

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.008

УДК 821.161.1 + 1 (091)

*И. А. Есаулов, Л. В. Богатырёва\**

**БЕРДЯЕВ И ДРУГИЕ:  
РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ  
И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА\*\***

В статье анализируются некоторые особенности аксиологического осмысления русской религиозно-философской мыслью творчества отечественных писателей (Гоголя, Достоевского, Толстого, Вячеслава Иванова, Андрея Белого). Основное внимание уделено философскому наследию Бердяева, которое рассматривается в контексте русского Серебряного века. Аксиологические установки философа, проступающие в его работах, посвященных отечественной классической литературе, сопоставлены с двумя полюсами русской религиозно-философской мысли первой трети XX в., представленными именами В. В. Розанова и Г. В. Флоровского. В статье детально рассмотрена тематика и проблематика творчества Гоголя, как они осмыслились русской религиозной философией. Сосредоточенность на конкретном литературном материале позволяет выявить неожиданные сближения. По отношению к русской литературе многие ее оценки религиозно-философской мыслью обогащают литературоведческое осмысление этой литературы. Эти оценки нельзя игнорировать, как это зачастую происходило, но нельзя и некритически превозносить. У Бердяева обнаруживается достаточно вольное обращение с художественным текстом и авторскими жанровыми определениями, он может контаминировать тексты из разных произведений, никак

\* Есаулов Иван Андреевич — проф. Литературного института им. А. М. Горького; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; ivan.esaulov@icloud.com

Ivan A. Esaulov — Prof. A. M. Gorky Literary Institute; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

Богатырёва Людмила Викторовна — канд. филос. наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; bourlaka@mail.ru

Bogatyreva Lyudmila Viktorovna — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; bourlaka@mail.ru

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00636, <https://rscf.ru/project/24-18-00636/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского».

это не оговаривая, это сближает его как с Розановым, так и с Флоровским. Их гипотезы (в том числе о вине русской литературы в состоявшейся революции) далеко не всегда убедительны и основательны. Однако же сами эти философские построения на литературном материале должны быть предметом серьезного научного (в том числе и филологического) диалога. Наша гуманитарная наука (в том числе филологическая) обеднела без обращения к трудам Бердяева и других наших религиозных философов. Нет нужды в их апологии или поношении, необходим диалог. Попыткой такого диалога и является данная статья.

**Ключевые слова:** русская религиозная философия, художественная литература, аксиология, литературная критика, революция, Россия, Бердяев, Флоровский, Розанов, Гоголь, Достоевский.

*I. A. Esaulov, L. V. Bogatyreva*

*BERDYAEV AND OTHERS:  
RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY  
AND RUSSIAN LITERATURE*

The article analyzes some features of the axiological understanding of the Russian religious and philosophical thought of the works of Russian writers (Gogol, Dostoevsky, Tolstoy, Vyacheslav Ivanov, Andrei Bely). The main attention is paid to the philosophical heritage of Nikolay Berdyaev, which is considered in the context of the Russian Silver Age. The axiological attitudes of the philosopher, which are present in his works devoted to Russian classical literature, are compared with the two poles of Russian religious and philosophical thought of the first third of the 20th century, represented by the names of Vasily Rozanov and Georgy Florovsky. The article examines in detail the themes and problems of Gogol's work, as they were analyzed by Russian religious philosophy. Focusing on specific literary material allows us to identify unexpected convergences. In relation to Russian literature, many of its assessments by religious and philosophical thought complicate the literary criticism of this literature. These assessments cannot be ignored, as was often the case before, but they cannot be perceived without criticism. Berdyaev does not always handle artistic text and author's genre definitions correctly, he can contaminate texts from different works without specifying it, this brings him closer to both Rozanov and Florensky. Their hypotheses (including the guilt of Russian literature in the revolution that took place) are far from always convincing and correct. However, these philosophical constructions on literary material should be the subject of serious scientific (including philological) dialogue. Our humanitarian science (including philological) has lost a lot without turning to the works of Berdyaev and our other religious philosophers. There is no need for their apology or discrediting, a dialogue is necessary. This article is an attempt at such a dialogue.

**Keywords:** Russian religious philosophy, fiction, axiology, literary criticism, revolution, Russia, Berdyaev, Florovsky, Rozanov, Gogol, Dostoevsky.

