

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 60–82.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 60–82.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)+101.1

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-60-82

ГЕОРГИЙ ГАЧЕВ КАК ИСТОРИК РУССКОЙ МЫСЛИ

Виктор Владимирович Грановский
Свято-Филаретовский институт,
Москва, Россия, philosophus@rambler.ru



 **Аннотация.** В статье впервые предпринята попытка представить Георгия Дмитриевича Гачева как историка русской мысли (по двум изданиям книги «Русская Дума») и охарактеризовать его метод историко-философского обозрения. Гачев рассматривает русскую мысль сквозь свою натурфилософскую («космософскую») концепцию Космо-Психо-Логоса. В связи с этим он выступает как критик историософских концепций российской судьбы. Концептуально важен тезис Гачева о вызревании русской мысли не из конструирования понятий (как на Западе), а из полемико-критической эмоциональности, что обуславливает принципиальную незаконченность русского дискурса. Гачев прочитывает наследие русского религиозного идеализма XIX–XX веков в определенной исторической ситуации, после чудом случившегося в России «пробуждения от мýрока единозвучия» (выражение из очерка о М. М. Бахтине). При

критической ревизии советской истории, состоявшейся в период перестройки, Гачев высказывает идейную солидарность с авторами сборника «Из глубины» (главными пассажирами «философского парохода»), особенно в диагностике отрицательных черт русского характера, навлекших на Россию революцию 1917 года.



Ключевые слова: Г. Д. Гачев, русская философия, русская революция, «философский пароход», организованное почвенничество, либеральный персонализм, максимализм, теозномия, историософия, Космо-Психо-Логос



Ссылка для цитирования: Грановский В. В. Георгий Гачев как историк русской мысли // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 60–82. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-60-82.

Remembering Georgy Dmitrievich Gachev

GEORGY GACHEV AS A HISTORIAN OF RUSSIAN THOUGHT

Viktor Vl. Granovsky

St. Philaret's Institute,

Moscow, Russia, philosophus@rambler.ru

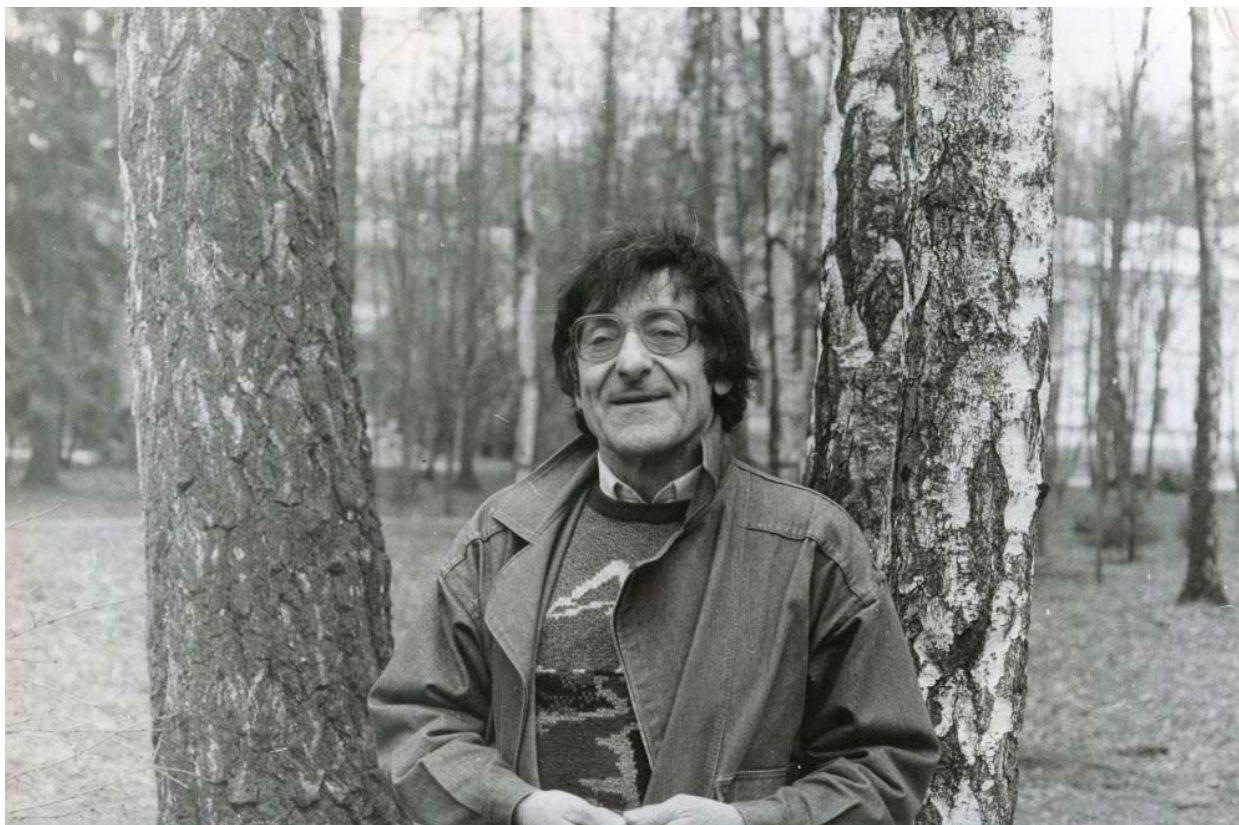


Abstract. The article is the first attempt to consider G. D. Gachev as a historian of Russian thought (based on two editions of the book “Russian Duma”) and to characterize his method of historical and philosophical review. Gachev examines Russian thought through his natural philosophical (“cosmosophical”) concept of Cosmo-Psycho-Logos. In this regard, he acts as a critic of historiosophical concepts of Russian fate. Conceptually important is Gachev’s thesis about the maturation of Russian thought not from the construction of concepts (as in the West), but from polemic-critical emotionality, which determines the fundamental incompleteness of Russian discourse. Gachev reads the legacy of Russian religious idealism of the 19th–20th centuries. in a certain historical situation, after a miraculous “awakening from the darkness of unanimity” that happened in Russia (an expression from an essay about M. M. Bakhtin). In a critical revision of Soviet history that occurred during the period of “perestroika,” Gachev expresses ideological solidarity with the authors of the collection “From the Depths” (the main passengers of the “philosophical ship”), especially in diagnosing the negative traits of the Russian character that brought the 1917 revolution to Russia.

Keywords: G. D. Gachev, Russian philosophy, Russian revolution, “philosophical steamship,” organized pochvennichestvo, liberal personalism, maximalism, theoecconomics, historiosophy, Cosmo-Psycho-Logos

For citation: Granovsky, V. Vl. (2025) “Georgy Gachev as a Historian of Russian Thought,” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 60–82. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-60-82.

Книга «Русская Дума» стала интеллектуальной неожиданностью для ее автора. Но ее появление на свет можно и в целом считать исторической неожиданностью, включенной в целую серию неожиданных явлений, характерных для периода перестройки. До начала этого периода невозможно было представить напечатанным в советском издании, да еще и иллюстрированным (речь о графических портретах Юрия Селиверстова), обзор идей тех мыслителей, которые фактически все советское время имели статус totally запрещенных и осваиваемых в лучшем случае специально допущенными интересантами в недоступном для большинства спецхране. Только в конце 1980-х годов произошло возвращение «философского парохода» и появилось



Георгий Дмитриевич Гачев. Среди берез. 1990-е годы. Архив семьи Гачевых

само это понятие (введенное С. С. Хоружим¹); книга же Г. Д. Гачева была не единственным, но самобытно-ярким знамением «перемены имен» в России.

