



«РУССКАЯ ИДЕЯ» Н.А. БЕРДЯЕВА: ОПЫТ АНАЛИЗА ЕЕ УСТРОЙСТВА

Андрей Тесля

В статье представлен анализ устройства, ключевых тем и сюжетов «Русской идеи» Н.А. Бердяева (1946). Показано, что внешняя неакадемичность данного текста сочетается не только со строгой структурой, но и с отчетливо определенными предметом и методом исследования, что адресует «Русскую идею» как широкому кругу читателей, так и профессионалам. Лаконизм и яркость бердяевских формулировок рассчитаны на доброжелательную интерпретацию, исходящую из герменевтики доверия, без попыток уличить автора в противоречиях. Напротив, внешние противоречия толкуются как симптом внутреннего напряжения. Через противоречия напряжение мысли делается видимым, осознаваемым и получает все более дифференцированное описание не только через уточнение в той же плоскости, но и через привлечение других тем. В центре «Русской идеи» – герменевтика русской мысли XIX века, понимаемого Бердяевым, с одной стороны, как время сравнительно полного раскрытия русских духовных устремлений, а с другой, как заверченный, обретший целостность этап духовной жизни. Восемь центральных глав анализируемой работы представляют собой последовательное рассмотрение (во многом на одних и тех же текстах и персоналиях) основных «тем» русской мысли. Делается вывод о том, что т.н. «парадоксализм» Бердяева во многом обусловлен своеобразной манерой письма русского философа, а именно его динамическим характером. Использование в качестве основного композиционного элемента «Русской идеи» ключевых «тем» не случайно, а носит прежде всего музыкальный характер – по аналогии с темами музыкальных произведений.

Ключевые слова: Н.А. Бердяев, история русской общественной мысли, русская идея, религиозная философия русской эмиграции.

Балтийский федеральный университет
им. Иммануила Канта, Калининград

This article presents a thorough analysis of the structure, key themes, and plots of N.A. Berdyaev's *The Russian Idea* (1946). The author demonstrates that the text's seemingly non-academic nature is combined not only with a rigorous structure but also with a clearly defined subject and method of research, making *The Russian Idea* appealing to both a general readership and professionals. It is shown that Berdyaev's laconic and vivid formulations invite a benevolent interpretation based on a hermeneutic of trust, without attempting to expose the author to contradictions. On the contrary, external contradictions are interpreted in the article as symptoms of internal, spiritual tension. Through contradictions, the tension in thought becomes visible and conscious, and it receives an increasingly differentiated description not only through clarification within the same framework but also through the inclusion of other themes. At the center of *The Russian Idea* is the hermeneutics of 19th-century Russian thought, understood by Berdyaev, on the one hand, as a time of relatively complete development of Russian spiritual aspirations, and on the other, as a completed, coherent stage of spiritual life. The eight central chapters of this work present a consistent examination (largely using the same texts and figures) of the fundamental "themes" of Russian thought. It is concluded that Berdyaev's so-called "paradoxicalism" is largely determined by the Russian philosopher's specific writing style, namely, its dynamic nature. The fact that he uses philosophical "themes" as a key compositional element in *The Russian Idea* is not accidental; rather, he does so in order to make his research musical in nature, the themes can be compared with those in musical compositions.

Keywords: N.A. Berdyaev, history of Russian social thought, Russian idea, religious philosophy of Russian emigration.

Предисловие¹

Следует начать с поименования очевидностей: Н.А. Бердяев – один из самых известных русских философов, а «Русская идея» (1946) – одна из наиболее известных и влиятельных работ Бердяева. Это важно в силу того, что «Русская идея» во многом определяла и определяет по сей день контуры восприятия русской интеллектуальной традиции, при этом влияние этой работы распространяется на широкие читательские круги: если в сфере профессионального историко-философского знания ссылки на нее не очень часты, то для множества читателей как в России, так и в мире эта книга стала одним из основных путей знакомства с историей русской мысли. Этим определяется и своеобразное отношение к названной книге: как проводник в мир русской мысли, она является всего лишь «ступенью» на пути продвижения и в дальнейшем редко попадает в центр ретроспективного внимания.

В силу такого положения дел «Русская идея» Бердяева часто оказывается предметом «наивного чтения» – читательской установки, согласно которой текст воспринимается как «прозрачный», в результате чего упускаются из виду многие существенные моменты, в том числе специфика устройства текста. При этом фокус нередко смещается: все внимание читателей сосредотачивается на истории русской мысли, а не на том, что вынесено в заглавие книги и что является преимущественным предметом авторского интереса, а именно – увидеть за многообразием содержания русской интеллектуальной и духовной традиции явление «идеи», интерпретировать первое лишь как материал для второй и тем самым использовать вторую как критерий для отбора материала первого.

Наша цель состоит в том, чтобы проанализировать устройство текста, сохраняя чувствительность к слову и стилю автора и воспринимая их не как нечто случайное, а как имеющее непосредственное отношение к сути дела. В данном случае мы ограничились анализом устройства и основных тем «Русской идеи», практически не обращаясь к историографическому комментарию, который является задачей иного рода.

Прежде чем обращаться к анализу, напомним историю появления «Русской идеи». Изначально группа друзей и поклонников творчества Бердяева задумала выпустить к его 70-летию сборник его статей по истории русской мысли. Бердяев поддержал это предложение и подготовил сборник, однако в условиях военного времени, бумажного голода, тяже-

¹ Статья написана по итогам учебного семинара по «Русской идее» Н.А. Бердяева, работавшего в Балтийском федеральном университете им. И. Канта весной 2024 г. Автор благодарит участников семинара, студентов и аспирантов, без заинтересованного участия и многочисленных вопросов которых многие из идей данной статьи не были бы оформлены или были бы оформлены далеко не так, как это случилось. Разумеется, все неточности, погрешности и прямые ошибки, которые могли вкратиться в эту работу, лежат исключительно на ответственности автора. Первоначальный вариант статьи был представлен в виде публичной лекции в рамках работы «Русского университета», организованного Свято-Филаретовским институтом (Москва), 22 мая 2024 г.

лого материального положения как издателей, так и читателей выпустить объемный том не удалось¹. Тогда решили издать гораздо меньшую по объему, почти в три раза, книгу, в которой Бердяев кратко изложил итог своего почти полувекового размышления над историей русской мысли (напомним, что вплоть до конца 1920-х гг. именно история мысли была основным предметом профессиональных занятий Бердяева, соответствующие курсы он читал и в России, и в эмигрантских академических институтах). «Русская идея», вышедшая в 1946 г., несла на себе многочисленные следы сборника, но, предельно сжатая, до тезисности, превратилась из обзора в попытку концептуального описания того, чем занималась и чем занята русская мысль.

Общие замечания

При всей внешней простоте текста, обращенного к широкому читателю, «Русская идея» – внутренне жестко структурированный текст, практически именно схема. Она и начинается, как и положено любому научному исследованию, с обозначения предмета, объекта и метода: «Есть очень большая трудность в определении национального типа, народной индивидуальности» (с. 5²). Таким образом, уже в первой фразе содержится указание на объект исследования, причем в его характерной неоднозначности. Использование готовых словесных формул («национальный тип», «народная индивидуальность») сопровождается уточнением: то, что выступает как «тип», «типическое», понимается как индивидуальность (т.е. единичное), не выводимое вполне через наблюдение и повторяемость. И если в логике «типа» можно предполагать некое обобщение, то «индивидуальность» сама по себе оказывается бесконечностью, и ей нельзя дать «строго научного определения» (с. 5).

Отсюда делается переход к методу: «Тайна всякой индивидуальности узнается лишь любовью» (с. 5), она не только не выразима вполне, но и не постижима «до конца, до последней глубины» (с. 5). Т.е. метод предполагает всматривание, вчувствование, и при этом именно любящее (внешний, лишенный любви взгляд увидит нечто иное). Это еще и герменевтический прием – презумпция доверия, благоприятного толкования [8], т.е. происходит отказ от герменевтики подозрения.

