

## «Теократический социализм» Н.А. Бердяева

В истории русской философии движение нового религиозного сознания оказалось в положении блудного сына или «литературного изгнанника». Православными современниками и представителями Церкви оно было встречено с закономерной враждебностью и расценено как «подделка христианства» [14, с. 146]. В нынешние концепции истории русской религиозной мысли, стремящиеся представить ее как некую «дорогу к Храму», это далекое от ортодоксии направление вписывается проблематично и трактуется по принципу «в семье не без урода», будучи выделяемо в разряд «наслоений, которые несут на себе печать своей эпохи вместе с ее иллюзиями и заблуждениями и не только не способствуют преодолению более чем столетней русской смуты, но, напротив, углубляют ее» [8, с. 9]. И хотя экстравагантное богоискательство «взыскующих Града», как и вся их житейская эксцентричность, традиционно приковывает внимание, эта тема остается сугубо маргинальной, словно языческие мотивы в декоре средневекового христианского храма.

Согласно библейскому афоризму, «камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (Пс. 117: 22). И, похоже, что проект нового религиозного сознания является тем самым краеугольным камнем в истории русской религиозной мысли, вокруг которого центрируются ее философия и теология, антропология и социология, культурология и историософия. В статье «Русские богоискатели» (1907) Н.А. Бердяев выстраивает генеалогию этого духовного движения, включая в нее, наряду со своими современниками Д.С. Мережковским и В.В. Розановым, имена Н.В. Гоголя, Ф.И. Тютчева, П.Я. Чаадаева и ранних славянофилов, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.Ф. Федорова, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева, для которых «свободная теократия, замена государства Церковью, – была предельной мечтой» [1, с. 39]. Как видим, согласно Бердяеву, в этой идейной традиции богоискательство неотделимо от социального проективизма. Впрочем, последний характерен практически для всей русской литературной и общественной мысли XIX века. Сошлемся на исследование П.Н. Сакулина «Русская литература и социализм», где показано, что социализм не просто стал новой «религией жизни», но для многих непосредственно совмещался с религиозной идеей: «наши социалисты были восторженными идеалистами и религиозными людьми» [12, с. 520, 167].

То, что Сакулин продемонстрировал на материале русской литературы, правомерно и применительно к русской философии, в том числе религиозной, история которой может быть представлена через призму социальных исканий – такой ракурс должен быть весьма интересен и продуктивен.

*Черняев Анатолий Владимирович*, кандидат философских наук, заведующий сектором истории русской философии Института философии РАН, член редакционной коллегии «Историко-философского ежегодника». E-mail: chernyaev@iph.ras.ru

Но почему смелые и даже откровенно революционные социальные искания в площались в анахроничной религиозной форме? Думается, объяснение этого парадокса связано со спецификой истории русской культуры, которая на протяжении многих веков осознавала и выражала себя почти исключительно на церковно-религиозном языке. «История русской культуры начинается с Крещения Руси» [15, с. 2] – это утверждение Г.В. Флоровского, несмотря на всю его категоричность, приходится признать справедливым. Ведь Русь была едва ли не единственной европейской страной, которая до принятия христианства не входила в сферу влияния Римской империи и не была даже в минимальной степени приобщена к римской цивилизации. Политико-правовая, философско-богословская, эстетическая культура пришли на Русь в византийском церковном обличье, и все соответствующие проблемы осмыслялись исключительно в рамках богословского дискурса. Позиции Церкви в России оказались настолько крепкими, что здесь не смогли состояться в полном масштабе ни Ренессанс, ни Реформация, благодаря которым на Западе произошла секуляризация культуры и Европа вступила в возраст исторической зрелости – Новое время. В России же феодализм – не только экономический, но и духовный – затянулся вплоть до конца XIX века. Впрочем, духовный и экономический феодализм друг от друга неотделимы.

В заложниках этой ситуации оказалась значительная часть русских мыслителей, увлечение которых секулярными направлениями современной западной мысли – от немецкого идеализма и позитивизма до ницшеанства и марксизма – сменялось апелляцией к церковно-религиозной традиции, попытками синтезировать с ней освоенный интеллектуальный импорт. При этом отношения с религией многих западников и материалистов тоже были далеки от простоты. Вообще, хрестоматийные критерии классификации русской мысли на религиозную и атеистическую, славянофильскую и западническую, консервативную и либеральную – во многом условны, ибо духовные корни у их представителей, как правило, общие. И, в частности, русская религиозная философия не может быть понята вне истории освободительного движения в России, в русле которого ее лидеры начинали свою деятельность и интенциями которого во многом продолжала определяться проблематика их зрелого творчества. Об этом фундаментальном единстве русской мысли на собственном примере свидетельствует и Бердяев в книге «Самопознание»: «Я чувствую себя принадлежащим к русской интеллигенции, искавшей правду. Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозосерцаний» [4, с. 21].

