

## ПРОБЛЕМА РЕВОЛЮЦИИ В СОЦИОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ РУССКОГО ПОСЛЕОКТЯБРЬСКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

### Аннотация.

*Актуальность и цели.* Социологическое наследие русского послеоктябрьского зарубежья – неотъемлемая часть истории русской социологии. Особый интерес здесь представляет тема революции и социологическое осмысление революционных событий в России. Предмет статьи – социология революции мыслителей русского зарубежья. Цель статьи – выявление основных подходов и методологических установок русских мыслителей-эмигрантов к решению проблемы революции.

*Материалы и методы.* Реализация исследовательских задач была достигнута на основе использования трудов русских социологов немарксистского направления, исследований советских и российских ученых, посвященных рассматриваемой проблематике. Методологический инструментарий включает сравнительно-исторический метод, применение которого позволяет показать оригинальность историко-социологических взглядов русских мыслителей на проблему революции.

*Результаты.* В статье раскрываются теоретические источники социологии революции, осмысливается ее содержание, показываются различные подходы и уровни философско-социологического осмысления проблемы революции П. Струве, Н. Бердяевым, И. Ильиным, С. Франком. Подчеркивается, что в религиозной рефлексии революции в эмигрантский период обнаруживается движение от обоснования термидора к религиозному оправданию революции.

*Выводы.* На основе анализа историко-социологических источников делается вывод о том, что данный тематический срез отечественного историко-социологического процесса позволяет расширить общетеоретический взгляд на революцию путем включения в него таких аспектов, которые определяли видение революции не только как политического или социального феномена, но и события религиозного и метафизического.

**Ключевые слова:** социология революции, смысл революции, природа революции, духовный кризис, революция духа, преодоление (изживание) революции, принятие революции, религиозная рефлексия революции.

V. P. Kosharnyy

## REVOLUTION PROBLEM IS SOCIOLOGY AND PHILOSOPHY OF RUSSIAN POST-OCTOBER EXPATRIATES

### Abstract.

*Background.* The sociological legacy of Russian post-October expatriates is an integral part of the Russian sociological history. The topic of the revolution and sociological understanding revolutionary events is of special interest. The subject of the article is the revolution sociology of Russian expatriate thinkers. The aim of the article is to reveal main approaches and methodological purposes of Russian thinkers-emigrants to solve the revolution problems.

*Materials and methods.* Realization of the research tasks was achieved on the basis of using works by Russian sociologists of a non-Marxist profile, researches by Soviet and Russian scientists devoted to the given topic. The methodological poten-

tial included the comparative historical method, application of which allows to show the originality of historical and sociological views of Russian thinkers on the revolution problems.

*Results.* The article discloses theoretical sources of the revolution sociology, interprets its content, shows various approaches and levels of the philosophical and sociological interpretation of the revolution problem by P. Struve, N. Berdyaev, I. Ilyin, S. Frank. It is emphasized that in the religious reflection of the revolution in the emigrant period there is a trend from Thermidor substantiation to religious justification of the revolution.

*Conclusions.* On the basis of the analysis of historical and sociological sources the article concludes the given subjective profile of the national historical and sociological process allows to expand a general theoretical view of the revolution through inclusion therein of such aspects that determined the vision of revolution not just as a political and social phenomenon, but as a religious and metaphysical event.

**Key words:** revolution sociology, purpose of revolution, nature of revolution, spiritual crisis, revolution of spirit, overcoming (eliminating) revolution, acceptance of revolution, religious reflection of revolution.

Неизменно оставаясь в центре социологической и философской мысли русской послеоктябрьской эмиграции, тема России, революции, судеб интеллигенции находила свое отражение в различных сторонах социологического и религиозно-философского творчества. В коллективных трудах, сборниках статей [1, 2], многочисленных монографиях и журнальных статьях осмысливались и переосмысливались события революционных и предреволюционных лет, делались попытки определить место России во всемирной истории, предсказать ее исторические судьбы, сформулировать альтернативы марксистскому социализму, обосновать «русскую идею». От анализа текущей политики и событий, давших непосредственный толчок революционному движению, социологическая мысль русской послеоктябрьской эмиграции шла к анализу глубинных оснований бытия, пониманию русской революции как результата фундаментальных процессов европейской и русской истории, логического завершения глубочайшего духовного кризиса, переживаемого русским народом, и одновременно поворотного пункта мировой истории, открывающего дорогу к «творческому богочеловечеству».

Уже в самом начале 1920-х гг. в эмигрантской среде сформировались две основные позиции по отношению к большевистскому перевороту и способам противодействия развернувшимся в России социально-экономическим и политическим преобразованиям. Сторонники первой отстаивали идею вооруженного свержения большевистской власти и возвращения страны к состоянию, сложившемуся в результате февральско-мартовской революции или даже к монархии. Другие уповали на внутреннее перерождение большевизма, питали надежду, что объективный ход развития социально-экономических процессов неизбежно обнаружит несостоятельность утопических проектов новой власти и приведет к ее саморазрушению. Задача в этом случае заключается лишь в том, чтобы поддерживать здоровые начала жизни, все ощущаемое обнаруживающиеся в России в особенности после объявления в 1921 г. новой экономической политики [3, 4].

Духовным коррелятом политического расслоения эмиграции стали две ориентации русских социологов и философов, оказавшихся на чужбине,

в осмыслении пережитого страной опыта страшной мировой войны, революции и гражданской войны и выработке путей «изживания» случившейся с Россией катастрофы.

Сохраняя общность моральных оценок революции, мыслители разошлись в вопросах соотношения социально-нравственных и религиозно-метафизических принципов в истолковании радикального исторического поворота, круто изменившего историческое развитие страны. Одну сторону представляли П. Струве и И. Ильин, другую – Н. Бердяев, С. Франк, Н. Лосский. Философско-мировоззренческая сторона спора нашла свое отражение в переписке П. Струве и С. Франка в 1922–1925 гг. (переписка опубликована М. А. Колеровым и Ф. Буббайером [5, с. 119–138]), в статьях и материалах, опубликованных на страницах журнала «Русская мысль», сборника «Проблемы русского религиозного сознания» (1924), а также в полемике вокруг книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» (1925) [6, с. 223–279].

Н. Бердяев, С. Франк, С. Булгаков, Н. Лосский стремились подняться над эмпирией исторических событий, политических лозунгов и рассматривать революцию и большевизм в «космическом масштабе». Они видели в революции проявление метафизического процесса, определившего ее содержание и характер. П. Струве, И. Ильин, с другой стороны, стремились опереться на фактический анализ событий и выявить социально-нравственные параметры, в рамках которых может быть осуществлено активное социальное действие. Свою конкретизацию этот спор получил в постановке вопроса о допустимости «сопротивления злу силой», об условиях и границах применения силы для противодействия злу.

Здесь, как, может быть, никогда раньше, проявились социально-нравственные и политические следствия принадлежности мыслителей, представлявших «веховскую» линию в духовном развитии интеллигенции, к различным традициям российской философско-социологической мысли.

Еще в 1907 г. П. Струве недвусмысленно определил свое отношение к восходящей к славянофилам и В. Соловьеву метафизике богочеловеческого процесса – ведущей традиции русской религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX в. В письме к А. С. Глинке (Волжскому), имея в виду свои творческие планы, он писал: «В задуманной мной политической брошюре, которая под руками возрастает в целую культурно-философскую книжку, я остановлюсь на идущей от Соловьева через Вас. Бердяева, Мережковского, отчасти Розанова легенде о религиозности русской революции. Я думаю, что эта легенда коренится в том, что всех перечисленных писателей, несомненно религиозных, роднит с революционерами сильная доза материализма, присущая христианскому богоматериализму, являющемуся у Соловьева и его последователей настоящей философией православия... Крушение богоматериализма есть крушение эсхатологии, и неудивительно, что все усилия богоматериалистов направлены на возрождение эсхатологической веры, которая протестантизмом преодолена» [цит. по: 7, с. 99].