Философское наследие Н. А. Бердяева является неотъемлемой частью не только эпохи русского Серебряного века и русской эмиграции первой волны, но и русской культуры как таковой. С тех пор как оно стало републиковаться и на родине философа, а не только за пределами исторической России, комплиментарные отсылки к его трудам то и дело мелькают в работах отечественных

гуманитариев, тогда как критика его положений (нередкая при его жизни) — присутствует значительно реже. Еще в 1992 г. В. М. Живов заметил:

«...с каждым месяцем он (Бердяев. — *И. Е., Л. Б.*) все в большей степени становится классиком посткоммунистической философии, и если так пойдет дело и дальше, то в один прекрасный день мы обнаружим его в школьной программе, а студенты начнут списывать друг у друга конспекты бердяевских работ перед очередным экзаменом по философии <...> Ссылки на Бердяева и цитаты из него все чаще встречаются в речах наших государственных деятелей, а у журналистов и вовсе стали дежурным клише... При таком повороте дела открытие Бердяева оказывается одновременно и закрытием множества спорных и болезненных вопросов истории русского общественного сознания, обойденных Бердяевым или решенных им с публицистической поверхностностью» [8, с. 216].

Отчасти такое положение дела можно объяснить его репутацией «теолога» (хотя сам Николай Александрович неоднократно утверждал, что он не богослов, а философ), что соединялось со специфической «левизной» его мирозерцания, что также работало на его популярность — особенно в университетских западных кругах: «Я представляю крайнюю левую в русской религиозной философии» [3, с. 245], — писал о себе самый известный в мире русский религиозный мыслитель. С некоторых же пор, — очевидно, как реакция на глобальный атеистический погром богословия как такового в СССР — ссылка на богословский авторитет такого рода как будто бы заведомо исключает критику. В том числе когда речь идет и не о богословских, и не о философских предметах, а, скажем, о художественной литературе. Покажем на одном примере, но весьма репрезентативном, как нам представляется, насколько неосновательно подобное — до сих пор широко распространенное — представление.

Бердяев писал в свое время о том, что заглавие книги о. Г. Флоровского — «Пути русского богословия» — на самом деле должно быть таким: «Беспутство русского богословия» [1, с. 53]. Потому что — в силу особой «консервативной» требовательности автора — лишь немногие из огромного количества авторов, рассмотренных в книге, получают положительную оценку.

Однако на чем же основываются *негативные* оценки русских писателей Флоровским? Например, Гоголя как автора, который в своем творчестве претендовал не только на чистое «искусство», но и на нечто большее. С некоторым удивлением мы можем обнаружить, что, определяя Гоголя в качестве писателя «сразу» «передового и отсталого», однако запоздавшего «в прошедшем веке» [21, с. 260], Флоровский следует скорее за «прогрессистской» литературной критикой XIX и начала XX вв., нежели вводит собственно богословский контекст понимания, либо же как-то прислушивается к переосмыслению наследия Гоголя авторами иных направлений в первой трети XX в. Совершенно в духе радикалов времени жизни Гоголя о. Георгий иронизирует над гоголевским определением «Мертвых душ» как поэмы, заключая слово «поэма» при этом в кавычки [21, с. 266]. Вместо аргументации он прямо обращается

к авторитетному — для него — суждению М. О. Гершензона, который «верно», как полагает о. Георгий, «отметил неожиданное сочетание у Гоголя нравственного пафоса с самым крайним и мелочным утилитаризмом» [21, с. 266]. Крайне показательно при этом, что самостоятельный анализ (а вернее сказать, интерпретация) «Выбранных мест...» у о. Георгия на самом деле не богословская, но почти исключительно социологическая.

И, наконец, главное. В работе, которая имеет название «Пути русского богословия», при самом сочувственном внимании к автору невозможно обнаружить ни тонкого собственно богословского анализа гоголевского творчества, ни тем более глубокого литературоведческого истолкования гоголевских произведений. Увы, слишком часто то же самое можно сказать и о большей части других обращений Флоровского к русской художественной литературе.

В сущности, каждый раз мы как читатели имеем дело с частным мнением о. Георгия, с той или иной его собственной интерпретацией. Причем особенно достойно сожаления, что зачастую эти интерпретации (а именно — *мнения* о. Георгия) опираются на вполне стереотипные, если не сказать поверхностные, суждения о Гоголе. Эти подхваченные Флоровским, повторённые им, а тем самым словно бы освященные его богословским авторитетом *суждения* можно было бы ожидать отнюдь не в богословском труде. Более подробный анализ суждений Флоровского о русской литературе имеется в другой работе, где нам пришлось констатировать, что, к сожалению, с подобными субъективными *мнениями* мы встречаемся не только в работах именно этого богослова [см.: 10].

