

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2025
ТОМ 26
выпуск 3

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора

А. А. Ермичёв

Ответственный секретарь

О. И. Кулиев

Редакционная коллегия

И. В. Кондаков, Е. П. Борзова, Н. В. Голик, Д. В. Масленников,
Р. В. Светлов, А. А. Ермичёв, С. П. Лебедев, И. И. Евлампиев,
А. А. Синицын, А. М. Прилуцкий, Д. А. Головушкин,
И. И. Докучаев, Я. С. Иващенко, Е. В. Бильченко,
В. А. Гуторов, М. А. Маслин, Л. В. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2025. Том 26. Вып. 3. — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2025.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Executive Secretary

Oleg Kuliev

Editorial Board

Igor Kondakov, Elena Borzova, Nadejda Golik, Dmitry Maslennikov,
Roman Svetlov, Alexander Ermichev, Sergey Lebedev, Igor Evlampiev,
Alexander Sinitsyn, Alexander Prilutsky, Dmitry Golovushkin,
Ilya Dokuchaev, Yana Ivashchenko, Eugenia Bilchenko,
Vladimir Gutorov, Michael Maslin, Lev Shaposhnikov

The Russian Christian Academy for the Humanities
named after Fyodor Dostoevsky Publishing House
St. Petersburg, Russia

© Русская христианская
гуманитарная академия
имени Ф. М. Достоевского, 2025
© Авторы выпуска, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Мартынова С. А.</i>	
Есть ли место телеологии в компатибилизме?	
Решение вопроса о свободе воли С. Сехоном и В. В. Васильевым.....	9
<i>Светлов Р. В.</i>	
Тексты Платона и герменевтика как философская процедура.....	24
<i>Паткуль А. Б.</i>	
В. В. Бибахин о философии Ф. В. Й. Шеллинга.....	35
<i>Савинов Р. В.</i>	
Онтология блага в философии М. Шелера и Н. О. Лосского.....	48

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Зайцев Д. Ф., Спивак В. И.</i>	
Мессианизм русской идеи и пессимизм европейского духа (XIX век).....	59
<i>Калинин Н. В.</i>	
Эсхатология и история: богословие Карла Барта и русская религиозная философия в межвоенный период.....	67

К ЮБИЛЕЮ Н. А. БЕРДЯЕВА (1874–1948)

<i>Богатырёв Д. К., Богатырёв Т. Д., Масленников Д. В.</i>	
Был ли Н. А. Бердяев «Русским Гегелем»?	80

<i>Дорофеев Д. Ю.</i>	
Н. Бердяев и М. Шелер о русском этосе	99

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ТЕОЛОГИЯ

<i>Нимяев Э. А.</i>	
Роль цифровых рекомендательных алгоритмов в распространении религиозных фундаменталистских нарративов	117
<i>Кравчук Н. С.</i>	
Особенности массового сознания россиян на рубеже 1980–1990х гг. и конструирование общественно значимых представлений о религии	131
<i>Ворохобов А. В.</i>	
Осмысление философии истории в библейской теологии Рудольфа Бульмана	142
<i>Хромцова М. Ю.</i>	
Тринитарная грамматика межрелигиозных отношений С. М. Хейма	154
<i>Ковальчук А. И.</i>	
Мартин Лютер и Реформация в раннем творчестве Томаса Манна	169

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Бильченко Е. В., Масленников Д. В.</i>	
Квазирелигиозный потенциал альтернативного постмодернизма: деконструкции Деррида, дионисии Делеза, истины-события Бадью	185
<i>Марков А. В., Сосновская А. М.</i>	
Эрмитаж как интерфейс объекта «национальная идентичность»	200
<i>Синицын А. А.</i>	
«Возвращение Европы»: об истоках античного наследия в русской культуре (историографическо-культурологический очерк)	216
<i>Добронравов К. О.</i>	
Диалог об эскапизме Л. Н. Толстого и Г. Торо на страницах романа «В диких условиях» Дж. Кракауэра	237
<i>Ганичев Л. А.</i>	
История и культура первой русской эмиграции в Финляндии	250
<i>Защиринская О. В.</i>	
Суперэго как культурный режим: от Фрейда — к Лакану	262
<i>Штайн О. А.</i>	
Безмолвие как аскетический опыт	271

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.033

УДК 1(091), 130.2, 140.8

*Д. Ю. Дорофеев**

Н. БЕРДЯЕВ И М. ШЕЛЕР О РУССКОМ ЭТОСЕ**

Статья написана в честь 150-летнего юбилей Николая Бердяева и Макса Шелера, который пришелся на 2024 г. В тексте отмечаются как личные, так и философские отношения двух крупных философов XX в., которые были близки по многим вопросам аксиологии и персоналистической философской антропологии. Но центральной темой статьи является исследование того, как оба философа понимали проблему национального этоса, в первую очередь русского этоса. Автор считает, что Н. Бердяев представил наиболее глубокое и масштабное понимание русской души, прежде всего в своих книгах «Судьба России» и «Русская идея», которые в основном и рассматриваются. Подчеркивается особая актуальность исследования русского этоса как сущностного фундамента и основания целостного национального мировоззрения именно в наши сложные времена, и здесь выделяется особое значение немецкого философа. Автор отдельно останавливается на том, как Макс Шелер понимал и оценивал Россию, русскую мысль и русское православное христианство, стараясь как признать глубину и проницательность его оценок, так и критически выделить имеющиеся у него ограниченность, проблемы и недостатки (основным предметом разбора является статья Шелера о восточном и западном христианстве, а также его исследования о европейских

* Дорофеев Даниил Юрьевич — д-р филос. наук, доц., Санкт-Петербургский горный университет императрицы Екатерины II, Российская Федерация, Санкт-Петербург, 199106, Васильевский остров, 21 линия, д. 2.; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Daniil Yu. Dorofeev — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, dandorof@rambler.ru, Empress Catherine II Saint Petersburg Mining University; 2, 21 St Line, St. Petersburg, 199106, Russia; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–00841, <https://rscf.ru/project/25-28-00841/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 25–28–00841, <https://rscf.ru/en/project/25-28-00841/>; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

нациях). Философия Н. Бердяева и М. Шелера, в том числе их понимание человека, ценностей, России, может активно способствовать развитию современной философии и подлинного патриотического мировоззрения.

Ключевые слова: Бердяев, Шелер, этос, Россия, национальная сущность, душа, психология и мировоззрение.

D. Yu. Dorofeev

N. BERDJAEV AND M. SCHELER ON RUSSIAN ETHOS

The article is written in honor of the 150th anniversary of Nikolai Berdyaev and Max Scheler, which falls in 2024. The text notes both personal and philosophical relations of two major philosophers of the 20th century, who were close on many issues of axiology and personalistic philosophical anthropology. But the central theme of the article is the study of how both philosophers understood the problem of national ethos, primarily the Russian ethos. The author believes that N. Berdyaev presented the deepest and most extensive understanding of the Russian soul, primarily in his books “The Fate of Russia” and “The Russian Idea”, which are mainly considered. The special relevance of the study of the Russian ethos, as the essential foundation and basis of a holistic national worldview, is emphasized in our difficult times, and the special significance of the German philosopher is highlighted here. The author dwells separately on how Max Scheler understood and assessed Russia, Russian thought and Russian Orthodox Christianity, trying both to recognize the depth and insight of his assessments and to critically highlight his limitations, problems and shortcomings (the main subject of the analysis is Scheler’s article on Eastern and Western Christianity, as well as his research on European nations). The philosophy of N. Berdyaev and M. Scheler, including their understanding of man, values, Russia, can actively contribute to the development of modern philosophy and a genuine patriotic worldview.

