

# «Вехи» как постсекулярный манифест русской философии

**Аннотация.** Статья посвящена сборнику статей «Вехи» (1909) Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка и А. С. Изгоева, проанализированному сквозь призму постсекуляризации, ставшей доминантой русской интеллектуальной культуры начала XX в. Это явление подразумевало быстрое прогрессирующее выдвижение различных форм религиозной философии в центр русской философской традиции для решения разнообразных проблем государства, общества, семьи, образования, что нашло отражение и решение в статьях авторов «Вех». Сборник статей получил необычайную, главным образом критическую известность в кругах левой интеллигенции, что во многом сделало эту книгу абсолютным философским бестселлером в истории русской философской мысли. Принципиально антиутилитарная и антисциентистская, постсекулярная позиция сборника «Вехи», его критика политизированной беспочвенной интеллигенции были главными причинами ответных выпадов в адрес «Вех». Секретом успеха сборника была убедительная реконструкция сознания «среднего интеллигента». Этот слой дал России массу культурных деятелей, но он же породил людей амбициозных, считающих себя «солью земли», — безнациональных «апатридов», ненавистников всего русского и почитателей всего европейско-американского. Авторы «Вех» в числе первых в России показали, что плоды интеллигентской революции суть явления вненациональные, беспочвенные, никак не связанные с коренными основами и традициями русской

жизни. Интеллигентское политическое сознание безрелигиозно, основано на атеизме, но имеет немало сходств с религией, приобретает черты своего рода атеистической псевдорелигии. Они подвергли резкой оправданной критике партийную непримиримость, любовь к крайностям, пристрастие к уравнительности, то есть те псевдорелигиозные качества интеллигенции имеют выраженную противокультурную, антинациональную направленность.

**Ключевые слова:** постсекуляризация, интеллигенция, русская философия, религиозная философия, Флоровский, Зеньковский, Милбанк.

**Для цитирования:** Маслин М. А. «Вехи» как постсекулярный манифест русской философии // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 135–158. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-135-158

### От секуляризма к постсекуляризму

«Вехи» — сборник статей о русской интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка, А. С. Изгоева. Вышедший из печати в марте 1909 г., он явился продуктом постсекулярной русской философии, того её состояния, когда наиболее актуальные вопросы русского национального сознания и отечественной культуры, ответы на них стали концентрироваться вокруг православно-христианских ценностей, ставших предметом общественного внимания и философского осмысления после периода длительного доминирования секулярной «беспочвенной идейности» интеллигенции. Это время золотого века русской философии, когда лучший в России и один из самых тиражных в Европе философский журнал «Вопросы философии и психологии», орган Московского психологического общества при императорском Московском университете, становится отражением неуклонно нараставшего в обществе интеллектуального влияния религиозной метафизики. Эволюция мировоззренческой ориентации этого первого в России образцового научного философского общества (1885–1918), ставшего символом расцвета философского образования и профессиональной философии (Половинкин 2020: 442–443), может служить иллюстрацией движения русского философского сознания от секуляризма

к постсекуляризму. Первым его председателем был типичный представитель «катедер-позитивизма» профессор М. М. Троицкий (1885–1888), которого сменил Н. Я. Грот (1888–1899), придавший деятельности общества выраженный метафизический акцент, и, наконец, завершил переход Общества к его преимущественной религиозно-философской ориентации Л. М. Лопатин (1899–1918). Последний же избранный председатель Общества был мыслитель, создатель философии «духовного опыта» И. А. Ильин, который продолжил дореволюционную традицию религиозной философии в русском зарубежье.

Принимая как данность уже устоявшийся в научной литературе, хоть и неблагозвучно звучащий по-русски, термин «постсекулярный», следует пояснить, что в действительности он является не чем иным, как синонимом понятия религиозной философии. Её активная постсекулярная институционализация в начале XX в. пришла на смену доминирования в русской культуре просветительской философии рационалистического типа. Это вполне соответствует тому, что описано классиком историографии русской мысли Василием Зеньковским в качестве «преодоления секулярной установки». Тема соотношения «секуляризма и постсекуляризма» отнюдь не новая для историографии русской мысли, на сегодня становится весьма актуальной в гуманитаристике. Примером является специальный выпуск альманаха «Тетради по консерватизму» (2019, № 3), где в рамках общей темы «Постсекулярный мир» была всесторонне обсуждена проблематика постсекулярности, велась дискуссия об использовании постсекулярного подхода для оценки и анализа актуальных вопросов в области истории, политики, философии и религии. В. А. Щипков обратил внимание на существование «иллюзии о внетеологичности научного знания», противопоставив ей тезис о «признании постоянной связи между гуманитарной мыслью и теологией» (Щипков 2019: 9).

В ходе дискуссии были обсуждены различные определения постсекуляризма. Наиболее радикальное из них трактует постсекуляризм как подлежащий критике религиозоведческий концепт, раскрывающийся в терминах квазирелигиозности или постмодернизма (Рогозянский 2019: 58–64). Немаловажная часть дискуссии велась вокруг популярной в кругах религиоведов монографии британского учёного Джона Милбанка «Теология и социальная теория за пределами секулярного разума» (Milbank 2006). Было отмечено, в частности, что постсекуляризм Милбанка и его последователей как часть актуального философского дискурса, включающего

в свой состав религию, рассматривается в качестве противодействия популярной в США и Великобритании аналитической философии, принципиально отстраняющейся от религии. Для русской философии, принадлежащей по своему корню к континентальной философской традиции, тема конфликта постсекуляризма с аналитической философией, интересная сама по себе, является «внешней» и не актуальной на сегодня.