Следом дается непоименованная отсылка к В.С. Соловьеву [9] для обоснования методологии: «... меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически *была* Россия [ведь всякое научное исследование обращено по определению к прошлому, тому, что уже состоялось, является “данным”. – А.Т.], сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея» (с. 5). Здесь акцент ставится в том числе и на сложность примирить эмпирическое разнообразие: поскольку «русский народ есть в высшей степени поляризованный на-

¹ Подготовленный сборник сохранился и был опубликован с авторской правкой в 1989 г. в качестве 3-го тома парижского собрания сочинений Бердяева под заглавием «Типы религиозной мысли в России» [6].

² Здесь и далее «Русская идея» Бердяева цитируется по первому изданию (1946) [5], ссылки на страницы даются в самой статье.

род, он есть совмещение противоположностей» (с. 5), то «для русской истории характерна прерывистость» (с. 7). Тем самым эмпирически получится лишь набор разнородных характеристик, целостность же может быть увидена лишь при прозревании «идеи», схватывании «образа».

Но это не следствие уникальности «русского народа», поскольку противоречивость – вообще универсальная характеристика любой индивидуальности: «Всякая народная индивидуальность, как и индивидуальность человека, есть микрокосм и потому заключает в себе противоречия, но это бывает в разной степени. По поляризованности и противоречивости русский народ можно сравнить лишь с народом еврейским. И не случайно именно у этих народов сильно мессианское сознание» (с. 5–6). Само это сравнение уточнено в гл. II: «Мессианизм *почти* так же характерен для русского народа, как и для народа еврейского» (с. 36).

Стилистические наблюдения

В сопоставлении двух последних фрагментов открывается еще и модель построения рассуждения: сближение русского и еврейского народов (кажущееся, по крайней мере, не вполне очевидным из-за исключения других народов, тем более что затем, уже ближе к концу книги, говоря об историософии и эсхатологических ожиданиях, Бердяев отметил схожие тенденции в Польше и ввел в книгу о русской мысли довольно большой, в сравнении с общим объемом текста, фрагмент о В. Цешковском). Антиномизм П.А. Флоренского, ставший предметом размышления Бердяева еще в 1914 г., был воспринят как метод постижения всего конкретного.

Продолжая наблюдения над стилем, который является в данном случае именно способом философствования, остановимся на еще одном примере, взятом буквально с первых страниц «Русской идеи». Бердяев пишет, говоря о ключевом/фундаментальном и очерчивая параметры своего рассуждения: «Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая, дионисийская стихия и аскетически-монашеское православие» (с. 6). Здесь преднамеренная игра (в серьезном смысле [11]): введенное «дионисийское» начало предполагает в готовых культурных ожиданиях (начиная с Ницше) появление во второй части оппозиции «аполлонического», но вместо этого читатель встречает «аскетически-монашеское православие». Получается, что «православие» противостоит «стихии», а «аскетически-монашеское», как характеристика «православия», его конкретизация, противопоставляется «дионисийству», обозначающему конкретный характер стихии¹.

Затем Бердяев, характеризуя эти два начала, дает перечень «противоположных свойств русского народа», и можно довольно долго гадать и спорить, в какой именно столбец (дионисийской стихии или аскетически-монашеского православия) попадет то или иное качество²: «...деспо-

¹ В этой оппозиции на «православии» присутствует отблеск «аполлонизма».

² «В русской стихии всегда сохранялся и сохраняется и донныне дионисический, экстатический элемент. Один поляк сказал мне в разгаре русской революции: Дионизос прошел по русской земле. С этим связана огромная сила хоровой песни и пляски. Русские люди склонны к оргиям с хороводами. То же мы видим в народных мистических сектах, напр. в хлыстовстве» (с. 9).

тизм, 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, самохвалство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт» (с. 6–7).

Еще одно наблюдение над стилем Бердяева: «[Казацкая вольница] показала, что может быть уход из государства, ставшего невыносимым, в вольные поля. В XIX веке русская интеллигенция ушла из государства, по-иному и в других условиях, но также ушла к вольности. Щапов думает, что Стенька Разин был порождением раскола. Так же в жизни религиозной, многие секты и ереси были уходом из официальной церковности, в которой был тот же гнет, что и в государстве, и духовная жизнь омертвела. Элемент правды был в сектах и ересах в противоположность неправде государственной церковности. Та же правда была в уходе Л. Толстого. Но наибольшее значение имел наш церковный раскол. С него начинается глубокое раздвоение в русской жизни и русской истории, внутренняя расколотость, которая будет продолжаться до русской революции... Это кризис русской мессианской идеи» (с. 14). Здесь Бердяев поэтически «нанизывает» на одно слово – «уход» – разные исторические явления, получая тем самым, как в поэзии, сближение неочевидного, внешне разнородного (уход из государства, бегство на окраины/украины, уход из церкви, уход Толстого). И можно предположить, что и финализирующее высказывание о «мессианской идее» соединено не только внешней логикой рассуждения, но и поэтически: «мессия» как посланник, движущийся от и к, «уход» сугубо от (и тем самым и кризис мессианского, где движение отталкивания оказывается главным).

Другой, менее яркий, но аналогичный пример: «Пестеля можно считать первым русским социалистом... Указывали на влияние на Пестеля “идеолога” Дести де Траси. Декабрист Лунин лично знал Сен-Симона. Для России характерно и очень отличает ее от Запада, что у нас не было и не будет значительной и влиятельной буржуазной идеологии. Русская мысль XIX века будет социально окрашена» (с. 26). Т.е. через де Траси вводится слово «идеология» (которое у самого де Траси, опиравшегося на Э. Кондильяка и через него на Дж. Локка и Т. Гоббса, означает «учение об идеях»), а затем посредством указания, что декабрист М.С. Лунин был лично знаком с А. Сен-Симоном, одним из отцов-основателей «социализма», осуществляется переход к идеологии в современном, расхожем значении и одновременно дается общая характеристика русской мысли XIX в.

Пример, связанный уже, скорее, с «игрой словами»/«игрой слов»: «Для истории русской мысли, для ее нерегулярности характерно, что первый русский философ истории Чаадаев был лейб-гусарский офицер, а первый оригинальный богослов Хомяков был конногвардейский офицер» (с. 37). Здесь «нерегулярность» соотносится с «регулярными войсками» и офицеры регулярной армии обращаются в иррегулярное философское казачество.

Еще один стилистический пример (который можно счесть едва ли не небрежностью) – открывающая главу IV, посвященную «проблеме гуманизма», фраза: «Когда в XIX веке в России народилась философская мысль, то она стала по преимуществу религиозной, моральной и социальной» (с. 88). Здесь преднамеренная двойственность прочтения: перечисление через «и» или через «или» («либо») (ср. с другим прочтением, соотнеся его с формулировкой на с. 159).

Это текст, пишущийся без тщательных справок, как эссе, отсюда характерные ошибки памяти. Так, о П.Я. Чаадаеве Бердяев пишет, исключительно с опорой на М.О. Гершензона, что это «декабрист, ставший мистиком», кажется, забыв о том, что Гершензон ошибочно счел чаадаевским дневник заграничного путешествия другого офицера наполеоновских войн, в итоге сошедшего с ума, и представил эти записи, фиксирующие процесс перехода, как духовную эволюцию Чаадаева (с. 37). О своем коллеге и многолетнем товарище С.Н. Булгакове Бердяев замечает: «Еще до войны 1914-го г. он изложил свою религиозную философию в книге “Свет Невечерний”» (с. 240), тогда как работа Булгакова вышла в 1917 г. На с. 124 обыск у Л.Н. Толстого (после которого тот грозился уехать из России) отнесен ко времени Александра III, тогда как это случилось почти за двадцать лет до восшествия на престол Александра Александровича [см., напр.: 5, с. 495–504].