Keywords: Berdyaev, Scheler, ethos, Russia, national essence, soul, psychology and worldview.

1

2024 год для Николая Бердяева (1874–1948) и Макса Шелера (1874–1928) был юбилейным — 150 лет со дня рождения. Впрочем, этот юбилей оказался в тени другого, более внушительного — 300летия со дня рождения Иммануила Канта (1724–1804), празднование которого стало заметным явлением современной российской культуры. Тем не менее и сейчас, год спустя, хочется вернуться к этой дате как к поводу еще раз внимательно обратиться к изучению этих мыслителей, которых так много связывает.

Действительно, то, что Бердяев и Шелер родились в один и тот же год, является лишь формальным поводом, поскольку родство их философских взглядов является значительно существенней. Прежде всего это видно по тому, как воспринимался немецкий философ русским. Николай Бердяев чаще других русских философов в своих произведениях ссылается на Шелера (с ним могут сравниться по этому показателю лишь Б. Вышеславцев и Н. Лосский), который при этом в своих сочинениях, прежде всего 20х гг. XX в., особо не упоминает работы современных ему основных русских мыслителей. Правда, все эти упоминания и ссылки русского философа носят в основном спорадический характер, поскольку характер мысли Бердяева — оригинальной, личностно-ориентированной, спонтанно-творческой — не предполагал отдельные подробные критические или аналитические экскурсы в философию того или иного мыслителя. Такой подход более свойственен немецкой мысли, например

Хайдеггеру, хотя любопытно, что Макс Шелер, если посмотреть на структуру и настрой его книг, в этом несколько выделяется, напоминая в чем-то бердяевский склад мышления. По всей видимости, еще до высылки в сентябре 1922 г. в Германию Бердяев уже знал Шелера и читал его книги, хотя в книгах самого Бердяева, а их у него до этого времени вышло уже одиннадцать, упоминаний немецкого философа, кажется, еще нет.

К этому выводу склоняет и признание самого Бердяева в своей автобиографии о том, что важным мотивом к личному знакомству и неоднократным встречам с Максом Шелером в Берлине в 1922–1923 гг., а позже и в Париже, куда переехал русский философ, было то, что

«...по книгам [Шелера, с которыми, таким образом, он уже был знаком. — Д. Д.] он мне казался во многом близким. Я нашел в книгах М. Шелера некоторые мысли, которые я давно уже высказывал, хотя и по-иному выраженные» [4, с. 250].

Хочется перечислить, не разбирая сколько-нибудь подробно (это тема отдельного большого исследования), в чем могла выражаться эта близость работ Шелера 10х гг. прошлого века к философским взглядам Н. Бердяева. Прежде всего это ярко выраженная религиозная, христианская (пусть и католическая) основа философии, по сути дела, ярко выраженная фундаментальная религиозная философия. Далее, развиваемый на основе христианской антропологии философский персонализм и находящаяся с ним в тесной смысловой связи онтологически и метафизически фундированная философская аксиология (учение о ценностях), одним из основателей которой как раз и был немецкий мыслитель. В-третьих, хотя у Шелера не было фундаментальных и системно завершенных работ по феноменологии (а из тех, что были, некоторые, как важный очерк 1914 г. «Феноменология и теория познания», были напечатаны лишь после смерти автора — так, указанная статья, предполагаемая как часть большого феноменологического исследования, была напечатана в 1933 г.: [15, с. 195–259]), Бердяев не мог не понять из доступных ему сочинений немецкого философа, что его видение феноменологии является не «трансцендентально-субъективным» и не «теоретико-гносеологическим», строясь не на неокантианских, а на *этико-персоналистических и аксиологических основаниях* — в отличие от феноменологии Э. Гуссерля (подробно об этом отличии: [10]). Наконец, что вытекает из предшествующего положения, акцент делается Шелером не на рассудке и даже не на разуме как средоточии и основе личности, а на объемлющем их, также включающем эмоционально-волевое начало, *сердце*, понятии, столь значимом для православного богословия и связанной с ним персоналистической антропологии и философии в целом, с особым значением для бытия, познания, ценностей и личности *ordo amoris* [15, с. 339–377]. В этом Шелер был чуть ли не первопроходец в тесно связанной с схоластическим рационализмом и теоретико-понятийным мышлением западноевропейской философии, сближаясь, несмотря на свои католические основания, с эмоционально-целостным строем православно ориентированной русской философской мыслью.

Несмотря на указанную близость философских положений, личная встреча с Шелером вызвала у Бердяева разочарование. Уделяя Макс Шелеру в «Самопознании» около страницы, Бердяев называет причины этого.

Во-первых, в работах 20х гг., позднего и, как скоро окажется, последнего периода творчества немецкого философа, он отходит не только от католицизма, но и от христианства в целом в сторону, с одной стороны, социологии знания, с другой — метафизики (которую иногда и, как кажется, не совсем справедливо называют пантеистической) *Порыва (Drang) и Духа (Geist)*. Во-вторых — и, возможно, это было даже более важно, — Бердяева неприятно поразил наивно, непосредственно выражаемый «его ничем не прикрытый эгоцентризм», благодаря которому Шелер «всякий разговор сводил на себя, свои книги, на свою роль» [4, с. 250]. Особо интересно, что Бердяев выделил особую выразительность лица Шелера (и Кейзерлинга, который, напомним, будет инициатором выступления Шелера с программным докладом «Особое положение человека» в 1927 г. в организованной им дармштадской «Школе мудрости»), что особенно контрастировало на фоне показавшейся русскому философу «очень буржуазной» внешности О. Шпенглера [4, с. 251]. Это очень важное личное впечатление, которое, по всей видимости, выражает что-то существенное для оценки организации личности немецкого философа. При этом как положительная сторона также отмечается в общении его благожелательность и «что-то детское», а также подчеркивается несомненный талант Шелера, богатство мыслями его речи, что все вместе позволяло говорить, что именно он, а не уже хорошо известные в России и имеющие всеевропейскую известность Гуссерль, Коген, Риккерт, М. Вебер, «самый интересный немецкий философ последней эпохи» [4, с. 250] (Хайдеггер к этому времени еще широко не заявил о себе, и Бердяев его не мог знать). Таким образом, можно отметить сложившееся у Бердяева неоднозначное, двойственное впечатление лично от Шелера и его последних работ, которое, по всей видимости, повлияло на то, что отношения между двумя философами, как личные, так и философские, не стали более интенсивными и продуктивными, основания для чего, несомненно, были.

2

Однако, несмотря на то что диалог между Шелером и Бердяевым не смог реализовать большую часть своего потенциала, исследования их смысловых и тематических пересечений представляет несомненный интерес. В этой связи далее я хочу обратиться к тому, как Николай Бердяев и Макс Шелер понимают *философию национального этоса*, в первую очередь *России*.