Объясняя свой замысел «Русской Думы», Гачев, безусловно, связывает ее появление с тем пробившим железный занавес пониманием коммунистического опыта, которое было выражено его виднейшими русскими антагонистами уже при начале его наступления. И для Гачева обратиться к русской религиозно-философской традиции — значит поставить ценностно-этический вопрос о том, как возможно (и возможно ли) *оправдание России* после ее инициации коммунизмом². Свой развернутый ответ (формулировку его мы даем в тексте этой статьи и в изложении, и в прямом цитировании) Гачев высказывает осторожно и нюансированно, но с до-

статочно крепким убеждением и четко выраженной идейной линией, стараясь удержать в формулировке и свой личный, оказавшийся относительно благополучным, опыт советского существования, где он умел выделять реально ценное, «слишком человеческое» и потому не заслуживающее отрицания и отделять его от масштабных локусов идеологического удушения и антигуманного коверканья, получивших в годы перестройки справедливую ревизию и переоценку.

Таким образом, в книге Гачева ставился вопрос не только о содержании русской религиозной мысли, но в не меньшей степени — и в качестве постоянной «закадровой» идеи — о сигнальной ценности этого наследия для позднесоветского и постсоветского сознания.



Обложка первого издания книги Георгия Гачева «Русская Дума» (1991)

¹ Издавая статью с одноименным названием в одном из первых учебных пособий по истории русской мысли, С. С. Хоружий ставит вопрос, поныне остающийся открытым: «...не было ли изгнание философов одною из важных вех, пусковых событий того разрушительного процесса, что поразил не только культуру, но все стороны нашей жизни, сделал возможной Россию Сталина и едва ли побежден полностью до сего дня?» [Хоружий, 1994, с. 189]. Этим отнюдь не риторическим, а весьма предметным вопросом озадачивалась и работа Гачева при составлении им «Русской Думы».

² См. записанную гачевскую «жизнемысль» от 19 августа 1989 года: «...вообще ОПРАВДАНИЕ России — вопрос конца нашего века: именно после Вины России, после Грехопадения ее, понадобился и сюжет для мысли — оправдание ея» [Гачев, 2022, с. 536].

В сходном духе написал книгу «Русская идея и ее творцы» (1995) Арсений Владимирович Гулыга, признанный советский знаток немецкой классической философии. В ней он высказал характерную для своего времени позитивную уверенность (причем лично не переходя, по всей видимости, на религиозные позиции), что только русская религиозная философия может оказаться реальным ориентиром, который укажет России верный путь выхода и из советского тоталитаризма³, и из постсоветского хаоса: «Русская философская мысль, изгнанная на многие десятилетия из нашего обихода, возвращается к нам сегодня как путеводная звезда, призванная вывести нас из мрака и запустения» [Гулыга, 2003, с. 441].

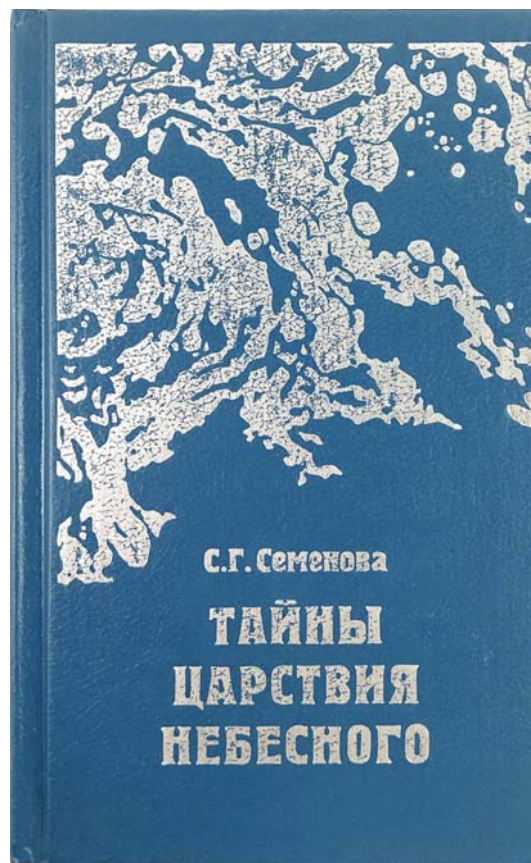
И конечно, в качестве «интертекста», сопутствующего рождению книги Г. Д. Гачева и весьма созвучного ей по характеристикам русско-советского исторического опыта *sub specie* русского идеализма, следует упомянуть текст его супруги С. Г. Семеновой «Тайны Царствия Небесного»; очерки со-мыслительского погружения в него Георгий Дмитриевич оставил на полях (или, вернее, на листах) своего «жизнемыслия», включенного в «Русскую Думу»⁴.

³ Подобное восприятие отправленного в изгнание либо положенного под глубокий спуд русского мыслительского наследия, собственно, и объяснялось тем, что оно понималось многими недогматическими мыслителями периода официального марксизма как «попытки философски противопоставить христианство тоталитаризму» [Кантор, 2015, с. 107–108].

⁴ Так, Светлана Семенова сигнализирует в своей книге о смутительном шестии «с хорутиями идей» и вместе с тем об «искривлении» здравого поведения «буйно-шальными вихрями», что свойственно «загадочной славянской душе», когда в ней «теряется оценка» и «летит вверх тормашками всякий прогноз» [Семенова, 1994, с. 263]. Светлана Семенова обращает внимание на слишком легкую способность русской натуры отказываться от временного жилища на этой земле, проистекающую не столько от христианского самовозложения на неотмирные дары и обетования, сколько от элементарной безбытности, от отсутствия заинтересованной воли к благоустройству своего земного обиталища (см.: [Семенова, 1994, с. 264]). И следом — почти бердяевская нота и фразеология: «Россия... — антикультурна... во всем русском культурном строительстве... не было самозабвенной истовости служения культуре в качестве высшей ценности, как на Западе» [Семенова, 1994, с. 280]. Бытие русского человека, по Светлане Семеновой, диктуется и отчасти объясняется укоренившимся *историческим беззаконием*, то есть, по ее мнению, «вся история русская усеяна... волевыми, экспериментаторскими фактами, выпадающими из объективного закона исторического развития» [Семенова, 1994, с. 276]. «Крутой, переворачивающий весь уклад жизни... эксперимент» — самый яркий феномен русского радикализма [Семенова, 1994, с. 279]. Сюда же относится и русский революционный культ, завершившийся подлинно *круговым парадоксом*, — он описан у Светланы Семеновой следующим образом: «...последняя революция, явившаяся с лозунгами разрушения традиционных государственных институтов... кончила укреплением такого мощного государства, какого вообще не знала история России, государства, пугавшего мир, за фиговым листиком “благородных” целей которого — нести в свет передовые идеи социальной справедливости — так и усматривали старое имперское мурло» [Семенова, 1994, с. 267]. Наконец, коммунистическая революция в России, по Светлане Семеновой, исходила из *дефектного идеала*, осуществление которого к тому же неуклонно гасло в прогрессирующем опошлении (см.: [Семенова, 1994, с. 286]).