Рассуждения Бердяева часто облачаются в формы публицистического языка эпохи, например: «Левое крыло раскола, наиболее интересное, принимает резко апокалиптическую окраску» (с. 15). И в специфическом совлении: «Значение левого крыла раскола – беспоповства – в том, что он сделал русскую мысль свободной и дерзновенной, отрешенной и обращенной к концу» (с. 17). Архимандрит Фотий времен Александра I именуется «представителем “черносотенного” православия» (с. 24). Особый случай – декабристы. Прочитаем пассаж целиком: «Необыкновенную честь русскому дворянству делает то, что в своем верхнем аристократическом слое оно создало движение декабристов, первое освободительное движение в России, открывшее революционный век. XIX век будет веком революции» (с. 24–25). Здесь «освободительное движение» звучит как эвфемизм, но вместе с тем Бердяев вкладывает в это выражение и другой смысл, позволяющий отойти от распространенной практики выстраивания общей логики «освободительного движения» в русской истории и увидеть «движение» в его единичном, уникальном ракурсе.

Отметим влияние марксистского прошлого: «Славянофильская точка зрения на реформу Петра не выдерживает критики и совершенно устарела, как и чисто западническая точка зрения, отрицавшая своеобразие русского исторического процесса» (с. 17). Здесь «западничество» понимается так, как свойственно было марксистам в их спорах с В.С. Соловьевым и К.Д. Кавелиным во время юности Бердяева, а «славянофильская» точка зрения отсылает к вульгарной публицистике. Далее – еще более яркая формулировка того же представления: «Может ли Россия пойти своим особым путем, не повторяя всех этапов европейской истории? Весь XIX век и даже XX век будут у нас споры о том, каковы пути России, могут ли они быть просто воспроизведением путей Западной Европы» (с. 36).

Хронологические границы исследования

Определение хронологических границ исследования в «Русской идее» обусловлено неэмпирическими параметрами. Бердяев пишет: «...неизбежен также выбор века, как наиболее характеризующего русскую идею и русское призвание. Таким веком я буду считать XIX век, век мысли и слова и, вместе с тем, век острого раскола, столь для России характерного, как внутреннего освобождения и напряженных духовных и социальных исканий» (с. 7). Такой подход перекликается с «Путями русского богословия» Г.В. Флоровского, в частности с рассуждениями о безмолвии: «Особенное значение XIX века определяется тем, что после долгого безмыслия русский народ, наконец, высказал себя в слове и мысли и сделал это в очень тяжелой атмосфере отсутствия свободы. Я говорю о внешней свободе, потому что внутренняя свобода была у нас велика» (с. 7–8)¹. Здесь еще и подспудная сильная реплика, утверждение, что споры и разногласия XIX в. являются высказыванием народа, т.е. образованные слои здесь Бердяевым трактуются как часть народа (и, более того, как способного говорить от лица целого)².

Эксплицитная структура «Русской идеи»

Можно выделить три элемента в структуре «Русской идеи».

Во-первых, это введение (гл. I), определяющее предмет и метод, дающее исторический обзор, подводящий к центральному моменту, XIX в., все более замедляясь и детализируясь по мере приближения, а также описание и анализ «интеллигенции» – субъекта этого повествования.

Во-вторых, XIX в. (гл. II–IX), где повествование разворачивается герменевтическими кругами, возвращаясь вновь и вновь к тем же персоналиям, тем же текстам в новых планах. Сам текст дважды начинается с отсылки к Соловьеву, его «Русской идее» скрытой цитатой в самом начале I

¹ «Только в XIX в. русские по-настоящему научились мыслить» (с. 20). И значение начала, Александровской эпохи: «Тогда формировалась русская душа XIX века, ее эмоциональная жизнь» (с. 23) – это «эпоха русского универсализма, который имел такое определяющее значение для русской духовной культуры XIX века» (с. 22–23). Иными словами, если потом универсализм зачастую уступал, уменьшался – он оставался в истоке, в том, что сформировало саму «душу» столетия. «Русские души подготавливались в александровскую эпоху. Но творческая мысль пробудилась уже в николаевскую эпоху и она была обратной стороной, полярно противоположным полюсом политики гнета и мрака. Русская мысль засветилась во тьме» (с. 25), «и свет во тьме светит» евангелиста Иоанна [10, с. 17–31].

² Показателен следующий пассаж: «Киевская Россия [NB! Не Киевская Русь. – А.Т.] не была замкнута от Запада, была восприимчивее и свободнее, чем Московское царство, в удушливой атмосфере которого угасала даже святость (менее всего святых было в этот период)» (с. 7). Это утверждение – фактически неверное: менее всего святых будет в XIX в. Но это как раз и позволяет понять, о чем ведет речь Бердяев, подразумевая не официальную канонизацию, тогда практически прекратившуюся, не прославленную святость, а фактическую (где русский XIX в. предстанет в том числе и миром русской святости, святых в миру – как лесковских праведников и нигилистов, святость Чернышевского и др.).

главы и ее повтором в начале II. Но здесь еще и указание на принципиальное отличие от последующего: применительно к XIX в. есть возможность говорить как об уже состоявшейся, завершенной истории. Отсылка к Соловьеву выходит далеко за пределы долга вежливости и воспоминаний о собственном философском прошлом: это еще и осмысление в свете того, что за первую половину XX в. было понято о России, момент саморефлексии, проявления русской идеи. Отсюда и постоянное указание на недостаточность одного и другого, ограниченность славянофилов и проч.

И в-третьих – вновь выход в линейную историю, «культурный ренессанс» начала века и соответствующее переключение повествования в линейное, открытость свершающегося.

Темы

Анализируя русскую мысль XIX в., Бердяев выделяет следующие темы, ставшие главами его работы: 1) «проблема философии истории» (гл. II)¹; 2) «проблема столкновения личности и мировой гармонии» (теодицея, гл. III); 3) «проблема гуманизма» (гл. IV); 4) «социальная тема» (гл. V); 5) «оправдание культуры» (гл. VI), т.е. сама необходимость, потребность ее оправдывать, проблематичность культуры; 6) «тема о власти» (гл. VII); 7) «религиозная тема» (гл. VIII)²; 8) «ожидание новой эпохи Св. Духа», «эсхатология и профетизм» (гл. IX); 9) «культурный ренессанс и коммунизм» (гл. X).

Утверждение небуржуазного характера русской мысли

Уже с первых страниц (в том числе и как вывод из крайностей) Бердяев подчеркивает, что «никогда русское царство не было буржуазным» (стр. 7). Как уже было сказано выше, субъектом рассказываемой им истории выступает интеллигенция в ее внеисторичности (и меняющемся социальном содержании). Так, говоря о споре нестяжателей с иосифлянами (в изложении которого он целиком следует «Очеркам...» П.Н. Ми-

¹ В трактовке Бердяева интересно подчеркивание неисторичности мысли славянофилов (с. 45), не говоря о прочих; философия истории оказывается не способом постижения истории, а способом мыслить, отталкиваясь от истории. Разговор об истории предстает разговором о будущем: «Когда славянофилы говорили, что община и земщина – основы русской истории, то это нужно понимать так, что община и земщина для них идеал русской жизни» (с. 45). Завершение разбора «проблемы истории» – выход из истории в эсхатологию, из вопроса о путях России – к чувству, сознанию того, «что Россия летит в бездну. И всегда ставится [уже за пределами исходных славянофилов и западников. – А.Т.] проблема конечная, не серединная. Русское сознание соприкасается с сознанием эсхатологическим» (с. 73). Т.е. «проблема истории» раскрывается в двойственности преодоления истории и смысла свершающегося/свершившегося.

² Выделение «религиозной темы» здесь выглядит своеобразной и странной уступкой времени: речь идет о «религии» как о чем-то изолированном, но в этом есть свой смысл, поскольку модерн обособляет религию, и тем самым возникает вопрос и о том, что есть она как обособленное: можно говорить о «религиозной философии» в отличие, например, от «теологии»/«богословия».

люкова), Бердяев замечает: «Нил Сорский – предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции» (с. 11). Обращаясь к рубежу XVIII–XIX вв., он утверждает, что «с гонений на Новикова и на Радищева начался мартиролог русской интеллигенции» (с. 22), а «родоначальником русской интеллигенции был Радищев, он предвосхитил и определил ее основные черты» (с. 30). Говоря о XIX в., он пишет: «Лишний человек, кающийся дворянин, потом активный революционер – разные моменты в существовании интеллигенции» (с. 29)¹.