Религиозно-созерцательная ориентация в осмыслении революции, понимание ее как итога имманентно-телеологического развития истории органически связано с метафизикой богочеловеческого процесса, для которой история есть реализация высшего замысла. Между тем для религиозного и политического индивидуализма, свойственного П. Б. Струве и отчасти И. А. Ильи-

ну, для которых исторический процесс – явление, складывающееся из действий отдельных личностей, осуществляющих моральную оценку совершающегося, была вполне естественной морально-волевой установка на политическую борьбу с большевизмом, т.е. на «контрреволюцию».

Теме «русской катастрофы» были посвящены многочисленные статьи и заметки, опубликованные в начале 1920-х гг. в журнале «Русская мысль», издание которого Струве возобновил за рубежом. Анонимная редакционная статья «К старым и новым читателям “Русской мысли”», помещенная в первом номере журнала за 1921 г., автором которой, несомненно, был сам Струве, призывала осознать и осмыслить «в глубочайшем падении» будущее «воскресение России». Автор акцентировал внимание на том, что без «мысли действие будет слепо, но мысль не должна оставаться бездейственной. Призывая к работе мысли, мы зовем не к спокойному созерцанию, а к жертвенному деланию» [8, с. 5].

Струве призывал в методологии исследования исторических явлений исходить из сочетания в ней морально-религиозного аспекта с научно-теоретическим анализом исторических фактов. Иначе говоря, историческая мысль с необходимостью должна основываться как на религиозно-ценностных понятиях о «должном и правом», так и на суждениях, опирающихся на конкретный исторический материал. Таким образом, Струве отличало довольно строгое отношение к использованию религиозных понятий для анализа политических явлений. Он не был склонен к чрезмерной теологизации истории. Отмежевываясь от попыток смотреть на социально-политические проблемы с религиозно-метафизических высот, он относил эмпирический мир к сфере приложения научных законов.

Струве полагал, что революцию можно принять с абсолютно-религиозной точки зрения только в одном смысле: признав ее за божью кару. Но такое «прятие» революции не может даже обсуждаться с точки зрения политической. И действительно, в политическом смысле формула «прятия» революции, получившая распространение в эмиграции, выражала различное к ней отношение, иногда прямо противоположное. Здесь Струве был, несомненно, прав. Достаточно сравнить позиции Бердяева, Булгакова, Франка, теоретиков сменовеховства и евразийства, чтобы убедиться в этом. Не случайно для Струве гораздо важнее конкретные (политические, экономические, духовные) следствия «прятия» революции.

Русская революция 1917 г. в его интерпретации – процесс длительный, не ограниченный февральским и октябрьским переворотами. В морально-культурном и политическом отношениях – это единый процесс, подготавливавшийся в России десятилетиями. Возник главный вопрос, на который должна ответить общественная мысль: должен ли этот объективно единый революционный процесс быть духовно отвергнут или принят?

Сам Струве крайне критически относился к всяким попыткам идеализации революционных событий 1917 г., называл их «религиозно-моральной ложью» и «исторически фактической неправдой» [9, с. 223]. Революция для него – падение и понижение культуры, духовная деградация. Разные формы «прятия» революции, распространившиеся в эмигрантской среде, не учитывают этой стороны, что делает невозможным для них социологическое понимание революционного процесса.

Будущее выздоровление России связывалось с коренным духовным преодолением революции, и с этих позиций оценивались все виды идеализаций революции, встречавшиеся в эмигрантской среде. Причем, полагал Струве, чем духовнее и отвлеченнее эти идеализации, тем большую опасность представляют они для патриотических сил. Это положение определяло отношение Струве к сменовеховству, которое представлялось ему «самым чудовищным явлением в истории духовного развития России» [9, с. 227], «возведенным в идею и философию оппортунистическим пристрастием революции», психологическим приспособлением к власти [9, с. 227]. Платформа «Смены вех» оценивалась как прямо противоположная «Вехам» – «революционному отрицанию революционной идеологии» [9, с. 228].

Более благосклонно встретил Струве евразийство. Он соглашался с выдвинутым евразийцами пониманием революции как глубокого духовно-культурного кризиса. Возражение вызывали апологетические тенденции по отношению к большевизму, которые он находил в статьях своего ученика П. Н. Савицкого, а также вывод евразийцев (как и Бердяева) о религиозной природе коммунизма.

И вместе с тем Струве приветствовал евразийство за то, что «оно зовет нас в страну отцов, устанавливает духовные связи и историческое преемство» с традициями Святой Руси и Великой России, с заветами Сергия Радонежского, Петра Великого, Пушкина и Достоевского [9, с. 229]. Струве привлекало в евразийстве патриотическое начало. Правда, позднее, когда евразийцы конкретизировали свои общие идеи применительно к различным аспектам русской жизни, Струве быстро разочаровался в нем.

Собственные взгляды Струве на причины и природу революционных событий 1917 г. были достаточно неопределенными. В известной степени это было следствием стремления рассматривать события с различных точек зрения: философа и социолога, историка и политика. К этому нужно добавить политический темперамент мыслителя. В результате, как отмечал Р. Пайпс, Струве высказывал суждения, часто противоречащие друг другу. Так, например, он винил в революции 1917 г. Германию, которой отводил роль режиссера и устроителя, говорил о губительности забвения русской интеллигенцией национальной идеи, писал о революции как о величайшей исторической загадке, указывал на отечественные корни революционного духа и одновременно утверждал, что истоки его следует искать на Западе, что он совершенно лишен почвенных корней [10, с. 297].

И тем не менее за всем многообразием высказываний просматривается главная линия в интерпретации революции в России. Струве не соглашался с высказывавшимся мнением о том, что причину ее нужно видеть в крайне низком культурном уровне народных масс. Он указывал на то, что во Франции XVIII в. этот уровень был не более высоким. С другой стороны, культурный уровень масс в период крестьянских восстаний под руководством С. Разина и Е. Пугачева не привел к падению государства. Решающую причину разрушительного характера революции Струве видел в другом.

В статье «Размышления о русской революции», опубликованной в кн. I–II «Русской мысли» за 1921 г., и в брошюре, выпущенной под аналогичным названием в 1921 г. в Софии Русско-болгарским книгоиздательством, основанных на тексте статьи сборника «Из глубины», Струве вновь в качест-

ве главной причины революции называет многолетнее отстранение широких кругов населения от политической жизни, несвоевременность политических реформ. «Вековым отчуждением от государства, обусловленным крайним запозданием политической реформы, в интеллигенции создавался и поддерживался революционизм» [11, с. 33].

Революция 1917 г. для Струве – явление антипатриотическое, «противонациональное» и «противогосударственное». Это следствие сочетания отвлеченных радикальных идей, на которых воспитывалась интеллигенция, и разрушительных, анархистских и своекорыстных инстинктов народных масс.

Струве видел два пути преодоления революции: 1) при помощи внешнего воздействия, военными средствами; 2) изнутри – через разложение большевизма. Трудно сказать, какому из них он отдавал предпочтение. Но в любом случае Струве не допускал возможности реализации идеалов социализма. Социализм неосуществим уже в силу антиномичности положенных в его основу принципов равенства и планомерной организации народного хозяйства. Оба этих начала, по Струве, противоречат человеческой природе и друг другу. На основе равенства нельзя организовать производство. При этом делались ссылки на советский опыт.

«Русская революция потому имеет всемирно-историческое значение, что она есть практическое опровержение социализма в его подлинном смысле учения организации производства на основе равенства людей, есть опровержение эгалитарного социализма, ибо эгалитарный социализм есть отрицание двух основных начал, на которых зиждется всякое развивающееся общество: идеи ответственности людей за свое поведение вообще и экономическое поведение в частности и идеи расценки людей по их личной годности, в частности по их экономической годности» [11, с. 19–20]. Фундамент этих двух начал он усматривал в институте частной собственности, устранение которого подрывает основы хозяйственной деятельности. В подтверждение своей мысли Струве ссылался на пример экономической деятельности правительства большевиков в первые годы после октябрьского переворота. На поверхность здесь выступили две могущественные массовые тенденции: стремление каждого отдельного индивида работать возможно меньше и получать возможно больше и стремление коллективным действием осуществить этот результат, не останавливаясь ни перед какими средствами, в то же время избавляя индивида от пагубных последствий такого поведения. Сочетание этих двух тенденций Струве считал «бытовой основой большевизма», подметив тем самым суть «распределительной» психологии, через которую социализм воспринимался народными массами. Западное общество, имевшее другой культурный уровень и социальную структуру, исключало большевизм в указанном смысле.