Напомним, что *этос* (древ. греч. ἦθος) — важное понятие древнегреческой философии и антропологии, означающее средоточие и целостную основу человека, его нрав, характер, склад, который у Дамона (а также его продолжателей в этом вопросе Платона и Аристотеля) формировался музыкой, а у Сократа, основателя этики, разумом. Именно Макс Шелер открыл это понятие для современной философии. Этосом он называл «интимнейшую сущность», лежащую в основе и определяющую собой единство любой общности — индивида, исторической эпохи, семьи, народа, нации и т. п.; сердцевинной же такого этоса является «порядок любви и ненависти, форма строения этих господствующих и преобладающих страстей» [15, с. 341]. Это понятие, одно из немногих, перешло из христиански ориентированных работы 10х гг. в со-

чинения позднего, кельнского, периода, в частности, его работы по социологии знания и мировоззрения и философской антропологии (подробнее об этом периоде: [8, с. 160–240]).

Как мы уже вскользь заметили выше, Шелер был первым, кто смог признать эмоциональную сферу, высшим по своей ценности проявлением которой является любовь, не хаотичным и беспорядочным аффектом, как она оценивалась многие века западноевропейской философской мыслью благодаря ее рационалистической закваске, а имеющей собственный порядок и даже приоритет по приобщению к аксиологической сфере сравнительно с односторонностью рассудка и даже разума. Здесь он продолжает и развивает прозрение философии любви Платона в «Пире» и «Федре», философско-богословские взгляды Августина, признание значения страстей у Спинозы, учение о сублимации Фрейда (к последним двум авторам Шелер, впрочем, обратиться уже позже написания *Ordo amoris*, в 20х гг.), и особенно «*le coeur a ses raisons*» (доводы сердца или логику сердца) Блеза Паскаля, значение которого он не устает подчеркивать. Для понимания онтологического и аксиологического значения любви и в целом эмоциональной сферы у Шелера уместно подчеркнуть, что он вводит важное различие между *аффектами* и *страстями*, которые ранее неоправданно отождествляли: «Нет ничего великого без большой страсти — но все великое свершается, конечно, без аффекта» [15, с. 373]. Отметим попутно, что подобное признание сердца и любви было намного раньше глубоко и подробно разработано в православной философско-богословской и мистико-богословской традиции, например, в исихастском учении о «единении ума и сердца», на что Шелер, к сожалению, не указывает (скорее всего, по причине недостаточного знания восточно-христианского святоотеческого наследия). Это же учение найдет свое выразительное развитие в трудах представителей русской религиозной философии первой половины XX в. — о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, Б. Вышеславцева, Н. Лосского, с. Франка и, конечно, Николая Бердяева. Можно предположить, что Шелер также не был в полной мере знаком с этими работами, часть из которых до 1928 г., года смерти немецкого философа, уже были переведены на европейские языки, в частности, на немецкий.

Но вернемся к этосу. Нас дальше будет интересовать именно *национальный этос*, *этос народа*, особенно *русского народа*. Сразу признаемся, что если с наличием внутренней целостности конкретного человека, как бы ее ни называть и ни понимать, большинство в основном согласится, то с возможностью ее наличия по отношению к целому народу или культуре многие будут спорить. Подтверждение тому — резкая критика, в том числе за признание такой целостности, концепции О. Шпенглера, который впервые так масштабно и фундаментально представил культуры как *органические единства* в «Закате Европы», вдохновляясь в этом идеями Аристотеля и Гёте (опять-таки заметим, что еще в конце XIX в. учение об органическом развитии культуры, включающем этапы первичной простоты, цветущей сложности и упаднического упрощения, представил Константин Леонтьев). Гораздо проще и легче свести единство культуры к отдельным частным явлениям, чем увидеть, как эти явления глубинно взаимосвязаны, будучи определены единым, хотя и могущим развиваться и изменяться, внутренним средоточием, остовом, фундаментом.

М. Шелер и Н. Бердяев были как раз теми философами, кто взял на себя трудную философскую задачу исследования такого национального фундамента.

Как мы уже сказали, Шелер называл его этосом. Бердяев не использовал этого понятия и предпочитал на протяжении всей своей жизни говорить в этой связи о «душе народа», «душе русского народа» или «душе России» — именно так уже называлась его ранняя книга, точнее даже брошюра, всего 42 страницы, 1915 г. [2]. Показательно и в принципе понятно, почему интерес к проблематике национального этоса или национальной души у Шелера и Бердяева возникает именно в период Первой мировой войны, когда до предела обостряется национальное самоощущение и его актуальную злободневность трудно обойти вниманием чуткому критически мыслящему философу. Так, свою большую статью «К психологии английского этоса и лицемерия», в которой системно, многосторонне и философски фундаментально была исследована структура национального этоса, Шелер пишет в конце 1914 г., а выходит она в 1915 г. [17] — нельзя не отметить ее чрезвычайную актуальность для понимания мотивов, принципов и целей отношения Европы (в частности, Великобритании) к России в геополитических условиях нашего времени (особенно последнего десятилетия). В 1914 г. Шелер также написал и опубликовал важный труд «Гений войны», который вторым изданием и примерно в удвоенном объеме вышел в 1916 г. под названием «Гений войны и Германская война», а приложением к нему была статья о психологии английского этоса [20] (в этом же, четвертом, томе собрания сочинений Шелера были представлены и другие статьи о войне, Европе и национальном вопросе, написанные в основном в 1915–1916 гг.). Существенную часть 6 тома собрания сочинений Шелера, названного редактором М. Фрингсом, крупнейшим исследователем жизни и творчества философа, «сочинениями по социологии и учению о мировоззрении», также составляют большое количество ярких, глубоких, выразительных статей на тему психологии европейских наций и их глубинного менталитета [21]. Н. Бердяев, кроме указанной небольшой книги «Душа России», в 1914–1917 гг. активно писал и публиковал большое количество статей на темы, очень схожие с темами шелеровских исследований этого времени, которые в итоге составили книгу «Судьба России (опыт по психологии войны и национальности)», вышедшую в 1918 г. [5]. В дальнейшем, кроме отдельных замечаний внутри своих многочисленных книг, Николай Бердяев посвятит этой теме, теме понимания сложного внутреннего единства России, такие книги, как «Духовные основы русской революции» (1918), «Миросозерцание Достоевского» (1923), «Новое Средневековье (размышление о судьбе России)» (1924), «Константин Леонтьев (очерки из истории русской религиозной мысли)» (1926), «Русская религиозная психология и коммунистический атеизм» (1931), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1938) и особенно «Русская идея» (1946) [6], опубликованная незадолго до смерти философа и в определенном смысле подводящая итог и обобщающая результаты исследования этой темы, которой, как видим, Бердяев активно занимался на протяжении всей жизни в других книгах. В дальнейшем мы будем как раз опираться прежде всего на сочинения «Судьба России» и «Русская идея».

Шелер, конечно, не посвятил этой теме так много исследований — он и прожил на 20 лет меньше, чем Бердяев, и — это главное — работал иначе, зачастую

не доводя до конечной оформленности свои первичные интуиции и планы, оставаясь на этапе, пусть и с проблеском гениальности, начальных разработок. Еще меньше исследований есть у Шелера напрямую посвященных России, по-скольку, признаемся честно, эта тема не являлась для философа центральной, хотя, несомненно, интересовала его, иначе он бы незадолго до смерти не строил планы посетить ее и даже переписывался на этот счет с А. Луначарским (кто знает, если бы этот визит состоялся, возможно, был бы у него труд, похожий на «Московские дневники» В. Беньямина). Мы вкратце коснемся некоторых из них, посвятив больше внимания (но также по необходимости кратко) тому, как Николай Бердяев понимает этос, или душу, России.