В этом отношении Бердяев – фигура сразу и репрезентативная, и уникальная, ибо в его лице оказались совмещены оба полюса русских «поисков правды»: социально-освободительный и духовно-преобразовательный; подобно тому, как ему в равной мере были вняты и национальная традиция, и интернациональный авангард. В отличие от других «веховцев», вышедших из марксистской идейной «купели», Бердяев никогда не отрекался от марксизма и навсегда сохранил убежденность в «святости» борьбы за социальную свободу. 15 июля 1943 года, на закате жизни философа, Лидия Бердяева записала следующее высказывание своего мужа: «Из людей, с которыми я был связан в прошлом (С. Булгаков, П. Струве), только во мне остались еще какие-то элементы марксизма. У них они окончательно исчезли. Я же по природе своей – революционер» [7, с. 203]. Воспитанный на русской литературной классике, на идеалах демократической интеллигенции, Бердяев с детства усвоил нетерпимость к любой неправде и несправедливости. Эта нетерпимость умножалась на эмоциональную гиперчувствительность и взрывной темперамент – наследственные черты бердяевского характера. Неудивительно, что с таким багажом



будущий философ оказался в революционном лагере и, даже покинув этот лагерь, все равно остался «революционером духа».

Собственная концепция «теократического социализма» сложилась у Бердяева в ходе сотрудничества и полемики с Мережковским, который одним из первых попытался соединить религиозную идею с революционностью. Первоначально это было своеобразное религиозное народничество, стремление преодолеть пропасть между интеллигенцией и народом через общность обновленного религиозного чувства. Однако в ходе диспутов на религиозно-философских собраниях, а также под впечатлением от революционных событий 1904–1905 годов Мережковский приходит к убеждению в антихристианском характере русского самодержавия и видит цель своей дальнейшей деятельности в соединении «нашего Бога с нашей свободой»: на путях «нового религиозного сознания» задачи социально-политической революции и революции религиозной сливаются. В годы своей первой парижской эмиграции (1906–1908) Мережковский сближается с деятелями революционного движения (П.А. Кропоткиным, Г.В. Плехановым, Б.В. Савинковым), создает журнал «Анархия и теократия» и выпускает коллективный сборник «Le Tsar et la Revolution» («Царь и революция». Париж, 1907), где в очерке «Религия и революция» предрекает скорую гибель русской монархии: «В настоящее время едва ли возможно представить себе, какую всесокрушающую силу приобретет в глубинах народной стихии революционный смерч. В последнем крушении русской церкви с русским царством не ждет ли гибель России, если не вечную душу народа, то смертное тело его – государство?» [10, с. 193].

В этот период траектории мысли Бердяева и Мережковского пролегают встречными курсами: интерес Мережковского к религии приобретает отчетливую политическую подоплеку, а Бердяев, напротив, движется от марксистского революционаризма к более сбалансированной социально-религиозной платформе. В определенной точке их взгляды почти совпали, но затем снова стали расходиться. По словам А.В. Карташева, – человека, чрезвычайно близкого в то время к обоим мыслителям, – «Бердяев, идя в соловьевском русле историософского истолкования принципа Богочеловечества и в молодую пору временно подпав под влияние Мережковского и Розанова, апеллировал к проблематическому “новому религиозному сознанию” и требовал от церкви участия в социальном реформаторстве. Но вскоре уточнил и углубил свое новаторство... Так, превосходя Мережковского тонкостью философской мысли, Бердяев выдвинул на линию Богочеловеческого процесса не неуклюжий вопрос об освящении плоти, а вопрос духовный – об освящении человеческого творчества» [9, с. 116]. Действительно, если в работах 1903–1907 годов Бердяев называет Мережковского «близким по вере», соглашается, что «люди нового религиозного сознания должны принять и освятить борьбу за свободу, устранение насилия, гнета и властвования» [6, с. 406], то в статье 1908 года «Мережковский о революции» он признает ошибочным стремление Мережковского религиозно оправдать эмпирическую стихию революции: «Плоть революции, как и плоть самодержавия, не есть святая христианская плоть. Святая плоть, которой ждет Мережковский, тогда лишь образуется в истории, когда новое религиозное движение создаст свои собственные легионы, а не будет выставлять знак креста на чужих легионах» [1, с. 115].

Впрочем, данное расхождение с Мережковским – скорее методологического свойства: Бердяев предлагает иной путь, не отвергая саму необходимость социального преобразования; однако последнее должно быть направляемо прежде всего духовными мотивами. И уже здесь в полной мере проявляется персонализм Бердяева, ставящего во главу угла человеческую личность, которая должна быть утверждена в полноте и своеобразии своего бытия, где дух и плоть нераздельны. Именно поэтому для Бердяева в равной мере неприемлемы

как построения Мережковского, противопоставляющего плоть духу, так и «бегство от человека в божественную трансцендентность» [2, с. 154], свойственное софиологии С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского. И если Булгаков мог сказать: «Не ради достоинства человеческого пришел Господь в мир» [16, с. 422], – то для Бердяева не подлежит сомнению, что «декларация воли Божией есть вместе с тем и декларация прав человека» [1, с. 206].