Соотношение секуляризма и постсекуляризма рассматривается в данной статье в ином измерении, согласно принципу «познай самого себя», т. е. на конкретном материале русской философии с акцентом на последнюю треть XIX — начало XX в., когда религиозная философия становится в центр отечественной философской культуры. Если XIX век был «веком Чернышевского», то XX веку суждено было стать «веком Бердяева». Объяснение этого перехода предполагает выход на более широкую предметную и проблемную тему существенного своеобразия национальной философской традиции, отражающую движение философии навстречу православию. Классическим исследователем отечественного постсекуляризма можно считать протоиерея Георгия Флоровского, автора фундаментального труда «Пути русского богословия» (Флоровский 1991). Это новаторское богословско-философское произведение было первой в своём роде интерпретированной историей русской духовной культуры с беспрецедентным охватом материала — от Крещения Руси до XX в. включительно. Оно рассматривает многообразные проявления как религиозной, так и секулярной отечественной культуры. Особенно ярко написана Флоровским хрестоматийная шестая глава «Путей...», имеющая название «Философское пробуждение», где автор уделяет внимание славянофилам, особенно И. В. Киреевскому и А. С. Хомякову, Н. В. Гоголю и Ф. М. Достоевскому, обращается к Ф. И. Тютчеву, А. А. Фету, А. И. Серову, П. И. Чайковскому, А. П. Бородину, М. Ю. Лермонтову, Н. А. Римскому-Корсакову и другим деятелям русской культуры. Никто из его предшественников, включая чешского философа Томаша Масарика, а также русских авторов — Э. Л. Радлова, Г. Г. Шпета, Б. В. Яковенко и других, не создавал столь обширной картины развития русской мысли, причём рассмотренной в общем контексте духовной культуры, не только отечественной, но и европейской.

Флоровский опубликовал свою книгу раньше других обобщающих историй русской мысли, опередив Бердяева («Русская идея», 1946), Н. О. Лосского (опубликованная на английском «История русской философии»

в 1951 г.), В. В. Зеньковского («История русской философии», первый том в 1948 г., второй том в 1950 г.). Анализ постсекуляризма разворачивается в «Путях...» в целую методологическую программу, получившую позднее название «неопатристического синтеза». Византийский фундамент, столь плодотворный для «пробуждения русского духа», породивший выдающиеся произведения «русского эллинизма», созданные Иларионом Киевским, Климентом Смолятичем, Кириллом Туровским и другими книжниками Киевской Руси, в московский период отечественной истории постепенно размывается, происходит «забывание о греческой старине, то есть об отеческом прошлом». «Кризис византинизма» и «выпадение из патристической традиции» роковым образом преследует русскую мысль на протяжении всех последующих столетий, во время Раскола и особенно в период распространения «православных псевдоморфоз» при Петре Великом. Содержательное наполнение предреволюционного периода существования наиболее развитой русской философской традиции вполне соответствует современному термину «постсекуляризм», хотя Флоровский и не употреблял такое слово. Его эквивалентом можно считать многократно используемое в «Путях...» словосочетание «религиозный возврат» (Флоровский 1991: 330).

В качестве иллюстрации процесса перехода интеллигенции от секуляризма к постсекуляризму Флоровский обращается к статье будущего православного священника С. Н. Булгакова «Героизм и подвижничество». В составе сборника «Вехи» она наиболее характерным образом отразила осуждение её автором «интеллигентских подделок под христианство», всё дальше уводивших интеллигенцию от церковной ограды. Это примеры того, что обозначено Флоровским как «интеллигентский героизм, переоблачившийся в христианскую одежду» и заставляющий проявлять себя «в церковном революционизме, в противопоставлении своей новой святости, нового религиозного сознания неправде «исторической церкви». Это можно назвать негативным постсекуляризмом, порождённым самим процессом секуляризации, создавшим интеллигенцию. Особо выделяет автор «Путей...» образ негативного постсекуляризма, нарисованный самим С. Н. Булгаковым: «Подобный христианствующий интеллигент, иногда неспособный по-настоящему удовлетворить средним требованиям от члена «исторической церкви», всего легче чувствует себя Мартином Лютером или, ещё более того, пророчесственным носителем нового религиозного сознания, призванным не только обновить

церковную жизнь, но и создать новые её формы, чуть ли не новую религию» (Булгаков 1991: 73).

Данное определение негативного постсекуляризма имеет конкретный адрес, оно направлено против Д. С. Мережковского, создателя «нового религиозного сознания» и новой церкви «Третьего Завета». Характерно, что Мережковский, столь влиятельный в богоискательских кругах, не вошёл в число авторов «Вех» и оказался их оппонентом, написав отрицательную рецензию на сборник и продолжая критику исторического православия и проповедь революции в сфере духа (Мережковский 1998: 100–110). Ревность Мережковского к небывалому успеху сборника приняла, можно сказать, комическое направление. На заседании Религиозно-философского общества в Петербурге от 21 апреля 1909 г., специально посвящённого обсуждению «Вех» (с участием двух «веховцев» — Струве и Франка), Мережковский выступил с антивеховским докладом, который закончил словами: «Да здравствует русская интеллигенция, да здравствует русская революция!» Автор отчёта об этом заседании пишет: «Конечно, никто и помимо Струве и Франка не мог серьёзно поверить, что Мережковский вдруг стал радикальным защитником революционной интеллигенции. Но и Струве, и Франк очень ярко оттенили эту “лёгкость необыкновенную в мыслях”, которая привела Мережковского на несвойственную ему позицию» (Ермичев 2007: 60–61).

Язвительное и двусмысленное выступление Мережковского против «Вех» и «в защиту интеллигенции» было оперативно перепечатано в газетах «Русские ведомости» и «Речь», а отчёт о заседании Общества был опубликован многими газетами и журналами, среди них были «Русское слово», «Мысль», «Новое время», «Русские ведомости» и др. (Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) 2009: 665). Двусмысленность заключалась в том, что газетная публикация имела название «Семь смиренных», что обозначало семь участников сборника «Вехи», а также семь епископов, подписавших «Определение Святейшего Синода... о графе Льве Толстом», поставивших под этим документом свои подписи, согласно церковному чину, вместе с приставкой «Смиренный». Полемический приём Мережковского — это не что иное, как выпад против Церкви, которая будто бы, отлучив Толстого, отлучила от себя и всю (!) интеллигенцию. Мережковский, упоминая Синодальный акт 1901 г. в отношении Толстого в целях антицерковной критики, осудил выступление П. Б. Струве в «Вехах» против «безрелигиозности и безгосударствен-

ности» интеллигенции. В духе религиозного анархизма Мережковский идёт ещё дальше и объявляет вполне легитимными антигосударственные устремления интеллигенции, ибо российская государственность держится якобы лишь на репрессиях и должна быть уподоблена «мыльному пузырю на соломинке».