Светлана Григорьевна Семенова



Обложка книги С. Г. Семеновой
«Тайны Царствия Небесного» (1994)

Итак, «Русская Дума» не есть в полном смысле историографический обзор русской мысли, напоминающий ее системно-академический свод — «Историю русской философии» В. В. Зеньковского — или ее последовательно-метафизическую экспликацию — «Историю русской философии» Н. О. Лосского. Но стоит в этом ряду упомянуть «Русскую идею» Н. А. Бердяева, к которой Гачев высказывает методологическое недоверие, объявляя ее «верхоглядно-ознакомительной пробежкой по головам-темам русских мыслителей и писателей» [Гачев, 1991, с. 209]. Не вступая в полемику с этим суждением Гачева⁵, отметим, что в методике интуитивного выделения направляющих тенденций русского сознания Гачев совпадает с Бердяевым порой не только по части конкретных умозаключений, но и в отдельных словесных формулировках. Достаточно привести цитату из программного вильнюсского доклада Гачева «Космос России...» (1997),

⁵ Георгий Дмитриевич тотчас же после этой характеристики вопросительно заподозривает и свою «Русскую Думу» в таком же недостатке, каковое суждение по существу столь же полемично, как и предыдущее.

включенного в третью часть «Русской Думы»⁶, где сказано о том, что «аморфность России должна быть восполнена формой» [Гачев, 2022, с. 370]. Это фактический перифраз бердяевского наблюдения из 6-й главы «Русской идеи», где, обобщая мысль Освальда Шпенглера, Бердяев пишет, что «Россия есть апокалиптический бунт против... совершенной формы, совершенной культуры», а также произносит лаконичный вердикт, согласно которому «русская идея не есть идея культуры» [Бердяев, 1990, с. 157]. А завершительный вывод Бердяева в его книге — о том, что «империализм всегда был искажением русской идеи и русского сознания» [Бердяев, 1990, с. 236]⁷, — фактически получает в книге Гачева обширную многостороннюю иллюстрацию, которая снабжена личным опытом жизни во вторую половину имперского «красного века», связанную с апогеем, дряхлением и откатом жестко-идеологизированного коммунизма и, наконец, с его крахом.

Раскрывая ипостась Гачева как историка национальной мысли, прежде всего надо отметить, что в проводимом им обзоре он верен своей концепции Космо-Психо-Логоса⁸. Именно поэтому он выступает здесь как онтологист и менее всего может быть охарактеризован как «историст»⁹. Гачев исходит из того, что любое философствование об истории народа, где исходным пунктом является не природная почва, «природина», конкретного народа, хотя и может быть богато угадками, но все же наводит на этот народ принципиально неадекватную перспективу. Поэтому Гачеву не близки по идейным мотивам, а также методологически почти все наши историософы — «от Ча-

⁶ «Русская Дума» в издании 1991 года состояла из двух частей. В последние годы жизни Гачев планировал расширить книгу, введя в нее дополнительные очерки. В издании 2022 года составителем А. Г. Гачевой была добавлена третья часть, в которую вошли этюды о русских мыслителях, писателях, композиторах, написанные Гачевым в разные годы, жизненные эпохи создания «Русской Думы», жизненные о литературе, выступления на конференциях, а также текст «Женский Логос Светланы Семенович», задуманный «как бы в продолжение и расширение (...) опыта толкования русской мысли» [Гачева, 2022, с. 747].

⁷ Держа в памяти эту репризу Бердяева о дистанцированности империализма и русской идеи, уместно процитировать еще один абзац Арсения Гулыги с аллюзией на политический эпицентр советского бытия: «В русской идее нет ничего имперского... Социальные порядки, насаждавшиеся Сталиным от имени русского народа и силою русского оружия, противоречили духу русской культуры и историческим традициям России» [Гулыга, 2003, с. 441].

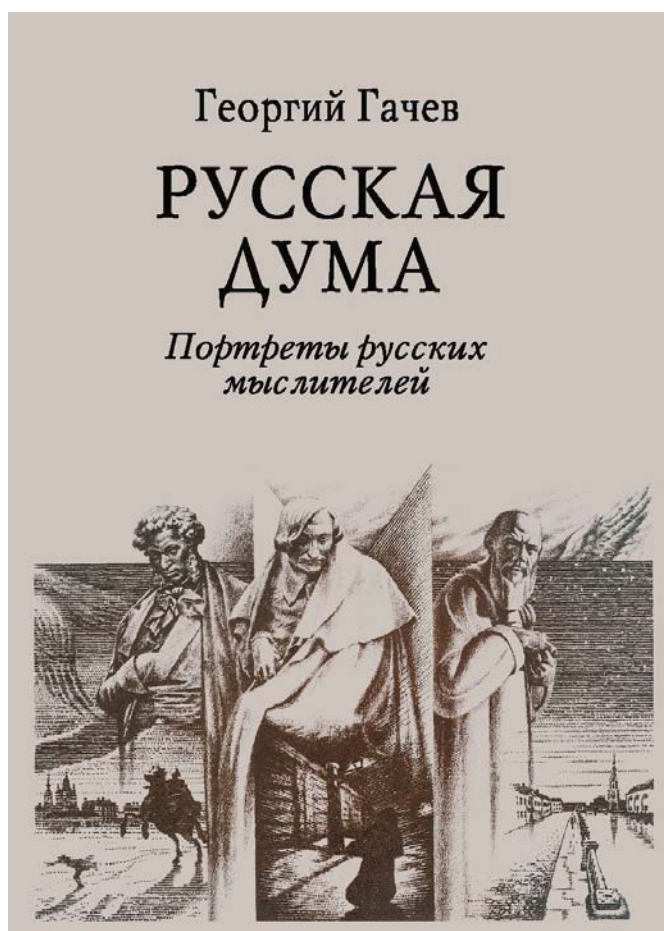
⁸ Вот одна из ее сжатых формулировок: «Подобно тому, как человек есть троичное единство: тело, душа, дух, так и каждый национальный мир можно рассматривать как Космо-Психо-Логос, то есть единство местной природы (Космос), характера народа (Психея) и его склада мышления (Логос)»; для анализа конкретной — в том числе и русской — культуры избирается некий «ракурс этой космо-исторической целостности» [Гачев, 2024, с. 6].

⁹ По убеждению Гачева, именно природа есть тот основной текст, «скрижалю завета, которую данный Народ призван прочитать, понять и реализовать в ходе истории» [Гачев, 2024, с. 7]; таким образом, «историософское» мышление принципиально подчиняется в мыслительской стилистике Гачева мышлению «натурфилософскому».

адаева до Шафаревича» [Гачев, 1991, с. 141] (точнее, до Александра Панарина, главу о котором Г. Д. Гачев предполагал включить в расширенное издание «Русской Думы»).