3

К исследованию глубинной сущности России обращались многие крупные русские мыслители конца XIX — начала XX вв., чего стоит только одно имя Ф. М. Достоевского; из тех, кто посвятил этой проблеме отдельные книги, можно назвать Н. Данилевского, Н. Лосского, В. Иванова, Н. Трубецкого и др. И все же, при всем уважении к этим авторам, сочинения Н. Бердяева, и прежде всего «Судьба России» и «Идея России», очевидно выделяются масштабом, глубиной, выразительностью представленного образа России. И это учитывая ту смысловую трудность, что в этих исследованиях нужно было не раствориться в частностях (отдельных исторических события, личностях, произведениях), а через обращение к ним выявить основные характеристики сущностного этоса, души, идеи России. Насколько эта задача трудная даже для крупного мыслителя, показывает, например, труд Н. О. Лосского «Характер русского народа», автор которого, по моему мнению, не справился с ней, что особенно очевидно при чтении Н. Бердяева. Так, например, справедливо выделяя в качестве важной черты характера русского народа религиозность, Н. Лосский подтверждает данное положение лишь ссылками на многочисленных авторов, утверждающих это, но так и не показывает причины, истоки, основы, особенности такого значения религиозности для русского народа [9, с. 240–255]. Н. Бердяев, наоборот, стремится раскрыть отдельные черты души русского народа исходя из общей сущности его этоса, который он, подобно феноменологическому «созерцанию сущности», выявляется на основе истории, географии, этнографии, литературы, философии и т. п. Повторю: факты из этих сфер сами по себе не есть для него эмпирическое подтверждение положений, они именно феноменальный материал, на основе которого выявляется глубинная сущность, в каждом из этих фактов своеобразно проявляющая себя. Сам Бердяев говорит, что его интересует не столько эмпирическая составляющая России сама по себе, «сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея» [6, с. 5], — или, добавим мы, его *первообраз*, который, конечно, проявляется в разных ипостасях русской культуры, истории и даже природы. И конечно, выразительная убедительность суждений Бердяева (и всей его философии) во многом определяется, наряду с глубиной и фундаментальностью проникновения в тему, особенностью его языка, представляющего мысль в кратких, метких, хлестких, пластично оформленных предложениях, без растекания в причастных и деепричастных

оборотах, с большой интенсивностью и концентрацией смысла, часто непроизвольно афористичного. В конце концов, не случайно Бердяева в 40х гг. несколько раз номинировали на Нобелевскую премию по литературе, хотя он и не писал художественных произведений, как Сартр или Камю.

Основные характеристики русской души, или этоса, как их представляет Бердяев, и будут *тезисно* представлены здесь. Естественно, они обладают своей смысловой глубиной, убедительностью и выразительностью прежде всего в создаваемом автором контексте, который мы не будем и не можем представлять даже в кратком виде. Здесь, в небольшой статье, они будут лишь тезисно указаны и совсем кратко охарактеризованы, из-за чего, конечно, их смысловая аутентичность существенно уменьшается, и мы это понимаем. Некоторые из них пересекаются друг с другом и вытекают друг из друга, взаимодополняя и расширяя тем самым формирующийся образ русского этоса. По возможности мы укажем наиболее важные для Бердяева при обращении к русской душе понятия, принципы и характеристики. Более подробный анализ, в том числе с критическим комментарием, можно и нужно, учитывая актуальность этой темы, представить в ином, более масштабном (в том числе по объему) формате исследовательской работы. Однако даже здесь хотелось бы выделить два замечания. Во-первых, при анализе русской души Бердяев почему-то не обращается к значению *русского языка*, который, будучи, как и другие языки, по определению В. Гумбольдта «картиной мира», несомненно формировал — и формирует поныне — своим уникальным строем склад национальной души. И во-вторых, вызывает вопрос, почему в своих самых объемных и фундаментальных работах, посвященных русскому этосу и русской идеи, «Судьбе России» и «Русской идеи», Н. Бердяев совсем не обращается к осмыслению центрального значения *визуального образа* в структуре национального мировосприятия, и прежде всего иконописи (так, ни разу не был даже упомянут Андрей Рублев). После этого обратимся наконец к характеристикам русского этоса.

Порядок характеристик русского этоса может быть разный, но мы начнем с того, который лежит в основании и во многом определяет собой другие. Бердяев признает, что душа русского народа во многом сформирована особенностями *географического ландшафта* России и нельзя ее понять, не учитывая этот фактор. В этом русский мыслитель следует принципам *геопсихологии* (научной дисциплины, до сих пор еще не признанной и развившейся в полной мере), одним из основателей был Гиппократ [7, с. 278–304]. Географический ландшафт определяет психологический, ландшафт национальной, в том числе русской, души, организуя на протяжении годов и веков порядок того, что Шелер называл *Gesamtperson* (коллективной, совокупной личности), а Н. Трубецкой, один из наиболее глубоких евразийцев, — «*многочеловеческой, симфонической личностью*» [14, с. 105–110]. Это своего рода «*географическая априорность*», хотя и с элементами исторической, ведь географический ландшафт страны изменяется на протяжении исторического времени. Думается, нельзя не признать, что есть соответствие «между географией физической и географией душевной» [6, с. 6], что географические условия влияют на формирование как индивидуального, так и национального этоса, хотя это влияние носит сложный многослойный характер. В этой связи выделяются прежде всего необъятные

просторы нашей страны и ее преимущественно равнинный характер. Послушаем самого Бердяева:

«... в душе русского народа остался сильный природный элемент, связанный с необъятностью русской земли, с безграничностью русской равнины. <...> Необъятность русской души, отсутствие границ и пределов выразилось в строении русской души. Пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта. <...> Можно было бы сказать, что русский народ пал жертвой необъятности своей земли, своей природной стихийности» [3, с. 8].

Неудивительно, что на основе этого географического фактора Бердяев и отмечает важные характеристики русского этоса; укажем на некоторые из них.

Огромные, необозримые, не охватываемые взором просторы России, кажется, способны включить в себе все, выступая своеобразным *coincidentia oppositorum*, объединяя начала Востока и Запада, которые борются в ней, не принадлежащей полностью ни одному из них (Бердяев не использует термин «Евразия»). Это формирует особую *антиномичность* русской души, способной совмещать в себе кажущиеся несовместимыми противоположности, но также и особую *целостность*, — Бердяев в этой связи постоянно говорит о *тоталитарности мирозерцания* в несколько непривычной для современного уха коннотации, — как не желающую и не способную размениваться на частности, как отдающую приоритет нравственному перед интеллектуальным и в конечном счете ищущую совершенной жизни, а не совершенных произведений, концепций, систем [6, с. 47–48]. Особая широта России как географического пространства и русской души, сформированная им, приводят к слабой оформленности, упорядоченности, организации, и, наоборот, к развертыванию, актуализации и даже абсолютизации стихийного начала, так тесно связанного с энергией и мистикой земли. Н. Бердяев в этой связи говорит о *русском дионисизме*, который отличается как от античного дионисизма, так и аполлонизма, культура формы, западноевропейской культуры (который естественно царит в маленьких, легко упорядочиваемых странах Европы и вызван особой верой в силу рационализации). Эта стихия может как положительной, так и отрицательной, даже ужасной в своих крайностях. Россия на протяжении всей истории испытывала трудности с самоформлением, самоупорядочиванием, самоорганизацией. И русский философ на этом основании заявляет о *женственном характере русской души*, которая ищет и ждет мужское активное оформляющее начало, находя его в разных формах в государстве и царе, иностранцах и Боге, судьбе и предопределении *amor fati*. «Русский народ хочет быть землей, которая невестится, ждет мужа» [5, с. 17]. По этой же причине такое большое значение в русском народе имеет, по Бердяеву, «религия земли», категория материнского заступничества, объясняющая такое значения для России культа Богородицы [6, с. 12–13].