Подробное, с использованием архивных материалов, исследование на тему «Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой» представлено в монографии свящ. Георгия Ореханова (Ореханов 2010). Автор не только всесторонне разъясняет содержание Синодального акта о Толстом как религиозного документа, но и рассматривает резонансные дискуссии вокруг отпадения великого русского писателя от Церкви как события не только общецерковного, но и общественно-политического значения. Обстановка вокруг «отлучения» писателя (в действительности в определении Синода говорилось не об «отлучении», а об «отпадении», не исключавшем возможности покаяния) раздувалась и нагнеталась в качестве PR-акции прежде всего идейными вождями интеллигенции вроде Мережковского, но никак не правительством. Поэтому, как отмечает священник Георгий, глубоко ошибочным является мнение о том, что «синодальное определение представляет собой политический акт в интересах светской власти» (Ореханов 2010: 526). В действительности верховная власть, особенно в лице императора Александра III, выступала против репрессий в отношении Толстого. И вопрос об отлучении писателя мог быть поставлен только после смерти императора (Ореханов 2010: 500). Хотя сам Толстой, как известно, вёл себя по отношению к власти «невероятно грубо» (В. В. Розанов). В то же время линию поведения Синода в отношении Толстого нельзя назвать последовательной и безупречной. Это подтверждается тем фактом, что «императору Николаю II было известно о планах Св. Синода, но он не был ознакомлен с окончательной редакцией отлучения, что и вызвало его гнев в адрес К. П. Победоносцева» (Ореханов 2010: 525).

Совершенно по-иному, чем Мережковский, оценил «Вехи» архиепископ Кронштадтский и Санкт-Петербургский Антоний. Он расценил выступление «веховцев» как подвиг, достойный завещаний славянофилов и Достоевского: «Вы пошли на правое дело без расчёта, не подумали о том, сколько нравственных заушений придётся Вам принять за правду. Пошли, убив в себе всякое тщеславие, следуя только совести и любви. Вы знали, что если и не поймут Вас на земле люди, то будут приветствовать с неба

ангелы. Ваше дело, Ваша книга есть событие, событие чистое, христианское, русское» (Архиепископ Антоний 1998: 180). В ответ на поддержку сборника архиепископом Антонием с открытыми письмами на его имя выступили два «веховца» — П. Б. Струве и Н. А. Бердяев, причём последний «поручил себя молитвам» владыки и испросил его благословения. В противоположность выступлению Мережковского «в защиту интеллигенции» Бердяев выступил в защиту Церкви и против постсекулярных интеллигентов двух видов — «попавших в дьявольские сети» и/или «корыстных и продавшихся, но официально пребывающих в церкви» (Бердяев, 1998: 377).

На основании оценки сборника «Вехи» как свидетельства складывания зрелой философской среды, её интереса «к родному философскому прошлому, к философскому родству» Г. В. Флоровский делает вывод о том, что философия в начале XX в. стала темой небывалого ранее общественного внимания и главное здесь то, что «религиозный возврат был вместе и философским пробуждением» (Флоровский 1991: 330). Данное «философское пробуждение» на основе «религиозного возврата» стало, по Флоровскому, выражением второго постсекулярного философского пробуждения начала XX в. в отличие от первого «кружкового» пробуждения 30–40-х гг. XIX в., когда формировались такие идейные течения, как славянофильство и западничество. Постсекулярный религиозный сдвиг отразился сразу же и на характере философского творчества, на возникновении философского этоса религиозной философии, названного Флоровским «особым типом философского исповедания и делания, основанным на возврате метафизики к религиозным истокам». В процессе десекуляризации философия приобретает возможность «решать религиозные задачи», что в принципе не под силу секулярному сознанию, и потому «возврат к религиозным задачам был даже важнее религиозного сдвига в мирозерцании» (Флоровский 1991: 485). Важнее — поскольку десекуляризация и борьба за неё, подчёркивает автор «Путей...», «становилась защитой культуры и культуры религиозной. В этом исторический смысл известного сборника “Вехи”. Здесь много горечи и много обличений, чувствуются недавние разочарования и свежая боль. Но нет усталости. Книга составлена резко, почти запальчиво. Но не ради обличения, а как призыв. В самой резкости обличений сказывается только искренность тревоги. И самое обличение становится призывом, призывом к делу и творчеству. Это книга бодрая и зовущая, книга призывов, не только отречений, книга начал, не только концов...» (Флоровский 1991: 489).

Именно такой постсекуляризм, отличный от «нового религиозного сознания» Мережковского, получил благословление архиепископа Антония. По замечанию Флоровского, «самая психология философов становится в те годы религиозной». Даже такое сугубо рационалистическое философское течение, как неокантианство, синхронно развивавшееся с соответствующим немецким философским направлением, получило в начале прошлого столетия несвойственное последнему «иррационалистическое расширение» (Мелих 2014), приобрело оттенок религиозности.

### От «Проблем идеализма» к «Вехам»

Непосредственным предшественником «Вех» стал вышедший в 1902 г. под эгидой Психологического общества сборник «Проблемы идеализма», философский костяк которого составили будущие «веховцы» С. Н. Булгаков, П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк. Влиятельность этой группы единомышленников определялась не классовыми, экономическими, властными или иными факторами, но единственно силой идеи. С полной определённой эта главная миссия сборника была провозглашена Е. Н. Трубецким. Он указал на ограниченность учения Маркса и Энгельса, основное содержание которого сводилось к примату экономических и классовых интересов над интересами идейными, метафизическими: «Сам по себе экономический интерес не в состоянии объяснить вообще ни одной идеи: исходя из интереса, мы в некоторых случаях можем понять потребность в тех или других идеях; но сама по себе такая потребность так же не в состоянии родить соответствующей ей идеи, как голод не в состоянии родить хлеба» (Трубецкой 2002: 303).

