I–II), «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» (1918. Кн. III–IV).

Вторая группа материалов Н. Бердяева в «Русской мысли» представляет собой публикацию выступлений. Сюда можно отнести четыре объемных материала: три доклада в религиозно-философских обществах и дискуссию в частном философском кружке.

В первом номере за 1908 год под общим заголовком «Проблемы нового религиозного сознания» были опубликованы два доклада, сделанные в 1907 году в Санкт-Петербургском религиозно-философском обществе: выступление В. Розанова

«О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» и ответ на него Н. Бердяева под названием «Христос и мир». Н. Бердяев так резюмирует позицию оппонента: «У Бога есть дитя — Христос и дитя — мир. Розанов видит непримиримую вражду этих двух детей Божиих. Для кого сладок Иисус, для того мир делается горек». Эта дилемма для Н. Бердяева не имеет религиозного смысла. Он пишет: «Розанов — гениальный обыватель, и вопрос его в конце концов есть обывательский, мещанский, обыденный вопрос, но формулированный с блестящим талантом. Тем и поражает Розанов, что он говорит нечто близкое обывательскому сердцу...» [7, с. 43–44]. Противопоставление Христа и мира Н. Бердяев считает устаревшим. Новое религиозное сознание, по его мнению, жаждет соединения всех сил во вселенской церкви.

Второй доклад, опубликованный на страницах «Русской мысли», — «Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова “Наука о человеке”)». Он был прочитан в московском, петербургском и киевском религиозно-философских обществах. Н. Бердяев рассматривает труд В. Несмелова в контексте вопроса разума и веры. Он приходит к следующему выводу: «Современному человеку передового сознания, а особенно русскому интеллигенту [бесконечно] трудно принять христианство, препятствия подстерегают на каждом шагу <...> Особенно охотно человек нашей эпохи становится пантеистом, если религиозная потребность не окончательно в нем заглохла. Пантеизм и пантеистическая мистика уживается и с позитивизмом, и с атеизмом, и с марксизмом, и с любым учением современности. Только христианский теизм ни с чем не уживается, и современность не принимает его. Современный человек думает, что при пантеизме сохраняется его личность, за человечеством признается огромное значение, свобода, как и прочие хорошие вещи, остается при нем, а вот при христианстве и личность поработается, и свобода исчезает, и человечество унижено. Какая странная aberrация! В действительности все как раз наоборот. <...> Новое и вечное христианство преодолевает

отношение к Богу, как к идолу, узнает в Нем человек абсолютный источник своей жажды божественного совершенства, а в Христе предвечно осуществленную, божественную человечность» [4, с. 71–72].

Третий из докладов в религиозно-философских обществах, на сей раз московском и петербургском, был опубликован под названием «Утонченная Фиваида (Религиозная драма Гюисманса) в седьмом номере за 1910 год. В творчестве Ж.-К. Гюисманса Н. Бердяев видит не только утонченный пример французского декаданса, но и яркое явление католической культуры, показывающее как ее красоту и притягательность, так и слабость. Он призывает к воссоединению западной и восточной религиозной культуры: «Взаимное восполнение восточных и западных начал, любовное слияние в единой правде должно привести к более высокому, вселенскому типу религиозной жизни <...> Западная католическая культура с ее томлением и устремлением вверх имеет свою миссию, но лишь на почве восточно-православной мистики рождается сознание апокалиптическое. Тогда начнется великое и всемирное религиозное возрождение, по которому томятся многие в наши дни. Томился и Гюисманс, — мученик декадентства, пустынножитель утонченной Фиваиды» [6, с. 130–131].

Двумя номерами ранее была опубликована стенограмма обсуждения в частном философском кружке в Москве доклада С. Франка «Прагматизм как философское учение». В этом обсуждении, напечатанном под заголовком «Спор о прагматизме» (1910. Кн. 5), Н. Бердяев принимал участие наряду с С. Булгаковым, Л. Лопатиным, П. Струве, кн. Е. Трубецким и другими.