Характерно, что социальный критицизм Бердяева вырастает из постулирования необходимости «прежде всего признания прав человеческого духа» [6, с. 168], то есть права на свободу совести, понимаемой в широком смысле – как свободу духовной жизни, свободу творчества. С отсутствием такой свободы Бердяев связывает главную проблему России: «Всякое религиозное искание, искреннее религиозное обновление и созидание, всякое духовное алкание и духовное творчество неизбежно упирается в одну точку, в которой связываются и развязываются все узлы русской жизни – в русское самодержавие, и по объективной логике требует устранения самодержавия... На почве самодержавия и бесправия невозможна не только политическая деятельность, не только экономическая деятельность, но и вообще никакое созидание, никакая самая, казалось бы, невинная в политическом отношении культурная работа, невозможно духовное творчество в религии, в науке, в литературе, в просвещении народа... В самодержавном полицейском государстве духовная культура есть контрабанда» [6, с. 159]. Российская социокультурная ситуация квалифицируется Бердяевым как «исторический нигилизм, нигилистическое отношение... к жизни» [1, с. 200]. Очевидно, термин «нигилизм» применен философом не в тургеневском, а в ницшеанском смысле и маркирует процесс духовной эрозии, когда сам источник смыслополагания становится шатким и ничтожным, так что в итоге все сущее теряет ценность и смысл: «Наше правительство нигилистично в подлинном смысле этого слова» [6, с. 160].

В качестве альтернативы «историческому нигилизму» эмпирической России Бердяев выдвигает проект мистической утопии – теократии, согласно которому насильственный союз полицейского государства должен быть заменен свободным союзом, основанным на любви и духовном единении. Разумеется, теократия в таком понимании имеет мало общего с историческими прецедентами в виде древнего Израиля, католического папоцезаризма и византийского цезарепапизма; она является развитием соответствующих идей славянофилов, Достоевского и Соловьева. Но в бердяевской интерпретации эта религиозно-философская программа приобретает также новый специфический оттенок – социалистический и антибуржуазный: «Теократический социализм... гораздо радикальнее и для буржуазного мира страшнее всякого другого социализма, не ниспровергающего самой основы буржуазности» [3, с. 280]. Таким образом, проект Бердяева являет собой некий симбиоз мистицизма с марксизмом.

В политическом же отношении «теократия анархистична» [3, с. 277], она представляет собой «мистическую безгосударственность» [6, с. 405] и в связи с этим Бердяев, подчеркивавший, что подлинно христианской теократии «мир еще не видел» [1, с. 224], неожиданно ссылается на исторический прецедент, указывая, что «английские сектанты и реформаторы были теократами и анархистами на религиозной почве» [3, с. 277, примеч.]. Речь идет о британском реформационном движении XVII века, сведения о котором философ почерпнул в монографии Германа Вейнгартена «Народная реформация в Англии XVII в.», изданной на русском языке в 1901 году. Эта книга произвела на Бердяева большое впечатление, и он даже указывал на нее Мережковскому, который там «мог бы вычитать многие свои идеи о Третьем Завете, о религии Св. Духа, об обществе святых, о мистической революции на почве хилиазма» [1, с. 113, примеч.]. Эти слова из набранного петитом подстрочного приме-

чания в высшей степени знаменательны: они свидетельствуют не просто о случайной идейной переключке между деятелями европейской Реформации и «русскими богоискателями» начала XX века, но и, возможно, о чем-то гораздо большем – о «беременности» предреволюционной России Реформацией, которая могла бы стать для страны историческим шансом – к сожалению, оставшемся не использованным.

Сам Бердяев невольно выходит на тему Реформации в ходе размышлений о путях реализации своего проекта «теократического социализма». С одной стороны, в отличие от славянофилов и Достоевского, Бердяев испытывает «глубокую потребность связать свою веру с эмпирикой» [1, с. 108] и признает, что едва ли можно рассчитывать на достижение зримых результатов, основываясь на одних только духовных порывах: «Мечта конкретизируется и требует от нас не только идеалистической постановки задач, но и реалистического отношения к их выполнению» [6, с. 169]. С другой стороны, философ прозорливо констатирует: «Вряд ли теократия... выйдет непосредственно из стихии русской революции» [3, с. 282]. Несмотря на свою ненависть к «не имеющему оправдания» русскому самодержавию и симпатии к освободительному движению, Бердяев, в отличие от Мережковского, который смотрел на революцию «как на некую прекрасную даму» [1, с. 107], был в этом вопросе более реалистичен и не мог не содрогаться от жуткого запаха кровавой революционной «плоти». Он не произнес осуждения революции, сознавая ее историческую закономерность, но пытался найти возможную альтернативу грубой, духовно не просветленной братоубийственной политической борьбе. В бердяевских текстах, написанных в предреволюционные годы XX века, такая альтернатива приобретает очертания религиозной Реформации.