Повторяя в целом уже сложившееся к началу XX в. утверждение принципиального своеобразия интеллигенции как сугубо-русского явления (см. *contra*, современное состояние вопроса: [8]), Бердяев пишет: «Русская интеллигенция есть совсем особое, лишь в России существующее, духовно-социальное образование. Интеллигенция не есть социальный класс, и ее существование создает затруднение для марксистских объяснений. Интеллигенция была идеалистическим классом, классом людей, целиком увлеченных идеями и готовых во имя своих идей на тюрьму, каторгу и на казнь. Интеллигенция не могла у нас жить в настоящем, она жила в будущем, а иногда в прошлом» (с. 28)².

Особо Бердяев отстаивает ее национальный характер (понимая последний как специфический, ориентированный на национальные цели и задачи): «Интеллигенция была русским явлением и имела характерные русские черты, но она чувствовала себя беспочвенной. Беспочвенность может быть национальной русской чертой. Ошибочно считать национальным лишь верность консервативным почвенным началам. Национальной может быть и революционность» (с. 28). *«История есть не только традиция, не только охранение. Беспочвенность имеет свою почву, революционность есть движение истории [курсив мой. – А.Т.]»*. Когда во вторую половину XIX века у нас окончательно сформировалась левая интеллигенция, то она приобрела характер, схожий с монашеским орденом... Она защищала себя нетерпимостью и резким разграничением себя с остальным миром. Психологически она наследие раскола [характерный для Бердяева момент – где сходство/созвучие объявляется “наследием”, связью, не затрудняя себя объяснением механизмов культурной преемственности, но это ведет нас к более важному – пониманию “тем” “Русской идеи” как созвучий, прослеживаемых вопреки прямым эмпирическим связям. – А.Т.]. Только потому она могла выжить при преследованиях. Она жила весь XIX век в резком конфликте с империей, с государственной властью. В этом конфликте права была интеллигенция. То был диалектический момент в судьбе России. Вынашивалась русская идея, которой империя, в своей воле к могуществу и насилию, изменяла» (с. 30)³.

¹ При этом «активный революционер» явно соотносится уже с рубежом XIX–XX в., поскольку «кающийся дворянин» Н.К. Михайловского и «народничество», включая «Народную волю», не могут быть противопоставлены как этапы.

² См. также: «Масоны и декабристы готовят появление русской интеллигенции XIX в., которую на Западе плохо понимают, смешивая с тем, что там называют *intellectuals*» (с. 26).

³ Ср.: «Интеллигенция была поставлена в трагическое положение между империей и народом. Она восстала против империи во имя народа... Интеллигенция и была

При этом важнейший для Бердяева тезис о невозможности рассматривать интеллигенцию в качестве «социального класса», поскольку ее характер – «класса идеалистического», не означает избегания и тем более отрицания социального анализа. Последний вводится через понятия «интеллигента (в более узком смысле)» на примере В.Г. Белинского: «Белинский – одна из самых центральных фигур в истории русского сознания XIX века. Он отличается от других русских писателей 30-х и 40-х годов уже тем, что он не вышел из дворянской среды и не имел в себе барских черт, которые были сильно выражены и у анархиста Бакунина. Он первый разночинец и типичный интеллигент (в более узком смысле) второй половины XIX века, когда наша культура перестала быть исключительно дворянской» (с. 59–60).

Давая общую картину социального сдвига, Бердяев пишет: «В 60-е годы меняется характер и тип русской интеллигенции, она имеет иной социальный состав. В 40-е годы интеллигенция была еще по преимуществу дворянской. В 60-е годы она делается разночинной. Приход разночинца – очень важное явление в истории русских социальных течений. В России возникает интеллигентный пролетариат, который будет ферментом революционного брожения» (с. 108). «В 60-е годы в России открывается “общество” [sic! – обратите внимание на оборот, языковую игру – “открытие общества”, равно как и ранее – о любомудрах как об “обществе”¹. – А.Т.], образуется общественное мнение. Этого еще не было в 40-е годы, когда существовали одиночки и небольшие кружки» (с. 108). Говоря о Н.Г. Чернышевском как об «идейном вожде» 1860-х гг. (примечательно модернизирующее словоупотребление) и о его нравственной личности, Бердяев пишет: «Но тип его культуры не был особенно высоким, он был ниже культуры идеалистов 40-х годов, таков был результат демократизации» (с. 109). Согласно Бердяеву, происходит изменение типа русской интеллигенции: «У “нигилистов” 60-х годов появляется аскетическая складка, характерная для последующей революционной интеллигенции» (с. 111)²; «В 80-ые годы готовится русский марксистский социализм... Это открывает новую эру в русских социалистических тече-

раздавлена между двумя силами – силой царской власти и силой народной стихии. Народная стихия представлялась интеллигенции таинственной силой. Она противопоставляла себя народу, чувствовала свою вину перед народом и хотела служить народу. Тема “интеллигенция и народ” – чисто русская тема, малопонятная Западу. Во вторую половину века интеллигенции, настроенной революционно, пришлось вести почти героическое существование, и это страшно спутало ее сознание, отвернуло ее сознание от многих сторон творческой жизни человека, сделало ее более бедной. Народ безмолвствовал и ждал часа, когда он скажет свое слово. Когда этот час настал, то он оказался гонением на интеллигенцию со стороны революции, которую она почти целое столетие готовила» (с. 31–32).

¹ Примечательны формулировки: «В 1823 г. в России возникло Общество любомудрия, которое было первым опытом философского общения [sic! – общество, общение. – А.Т.]. После декабрьского восстания Общество было закрыто» (с. 34).

² Ср. с замечанием о С.Г. Нечаеве: «Его “Катехизис революции” есть своеобразно-аскетическая книга, как бы наставление к духовной жизни революционера. И предъявляемые им требования суровее требований сирийской аскезы» (с. 120).

ниях. Это вместе с тем будет серьезным кризисом русской интеллигенции. Тип марксиста... будет более жестким, чем тип народника, менее эмоциональным. Но на почве марксизма у нас возникнет среди левой интеллигенции течение более высокой и сложной культуры, подготовившее русский идеализм начала XX века» (с. 130). Все эти социологические и социо-экономические суждения и наблюдения не противоречат в логике Бердяева его исходному утверждению об интеллигенции как «идеологическом классе»: описанное является меняющимися условиями существования последнего, влияющими на конкретные формы жизни и действия, а не определяющими их.

Схема интеллектуальной истории

Обращаясь к построению общей схемы, Бердяев задействует дихотомию эпох «органических» и «критических», восходящую к А. де Сен-Симону и сен-симонистам, О. Конту, а затем сделавшуюся устойчивой у позитивистов. Однако бердяевская отсылка оказывается «ложной» в том смысле, что подобного противопоставления он в русской истории не видит, отмечая: «Консерваторам, обращенным к прошлому, XVII век представлялся органическим веком русской истории, которому они хотели бы подражать. Этим и грешили славянофилы. Но это историческая иллюзия» (с. 13). «Русские – раскольники, это глубокая черта нашего народного характера» (там же). За этим следует петровская эпоха, и «с Петра мы вступаем окончательно в критическую эпоху» (с. 18).

Следует сказать, что в тексте не найти ни одной «органической» или, смягчая, вполне органической эпохи русской истории. Исходная, подразумеваемая дихотомия эпох органических и критических оказывается не приложимой к истории русской мысли, которая движется через кризисы – меняясь, перетекая из кризиса в кризис. По крайней мере, так было в имперский период (об империи подробнее см. ниже): «Империя не была органической, и она легла тяжелым гнетом на русскую жизнь» (с. 18).

Особым случаем выступает славянофильство: «Славянофилы имели свою утопию, которую они и считали поистине русской. *Эта утопия делала возможной для них жизнь в отрицаемой ими империи Николая I* [курсив мой. – А.Т.]. В эту утопию входили идеальное православие, идеальное самодержавие, идеальная народность. У них было органическое понимание народной жизни, органическое понимание отношения между царем и народом. Так как все должно быть органическим, то не должно быть ничего формального, юридического, не нужны никакие правовые гарантии. Органические отношения противоположны договорным. Все должно быть основано на доверии, любви и свободе. Славянофилы, в этом отношении типичные романтики, утверждают жизнь на началах, стоящих выше правовых. Но отрицание правовых начал опускает жизнь ниже правовых начал. Гарантий прав человеческой личности не нужно в отношениях любви, но отношения в человеческих обществах мало походят на отношения любви» (с. 52).

