

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА

DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.2-408-427

УДК 930.1

ХИЛИАСТИЧЕСКИЙ МИРАЖ Н.А. БЕРДЯЕВА И ЕВРАЗИЙСТВО

Лихоманов Игорь Валентинович,
*кандидат философских наук,
доцент Новосибирского высшего военного командного училища,
Россия, 630117, г. Новосибирск, ул. Иванова, 49*
ORCID: 0000-0002-7495-9463
graingar@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена проблеме отношения Н.А. Бердяева к евразийству – ультраправому политическому течению русской эмиграции 1920–1930-х годов. Автор видит причины сближения Бердяева с евразийцами в крушении религиозно-мистического идеала, который владел воображением философа в годы Первой мировой войны. Под влиянием религиозного возбуждения, овладевшего частью русской интеллигенции в предвоенный период, он уверовал в близость конца истории и наступление тысячелетнего Царства Божьего на земле. Россия, по мнению Бердяева, была призвана выполнить в этом заключительном акте мировой драмы свою историческую миссию – воплотить «Русскую идею», чтобы способствовать объединению Востока и Запада в глобальном религиозно-культурном синтезе. Автор показывает, что революция 1917 года разрушила эсхатологический идеал Бердяева и заставила его радикально пересмотреть свои взгляды. Из христианского анархиста он превращается в государственника, защитника консервативных ценностей и социальной иерархии. В этот период его социальная философия очень близка к идеологии фашизма. Но фашизм был общеевропейским явлением и в каждой стране имел свои оригинальные версии. Евразийское течение выступало одной из разновидностей русского фашизма. Политические симпатии Бердяева сближали его с этим течением и были главной причиной длительного сотрудничества с его лидерами. Однако приверженность ценностям индивидуальной свободы и христианский персонализм как основа его мировоззрения не позволили Бердяеву далеко зайти в своей увлеченности правоконсервативными идеями.

В конце 1920-х годов он подвергает критике тоталитарные черты евразийской идеологии. После прихода к власти в Германии национал-социалистов Бердяев получает возможность сравнивать европейские ультраправые режимы и создает теорию тоталитаризма, в которой использует евразийские концепции и терминологию. Таким образом, евразийство становится для него моделью, на основе которой он разрабатывает свою теорию тоталитаризма. После окончания Второй мировой войны философ

испытывает глубокое разочарование. Им вновь овладевают мрачные предчувствия неудачного завершения человеческой истории. И хотя надежда на благоприятный исход борьбы добра со злом не покидает философа до конца жизни, чувство реализма ослабляет эти надежды и веру в осуществимость Русской идеи.

Ключевые слова: евразийство, русская философия, Русская идея, эсхатология, фашизм, нацизм, тоталитаризм.

Библиографическое описание для цитирования:

Лихоманов И.В. Хилиастический мираж Н.А. Бердяева и евразийство // Идеи и идеалы. – 2022. – Т. 14, № 1, ч. 2. – С. 408–427. – DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.2-408-427.

Пред нами тайны обнажатся,
Возблещут дальние миры.

А. Блок

В обширной научной литературе о евразийстве 1920–1930-х годов вопрос об отношении к этому движению Н.А. Бердяева затрагивается довольно часто и в то же время достаточно поверхностно. Эта тема – *периферийная* как для исследований, посвященных евразийству, так и для исследователей творчества самого Бердяева. Лишь недавно В.А. Бойко предпринял тщательную инвентаризацию всех *pro* и *contra*, высказанных философом в адрес евразийского учения [13, 14]. Но эти две публикации не исчерпали тему, а наоборот, придали ей иное измерение. Ведь не только Бердяев, но и многие известные мыслители русского зарубежья, в том числе А.А. Кизеветтер, М.П. Биццли, Ф.А. Степун, Г.П. Федотов, Г.В. Флоровский, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин и др., подвергали евразийство всесторонней критике. Причем критиковали евразийство даже те, кто вначале примыкал к новому направлению, а затем от него дистанцировался. Однако позиция Бердяева, чьи высказывания о евразийстве и отношение к этому политическому движению носили противоречивый характер, заметно выделялась на этом фоне.

Близость «розового профессора», как именовали Бердяева злые эмигрантские языки, к евразийцам – факт хорошо известный и не вызывающий сомнений. В журнале «Путь» (1925–1940), редактором которого он являлся, ведущие идеологи евразийства – Н.С. Трубецкой, Л.П. Карсавин, П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский и др. – получили широкую возможность пропагандировать свои взгляды [14, с. 16]. Позже Бердяев не без тени самодовольства утверждал, что кое-кто из евразийцев называл его своим учителем, хотя он и уклонялся от этой чести, заявляя неоднократно, что евразийство *чуждо и враждебно его политическим взглядам и его философии* [9, с. 259].

Как примирить эти противоречивые факты? Бердяева не смущали такого рода противоречия, но для исследователей его творчества они представляют любопытную загадку. Остается предположить, что вопрос об отношении Бердяева к евразийству до сих пор ставился неправильно. Важно не то, *что* писал он о евразийстве, а то, *почему* он это писал! В силу каких причин Бердяев, как никто другой из деятелей русской эмиграции, был комплиментарен политическому течению, которое сам же впоследствии признавал чуждым и враждебным своим взглядам?

В отличие от многих мыслителей русского Серебряного века, чья судьба складывалась драматично, Бердяев никогда не переживал глубоких душевных кризисов, заставлявших его отрекаться от самого себя, от своих прошлых убеждений, верований и «перерождаться» в новую личность. В нем не чувствовалось никакого болезненного раздвоения, никакого «душевного надрыва», никакой «достоевщины», столь характерной для русской интеллигенции. Бердяев ощущал себя рыцарем в сражениях духа, обладая здоровой, целостной и мужественной натурой. Для читателя его произведений мышление Бердяева представляется сплошным бурным потоком, в котором ни одна «капля» (т. е. идея) не пропадает зря. Каждая его работа в значительной мере повторяет и продолжает предыдущую, создавая *иллюзию* непрерывного течения мысли. Эту иллюзию разделял и сам философ, лишь однажды и только в отношении *одного* своего произведения выраживший сожаление, что оно вообще было им написано¹.