Целый ряд выдвигаемых Бердяевым тезисов напрямую перекликается с классическими принципами европейской Реформации. Во-первых, это критика злоупотреблений «господствующей Церкви» и понимание того, что политическая власть Церкви, церковный диктат в сфере культуры не только не отвечают евангельским заветам, но и препятствуют прогрессу, ведут к деградации общества и торжеству «исторического нигилизма», который в России во многом черпается именно из православия [1, с. 203]. Во-вторых – индивидуализация религиозного сознания, акцентирование значения моральной автономии личности: «Только личность, ставшая во весь свой рост, сознавшая свое достоинство, может свободно пожелать войти в теократию» [3, с. 279]. В-третьих – интериоризация духовной жизни, подлинный смысл которой – в личной духовной активности, а не в соблюдении обрядов и пассивном ожидании сошествия благодати: «Мы станем религиозно свободными только тогда, когда перестанем искать святых во внешнем мире... когда обретем их в своей глубине и будем творить их из глубины» [2, с. 177]. В-четвертых, это секуляризация культуры, которая благодаря Реформации эмансипировалась от удушающей церковной опеки и стала настоящим локомотивом духовной жизни общества, была осознана как сфера продуцирования ценностей и смыслов: «До претворения культуры в высшее бытие она должна пройти через секуляризацию. Государство, семья, наука, искусство должны стать внецерковны, их нельзя насильственно удерживать в церковной ограде» [5, с. 522]. Также у Бердяева данный тезис предстает в форме призыва к признанию религиозного значения великих достижений светского культурного творчества, в утверждении, что «Леонардо да Винчи, Гете или Ницше более излюбленные дети Божьи, чем множество служителей исторического христианства», ибо «мука всякого подлинного творчества есть мука религиозная» [6, с. 408, 418].

Все это резюмируется в понятии «*мирской* и свободной религиозности» [3, с. 284; курсив Н.А. Бердяева], которое можно назвать формулой Реформа-



ции. Формулировка Бердяева перекликается с термином «мирская аскеза», который вводит М. Вебер в своей классической работе «Протестантская этика и дух капитализма». Однако прямое влияние Вебера на Бердяева маловероятно: работа немецкого социолога появилась в 1905 году, а книга русского философа «Новое религиозное сознание и общественность» – в 1907-м, при том что писалась она в 1906-м, – именно тогда первые ее фрагменты появились в периодической печати. Скорее всего с идеями веберовской социологии религии Бердяев познакомился через С.Н. Булгакова, впервые использовавшего их в статье 1909 года «Народное хозяйство и религиозная личность», на которую Бердяев откликнулся в своей публикации 1916 года «Возрождение православия (С.Н. Булгаков)». Таким образом, по сути дела, Бердяев предугадывает открытие Вебера, согласно которому историческое значение Реформации в том, что вслед за изменением религиозного сознания она создает новую трудовую этику и тем самым формирует иную социальную парадигму. Бердяев тоже трактует свой «теократический социализм» не только в религиозно-философском, но и в социально-экономическом измерении, подчеркивая, в частности, большое значение и новое осмысление в нем труда: «К теократии ведет путь трудового развития, а не мечтательная экзальтация»; «Именно от теократии мы ждем благословения труда, истинного преобразования природы в освященном труде» [3, с. 277, 279].

Наконец, Бердяев смог оценить потенциал религиозной Реформации как мощной социально-исторической силы. Именно такой силы, которая имела бы значение «для судьбы России, для судьбы мира, а не только для индивидуальной души» [2, с. 183], недостает движению консервативного «возрождения православия», инспирированному такими деятелями, как Булгаков и Флоренский: «Мы живем в эпоху возрождения православной религиозно-философской мысли. Мысль эта углубляется, утончается и дает позднее цветение». Но в ней *«нет духовного переворота, который мог бы быть исторически действенным»* [2, с. 277; курсив мой – А.Ч.]. Более того: такая религиозная философия, как у Булгакова, «ведет к смирению перед миропорядком, освящению авторитарной общественности», блокирует возможность «реформирования, революционирования и преобразования мира» [2, с. 173]. Посему Бердяев вынужден констатировать, что «праведной общественности... из православия не выведешь» [1, с. 205]. В противоположность православному алармизму московских неославянофилов с присущей им психологией смиренного религиозного «самоспасения» философ свободы призывает наступление новой религиозной эпохи, которая «должна ознаменоваться явлением свободной теократии как великой исторической силы» [3, с. 260].

Как во многих частностях, так и в общем философско-историческом смысле то, к чему призывает Бердяев, очень похоже на Реформацию, которая явилась в истории Европы духовной революцией – по своим социально-культурным последствиям, безусловно, самой значительной из всех европейских революций. Сегодня не нуждается в доказательствах утверждение, что Реформация дала старт процессам индивидуализации европейского человека, его осознанию себя как полноправного, дееспособного, ответственного гражданина и формированию гражданского общества на принципах политического участия [13]. И именно на этот европейский путь приглашает Бердяев Россию, которая «должна закончить дело Петра Великого, приобщиться окончательно к мировой культуре, перестать быть страной азиатской» [1, с. 112]. России не хватает как раз того, что явилось плодами Реформации, – «раскрытия и развития человеческого начала» [2, с. 182–183], становления личности, обладающей достоинством и ответственностью: «Россия... полна дикости и некультурности, в ней нет элементарного развития человеческой самодеятельности, нет эле-

ментарного чувства ответственности личности за свою судьбу и судьбу своей родины» [1, с. 112–113].