Итак, схема интеллектуальной истории, рисуемая Бердяевым, в основных чертах выглядит следующим образом:

(1) Начало XIX в., *Александровская эпоха* – ренессанс, универсализм (в первую очередь во влечении, обращении к общечеловеческому).

(2) *Славянофилы и западники*. Кризис противостояния западников и славянофилов описывается так: «После опыта Герцена западничество в том виде, в каком оно было в 40-е годы, стало невозможным. Русские марксисты будут западниками в другом смысле, а в марксизме коммунистов раскроются некоторые черты русского мессианизма. В лице Герцена западничество соприкасается со славянофильством. То же самое произойдет в анархизме Бакунина. Вообще левое, социалистическое западничество будет более русским, более оригинальным в понимании путей России, чем более умеренное, либеральное западничество, которое будет все более бесцветным» (с. 62)¹. И соответственно: «После К. Леонтьева нельзя уже вернуться к прекраснотворному славянофильству. Подобно Герцену, которого он любил, он восстает против мещанства и буржуазности Запада. Это основной его мотив, и это в нем мотив русский. Он ненавидит буржуазный мир и хочет его гибели. Если он ненавидит прогресс, либерализм, демократию, социализм, то исключительно потому, что все это ведет к царству мещанства, к серому земному раю» (с. 70)².

(3) *Преодоление западничества и славянофильства*. С этого момента Бердяев вводит уже напрямую диалектику с отсылкой к Гегелю: «Достоевский более всего свидетельствует о том, что славянофильство и западничество одинаково подлежат преодолению, но оба направления войдут в русскую идею, как и всегда бывает в творческом преодолении (*Aufhebung* у Гегеля)» (с. 72)³. Здесь вновь можно и нужно обратиться к

¹ В главе VI читаем: «Характерно, что в России никогда не было либеральной идеологии, которая бы вдохновляла и имела влияние. Деятели 60-х годов, которые производили реформы, могут быть названы либералами, но это не было связано с определенной идеологией, с целым мирозерцанием. Меня сейчас интересует не история России XIX века, а история русской мысли XIX века, в которой отразилась русская идея. Русский пафос свободы был скорее связан с принципиальным анархизмом, чем с либерализмом. Единственным философом либерализма можно было бы назвать Б. Чичерина, да и он скорее был либеральным консерваторм или консервативным либералом, чем чистым либералом... По Чичерину можно изучать дух, противоположный русской идее, как она выразилась в преобладающих течениях русской мысли XIX века» (с. 147, 148).

² См. немного выше: «Славянофильство, занятое все той же темой о России и Европе, частью меняет свой характер, частью вырождается в национализм самого дурного рода. Либеральные и гуманитарные элементы в славянофильстве начинают исчезать. Идеалисты-западники превращаются в “лишних людей”, пока не появятся реалисты 60-х годов. Более мягкий тип превращается в более жесткий тип. Идеалисты-славянофилы тоже перерождаются в более жесткий тип консерваторм-националистов. Это происходит от активного соприкосновения с действительностью. Лишь немногие, как И. Аксаков, остаются верны идеалам старого славянофильства» (с. 66).

³ Ср. у С.Л. Франка в работе «Свет во тьме»: «В виде аналогии – *toutes proportions gardées* – напомнить *умышленно-двусмысленное* употребление Гегелем слова “*Aufheben*” (означающего по-немецки и “отменять”, “устранять”, и “сохранять”,

литературному устройству текста: сразу после процитированной фразы идет переход к Соловьеву и выход к эсхатологии, так что отсылка к Гегелю кажется замкнутой на себя, необязательной. Но так лишь кажется, поскольку через полстраницы начинается новая глава, и здесь уже Гегель оказывается центральной фигурой: тема, затронутая на предшествующей странице, здесь становится лейтмотивом III главы: «Гегель сделал небывалую карьеру в России. Огромное значение философии Гегеля сохранилось до русского коммунизма. Советы издают полное собрание сочинений Гегеля, и это несмотря на то, что для него философия была учением о Боге. Гегель был для русских вершиной человеческой мысли, и у него искали разрешения всех мировых вопросов. Он влиял на русскую философскую, религиозную и социальную мысль. Он имел такое же значение, какое Платон имел для патристики и Аристотель для схоластики. Ю. Самарин одно время ставил будущее православной церкви в зависимость от судьбы философии Гегеля, и только Хомяков убедил его в недопустимости такого рода сопоставления. Гегель совсем не был у нас предметом философского исследования, но в увлечение его философией русские вложили всю свою способность к страстным идейным увлечениям. В Шеллинге увлекали философия природы и философия искусства. Но в Гегеле речь шла о решении вопроса о смысле жизни. Станкевич восклицал: “Не хочу жить на свете, если не найду счастья в Гегеле”. Бакунин принимает Гегеля как религию» (с. 74).

Необходимость примирения или борьбы вводится Бердяевым как требование/возможность сильных (в чем трудно не расслышать сложного обыгрыша ницшеанских мотивов): «... замечательные люди 40-х годов составляли небольшую группу, окруженную тьмой. Это привело, в конце концов, к “лишним людям”, к бесприютному скитальцу Рудину и к Обломову. Более сильным людям нужно было идейно примириться с “действительностью”, найдя для нее смысл и оправдание, или бороться с ней» (с. 75)¹.

И далее, уже само противостояние славянофильства и западничества представлено как возникшее из кризиса гегельянства: «У нас было два кризиса гегелианства, кризис религиозный, в лице Хомякова, и кризис морально-политический и социальный, в лице Белинского» (с. 77). При

“оберегать”) для обозначения основной мысли его философии – соотношения, по которому дух в своем развитии одновременно и превозмогает каждую отдельную ступень бытия, и сохраняет в себе то, что он уже преодолел и отменил» [10, с. 23].

¹ Ср. в «Философии права» у Гегеля, § 268 (в конспекте Грисхайма): «Порицание нуждается в предмете, существует много людей злосчастных (unglückselig), т.е. счастливых в несчастье (im Unglück selig), у них потребность быть несчастными; будучи счастливы, они недовольным и поэтому осуждают всякое благополучие» [7, с. 463]. И в прибавлении к самому параграфу (из текста посмертного собрания сочинений Гегеля): «Необразованные люди находят удовольствие в резонерстве и осуждении, ибо найти достойное осуждения легко, трудно познать хорошее и его внутреннюю необходимость. *Начинающаяся образованность всегда начинает с осуждения, завершенная же образованность видит во всем позитивное* [курсив мой. – А.Т.]» [3, с. 292].

этом кризисы эти разнородные: Хомяков переживает его вовне (он касается близких к нему Ю.Ф. Самарина и К.С. Аксакова), а Белинский – изнутри: «Белинский не замечал, что после бунта против власти общегуниверсального у Гегеля он вновь подчиняет человеческую личность общему-универсальному – социальности, господину не менее жестокому. Русским одинаково свойственны персонализм и коммунитарность. В Достоевском соединяется и то и другое. Самое восстание Достоевского против революционеров, часто очень несправедливое, происходило во имя личности и свободы¹... Гениальность его темы, порождающей все противоречия, была в том, что человек берется как бы выпавшим из миропорядка» (с. 82). Л.Н. Толстой также вводится в связку с гегельянски-ницшеанским сюжетом: «Чего-то в христианстве он до конца не мог понять, но вина в этом лежит не на нем, не только на нем. По своим исканиям правды, смысла жизни, исканиям Царства Божьего, своим покаяниям, своему религиозно-анархическому бунту против неправды истории и цивилизации, он принадлежит русской идее. Он есть русское противопоставление Гегелю и Ницше» (с. 185–186).