Между тем Бердяеву были знакомы и кризисы, и разочарования, и срывы, но они имели *интеллектуальный*, а не экзистенциальный характер. Это были драмы и трагедии в области «чистой мысли», даже когда речь шла о религиозной вере. Бердяев был мистик, но мистик особого рода – без мистического дара, черпающий вдохновение из проповедей Мейстера Экхарта и книг Яакоба Бёме. Его мистицизм – «интеллектуальный», мистицизм человека, чья *подлинная* биография развивалась в мире идей, а не внешних событий и экзистенциальных дилемм. Вот почему жизненная драма Бердяева имеет лишь опосредованное отношение к тому, что составляло как бы *внешний интерьер* реальности, скрытой в глубине его «я», – к войнам, революциям, политическим гонениям, тяготам существования в эмиграции, одиночеству и мировой славе. Его жизненная драма обусловлена *摧折ением эсхатологических надежд и нарастающим к концу жизни чувством «богооставленности мифа»*. В сюжетном развитии этой драмы, видимо, и кроется причина тех противоречий, которые биографы Бердяева либо не замечают, либо не могут объяснить.

Как религиозному мистику, Бердяеву свойственно было ощущение *не-реальности* окружающего мира, его зыбкости и конечности. Это чувство

¹ Речь идет о «Философии неравенства» (1923).

то усиливалось, то ослабевало, то даже совсем исчезало, чтобы вернуться вновь. Эсхатологическая напряженность его мироощущения была особенно интенсивной в канун революционных бурь. Подобно другим русским пророкам рубежа XIX–XX веков, Бердяев усматривал в наличной действительности признаки приближения грандиозной мировой катастрофы, которая осмыслилась им религиозно-мистически – как предчувствие *конца человеческой истории*. Эпоха религиозного беспокойства и религиозных исканий рождала в среде близких мироощущению Бердяева интеллектуалов предчувствие «нового откровения», наступления нового этапа в развитии христианства, который должен завершиться объединением всех живущих «в сверхприродном человечестве, т. е. в богочеловечестве» [7, с. 54]. Под влиянием таких идей и настроений воображением Бердяева завладел *мираж тысячелетнего Царства Божия на земле*, предсказанного в «Откровении Иоанна». В отличие от Вл. Соловьева, чьи эсхатологические видения были сосредоточены на первом акте Апокалипсиса, где побеждали силы зла и воцарялся Антихрист, воображение Бердяева сразу переносило его ко второму акту – где Антихрист и дьявол повержены, а вновь явившийся на землю Христос объединяет всё человечество в едином Царстве Божием, которым и правит тысячу лет, до наступления Страшного Суда. Именно этот эпизод он считал главным в Апокалипсисе [12, с. 153].

С началом Первой мировой войны религиозно-мистические озарения и предчувствия Бердяева сфокусировались в единое целое, и мираж Царства Божьего на земле, ранее смутно мерцавший в его воображении, обрел устойчивый, зримый образ. Для Бердяева, как и для Вл. Соловьева, мировая война – это *пролог конца истории, конца человечества и перехода его в качественно иное состояние*. В этот «буферный» период Россия, по его мнению, должна выполнить свое божественное предназначение, реализовать метафизическую «Русскую идею», т. е. послужить «мостом», связующим Восток и Запад, и тем самым инициировать процесс *глобального религиозно-культурного синтеза*. Результатом этого синтеза должна стать резко очерченная, выразительная и внутренне глубоко дифференциированная культура высшего типа, для *кристаллизации* которой необходим определенный географический «центр». Таким центром Бердяев (очевидно, под влиянием идей К.Н. Леонтьева) считал Константинополь. Поэтому Россия должна отвоевать его у турок. «В Константинополе, – писал он, – точка пересечения Востока и Запада» [8, с. 121]. После завершения мировой войны именно здесь начнется второй акт драмы конца света, «явится в мире богочеловеческий центр, от которого пойдет процесс благодатного завершения истории» [7, с. 290]. Конечно, истинная теократия, сложившаяся вокруг этого центра, не сможет охватить всё человечество, а будет только «оазисом среди враждебной пустыни» [7, с. 289]. Но ее появление в мире

откроет «путь в Новый Иерусалим», в хилиастическое тысячелетнее Царство Божие.

Ключевая роль России в эсхатологии Бердяева объяснялась тем, что Запад и Восток не могут якобы сами по себе преодолеть барьер взаимного отчуждения и непонимания. Поэтому требуется «катализатор» культурного синтеза, и лишь Россия может осуществить эту миссию. «Крайний Восток для Европы чужд, непонятен и неприемлем, — писал Бердяев. — Лишь через Россию Восток и Запад могут приблизиться друг к другу» [8, с. 540]. Историческое призвание России — быть «мостом», который объединит Запад и Восток в культуре высшего типа. К этому располагают объективные свойства русского народа. Исключительная «отзывчивость», «всечеловечность», готовность принять и вместить в себя «чужое» как свое делают русский народ идеальным «проводником» и «катализатором» всемирного религиозно-культурного синтеза.

Реализация божественного замысла, конечно же, потребует от русского народа огромных усилий и творческого порыва. А любой творческий порыв, считал Бердяев, есть *трансцендирование*, выход «вверх» к «иному миру» — из реальности *эмпирической* (временной) к реальности *метафизической* (вечной). Здесь он следовал традиции русской религиозно-философской мысли XIX века, которую интересовала отнюдь не эмпирическая Россия, раскинувшаяся, как писал П.Я. Чаадаев, «от Берингова пролива до Одера», а та ноумenalная, метафизическая, «вечная» Россия, пребывающая в божественном замысле и предназначеннная к какой-то всемирно-исторической роли [20, с. 330]. «Русская идея», утверждал Вл. Соловьев, это не то, что русский народ, а значит, и его отдельные представители думают о себе во времени, но то, что Бог думает о русском народе в вечности [17, с. 42]. И, следовательно, «Русскую идею» нельзя ни выдумать, ни сочинить, ее можно только *обнаружить* в эмпирической реальности. Россия же эмпирическая — это феномен, в *котором* и *сквозь* который «просвещивает» «Русскую идея», но увидеть ее воочию людям не дано. Только обращение к метафизической реальности позволяет, вглядываясь в эмпирию, по косвенным признакам догадаться о том, что есть «Русская идея». Это восхождение от эмпирической России к России метафизической можно найти и в «Философических письмах» П.Я. Чаадаева, и в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского, и в произведениях В.С. Соловьева.