Как известно, Бердяев крайне резко раскритиковал основной труд Флоровского. Согласно его оценке, книга Флоровского

«...продиктована не любовью, а враждой, в ней преобладают отрицательные чувства. Это книга духовной реакции, охватившей души после войны и революции. Всё духовно реакционное о. Г. Флоровский, в сущности, одобряет, но с оговорками и с требованием большей умственной утонченности <...> Это есть реакция против человека и человечности, столь характерная для нашей эпохи, требование внутреннего порядка и успокоенности. Но в самом авторе успокоенности не чувствуется, в нем чувствуется безумное беспокойство об ортодоксальности» [1, с. 53].

С точки зрения Бердяева,

«...когда читаешь книгу отца Г. Флоровского, остается впечатление, что не только русское богословие, но и всю русскую духовную культуру погубили чувствительность, эмоциональность, сострадательность, возбужденность, впечатлительность, мечтательность, воображение, экстатичность, т. е., в конце концов, человечность. О. Г. Флоровский говорит, что дар “всемирной отзывчивости” русских (слова Достоевского) — роковой и двусмысленный дар. Его книга есть, в сущности, суд над русской душой» [1, с. 54].

Подобные глобальные обобщения Бердяева, к которым он вообще весьма склонен («в сущности, суд над русской душой»), трудно принять. Однако другие его суждения весьма тонкие и представляются справедливыми. Например, вот это:

«Книга написана против соблазнов, пережитых русской душой, соблазнов морализма, социального утопизма, эстетизма, психологизма, и противопоставляется этим соблазнам исторический позитивизм <...> Сам о. Г. Флоровский тоже подвержен соблазну, он подвержен соблазну историзма. Он закован в “историческом”, для него христианство вполне вмещается в историю <...> он противопоставляет текущему настоящему и будущему не вечное, а прошлое, т. е. такое же текущее время. Непонятно, почему прошлое — только потому, что оно прошлое, — лучше настоящего и будущего. Это столь же ошибочно, как и обратное утверждение. Вечное может прорываться в настоящем и будущем, как оно прорывалось и в прошлом. И прошлое грешило дурным человеческим, им грешит настоящее и будет грешить будущее» [1, с. 54–55].

Уже на примере гоголевского раздела книги Флоровского можно было убедиться, что общая претензия Бердяева в недолжном «историзме» воззрений Флоровского (как затем бы сказали, «историцизме») не лишена оснований.

При этом небезынтересно проверить — для чистоты «эксперимента» — на том же самом гоголевском материале — установки самого Бердяева (хотя и более раннего периода, нежели его рецензия на «Пути русского богословия»). Однако вначале — для ещё большей репрезентативности — попытаемся существенно расширить контекст рассмотрения, привлекая философа, в некотором смысле противоположного — и стилем, и идеологическими установками — о. Георгию, однако близкого самому Бердяеву: В. Розанову. Так что сделаем ещё один экскурс — теперь уже в розановскую интерпретацию «главного» в художественном мире Гоголя.

Согласно Розанову, с годами всё более и более суровому к наследию писателя,

«После Гоголя стало не страшно ломать, стало не жалко ломать <...> Гоголь, маленький, незаметный чиновничек “департамента подлостей и вздоров” (“Шинель”), сжег николаевскую Русь» [20, с. 121–122]; «Появление Гоголя было большим несчастьем для Руси, чем все монгольское иго. <...> Гоголь отвинтил какой-то винт внутри русского корабля, после чего началось неуправляемое, медленное, год от году потопление России. После Гоголя Крымская война уже не могла быть выиграна» [18, с. 196].

Поздний Розанов обвиняет и Гоголя-христианина:

«Страшны не мертвые души, а страшен Гоголь, решившийся написать о мертвых, когда душа всегда жива и умереть не может. Гоголь написал самую антихристианскую, антибожественную книгу... Он написал, что Христу не только не было за кого умирать, но что Ему не нужно совсем и приходиться на землю и что вся вообще “христианская история” и “жития мучеников” есть один комизм» [18, с. 283].