Вместе с тем неверно было бы сказать, что эта историософия вообще Гачевым не учитывается или же полностью отмечается; также нельзя сказать, что нет историософской тенденции у самого Гачева. Сквозь всю «Русскую Думу» (главным образом первого, еще *при-советского* издания) проходит его идея *организованного почвенничества*. Ее можно считать одновременно *историософским ориентиром* и *социологическим императивом* Гачева. Это по существу исторический идеал, некое искомое,

которое почти никогда не (у)давалось нашему народу, но которое печальный исход советской эпохи тем более настоятельно требует наконец воплотить в жизнь. Драма русской истории, если вкратце изложить ее, опираясь в «Русской Думе» на разрозненные очерки Гачева о специфике русской государственности и особенно на программный его этюд «Космософия России», сводится к тому, что *российское державничество* (Государство) всегда подминало под себя *русское почвенничество* (Землю), не давая ему быть равноправным контрагентом и требуя от него только черезсильной работы и жертв. По существу, это славянофильская идея, но освобожденная от славянофильской лояльности самодержавному официозу и транспонированная также в советский период, связанный с воинственными декларациями исторического отречения от любого «царизма». Для Гачева преемственность в деспотичности власти между «царизмом» и «советизмом», при их идеологическом взаимоотрицании, довольно очевидна, и в этом смысле «советская цивилизация» в русских условиях даже достаточно традиционна: она — «плоть от плоти» имперского властвования и властеподчинения, как они сложились



Обложка второго издания книги
Г. Д. Гачева «Русская Дума» (2022)

в России за века интенсивной централизации¹⁰. Что же до почвенничества в эмоциональном смысле, то есть до горячо выражаемого чувства своеобразности русской земли и традиции, то оно здесь дано, как правило, *бездеятельно-идиллически*. Отстраивание государственного каркаса, как выводит Гачев, происходит в России исключительно сверху, и это оборачивается серьезным ранением, если не калечением Земли Государством. Сама же Земля слабо участвует в государственных инициативах, ощущает себя даже чуждой им (и очень часто это почвенное чувство ей не лжет). Отстраивание же вертикали снизу — не только почти никогда не реализуемая в России практика, но даже и слабо очерченная мировоззренческая установка. Тем не менее она все-таки была высказываема в русской мысли, и здесь первое слово принадлежит патриарху славянофильства (и идейному лидеру панславизма) Ивану Сергеевичу Аксакову (которого, как отмечает Гачев, его земляки-болгары даже желали избрать собственным царем [Гачев, 1991, с. 42]). Вот именно это сильное, немечтательное почвенничество, растущее снизу и творящее полезную общерусскую работу, и есть точка притяжения историософских симпатий самого Гачева.

Какие основные особенности русского мышления выделяет Гачев?

Прежде всего, это очень распространенный *тезис о тождественности русского философского и литературного слова*. Для Гачева русская философия есть наиболее интеллектуальный род русской литературы. Не случайно поэтому в портретную галерею русских мыслителей включены им русские поэты и прозаики от Пушкина до Пришвина (а если читать третью часть «Русской Думы», то можно сказать, что и до Пригова, то есть даже вплоть до карнавального разлива русского литературного постмодернизма 1990-х годов). Литературность (а также публицистичность) нередко ставится в упрек русской мысли, что опровергается гачевским жизненным смыслом, изводящим по ходу привлеченного продумывания из книг русских философов и высокие смыслы, и примеры сильной стилистики. Причем филологический момент, то есть уяснение мысли через ее словесную канву, Гачеву как философу порой бывает важен даже

¹⁰ Разумеется, в культурном смысле здесь не прямое преемство или сознательное заимствование, но с поразительной легкостью взыскиваемое типологическое сходство, один и тот же инструментарий. О том, как четче уловить указанное тождество и растождествление, пишет, используя серию сжатых нюансировок, известный историк почвенного направления: «Конечно, официальная советская идеология не имела ничего общего с православным традиционализмом московских царей, “просвещенным абсолютизмом” или консервативным романтизмом российских императоров... Но все же основы русской власти под серпом и молотом остались теми же, что и под двуглавым орлом: произвол и надзаконность» [Сергеев, 2023, с. 572–573].

в первую очередь¹¹. Однако возможность настроить внимание на философы так, как это сделал Гачев в «Русской Думе», — не погружаясь полностью в литературность, но всегда подразумевая ее как идейно приветливый интеллектуальный фон — лишь доказывает, что беллетристическая *коммуникативная стратегия*, избранная русским идеализмом, в достаточной мере оправдывает себя — и по части экспликации, и по части ретрансляции конкретных идей¹².

Следующая сущностная черта русской мысли, по Гачеву, есть ее *интенсивная внутренняя полемичность*. Русская мысль, утверждает Гачев, не дискурсивна, так как это свойство не отвечает ее основной задаче. Она не занимается практикой понятийных определений или, опять же, не видит в этом своего главного интеллектуального мотива и предметного занятия. Систему определений, технику подведения частного под общее осуществляет именно европейская мысль, а традицию эту она черпает и наследует из Античности. Можно, сужая, сказать даже, что склад русского мышления в этом смысле совершенно не аристотелевский¹³. Русская мысль, на взгляд Гачева, начинается с выявления тезиса, который объявляется оппонентами сакральной жертвой, «козлом отпущения», и должен быть уничтожен подбираемым контртезисом. Формула русской понятийной конструкции, возникающей в дискуссионном аффекте, есть, по Гачеву, «не то, а... что?» [Гачев, 1991, с. 116, 127, 143–144]¹⁴.

¹¹ Метод гачевского «привлеченного мышления», или «зачувствования пафоса», или «возуглубления интимного» к изучаемой концепции, наглядно выражен в главе «Русской Думы» о Сергее Булгакове, чей фундаментальный термин, «слово-энigma “Софийность”» лишь уведет нас в дебри схоластические (коли с него начнем); а коли придем к нему, восчувяв, чем жив был человек и мыслитель Сергей Николаевич Булгаков: что у него болит, что любит, чего хочет, коли поймем, — тогда и то само собою и просто прояснится» [Гачев, 1991, с. 223]. Конечно, нельзя сказать, что такой метод в философском познании следует считать обязательным и универсальным, но в случае Гачева удостоверено, что именно его он наградил массой верных и пронизательных мировоззренческих трактовок.

¹² Удачный, на наш взгляд, термин «коммуникативная стратегия» взят из известного исследования по русской мысли профессора К. М. Антонова, чья оценка этой стратегии как частного «выпячивания лирической составляющей» нам, однако, не близка (см.: [Антонов, 2013, с. 22]).

¹³ Один из наиболее академичных евразийцев, Н. Н. Алексеев, в своем компактном обзоре русской мысли утверждал (в 1933 году) даже фактически полную чуждость аристотелизма русской философской матрице: «К нам, напр(имер), не импортировался аристотелизм во всех его формах, а между тем на Западе, в виде томизма, это количественно наиболее распространенная философия. Право, у нас не было ни одного аристотелика...» [Алексеев, 2021, с. 349–350]. В контексте этого аристотелевского «привлечения» интересно, однако, что кандидат философских наук В. И. Щеров, один из докладчиков на Международной научной конференции к 95-летию со дня рождения Г. Д. Гачева, проходившей 14–15 мая 2024 года в ИМЛИ РАН, как раз способ мышления самого Гачева возвел именно к Аристотелю, уподобив текстуальное жизнемыслие Георгия Дмитриевича развернутой энтелехии.

¹⁴ Кстати, супруга Гачева Светлана Семенова в качестве тотально обобщенного «не то» маркирует русский революционный опыт, воспроизводя здесь его, казалось бы, всеобщее, восторжествовавшее в перестройку итоговое восприятие [Семенова, 1994, с. 285].

То есть подбор контртезиса совершается вполне стихийно в ходе жаркого дебатирования, а не посредством отвлеченно-логической выработки, что и придает русской мысли интенсивно-полемический и, по существу, неостановимый характер — ведь ниспровержению приговоренных к отмене тезисов не видно конца и края. Но в этом же «пóлемосе» — залог продуктивности русского ума¹⁵.