Осуществить «Русскую идею» можно лишь вырвавшись из объятий эмпирической реальности, которая тянет «вниз» и противится творческому порыву. Со времен публикации «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина образ «эмпирической» России в общественном сознании был представлен картиной «евразийского смешения» славянских, тюрко-монгольских и финно-угорских этнокультурных компонентов («*поскреби*

русского – найдешь татарина!»). Однако признание «восточной» компоненты в русской ментальности, культуре и государственности не означало ее положительную оценку. Напротив, «азиатчина» позиционировалась как второй и всецело негативный «полюс» двусоставной «русской души». Всё «костное» (косное!), «отсталое», «неподвижное», «деспотичное», что имелось в *эмпирической* России (в русском народе и государстве), рассматривалось широкими кругами либеральной и революционно-демократической интеллигенции как проявление «азиатчины», подлежало осуждению и осмеянию.

Такой же точки зрения придерживались многие русские писатели, историки, философы XIX века. Отрицательную символическую энергетику *восточного в русском* вобрал в себя образ заглавного героя романа И.А. Гончарова «Обломов» – мечтателя-идеалиста и лежебоки в туркменском халате. Глубокое и негативное воздействие «унизительного» монголо-татарского владычества на «дух» русского государства и народа, впитавшего в себя «постыдные обычаи завоевателей», отмечал П.Я. Чаадаев [20, с. 324, 566]. К.Н. Леонтьев также видел истоки деспотического характера русской государственности во влиянии татарских «начал», чуждых «коренному славянству» [6, с. 169]. О враждующих между собой двух «душах» русского народа – азиатской и европейской – писал Вл. Соловьев, чьи взгляды и таинственная, окруженная мистической дымкой личность оказали большое влияние на Бердяева.

В период между двумя революциями тема *внутреннего Востока* – «непрозванный», «темной», «обезличенной» «азиатской» стихии, которая противится творческим порывам и тянет «вниз», – была особенно популярна у части русской интеллигенции. Эта тема нашла отражение как в художественных произведениях («Петербург» А. Белого, «На поле Куликовом» А. Блока), так и в философской публицистике. Вырвавшись наружу, «азиатская некультурность и внутреннее рабство» обернулись в 1905–1907 годах разгулом жестокого кровавого насилия и «справа», и «слева», расстрелами, терактами, европейскими погромами, поджогами дворянских усадеб, грабежами и «экспроприациями». «Татарин еще сидит в нас, и этот татарин должен быть изгнан из России!» – призывал Бердяев [2, с. 129]. Чтобы исполнить свое историческое предназначение, утверждал философ, русскому народу необходимо подавить в самом себе азиатскую составляющую его двухполюсной «души» и подчинить ее другой, мужественной и личностной (т. е. западной по своему происхождению) половине. Говоря словами Бердяева, необходимо «заключить брак» внутри самой нации между двумя ее разделенными и враждующими «душами» – европейской и азиатской. Но так как обстоятельства национальной истории не позволяли русскому народу прежде достичь гармонии «мужского» и «женского»,

подавить и подчинить «дионисийскую» («азиатскую») стихию «аполлоническому» («западному») личностному началу, то лишь мировая война способна будет пробудить в русском народе дух мужественности, выковать его как полноценную «сверхиндивидуальную личность» и тем самым актуализировать «Русскую идею».

Эмоционально окрашенный эсхатологический *оптимизм* Бердяева, ярко отразившийся в его статьях 1914–1915 годов, со временем начал блекнуть. Чем дольше длилась война, тем меньше оставалось у него иллюзий относительно ее благотворного влияния на национальное самосознание. Вместо того чтобы пробуждать в русском человеке личностное начало, мировая война стала мощным фактором дегуманизации и *деперсонализации* народных масс. Война воспитала насилиников, а не рыцарей, – признавал философ [1, с. 163]. Не оправдались надежды Бердяева и на консолидацию русского народа (нации) перед лицом внешней опасности. На фронте и в тылу процветали воровство, коррупция, непотизм. Война всколыхнула, привела в состояние брожения источник национального зла – «темную хаотическую стихию Востока», которая, по выражению Бердяева, «бурлит» в социальных недрах России, грозя ей скрымы бедами [8, с. 158].

Недолгий период воодушевления, пережитый в первые дни революции 1917 года, кончился для Бердяева *полным крахом* всех его ожиданий и религиозно-мистических озарений. Подводя горькие итоги, он писал: «Мировая война не разрешила никаких задач и кончилась дурным миром» [11, с. 251]. Его вера в русский народ и в его историческое предназначение, казалось, была теперь безнадежно подорвана: «Русский народ оказался банкротом!» [11, с. 32]. Дорогие сердцу философов и писателей XIX века представления о какой-то особой религиозности русского народа, о его мессианстве и жажде религиозного обновления оказались иллюзией, и ныне, как признавал Бердяев, звучат ложью [8, с. 750]. Разочарование его было так велико, что дошло до *полного отрицания* «Русской идеи» как божественного замысла о всемирно-историческом предназначении России. Хилиастический мираж Царства Божия на земле, в утверждении которого она должна была играть ключевую роль, *развеялся перед его внутренним взором без следа!* «Русские иллюзии окончились безобразной оргией», – писал Бердяев [8, с. 750]. В приступе самоуничижения он заявлял *о полной правоте (!)* Чаадаева, о том, что русским мыслителям, да и вообще русским людям, «необходимо показаться и смириться, жертвенно признать элементарную правду западничества, правду культуры, суровую правду закона и нормы» [8, с. 653].