Параллели русской революции с Великой французской Струве считал ошибочными в виду резкого отличия французского общества XVIII в. и русского XIX в. Россия уже перед революцией 1917 г. решила многие из задач, стоявших перед Францией накануне революции. Неосуществимыми представлялись Струве и надежды на термидорианский переворот, получившие распространение в левых кругах эмиграции.

Находя мало общего у русской и французской революций, Струве тем не менее прибегал к историческим аналогиям, сравнивая революционные со-

бытия в России начала XX в. и смутное время начала XVII в. И там, и здесь проходила смена правящей династии, и там, и здесь можно обнаружить вмешательство иностранных государств. В XVII в. Россия была спасена организованным национальным движением (средними классами, старыми дворянами и посадскими людьми, вдохновленными духовенством). В XX в. Струве также рассчитывал прежде всего на национально-патриотические силы. Впрочем, смута, по его мнению, все же не была революцией, так как не произвела социального переворота.

Однако такого рода аналогии в целом для Струве не были характерными. Их можно считать скорее исключением, чем правилом. Русскую революцию Струве характеризовал прежде всего как событие оригинальное, не имеющее прецедентов из-за ее якобы абсолютной деструктивности и отсутствия какого-либо творческого начала. В отличие от сменовеховцев, евразийцев, П. Н. Милокова и многих других эмигрантов, он не верил в возможность эволюции советской власти и рассчитывал только на преодоление революции.

Итак, главная причина революции – ошибки политической власти, слабость монархического режима и деятельность либеральной интеллигенции, культивировавшей противогосударственное «отщепенство». Последний аргумент, получивший детальное обоснование в «Вехах», Струве сохранил в своем арсенале все последующие годы. Рассчитывая на то, что неудача с воплощением идеала социализма станет поворотным пунктом в судьбе революции, Струве в то же время не исключал возможности и вооруженного свержения советской власти. И здесь он находил поддержку среди части русских социологов и философов.

Углубляясь в социально-философские аспекты проблемы революции, Струве ставил вопрос о соотношении понятий «эволюция» и «революция», эволюционного и революционного путей развития общества. Для него революция – частный случай эволюции. Мыслитель указывает на то, что понятие революции отражает разные стороны общественного процесса: говорят о промышленных, социальных, политических революциях. И тем не менее все они могут объединиться лишь в одном понятии – общественного изменения, или социальной эволюции. Струве нащупал чрезвычайно важную проблему.

Действительно, история человечества – это социальная эволюция, в ходе которой возможны перерывы постепенности, скачки, революции. Революции в общем ходе эволюции образуют своего рода «мутации». Поскольку в истории, в отличие от природы, действует субъективный фактор, то эти взрывные, революционные процессы в известном смысле не подчиняются законам эволюции, а противоречат им, стремясь ускорить или затормозить общественный процесс.

Классический марксизм (и в этом, среди прочего, состоял его вклад в мировую социально-философскую и социологическую мысль) сумел дать детерминистское объяснение исходных предпосылок эволюционных процессов и их перехода в революционные, раскрыл диалектику эволюции и революции в истории, их борьбу и единство, их сочетание, исключаящее преваширование одного компонента за счет другого.

Струве, как бывший «легальный марксист», безусловно, учитывал эти выводы в своем анализе проблемы. Он исходил из того, что специфика социально-философского понятия революции может быть выяснена только через

соотнесение его с понятием права. «Революция есть нарушение непрерывного правового развития общества, становящееся исходной точкой нового преобразования. Революция ниспровергает одно право и воздвигает другое. Революция есть бунт, коему присущ умысел стать правообразующим фактором, или еще короче: удачная или законченная революция есть бунт, ставший правом. Вне соотношения понятия революции и понятия права или правового развития, – подчеркивал Струве, – может быть лишь фигуральное употребление термина “революция” как выразительной словесной формулы, логически сливающей революцию и эволюцию в одно понятие...» [12, с. 303].

Существенным различием между революцией и иными социальными катаклизмами (бунтом, смутой) было для Струве то, что революция всегда реализуется в какой-то новой системе правового регулирования. При этом Струве полагал, что понятие революции не может быть сконструировано не только без соотношения к праву, но и к деятелям, субъектам или агентам революции.

Это существенная сторона взглядов Струве на революцию. Он выступает здесь противником имевшей хождение в русской религиозной философии и социологии начала XX в. провиденциалистской трактовки революции, да и всего исторического процесса. Подобный взгляд на революцию был характерен, например, для Бердяева, Франка, евразийцев. Струве полагал, что если понятие революции не выделять из понятия эволюции, тогда напрашивается вывод: революции не делаются, они происходят независимо от желаний и намерений участвующих в них людей. В такой интерпретации революция – бессубъектный процесс, а потому исключается всякая личная ответственность за ход и исход событий. Если же исходить из обратного предположения, то следует с необходимостью признать: революция требует оценки, ответственности участвующих в ней лиц. Струве был сторонником взглядов, согласно которым революция никогда не «происходит», она «делается» [12, с. 304]. В свете этого вывода становятся понятны многочисленные призывы Струве к восстановлению чувства ответственности личности за свои действия.

Особое место в спектре политических сил и течений российской эмиграции занимал И. Ильин. Среди важнейших тем творческой деятельности И. Ильина в эмигрантский период – темы России, патриотизма, духовного обновления, философские проблемы власти, государственного устройства и организации общественной жизни и, конечно, русская революция – незатухающая боль и средоточие мыслей российского послеоктябрьского зарубежья. Для него были неприемлемы принципы таких влиятельных идейно-политических направлений, как сменовеховство и евразийство, настороженно относились к нему представители либеральной интеллигенции, как, впрочем, и многие консервативно настроенные деятели. И. Ильин не разделял взглядов С. Булгакова, Н. Бердяева, критически относился к С. Франку, Л. Карсавину, Д. Мережковскому. Почти все они платили ему тем же. Из видных философов российского зарубежья к взглядам И. Ильина благожелательно относились, пожалуй, лишь Н. О. Лосский, Н. С. Арсеньев и особенно П. Б. Струве, положительно оценивавший как политическую позицию, так и социально-философские идеи мыслителя, считавший его редким и значительным явлением русской образованности, обладающим своим особым лицом, ориги-



нальным дарованием [13, с. 135–137]. И это не случайно. Мировоззрение И. Ильина, тяготевшего к политической философии и социологии консерватизма, оказалось созвучным «либеральному консерватизму» позднего Струве, который уходил своими корнями в органический историцизм XIX в.

Для «государственника» И. Ильина, который полагал, что форма государственного устройства является функцией правосознания данного народа, революция 1917 г. явилась результатом крайнего ослабления духовных основ русской жизни. Он связывал причины революционного взрыва с утратой «русских органических и священных традиций», шаткостью «нравственного характера», непомерным «политическим дерзанием» и отсутствием «творческих идей» [14, т. 1, с. 106]. «Не в материальных основах жизни, не в хозяйстве и не в технике надо искать последних причин нашего крушения, – писал И. Ильин на страницах редактируемого им журнала “Русский колокол”, – а в духовных основах: ибо – когда дух на высоте, то он овладевает материальными условиями и задачами; тогда он подчиняет их себе, строит, создает и совершенствует. Материально важно и существенно, но оно есть лишь продукт духа и средство духа. И только сильный, укорененный, воспитанный и организованный дух может поставить материю на высоту» [15, с. 32].

В целом эта позиция И. Ильина, как видим, оставляла его в рамках методологической парадигмы идеалистической философии истории. Лишь в завершающем предложении цитируемого отрывка просматриваются некоторые особенные черты взглядов И. Ильина – философа акта и воли. Они сказались в истолковании мыслителем вопросов общественного развития. Однако вернемся к трактовке И. Ильиным причин и факторов, обусловивших кризис общественного сознания, прежде всего национального правосознания, плачевное состояние которого, полагал И. Ильин, и привело к крушению российского государства.