Третьей чертой русской мысли является то, что она, можно так сказать, «онтологична», а не «логична», то есть исходит не из мышления, а из бытия¹⁶. Западный человек адекватно осознает себя в декартовской формуле «Я мыслю — следовательно, существую». Для него мышление является первореальностью и твердой почвой, основанием бытия. Но, замечает Гачев, такая ситуация, равно как и описывающая ее формула, в российских реалиях есть почти что воплощенная нелепость. В России мышление не является проявителем достоверности бытия, а если принять во внимание русский смысл слова «существовать», то слово «мыслить» вообще окажется синонимом слова «прозябать», то есть не столько утверждаться в бытии, сколько неуклонно терять с ним реальные связи. Русский человек с гораздо большим правом мог бы сказать о себе: «Я страдаю — следовательно, существую» [Гачев, 1991, с. 135]. Рассуждение Гачева в этом пункте, по форме напоминающее горько-иронический каламбур, оканчивается поистине «экзистенциально-культурологическим» выводом. Русская мысль, по Гачеву, растет, как мы видим, не просто из бытия, но из бытия надломленного, ущербленного, и, стало быть, *бытийственная дефектность* есть подлинный источник русской мысли. А значит, русские мыслители суть прежде всего *испытатели русской боли*¹⁷.

Наконец, свою четвертую характеристику русской мысли Гачев начинает с положения о слабой выраженности в русском сознании личностного начала. Русское сознание «артельно», не индивидуалистично, в нем явен приоритет

¹⁵ В известном стихотворении Вяч. Иванова эта дебатирующая интенсивность русского ума выражена следующим образом: «Своенаачальный, жадный ум, — / Как пламень, русский ум опасен, / Так он неудержим, так ясен, / Так весел он — и так угрюм» («Русский ум», 1890).

¹⁶ Об этой фундаментальной черте русского мышления писал еще С. Л. Франк в «Русском мировоззрении»: «Русскому духу путь от “cogito” к “sum” всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от “sum” к “cogito”... Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше “я”, наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно» [Франк, 1992, с. 479]. Впрочем, у Гачева с Франком здесь одинаковым является только зачин характеристики.

¹⁷ О боли как основе жизни — а стало быть, и мысли вообще, не только русской, — оставил стихотворные строки Иосиф Бродский: «Не превращу себя в благую весть! / Поскольку боль — не нарушение правил: / страданье есть / способность тел, / и человек есть испытатель боли. / Но то ли свой ему неведом, то ли / ее предел» («Разговор с небожителем», 1970).

«мы» над «я», коллективного перед частным. Однако «мы», превалирующее над «я», понимается не только в качестве доминантной ценности, но и в качестве бытийственной силы, в то время как «я» есть онтологически слабая единица, а потому проходная, легко заменимая ценность с точки зрения целого, коллектива. И, по русской поговорке, там, где в наличии сила, ум с обязательностью не требуется. И вот из этих опытно-риторических комбинаций у Гачева созревает вывод о том, что русская мысль есть по сути своей *метафизический большевизм* [Гачев, 1991, с. 172]: «мы» количественно, а значит, и бытийно, *больше*, нежели «я», но вместе с тем и менее рационально, чем «я», даже, быть может, и вовсе не рационально. Поэтому русскому мышлению для восстановления столь очевидного дисбаланса необходима, с точки зрения Гачева, прививка как *рационализма*, так и *персонализма*, то есть практики конструктивного здравомыслия и чувства личностной самооценности. И в этом контексте плодотворны своим влиянием на «русский логос» как мышление *европейское*, так и мышление *еврейское*, которым свойственно более рельефное присутствие и более гармоничное сочетание в них рациональности с индивидуальным принципом.

Обращение Гачева к основным концептам русской думы совпало с его личным прочтением (и позднесоветским переизданием) вернувшегося из идеологического небытия сборника «Из глубины» — компендиума антиреволюционных статей самых известных русских идеалистов, высланных из Советской России в 1922 году.

С исторической точки зрения концепции пассажиров «философского парохода» и их религиозно-философских наставников были, по Гачеву, прекраснейшей, но лебединой песней дореволюционной мыслительской культуры. С точки зрения идейной русский дореволюционный идеализм в гачевской ретроспективе выглядел, говоря кантовским языком, как критика, пропедевтика и трансцендентальная диалектика советского опыта. Можно выразиться и так: как его идейная диагностика и профилактика.

Держа в уме эту, безусловно, критическую к революционному «космосу» позицию русских идеалистов, достаточно отметить вслед за ними две наиболее довлеющие русскому сознанию и бытию опасности, восчувствованные с учетом амбивалентного опыта проживания в СССР и *советским человеком* Георгием Гачевым.

Прежде всего, это *апокалиптизм русского сознания*. В сборнике «Из глубины» тема апокалиптизма в русском характере наиболее ярко прописана Николаем Бердяевым [Бердяев, 1991, с. 260–261]. Полусные установки в сознании западного человека могут взаимоотрицать одна другую, но взятые сами по себе они продуктивны (или не несут сущностного вреда) для строительства

серединного царства культуры, то есть не нигилистичны ни по существу, ни по способу осуществления¹⁸. Полюсные установки в сознании русского человека нигилистичны каждая по своей сути, и заряд отрицания в них столь велик практически либо теоретически, что необходимым следствием из него является отмена всей прежде накопленной в России культуры. Русский нигилизм есть отрицание всего при наличии антирелигиозного мотива. Русская же апокалиптика есть такое же тотальное отрицание при доминации религиозного мотива. Иными словами, нигилизм подстерегает русское сознание и слева, и справа, и снизу, и сверху¹⁹. Гачев в сравнении с авторами «Из глубины» обнаруживает несколько иную сторону в национальном апокалиптизме, обобщая советский опыт как *утопию тотального проективизма*. Россия, иницировав этот «русский проект», показывает, что она стремится собрать — волей либо неволей — под свою руку все народы, чтобы приблизить для себя и для них конец света, который может пониматься как торжество единственно верной идеологии или как полный крах антитетичной ей чужеродной идеологии. Но в любом случае в дальнейшем, при установлении идеологически выверенного порядка вещей, должно прекратиться не только бытие культуры, но и продление жизни, потому что ее полный смысл, а значит, и ее онтологический максимум, уже осуществлен²⁰.

Другой катастрофичной склонностью русского сознания, участвующей в том числе и в подогреве апокалиптизма, является *русский максимализм*. О нем

¹⁸ Речь, конечно, идет не о полном отсутствии в западной ойкумене нигилистически-разрушительных тенденций, но скорее о наличии достаточных на Западе сил и воли найти для них противоупорный созидательный центр и своевременное противоядие. Именно так понимали авторы сборника «Из глубины» неподатливость Запада на социалистическую приманку.

¹⁹ В недавней статье, приуроченной к 150-летию Бердяева, философ и прозаик Павел Кузнецов так реконструирует этот взгляд «...“апокалиптики” всегда “нигилисты”, ибо они обращены к концу истории и отрицают срединные культурные ценности — точнее говоря, культуру как таковую. Точно так же и нигилисты — в той или иной степени “апокалиптики”, так как им тоже свойственно отрицание этих ценностей» [Кузнецов, 2024, с. 93]. Вместо того чтобы объявить это воззрение Бердяева адекватным выражением антиреволюционного кредо философа, автор статьи прибегает к странной констатации: по его мнению, Бердяев якобы не замечает антирезультативного отождествления в русском характере апокалиптизма и нигилизма, невзирая на многократное собственное повторение их отождествляющей формулы.