Боль за судьбу России, оказавшейся во власти «темной» стихии, тревога за ее будущее, как и за будущее всего человечества, потрясенного ужасами мировой войны, побуждали Бердяева вновь и вновь *пересматривать* свои взгляды, свое отношение к действительности, к тем бурным

политическим процессам, которые протекали в России, в Европе и в остальном мире. Надо сказать, что ни до, ни после революции у него не было четкого представления о *политическом идеале*, который бы соответствовал его философским взглядам. Политические убеждения Бердяева всегда были очень смутными. В период увлечения идеями «нового религиозного сознания», т. е. примерно с 1904–1905 годов и вплоть до начала мировой войны, свой политический идеал он обозначал как «общинный, внегосударственный социализм», который было бы правильнее назвать *христианским анархизмом*. Ведь сам Христос, по мнению Бердяева, «был божественным глашатаем правды анархизма» [7, с. 199]. Однако, столкнувшись в 1917 году лицом к лицу с «анархической» стихией русской революции, увидев ее чудовищный «дионаисийский» лик, он с отвращением отшатнулся от него. Теперь его мировоззрение, как и его социально-философские взгляды, стремительно эволюционировали в противоположном направлении. «Грешное человечество, – заявлял обогащенный опытом революции Бердяев, – не может жить вне государства, вне онтологических основ власти» [11, с. 79]. С горячностью неофита он поднялся теперь на защиту *элитарности*, утверждая, что «с сотворения мира всегда, как правило, правит и будет править меньшинство, а не большинство» [11, с. 137]. Государственник в его душе победил социалиста и певца свободы, отмечает современный биограф Бердяева [15, с. 198].

В отличие от многих представителей российского образованного общества, считавших себя до революции «демократами» и «либералами», а затем под влиянием пережитых ими бедствий и страданий превратившихся в яростных реакционеров и антисемитов, Бердяев не идет по этому пути. Наблюдая изнутри политические процессы в большевистской России 1917–1922 годов, он признает их *закономерными и необратимыми*. «Белая идея» с ее пафосом реставрации прошлого для него также неприемлема, как и «революционная демократия». В работе «Философия неравенства», написанной в годы революции, Бердяев подвергает резкой критике и левые, и либеральные концепции уравнительной демократии. Он пытается выработать политический идеал, который сочетал бы ценности личной свободы (попранные большевиками) с ценностями «позитивной» иерархии, т. е. правления «лучших». Оказавшись в 1922 году не по своей воле в эмиграции, он вдруг обнаруживает черты этого идеала в *итальянском фашизме!*

Исследователи творчества Бердяева либо старательно игнорируют его увлечение фашизмом в 1920-е годы, либо, не зная, как объяснить этот факт, преуменьшают его значение в биографии философа. Между тем комплекс идей, которые Бердяев развивал в статьях 1918–1922 годов и в «Философии неравенства», имеет очевидное сходство со взглядами представителей «консервативной революции» в Германии, а также со взглядами

идеологов итальянского фашизма. Прославление «онтологических основ власти» в лице государства, апология нации как мистического сверхиндивидуального «организма», защита «консервативных начал» в общественной жизни, обоснование элитарного (аристократического) принципа в социальной структуре и организации политической власти, романтизация рыцарского идеала – всё это поразительно близко взглядам Г. Д’Аннуцио, Ю. Эволы, Дж. Джентиле, О. Шпенглера и других европейских мыслителей, искавших «третий путь» между «гнилой» либеральной демократией и надвигающейся на Европу коммунистической угрозой. Поэтому отнюдь не случайно, вырвавшись из большевистской России, Бердяев объявляет фашизм «единственным творческим явлением в политической жизни Европы», а Муссолини – единственным творческим государственным деятелем западного мира [11, с. 526, 559].

Книга «Новое Средневековье» (1923), содержащая эти высказывания, принесла русскому философу мировую славу. Не исключено, что благодаря переводу на многие языки она сама в какой-то мере повлияла на развитие реакционной и праворадикальной европейской мысли. В то же время это наиболее противоречивая из его работ. В ней Бердяев пишет о наступлении новой эпохи в развитии человечества. Коммунизм и фашизм в равной мере свидетельствуют, как он считает, о кризисе западного общества, о круче государств старого типа. И коммунизм, и фашизм, находясь формально на разных «полюсах» политического пространства, демонстрируют общие черты, в которых Бердяев усматривает образ будущего, кое-где уже ставшего настоящим. Государственная власть, считает он, в скором времени повсеместно будет «в высшей степени народной», но совсем не демократической, а наоборот, «диктаторской» [10, с. 542, 543]. Либеральные парламенты, выродившиеся в пустые «говорильни», будут заменены «корпоративным представительством», напоминающим средневековые гильдии (модная идея, заимствованная Бердяевым у фашистов). Правящая аристократия в этих корпоративно-иерархически организованных государствах «сохранится навеки, но приобретет более одухотворенный характер» [11, с. 544]. Начнется религиозное возрождение, которое поставит все сферы общественной жизни в зависимость от пробудившейся «религиозной воли» [11, с. 536].

Читателя «Нового Средневековья» не покидает ощущение, что мысль автора мечется из стороны в сторону, а его оценки двоятся. «Средневековье», как историческая эпоха и как некий *социальный идеал*, было насыщено для Бердяева *положительными* коннотациями, которые не исчезают и теперь, в картине «Нового Средневековья» (разумеется, он использует это выражение как метафору). Однако не только ненавистный Бердяеву коммунизм, но и фашизм, который он явно идеализирует, равным образом

отвергают «свободу духа», что ставит перед апологетом этой свободы проблему весьма мучительного характера. В его сознании «правда» новой тоталитарной эпохи смешивается с «неправдой», а бытие бесконечно двоится в «истинных» и «ложных» формах, не позволяя философу занять определенную позицию.

Именно в этот период глубокого *внутреннего неустройства* Бердяев знакомится с евразийством, новым политическим течением, идеология которого неожиданно оказывается созвучной его настроениям и отчасти мыслям. Национал-большевизм и евразийство – две близкие разновидности *ультраправой* реакции на мировую войну и революцию. Подобно европейским ультраправым (фашистам и национал-социалистам), евразийцы и национал-большевики испытывали острое чувство национального унижения, возлагая вину за военную катастрофу и развал государства на консерваторов-монархистов, не способных предотвратить революцию, а также на либералов и революционных демократов, проявивших отсутствие политической воли, направленной на спасение страны. Отвергая коммунизм, они признавали историческую неизбежность революционных изменений в российском обществе, а значит, необходимость принять их в той или иной мере. Между «правыми» и «левыми» евразийцы и национал-большевики искали «третий путь», сочетающий *консервативные ценности* с революционными завоеваниями и брутальной «волей к власти», которая мобилизует широкие народные массы, в то же время опираясь на них.