Так, в «Судьбе России» и в более поздней «Русской идеи» автор неоднократно сетует, на мой взгляд безосновательно, что в русской истории не было фигуры рыцаря, которая на культурно генетическом и архетипическом уровне воплощала бы личностную активность. Поэтому Бердяев критикует

русский этос за такую женственную пассивность, слабое воплощение и недостаточную осуществленность в истории и жизни личностной активности на протяжении долгого времени. Однако, с другой стороны, подчеркивает специфически русское признание самоценной *целостности человеческой личности*, важной во всем единстве, а не только как, например, *res cogitans*, что и позволяет говорить о *русском персонализме*. Отсюда, кстати, то значение *сердца* как целостного средоточия человеческой личностной уникальности, которое еще задолго до его философского исследования П. Юркевичем и последующими русскими религиозными философами, включая и Бердяева, так ценилось православным богословием и признавалось русским народом. При этом всегда принципиально подчеркивается отличие личности и соответственно такого персонализма от западноевропейского (особенно в эпоху Нового времени) замкнутого на себе эгоцентричного Я и основанного на нем явления *индивидуализма*. Опять-таки характер местности России, страны на протяжении многих веков аграрной, естественно приводит к мысли о общинном образе жизни русского человека и центральном значении общности в его мировосприятии. И хотя такая составляющая русского этоса действительно могла приводить к определенной безличности, Бердяев все же настаивает, что она не противоположна личности человека, которая, напротив, может раскрыться не в автономной самозамкнутости, как в случае с западноевропейским индивидуализмом эгоцентричной самости, а именно в общении с другими, открытости им, единении с ним. В XIX в., как известно, подобное взаимоотношение личности и общности будет понято славянофилами, и прежде всего Хомяковым (которого Бердяев, несмотря на критичное отношение к нему, очень ценил и даже написал о нем еще в 1912 г. книгу), как *соборность* — характерное явление русского духа.

Дали, дороги без конца и края, горизонты, бескрайние равнины, поля и степи формируют обращенность русской души не к конечному, категориально оформленному, закабаленному формами и правилами, четко и однозначно упорядоченному, оседлому, распланированному, а к бесконечному, «горнему», трансцендентному, свободному, стихийному постоянному исканию и самопреодолению. Все эти качества русского этоса воплощаются в *архетипическом образе русского странника*, который не врос в землю, в нем нет приземистости, он свободен от «мира», не имеет привязанности к «дольнему» и весь взывает «града грядущего», высшей божественной правды и истины; Бердяев поэтому и называет Россию страной странничества [5, с. 24–26]. Странничество является маргинальностью для оседлого, дольного, «мирского» характера, и неудивительно, что русская душа, в самых разных своих проявлениях, от религиозных до коммунистических, несет в себе сильный заряд *антимещанской, антибуржуазной, антипрагматичной, антирационалистической* направленности. Бердяев это многократно подчеркивает в самых разных своих работах. Отсюда следует тот *максимализм* (опять-таки во многом определяемый масштабом русских территорий) русской души, который вынуждает ее всегда быть нацеленной на поиск бес-предельности, высшей, абсолютной правды и истины, Града Божьего, не удовлетворяясь «мирской» серединой и относительностью, не сводясь к реальностям и компромиссам «мира сего» (истории, культуры, государства,

житейской целесообразности и т. п.) и постоянно неся в себе и остро ощущая связь с вечным, абсолютным, святым как безоговорочно ценным и значимым, даже если его трудно осуществлять и придерживаться его заветов. По этой же причине в России не получает развития чистые теоретичность, гносеологизм или эстетизм, поскольку все духовное творчество ориентировано на предельные метафизико-эсхатологические вопросы и задачи — принципиальное преобразование мира, жизни, человека (Бердяев признает, что Пушкин был единственным ренессансным человеком в русской культуре, а определенное эстетство ренессансного типа — пусть и упадническо-декадентское — характеризовала лишь первые полтора десятилетия XX в., эпоху Серебряного века: [6, с. 38]).

Все это и делает Россию страной с религиозным складом: «Россия по преимуществу страна религиозного алкания, духовной жажды, пророческих предчувствий и ожиданий» [5, с. 38]. Это справедливо даже тогда, и особенно тогда, когда она обращается к отрицанию религии, атеизму и коммунизму, который Бердяев характеризует как «диктатуру мирозерцания» и раскрывает его религиозную подоплеку, определяемую характером русского этоса [3, с. 129–155]. Поэтому русский коммунизм эсхатологичен, антибуржуазен, целостно-тоталитарен, устремляясь к абсолютным целям, требуя «всего и вся» и питаясь мессианскими чаяниями («мировая революция»), что позволяет понимать и объяснять его именно как проявление русского духа и этоса, хотя, как подчеркивает Бердяев, не оправдывая при этом его.

Бердяев не склонен идеализировать Россию — не только советскую, но и царскую (особенно он жестко оценивает Московское царство эпохи Ивана Грозного и империю Николая I) — и представлять ее в пастельных тонах, как это было подчас свойственно славянофилам. Поэтому он признает, выявляет и старается понять темный, звериный, страшный лик. Такой психологический, а точнее сказать, сущностный настрой русского этоса приводит, с одной стороны, к *анархизму* русской души, означающему отчуждение, дистанцирование, обесценивание и даже отрицанию культуры, власти и государства (например, в радикальных старообрядческих сектах), а с другой, к *эсхатологизму, апокалиптичности, бескорыстной жертвенности, мессианству*, ощущению своего мистико-сакрального избранничества и предназначения. Сочетание этих моментов, к которым добавляется указанная стихийность, спонтанная экзатичность, позволяет Бердяеву видеть в раскольничестве (широко понимаемом), бунтарстве исконную черту русского характера; одновременно русским свойственна предельная, выходящая за всякие границы эсхатологически мотивированная жертвенность и самоуничужение, делающая *юродивого* еще одним архетипом русской религиозности и этоса в целом [6, с. 11–22, 18–19].

Очень важно, что в своих самых значимых проявлениях установка русского этоса обращена ко всему миру, т. е. носит не узко частно-национальный (как у французов или англичан), а *универсальный, общемировой, всечеловеческий, идейный* характер, о котором как важнейшей составляющей национального русского этоса так много писал и говорил, например, в Пушкинской речи Достоевский (и не случайно его романы Бахтин, которого Бердяев не знал, определял как «идеологические», а их героев — идеологами, т. е. живущими идеями, во имя и ради утверждения идеи: [1, с. 59–74]). Подчас спасение всего

мира оказывается важнее обустройства своей страны и интересов своей семьи, чего нельзя представить на Западе. Поэтому, замечает Бердяев, Россия «самая не шовинистическая страна в мире» [5, с. 19]; кстати. Н. Трубецкой, признавая это, также связывал эту особенность с необъятностью пространств России, которая не колонизировала, как островная Британия, а интегрировала в себя завоеванные страны, делая их своей неотъемлемой частью).