Годом позже, в «Мимолетном. 1915», Розанов формулирует рецептивные последствия для России доверия к фантазмам Гоголя:

«...все русские прошли через Гоголя, — это надо помнить. Это самое главное в деле. Не кто-нибудь, не некоторые, но все мы, всякий из нас <...> Каждый отсмеялся свой час... “от души посмеялся”, до животика, над этим “своим отечеством”,

над “Русью”-то, ха-ха-ха!! — “Ну и Русь! Ну и люди! Не люди, а свиные рыла. Божии создания??? — ха! ха! ха! Го! го! го!...” <...> Лучше умереть, чем жить с Гоголем, читать Гоголя, вторить Гоголю, думать по Гоголю» [19, с. 40].

Более детальный анализ розановских инвектив в адрес Гоголя осуществлен в нашей статье «Гоголь и Розанов: проблемное поле в свете судьбы России» [см.: 11]. Розанов, как известно, стоит у истоков того направления, достаточно распространенного в наше время, согласно которому именно русская литература более всех виновна в крахе «рассыпавшейся», «слинявшей за три дня» России:

«После того, как были прокляты пампушки у Гоголя и Гончарова (“Обломов”), администрация у Щедрина (“Господа Ташкентцы”) и история (“История одного города”), купцы у Островского, духовенство у Лескова (“Мелочи архиерейской жизни”) и наконец вот самая семья у Тургенева, русскому человеку не осталось ничего любить, кроме прибауток, песенок и сказочек. Этот самозабавляющийся процелыга и произвел революцию» [17, с. 447].

В. Е. Хализев с полным основанием замечает:

«...вырисовываются существенные моменты общности в осмыслении русской литературы XIX века радикально-революционной (по преимуществу атеистической мыслью (Соловьев-Андреевич и Иванов-Разумник, Горький и Базаров) с представителями “нового религиозного сознания” <...> Имеет место некая методологическая синекдоха, по сути — вненаучная, мифологизирующая: *часть* русской литературы, к тому же осмысленная весьма неполно и публицистически-тенденциозно, решительно и безоговорочно выдается за *целое*» [22, с. 24–25].

Утрированным завершением этой линии является сборник трудов, составленный современным православным священником (и бывшим студентом Литературного института) «Загадка 2037 года» [см.: 9], в котором, правда, составитель не пощадил и Пушкина: так что, выходит, Гоголь не так уж и виновен, если негодна вся русская литература Нового времени, включая Пушкина и Достоевского.

Казалось бы, у Бердяева, с его столь явными интеллектуальными симпатиями к апокалиптике и катастрофизму, можно было бы ожидать найти иные представления о гоголевском мире, нежели у Розанова, несмотря на восхищение «изумительным стилем» последнего и его творчеством в целом. Однако же в статье «Духи русской революции», вошедший в сборник «Из глубины» (1918), Бердяев прямо солидаризировался с Розановым в оценке значения Гоголя. Для Бердяева «Гоголь был художником зла... творчество Гоголя есть художественное откровение зла как начала метафизического и внутреннего» [2, с. 78].

При этом Бердяев так интерпретирует образы и идеи Гоголя, Достоевского, Толстого, что писатели не только показали стране «русских бесов» (бесов «лжи и подмены», «равенства», «бесчестья», «отрицания», «непротивления» и многих других), но и, так сказать, *заселили* этими «нигилистическими бесами» саму Россию.

С одной стороны, именно революция, по Бердяеву, «превратила Россию в бездыханный труп», она — «антинациональна» [2, с. 75]. Но, с другой стороны, духи русской революции — «русские духи» [2, с. 76], их обнаружила (а то и вызвала) именно *русская* литература. Более того, в уже постреволюционной России каким-то образом Бердяев пытается увидеть «на каждом шагу» те самые образы (Хлестакова, Верховенского, Смердякова и др.), которые читатель ранее встречал не в жизни, а на страницах литературных произведений. Произошла материализация этих бесплотных духов, которые «использованы врагом нашим на погибель нашу» [2, с. 76]. В финале своей статьи Бердяев противопоставляет «антихристианские духи революции» и «христианский дух России», утверждая, что в «новой» России «христианские» и «антихристианские» начала будут «более резко» разделены, нежели это было ранее, в «старой» России [2, с. 103–107].