Ответственность за катастрофический разлад русского духа И. Ильин, как в свое время и авторы знаменитого сборника «Вехи» (1909), возлагал на отечественную интеллигенцию. Но, в отличие от «веховцев», в содержание понятия «интеллигенция» включались не только носители революционистского типа сознания, а все представители так называемого «образованного общества». Одни из них, считал русский мыслитель, вели к революции сознательно, другие способствовали ей проповедью непротивления, опрощения, равенства. Третьи – «безыдейною и мертвящею реакционностью», неумением воспитывать, укреплять духовную сопротивляемость народа, защищать свободу, социальной пассивностью [16, с. 3–4]. Революция – духовная болезнь. Она является следствием неверной ориентации ума и воли, непонимания интеллигенцией своего предназначения в жизни России. Не найдя своего органического места в жизни российского общества, интеллигенция, утверждал И. Ильин, не только не способствовала укреплению здоровых духовных основ жизни (в чем и состояла ее основная задача), но, напротив, расшатывала и размягчала их. В итоге народ пошел не за нею, а за теми, кого И. Ильин называл «международной полуинтеллигенцией», беспочвенной, лишенной государственного начала и воли, не имевшей корней в русском народе и великой национальной идеи. Все это и привело, по И. Ильину, к полному исчезновению «инстинкта национального самосохранения» [16, с. 5–8].

Для истолкования причин революционного развития событий И. Ильин привлекал и другие факторы. Революцию, по его мнению, вызвало все то, что

задерживало политическое и культурное развитие страны: неуравновешенный континентальный климат, огромная территория с открытой незащищенной равниной, континентальная замедленность жизни, обилие малых и разнородных племен, особенности языка и быта, положение страны между Востоком и Западом, нескончаемые оборонительные войны и многое другое.

В высказываниях И. Ильина о своеобразии русской истории содержалось немало верных замечаний и суждений. Известно, что неровный, «катастрофический» (Н. Бердяев) темп русской истории придал стадияльной картине исторического процесса как бы «смазанный» характер. Не успев выйти из одного этапа развития, разрешить свойственные ему противоречия, страна часто оказывалась перед новыми проблемами, характерными для другой эпохи. Непреодоленные остатки прошлого осложняли экономическую, политическую и культурную жизнь России. Наложение друг на друга типологически разнородных конфликтов приводило к их взаимному усилению и сказывалось на формировании национально-своеобразного характера русской истории.

Однако фиксируя особенности русской истории, Ильин не делал предметом своего анализа развитие реальных социально-экономических противоречий, борьбу интересов конкретных социальных сил. Внимание философа целиком поглощено субъективной стороной исторического процесса. Его стихия – сознание и воля. Русские революционеры, замечал он, наивно верили в возможность переустройства общества политическими средствами на основе умозрительных проектов. Но они не учли иррациональной органичности русской жизни. Прямой перенос западноевропейских схем, а именно так расценивал И. Ильин идейное содержание октябрьского переворота, и запущенных им социальных процессов свидетельствовал об игнорировании большевиками своеобразия страны и ее национальных задач. Утверждая, что государство может строиться только «живым народным правосознанием», И. Ильин отвергал революцию как способ совершенствования общественной жизни, противопоставлял ей «органический эволюционизм».

Не менее существенную ошибку деятелей революции И. Ильин усматривал в том, что они не учли опасностей для России, заложенных в сложившемся вследствие своеобразного, самобытного исторического развития психологическом типе русского человека: в неуравновешенности русского темперамента, в незрелости русского добродушного, по-детски увлекающего характера, его многосотлетней непривычке активно и ответственно строить свое государство [14, т. 1, с. 103]. И. Ильин, разумеется, не сводил черты характера русского народа к одним недостаткам и слабостям. Как и большинство отечественных авторов, писавших о «русском» (В. Соловьев, Н. Бердяев, Л. Карсавин, С. Франк, Г. Федотов и др.), он, отмечая крайности русского характера, видел и его несомненные достоинства – мужество, доброту, способность к напряженному труду, свободолюбие, силу воли, способную преодолеть недостатки. Смысл его упрека лидерам революции сводился к тому, что они использовали накопившиеся в народе утомление, горечь, протест в момент ослабления позитивных начал его духа, не умея предвидеть последствий.

Опасность попыток реализации идеалов свободы и справедливости в России путем революции И. Ильин связывал и с отсутствием в стране сколь-нибудь многочисленного и организованного «среднего сословия» и крестьян-собственников, на которых держатся западные демократии. Народ, не при-

выкший к политической свободе, может не понять и не оценить ее, употребить на далекие от провозглашенных революцией идеалов и целей и, в конце концов, променять ее на личное и классовое благополучие [14, т. 1, с. 103].

Эти мысли были высказаны И. Ильиным много лет спустя после революции 1917 г. На него, как и на многих других русских людей – современников событий, неизгладимое впечатление произвело столкновение освободительного пафоса революции и той стороны революционной действительности, которая проявилась разгулом анархического своеволия, крушением нравственных устоев, всплеском слепой ярости. Установка Октября 1917 г. на непосредственную демократию обернулась в скором времени жестокой диктатурой. В наше время вывод И. Ильина о том, что демократия, возникшая на неподготовленной почве, может превратиться в свою противоположность, представляется более чем актуальным. 90-е гг. XX в. дали немало фактов падения нравов, правового нигилизма, разгула преступности, резкого падения дисциплины в обществе, буйства неконтролируемых страстей в политике, что свидетельствует о том, что и современному поколению бремя свалившейся на него свободы не во всех отношениях оказалось «по плечу».

И. А. Ильин принадлежал к тем слоям российской послеоктябрьской эмиграции, которые рассчитывали на преодоление революции и ее результатов силой оружия. Будучи религиозным мыслителем, он приложил немало усилий для обоснования права христианина на физическое сопротивление злу, чему и посвящена его книга «О сопротивлении злу силою» – одна из самых знаменитых в истории русского зарубежья. И. Ильин предстает в ней убежденным сторонником «православного меча», озабоченным угрозой ценностям православной культуры под натиском внешних сил. Отвергнув толстовскую идею «непротивления», И. Ильин попытался совместить тезис о религиозной оправданности физического «пресечения» зла с христианским идеалом нравственного совершенства. Он сознавал неизбежность трудностей на этом пути и для их устранения выдвинул два принципа: «отрицающей любви» как средства преодоления зла и «духовного компромисса» как способа разрешения антитез «православного меча». Идеального выхода перед лицом агрессивного зла он не видел. Поэтому жизненная мудрость, по И. Ильину, состоит «не в мнительном праведничании, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступать в неправедность, идя через нее, но не к ней, вступая в нее, чтобы уйти от нее» [17, с. 202].

О том, насколько непросто определить такую «меру» и тем более соблюсти ее на практике, свидетельствует бурная полемика в эмигрантских кругах вокруг книги И. Ильина, зафиксировавшая опасные крайности принципа «сопротивления злу силою» [6, с. 223–279].

Общим, как видим, для Струве и Ильина является сосредоточение внимания на исследовании обстоятельств эмпирического бытия под знаком Абсолютного и установка на «преодоление» революции внешними средствами. С другой стороны, у Н. Бердяева, С. Франка, С. Булгакова и других представителей религиозной метафизики анализ текущих социально-политических событий в эмигрантский период отошел на второй план. Главным становится исследование не события революции в его исторической конкретности и фактической реальности, а метафизическое содержание общественного бытия. «У нас, проживших эти годы в России и почувствовавших органический ха-

рактер всего происходящего, преобладает все же живое отношение к конкретному лику родины в состоянии болезни. Во-первых, все мы поняли, что большевистская власть есть лишь накипь и пена революции, а не ее существо, лишь симптом заболевания (свою очередь, конечно, усложняющий болезнь и тормозящий ее излечение), а не его причина... Отсюда, далее, наше неверие в какие-либо механические меры излечения и вера лишь в исцеление путем внутреннего перевоспитания в процессе самой революции, т.е. духовной реакции на длительный опыт революции», – писал С. Франк П. Струве [5, с. 123].