²⁰ Фактически рукотворного оконечивания, к счастью, не происходит: жизнь становится хуже — но не кончается, культура терпит серьезный урон — но уцелевает и возрождается даже при тоталитарном режиме. Вернее сказать, чудом пробивается сквозь асфальт жесточайшей культурной вивисекции, которую инициирует против нее спроектированный утопизм. Для Гачева велико значение этого культурного сопротивления: «Итак, в середине 50-х годов XX века стали у нас самозарождаться спонтанно те “родники вдохновения”, которые, как почувствовал Блок, задавит новая власть. Забили ключи то тут, то там: то вот в песне О(куджавы), то в эссеях Синявского, то в мысли философа-гегельянца Ильенкова, то в семиотиках-структуралистах будущего Тартуского круга, то в молодых теоретиках литературы ИМЛИ, то в эстетиках-искусствоведах...» [Гачев, 2022, с. 507].

Гачев говорит в своем проникновенном очерке о видном русском философе князе Евгении Николаевиче Трубецком, которого уместно считать не пассивным, а активным противником революционного режима (он сражался и умер в рядах Белого движения). Максимализм как умонастроение может иметь религиозную природу и окраску, но это не лишает его характерологической злокачественности. Максимализм, в уподоблении Трубецкого, есть попытка взойти по лестнице, ведущей на небо, минуя все разом или частично необходимые ступени. Здесь разоблачается грех русской метафизической торопливости, которая может быть вызвана не только худшими, но и лучшими побуждениями. Отсюда проистекает русская претензия подстегнуть историю или так ускорить ее, чтобы она в одночасье привела всех и каждого в бытийный максимум, в «парадиз». Однако с нравственно-христианской точки зрения такой максимализм, подчеркивает Трубецкой, нельзя признать благочестивым²¹. Гачев сочувственно цитирует эту мысль князя-идеалиста и добавляет, что в плане исторического строительства нельзя признать этот настрой и просто жизненно-продуктивным.

Чему же учат нас столпы русского религиозного идеализма, чьи идеи с запозданием на целый век вернулись к насельникам СССР? Основными идейными посылами, составляющими многоаспектную задачу для русского ума, прошедшего сквозь практическое приложение революции, по Гачеву, являются следующие.

Столь дорогой Гачеву наставник мысли, как М. М. Бахтин, завещал русскому логосу в качестве идейно-характерологической установки мыслительский и риторический плюрализм. С Бахтиным русский человек должен настроить себя на интерес к голосу *другого, многого, разного, личного*²². В качестве программы-минимум — это умение если не учесть, то хотя бы расслышать голос меньшинства на фоне голоса большинства, сделать последний голосом неподавляющим. Господство «мы» над «я» при общественном монологизировании Гачев описывает как замену симфонического оркестра одной трубой, которая орет, оглушает, оглушает и массирует целый век. В этом понимании тоталитарности как навязанного единогоголосия Гачев как бы стилистически расширяет емкую «музыкальную» реплику Аристотеля, которую тот отнес к общественному идеалу Платона, уподобив его *ухудшенное государство* симфонии,

²¹ Евг. Трубецкой называет такой максимализм не христианским, а беспутным [Гачев, 1991, с. 70].

²² Иллюстрируя завет Бахтина, Гачев цитирует Василия Гроссмана, тоже запрещенного к печатанию автора, чье возвращение к читателю в годы перестройки стало символическим: главная цель общественного развития — «завоевать людям право быть разными» [Гачев, 1991, с. 114].

замененной унисоном, или же ритму, сведенному к единственному такту [Аристотель, 1976–1983, т. 4, с. 412]. Поэтому бахтинский призыв к полилогу²³, к возвышенной беседе есть, по Гачеву, *форма и формула общественного спасения*. Говоря вслед за Бахтиным об универсально-человеческой ценности полифонического собеседования, Гачев делает вдохновенный вывод-уверение, что не только рукописи не горят, но и мысли, слова, разговоры, все то словесное, «логосное» бытие, которое пронизывает социум. Главным контрастом этого плюралистического «бахтинизма» в перестройку стал, как пишет Гачев, запоздалый диалог со Сталиным всех его многочисленных, реальных и потенциальных, жертв: за несколько лет *гласности* к вождю обратили столько слов, сколько он не слышал при жизни. А в дальнейшем к равноправной дискуссии был призван и весь большевизм, не терпевший когда-то ничьих возражений, что и стало его *реальным диалогическим изживанием*. Рядом с Бахтиным, конечно, следует упомянуть Достоевского, чье творчество стало магистральным мотивом к апологии полифонии. Но Достоевский, исследованный Бахтиным, воспринимался и как один из актуальнейших перестроечных авторов, прежде всего за его идею сострадания к малой персональной единице, подавляемой тоталитарным социумом. Последним же, не окончившимся и на гачевском веку отголоском бахтинского полилога стал разлив постсоветской литературы, которая совсем не вызывает у Гачева полного восторга по своим достижениям, но сам факт которой, спровоцированный жизнью в подлинной *свободе слова*, он не склонен ценностно снижать и, настаивая на том, что время выставления эстетических точек над *і* еще не пришло, видит в ней все-таки положительную «ренессансную множественность» [Гачев, 2022, с. 374–375].

Творчество и жизнь А. Ф. Лосева — это, по Гачеву, воплощенный пример того, что идеалистическое мировоззрение побеждает материализм в пределах большого личного времени не только теоретически, но и практически. Революционный апокалипсис со всей своей идеологизированной псевдореальностью, обещавший всем свою нескончаемость, в конце 1980-х годов исчезает на глазах²⁴, а Лосев, «Геракл Духа», этот апокалипсис богатырски пережил. Как идеалист, завуалированно сражающийся с материалистами в своем послелатерном многотомье, Лосев напоминает Гачеву толстовского Кутузова [Гачев,

²³ Как отмечает современный исследователь западной антропологической традиции, здесь одним из источников философского вдохновения М. М. Бахтина было внимательное изучение им трактата Макса Шелера «О чужом Я» (см.: [Малинкин, 2022, с. 112]).

²⁴ «Где ныне сотни тысяч тонн сочинений генсеков и брошюр по диа-ист-мату? В макулатуре. Жаль только, что полтайги на них спилено» [Гачев, 1991, с. 248].



Юрий Селиверстов. Алексей Лосев. Литография. Архив семьи художника

1991, с. 259–260], обманном отступлением затягивающего врага на невыгодные позиции для дальнейшего координированного разгрома²⁵. Интересно при этом, что Гачев ценит Лосева не столько как системного метафизика всеединства, сколько как универсального идейного интересанта, гуманитарного энциклопедиста или, как определил Гачев в одном позднем тексте, как *идеософа*. Идеософия есть счастливая возможность углубленно (и если надо, то и систематически) осмыслить любую идею, плодотворно присутствующую в «Эдеме Культуры и Духа» [Гачев, 1991, с. 266]. Иначе говоря, это творческое приобщение к платоновским эйдосам, «застывшим» в культуре, личное усвоение их динамического бытия и проникновенная способность индивидуально их воспроизвести или «исполнить». Гачев и свой собственный идеософский метод полагает подобным лосевскому: «всосаться» в ту идею или чувство, которые захватили, привлечь сюда все возможные ассоциации и «воз-жизнить» этот объект как «деталь Всесмысла» [Гачев, 1991, с. 258].