Сборник «Проблемы идеализма», под редакцией П. И. Новгородцева, включавший статьи С. Н. Булгакова, кн. Е. Н. и С. Н. Трубецких, П. Б. Струве (выступившего под псевдонимом П. Г.), Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. А. Аскольдова, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, С. Ф. Ольденбурга, вышел из печати как издание Московского психологического общества при императорском Московском университете. Тираж этого оригинального философского произведения, вышедшего в ноябре 1902 г., составил 3000 экземпляров (цифра, редкая для современных философских монографий), что само по себе свидетельствует о высокой степени востребованности и влияния русской философии в начале XX в.

Следует оценить как спорные положения, высказанные М. А. Колеровым о том, что общей целью сборника «Проблемы идеализма» было «... декларировать новое общественное направление определённо антиправительственного толка — и сообщить о его философии, “опозиционной” по отношению не только к власти, но и к традиционным антиправительственным направлениям» (Колеров 1996: 32). Тезис об оппозиционности «Проблем идеализма» к «традиционным антиправительственным направлениям» справедлив, однако утверждение о том, что авторы сборника, профессора-идеалисты, «сочли необходимым поддержать искания своих философских и политических союзников» (Колеров 1996: 33) (читай — марксистов), представляется натяжкой. В действительности авторитет Московского психологического общества в эпоху золотого века русской философии был столь значителен, что не требовал специальных заявлений антиправительственного толка для привлечения общественного внимания. В письме П. И. Новгородцева П. Б. Струве от 29 января 1902 г. было высказано мнение, что успех сборника может быть обеспечен только грифом Общества: «Другой вопрос, который подлежит обсуждению, касается наиболее обеспечивающего выход в свет способа издания сборника. Я думаю, лучше всего, если мы его выпустим под фирмой “Издание [Московского] Психологического общества”» (Колеров 1996: 27). Мысль о политической антиправительственной оппозиционности «Проблем идеализма» проводится М. А. Колеровым и в предисловии к републикации сборника 2002 г. с подчёркиванием «вполне определённого политического смысла» и скрытого в сборнике политизированного «эзопова языка».

Сборник «Проблемы идеализма» был адресован не профанам, а тем, кто, как сказал древнерусский книжник, был «книжною сладостью насыщен». Его авторы составляли цвет московской профессуры, творившей свою профессорскую философию не в узком славянофильском кружке у Хомякова, но в статьях, публиковавшихся в одном из самых тиражных философских журналов Европы. Московские философы хаживали не только по Арбату и Моховой, но и по знаменитой гейдельбергской «философской тропе» вдоль берега Неккара (в начале XX в. русские составляли большинство иностранных студентов в Гейдельберге). Философия в высокоинтеллектуальной московской атмосфере пользовалась престижем и покровительством московских меценатов, таких как М. К. Морозова, основавшая в 1910 г. книгоиздательство «Путь», ставшее органом оригинальной национальной, преимущественно религиозной философии.

Предыстория «путейства» складывалась в русле активности Религиозно-философского общества памяти Соловьёва, основанного в 1905 г., где первоначальный тон пытались задавать члены Христианского братства борьбы — В. П. Свенцицкий, В. Ф. Эрн, А. В. Ельчанинов и другие с характерным для них акцентом на христианский революционный радикализм (Кейдан 1997: 697–700). Однако под влиянием Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой политизация отсекалась, и программа «путейства» приобрела религиозно-философскую и историко-философскую направленность, ибо, по словам Е. Н. Трубецкого, подмена безусловных ценностей временными «ценностями политического рынка, коим сегодня цена одна, а завтра другая» (Трубецкой 1994: 317), ведёт в тупик. Специальной нужды во внефилософской политической актуализации для распространения своих идей русская философия в первое десятилетие XX в. не испытывала.

Что же касается сборника «Проблемы идеализма», то его задача состояла не только в том, чтобы удовлетворить «теоретическую любознательность», по выражению П. И. Новгородцева, но и ответить на «сложные вопросы жизни» на философском языке. Сборник призван был дать ответ марксистской «научной теодицее» (С. Н. Булгаков), представить альтернативу марксистскому пониманию прогресса с позиций религиозной философии — христианского социализма С. Н. Булгакова, «возрождённого естественного права» В. С. Соловьёва и П. И. Новгородцева, а также «иррационального расширения» философии Канта. Это религиозно-философское обоснование либерализма и составляло то содержание «современного поворота в философии», о котором в предисловии к сборнику написал П. И. Новгородцев.

### **«Вехи» как религиозно-философский бестселлер**

Сборник «Вехи» стал абсолютным философским бестселлером в истории России. Лишь в течение 1909 г. вышло пять изданий «Вех», в печати с марта 1909 по февраль 1910 г. появилось 218 откликов на него. По современным меркам это, условно говоря, равнозначно трансляции содержания статей Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка по всем каналам телевидения, не только центрального, но и регионального. Ведь о «Вехах» написали практически все русские газеты.

«Вехи» стали знаковым, переломным явлением в русской интеллектуальной истории, свидетельством того, что она вступила, по определению Анджея Валицкого, в затянувшийся на целое столетие период «драматического дуализма» (Walicki 2014: 24), поскольку культура философской элиты в десятые годы XX столетия становится постсекулярной, отделённой от секулярной культуры леворадикальной России. Революционный марксизм в качестве формального наследника русского секулярного радикализма к этому времени потерял творческую связь в области философии как с европейскими, так и с собственными русскими традициями. На первый план вышла догматизация Лениным учения Маркса в интересах тоталитарного партийно-идеологического доминирования в области теории. Любые попытки каким-либо образом соотнести марксизм с иными философскими течениями (ницшеанством, эмпириокритицизмом, эмпириомонизмом, богоискательством) тотально подавлялись Лениным во фракционной партийной борьбе. Это отражено в его «Материализме и эмпириокритицизме», пропитанном особой враждой к любым проявлениям религиозно-философской мысли, которая была во главе противоположного течения. Именно она в начале XX в. стала духовным центром и средоточием общественной активности, связанной с проблематикой Церкви, семьи, образования, искусства, национальной культуры в целом. Философия Ленина, всецело направленная на захват власти, напротив, вне узких партийно-политических рамок была неизвестна в России. Воинствующий атеизм Ленина явился одним из самых ярких свидетельств его отрыва от русской философской культуры.