Третья группа публикаций Н. Бердяева в журнале — это рецензии и заметки о новых книгах. В «Русской мысли» было два раздела для таких материалов: «В России и за границей. Обзоры и заметки» и «Критическое обозрение». Оба печатались в две колонки более мелким шрифтом. Н. Бердяевым было представлено три материала для первого

из названных разделов и два для второго. В разные годы были написаны рецензии и отзывы на следующие издания: Закржевский А. Религия (1913. Кн. V); Трубецкой Е. Мирозозерцание Вл. Соловьева. Т. 1, 2 (1913. Кн. IX); Лютославский В. Volonteetliberte (1913. Кн. XII); Из рукописей А. Н. Шмидт (1916. Кн. III), Новгородцев П. Об общественном идеале (1918. Кн. III–IV).

В марте 1917 года П. Струве начал издавать при «Русской мысли» еженедельник «Русская свобода», призванный противопоставить революционной стихии иные мощные факторы, способные сплотить общество: национализм, сильную власть, религию. Н. Бердяев был одним из постоянных авторов этого еженедельника. За непродолжительное время существования этого издания было напечатано 13 материалов, написанных Н. Бердяевым. «Русская свобода» не имела того успеха, на который рассчитывали ее издатели, и быстро прекратила существование. В 1918 году был закрыт и журнал «Русская мысль».

Продолжению сотрудничества Н. Бердяева с журналом в эмиграции помешали серьезные разногласия с П. Струве в понимании русской революции и большевизма. В 1922 году, по приезде в Берлин, С. Франк писал П. Струве: «...я считал бы очень важным, чтобы ты повидался с Бердяевым. Я с ним идейно очень близок, и в совместной с ним беседе мы могли бы, мож. быть многое лучше объяснить. ... в старом кружке Русск. мысли царит полное единомыслие, и потому нам особенно важно — надеюсь, что и тебе — договориться до такого же единомыслия с тобой» [8, с. 121]. Однако достичь взаимопонимания в этот период не удалось.

Из 31 публикации Н. Бердяева в «Русской мысли» 11 статей и докладов позже вошло в книгу, изданную в УМКА-Press в 1989 г. В одном из предисловий автор писал: «Мои этюды о русской религиозной мысли, объединенные в книгу “Типы религиозной мысли в России”, писались в разное время на протяжении ряда лет, и на них отпечатлелась духовная борьба, которая велась внутри наших религиозно-философских

течений» [5, с. 6]. Эта характеристика справедлива для всего 12-летнего сотрудничества Н. Бердяева с «Русской мыслью». Его публикации — это отклик на идейную борьбу, которая разворачивалась в то время. В одних случаях это отклик эпизодический, в других систематизированный. Все многообразие тем и персоналий объединяет поиск предшественников, предпосылок, благодаря которым может быть сделан шаг к новому этапу развития религиозной культуры и религиозного сознания.

Лучшим путеводителем по заявленной теме является работа А. А. Ганоненкова, С. В. Клейменовой и Н. А. Попковой «Русская мысль. Ежемесячное литературно-политическое издание. Указатель содержания за 1907–1918 гг.», изданная «Русским путем» в Москве в 2003 году.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н.* К психологии революции // Русская мысль. 1908. Кн. VI. С. 121–138.
2. *Бердяев Н.* К спорам о германской философии // Русская мысль. 1915. Кн. V. С. 115–121.
3. *Бердяев Н.* К спору между кн. Е. Н. Трубецким и Д. Д. Муретовым // Русская мысль. 1916. Кн. VIII. С. 44–48.
4. *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания христианства (О книге Несмелова «Наука человека») // Русская мысль. 1909. Кн. 9. С. 54–72.
5. *Бердяев Н.* Собрание сочинений. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Paris: YMCA-Press, 1989. 714 с.
6. *Бердяев Н.* Утонченная Фиваида. (Религиозная драма Гюисманса) // Русская мысль. 1910. Кн. VII. С. 113–131.
7. *Бердяев Н.* Христос и мир. Ответ В. В. Розанову // Русская мысль. 1908. Кн. I. С. 43–55.
8. Испытание революцией и контрреволюцией: переписка П. Б. Струве и С. Л. Франка (1922–1925) // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 115–139.