(4) Этот кризис выводит на передний план *проблему человека*, в связи с чем «социальная тема» оказывается лишь развитием темы о человеке (но развитием диалектическим). Народничество противопоставляется славянофильству, но тем самым и связывается с ним: «Народничество было порождением неорганического характера русской истории петровского периода, паразитарного характера массы русского дворянства... народническое сознание было “работой совести”, было сознание греха и покаяния. Это сознание греха и покаяния достигает своей вершины в лице Л. Толстого. У славянофилов это было по иному и связано с ложной идеализацией допетровского периода русской истории, как органического. Поэтому социальная тема не была у них достаточно ясно выражена. Можно сказать, что *славянофильская социальная философия заменяет церковь общиной и общину церковью* [курсив мой. – А.Т.]» (с. 105).

(5) Последним этапом выступает «*культурный ренессанс*» с предшествующим ему марксизмом (т.е. неомарксизмом) в противостоянии народничеству, где марксизм выступает оправданием культуры и ставкой на «культурные силы». «Только в начале XX века были оценены результаты русской мысли XIX века и подведены итоги» (с. 220), т.е. наступает момент понимания, оценки свершенного, когда становится понятным масштаб происшедшего, только что воздвигнутое здание культуры, которое одним из ключевых элементов предполагает сомнение в самой себе. При этом значимость культуры, становящаяся предметом осознания и утверждения в начале века, ведет к реабилитации «заботы о себе», «своем»: «В замечательной книге “С того берега” он предупреждает, что *внут-*

¹ Конкретнее: «Интересно, что Достоевский сделался врагом революции и революционеров из любви к свободе, он увидел в духе революционного социализма отрицание свободы и личности. В революции свобода перерождается в рабство. Если верно то, что он говорит о революционерах-социалистах по отношению к Нечаеву и Ткачеву, то совершенно неверно по отношению к Герцену или Михайловскому» (с. 125).

ренний варвар идет, и с большой прозорливостью предвидит, что образованному меньшинству жить будет хуже [курсив мой. – А.Т.]» (с. 64).

Тоталитарность/тотальность

Тема культуры и ее значения возвращает к исходному, собирая вместе сюжеты критического/органического, культуры как множественности и именно в силу этого неудовлетворенностью ею. Уже на первых страницах «Русской идеи» Бердяев пишет о «тоталитарном режиме Московского царства» (с. 9), утверждая, что «Московское царство было тоталитарным по своему принципу и стилю. Это была теократия с преобладанием царства над священством. И вместе с тем, в этом тоталитарном царстве не было цельности, оно было чревато разнообразными расколами» (с. 13). Последняя фраза (в сопоставлении «тоталитарного царства» и «разнообразных расколов») указывает на отличное от современного, хотя и связанное с ним, понимание «тоталитарного» [3], которое Бердяев в данном случае использует как производное от «тотального», отчего оно лишается непременно негативной коннотации.

Тот же смысл вполне раскрывается в следующей цитате, отсылая к вагнеровскому Gesamtkunstwerk и вызывая ассоциации с толкованием советской культуры 1930 – нач. 1950-х гг., предложенным Б. Гройсом [1]: «Русская интеллигенция всегда стремилась выработать себе тоталитарное, целостное мирозерцание, в котором правда-истина будет соединена с правдой-справедливостью. Через тоталитарное мышление оно искало совершенной жизни, а не только совершенных произведений философии, науки, искусства. По этому тоталитарному характеру можно даже определить принадлежность к интеллигенции. Многие замечательные ученые, специалисты, как, напр., Лобачевский или Менделеев, не могут быть в точном смысле причислены к интеллигенции, как и, наоборот, многие, ничем не ознаменовавшие себя в интеллектуальном труде, к интеллигенции принадлежат» (с. 33). В данном случае для Бердяева важна связка политического («тоталитарного») и «целостного» (totalitat, «тотальность»), где первое оказывается вызревающим, по крайней мере частично, из второго или во втором находящем свое оправдание/объяснение¹.

Гуманизм

Темы культуры и тоталитаризма продолжают в анализе гуманизма. Специфика русского гуманизма, по Бердяеву, в том, что «русские всегда смешивали гуманизм с гуманитаризмом и связывали его не столько с античностью, с обращением к греко-римской культуре, сколько с религией человечества XIX века, не столько с Эразмом, сколько с Фейербахом» (с. 88). Отсутствие античного наследия оборачивается здесь если не сильной стороной, то возможностью другого пути (как в русском

¹ Ср.: «В России не было философов такого размера, как наши писатели, как Достоевский и Л. Толстой. Русская академическая философия не отличалась особенной оригинальностью. Русская мысль по своей интенции была слишком тоталитарной, она не могла оставаться отвлеченно-философской, она хотела быть в то же время религиозной и социальной, в ней был силен моральный пафос» (с. 158–159).

аграрном социализме): «Я говорил уже, что Россия почти не знала радости ренессансной творческой избыточности. Русским был понятнее гуманизм христианский. Именно русскому сознанию свойственно было сомнение религиозное, моральное и социальное в оправданности творчества культуры. Это было сомнение и аскетическое, и эсхатологическое» (с. 88–89)¹. Русский гуманизм, таким образом, оказывается в конфликте с культурой и творчеством, ставя под сомнение их гуманистический смысл, благо для человека. Бердяев настаивает на правдивости русской литературы (с. 124)², ее «человечности» (с. 85), говоря, что это «самая человеческая из литератур» (с. 88 и далее).

Именно гуманизм (в специфически русском изводе) является, по Бердяеву, ключом к пониманию нигилизма: «Русский нигилизм был нравственной рефлексией над культурой, созданной привилегированным слоем и для него лишь предназначенной. Нигилисты не были культурными скептиками, они были верующими людьми. Это было движение верующей юности. Когда нигилисты протестовали против морали, то они делали это во имя добра» (с. 133)³; «Русский нигилизм есть радикальная форма русского просветительства. Это диалектический момент в развитии русской души и русского сознания» (с. 134)⁴.

Говоря о европейском гуманизме в связи с Достоевским и Леонтьевым, Бердяев настойчиво, трижды рисует образ «серединного царства» и

¹ Отсюда и тема оправдания культуры (гл. VI) в связке с «нигилизмом»: «Нигилизм – типически русское явление, и он родился на духовной почве православия, в нем есть переживание сильного элемента православной аскезы. Православие, и особенно русское православие, не имеет своего оправдания культуры, в нем был нигилистический элемент в отношении ко всему, что творит человек в этом мире» (с. 132). И еще: «Достоевский сказал: все мы нигилисты. Я бы сказал: мы, русские, апокалиптики или нигилисты. Мы апокалиптики или нигилисты потому, что устремлены к концу и плохо понимаем ступенность исторического процесса, враждебны чистой форме» (с. 131).

² О Толстом: «В необыкновенно правдивой русской литературе он был самым правдивым писателем» (с. 124).

³ О романе Чернышевского «Что делать?» и учению о свободе любви Бердяев пишет: «... свобода любви в глубоком и чистом смысле слова есть русский догмат, догмат русской интеллигенции, он входит в русскую идею, как входит отрицание смертной казни. Тут мы не сговоримся с западно-европейскими людьми, закованными в законническую цивилизацию, особенно не сговоримся с официальными католиками, превратившими христианство в религию закона» (с. 113).

⁴ Ср.: «Воинствующее безбожие есть расплата за рабыни идеи о Боге, за приспособление исторического христианства к господствующим силам. Атеизм может быть экзистенциальным диалектическим моментом в очищении идеи Бога, отрицание духа может быть очищением духа от служебной роли для господствующих интересов мира. Не может быть классовой истины, но может быть классовая ложь, и она играет немалую роль в истории. Нигилисты были людьми, соблазненными историческим христианством и исторической духовностью. Их философское мирозерцание было ложным по своим основам, но они были правдолюбивые люди. Нигилизм есть характерно русское явление» (с. 140).