Не одному Бердяеву бросалось в глаза сходство евразийства с фашизмом. О том, что евразийство и есть не что иное, как разновидность *русско-го фашизма*, с осуждением и тревогой писали Г.П. Федотов, Ф.А. Степун и ряд других известных представителей русской эмиграции. Да и сам Бердяев предупреждал в статье, посвященной евразийству (1925), что оно «может обернуться русским фашизмом» [3, с. 292]. Но эта реплика в контексте иных его высказываний не воспринималась однозначно негативно, так как здесь же с очевидным одобрением он характеризовал евразийство как «недемократическое», но «народное» движение, почти дословно повторяя то, что ранее (и с тем же оттенком одобрения) писал об итальянском фашизме [3, с. 293]. Наконец, Бердяев прямо заявлял о своем *сочувствии* политическим взглядам евразийцев, тоталитарная направленность которых была еще не вполне ему ясна [3, с. 293]. Вот почему объектом критики в статье 1925 года он избрал не политические аспекты евразийской идеологии, а ее *философские основания*.

Здесь уместно будет сказать, что даже в период наибольшего увлечения консервативными идеями «Нового Средневековья» Бердяев оставался христианским философом, приверженцем и защитником *индивидуальной свободы*, укорененной в «богочеловеческой» природе людей. Крах

веры в близкое осуществление Царства Божьего на земле не означал для него утраты веры в *конечную* победу добра над злом. А концепция «несоставленной свободы», разработку которой Бердяев завершает в эмиграции, позволила ему преодолеть глубокий интеллектуальный кризис, вызванный разочарованием в русском народе и в «Русской идеи». Согласно этой концепции будущее человечества не предопределено раз и навсегда. Оно зависит от наших усилий вырваться из объятий эмпирической действительности, где царит необходимость, и войти в царство божественной свободы. Бердяев часто напоминал теперь о том, что Царство Божье наступает *неприметно*, хотя виделось оно ему уже не так отчетливо, как раньше, отодвигаясь всё дальше и дальше за пределы исторического горизонта. Тем не менее надежда на положительный исход борьбы добра со злом, а значит, и на осуществление «Русской идеи» постепенно вновь оживает в Бердяеве, о чем свидетельствует его критика философских оснований евразийской идеологии.

Бердяев проводит четкую разграничительную линию между религиозно-философской традицией, идущей от Чаадаева к Достоевскому и Соловьеву, и евразийцами, наследниками *противоположной* традиции. Евразийство, по его мнению, не эсхатологично, не взыскивает Царства Божьего ни на земле, ни на небе. Ему чуждо представление о «Русской идеи» как о божественном задании русскому народу служить «мостом» для окончательного воссоединения Запада и Востока в едином «богочеловеческом организме». Евразийцы хотят, пишет Бердяев, чтобы «мир остался разорванным, Азия и Европа разобщенными» [3, с. 294]. Тем самым он помещает евразийство *вне* религиозно-философского дискурса о России. Эта идеология в его глазах столь же «материалистична», «посюстороння», как и марксизм, хотя ее *конструкторы* – люди безусловно верующие.

Политическое и историософское мышление евразийцев лежит в *плоскости эмпирии*, уверен Бердяев. Тот факт, что русский народ представляет «евразийскую смесь», где чисто славянский этнокультурный компонент, вероятно, не преобладает над иными (русские менее славяне, чем поляки и чехи, считал Бердяев!), не является «открытием» евразийцев [1, с. 209]. Об этом твердила русская интеллигенция весь XIX век. Евразийцы лишь изменили *оценку* азиатского «довеска» в русской культуре и государственности с негативной на позитивную. Еще в 1870-х годах В.С. Соловьев, критикуя взгляды Н.Я. Данилевского, предсказывал, что любой русский изоляционизм обернется преклонением перед «татарско-византийской сущностью русского идеала» [18, с. 465]. И вот теперь, в новой интерпретации русского *партикулизма*, это предсказание сбылось: евразийцы как бы «отсекли» европейскую составляющую русской «души» и склонились перед ее азиатской «половиной». Евразийцам, писал Бердяев, близко не русское,

азиатское, восточное, татарское, монгольское в русском [3, с. 297]. Собственно говоря, они даже не являются «*Евр-Азийцами*», так как, отвергая всё европейское, всё западное, «хотят оставаться националистами, замыкающимися от Европы и враждебными Европе» [3, с. 294]. С этой точки зрения подлинным «*Евр-Азийцем*» был как раз Бердяев с его верой в двусоставную «душу» русского народа и в его историческую миссию быть «мостом», соединяющим Запад и Восток. «“Евразийство” есть универсализм», – категорически заявляет он! [3, с. 294]. Следовательно, только «Русская идея» и может считаться единственной подлинной формой евразийства в противоположность ложной его форме, «незаконно» присвоившей себе это имя.

Середина 1920-х годов – период наиболее тесного сближения Бердяева с евразийцами, когда его политические симпатии преобладали над критическим отношением к их взглядам. Но очень скоро под влиянием внутренней эволюции евразийства у него исчезают и эти симpatии. В 1927 году Бердяев публикует новую статью, на этот раз целиком посвященную критике политической доктрины евразийства, где сравнивает его уже не с фашизмом, который мыслитель по-прежнему склонен идеализировать, а с коммунистическим режимом в СССР. На тот момент у Бердяева и не было других объектов для сравнения, помимо итальянского фашизма и российского большевизма, так как нацисты в Германии были еще далеки от прихода к власти. А политическая доктрина евразийства к концу 1920-х годов всё больше напоминала коммунистический режим с его стремлением подчинить жизнь человека и общества тотальному государственному контролю.

Свой политический идеал евразийцы определяли как «идеократию», где власть безраздельно принадлежит политической организации, члены которой объединены общим мировоззрением и общей идеологией. Эта организация «пронизывает» всю структуру общества и его политическую систему, образуя как бы вторую (и более значимую) опору режима. Во главе нее, а значит, и во главе государства стоит *диктатор*, выразитель «соборной воли», полномочия которого основываются не на выборах или наследовании, как писал Н.С. Трубецкой, а на его «фактическом престиже» [19, с. 319]. «Формально это очень походит на коммунизм», – отмечает Бердяев [10, с. 302]. И не только формально: ведь евразийская «идеократия» претендует взять на себя организацию всей жизни общества, включая экономику, культуру и даже формирование «душ человеческих», иными словами, хочет воспроизвести режим большевиков, заменив их политическую организацию на свою, а леворадикальную разновидность марксизма – на праворадикальное евразийство [10, с. 303]. Сами лидеры движения в частной переписке и в своих изданиях прямо говорили об этом. Так, например, П.Н. Савицкий в 1926 году организационную задачу евразийства видел в том, чтобы «создать двойник коммунистической партии» и в нуж-

ный момент перехватить у нее власть, «инкорпорировав в себя определенные ее элементы» [16, с. 463].