4

В заключение обратимся к Макс Шелеру. Несмотря на то что Шелер сравнительно немного писал о России, сама тема «Шелер и Россия» достойна отдельного пристального внимания. Мы не претендуем на сколько-нибудь полное ее разрешение здесь, скорее лишь акцентируем особое ее значение. Для этого будем опираться на некоторые статьи немецкого философа, прежде всего «О восточном и западном христианстве» (1915), которая вместе с другими работами о европейской психологической ментальности вошла в шестой том собрания сочинений.

Сразу хочется отдать должное Шелеру как за сам факт внимательного, заинтересованного, уважительного рассмотрения России (которая, напомним, была врагом Германии в Первой мировой войне), так и за глубокие прозрения в отношении ее самобытного этоса. Уже в «Гении войны» Шелер показал на удивление глубокое понимание «русского мира» и «русскости» (*Russentum*), призывая преодолевать «пагубные» установки Запада, склонного понимать Россию лишь как одну из «наций», по аналогии с Германией, Францией, Англией, или делящего ее на «европейскую» и «азиатскую» части. Шелер, не идеализируя Россию и стараясь понимать ее на основе как положительных, так и отрицательных сторон, признавал за ней совершенно особый самобытный этос, т. е. сложившуюся в ходе истории уникальную систему ценностей, этос, который, как он говорил, несет человечеству «совершенно особенную идею, иную, чем Европа», что вызывает ее агрессивное раздражение (подробнее о рассуждения Макса Шелера о России в «Гении войны» см.: [11, с. 210–213]).

Все это особенно значимо, учитывая, что Шелер не владел русским языком, имел самые общие, абстрактные знания о русской истории и иконониси, из русских мыслителей, кроме Достоевского и Толстого, мало кого знал, читал, например, Д. Мережковского, написавшего введение к тому политических сочинений Достоевского из мюнхенского собрания его сочинений, а о Вл. Соловьёве и К. Леонтьеве, сочинений которых он, скорее всего, не читал, знал по переведенной на немецкий книге Т. Г. Масарика «Россия и Европа», в которой для него особенно значим был второй том, посвященный русской философии истории и религии [12] (знакомство Европы с русской философией, да и то в ограниченных объемах, начнется в основном с 1922 г. благодаря «философскому пароходу», когда труды их представителей постепенно будут переводиться и находить своего читателя). И вот, несмотря на такое явно недостаточное фактическое знание России, Шелер благодаря своей философской интуиции все же многое глубоко прозревал, схватывал и улавливал. Это, впрочем, не отменяет того факта, что часто он оценивал Россию глазами других исследователей.

Последнее особенно заметно в статье «О восточном и западном христианстве», которая написана во многом на основе сделанного А. Гарнаком в Прусской академии наук 6 февраля 1913 г. доклада «Дух восточной церкви в ее отличии от западной», представляя подчас лишь его развития и комментарии. К этому добавляется очевидное слабое представление о православном святоотеческом философско-богословском наследии, с чем связаны ряд поверхностных, неточных и даже прямо не правильных заключений и суждений, а также неспособность понять различия греческого и русского православия, которое Шелер везде отождествляет, хотя, учитывая, естественно, их родство, они подчас существенно расходятся в смысловых акцентациях (что особенно важно для выявления специфики русского этоса). Впрочем, мы здесь не будем оценивать точность и справедливость понимания немецким философом сущности православного христианства, особенно его русской ипостаси, а коснемся того, как в этом разборе он рассматривает этос России. Это тем более интересно, что в ряде мест вскрываются интересные параллели с взглядами на эту тему Н. Бердяева.

Итак, Шелер, отталкиваясь от слов Ф. М. Достоевского на этот счет, признает, что православие, наряду с русским языком, «образует внутренней ядро того единства, которое мы называем “Россия”» [16, с. 216]. Это ядро и есть этос, фундирующий единство России и русского народа. Чуть далее даже утверждается, что единство русского народа полагается Христом, без которого (точнее, без характерного отношения к Нему) Россия представляла бы лишь «множество “народов”» [16, с. 218]. Правда, Шелер это говорит, не соглашаясь с Достоевским, для которого вера в Христа — это *проявление* единства русского народа, тогда как для Шелера это единство *исключительно и полностью* формируется Христом. В этой связи он неоднократно, из работы в работу, повторяет, что в России нет своей национальной идеи, идеи «нации», рожденной ею самой из себя, — она была импортирована кучкой российских интеллектуалов с Запада, но не принята русским народом; поэтому России и не свойственен «национализм», который есть именно европейское явление, основанный на получившей в Европе признание и развитие идеи «нации» [16, с. 217; 20, с. 185; 19, с. 186–187]. Основу единства, почти по графу С. Уварову, Шелер видит в «Боге и царе».

Определяющее значение православие Шелер берет как априорный, самоочевидный факт, указывая лишь в качестве подтверждения его значения, что оно старше царизма, который поэтому и опирался на него. Соответственно, исследование восточного, или православного, христианства должно, по мысли немецкого философа, прояснить тайну и специфику русской души. Такой подход, однако, не позволяет ответить на вопрос, а почему, собственно, православие имеет такое значение для России, почему оно прижилось на ее просторах, почему оно является таким основополагающим фактором для русской культуры и картины мира русского человека и т. д. Иначе говоря, Шелер не столько рассуждает о русском этосе, сколько о русском православии (к тому же, как мы отметили выше, очень не аутентично рассуждая и практически не отличая его от греческого, византийского православия). А ведь оно, хотя действительно во многом способствовало формированию русского этоса, могло получить

такое значение лишь актуализируя, раскрывая, выражая сущностное, изначально коренящиеся в зародыше возможности русского этоса, уходящие в том числе в дохристианскую Русь. И это при том, что в «Гении войны» он говорит обратное, справедливо утверждая, что национальное единство не складывается как сумма разных подъединств, включая религиозное, и основу нации, ее сущность и идею, «нечто *единое, простое и в конечном счете духовное*» [20, с. 183; 11, с. 211].

Если выбирать из проведенного Шелером (с опорой на доклад Гарнака, к которому он постоянно обращается) анализа различий восточной и западной церкви по ряду важных аспектов (понимания идеи спасения, смирения, любви, монашества и т. д.), то можно отметить выделение *пассивной* безличностной установки, как характеризующей русский этос, так резко отличающейся от активной личностной позиции западноевропейского этоса [16, с. 223–224]. Надо признаться, это довольно традиционная и односторонняя оценка России. Вообще Шелер в отношении русского этоса не вскрывает той его антиномичности, неоднородности и диалектичности, которую постоянно подчеркивает и, главное, убедительно раскрывает Н. Бердяев. К тому же Шелер лишь указывает, как на неоспоримый факт, что в восточном христианстве «пассивные добродетели» (смирение, терпение и т. п.) преобладают над «активными», но, во-первых, не разъясняет, почему так обстоит, а во-вторых, не представляя сколько-нибудь полное и глубокое понимание ценности этих «добродетелей» в русском православии, — например, очистительно-образовательного страдания. Так и в своей работе «О страдании» (как в ее первом издании в 1916 г., так и во втором, расширенном в 1923 г.) Шелер упрощенно понимает пассивность как основу русского православия и русского этоса в целом, подчеркивая в нем «*пассивное терпение*» (выделено сами Шелером), идею непротivления злу силой, «пассивный героизм» и «смирненное пассивное страдальчество», столь значимое, по его мнению, у Л. Толстого и Ф. Достоевского [18, с. 78–79]. В этом смысле опыт прочтения Шелером Достоевского нельзя признать успешным. Так, например, Шелер берет за образец понимания русского отношения к Богу «византийскую» модель К. Леонтьева (в котором, кстати, проницательно отмечает особый эстетизм, соединяясь в этом с оценками Бердяева), не учитывая в своем понимании любви опыт русского старчества, так ярко выраженный в «Братьях Карамазовых», романе, который Шелер не мог не читать (подробнее о восприятии Шелером Достоевского и в частности проблемы страдания см.: [13, с. 201–215]).