Ещё в «Проблемах идеализма» была отчётливо выражена мысль о бесперспективности чисто политической трансформации общества, не затрагивающей сферу морали и духовных ценностей. Эта позиция в «Вехах» осталась в целом неизменной. Однако, в отличие от идеалистического либерализма «Проблем идеализма», платформу «Вех» следует определить не как либеральную, а как консервативную. Это выражено в известной фразе М. О. Гершензона, которая в своё время вызвала яростную критику с разных сторон. Он писал: «К а к о в ы м ы е с т ь (разрядка Гершензона. — *Авт.*), нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами ещё ограждает нас от ярости народной» (Гершензон 1991: 101). В примечании ко второму изданию «Вех» Гершензон специально выделил слова «каковы мы есть», поясняя тем са-

мым, что эта фраза вовсе не есть «публичное признание в любви к штыкам и тюрьмам». Здесь лишь подчёркнута пропасть, отделяющая народ и интеллигенцию, которая строит планы «спасения» народа по своим «интеллигентским» рецептам, нисколько не согласующимся с подлинными народными интересами. Разумеется, никто из «веховцев» не был поклонником самодержавного абсолютизма и вообще не занимал какую-либо позицию на правой стороне российского политического спектра.

«Вехи» были восприняты как вызов важнейшим понятиям русского образованного общества. Отсюда всплеск откликов от всех его слоёв: консерваторов (В. В. Розанов, архиепископ Антоний), левых демократов (М. А. Антонович, Н. В. Валентинов), либералов (П. Н. Милюков, Р. В. Иванов-Разумник), революционеров (Г. В. Плеханов, В. И. Ленин, В. М. Чернов). Откликнулись писатели и поэты (Л. Н. Толстой, А. Белый, Д. С. Мережковский, П. Д. Боборыкин), философы и социологи (М. М. Ковалевский, Е. Н. Трубецкой), журналисты и литературные критики. Реакции были многообразными: от острых и двусмысленных выпадов амбициозного Мережковского (который был обижен на то, что Гершензон, рассылавший письма-приглашения участникам сборника, обошёл его стороной) до сочувственных и доброжелательных оценок Е. Н. Трубецкого. Отрицательные оценки преобладали, причём сборник оценивался главным образом политически. Идеи «Вех» отождествляли с «православием, самодержавием, народностью», называли «кощунством», «мемуарами унтер-офицерской вдовы», «Цусимой литературы, аферизма и фарисейства», приравнивали к черносотенству, с одной стороны, к «национальному отщепенству» — с другой.

О чём свидетельствует грандиозный успех сборника и что он обозначает как веха (что значит «значковый шест», по В. И. Далю) в истории русской культуры? Прежде всего, «Вехи» были «значком» того высокого уровня интеллектуального и общекультурного влияния, которого достигла философия в России начала XX в. По примеру Московского психологического общества в России в начале XX в. действовал уже целый ряд философских обществ: Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва, Философское общество при Петербургском университете, Религиозно-философское общество в Петербурге-Петрограде и др. Выпускались разнообразные философские журналы («Логос», «Мысль», «Мысль и слово» и др.). Кроме того, все «толстые» журналы публиковали философские статьи, русские и переводные («Вестник

Европы», «Мир Божий», «Русское богатство», «Русский вестник», «Современный мир», «Образование» и др.). Главный русский философский журнал «Вопросы философии и психологии» рецензировал новейшие монографии, опубликованные на основных европейских языках, а также на скандинавских и славянских языках, выполняя, таким образом, функцию, подобную институту научной информации в области философии. «Вехи» — это не какой-то политический памфлет (от политики авторы сборника принципиально дистанцировались), а философское произведение, замечательный образец вольного религиозного философствования, посвящённого оценке своеобразия национальной психологии, мирозерцания русской интеллигенции, её отношения к религии, философии, культуре, праву, этике. «Вехи» — составная часть русского золотого века в философии. Сборник отражал замечательное развитие философской мысли, достигнутое в России в начале XX столетия.

Русская философия в начале XX в. вступила в период второго (постсекулярного) пробуждения — в эпоху зрелости и «цветущей сложности», она характеризовалась разнообразием оригинальных творческих достижений как рационалистического (А. А. Богданов, Г. Г. Шпет, Д. И. Менделеев, Г. И. Челпанов, А. И. Введенский), так и религиозно-метафизического (С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. О. Лосский, Л. М. Лопатин, В. В. Розанов, Н. Ф. Фёдоров, П. А. Флоренский) характера. Разумеется, к известным философам надо причислить и самих «веховцев» — Бердяева, Струве, Франка, Булгакова. Высокого профессионального уровня достигла университетская философия, в том числе философско-правовая мысль (Б. Н. Чичерин, П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, И. А. Ильин, Н. М. Коркунов). К этому надо прибавить также духовно-академическую философию, развивавшуюся в четырёх духовных академиях — в Москве, Киеве, Петербурге и Казани. Достаточно сказать, что в Московской духовной академии преподавал философию П. А. Флоренский, «русский Леонардо да Винчи», как его называли впоследствии, — универсальный гений в области философии, богословия, математики и естественных наук. А в Казанской духовной академии работал профессор В. И. Несмелов, автор двухтомной «Науки о человеке», предвосхитившей религиозно-экзистенциальную философию Н. А. Бердяева, в чём последний признавался в философской автобиографии «Самопознание».

Причём в преподавании не существовало безраздельного господства какого-либо одного типа философии, распространялись и равно сосуще-

ствовали идеи гегельянства, кантианства и неокантианства, позитивизма, персонализма и феноменологии. Марксизм при всём том значительном влиянии, которое он имел на общественную мысль, в начале XX в. не был специфическим направлением «профессорской» философии и в университетских курсах не рассматривался в качестве самостоятельного философского течения. Например, в известном университетском учебнике Г. И. Челпанова, выдержавшем несколько изданий, К. Маркс и Ф. Энгельс упоминаются лишь как выразители «этического скептицизма» в «новейшей философии», отрицающей «существование общепризнанных моральных принципов» (Челпанов 1907: 314–315). В то же время Челпанов подробно рассматривает такие современные философские течения, как эмпириокритицизм, критический реализм, трансцендентальный идеализм, спиритуализм, имманентную школу и др.