9. *Кизеветтер А.* Post-scriptum к статье г. Бердяева // Русская мысль. 1908. Кн. VI. С. 139–144.
10. *Струве П.* От редакции. Русская мысль. 1908. Кн. I. С. 1.
11. *Струве П. Б.* Дух и слово: Статьи о русской и западноевропейской литературе. Paris: YMKA-PRESS, 1981. 390 с.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>А. А. Ермичев</b> О смысле и жизни у Бердяева.....	3
--	---

### РАЗДЕЛ I. ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЗИКИ

<b>Н. И. Димитрова</b> Бердяев, Шестов и европейский гностицизм после Первой мировой войны .....	9
<b>Епископ Филарет (Гусев)</b> Отношение Н. А. Бердяева к гностицизму .....	29
<b>Л. Е. Шапошников</b> Трактовка Н. А. Бердяевым индивидуализма, соборности и творчества .....	38
<b>А. В. Марков, О. А. Штайн</b> «Пустыня» Бердяева и «Хора» Деррида: к философии чуда или <i>minima psychoanalytica</i> .....	49

### РАЗДЕЛ II. ИСТОРИОСОФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

<b>В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская</b> Россия и новая мировая эпоха в последнем эссе Н. А. Бердяева.....	67
<b>А. Я. Кожурин</b> Человек в пространстве истории.....	75
<b>В. Н. Катасонов</b> Идолатрия свободы: Николай Александрович Бердяев и Николай Ставрогин.....	97
<b>И. Ю. Матвеева, И. И. Евлампиев</b> Н. А. Бердяев о религиозно-философском учении Льва Толстого: между непримиримой критикой и сочувственным пониманием.....	116

**РАЗДЕЛ III. Н. А. БЕРДЯЕВ И СТРАНА СОВЕТОВ****Е. Ю. Машукова**

Н. А. Бердяев о советском социализме (по страницам  
«Нового града») ..... 151

**Л. А. Гаман**

«Советский проект»: Н. А. Бердяев об исторических  
судьбах России в поздний период творчества (1939–1948 гг.). 166

**РАЗДЕЛ IV. БЛИЗКИЕ И БЕРДЯЕВ****С. В. Новожилов**

Бердяев и Степун: общность судьбы и трансцендентное  
родство душ ..... 191

**Ю. В. Колесниченко**

Жизнь и творчество Н. А. Бердяева в изгнании —  
женским взглядом ..... 228

\* \* \*

**И. С. Пучкова**

Н. А. Бердяев в журнале «Русская мысль» (1907–1918).  
Историко-библиографическая справка ..... 252

*Научное издание*

**«Я ИСКАЛ ИСТИНЫ...»  
Материалы «круглого стола»,  
посвященного 150-летию Н. А. Бердяева**

Ответственный редактор  
*Александр Александрович Ермичёв*

Директор издательства *А. А. Галат*  
Корректор *А. А. Филимонова*  
Оператор верстки *А. А. Сурнин*  
Дизайнер обложки *О. Д. Курта*

Подписано в печать 20.11.2024. Формат 60×90<sup>1/16</sup>  
Бум. офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 16,5. Тираж 100 экз.  
Зак. № 3469

191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15  
Издательство Русской христианской гуманитарной академии  
Тел.: (812) 310-79-29; +7 (981) 699-6595  
E-mail: books@rhga.ru. URL: <http://irhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст»  
192171 Санкт-Петербург, Железнодорожный пр., д. 20