Причем Бердяев сам указывает на религиозную обусловленность этих процессов: «Наша передовая интеллигенция слишком «монистически» и однобоко поняла социально-политическое движение... не было создано огромное значение религиозной реформации, самым тесным образом связанной с политическим освобождением России» [6, с. 153]. Однако он тут же дает примечание: «Под религиозной реформацией мы тут понимаем не переход к протестантизму, а просто религиозное обновление и коренную реформу организации церкви, которая связана теперь с цезарепапизмом и потому никоим образом не может сохраниться в свободной России». Несмотря на то, что Бердяев фактически изложил программу Реформации и доказал ее необходимость для России, он всякий раз оговаривается, что вовсе не имеет в виду полномасштабное повторение европейской Реформации. Чем же смущает философа западный реформационный опыт? Реформация в собственном смысле ассоциируется у Бердяева прежде всего с протестантизмом, который он критикует за рационализм и индивидуализм. Негативная сторона принесенного Реформацией индивидуализма усматривается в том, что в протестантских государствах религия превратилась в частное дело, но такая перспектива для России не устраивает мыслителя, ведь его идеал – теократический социализм, представляющий собой безгосударственную анархию, построенную как раз на мистическом сплочении людей [3, с. 277 и др.].

Бердяев знал, что Реформация не исчерпывается западноевропейским опытом, что в России она может принимать свои уникальные формы. В статье «Духовное христианство и сектанство в России» (1916) философ рассказывает о личном опыте соприкосновения с представителями русского народного реформаторства: «Мне пришлось ряд лет жить в Харьковской губернии по соседству с духовным центром, в котором не только жили и толстовцы, склоняющиеся к мистике, и добролюбовцы, и свободные искатели Божьей правды, и разные сектанты, духовные христиане, свободные христиане, постники, но и постоянно проходили через этот центр ищущие Бога со всех концов России... Я встречал целый ряд самородков, представителей народной теософии» [2, с. 261]. Несмотря на многие ценные качества, которые Бердяев обнаружил у этих многообразных «искателей Божьей правды», в целом он дает народной реформации скептическую оценку, ибо она, по его мнению, глубоко провинциальна, находится вне мировой духовной преемственности, не приобщена к высокой культуре, а главное – не признает творческой активности человека, подчиняет личность коллективу. «Ошибочно было бы думать, – полагает Бердяев, – что в России возможна реформация, подобная лютеровской. Религиозная жажда не может уже удовлетвориться протестантизмом, да и чужд протестантизм душе русского народа» [1, с. 229].

Бердяев не хочет порывать с православием: «Когда мы говорим о новом религиозном сознании, то менее всего хотим сказать... что нужно изобрести новую религию» [6, с. 382]. В «Открытом письме архиепископу Антонию» (1909) философ заверяет владыку, что почитает Церковь Христову «своей духовной матерью». В другом месте он даже выступает в защиту Церкви от «современных реформаторов и обновленцев» [1, с. 293, 208–209]. Однако заверения Бердяева в преданности «матери-Церкви» звучат не слишком убедительно, ибо в то же время он называет Церковь «блудницей» [3, с. 275], прямо утверждает, что «Православие есть неполная истина» [1, с. 212], а дебаты на Поместном соборе 1917–1918 годов презрительно клеймит как «мещанские» [цит. по: 16, с. 379]... Строго говоря, его религиозные представления едва ли совместимы с твердой конфессиональной приверженностью. Философ считает, что его «соединяет со старой церковью общая вера в Иисуса как Христа – Логоса», но предмет веры

трактуется более чем вольно: для него «Христос – космическая любовь, доброта, свобода, всепрощенье» [3, с. 284, 270].

По мнению Бердяева, главная проблема Русской православной церкви связана с ее инкорпорированностью в государственную систему, подавляющую духовную свободу. Но философ уверен, что исторически православие с самодержавием не связано [1, с. 208, 210] и достаточно провести даже не Реформацию, а только реформу церковного управления, чтобы избавить Церковь от пут царизма, высвободив ее скованную духовную силу. Однако в этом ключевом пункте Бердяев, вероятно, заблуждался. Гораздо больше оснований доверять суждению А.В. Карташева, который был доцентом церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии и, несомненно, лучше Бердяева знал, о чем говорил: «Церковь не внешне, не случайно, а мистически связана с основами старой теократии» [9, с. 215]. Если Бердяев и верен православию – то не актуальному, «видимому», а виртуальному, «невидимому», чаемому философом «абсолютному православию», которое «свершения на земле еще не прияло» [1, с. 217]. Бердяев проповедует лишь реформацию религиозного сознания и ратует за реформу церковно-государственных отношений, но не поднимает знамени настоящей Реформации.