один раз «серединного культурного царства», т.е. отсылает к статье Герцена по поводу статьи Дж. Ст. Милля «О свободе» — статьи, в особенности важной для Леонтьева, где Голландия представлена как «европейский Китай»: «Европейский гуманизм был серединным царством, в нем не раскрывалось предельное, конечное, он не знал проблемы эсхатологической и не мучился ею. Это серединное царство хотело закрепить себя на веки. Это и было царство культуры по преимуществу» (с. 91); «Гуманизм должен быть преодолен (*Aufhebung*), но не уничтожен, в нем была правда и иногда большая правда по сравнению с неправдой исторического христианства, в нем была великая правда против бестиализма. Но раскрывается эсхатология гуманизма как серединного царства, и это более всего раскрывается русской мыслью. На этом серединном культурном царстве нельзя остановиться, как хотели бы гуманисты Запада, оно разлагается и обнажаются предельно конечные состояния» (с. 92–93).

В этом образе важно и то, что «серединность» (которая одновременно есть и центральность) не то, к чему устремлена мысль Бердяева в его понимании русской идеи. Это устремленность к крайнему, пределу, а не нахождение центра. Отсюда и своеобразный интерес Бердяева к Соловьеву: не к его философии («всеединство» и проч. не интересуют Бердяева, для него все это схемы, которые прикрывают иное — апокалиптику и эротизм), а к нему как человеку, личности.

Империя

Как можно было уже заметить (см. раздел об интеллигенции), русская идея мыслится Бердяевым как тесно связанная с империей и имперским. Это одна из ключевых линий рассуждения, не вынесенная в особый раздел, но сквозная в работе. Буквально в самом начале книги, напоминая тезис Герцена из брошюры «О развитии революционных идей в России» (1851), Бердяев пишет: «Герцен говорил, что на реформу Петра русский народ ответил явлением Пушкина. Мы прибавим: не только Пушкина, но и самих славянофилов, но и Достоевского и Л. Толстого, но и искателей правды, но и возникновением оригинальной русской мысли [курсив мой. — А.Т.]» (с. 8). Т.е. вся оригинальная русская мысль в целом оказывается «ответом» на преобразования Петра I.

Трактовка империи и имперского у Бердяева формально негативна, она лишена эксплицитной диалектичности. Он пишет: «Империалистический соблазн входит в мессианское сознание» (с. 12); «Духовный провал идеи Москвы как Третьего Рима был именно в том, что Третий Рим представлялся как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя и наконец как Третий интернационал» (с. 12–13; ср. рассуждения в «Истоках и смысле русского коммунизма» и в целом его работы 1930-х гг.). «Рим» (и первый, и последующие) предстают у Бердяева как искажение «христианского призвания»: «Идеология Москвы как Третьего Рима способствовала укреплению и могуществу Московского государства, царского самодержавия, а не процветанию церкви, не возрастанию духовной жизни. Христианское призвание русского народа было искажено. Впрочем, то же случилось и с первым, и вторым Римом» (с. 13).

Но подспудно тема империи усложняется, поскольку интеллигенция в трактовке Бердяева выступает и порождением империи, и тем, что в итоге отвергает ее (унаследовав от нее универсализм): «...интеллигенция, образовавшаяся в результате дела Петра, примет универсализм Петра, его обращенность к Западу, и отвергнет империю» (с. 19); *«интеллигенция чувствовала свободу от тяжести истории, против которой она восставала* [курсив мой. – А.Т.]. Нужно помнить, что пробуждение русского сознания и русской мысли было восстанием против императорской России. И это верно не только относительно западников, но и относительно славянофилов» (с. 28). Освобождение от бремени истории получает раскрытие чуть далее: «Есть два преобладающих мифа, которые могут стать динамическими в жизни народов – миф о происхождении и миф о конце. У русских преобладает второй миф – миф эсхатологический. Так можно было определить русскую тему XIX века: бурное стремление к прогрессу, к революции, к последним результатам мировой цивилизации, к социализму и вместе с тем глубокое и острое сознание пустоты, уродства, бездушия и мещанства всех результатов мирового прогресса, революции, цивилизации и проч. Закончу это историческое введение словами св. Александра Невского, которые можно считать характерными для России и русского народа: “Не в силе Бог, а в правде”. Трагедия русского народа в том, что русская власть не была верна этим словам» (с. 35).

Само по себе это если и «трагедия», то универсальная – ни одна власть никогда не может быть верна этим словам вполне, только временами, а скорее – моментами. Это условия грешного, падшего мира. Но логика Бердяева отнюдь не тривиальна: трагедия и величие возникают именно из невозможности удовлетвориться этим разумным объяснением. Трагедия – это ведь всегда о правде каждой из сторон, столкновении неизбежностей. Само по себе несовпадение не трагедия (или трагедия универсального уровня, «условий бытия»), а вот трагедией ее делает невозможность ни власти совпасть с должным, ни для народа отказаться от этого ожидания. «Русский атеизм родился из страдания, из невозможности перенести зло мира, зло истории и цивилизации... русская жизнь становится под знак острого дуализма. Бесчеловечность, жестокость, несправедливость, рабство человека были объективированы в русском государстве, в империи, были отчуждены от русского народа и превратились во внешнюю силу. В стране самодержавной монархии утверждался анархический идеал, в стране крепостного права утверждался социалистический идеал. Раненые страданиями человеческими, исходящие от жалости, проникнутые пафосом человечности не принимали империи, не хотели власти, могущества, силы. Третий Рим не должен быть могущественным государством. Но мы увидим, какой диалектический процесс привел русскую человечность к бесчеловечности» (с. 90). Невозможность/неспособность сжиться с империей, принять ее как свою, очеловечить порождает намного более плохую, жестокую форму властвования. Наиболее развернутое изложение этой линии получает в гл. VII, посвященной «теме о власти»: «... у русского народа есть большая способность к организации, чем обыкновенно думают, способность к колонизации была, во всяком случае, большая, чем у немцев, которым мешает воля к могуществу и склонность к насилию. Но вер-

но, что русские не любят государства и не склонны считать его своим, они или бунтуют против государства, или покорно несут его гнет» (с. 145).

При этом подспудная диалектика прорывается в связке «огромной страны» и невозможности ее огромности вне политической власти, государственного начала: «Всегда было противоположение “мы” – интеллигенция, общество, народ, освободительное движение, и “они” – государство, империя, власть... Русская литература XIX века терпеть не могла империи, в ней силен был обличительный элемент. *Русская литература, как и русская культура вообще, соответствовала огромности России, она могла возникнуть лишь в огромной стране, с необъятными горизонтами, но она не связывает это с империей, с государственной властью* [курсив мой. – А.Т.]. Была необъятная русская земля, была огромная, могущественная стихия русского народа. Но огромное государство, империя, представлялось изменой земле и народу, искажением русской идеи. Своеобразный анархический элемент можно открыть во всех социальных течениях русского XIX века, и религиозных, и антирелигиозных, у великих русских писателей, в самом складе русского характера, совсем не устроительном» (с. 146–147). «Огромность» выступает здесь провиденциальным началом: «*То, что Россия так огромна, есть не только удача и благо русского народа в истории, но также и источник трагизма судьбы русского народа* [курсив мой. – А.Т.]. Нужно было принять ответственность за огромность русской земли и нести ее тяготу. Огромная стихия русской земли защищала русского человека, но и сам он должен был защищать и устраивать русскую землю. Получалась болезненная гипертрофия государства, давившего народ и часто истязавшего народ... Империализм всегда был искажением русской идеи и русского призвания. Но не случайно Россия так огромна. Эта огромность – провиденциальна, и она связана с идеей и призванием русского народа. Огромность России есть ее метафизическое свойство, а не только свойство ее эмпирической истории. Великая русская духовная культура может быть свойственна только огромной стране, огромному народу. Великая русская литература могла возникнуть лишь у многочисленного народа, живущего на огромной земле. *Русская литература, русская мысль были проникнуты ненавистью к империи, обличали ее зло. И, вместе с тем, предполагали империю, предполагали огромность России* [курсив мой. – А.Т.]. Это – противоречие, присущее самой духовной структуре России и русского народа. Огромность России могла бы быть иной, не быть империей с ее злыми сторонами, она могла бы быть народным царством. Но оформление русской земли происходило в тяжелой исторической обстановке, *русская земля была окружена врагами. Это было использовано злыми силами истории* [курсив мой. – А.Т.]. Русская идея сознавалась в разных формах в XIX веке. Но она находилась в глубоком конфликте с русской историей, как она создавалась господствующими в ней силами. В этом – трагизм русской исторической судьбы и сложность нашей темы» (с. 218–219). Здесь «огромность» выступает преимущественно как факт, а не как результат усилий, направленных на создание той самой империи. «Россия» оказывается какой-то естественной данностью (как и народ) – такое натуралистическое понимание приводит к тому, что условия жизни духа не проблемати-

зированы, а «просто даны» (и в этом проявляется, уже у Бердяева, своеобразная безгосударственность, восприятие государства как само собой разумеющегося или как бремени, о чем он так много пишет). В он не видит внутренней связанности той же русской литературы с империей, не только как реакции на нее, но и как ее плода (а не только «страны»).