Такая радикализация *тоталитарных* черт в евразийской идеологии тревожила Бердяева. В статье 1927 года он отвергает и евразийский «утопический этатизм», где человеческая личность подавлена тоталитарным государством, и евразийскую «идеократию», принуждающую народ «к симфоническому мышлению путем муштровки» [10, с. 304]. В споре между «Царством Бога и царством Кесаря» он вновь, как и в молодости, решительно выбирает сторону Бога, сторону духовной свободы человека. И, к удивлению тех, кто был знаком с его прежней позицией, Бердяев пишет в заключении статьи: «Я склонен думать, что мы вступаем в эпоху ослабления государства в тех их формах, которые сложились в новой истории, и усиления самоорганизации общества и общественных союзов» [10, с. 306]. Хотя такой прогноз в 1927 году звучал сверхнаивно, он свидетельствовал о том, что период увлечения идеями «Нового Средневековья» для Бердяева заканчивался.

В начале 1930-х годов расколотое не без помощи советских спецслужб евразийство перестало играть заметную роль в среде русской эмиграции. На смену ему пришли менее «культурные», зато более брутальные *имитационные* и даже *пародийные* формы русского фашизма, копирующие итальянский и германский образцы со своими «вождями», символикой и ритуалами. С исчезновением евразийства у Бердяева как будто бы отпала необходимость не только возражать ему, но даже и упоминать о нем. Лишь десятилетием позже, работая в 1940-х годах над автобиографической книгой «Самопознание», Бердяев обращается вновь к характеристике евразийства. Подводя окончательные итоги, он заявляет о принципиальной чуждости и враждебности этой идеологии его философским взглядам. Но Бердяев ни слова не говорит о том, как евразийство повлияло на его собственные взгляды. Этот вопрос до сих пор остается «белым пятном» в изучении философского наследия мыслителя! Между тем, критикуя евразийство, отталкиваясь от него, Бердяев усвоил специфический «язык» и «архитектонику» евразийской идеологии, в дальнейшем используя их как своего рода *аналитический инструментарий* для построения новых концепций.

Приход к власти в Германии национал-социалистов и установление еще одного ультраправого режима в Европе, гораздо более тоталитарного, чем фашизм, дало ему в руки богатый материал для сравнения и разработки *теории тоталитаризма*, набросок которой содержится в работе «Судьба человека в современном мире» (1934). Выявляя морфологическое, т. е. *внешнее*, сходство коммунистического, нацистского и фашистского режимов, Бердяев концептуализирует тоталитаризм с помощью евразийских понятий «идеократия», «симфоническая личность», «государство-церковь».

Таким образом, евразийство становится *имманентным* его теории тоталитаризма.

Чем плотнее «ночь средневековья» окутывала Европу в 1930-х годах, тем более радикальной становилась критика Бердяевым философских оснований тоталитарных идеологий, отстаивающих реализм абстрактных понятий («нация», «государство», «человечество») и приоритет общего над индивидуальным. Под влиянием этой критики его философия обретает всё более и более *персоналистический* характер. Человеческая личность всё больше видится Бердяеву *единственной* субъектной реальностью (наряду, конечно, с реальностью божественной личности). Если в былые годы он еще склонен был наделять субстанциальностью и «личностными» качествами некоторые социальные общности, то теперь его позиция в этом вопросе выглядит радикально-номиналистической. Всё теперь представляется ему *призрачным*: и «человечество», и «нация», и «государство» по сравнению с «неповторимой индивидуальной судьбой человеческой личности» [9, с. 321–322].

Бердяев подчеркивает свое глубокое расхождение с социальной метафизикой, признающей реальность и субъектность надиндивидуальных общностей. В первой половине XX века различные варианты социальных философий подобного рода служили оправданием ультраправым тоталитарным идеологиям, в том числе, конечно же, и евразийству. Политическая доктрина евразийства основывалась на учении П.Л. Карсавина о «симфонической личности». Правда, само это учение евразийцы, в том числе и сам Карсавин, использовали фрагментарно, в духе, противоречащем его концепции всеединства. Карсавин, как и Бердяев, исходил из идей Вл. Соловьева. Но только идеи это были разные! Бердяев за основу взял идею богочеловечества, а Карсавин – идею всеединства. В результате последующего развития этих идей философия трансцендентальной «богочеловеческой личности» Бердяева оказалась *полной противоположностью* философии «безличностного всеединства» Карсавина. В своем отрицании живой, конкретной человеческой личности, которую он объявляет «несовершенной» по сравнению с надиндивидуальной «симфонической личностью», Карсавин был созвучен эпохе «обезличивающих» тоталитарных режимов и тоталитарных идеологий. Он, как никто другой, по праву может быть назван *философом русского фашизма*. И Бердяев, говоря в 1940-х годах о чуждости и враждебности евразийства, помимо всего прочего имел в виду, конечно же, несовместимость евразийской социальной метафизики, признающей реализм понятий и примат общего над индивидуальным с его философским и христианским персонализмом.

После окончания Второй мировой войны, видя, что коммунистический режим ничуть не изменился, Бердяев испытывает вновь глубокое разоча-

рование. Его историософия и эсхатология проникаются мрачным ощущением богооставленности мира и возрастания в нем зла. «Бог покидает мир, уходит из него», – с горечью констатирует Бердяев [4, с. 92]. Мираж тысячелетнего Царства Божьего на земле не возникает больше в его воображении как зримый образ. Да и сама вера философа в осуществление этого идеала сильно поколеблена. Он вновь и вновь повторяет, что подлинный владыка бытия – не Бог, а князь мира сего, т. е. дьявол. История, считает Бердяев, движется по пути экспонентного возрастания добра и зла, обострения борьбы между ними. А ее исход (при всём том, что история, безусловно, конечна), предсказать, увы, нельзя, ведь свобода предполагает возможность неудачи христианства!..