Конечно, в такой позиции есть половинчатость и непоследовательность. Но понять Бердяева можно: во-первых, далеко не просто прийти к решению бросить открытый вызов Церкви, которая неотделима в национальном сознании от русской государственности, истории, культуры, народной жизни. Можно критиковать церковные порядки, презирать духовенство, даже не верить в Бога, но чтобы публично дистанцироваться от Церкви как таковой, нужно переступить очень серьезный психологический барьер. Мало кто из великих людей дореволюционной России осмелился на это, как Лев Толстой, тяжелую драму противостояния которого с Церковью изобразил В.В. Розанов в эссе «Л. Толстой и Русская Церковь». Бердяев сделал иной выбор, хотя не хуже Толстого осознавал, что Церковь находится в духовном параличе: «Как ни велика была роль церкви, как ни дорога нам ее истина, мы должны все-таки признать, что историческая церковь омертвела, выродилась, превратилась в быт, соблазнилась искушением и творится в ней мерзость запустения» [3, с. 275]. Тем не менее философ питал надежду, что этот духовный мертвец может воскреснуть и, судя по всему, рассчитывал, что громадная церковная инфраструктура, приросшая к российскому общественному организму, еще сможет послужить делу утверждения «теократического социализма».

Безусловно, здесь Бердяев оказался в плену иллюзии и вступил в противоречие с собой: фактически миссию социального обновления, «раскрытия человеческого начала», перетаскивания России с азиатского на европейский путь философ связывает с институтом, который на деле способствовал обратному. То, чего не осознал мечтательный Бердяев, емко и точно выразил наблюдательный Розанов: «духовенство сумело приучить весь русский народ до одного человека к строжайшему соблюдению постов; но оно ни малейше не приучило, а следовательно, и не старалось приучить русских темных людей к исполнительности и аккуратности в работе, к исполнению семейных и общественных обязанностей, к добросовестности в денежных расчетах, к правдивости со старшими и сильными, к трезвости. Вообще не научило народ, деревни и села, упорядоченной и трудолюбивой, трезвой жизни. Это имело страшно тяжелые последствия... В России есть много святых людей: и гораздо реже попадается просто честный, трудолюбивый человек, сознательный в своем долге и совестливый в обязанностях» [11, с. 359].

Бердяев не избежал искушения, которому поддались многие русские мыслители – от Чаадаева и славянофилов до марксистов и евразийцев – пита-



шие надежду, что несмотря на отсталость (а может быть даже и благодаря ей) застрявшая в социальном и духовном феодализме Россия способна совершить исторический прыжок и, минуя пройденные Западной Европой этапы общественного развития, достичь некоего высшего исторического эона, сразу оказавшись в авангарде человечества. Бердяев видел историческую цель в осуществлении утопии «теократического социализма», путь к которому пролегает между сциллой реставрации и харибдой реформации, между славянофильским консерватизмом и западничеством модернизмом. Философ делает ставку на новое религиозное сознание и творчество, которые призваны преобразить мир, однако указывает сам, что этому должны сопутствовать развитие личностного начала и социальное освобождение. Однако Западу для этого потребовались Ренессанс и Реформация, полноценного повторения которой в России Бердяев не желает. Как выйти из этого замкнутого логического круга? Бердяев не дает ответа. Зато его друг Карташев, тоже много размышлявший на эту тему, написал в статье «Реформа, реформация и исполнение Церкви» (1916): «Повторение классической реформации невозможно. История не повторяется. Весь пафос, с которым была связана реформация, – пафос возрождения и гуманизма и даже пафос просвещения – уже изжит... Реформация сделалась достоянием истории. Зато плоды ее стали не только общедоступными, но, в известном смысле, даже неизбежными» [9, с. 191].

Пожалуй, России действительно суждено обойтись без собственной церковной Реформации: инсценировать чужой опыт пятивековой давности невозможно и не нужно, а реализовать некий свой оригинальный сценарий уже поздно, ибо общество давно утратило необходимый для этого настоящий религиозный тонус. Уроки Реформации, как и многие другие важные уроки европейской истории, России приходится проходить заочно. Само собой, это далеко не лучший способ усвоения уроков, однако за неимением другого не стоит пренебрегать и этим.

### Литература

1. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 2009.
2. Бердяев Н.А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). М., 2004.
3. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999.
4. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 2004.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
6. Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. М., 2002.
7. Бердяева Л. Профессия: жена философа. М., 2002.
8. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
9. Карташев А.В. Церковь. История. Россия: Статьи и выступления. М., 1996.
10. Мережковский Д.С. Религия и революция // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. М., 1999.
11. Розанов В.В. Сочинения. Т. 1. М., 1990.
12. Сакулин П.Н. Русская литература и социализм. Ч. 1: Ранний русский социализм. 2-е изд. М., 1924.
13. Соловьев Э.Ю. Реформация и становление новоевропейской цивилизации // Вестник РГНФ. 2009. № 1.
14. Феодор (Поздеевский), архиепископ. Жизнеописание. Избранные труды. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000.
15. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937.
16. Цвален Р. Спутники по разным путям: Н. Бердяев и С. Булгаков // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2012.

*Аннотация.* В статье на основании анализа произведений Н.А. Бердяева 1903–1917 годов реконструируется выдвинутый им проект «теократического социализма». Демонстрируется сходство концепции Бердяева с идеологией европейской религиозной Реформации. Обсуждается вопрос об актуальности и применимости западного реформационного опыта в социально-исторических условиях России.