²⁵ «...в лице Лосева Фило-София России вела именно Отечественную войну с апокалиптическим нашествием грубого материализма и зла» [Гачев, 1991, с. 259].

Творчество Николая Федорова, привлекавшее внимание многих русских идеалистов «начала века», — это, в глазах Гачева, *положительный пример перемены проективистской парадигмы* [Гачев, 1991, с. 46–49]. Проективизм советского времени строился принудительным образом — Федоров зовет участвовать в абсолютно «свободовольном» проекте. В советское время ради осуществления верной классовой «проектировки» следовало найти, указать и обезвредить классового врага; так вот, если подыскивать подлинного врага, врага не класса, а всего человечества, с которым действительно есть смысл реально бороться, то это *смерть*. И в борьбе только с таким врагом следует искать достижения подлинного, ненаигранного, общечеловеческого солидаризма — *общего дела*²⁶. Да, возможно, проект Федорова есть идеализм, граничащий с утопизмом, но в сравнении с утопией классовой борьбы утопия преодоления смерти есть, по крайней мере, вариант гуманитарно безошибочной телеологии, или, по Гачеву, *абсолютно целесообразный проект*. Впрочем, и федоровский концепт «воскрешения» прочитывается Гачевым по-перестроечному: мы живем, пишет он на страницах «Русской Думы», в эпоху воскрешения забытых культурных имен и литературных произведений. Но сама концепция воскрешения, навеянная Федоровым, трактуется Гачевым все же с достаточной долей отстранения и даже скепсиса. Он рассматривает ее не только как культурное приобретение, но и как некую очевидную ретардацию культурного процесса, или, точнее, как неравномерное по смыслу сочетание культурного прогресса и чисто жизненного регресса. Это как бы сильно запаздывающий реванш жизни над тем отрезком истории, где сама жизнь была зачеркнута. Но, настаивает Гачев, надо уметь жить там и тогда, где и когда отпущено жить, а не только анахронически воскрешать жизнь. И вот если второе умение еще порой дается русскому человеку, то с первым у него сильные трудности. И Гачев делает даже более широкое обобщение, парадоксальным образом находя недостаток в русском мировосприятии за счет его *пасхальности*, то есть все той же центрированности на воскрешении жизни, а не на ее актуальном проживании²⁷.

Другим парадоксом русской мысли является, в наблюдении Гачева, то, что одним из наиболее универсальных и крупных ее представителей был

²⁶ Справедливо ставя Николая Федорова и хронологически раньше, и идейно старше теоретиков большевизма, главная поборница федоровских идей, супруга Гачева Светлана Семенова, сочла уместным охарактеризовать революционно-советский проективизм как «гнусно обезьянью карикатуру на идеи общего дела» [Семенова, 1994, с. 285]. Светлана Семенова подчеркивает также, что проект Федорова в отличие от советского принципиально не может быть ни партийным, ни парткратическим (см.: [Семенова, 1994, с. 277]).

²⁷ У Светланы Семеновой, напротив, пасхальный — православно-восточный — архетип с точки зрения духовной напряженности безусловно предпочитается рождественскому — западно-католическому [Семенова, 1994, с. 274].

Семен Людвигович Франк, еврей по национальности. И вот, в том числе и в его лице, основная прививка еврейского логоса к русскому логосу состоит, как утверждает Гачев, также имеющий еврейские корни, *в максимальном усилении чувства жизненной полноты*. Речь здесь в первую очередь о том, что жизнь для русского человека должна в конце концов приобрести характер несомненной, освящаемой Богом ценности. Между тем отошедший советский век постоянно рисовал обратную перспективу, в которой русский человек оказывался больше склонен жертвовать своей и чужой жизнью за внежизненный идеал (нередко без удостоверения его истинности либо ложности). Также Франк в трактовке Гачева зовет русского человека к замене аффектированно-экстенсивного труда трудом методическим и интенсивным. Но русский человек больше склонен к первому ввиду своей мечтательности и слабой локализуемости, привязки к месту²⁸. Однако призыв к непрерывности, к последовательности освоения любого предмета есть неколебимое правило не только хозяйственной, но и духовной традиции, где труда постепенности большинству русских характеров часто недостает²⁹. И здесь впору вспомнить также, что Франк по своей религиозной принадлежности — убежденный церковный христианин. Используя известные антитезы христианской традиции, в прямом и в переносном смысле можно сказать, что везде и всегда личности для снискания новозаветной благодати нужен не отрыв от всех прежних духовных корней (что опять-таки граничит с нигилизмом), но этапно выстроенная, длительная, строго-правильная школа ветхозаветной подготовки. Иными словами, русский человек должен всерьез заняться профилактикой своей духовно-социальной нетерпеливости и скачкообразной непоследовательности.

«Философия хозяйства» Сергея Булгакова есть в глазах Гачева своевременный призыв к свободному, инициативному, продуктивному частному труду на *своей* земле вопреки антисофийному колхозному коллективизму. Гачев уверен, что настало время на место принудительной марксистско-ленинской политэкономии поставить булгаковскую *теоэкономию* — теорию единоличного хозяйствования, имеющего религиозную санкцию и благословение. Гачев даже высказывает уверенность, что общественным катализатором этой экономической переориентации в конечном счете сделается в постсоветскую

²⁸ Супруга Гачева Светлана Семенова даже поименовала в этом смысле русского человека «пространственным “вечным жидом”» [Семенова, 1994, с. 266].

²⁹ «...тут предстоит заново классы истории проходить, а не перепрыгивать через необходимые фазы, чем и отличалась русская история доселе: ...ускоренным пробеганием — без интенсивного вызревания стадий...» [Гачев, 1991, с. 154].

эпоху Православная церковь, тоже возвращающаяся в жизнь после гонений и идеологического зажима — и как духовно авторитетная инстанция, и как общественный институт (см.: [Гачев, 1991, с. 238]).

Наконец, Бердяев опознается Гачевым как самый актуальный русский мыслитель. Бердяев, как свидетельствует о нем любая историко-философская пропись, настойчиво призывает каждого уйти из-под диктата безличных начал Бытия, Природы и Государства и *перестроиться* на началах Свободы, Духа, Личности и Творчества [Гачев, 1991, с. 214]. Инициированная Бердяевым при конце русского коммунизма «вспышка удивления свободе» и другим реалиям, выписанным в последней строке с заглавной буквы, стала основной чертой перестроечного умонастроения. И Бердяев, по Гачеву, на рубеже 1980-х и 1990-х годов говорит о достижении *либерального персонализма* как о самой трудной задаче для русско-советского обывателя, который более всего привык к невыявленности своей личности и своей свободы, за исключением тех ситуаций, когда апелляция к ним продиктована принудительной государственной волей — хотя чаще, вернее почти всегда, они ею надежно задавлены.

Итак, в образовавшейся благодаря перестройке критической ревизии всего «советского проекта» Гачев по факту высказывает идейную солидарность с авторами сборника «Из глубины» (главными пассажирами «философского парохода») в опознании отрицательных черт русского характера. Гибельно-обвальный характер революции 1917 года, как и у них, объясняется у Гачева



Юрий Селиверстов. Николай Бердяев.
Литография. Архив семьи художника

тем, что Россия, увлекаемая радикальностью своих даже положительных иллюзий, становится «анти-задержителем» в тертуллиановском смысле, то есть не отвлекает мир от апокалипсиса, а целиком приближает к нему.