Н. Бердяев и С. Франк исходили из наличия стихийно-теологических, сверхчеловеческих космических сил истории, проявлениями и орудиями которых служат воли участников революции. С точки зрения имманентно-телеологического подхода не имеющая никакого рационального оправдания и смысла, не приводящая к удовлетворению органических потребностей общества и лишь ускоряющая ценой многочисленных жертв и разрушений темпы некоторых социальных и духовных процессов, которые уже совершались и совершились бы без нее, революция все же имела исторический смысл. И этот смысл подлежал раскрытию средствами философии и социологии.

Различие «накипи» революции и ее существа – принципиальное требование, выдвинутое Франком для исследователей революционного процесса в России. Увидеть за официальными лозунгами, идеями и принципами («накипью» и «пенной») онтологическую природу революции, силы, которые будут продолжать действовать и после революционных бурь, – насущная необходимость для тех, кто на место внешней борьбы ставит задачу овладения этими силами и направления их по руслу, благоприятному для судьбы страны. Н. Бердяев, С. Франк и все те представители философско-социологической общественности русского зарубежья, кто разделял взгляды Бердяева и Франка на революцию или был близок к ним, полагали, что без уяснения «подземного» существа революции, ее метафизики нельзя направить социальное развитие на осуществление положительных начал.

В концентрированном виде итоги поиска Франком смысла революции в начале 20-х гг. получили отражение в статьях «Из размышлений о русской революции» (1923), «Религиозно-исторический смысл революции» (1924), а также в книге «Крушение кумиров» (1924). Мыслитель выделяет два течения, две стороны исторического процесса в России, которые в своем сплетении создали силу, разрушившую в конечном итоге старую русскую государственность и культуру. Вне учета логики развития и взаимодействия этих сторон Франк не видел возможности понять глубинный смысл революции.

Это, во-первых, начавшееся на Западе с эпохи Возрождения и Реформации, а в России с реформ Петра I утверждение автономии личности и связанный с ним процесс секуляризации всей культуры, что вылилось в конечном счете в «большевистский коммунизм» – последний результат отмирания религиозных корней жизни и обоготворения «самочинного человеческого жизнеустройства» [18, с. 260].

Во-вторых, социально-политический процесс демократизации России, пробуждение народных низов, прежде всего крестьянства, тяга масс к самоопределению, народовластью. Социально-экономические противоречия между классами российского общества, культурно-бытовая отчужденность меж-

ду «верхами» и «низами» при медлительности власти в отношении реформирования общества сделали, полагал Франк, социальный переворот неизбежным [18, с. 246].

С одной стороны, новоевропейский рационализм, насаждаемый в России усилиями Петра I – «первого русского нигилиста», – расколовший общество и ставший основой атеистически-революционного радикализма. С другой – стихия народной жизни, «растительно-органический процесс», надиндивидуальные силы исторического развития, «формирующие органическое видоизменение общественного организма» [18, с. 234]. Последнее является, по Франку, составной частью объективно-космического процесса, не подлежащего моральным оценкам.

С. Франк считал несостоятельными попытки свести объяснение причин революции к каким-либо внешним, «частным» факторам, какими бы значительными они ни были. Потрясения мировой войны, ошибки Николая II и Временного правительства, противоборство политических сил – все это лишь привходящие обстоятельства, содействовавшие наступлению социальной катастрофы и определявшие ее срок и форму. Возложение главной вины на интеллигенцию он теперь считает поверхностным в методологическом отношении. Русская радикально-революционная интеллигенция предстает в послеоктябрьских работах как явление глубоко народное, возникшее из недр народной жизни и выразившее коренной сдвиг в народной душе. В основе революционных настроений интеллигенции философ видит то же чувство социальной, бытовой и культурной «обиды», ту же ненависть к «барскому» сословию, злость к носителям власти, которые жили в народных массах в более скрытой и до поры бездейственной форме.

Морально и теоретически отвергая лозунги и ценности социалистической революции, отталкиваясь от своего понимания стихийного развития «органического целого народа», Франк признавал неизбежность радикального социального переворота и потому отрицательно относился к внешней, механической контрреволюции, установкам на преодоление революции чисто политическими и силовыми средствами.

Более чем актуально звучит его предупреждение о том, что опрокидывание одного кумира (социализма), чтобы на его место тут же возвести противоположный по содержанию кумир «крайнего хозяйственного индивидуума», всевластия частной собственности, – то же самое идолопоклонство. Франк был глубоко убежден в том, что контрреволюционность, когда она овладевает душами как некое абсолютное начало, способна стать таким же насильственным подавлением жизни, как и революционность, – «революцией с обратным содержанием» [19, с. 124].

Каков же выход? Преодоление революции возможно лишь через внутреннее духовное оздоровление тех сил, которые в своем «извращении» привели к революции. Искоренение «органического русского свинства», независимого от политических форм («черный большевизм» будет свинством не лучшим, чем «красный большевизм») [5, с. 123], «метафизического зла», глубоко укоренившегося в народной душе, на которое указывал в сборнике «Из глубины» и Н. Бердяев, возможно как «изнутри созревший итог покаяния и самопросветления народной воли» [18, с. 265], через восстановление религиозного отношения к жизни, через окончательное преодоление «кумиров»

революции, политики, рационалистической морали и культуры. Этот духовно-очистительный процесс Франк определял как процесс «преодоления нигилизма, разрыва между органической волей к самоопределению и самостоятельности и разрушительно-нигилистическим мирозерцанием», искажившим в течение длительного времени народную волю, и достижения, таким образом, целостной жизни [18, с. 265]. Рассматриваемая в качестве крайнего выражения западноевропейского рационализма русская революция ознаменовала для религиозно-философского сознания конец Новой истории и начало «новой истории», в ходе которой бунтарское «человекобожество Нового времени должно уступить место органическому, истинно творческому богочеловечеству», эпоха, отрицавшая высшие духовные силы, должна уступить место эпохе, которая будет поддерживать «укорененность человеческого духа в высшем духовном начале» [20, с. 324].

Мысль о том, что революция не злая прихоть большевиков, а судьба, высказал и Н. Бердяев. В послесловии 1923 г. к книге «Философия неравенства», написанной в 1918 г., он отмечал: «Духовно пережил революцию лишь тот, кто увидел в ней свою несчастную судьбу и несчастную судьбу своего народа, кто ощутил в ней расплату за грехи прошлого, кто прошел через покаяние, через обличение не только революционной, но и дореволюционной неправды, кто сознал необходимость просветления и преображения жизни» [21, с. 275–276].

Находясь в период мировой войны и революции под властью «космического мироощущения» с центральной для него идеей иерархичности бытия, Бердяев видел в первые послереволюционные годы в революции вторжение стихийных хаотических сил в хрупкую упорядоченность бытия [21, с. 25]. Иерархический персонализм Бердяева в начале 1920-х гг. был обусловлен его стремлением понять эпоху универсального кризиса человечества, «космического перевала» как столкновение вне- и надчеловеческих сил, «коллективных личностей», не подлежащее моральному суду, а также желанием уберечь иерархический порядок бытия от революционного насилия рационалистической воли, которому он противопоставлял творческо-духовное преображение мира в божественный космос [22, с. 17]. Наличие начал религиозного онтологизма сближало позиции Бердяева с Франком и другими представителями религиозной философской и социологической мысли в интерпретации революции.

Размышления о природе русской революции заставляли мыслителя вновь и вновь обращаться к проблеме революции как таковой. Наибольший вклад здесь внес Н. Бердяев. Он полагал совершенно бесполезными всякие моралистические и рационалистические суждения о революции. Революция для него иррациональна, она свидетельство господства иррациональных сил в истории. Участники революции могут исповедовать самые различные рационалистические теории и во имя их делать революцию. Но революция – всегда симптом нарастания иррациональных сил. Революция, по Бердяеву, есть судьба и рок. А поэтому только религиозная историософия способна раскрыть ее смысл. С точки зрения христианской историософии революция есть «внутренний апокалипсис истории» [23, с. 107]. В этом мире оказывается невозможным непрерывное, поступательное развитие. Время от времени в мире накапливается большое количество зла и ядов, происходит процесс

разложения, что приводит к неминуемому взрыву. В эти периоды, как правило, в обществе не находится положительных, творческих, возрождающих сил. И тогда неизбежен суд над обществом, неизбежна революция [23, с. 107].