Таким образом, в истолковании творчества Гоголя-художника Бердяев следует за отрицательными характеристиками Розанова, при этом противопоставляя некую «духовную революцию», всё еще желаемую им (от революционизма Бердяев так и не смог освободиться до конца дней своих), и ту — реальную, а не измышленную им революцию, которая реально произошла в России. Именно в последней «обнаруживается колоссальное мошенничество, бесчестность... бессовестный торг... народной души с народным достоянием» [2, с. 81]. По утверждению Бердяева, «многие декреты революционной власти совершенно гоголевские по своей природе, и в огромной массе обывателей они встречают гоголевское к себе отношение» [2, с. 81]. Следует заметить, что бердяевское уподобление реальной революции и «русской тьмы... русского зла» [2, с. 80], присущего, по Бердяеву, именно «старой» России, многожды использовалось затем как в отечественной, так и зарубежной русистике — без понимания качественной новизны советского типа культуры сравнительно с русским. Странным образом Бердяев не желает видеть революционное насилие над самим русским духом, над русской духовностью, над душой России. И в этом он тоже близок своим отечественным и зарубежным последователям.

Несмотря на чрезвычайно высокую оценку Достоевского, обычную для Бердяева (и куда более сдержанную оценку наследия Толстого, который, с точки зрения философа, «является одним из виновников разгрома русской культуры» [2, с. 101]), утопический революционизм Бердяева, типичный для многих деятелей русского Серебряного века, проявился в особом видении им послереволюционной реальности, когда, вопреки очевидности, философ пытался доказать, будто «в революции раскрылась все та же старая, вечно-гоголевская Россия, нечеловеческая, полужвериная Россия харь и морд» [2, с. 80]. Объяснением подобной аберрации является высказанное в этой же работе заветное убеждение Бердяева, что именно «революционная гроза очистит нас от всякой скверны» [2, с. 80]. Когда же эта «гроза» оказалась совершенно не той, которую в своих утопиях жаждали увидеть люди Серебряного века (от Мережковского и Блока до самого Бердяева), то «виновной» для части его представителей (таких как Бердяев) оказалась все та же самая «старая» Россия, но не их собственные утопичные прожекты, опровергнутые прозаической реальностью.

Поэтому Бердяев и может писать, что

«Гоголю открывалось бесчестье как исконное русское свойство. Это бесчестье связано с неразвитостью и нераскрытостью личности в России, с подавленностью образа человека. С этим же связана и нечеловеческая пошлость, которой Гоголь нас подавляет и которой он сам был подавлен. Гоголь глубже славянофилов видел Россию. У него было сильное чувство зла, которого лишены были славянофилы. В вечно-гоголевской России переплетается и смешивается трагическое и комическое. Комическое является результатом смешения и подмены. Это смешение и переплетение трагического и комического есть и в русской революции. Она вся основана на смешении и подмене, и потому в ней многое имеет природу комедии. Русская революция есть трагикомедия. Это — финал гоголевской эпопеи. И, быть может, самое мрачное и безнадежное в русской революции — это гоголевское в ней» [2, с. 82].

Нет никакого признания *собственной* вины за русскую трагедию.

«Русские люди, желавшие революции и возлагавшие на нее великие надежды, верили, что чудовищные образы гоголевской России исчезнут, когда революционная гроза очистит нас от всякой скверны. В Хлестакове и Сквозник-Дмухановском, в Чичикове и Ноздреде видели исключительно образы старой России, воспитанной самовластьем и крепостным правом. В революции раскрылась все та же старая, вечно-гоголевская Россия, нечеловеческая, полузвериная Россия харь и морд. В нестерпимой революционной пошлости есть вечно-гоголевское. Тщетны оказались надежды, что революция раскроет в России человеческий образ, что личность человеческая подыметься во весь свой рост после того, как падет самовластье. Слишком многое привыкли у нас относить на счет самодержавия, все зло и тьму нашей жизни хотели им объяснить. Но этим только сбрасывали с себя русские люди бремя ответственности и приучили себя к безответственности. Нет уже самодержавия, а *русская* тьма и *русское* зло остались» [2, с. 80].

Итак, Бердяев упрекает русских людей в «безответственности», но свои собственные прогрессистские утопии («великие надежды»), ставшие одним из причин русской Катастрофы, так и не желает *ответственно* признать за таковые.