*Ключевые слова:* Реформация, Православие, теократия, социализм, революция, свобода, личность, новое религиозное сознание, Бердяев, Мережковский, Карташев.

Chernyaev Anatoly, PhD, Russian Academy of Science, Institute of Philosophy, Research section on the history of Russian philosophy, Head of section. Russian historical-philosophical yearbook, member of the editorial board.

Nikolai Berdyaev's "Theocratic Socialism".

*Abstract.* Basing on the analysis of Nikolai Berdyaev's works of 1903–1917, the article reconstructs his project of "theocratic socialism". It demonstrates the similarity between the concept of Berdyaev and the ideology of European religious Reformation, and also discusses the question of the relevance and applicability of Western experience of the Reformation in Russian socio-historical conditions.

*Keywords:* Reformation, Orthodoxy, theocracy, socialism, revolution, freedom, personality, new religious consciousness, Berdyaev, Merezhkovsky, Kartashov..

**Е.Л. Балашов.** Как известно, творчество Бердяева содержит множество логических парадоксов, в частности, антиномий, когда в отношении одного и того же предмета предлагаются взаимоисключающие термины. То есть, например, в отношении России и русского народа применяются одновременно как свободолюбие, так и рабство, как коллективизм, так и индивидуализм. Как вы думаете, какие из антиномий наиболее яркие и соответствуют реальности? И второй вопрос. Как вы думаете, какие идеи Бердяева наиболее актуальны сегодня?

**А.В. Черняев.** По поводу актуальности. Актуально именно то, о чем я говорил в докладе, то есть развитие личностного начала. От этого нам никуда не деться. Не нужно сталкивать личность и общество, личность и государство, одно другому не должно противоречить. Наоборот, развитая личность, зрелая личность, обладающая ответственностью, моральной автономией, такая личность и может стать основой здорового общества и крепкого государства. Эта тема свободы, тема личности, тема человека проходит красной нитью в творчестве Бердяева. Он преодолел революционаризм, либерализм, сумел стать таким просвещенным консерватором, который синтезирует, с одной стороны, традиции русской культуры и русской государственности и в то же время вписывает в это философию персонализма, индивидуализма.

Что же касается антиномичности его творчества, это не означает противоречивости. Это некая диалектика. Это не значит, что он сейчас говорит одно, а завтра забывает и говорит что-то другое. Он пытается построить некий диалог. Полагаю, что нужно вчитываться в его тексты и постигать этот глубинный смысл.

**А.Ю. Минаков.** У меня вопрос уточняющего характера. Анатолий Владимирович, взгляды Бердяева на теократический социализм в вашем докладе представляются как некое целостное и непротиворечивое явление. Есть ли в вашем исследовании цитаты из таких произведений Николая Александровича, как «Философия неравенства» и «Новое средневековье»? И примыкающий к этому вопросу следующий. Есть ли в «Новом средневековье» и «Философии неравенства» те идеи, которые вы сейчас озвучили?

**А.В. Черняев.** Я взял для рассмотрения творчество Бердяева до 1916 года включительно, то есть до революции.

**С.Н. Киселев.** Я внимательно вас выслушал и, думаю, понял, что имел в виду Бердяев. Мне представляется, что такие люди, как Бердяев, характеризуют русских людей как людей избыточных. То есть Бердяев – явление избыточности русского человека. Его тексты – своего рода интеллектуальная игра, в которую он играл, не знаю, с читателем или же сам с собой. Уже говорилось об антиномиях. Очень часто, чуть ли не на одной странице, сталкиваешься с вещами, которые противоречат друг другу. Не кажется ли вам, что избыточность, которая была в русском человеке в конце XIX – начале XX века, это одна из тех причин, которые и привели к тому, что со временем Бердяев стал эмигрантом?

**Б.В. Межуев.** Он не стал, его выслали. Что же он должен был делать?

**А.В. Черняев.** Действительно, Бердяев из всех русских философов-эмигрантов наиболее болезненно переживал разрыв с родиной, свое изгнание. Он оставался патриотом своей родины, и из-за этого перессорился со многими коллегами, товарищами, которые переходили на другую сторону улицы, отказывались с ним здороваться. Они не жали ему руку, потому что он во многом поддерживал, особенно во время Второй мировой войны, политику советского государства. Что же касается его избыточности и вновь упомянутой антиномичности его текстов, у меня есть своя версия. Предполагаю, что Бердяев был одним из тех людей, у которых существовала форма зависимости от творчества. То есть для него творчество, писательство, процесс создания текстов – это было высшее удовлетворение. Здесь есть элемент одержимости.

**А.Ю. Минаков.** Маниакальная одержимость творчеством.

**М.А. Маслин.** Хотел бы одно добавление сделать. Бердяев заканчивает идеей новой коммюнитарности, которая имеет и внешние, и внутренние сходства с тем теократи-

ческим социализмом, о котором он говорит в дооктябрьский период. Я имею в виду его итоговое сочинение «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX столетия», где он на исходе жизни высказывает идею о новой коммюнитарности. Он к говорит о себе в «Самопознании»? «Я русский философ. Мое сознание вобрало в себя идеи мыслителей самого разного направления». Он говорит о влиянии даже анархиста Бакунина, а не только Владимира Соловьева. Это надо осознать.