По убеждению Бердяева, принятие истории есть принятие и революции, принятие ее смысла как катастрофической прерывности в судьбах греховного мира. Отвержение всякого смысла революции неизбежно должно повести за собой и отвержение истории. Революция, считал Бердяев, имеет онтологический смысл, но смысл этот пессимистический, а не оптимистический. Будучи одновременно событием величественным и трагическим, революция – это крайнее, но радикальное средство против сил, творящих зло и неправду, против общественного застоя и распада. Но трагедия революции состоит в том, что добро в ней осуществляется силами зла, через насилие, кровопролитие. Поэтому христианству и трудно принять как революцию, так и всю историю оптимистически. Революция, рассматриваемая через призму апокалипсического мировоззрения, представлялась малым апокалипсисом истории, судом внутри истории. Она есть прохождение через смерть, а последняя является следствием греха. Смерть для всей истории является необходимым моментом для возрождения новой жизни. Революция же – прохождение через смерть для воскресения к новой жизни внутри истории конкретного общества. В этом смысле революция и есть неотвратимая судьба любой страны, в том числе и России. Как видим, позиция Бердяева значительно отличалась от взглядов П. Струве и И. Ильина.

Для Бердяева, Франка и других русских религиозных философов, стоявших на позициях исторической детерминированности революции, было бесспорным наличие в русской революции не только родовых, универсальных черт всякой революции. Все больше в ней мыслители находили того, что порождено особенностями русского исторического процесса и оригинальностью русской интеллигенции, сыгравшей, по их мнению, определяющую роль в подготовке революции. Русская революция – единственная и оригинальная в своем роде. Нигде больше такой революции не будет. Коммунистическое движение на Западе – это явление совсем иного рода.

Русский коммунизм больше, чем об этом обычно думают, связан с традициями народа, свойствами русской души. Русский человек, глубоко чувствуя несправедливость социального строя, может покорно и смиренно нести свой крест, способен к жертвенности. Но время от времени кротость и смиренность перерастают в свирепость и разъяренность, на первый план выступают жестокость, склонность к насилию. И в то же время русский национальный характер включает в себя такие черты, как доброта, мягкость, человечность; индивидуализм и обостренное сознание личности противоречиво сочетаются в нем с безличным коллективизмом; вера в особые русские пути, мессианизм уживаются со всечеловечностью и универсализмом; русским свойственна страсть к безоглядному преклонению перед чем-либо или кем-либо, догматизм и максимализм. Русский человек всегда ортодокс или еретик, апокалиптик или нигилист. Он не склонен к мистицизму, а легко и целостно переходит от одного догмата к другому, от одной целостной веры к другой. «Русские ортодоксы и апокалиптики и тогда, когда они в XVII веке были раскольниками, старообрядцами, и тогда, когда в XIX они стали революционерами, нигилистами, коммунистами. Структура русской души остается

та же...» [23, с. 9]. Русскому народу всегда было чуждо римское понятие собственности, абсолютный характер собственности отвергался в ходе всей истории, равно как и буржуазные добродетели.

К числу факторов, оказавших существенное влияние на особенности русского коммунизма, Бердяев относил и исторический разрыв между простым народом и образованными слоями населения. Да и вся история русской интеллигенции подготавливала коммунизм. Неудивительно, что в большевизме обнаружились многие черты русской революционной и даже просто радикальной интеллигенции: жажда социальной справедливости и равенства, ненависть к капитализму и буржуазии, стремление к целостному мирозерцанию и целостному отношению к жизни, сектантская нетерпимость, подозрительное и враждебное отношение к культурной элите, отрицание духа и духовных ценностей, придание материализму почти религиозного характера.

Отталкиваясь от особенностей русской истории, национальных традиций и психологии, Бердяев, как и Франк, пришел к выводу о том, что в России могло иметь успех лишь движение под символикой социализма, а не либерализма, причем социализма, вдохновленного тоталитарным мировоззрением. Парадокс состоял в том, что в нашей стране не коммунистические идеи, а либеральные, идеи права, идеи социального реформизма оказались утопическими, а большевизм – наименее утопичным и наиболее реалистичным, соответствующим всей ситуации и наиболее верным некоторым исконным традициям и русским исканиям универсальной социальной правды, понятой максималистически, и русским методам управления и властвования насилием. «Коммунизм, – писал Бердяев, – оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа» [23, с. 93].

Позиция Бердяева шокировала многих деятелей русской эмиграции, особенно его суждения о том, что только диктатура могла остановить процесс окончательного разложения и торжества хаоса и анархии. В этот момент только большевики являлись единственной силой, способной овладеть положением, докончить разложение старого порядка и создать новый, ввести взбунтовавшиеся массы в какое-либо организованное русло. Только они владели лозунгами и символами, способными захватить воображение масс и заставить их подчиниться некоему дисциплинарному началу [23, с. 114].

В соответствии с провиденциалистским пониманием природы революции, воспринятым от Ж. де Местра, Бердяев утверждал, что именно большевики, потворствуя иррационалистической сущности революции, сумели использовать ее в своих целях. Те, писал он, «которые потворствуют иррациональной стихии революций, действуют в своем роде более рассудительно и реалистично, чем те, которые в этой иррациональной стихии хотят осуществить кабинетный, рациональный план политики» [24, с. 63]. Большевики, таким образом, согласно Бердяеву, оказались спасителями России от окончательного распада. Они смогли лучше других учесть ситуацию, особенности русской души и истории. Считая революцию прежде всего духовным явлением, русская религиозная философско-социологическая мысль направляла свои усилия на раскрытие «духовных первофеноменов», определяющих подлинный смысл революции. Так, для Великой французской революции, при наличии многообразных специфических причин, духовным основанием явилась внутренняя диалектика гуманизма. Иначе дело обстояло в России.



«И вот я утверждаю, – пишет Бердяев, – что в основе русской революции, разыгравшейся в полуазиатской, полуварварской стихии и в атмосфере разложившейся войны лежит религиозный факт, связанный с религиозной природой русского народа. Русский народ не может создать срединного гуманистического царства, он не хочет правового государства в европейском смысле этого слова. Это апокалипсический народ по строению своего духа, он устремлен к концу истории, к осуществлению Царства Божьего, братства во Христе, или товарищества в антихристе, царства князя мира сего» [24, с. 85]. Здесь его мысль очень близка к заключению С. Франка о том, что в России из религиозно-психологических оснований невозможны промежуточные тенденции (либерализм, гуманизм, умеренный социал-демократизм), на которых основывается жизнь Запада [18, с. 261].

Для понимания смысла русской революции Бердяев предлагал обратиться к Достоевскому, ибо она «свершилась в значительной мере по Достоевскому» [25, с. 15], который задолго до ее начала пророчески раскрыл идейную диалектику революции и представил ее образы. Для Достоевского было ясно, что социализм в России – вопрос не политический, а религиозный и что русская революционная интеллигенция была «совсем не политикой занята, а спасением человечества без Бога» [24, с. 84].

Религиозный смысл революции Бердяев видел в переходе от одной целостной веры к другой. В 1917 г. Россия перешла от старого средневековья к новому средневековью, как бы пропустив Новое время с его культурной дифференциацией, либерализмом, индивидуализмом, торжеством буржуазии и капиталистической экономики. Старая средневековая теократия сменилась теократией с обратным знаком. Народ, живший иррациональными верованиями и покорный иррациональной судьбе, вдруг почти помешался на рационализации всей жизни, поверил в машину вместо Бога. Этот переворот в душе народа произошел под влиянием революционной интеллигенции и войны, способствовавшей выработке нового душевного типа, склонного переносить военные методы на организацию гражданской жизни. Этот тип был чужд традициям русской культуры, с подозрением относился к представителям старой культуры.