«Ренессанс» и последняя глава

Следует указать на явную круговую структуру «Русской идеи» Бердяева: XIX век начинается ренессансом, им же начинается и век XX: «Элемент ренессанский у нас только и был в эпоху Александра I и в начале XX века. Великие русские писатели XIX века будут творить не от радостного творческого избытка, а от жажды спасения народа, человечества и всего мира, от печалования и страдания о неправде и рабстве человека» (с. 27). Отсюда в итоге «религиозно-философское возрождение», «русский религиозно-философский ренессанс» и т.п. Бердяев противопоставляет «культурный» и «религиозный» ренессансы, характеризуя второй как не случившийся и остающийся упованием.

Почти в самом конце «Русской идеи» Бердяев помещает мемуарный фрагмент, начинает говорить от первого лица: «Я вспоминаю яркий образ разрыва и раскола в русской жизни. У Вячеслава Иванова на “башне” – так называлась его квартира на углу самого верхнего этажа высокого дома против Таврического дворца – по средам, в течение нескольких лет, собиралась культурная элита: поэты, романисты, философы, ученые, художники, актеры. На “Ивановских средах” читались доклады, велись самые утонченные споры. Говорили не только на литературные темы, но и на темы философские, религиозные, мистические, оккультные. Присутствовал цвет русского ренессанса. В то же время внизу, в Таврическом дворце, и вокруг бушевала революция. Деятели революции совсем не интересовались темами “Ивановских сред”, а люди культурного ренессанса, спорившие по средам на “башне”, хотя и не были консерваторами и правыми, многие из них даже левого направления и готовы были сочувствовать революции, но большинство из них было асоциально и очень далеко от интересов бушевавшей революции. Когда, в 1917-ом году, победили деятели революции, то они признали деятелей культурного ренессанса своими врагами и низвергли их, уничтожив их творческое дело. Вина тут лежала на обеих сторонах. У деятелей ренессанса, открывавших новые миры, была слабая нравственная воля и было слишком много равнодушия к социальной стороне жизни. Деятели же революции жили отсталыми и элементарными идеями» (с. 247–248). И дальше следует тема раскола.

В заключение необходимо остановиться и на представленном в тексте «Русской идеи» понимании христианства и христиан, поскольку это имеет решающее значение в том числе и в трактовке случившегося/неслучившегося «ренессанса». Противопоставляя толстовство и народничество К. Леонтьеву, Бердяев замечает: «И поразительно, что в то время, как *не-христиане* и, во всяком случае, *неправославные христиане* [курсив мой. – А.Т.] каялись и мучились, православные христиане не хотят каяться. Это интересно для исторической судьбы христианства» (с. 143). Здесь

значима приводимая Бердяевым большая цитата из А.И. Желябова, его речи на процессе «первомартовцев»: «Крещен в православии, но православие отрицаю, хотя сущность учения Иисуса Христа признаю. Эта сущность учения среди моих нравственных побуждений занимает почетное место. Я верю в истину и справедливость этого учения и торжественно признаю, что вера без дел мертва есть и что всякий истинный христианин должен бороться за правду, за право угнетенных и слабых и, если нужно, то за них пострадать: такова моя вера» (с. 129–130). Т.е. для Бердяева «христиане», «неправославные христиане» – это скорее верующие во Христа (различным образом), принявшие благую весть не в смысле ее церковного толкования, но именно откликнувшиеся на Евангелие.

Заключение

Герменевтическая программа «Русской идеи» задается I и X главами и общим заключением. Остальной текст – с главы II по IX – кружение почти по одному набору персоналий, вновь и вновь, где формально речь идет о разных «темах» и «проблемах», но это не классифицирующее, а проясняющее прочтение. Но оно, в свою очередь, подчинено сложной логике истории мысли, где движение тем тяготеет к совпадению со временем их постановки, от «истории» к «ожиданию новой эпохи».

Внешне перед нами набор «тем», при этом трактовка каждой из них содержит едва ли не прямо противоположные утверждения. Попытаться выразить итог «Русской идеи» и самой русской идеи в понимании Бердяева в виде одного или нескольких соупорядоченных тезисов невозможно. Но именно этому и служит работа: русская идея в интерпретации Бердяева выступает не как отдельное высказывание или их линейная последовательность, а в смене одного другим. Важнейшую роль для понимания замысла Бердяева играет самое понятие «темы», активно им используемое и подразумевающее в первую очередь значение темы музыкальной, тогда как целое предстает в виде сложно организованного музыкального произведения, например оперы (при этом скорее вагнеровского типа).

В этом – в невозможности (при всей афористичности, отрывочности его письма) использовать отдельную цитату, формулировку как достаточную – особая сложность чтения и понимания Бердяева. Собственно, поэтому он и предстает как «противоречивый» автор, даже в пределах одного произведения. Модель письма Бердяева – и данная работа пыталась это показать – динамическая, отдельные формулировки являются не окончательными, а уточняемыми другими, последующими или требующими учета противостоящих им (опять же, как в музыкальном целом редко можно представить звучание оркестра по фразе лишь одного инструмента). И этим напряжением, которое невозможно устранить, свести к чему-то одному, держится целое, где метафора конструкции показывает свою ограниченность, поскольку целое этого рода – прежде всего динамическое, в устремленности и продвижении по тексту, но в нем же – и лишенное однозначности, поскольку чтение предполагает и возвращение назад, и остановки, и изымание фрагментов. И, самое главное, перечитывание – во вновь и вновь меняющихся контекстах в одновре-

менной устремленности понять исходную мысль автора, которая ведь тоже не есть нечто данное, а сама существует во времени и истории.

Литература

Исследования

1. Гройс Б. Gesamtkunstwerk Сталин. М.: Гараж, 2013.
2. Гусев Н.Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1855 по 1869 год. М.: Изд-во АН СССР, 1957.
3. Колеров М.А. Тоталитаризм: Русская программа для западной доктрины. М.: Издание книжного магазина «Циолковский», 2018.
4. Сдвижков Д.А. Знайки и их друзья: сравнительная история русской интеллигенции. М.: Новое литературное обозрение, 2021.

Источники

5. Бердяев Н.А. Русская идея. Paris, YMCA-Press, 1946.
6. Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris, YMCA-Press, 1989.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
8. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.
9. Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 219–246.
10. Франк С.Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии. Paris, YMCA-Press, 1949.
11. Хёйзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. М.: Прогресс-Традиция, 1997.

Teslya, Andrey A. *N.A. Berdyaev's "Russian Idea": the experience of analyzing its structure*

References

1. Groys, B. (2013), *Gesamtkunstwerk Stalin* [Stalin as a total work of art], Garazh, Moscow (in Russian).
2. Gusev, N.N. (1957), *Lev Nikolaevich Tolstoy. Materialy k biografii s 1855 po 1869 god* [Leo Tolstoy. Materials for biography from 1855 to 1869], Publishing House of the USSR Academy of Sciences, Moscow (in Russian).
3. Kolerov, M.A. (2018), *Totalitarizm: Russkaya programma dlya zapadnoy doktriny* [Totalitarianism: A Russian Programme for Western Doctrine], Tsiolkovsky Bookstore Publishing House, Moscow (in Russian).
4. Sdvizhkov, D.A. (2021), *Znayki i ikh druzya: sravnitel'naya istoriya russkoy intelligentsii* [Know-it-alls and Their Friends: A Comparative Yistory of the Russian Intelligentsia], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow (in Russian).