Неопределенность будущего разрушительным образом сказывалась на вере Бердяева в Русскую идею. Его надежда на то, что русский народ когда-либо выполнит свое божественное предназначение, слабеет год от года, уступая дорогу более реалистичному и вместе с тем печальному прогнозу. «Коммунизм оказался неотвратимой судьбой России», – пишет Бердяев в 1937 году [5, с. 93]. Но он есть *ложная форма русского мессианства*. И, будучи ложной формой осуществления Русской идеи, коммунизм остается в пределах эмпирической действительности, т. е. не устремляется «вверх», не предваряет наступление тысячелетнего Царства Божьего на земле. Он всего лишь «момент» в историческом бытии России, а значит, «момент» временный, преходящий. Но что же наступит *за* ним? Возможно ли существование России *после того*, как ложная форма Русской идеи себя исчерпает? Эти вопросы Бердяев задает себе и в 1937 году, когда пишет книгу «Истоки и смысл русского коммунизма», и в 1940-е годы, когда работает над «Русской идеей». Биографы Бердяева отмечают, что ни в этих, ни в других его произведениях нет *положительного содержания* «Русской идеи»; она определяется лишь апофатически, т. е. от противного [15, с. 361]. С этим невозможно согласиться. И в ранний период, когда эсхатология Бердяева обрела конкретный образ близящегося Царства Божьего на земле, и в поздний период, когда его эсхатология была значительно ослаблена концепцией «несотворенной свободы», положительное содержание «Русской идеи» было одно и то же: служить «мостом», соединяющим Восток и Запад, «катализатором» процесса образования всепланетного «богочеловеческого организма», «неприметно вращающегося» в Царство Божье на земле.

Но теперь, когда история видится Бердяеву как непрерывное возрастание «зла» в мире, а концепция «несотворенной свободы» предполагает возможность «неудачи истории», т. е. победы «зла» над «добром», картина будущего «двоится» в его глазах. Надежда на положительный исход этой борьбы, а значит, на осуществление русским народом божествен-

ного замысла («Русской идеи»), не умирает в Бердяеве до конца его жизни. Однако чувство реализма, возросшее на опыте революций и мировых войн, охлаждает его религиозно-мистические и эсхатологические ожидания. Наблюдая за эволюцией большевистского режима, Бердяев допускает возможность утраты «советским человеком» всех типичных ментальных свойств «русского человека» – его специфической религиозности и «всечеловечности», его «коммюнотарного» и морального сознания, наконец, его мессианских интенций. Советский быт, полагает он, становится всё более «буржуазным», а «советский человек» – всё большим индивидуалистом. И если прежде, в своем историческом бытии, русский народ не был «буржуазным», то теперь не исключено, что «буржуазность в России появится именно после коммунистической революции» [5, с. 119]. Перерождение коммунизма в «нормальное» буржуазное либеральное общество и государство будет означать гибель божественного замысла о русском народе, гибель «Русской идеи», как понимала ее русская религиозно-философская традиция от Чаадаева до Бердяева. Но даже допуская такую возможность и признавая, что будущее России видится ему «затемненным», Бердяев до последних минут своей жизни отвергал фатальную неизбежность подобного исхода и верил, что «русский народ останется верен своей духовной природе» [4, с. 326].

Литература

1. Бердяев Н.А. Дух и реальность / вступ. ст. и сост. В.Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 679 с.
2. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции / сост. и comment. В.В. Сапова. – М.: Канон+, 1998. – 400 с.
3. Бердяев Н.А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн: антология. – М.: Наука, 1993. – С. 292–300.
4. Бердяев Н.А. Истина и откровение: Пролегомены к критике Откровения / сост. и послесл. В.Г. Безносова, примеч. Е.В. Бронниковой. – СПб.: РХГИ, 1996. – 384 с.
5. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
6. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозный мысли; Алексей Степанович Хомяков. – М.: АСТ, 2007. – 445 с.
7. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / сост. и comment. В.В. Сапова. – М.: Канон+, 1999. – 464 с.
8. Бердяев Н.А. Падение священного русского царства: публицистика, 1914–1922 / вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапова. – М.: Астрель, 2007. – 1179 с.
9. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / сост., предисл., подгот. текстов, comment. и указ. имен А.В. Вадимова. – М.: Книга, 1991. – 446 с.

10. Бердяев Н.А. Утопический этатизм евразийцев // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн: антология. – М.: Наука, 1993. – С. 301–306.
11. Бердяев Н.А. Философия неравенства / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Ин-т рус. цивилизации, 2012. – 624 с.
12. Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества: опыт оправдания человека. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2015. – 522 с.
13. Бойко В.А. Евразийская проблематика в творчестве Н.А. Бердяева: pro et contra. Ч. 1. Pro // Гуманитарные проблемы военного дела. – 2016. – № 2 (7). – С. 16–20.
14. Бойко В.А. Евразийская проблематика в творчестве Н.А. Бердяева: pro et contra. Ч. 2. Contra // Гуманитарные проблемы военного дела. – 2016. – № 3 (8). – С. 44–52.
15. Волкогонова О.Д. Бердяев. – М.: Молодая гвардия, 2010. – 390 с.
16. Савицкий П.Н. Научные задачи евразийства: статьи и письма / сост., вступ. ст. К.Б. Ермишиной; подгот. текста, примеч. О.Т. Ермишина и К.Б. Ермишиной. – М.: Дом рус. зарубежья им. А. Солженицина: Викто-М, 2018. – 680 с.
17. Соловьев В.С. Смысл любви: избранные произведения / сост., вступ. ст., коммент. Н.И. Цимбаева. – М.: Современник, 1991. – 525 с.
18. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – 687 с.
19. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. – М.: Аграф, 2000. – 560 с.
20. Чадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – 780 с.

Статья поступила в редакцию 14.09.2021.
Статья прошла рецензирование 29.09.2021.

DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.2-408-427

N.A. BERDYAEV'S CHILIASTIC "MIRAGE" AND EURASIANISM

Likhomanov, Igor,
Cand. of Sc. (Philosophy),
Senior Lecturer, Novosibirsk Higher Military Command School,
49 Ivanov Street, Novosibirsk, 630117, Russian Federation
ORCID: 0000-0002-7495-9463
graingar@yandex.ru

Abstract

The article is devoted to the problem of N.A. Berdyaev's ambiguous and contradictory attitude to Eurasianism – the ultra-right political trend of Russian emigration in the 1920s and 1930s. The author sees the reasons for Berdyaev's rapprochement with the Eurasians in the collapse of the religious and mystical ideal that captured the philosopher's imagination during the First World War. Under the influence of religious excitement that seized part of the Russian intelligentsia in the pre-war period, he believed in the nearness of the end of history and the onset of the millennial Kingdom of God on earth. According to Berdyaev, Russia was called upon to fulfill its historical mission in this final act of the world drama. This role (the "Russian Idea") was to unite the East and the West in a global religious and cultural synthesis.