При этом многие моменты Шелер отмечает правильно, правда, при отсутствии понимания антиномичности русского этоса и без должного развития они так и не раскрывают в полной мере свой смысловой потенциал. Укажем некоторые из этих положений.

Интересны рассуждения Шелера о понимании власти на Руси. Отмечается ее сакрализация, но главное, подчеркивается, что причины, глубинные основания такой сакрализации в том, что она, понимаемая «как божественное установление, благодаря которому только и можно преодолеть жгучий стыд “быть больше” других» [16, с. 217], позволяет, хотя бы отчасти, оправдать неравенство. Но важнее, пожалуй, другое. Именно в органичном сочетании, с одной

стороны, смирения, терпения, «пассивной созерцательности», «эстетичности» русского народа и, с другой стороны, величайшей в истории насильственной государственной автократии Шелер видит великую тайну России и предлагает свое объяснение ей, оговариваясь, что ее нельзя полностью понять и даже с большим трудом можно тут находить соответствующие слова. Уже ближе к концу статьи Шелер пронизательно замечает, что «мирская», земная власть оценивается в России как зло, а обладание ей — как наказание или религиозное послушание, вызывающее даже сочувствие и сострадание. Поэтому свойственное русскому народу принятие и подчинение этой власти Шелер объясняет особенным его складом, характеризуемым как «превосходство святой иронии», определяющей «страдальчески-ироничный облик русского человека» [16, с. 232]. Подчиняясь полностью власти и даже раболепствуя перед ней, русский при этом дистанцирует себя от нее, поскольку она всегда осуществляется с «нечистой совестью» и человек, ее осуществляющий, не может в глубине души не стыдиться этого и не признавать ее постыдным злом. Такое «превосходство святой иронии» позволяет русскому человеку оставаться свободным и сохранять себя. Здесь Шелер затронул одну из важнейших и сложнейших тем, достойную отдельного исследования, и мы лишь отметим, что эти его замечания очень близки рассуждениям Н. Бердяева на эту тему.

Также немецкий философ справедливо отмечает очевидное почитание образа в православном христианстве, в отличие от его рассмотрения как «изобразительной символизации» на Западе [16, с. 222]. Через пару страниц, правда, уже в несколько другом контексте, отмечается, что «восточная религия вобрала в себя намного более эстетических элементов эллинизма, чем западное христианство (иконолатрия)» [16, с. 224]. При этом, во-первых, из этого не делается вывод об преимущественно визуальном, а не понятийно-теоретическом и рациональном понимании бытия и мира и вытекающие отсюда важные следствия для особенности мировосприятия; и во-вторых, абсолютно неправильно оценивается образ как *тождественный* первообразу [16, с. 222], тогда как его онтологическая и богословская значимость, действительно, как в случае икон, не сводящаяся к декоративности, иллюстративности и даже дидактичности, основана на более сложных диалектических отношениях сущностной причастности образа как подобия первообразу как первоисточнику, не отрицающей при этом их различия. В итоге это положение ничего не дополняет к пониманию и характеристике русского этоса.

В статье «О национальных идеях великих наций», для которой принципиальным является проведение различия между нацией как *духовной совокупной личностью* (*Gesamtperson*) и государством, России посвящена всего пара страниц, существенно меньше, чем Германии, Франции и Англии. Но в них есть интересная и важная для понимания русского этоса мысль. Шелер понимает национальную миссию России, лежащую в основе ее этоса и определяемую православием, как достижение всечеловеческого эмоционально подкрепленного «братства в высшем единстве религиозно- и церковно конституированного “мирового государства”, в процессе построения которого Россия как самобытная нация и как отдельное государство должна раствориться и исчезнуть» [19, с. 197]. Иначе говоря, свое высшее национальное

предназначение и деяние Россия видит в принесении себя в своего рода жертву человечеству, способствуя обретению мирового всечеловеческого единения. Эту особенность Шелер уловил верно. Действительно, Россия полагается не утверждением себя как отдельной замкнутой «в себе» частной нации, как особенно Франция в качестве «лидера-учителя» и Англия как «господина», как не полагается она частной самостью и индивидуализмом, а эсхатологической направленностью к предельной всечеловеческой общности. Поэтому что, мы уже отмечали выше, у России в этом плане нет «своей» национальной идеи, империалистически-колониальных претензий и она является наименее националистической и шовинистической страной. Ценность жертвенности, принесения себя в жертву, ощущения и признания себя «жертвенным агнцем человечества» [19, с. 198–199] очень важна для русского народа, русской идеи и русского этоса. Здесь Шелер также близок Бердяеву.

Но, конечно, не правильно говорить о том, что Россия таким образом *растворяется и исчезает* в этом единстве. Национальное и универсальное для России существуют в тесном диалектическом единстве: мессианство России в том, чтобы стать оплотом, остовом — именно как России («Святая Русь») — мирового братского единения, которое является не обезличенным, а позволяет каждому раскрыть себя в полной мере. Это своего рода соборность, *суверенная соборность России*. Это хорошо, кстати, понимал и выражал Достоевский, хотя справедливости ради, учитывая сложность этой взаимосоотнесенности, здесь легко потерять баланс. Так, в некоторых случаях, прежде всего в «Дневнике писателя», Достоевского «заносило» в сторону идеологического национализма, что признавал и Бердяев, а вот в его романах, особенно поздних, «Подростке» и «Братьях Карамазовых», этот синтез представал очень глубоко и выразительно, хотя, возможно, и несколько утопично.

Впрочем, это отдельная и очень фундаментальная тема, требующая существенно большего внимания, чем мы можем позволить себе здесь, и, заканчивая на ней, мы хотим, лишь еще раз подчеркнуть особую значимость и актуальность обращения к вдумчивому пониманию России и русского народа в наше беспокойное военное время. И Макс Шелер с Николаем Бердяевым смогут помочь нам в этом, так же как и мы, каждый из нас, ощущающий причастным себя России, русской душе и русскому этосу, можем помочь нашей стране.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Киев: Next, 1994. 510 с.
2. Бердяев Н. А. Душа России. М.: Тип. изд-ва Д. Сытина, 1915. 42 с.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
4. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 448 с.
5. Бердяев Н. А. Судьба России (опыт по психологии войны и национальности). СПб.: Азбука, 2022. 416 с.
6. Бердяев Н. А. Русская идея. М.: Эксмо, 2024. 384 с.
7. Гиппократ. О воздухах, водах и местностях // Гиппократ. Избранные книги. М.: Сварог, 1994. С. 278–304.