В свое время Гоголь призвал своих читателей опознать в себе (а не в других) «мертвые души», дабы преодолеть собственное ветхое начало. Не вина Гоголя, что Розанов, Бердяев, другие известные деятели русского Серебряного века видели не в себе, но в других «мертвые души»; уклоняясь от собственной ответственности, перекладывали ее на «вечно-гоголевскую Россию, нечеловеческую, полузвериную Россию харь и морд». Оказавшись в эмиграции, некоторые из них увидели мнимую «преемственность» подобной — фантастической — России и антихристианской «практики» строительства на месте России социалистического государства, но не увидели другой — подлинной — преемственности [см.: 16].

В гоголевском творчестве присутствует и надежда на пасхальное воскресение: Гоголь утверждает пасхальность России; как известно, он первый среди



русских писателей Нового времени (да и вообще среди русских писателей) отчетливо сформулировал значение Пасхи для России и вообще для русского человека. Структура его важнейших произведений — пасхальна [12, с. 227–257], чего не заметили ни Розанов, ни Флоровский, ни Бердяев, ни другие русские философы, хотя они и перестали видеть в Гоголе, как в нем видели «революционные демократы», а вслед за ними советское литературоведение [см.: 10] исключительно сатирика, обращенного к социальным вопросам. Пасхальный вектор русской истории и культуры — от смерти к воскресению. Гоголь выразил в своем творчестве этот вектор. Не учитывая его, мы неизбежно будем искажать значение гоголевского наследия, приписывая Гоголю как чужие грехи, так и такие «достижения», которые самому писателю вряд ли понравились бы. Тот же вектор, впрочем, мы можем заметить и в творчестве Достоевского, и в творчестве ряда других русских писателей [см.: 12].

Хотели бы быть верно понятыми. У Бердяева имеются замечательные работы, например, книга «Миросозерцание Достоевского» (из чего не следует, что непременно нужно быть солидарным с его интерпретацией Достоевского и, особенно, его героев), книга о Хомякове и т. д. Другие могут быть более сомнительными. Однако для нас существеннее другое. В статье о Вяч. Иванове Бердяев с неодобрением пишет о «филологическом бытии» Иванова [2, с. 286], противопоставляя филологическое «вторичное бытие» первичному онтологизму и отказывая в последнем Вяч. Иванову. Но и сама филология, филологический подход к литературе, для Бердяева, по-видимому, вполне чужды.

В полемике с давно умершим Бахтиным, напоминающей скорее сердитое разоблачение, нежели, собственно, научную полемику, М. Л. Гаспаров противопоставил «филологию» и «философию», «исследование» и «творчество» [6, с. 8–9]. Нам не близки ни аргументы Гаспарова, ни его — в основном, несправедливые — нападки на Бахтина. Потому что «филологией» для Гаспарова является не собственно филология в ее многоцветном целом, а только лишь то направление, к которому можно отнести его собственную литературоведческую деятельность. Та же филология, которую представляет Бахтин, для Гаспарова абсолютно чужда, поэтому — вполне монологически — он и стремится ее изгнать из научной области. Философский (и религиозный) подтекст филологии Бахтина неприемлем для спецификаторски-технологического подхода Гаспарова, как и в целом «идеализм» чужд и непонятен для советского материалиста-атеиста.

Случай Бердяева несколько другой. Писательская деятельность для него, скорее, только лишь материал для собственных размышлений, повод для разворачивания парадоксальных, порой провокативных, порой произвольных, но порой и весьма тонких философских догадок и прозрений (так что, если бы Гаспаров интересовался мнениями русской религиозной философии о литературе, он бы с гораздо большим основанием мог именно ей, а не Бахтину, адресовать свои инвективы). Художественный текст как таковой Бердяева интересует мало, он с легкостью — даже цитируя своего любимого Достоевского — контаминирует тексты из разных произведений, никак это не оговаривая (что, разумеется, было немисливо для Бахтина). Другое дело, что сами эти философские построения Бердяева на литературном материале могут быть

предметом научного (в том числе, и филологического) диалога. Однако каждый раз нужно быть крайне осторожным и отделять ту вольную «белибердяевщину», которой зачастую грешил наш знаменитый философ, от его прорывных гипотез, к несчастью для отечественной как философской, так и филологической среды на родине Бердяева по известным причинам исключенные из заинтересованного обсуждения. Наша гуманитарная наука обеднела — в нескольких поколениях — без трудов Бердяева. Нет нужды в его апологии или поношении, нужен именно диалог (этим и продиктовано мое обращение к Бердяеву и его ближайшим собеседникам-мыслителям).