Надо понять, что отказ от левых воззрений у «веховцев» произошёл вовсе не потому, что они «перекрасились» из либералов в правых, наподобие бывших советских «научных коммунистов», сегодня ставших «рыночными политехнологами». Позиция «Вех» принципиально не политическая, но метафизическая. Они подчёркивали жизненную необходимость для России сохранения её национальной духовной культуры и настаивали на том, что именно от этого зависит её судьба. Именно в этом смысле они выступили как консерваторы, которые «звали в прошлое, а не вперёд». «Вехи» оказались правы, поскольку выступили против интеллигенции, которая буквально «свихнулась» на сиюминутной политике, и показали, что главные вопросы жизни нации решаются «по ту сторону правого и левого», на путях консервативного христианского противостояния секуляризму.

Реванш агрессивного секуляризма на новом витке пореволюционной истории наступил после высылки осенью 1922 г. из Советской России большой группы философов, в числе которых были пятеро из семи «веховцев» (кроме М. О. Гершензона и Б. А. Кистяковского, умершего в 1920 г.). Наиболее полная подборка архивных материалов, освещающая историю высылки, свидетельствует об отсутствии у высланных «веховцев» собственно контрреволюционных настроений («Высылка вместо расстрела» 2005). Вместе с тем на допросах, предшествовавших высылке, «веховцы» не скрывали свои убеждения, высказывали критические суждения относительно диктатуры пролетариата, «партийной» и «классовой точки зрения» и т. п., что полностью совпадало с их взглядами, высказанными

в 1909 г. Н. А. Бердяев на допросе назвал демократию «ошибкой», а свою идеологию — аристократической «не в сословном смысле, а в смысле господства лучших, наиболее умных, талантливых, образованных, благородных», подчеркнул свою веру, как и двенадцать лет назад, не в материальное, а в «духовное возрождение». При этом он заявил: «Не признаю себя виновным в том, что занимался антисоветской деятельностью, и особенно не считаю себя виновным в том, что в момент внешних затруднений для РСФСР занимался контрреволюционной деятельностью» («Высылка вместо расстрела» 2005: 216). Таким образом, очевидно, что «веховцы» представляли опасность не какой-то своей контрреволюционной деятельностью (которую они не вели, однако она им вменялась в вину как повод для изгнания из страны), но своим духовным потенциалом и влиянием, которому новая власть была бессильна что-либо противопоставить, поскольку собственных философов тогда не имела. Высылка была актом подрыва большевистским безнациональным интернационализмом высоких достижений русской духовной культуры.

О нигилистическом отношении главных идеологов большевизма к русской культуре свидетельствует позиция Наркомпроса, в 1920-е гг. разрабатывавшего планы перевода письменности на латиницу. Не приходится сомневаться, что, будучи реализованным, этот план начисто лишил бы все поколения советских людей исторической памяти, способности воспринимать своё культурное наследие. Яркой характеристикой нигилизма лидеров большевизма служит позиция Л. Троцкого: «...А что мы дали миру в области философии или общественной науки? Ничего, круглый нуль! Попытайтесь назвать какое-нибудь русское философское имя, большое и несомненное. Владимир Соловьёв, которого обычно вспоминают только в годовщину смерти? Но туманная метафизика Соловьёва не только не вошла в историю мировой мысли — она и в самой России не создала никакого подобия школы. Кое-чем позаимствовались у Соловьёва гг. Бердяев, да Эрн, да Вячеслав Иванов... А этого маловато» (Троцкий 1991: 268).

Высланная русская философия была с интересом воспринята на Западе вовсе не в силу своего «прозападного» характера, скорее наоборот, она привлекала внимание тем, что в ней содержалась фундаментальная критика западной культуры и цивилизации, гораздо более острая и оригинальная, чем та, которая имела место в марксизме и в атеистическом социализме. Последний справедливо раскрывался «веховцами»

именно как органический продукт западной, новоевропейской культуры. Высылка была началом того нигилистического натиска, в результате которого в советские времена, по словам В. Распутина, «нельзя было вымолвить русское слово. Жили с обдёрганной литературой, историей, философией».

Сам акт высылки и её разрушительные культурные последствия представляются как сбывшиеся предостережения «Вех». С. Н. Булгаков определил характер русской революции как интеллигентский, что верно не только по отношению к событиям 1905–1907 гг., но и по отношению к последующим переломам в русской жизни, включая горбачёвскую перестройку и ельцинские реформы. Плоды интеллигентской революции суть явления вненациональные, беспочвенные, никак не связанные с коренными основами и традициями русской жизни, с христианской религией. Интеллигентское политическое сознание безрелигиозно, основано на атеизме, но имеет немало сходств с религией, приобретает черты своего рода атеистической псевдорелигии. Партийная непримиримость, сходная с крайней религиозной нетерпимостью, любовь к крайностям, пристрастие к уравнительности — эти псевдорелигиозные качества интеллигенции имеют выраженную противокультурную, антинациональную направленность. Всё это было блестяще показано в «Вехах».

Философские идеи высланных из России «веховцев» получили своё дальнейшее развитие в эмиграции, при этом, несмотря на свою отдалённость и отделённость от родины, они были едины (при всём разнообразии взглядов) в своём стремлении сохранить живую преемственность русской культуры, не оторваться от корней своего родства. Само по себе такое стремление ещё не составляло, конечно, особой специфики умонастроений бывших «веховцев», поскольку являлось общим для всех мыслителей русского зарубежья. Последнее и назвалось-то «зарубежьем», чтобы не использовать для обозначения себя французское слово «emigration». Другое, более важное качество этого единства заключалось в том, что сознание «веховцев» по-прежнему оставалось метафизическим, а не практически-политическим сознанием. Их мировоззрение не было зависимо от эмигрантских политических реакций на введение НЭПа, выраженных в сборниках «Смена вех» (Прага, 1921) и «Исход к Востоку» (Прага, 1921). В этом «веховцы» принципиально отличались от представителей таких «пореволюционных» идейно-политических течений, как сменовеховство и евразийство. Так, Струве назвал общее направление идей Н. В.