8. *Дорофеев Д. Ю.* Макс Шелер. СПб: Наука, 2019. 287 с.
9. *Лосский Н. О.* Характер русского народа // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. С. 238–361.
10. *Малинкин А. Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019. 230 с.
11. *Малинкин А. Н.* Макс Шелер о России, ее исторической миссии и русской идеи // Шелер М. Мысли о политике и морали. О национальных идеях великих наций. / Пер. с нем., прим. и комм., сопровод. статья А. Н. Малинкина. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 207–215.
12. *Масарик Т. Г.* Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. Т. 1–3. СПб. РХГИ, 2004.
13. *Михайловский А. В.* Макс Шелер о политическом православии Ф. М. Достоевского и русской любви к страданию // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021 Т. 5. № 1. С. 201–215.
14. *Трубецкой Н. С.* К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 105–211.
15. *Шелер М.* Избранные произведения / Пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова; Под ред. А. В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
16. *Шелер М.* О восточном и западном христианстве / Пер. с нем. и прим. А. Н. Малинкина // Философия. Журнал высшей школы экономики. 2021. Т. 5. № 1. С. 216–236.
17. *Шелер М.* К психологии английского этоса и лицемерия. / Пер. с нем., прим. и комм., сопровод. статья А. Н. Малинкина. М.: МСЛ, 2022. 144 с.
18. *Шелер М.* О смысле страдания // К феномену трагического. О смысле страдания / Пер. с нем., прим. и комм., сопровод. статья А. Н. Малинкина. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 43–107.
19. *Шелер М.* О национальных идеях великих наций // Мысли о политике и морали. О национальных идеях великих наций. / Пер. с нем., прим. и комм., сопровод. статья А. Н. Малинкина. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 183–202.
20. *Scheler M.* Der Genius des Krieg und der Deutsche Krieg // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 4. Bern und Munchen: Francke Verlag, 1982.
21. *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd. 6. 3-e durchges. Auf., Hrsg. Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.

REFERENCES

1. Bakhtin, M. M. *Problemy tvorchestva Dostoyevskogo* [Problems of Dostoevsky's creativity]. Kiyev, Next, 1994, 510 s. (In Russian).
2. Berdyayev, N. A. *Dusha Rossii* [The soul of Russia]. Moskow, Tip-ya izd-va D. Sytina, 1915, 42 s. (In Russian).
3. Berdyayev, N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The origins and meaning of Russian communism]. Moskow, Nauka, 1990, 224 s. (In Russian).
4. Berdyayev, N. A. *Samopoznaniye (Opyt filosofskoy avtobiografii)* [Self-knowledge (An attempt at philosophical autobiography)]. Moskow, Kniga, 1991, 448 s. (In Russian).
5. Berdyayev, N. A. *Sud'ba Rossii (opyt po psikhologii voyny i natsional'nosti)* [The fate of Russia (an experiment in the psychology of war and nationality)]. Saint Petersburg, Azbuka, 2022, 416 s. (In Russian).

6. Berdyayev, N. A. *Russkaya ideya* [The Russian Idea]. Moskow, Eksmo, 2024, 384 s. (In Russian).
7. Gippokrat. O vozdukhakh, vodakh i mestnostyakh [About airs, waters and places]. In: Gippokrat. *Izbrannyye knigi*. Moskow, Svarog, 1994, pp. 278–304. (In Russian).
8. Dorofeyev, D. Yu. *Maks Sheler* [Max Scheler]. Saint Petersburg, Nauka, 2019, 287 s. (In Russian).
9. Losskiy, N. O. Kharakter russkogo Naroda [The character of the Russian people]. In: Losskiy, N. O. *Usloviya absolyutnogo dobra: Osnovy etiki; Kharakter russkogo naroda*. Moskow, Politizdat, 1991, pp. 238–361. (In Russian).
10. Malinkin, A. N. *Kontseptsiya fenomenologii Maksa Shelera. Sheler vs Gusserl'* [Max Scheler's concept of phenomenology. Scheler vs. Husserl]. Moskow, Russkaya shkola, 2019, 230 s. (In Russian).
11. Malinkin, A. N. Maks Sheler o Rossii, eye istoricheskoy missii i russkoy idei [Max Scheler on Russia, its historical mission and the Russian idea]. In: Sheler, M. *Mysli o politike i morali. O natsional'nykh ideyakh velikikh natsiy* / Per. s nem., prim. i komm., soprovod. stat'ya A. N. Malinkina. Moskow, Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2024, pp. 207–215. (In Russian).
12. Masarik, T. G. *Rossiya i Evropa. Esse o dukhovnykh techeniyakh v Rossii* [Russia and Europe. Essay on Spiritual Currents in Russia]. T. 1–3. Saint Petersburg, RKhGI, 2004. (In Russian).
13. Mikhaylovskiy, A. V. Maks Sheler o politicheskom pravoslavii F. M. Dostoyevskogo i russkoy lyubvi k stradaniyu [Max Scheler on the political Orthodoxy of F. M. Dostoevsky and the Russian love of suffering]. In: *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*, 2021, vol. 5, no. 1, pp. 201–215. (In Russian).
14. Trubetskoy, N. S. K probleme russkogo samopoznaniya [On the problem of Russian self-knowledge]. In: Trubetskoy, N. S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk*. Moskow, Progress, 1995, pp. 105–211. (In Russian).
15. Sheler, M. *Izbrannyye proizvedeniya* [The selected Works] / Per. s nem. A. V. Denezhkina, A. N. Malinkina, A. F. Filippova; Pod red. A. V. Denezhkina. Moskow, Gnozis, 1994, 490 s. (In Russian).
16. Sheler, M. *O vostochnom i zapadnom khristianstve* [About Eastern and Western Christianity]. Per. s nem. i prim. A. N. Malinkina. In: *Filosofiya. Zhurnal vysshey shkoly ekonomiki*, 2021, vol. 5, no. 1, pp. 216–236. (In Russian).
17. Sheler, M. *K psikhologii angliyskogo etosa i litsemeriya* [On the Psychology of English Ethos and Hypocrisy]. Per. s nem., prim. i komm., soprovod. stat'ya A. N. Malinkina. Moskow, MSL, 2022, 144s. (In Russian).
18. Sheler, M. O smysle stradaniya [On the meaning of suffering]. In: *K fenomenu tragicheskogo. O smysle stradaniya*. Per. s nem., prim. I komm., soprovod. stat'ya A. N. Malinkina. Moskow, Saint Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2022, pp. 43–107. (In Russian).
19. Sheler, M. O natsional'nykh ideyakh velikikh natsiy [On the national ideas of great nations]. In: *Mysli o politike i morali. O natsional'nykh ideyakh velikikh natsiy*. Per. s nem., prim. i komm., soprovod. stat'ya A. N. Malinkina. Moskow, Saint Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2024, pp. 183–202. (In Russian).
20. Sheler, M. Der Genius des Krieg und der Deutsche Krieg. In: Scheler M. *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Bern und Munchen, Francke Verlag, 1982. (In German).
21. Sheler, M. *Gesammelte Werke*. Bd. 6. 3-e durchges. Auf., Hrsg. Manfred S. Frings. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. (In German).