**А.В. Черняев.** И Чернышевского тоже.

**М.А. Маслин.** В десяти главах «Русской идеи» – там и Чернышевский, и Плеханов, и Ленин, и Соловьев. Идея новой коммюнитарности это как бы все в одном флаконе, его синкретическое и синтетическое понимание всего, что вмещает в себя это понятие.

**С.Н. Киселев.** Это рассол, в котором не выпали кристаллы.

**М.А. Маслин.** Это новое, это 1946 год, по следам мировой войны, для нас – Отечественной. Это как раз тот случай, когда русский мыслитель хочет познакомить мир со всем ценным, что есть в русской идее. Это первое, что на эту тему после войны было написано, сразу же на английский и французский языки переводится. То есть этот синтетизм у него как был, так и остался. В Бердяеве уживались разные ипостаси, да и анархизм. Иногда он перегибал палку. «Как известно, – пишет он в “Русской идее”, – анархизм есть изобретение русских». Вранье. Все разновидности анархизма, и индивидуалистический, и коммунистический, и религиозный, на Западе имеются. Другое дело, что в России то, что высказано на Западе, доводится до такого логического продолжения, которое Запад не видел и не предполагал осуществить. Это тоже – «широк русский человек». Это интересное такое – избыточность. В этом измерении «Русская идея» привлекательна – очень разные люди находят в ней свои изюминки. И левые интересуются «Русской идеей», и правые. И мы допускали и допускаем большую ошибку, когда от этой русскости и от вовлечения в орбиту наших интересов отвергаем людей левых направлений.

**Б.В. Межуев.** Мне кажется, что главный вклад Бердяева в русскую культуру – это создание мифа русского религиозного Ренессанса. Он создал парадигму восприятия той эпохи. Для советской интеллигенции это было очень значимым фактом, что капитализм несправедлив, капиталистический мир – это ложь, и потому нужен этот теократический социализм, но нельзя потерять духовной свободы. Весь пафос «Русской идеи» заключается, на мой взгляд, в том, что духовная свобода оказалась принесена в жертву социальному равенству (против чего он выступал в «Философии неравенства»), кстати). Да, это было неизбежно. Здесь он идет на самое тяжелое для себя признание. Но в будущем должно быть соединение поиска социальной правды с духовным обновлением личности. Это некая идея социализма с человеческим лицом, идея поиска социальной истины одновременно с духовной свободой. Это наивный в чем-то, на мой взгляд, в чем-то прекраснотушный, в чем-то абсолютно не выдерживающий критики, но все-таки искренний поиск социальной правды, поиск без потери всей полноты духовности. Наверное, это не то, что можно превратить в политическую теорию – я так и не понял, как строить этот теократический социализм, инструментально. Возможно, таким и должен быть настоящий русский интеллигент, не знающий, может быть, всей техники власти, но при этом имеющий какое-то правильное мировоззрение.

**А.В. Черняев.** Хочу обеими руками поддержать Михаила Александровича [Маслина. – *Ред.*]: эта способность принимать практически целиком свое прошлое, как-то понимать и принимать, как-то примиряться, примирять контрадикторные, враждующие силы, как-то в себе их синтезировать. Это его мудрое искусство – то, чего не хватает нам, пожалуй, и сейчас. Когда мы, наконец, научимся как-то примиряться со своим прошлым, когда кончится эта бесконечная череда метаний из стороны в сторону, слева-направо, красное-белое, переименование улиц, снесение памятников... Надо всю историю, как она есть, принять, потому что в истории не может быть ничего случайного. Тут как ни подходи, что философски, детерминистически, что религиозно, провиден-

циально, получается, что закономерно. И это будет свидетельством зрелости нашего общества, общественного сознания.

**Б.В. Межуев.** Помимо «Русской идеи» существуют еще две другие книги (я имею в виду не Бердяева), которые олицетворяют прямо противоположный подход, и они оказались более влиятельными. И в этом отношении переосмысление «Русской идеи» было бы любопытно. Это «Пути русского богословия» отца Георгия Флоровского, который, в отличие от Бердяева, всех осудил и продемонстрировал, что русская философская мысль, религиозная мысль далеко не православная в подлинном смысле слова. И книга Густава Густавовича Шпета. Правда, только первый том существует...

**А.В. Черняев.** Второй реконструирован.

**Б.В. Межуев.** Реконструкция вызывает вопросы... Это «Очерк развития русской философии», где та часть русской философии, которая туда вошла, была осуждена за подражательность и так далее. Эти две книги оказали какое-то роковое воздействие на самом деле на наше поколение, потому что одна часть людей поверила Шпету, а другая поверила Флоровскому. Одна сказала, что всё не православное и не стоит этим заниматься, а другая – что всё это не соответствует мировому стандарту и тоже не стоит этим заниматься. В этом смысле «Русская идея» Бердяева хороша именно тем, о чем сказал Михаил Александрович: она дает нам всем возможность все-таки принимать всю нашу традицию.