К сожалению, как раз диалог отечественной гуманитаристики с Бердяевым, и без того запоздавший почти на целый век, в полном объеме так и не состоялся — уже после републикации на родине его основных трудов. Чрезвычайно редки и попытки в постсоветское время не «разоблачить», а аргументированно оспорить основные аксиологические постулаты Бердяева.

Живов, которого мы процитировали в первом абзаце этой работы, комментируя историософские построения Бердяева, заметил (как специалист, глубоко изучивший конкретный исторический период): «старообрядческая духовность не подтверждает, а опровергает бердяевские исторические построения» [8, с. 217]. Увы, что-то подобное мы можем сказать, обращаясь и к философским построениям Бердяева, построенным на обращении к Гоголю. Известная «приверженность Бердяева стереотипам прогрессистской мысли», которую он «прилагает к русскому материалу» [8, с. 217], увы, проявляется и в его опытах интерпретации русской литературы.

«Вообще исторические экскурсы Бердяева основаны на вторичном и, как правило, достаточно поверхностном материале, заимствуемом из общих работ прогрессистско-позитивистского направления. Сколько бы критически ни относился автор к философским основам этого направления, он не задумываясь повторяет его общие места, во многом предопределяет его понимание...» [8, с. 218].

Мы прервали цитату, которая у Живова заканчивается так: «...истоков коммунизма». Увы, не только «коммунизма» и не только «исторические экскурсы». То же самое зачастую можно сказать и об истолковании им Гоголя — и не только Гоголя. Что касается «коммунизма» и «русской» революции, то Живов справедливо замечает, что, скажем, «большевистская революция <...> в силу тенденциозного социологического анализа» у Бердяева «оказывается явлением специфически русским» [8, с. 218]. Он словно бы отказывается видеть реальность, отказывается принимать очевидность — «интернациональный» характер как коммунизма, так и революции (а в нынешней терминологической огласовке — их глобалистское содержание); характер, определивший — на долгие десятилетия — их «главного» врага — «великодержавный шовинизм», то есть, переводя эту ленинско-сталинскую терминологию на классический русский язык, — русский патриотизм. Из всех сил Бердяев пытается «связать революционное движение с русской национальной психологией, или с “русской иде-ей”» [8, с. 219], что «не представляется убедительным» ни Живову, ни авторам этой статьи.

«Бердяев неоднократно подчеркивает сходство большевистской власти в России с традиционными формами власти в России дореволюционной, “большевистской религии” с народным православием и т. п. Он утверждает, например, что большевики “создали полицейское государство, по способам управления очень похожее на старое русское государство” (и совершенно произвольно при этом использует литературные образы русской классической литературы — *И. Е., Л. Б.*), хотя в чем именно состоит это специфическое сходство, отсутствующее у других полицейских государств, остается неясным; террор как способ управления, явно все же не свойственный старому государству, Бердяев игнорирует» [8, с. 220].

В сущности, то, что отмечает здесь Живов у Бердяева, стало — несколько позже появления труда Бердяева — не только «общим местом» для воззрений «третьей эмиграции», чрезвычайно любившей подчеркивать, что замечательный марксистский проект не был реализован «как надо» в СССР в силу негодности «материала» (родовых пятен проклятого «старого русского государства», да и русского народа, то есть собственно России), так и — затем — проявился на новом витке и в иной интерпретации и в современной официальной «историсофии», силящейся подчеркнуть «непрерывность» истории и, следовательно, «органичность» для России большевизма.

Нужно лишь иметь в виду, что сам-то Живов «защищает» (получается, от Бердяева) русский либерализм (указывая на его «плодотворность»), для которого, по мнению Живова (никак также не подтверждаемому им), «...жизненной основой была не идеология, а позитивная деятельность» [8, с. 218]. И в позднейших своих работах, как и в ранних, «Бердяев продолжает смотреть на либерализм глазами радикальной интеллигенции, поскольку только для неё идеология была главной жизненной основой» [8, с. 218]. Только ли «на либерализм»? Мы старались показать, что дело не только (и не столько) в неприятии либерализма. Скажем, и в прекрасной книге о Достоевском одно из первых слов, выделенное автором разрядкой? — *идеи*. Это слово суггестивно воздействует на читателя Бердяева:

«Идеи играют огромную, центральную роль в творчестве Достоевского. Идеи живут у него органической жизнью; имеют свою неотвратимую, жизненную судьбу. Эта жизнь идей — динамическая жизнь <...> Жизнь идей протекает в раскаленной, огненной атмосфере <...> Идеи определяют судьбу <...> В идее сосредоточена и скрыта разрушительная сила динамита» [2, с. 108].