Нетрудно заметить, весь ход рассуждений Бердяев подводит к выводу, что если основное содержание революции 1917 г. понимать как внутреннюю катастрофу в душе народа, в «первооснове русского общества» и русской культуры, то решение вопроса о выходе из революционного состояния, преодоление большевизма связано не с применением физической силы (как это предполагали П. Струве и И. Ильин), а находится на путях духовно-культурного оздоровления народа.

В «Новом средневековье» Бердяев формулирует мысль о пагубности абсолютизации народа и слепого поклонения ему. Никто не обязан поклоняться верованиям и воле народа, если он считает эти верования и эту волю злыми – такова позиция Бердяева.

«Я не признаю принципа суверенитета народа, – пояснял мыслитель. – Но безумно было бы игнорировать духовное состояние народа» [24, с. 76]. Не реалистично рассчитывать на физическую ликвидацию возникающего после революции нового общественного устройства. Это может лишь усилить хаос и разложение. Да и вообще гражданская война не в состоянии покончить

с революцией, стать выходом из трагической ситуации. «Гражданская война революционных и контрреволюционных армий есть обычно борьба сил революционных с силами дореволюционными, потерпевшими в революции поражение. Настоящую же контрреволюцию, полагающую конец, могут сделать лишь силы пореволюционные, а не дореволюционные, лишь силы, развивающиеся внутри самой революции» [24, с. 65].

Процесс выздоровления общества заключается в том, что революция изживает сама себя при помощи сил, выработанных в недрах ее самой. Типичным исходом революции Бердяев считал бонапартизм.

Уже в начале 1920-х гг. в русской религиозно-философской и социологической мысли зарождается представление о том, что революции могут быть преодолены лишь силами пореволюционными, лишь началами, отличными и от тех, что господствуют до революции, и от тех, что господствуют в самой революции. «Дореволюционное и революционное есть одно и то же, но в разные моменты. Революция есть догнивание старого режима. И нет спасения ни в том, что начало гнить, ни в том, что довершило гниение» [24, с. 66].

Начало новой, пореволюционной эпохи связано с деятельностью не классов и партий, потерпевших поражение в революции, а социальными и политическими силами, выдвинувшимися на первый план в годы революции: русским крестьянством, новой буржуазией, новой интеллигенцией, прошедшей через очищение трагическим опытом революции и выработавшей новые, позитивные идеи. Только эти силы могут положить конец революционному периоду истории русского общества.

Эта идея была подхвачена позднее евразийцами и другими так называемыми пореволюционными течениями в русской эмиграции. Сам Бердяев в начале 30-х гг. принял участие в создании и работе периодического органа пореволюционных течений – журнала «Утверждение», выходившего в Париже в начале 30-х гг.

Н. Бердяев, С. Франк, Г. Федотов и их единомышленники видели основные задачи русской эмиграции в духовной и национально-культурной области. Они призывали русских эмигрантов расстаться с мыслью о реставрации старых порядков, прекрасно понимали, что «русский вопрос» неразрешим при помощи только негативных мер. Новая жизнь может быть создана только через положительное. «Нужно любить Россию и русский народ больше, чем ненавидеть революцию и большевиков» [24, с. 68].

Религиозная философия и социология революции русской послеоктябрьской эмиграции чрезвычайно многогранна. Любые обобщения здесь в известной мере упрощают и схематизируют многокрасочную палитру размышлений. Проблемный подход к историко-социологическому процессу обречен на вынесение «за скобки» многочисленных особенностей воззрений тех или иных мыслителей, их духовной эволюции. «Окончательное теоретическое мировоззрение» часто довольно значительно отличалось от первоначальных и промежуточных ступеней, что не могло не сказаться и на интерпретации проблемы революции. Яркий пример тому – интеллектуальная биография Н. Бердяева.

Уже в начале эмигрантского периода он отмечал изменение «настроенности». Задолго до того, как сложилась его окончательная философия – экзистенциальный персонализм, он переводит внешнюю событийность во внут-

ренний, личностно-экзистенциальный план, в область «революции духа». В начале 30-х гг. восходящая к платоновско-гегелевской традиции философия, утверждавшая наличие универсальных духовных основ мира, философия, к которой принадлежала «метафизика всеединства» В. Соловьева и ее исторические варианты (софиология С. Булгакова и П. Флоренского, идеалреализм Н. Лосского и С. Франка, онтология триединства Л. Карсавина), рассматривается Бердяевым в качестве альтернативы экзистенциальному персонализму. Порвав с онтологическим иерархизмом, он сделал акцент на личности, начал писать о беспощадности истории к личности, о равнодушии истории к человеческой судьбе, о невозможности гуманизировать средства, которыми история действует. Теперь он обращается не к «фатуму истории», апеллирует не к иррациональным ее силам, а указывает на человеческую свободу. Вновь, как в молодости, мыслитель возвращается к «правде социализма», но не к тому, что основывается на примате общества над личностью, а к социализму персоналистическому, где личность ставится выше общества. Избавляясь, по его собственному признанию, от остатков «исторического романтизма», связанного с эстетизирующим отношением к религии и политике, с идеализацией исторического величия и силы, он утверждает абсолютную ценность человеческой личности [26, с. 318–323].

Нужно сказать, что философские позиции русских религиозных мыслителей очень сильно сказывались на их отношении к многочисленным идейно-политическим течениям в русском зарубежье, в частности к сменовеховству и евразийству.

Относясь идеологически отрицательно к советской власти, Бердяев и многие другие философы русского зарубежья все же считали, что в сложившихся обстоятельствах это единственная власть, способная выполнить функции по защите России от грозящих ей опасностей. Внезапное падение советской власти, без наличия организационной силы, которая способна была прийти к власти не для творческого развития, исходящего из социальных результатов революции, представляло бы, по мнению многих философов, опасность для страны и грозило анархией. Советская власть для них была не только властью коммунистической партии, претендующей на осуществление социальной правды. Они видели в ней также и государство, которое имеет объективную природу. Эта власть заинтересована в защите государства и в его экономическом развитии. В этом аспекте Бердяев и его окружение считали роль советской власти позитивной. Говоря о неизбежности духовной борьбы с тоталитаризмом, либерально-демократическое крыло эмиграции полагало роковой ошибкой придавать этой борьбе характер борьбы социальной, защищающей старое буржуазное общество и старый режим.

Таким образом, в религиозно-философской рефлексии революции в эмигрантский период обнаруживается движение от обоснования термидора к религиозному оправданию революции. Подводя итоги, отметим, что данный тематический срез отечественного историко-философского и историко-социологического процесса позволяет расширить общетеоретический взгляд на революцию путем включения в него таких аспектов, которые определяли видение революции не только как политического или социального феномена, но и события религиозного и метафизического.