Устрялова и руководимого им движения «Смены вех» «фантастическим» (Струве 2004: 672), а Бердяев определил евразийство как «этактический утопизм» (Бердяев 1991). Несмотря на различия между евразийством и сменовеховством, в их основе были несбыточные, как и предсказали «веховцы», ожидания чаемой эволюции большевистского режима в национально-государственном направлении.

В отличие от эмигрантских «пореволюционных» течений, каковыми были также «младороссы», «новоградцы» и прочие более мелкие направления, Бердяев, Булгаков, Струве и Франк стояли на «дореволюционной» точке зрения в «веховском» смысле слова, однако вовсе не в том смысле, что они были сторонниками восстановления монархии и старого режима. В «Философии неравенства», одной из самых острых своих антисоветских книг (она была написана ещё летом 1918 г. и опубликована в 1923 г., уже в эмиграции), Бердяев отмежевался от всех тех, кто «пережил революцию корыстно», от помещиков и фабрикантов и от обобщённой фигуры политика, «который прежде всего злобствует на то, что не его политическая партия и не его политическая идеология победила, и ждёт часа, когда он станет у власти и расправится с теми, которые вместо него торжествовали в революции» (Бердяев 1990: 275). Оставаясь, как и прежде, сторонником философской истины, а не «интеллигентской правды», Бердяев и в эмиграции подчёркивал, что философская истина «не может иметь какое-либо отношение к критериям большинства и количества» (Бердяев 1990: 159) и что «демократическое равенство есть потеря способности различать качества духовной жизни» (Бердяев 1990: 160).

Принципиально антиутилитарная и антисциентистская, постсекулярная позиция сборника «Вехи», его критика политизированной беспочвенной интеллигенции были главными причинами ответных выпадов в адрес «Вех». Секретом успеха «Вех» была убедительная реконструкция сознания «среднего интеллигента». Этот слой дал России массу культурных деятелей, но он же породил людей амбициозных, считающих себя «солью земли», — безнациональных «апатридов», ненавистников всего русского и почитателей всего европейско-американского.

### *Сведения об авторе:*

**Маслин Михаил Александрович** — доктор философских наук, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета, заслуженный профессор, МГУ имени М. В. Ломоносова, 119192, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, e-mail: mmaslin@yandex.ru

## **Благодарности**

Исследование осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 20-012-00153.

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Бердяев Н. А. Утопический этатизм евразийцев: «Евразийство. Опыт систематического изложения»: сб. статей. — М. : Путь, 2005. — 270 с.

Бердяев Н. А. Философия неравенства. — М. : ИМА-Пресс, 1990. — 285 с.

Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России. — М. : Молодая гвардия, 1991. — С. 24–42.

Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Интеллигенция в России. — М. : Молодая гвардия, 1991. — С. 43–84.

Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. — М. : Русский путь, 2005. — 543 с.

Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. — М. : Молодая гвардия, 1991. — С. 85–108.

Ермичев А. А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917). Хроника заседаний. — СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2007. — 326 с.

Кейдан В. И. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. — М. : Языки русской культуры, 1997. — 747 с.

Колеров М. А. Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. — СПб. : Алетейя, 1996. — 373 с.

Мелих Ю. Б. Иррациональное расширение философии Канта в России. — СПб. : Алетейя, 2014. — 343 с.

Мережковский Д. С. Семь смиренных // Вехи: Pro et Contra. — СПб. : Изд-во РХГИ, 1998. — С. 100–110.

Ореханов Г., священник. Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2010. — 692 с.

Половинкин С. М. Московское психологическое общество // Русская философия : энцикл. — 3-е изд., дораб. и доп. / под общ. ред. М. А. Маслина. — М. : Мир философии, 2020. — С. 442–443.

Рогозянский А. Б. Постсекулярность: время возможностей или закат религиозных традиций? // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 58–57.

Струве П. Б. Коммунизм в Китае и десоветизация Маньчжурии // *Дневник политика (1925–1935)* / П. Б. Струве. — М. : Рус. путь ; Париж : YMCA-Press, 2004. — 871 с.

Троцкий Л. Д. Литература и революция. — М. : Политиздат, 1991. — 399 с.

Трубецкой Е. Н. К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории // *Проблемы идеализма : сб. статей.* — М., 2002. — С. 291–318.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991. — 601 с.

Челпанов Г. Введение в философию. — Киев : Тип. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1907. — 528 с.

Щипков В. А. Слово к читателю // *Тетради по консерватизму.* — 2019. — № 3. — С. 7–10.

Milbank J. *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason.* — MA, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2006. — 484 p.

Walicki A. *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance.* — Frankfurt am Main, 2015. — 877 p.

# Vekhi (Milestones) as a Post-Secular Manifesto of the Russian Philosophy

**M. A. Maslin**

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY,  
MOSCOW, RUSSIA

**Abstract:** The article investigates the *Vekhi* (Milestones), a collection of articles published in 1909 by Nikolai Berdyaev, Sergei Bulgakov, Mikhail Gershenzon, Bogdan Kistyakovski, Peter Struve, Semyon Frank and Aleksandr Izgoev, that is analyzed through the prism of the post-secularization, which became the dominant in the Russian intellectual culture of the early 20th century. This phenomenon implied a rapid advancement of various forms of religious philosophy into the centre of the Russian philosophical tradition in search for solution to various problems faced by the state, society, family and education, reflected in the articles of the *Milestones* authors. The collection became most widely known — and criticized — among the leftist intelligentsia, which made this book an absolute bestseller in the history of the Russian philosophical thought. The position of its authors, deeply post-secular, anti-utilitarian and anti-scientistic, and their criticism of the politicized groundless intelligentsia were the main reasons for the retaliation. The trick was a convincing reconstruction of an “average intellectual’s” consciousness. The Russian intelligentsia gave birth to a lot of prominent cultural figures. But it also gave birth to ambitious people who considered themselves to be the salt of the earth, the stateless apatrides who hate everything Russian and admire everything European or American. The *Milestones* authors were among the first in Russia to show that the fruits of the intelligentsia revolution are non-national, groundless phenomena, in no way connected with Russian foundations and traditions. The intellectuals’ political consciousness is irreligious and based on atheism,

but it has many similarities with religion and acquires the features of some atheistic pseudo-religion. The Milestones contained sharp and justified criticism directed at the intransigent party struggle, the love of extremes and the predilection for egalitarianism, that is, those pseudo-religious qualities of the intelligentsia that have a pronounced anti-cultural and anti-national orientation.