The revolution of 1917 destroyed Berdyaev's eschatological ideal and forced him to radically reconsider his view. From a Christian anarchist, he turns into a statesman, a defender of conservative values and social hierarchy. During this period, his social philosophy is very close to the ideology of fascism. But fascism was a pan-European phenomenon and in each country had its own original versions. The Eurasian movement was one of the varieties of Russian fascism. Berdyaev's political sympathies brought him closer to this movement and became the main reason for long-term cooperation with its leaders. However, the commitment to the values of individual freedom and Christian personalism as the basis of his worldview did not allow Berdyaev to go far in his passion for right-wing conservative ideas.

In the late 1920s, he sharply criticized the totalitarian features of the Eurasian ideology. After the National Socialists came to power in Germany, Berdyaev gets the opportunity to compare European far-right regimes and creates a general theory of totalitarianism. In this theory, he uses Eurasian concepts and terminology. Thus, Eurasianism becomes a model for him, on the basis of which he develops his theory of totalitarianism.

After the end of the Second World War, the philosopher got deeply disappointed. After the end of the Second World War, the disappointment of the philosopher was due to the failure of his hopes for a softening of the political regime in the USSR. He was again seized by gloomy forebodings of an unsuccessful end to human history. And although the hope for a favorable outcome of the struggle between good and evil did not leave Berdyaev until the end of his life,

a sense of realism weakened those hopes and faith in the feasibility of the “Russian Idea”.

Keywords: Eurasianism, Russian philosophy, Russian Idea, eschatology, fascism, Nazism, totalitarianism.

Bibliographic description for citation:

Likhomanov I. N.A. Berdyaev's Chiliasm "Mirage" and Eurasianism. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2022, vol. 14, iss. 1, pt. 2, pp. 408–427. DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.2-408-427.

References

1. Berdyaev N.A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality]. Moscow, AST Publ., Kharkiv, Folio Publ., 2003. 679 p.
2. Berdyaev N.A. *Dukhovnyi krizis intelligentsii* [The spiritual crisis of the intelligentsia]. Moscow, Kanon+ Publ., 1998. 400 p.
3. Berdyaev N.A. Evraziitsy [Eurasians]. *Rossiya mezhdu Evropoi i Aziei: evraziiskii soblazn: antologiya* [Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation. Anthology]. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 292–300.
4. Berdyaev N.A. *Istina i otkrovenie: Prolegomeny k kritike Otkroveniya* [Truth and revelation. Prolegomena to the Criticism of Revelation]. St. Petersburg, Russkii Khristianskii gumanitarnyi institute Publ., 1996. 384 p.
5. Berdyaev N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The origins and meaning of Russian Communism]. Moscow, Nauka Publ., 1990. 224 p.
6. Berdyaev N.A. *Konstantin Leont'ev: ocherk iz istorii russkoi religioznyi mysli; Aleksei Stepanovich Khomyakov* [Konstantin Leontiev. An essay from the history of Russian religious thought. Alexey Stepanovich Khomyakov]. Moscow, AST Publ., 2007. 445 p.
7. Berdyaev N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New religious consciousness and the public]. Moscow, Kanon+ Publ., 1999. 464 p.
8. Berdyaev N.A. *Padenie syyashchennogo russkogo tsarstva: publitsistika, 1914–1922* [The Fall of the Holy Russian Kingdom: Journalism 1914–1922]. Moscow, Astrel' Publ., 2007. 1179 p.
9. Berdyaev N.A. *Samopoznanie (Opyt filosofskoi avtobiografii)* [Self-knowledge (The experience of philosophical autobiography)]. Moscow, Kniga Publ., 1991. 446 p.
10. Berdyaev N.A. Utopicheskii etatizm evraziitsev [Utopian statism of the Eurasians]. *Rossiya mezhdu Evropoi i Aziei: evraziiskii soblazn: antologiya* [Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation. Anthology]. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 301–306.
11. Berdyaev N.A. *Filosofiya neravenstva* [The philosophy of inequality]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2012. 624 p.
12. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobody; Smysl tvorchestva: opyt opravdaniya cheloveka* [The philosophy of freedom. The meaning of creativity. The experience of justifying a person]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., Ekaterinburg, Delovaya kniga Publ., 2015. 522 p.

13. Boyko V.A. Evraziiskaya problematika v tvorchestve N.A. Berdyaeva: pro et contra. Ch. 1. Pro [The Eurasian problematics in N.A. Berdyaev's creativity: pro et contra. Pt. 1. Proj]. *Gumanitarnye problemy voennogo dela = Humanitarian problems of military affairs*, 2016, no. 2 (7), pp. 16–20.
14. Boyko V.A. Evraziiskaya problematika v tvorchestve N.A. Berdyaeva: pro et contra. Ch. 2. Contra [The Eurasian problematics in N.A. Berdyaev's creativity: pro et contra. Pt. 2. Contra]. *Gumanitarnye problemy voennogo dela = Humanitarian problems of military affairs*, 2016, no. 3 (8), pp. 44–52.
15. Volkogonova O.D. *Berdyaev* [Berdjaev]. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 2010. 390 p.
16. Savitskii P.N. *Nauchnye zadachi evraziistva: stat'i i pis'ma* [Scientific tasks of Eurasianism: Articles and letters]. Moscow, Vikmo-M Publ., 2018. 680 p.
17. Solov'ev V.S. *Smysl lyubvi* [The meaning of love]. Moscow, Sovremennik Publ., 1991. 525 p.
18. Solov'ev V.S. *Sochineniya*. V 2 t. T. 1. *Filosofskaya publisistika* [Essays. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow, Pravda Publ., 1989. 687 p.
19. Trubetskoi N.S. *Nasledie Chingiskhana* [Genghis Khan's Legacy]. Moscow, Agraf Publ., 200. 560 p.
20. Chaadaev P.Ya. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma*. V 2 t. T. 1 [Complete works and selections Letters. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 780 p.

The article was received on 14.09.2021.
The article was reviewed on 29.09.2021.