И поэтому историко-философский «жизнемыслящий» трактат «Русская Дума», особенно две первые его части (акцентировки третьей, постсоветской, заслуживают специального обзора и комментария), выстраивается вокруг следующего гачевского императива: «Перестать русским быть исторической Марфой, заботящейся о многом, но стать Марией, выбравшей единое на потребу» [Гачев, 1991, с. 156]. Главный завет русской идеалистической мысли, отслеженной и «восчувствованной» Гачевым, таков: России необходимо заняться индивидуально-экономным, интенсивным обустройством «коренной» (слово Гачева) русской почвы, а не экстенсивно-антистроительным, насильственно-надрывным (к себе и к другим) имперским саморасширительством.

Список источников

Алексеев Н. Н. Письмо П. Н. Савицкому от 25–30 января 1933 г. // Ильин И. А. Собрание сочинений: О возрождении и обновлении России. Часть III / сост. Ю. Т. Лисицы. М.: Институт Наследия, 2021. С. 347–356.

Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 360 с.

Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–644.

Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции; Из глубины: Сборник статей о русской революции / сост. и подгот. текста А. А. Яковлева; примеч. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова, А. Келли. М.: Правда, 1991. С. 250–289.

Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43–271.

Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Космо-Психо-Логос Евразии. М.: Изд-во «Культура», 2024. 896 с.

Гачев Г. Д. Русская Дума: Портреты русских мыслителей / сост. А. Г. Гачевой, литографии Ю. И. Селиверстова. М.: Академический проект; Трикста, 2022. 762 с.

Гачев Г. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. М.: Новости, 1991. 272 с.

Гачева А. Г. От составителя // Гачев Г. Д. Русская Дума: Портреты русских мыслителей / сост. А. Г. Гачевой, литографии Ю. И. Селиверстова. М.: Академический проект; Трикста, 2022. С. 744–748.

Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М.: Эксмо, 2003. 448 с.

Кантор В. К. Посреди времени, или Карта моей памяти. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2015. 432 с.

Кузнецов П. Другой Бердяев: человек, писатель, пророк... // Звезда. 2024. № 5. С. 85–98.

Малинкин А. Н. Философская антропология Макса Шелера в 1912–1922 гг. // Шелер М. К идее человека / пер. с нем., прим. и комм. А. Н. Малинкина. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 73–127.

Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. 414 с.

Сергеев С. М. Русское самовластие. Власть и ее границы: 1462–1917 гг. М.: Яуза-каталог, 2023. 576 с.

Франк С. Л. Русское мировоззрение // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471–500.

Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетея, 1994. 448 с.

References

Alekseev, N. N. (2021) “Pis'mo P. N. Savitskomu ot 25–30 yanvary 1933 g.” [“Letter to P. N. Savitsky from January 25–30, 1933”], in Il'in, I. A. *Sobranie sochinenii: O vozrozhdenii i obnovenii Rossii. Chast' III* [Collected Works: On the Revival and Renewal of Russia. Part III]. Compiled by Yu. T. Lisitsa. Moscow: Institut Naslediya [Institute of Heritage], pp. 347–356.

Antonov, K. M. (2013) *Filosofiya religii v russkoi metafizike 19 — nachala 20 veka* [Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of the 19th — Early 20th Centuries]. Moscow: Pravoslavnyi Svyato-Tihonovskii humanitarnyi universitet [Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities].

Aristotle (1983) “Politika” [“Politics”], in Aristotle. *Sobranie sochinenii v 4 tomakh. Tom 4* [Works in 4 vols. Vol. 4]. Moscow: Mysl', pp. 375–644.

Berdyayev, N. A. (1991) “Dukhi russkoi revolyutsii” [“Spirits of the Russian Revolution”], in *Vekhi: Sbornik statei o russkoi intelligentsii; Iz glubiny: Sbornik statei o russkoi revolyutsii* [Vekhi: Collection of Articles on the Russian Intelligentsia; From the Depths: Collection of Articles on the Russian Revolution]. Compiled and preparation text by A. A. Yakovlev; notes by M. A. Kolerov, N. S. Plotnikov, A. Kelli. Moscow: Pravda, pp. 250–289.

Berdyayev, N. A. (1990) “Russkaya ideya” [“Russian idea”], in *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture: Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian Philosophical Culture: Philosophers of the Russian Post-October Diaspora]. Moscow: Nauka Publ., pp. 43–271.

Gachev, G. D. (2024) *Nacional'nye obrazy mira: Kosmo-Psiho-Logos Evrazii* [National Images of the World: Cosmo-Psycho-Logos of Eurasia]. Moscow: Izdatel'stvo "Kul'tura" [Kultura Publishing House].

Gachev, G. D. (2022) *Russkaya Duma: Portrety russkih myslitelei* [Russian Duma: Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Akademicheskii proekt [Academic Project]; Triksa.

Gachev, G. (1991) *Russkaya Duma. Portrety russkih myslitelei* [Russian Duma: Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Novosti Publ.

Gacheva, A. G. (2022). "Ot sostavitelya" ["From the Compiler"], in Gachev, G. D. *Russkaya Duma: Portrety russkih myslitelei* [Russian Duma: Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Akademicheskii proekt [Academic Project]; Triksa, pp. 744–748.

Gulyga, A. V. (2003) *Russkaya ideya i eyo tvortsy* [Russian Idea and Its Creators]. Moscow: Eksmo.

Kantor, V. K. (2015) *Posredi vremeni, ili Karta moei pamyati* [In the Middle of Time, or the Map of My Memory]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives]; Universitetskaya kniga [University Book].

Kuznetsov, P. (2024) "Drugoi Berdyaev: chelovek, pisatel', prorok..." ["Another Berdyaev: Man, Writer, Prophet..."], *Zvezda*, 5, pp. 85–98.

Malinkin, A. N. (2022) "Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera v 1912–1922 gg." ["Philosophical Anthropology of Max Scheler in 1912–1922"], in Scheler, M. *K idee cheloveka* [To the Idea of Man]. Transl. from the German, notes and comments by A. N. Malinkin. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives], pp. 73–127.

Semenova, S. G. (1994) *Tainy Tsarstviya Nebesnogo* [Secrets of the Kingdom of Heaven]. Moscow: Shkola-Press.

Sergeev, S. M. (2023) *Russkoe samovlastie. Vlast' i eyo granitsy: 1462–1917 gg.* [Russian Autocracy. Power and its Boundaries: 1462–1917]. Moscow: Yauza-katalog.

Frank, S. L. (1992) "Russkoe mirovozzrenie" ["Russian Worldview"], in Frank, S. L. *Duhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika [Republic], pp. 471–500.

Khoruzhii, S. S. (1994) *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the Break. Paths of Russian Philosophy]. St. Petersburg: Aleteiya Publ.

Информация об авторе: Виктор Владимирович Грановский — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Свято-Филаретовского института. Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, пер. Токмаков, д. 11.

Information about the author: Viktor Vl. Granovsky — PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Humanities and Natural Sciences at St. Philaret's Institute. Address: 11 Tokmakov Per., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 13.08.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 13.08.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.