**Key words:** postsecularisation, intelligentsia, Russian philosophy, religious philosophy, Florovsky, Zenkovsky, Milbank.

**For citation:** Maslin M.A. (2021). Vekhi (Milestones) as a Post-Secular Manifesto of the Russian Philosophy. *Orthodoxia*, (4), 135–158. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-135-158

### **About the author:**

**Mikhail A. Maslin** — Doctor of Philosophical Sciences, Head of the Department of History of Russian Philosophy, Honored Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27-4, Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia, 119192, e-mail: mmaslin@yandex.ru

### **Acknowledgements**

The reported study was funded by RFBR, project number 20-012-00153.

## **REFERENCES:**

Berdyayev, N. A. (1990). *Filosofiiia neravenstva* [The Philosophy of Inequality]. Moscow: IMA-Press. [In Russian].

Berdyayev, N. A. (1991). *Filosofskaiia istina i intelligentskaia pravda* [Philosophic Verity and Intelligentsia Truth]. In *Vekhi. Intelligentsiia v Rossii* [Landmarks. Intelligentsia in Russia] (pp. 24–42). Moscow: Molodaia gvardiia. [In Russian].

Berdyayev, N. A. (2005). *Utopicheskii etatizm evraziitsev: “Evraziistvo. Opyt sistematicheskogo izlozheniia”: sb. statei* [Utopian statism of the Eurasians: “Eurasianism. The Experience of a Systematic Presentation”: A Collection of Essays]. Moscow: Put'. [In Russian].

Bulgakov, S. N. (1991). *Geroizm i podvizhnichestvo* [Heroism and Asceticism]. In *Vekhi. Intelligentsiia v Rossii* [Landmarks. Intelligentsia in Russia] (pp. 43–84). Moscow: Molodaia gvardiia. [In Russian].

Chelpanov, G. (1907). *Vvedenie v filosofiiu* [Introduction to Philosophy]. Kiev: Tip. t-va I. N. Kushnerev i K°. [In Russian].

Ermichev, A. A. (2007). *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Peterburge (1907–1917). Khronika zasedanii* [Religious-Philosophical Society in St. Petersburg (1907–1917). Chronicle of Meetings]. Saint Petersburg: Izd-vo SPb. un-ta. [In Russian].

Florovsky, G., archpriest. (1991). *Puti russkogo bogosloviia* [The Ways of Russian Theology]. Vil'nius. [In Russian].

Gershenson, M. O. (1991). *Tvorcheskoe samosoznanie* [Creative Self-Awareness]. In *Vekhi. Intelligentsiia v Rossii* [Landmarks. Intelligentsia in Russia] (pp. 85–108). Moscow: Molodaia gvardiia. [In Russian].

Keidan, V. I. (1997). *Vzyskuiushchie grada. Khronika chastnoi zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh* [Seeking for the City. Chronicle of the Private Life of Russian Religious Philosophers in Letters and Diaries]. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury. [In Russian].

Kolerov, M. A. (1996). *Ne mir, no mech: Russkaia religiozno-filosofskaia pechat' ot "Problem idealizma" do "Vekh". 1902–1909* [Not Peace, But a Sword: Russian Religious and Philosophical Press from "Problems of Idealism" to "Vekhi". 1902–1909]. Saint Petersburg: Aleteiia. [In Russian].

Melikh, Iu. B. (2014). *Irratsional'noe rasshirenie filosofii Kanta v Rossii* [Irrational Expansion of Kant's Philosophy in Russia]. Saint Petersburg: Aleteiia. [In Russian].

Merezhkovsky, D. S. (1998). *Sem' smirenykh* [Seven Humble]. In *Vekhi: Pro et Contra* (pp. 100–110). Saint Petersburg: Izd-vo RKhGI. [In Russian].

Millbank, J. (2006). *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*. MA, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing. [In English].

Orekhonov, G., priest. (2010). *Russkaia pravoslavnaia tserkov' i L. N. Tolstoy* [Russian Orthodox Church and L. N. Tolstoy]. Moscow: Izd-vo PSTGU. [In Russian].

Polovinkin, S. M. (2020). *Moskovskoe psikhologicheskoe obshchestvo* [Moscow Psychological Society]. In M. A. Maslin (Ed.), *Russkaia filozofii: entsikl.* [Russian Philosophy Encyclopedia] (pp. 442–443). Moscow: Mir filosofii. [In Russian].

Rogoziansky, A. B. (2019). *Postsekuliarnost': vremia vozmozhnostei ili zakat religioznykh traditsii?* [Postsecularity: Time of Opportunities or Decline of Religious Traditions?]. *Tetradi po konservatizmu*, (3), 58–57. [In Russian].

Shchipkov, V. A. (2019). *Slovo k chitateliu* [A Word to the Reader]. *Tetradi po konservatizmu*, (3), 7–10. [In Russian].

Struve, P. B. (2004). *Kommunizm v Kitae i desovetizatsiia Man'-chzhurii* [Communism in China and the de-Sovietization of Manchuria].

In *Dnevnik politika (1925–1935)* [Politician's Diary (1925–1935)]. Moscow: Rus. put', Paris: YMCA-Press. [In Russian].

Trotsky, L. D. (1991). *Literatura i revoliutsiia* [Literature and Revolution]. Moscow: Politizdat. [In Russian].

Trubetskoy, E. N. (2002). K kharakteristike ucheniia Marksa i Engel'sa o znachenii idei v istorii [Toward Characterization of the Theory of Marx and Engels on the Significance of Ideas in History]. In *Problemy idealizma: sb. statei* [Problems of Idealism: A Collection of Essays] (pp. 291–318). Moscow. [In Russian].

*Vysylka vmesto rasstrelya. Deportatsiia intelligentsii v dokumentakh VChK-GPU* [Expulsion Instead of Execution. Deportation of the Intelligentsia in the Documents of the VChK-GPU]. (2005). Moscow: Russkii put'. [In Russian].

Walicki, A. (2015). *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*. Frankfurt am Main. [In English].