**Список литературы**

1. Проблемы русского религиозного сознания : сб. ст. / Б. Вышеславцев, Н. Бердяев, Л. Карсавин, В. В. Зеньковский, С. Франк, Н. Лосский, Н. Арсеньев. – Берлин : YMCA-press, Американское издательство, 1923. – 389 с.
2. София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии / под ред. Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина. – Берлин : Обелиск, 1923. – 191 с.
3. **Бердяев, Н.** Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. Бердяев. – Париж : YMCA-press, 1949. – 377 с.
4. **Франк, С. Л.** Биография П. Б. Струве / С. Л. Франк. – Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1956. – 235 с.
5. Переписка П. Б. Струве и С. Л. Франка (1922–1925) / публ. М. А. Колерова и Ф. Буббайера ; предисл. Н. С. Плотникова // Вопросы философии. – 1993. – № 2. – С. 115–139.
6. **Полторацкий, Н. П.** И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силою / Н. П. Полторацкий // Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. – 2-е изд. – Лондон (Канада) : Заря, 1975. – С. 223–279.
7. **Колеров, М. А.** Творческий путь П. Б. Струве / М. А. Колеров, Н. С. Плотников // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 91–102.
8. Русская мысль : ежемесячный литературно-политический журнал. – София : Российско-болгарское книгоиздательство, 1921. – Кн. I–II. – С. 5.
9. **Струве, П.** Прошлое, настоящее и будущее / П. Струве // Русская мысль. – Прага : Издательство И. Отто, 1922. – Кн. I–II. – С. 222–231.
10. **Pipes, R.** Struve: Liberal on the Right. 1905–1944 / R. Pipes. – Cambridge (Mass.), 1980. – 420 p.
11. **Струве, П.** Размышления о русской революции / П. Струве // Русская мысль. – София, 1921. – Кн. I–II. – С. 6–37.
12. **Струве, П.** Познание революции и возрождение духа / П. Струве // Русская мысль. – Прага ; Берлин, 1923. – Кн. VI–VIII. – С. 302–311.
13. **Полторацкий, Н.** Иван Алексеевич Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение / Н. Полторацкий. – Тенефлай ; Нью-Йорк, 1989. – 320 с.
14. **Ильин, И. А.** Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. / И. А. Ильин. – Париж : Изд-во Русского Обще-Воинского Союза, 1956. – Т. 1. – 346 с. ; Т. 2. – 337 с.
15. **Ильин, И. А.** Наша государственная задача / И. А. Ильин // Русский колокол. Журнал волевой идеи / ред.-издатель проф. И. А. Ильин. – 1927. – № 11. – С. 3–10.
16. **Ильин, И. А.** О русской интеллигенции / И. А. Ильин // Русский колокол. – 1927. – № 2. – С. 3–11.
17. **Ильин, И. А.** О сопротивлении злу силою / И. А. Ильин. – 2-е изд. – Лондон (Канада) : Заря, 1975. – 221 с.
18. **Франк, С. Л.** Из размышлений о русской революции / С. Л. Франк // Русская мысль. – Прага ; Берлин, 1923. – Кн. VI–VIII. – С. 238–270.
19. **Франк, С.** Сочинения / С. Франк. – М. : Правда, 1990. – 608 с.
20. **Франк, С.** Религиозно-исторический смысл революции / С. Франк // Проблемы русского религиозного сознания : сб. ст. – Берлин : Американское изд-во, 1924. – С. 286–324.
21. **Бердяев, Н. А.** Философия неравенства / Н. А. Бердяев. – М. : ИМА-пресс, 1990. – 228 с.
22. **Поляков, Л. В.** Отреченная книга / Л. В. Поляков // Бердяев Н. А. Философия неравенства. – М. : ИМА-пресс, 1990. – С. 3–20.
23. **Бердяев, Н. А.** Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – Репринтное воспроизведение издания YMCA-press, 1955. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
24. **Бердяев, Н. А.** Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы / Н. А. Бердяев. – Берлин : Обелиск, 1924. – 142 с.

25. **Бердяев, Н.** Миросозерцание Достоевского / Н. Бердяев. – Прага : Американское издательство, 1923. – 238 с.
26. **Бердяев, Н. А.** Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.

### References

1. Vysheslavtsev B., Berdyaev N., Karsavin L., Zen'kovskiy V. V., Frank S., Losskiy N., Arsen'ev N. *Problemy russkogo religioznogo soznaniya: sb. st.* [Problems of Russian religious consciousness: collected articles]. Berlin: YMCA-press, Amerikanskoe izdatel'stvo, 1923, 389 p.
2. *Sofiya. Problemy dukhovnoy kul'tury i religioznoy filosofii* [Sofia. Problems of spiritual culture and religious philosophy]. Eds. N. A. Berdyaev, S. L. Frank, L. P. Karsavin. Berlin: Obelisk, 1923, 191 p.
3. Berdyaev N. *Samopoznanie (Opyt filosofskoy avtobiografii)* [Self-knowledge (Experience of philosophical autobiography)]. Parizh: YMCA-press, 1949, 377 p.
4. Frank S. L. *Biografiya P. B. Struve* [P. B. Struve's biography]. New York: Izd-vo im. Chekhova, 1956, 235 p.
5. *Voprosy filosofii* [Philosophical problems]. 1993, no. 2, pp. 115–139.
6. Poltoratskiy N. P. *Il'in I. A. O soprotyvlenii zlu siloyu.* [On resisting the evil by force]. London (Kanada): Zarya, 1975, pp. 223–279.
7. Kolerov M. A., Plotnikov N. S. *Voprosy filosofii* [Philosophical problems]. 1992, no. 12, pp. 91–102.
8. *Russkaya mysl': ezheemesyachnyy literaturno-politicheskiy zhurnal* [Russian thought: monthly literary political journal]. Sofiya: Rossiysko-bolgarskoe knigoizdatel'stvo, 1921, bk. I–II, p. 5.
9. Struve P. *Russkaya mysl'* [Russian thought]. Praga: Izdatel'stvo I. Otto, 1922, bk. I–II, pp. 222–231.
10. Pipes R. *Struve: Liberal on the Right. 1905–1944.* Cambridge (Mass.), 1980, 420 p.
11. Struve P. *Russkaya mysl'* [Russian thought]. Sofiya, 1921, bk. I–II, pp. 6–37.
12. Struve P. *Russkaya mysl'* [Russian thought]. Praga; Berlin, 1923, bk. VI–VIII, pp. 302–311.
13. Poltoratskiy N. *Ivan Alekseevich Il'in. Zhizn', trudy, mirovozzrenie* [Ivan Alekseevich Ilyin. Life, works, world view]. Teneffay; New York, 1989, 320 p.
14. Il'in I. A. *Nashi zadachi. Stat'i 1948–1954 gg.* [Our objectives. Articles of 1948–1954]. Parizh: Izd-vo Russkogo Obshche-Voinskogo Soyuzha, 1956, vol. 1, 346 p.; vol. 2, 337 p.
15. Il'in I. A. *Russkiy kolokol. Zhurnal volevoy idei* [Russian bell. Journal of volitional thought]. 1927, no. 11, pp. 3–10.
16. Il'in I. A. *Russkiy kolokol* [Russian bell]. 1927, no. 2, pp. 3–11.
17. Il'in I. A. *O soprotyvlenii zlu siloyu.* [On resisting the evil by force]. London (Kanada): Zarya, 1975, 221 p.
18. Frank S. L. *Russkaya mysl'* [Russian thought]. Praga; Berlin, 1923, bk. VI–VIII, pp. 238–270.
19. Frank S. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1990, 608 p.
20. Frank S. *Problemy russkogo religioznogo soznaniya: sb. st.* [Problems of Russian religious consciousness: collected articles]. Berlin: Amerikanskoe izd-vo, 1924, pp. 286–324.
21. Berdyaev N. A. *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of inequality]. Moscow: IMA-press, 1990, 228 p.
22. Polyakov L. V. *Berdyaev N. A. Filosofiya neravenstva* [Philosophy of inequality]. Moscow: IMA-press, 1990, pp. 3–20.
23. Berdyaev N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Origins and purpose of Russian communism]. Moscow: Nauka, 1990, 224 p.
24. Berdyaev N. A. *Novoe srednevekov'e. Razmyshleniya o sud'be Rossii i Evropy* [New Middle Ages. Reflections on the fate of Russia]. Berlin: Obelisk, 1924, 142 p.

25. Berdyayev N. A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's world view]. Praga: Amerikanskoe izdatel'stvo, 1923, 238 p.
26. Berdyayev N. A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of free spirit]. Moscow: Respublika, 1994, 480 p.
- 

***Кошарный Валерий Павлович***

доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой философии,  
Пензенский государственный  
университет  
(Россия, г. Пенза, ул. Красная, 40)

E-mail: dep-ph@pnzgu.ru

---

***Kosharnyy Valeriy Pavlovich***

Doctor of philosophy, professor, head  
of sub-department of philosophy, Penza  
State University  
(40 Krasnaya street, Penza, Russia)

УДК 1(091)

**Кошарный, В. П.**

**Проблема революции в социологии и философии русского после-  
октябрьского зарубежья / В. П. Кошарный // Известия высших учебных  
заведений. Поволжский регион. Общественные науки. – 2015. – № 1 (33). –  
С. 163–184.**