Невольно возникает вопрос — идея идей, а как же, в конце концов, сам человек? Или люди? Безотносительно к «идеям», сами по себе, они сколько-нибудь значимы? Для Достоевского, очевидно, важна именно *тайна человека*, поскольку человек значительно «шире» тех идей, которые исповедует, а для Бердяева? Например, вот Бердяев цитирует «Братьев Карамазовых»: «Какая-то как бы идея воцарилась в уме его...» [2, с. 212], но авторская нюансировка — «как бы идея» (вместо «идея») совершенно неинтересна философу, он на ней не останавливается.

Отношение к *тексту* самого Достоевского выразительно передает одна характерная деталь. И Розанов, и затем Бердяев пишут «Легенда о Великом

Инквизиторе», но в тексте Достоевского нет слова «легенда», у него — «поэма». Выше мы уже процитировали ироническое отношение Флоровского к такому же — авторскому! — обозначению жанровой природы «Мертвых душ». Такое подчеркнуто вольное (выбрано самое мягкое из возможных определений) отношение к текстам авторов, о которых пишут наши религиозные мыслители, увы, весьма показательно. Бердяев сразу же заявляет, что литературная критика — «род творчества не очень мною ценимый», а потому его книгу нельзя считать «историко-литературным исследованием о Достоевском» [2, с. 107], что заставляет вспомнить о таком же скептическом отношении философа к филологии как таковой. В конце концов, сам же Бердяев вполне честно признает в предисловии: «...я написал книгу, в которой не только пытался раскрыть мирозерцание Достоевского, но и вложил очень многое от моего собственного мирозерцания» [2, с. 107]. Хотя суждение одного из рецензентов бердяевской книги и представляется слишком прямолинейным: «книгу его следовало бы озаглавить по справедливости отнюдь не “Мирозерцание Достоевского”, но “Мирозерцание Бердяева”...» [23, с. 460], но в этой замечательной работе действительно, по-видимому, больше собственно бердяевского, нежели авторского. Трактуя Достоевского — в собственном духе — как близкого себе представителя апокалиптического (а не исторического) христианства, эсхатологиста, персоналиста и экзистенциалиста, Бердяев одновременно передал и дух русского Серебряного века, и одновременно антиципировал те представления о Достоевском, которые доминируют (или до последнего времени доминировали) в западном достоевведении как таковом.

Многие оценки Бердяева предвосхитили (возможно, в силу высокого авторитета философа на Западе) позднейшие аксиологические установки европейских и американских русистов-достоеведов (и не только их)\*. Взять хотя бы следующие:

«...в “Легенде о Великом Инквизиторе” <...> Достоевский более гениален, более единственен, чем в образе Зосимы и Алеши, чем в поучениях “Дневника писателя” <...> Образы Зосима и Алеши, с которыми Достоевский связывает свои положительные религиозные идеи, нельзя признать художественно особенно удавшимися. Образ Ивана Карамазова сильнее и убедительнее...» [2, с. 210–211].

Так, согласно авторитетному суждению одного из ведущих современных достоеведов М. Джоунса, «...господствующее интеллектуальное воззрение нашего времени, по меньшей мере западного, развитого общества» на творчество Достоевского таково, что, согласно этому интеллектуальному воззрению (от Камю до марксистов, экзистенциалистов, фрейдистов), «пророчества Достоевского» возводятся «не к голосам Зосимы или Алеши, но к голосу Ивана». Правда, в отличие от Бердяева, всего-навсего отлучившего Достоевского

\* Ср.: «Мифологизация одного из героев последнего романа Достоевского (Ивана Карамазова. — И. Е., Л. Б.), будучи актом интеллектуального произвола, отвечала, однако, определенным запросам и веяниям своего времени, а потому на какой-то период обрела авторитетность и видимость истины» [19, с. 362].

от «исторического» христианства в пользу некоего «апокалиптического», западное «развитое общество» (по словам Джоунса), пошло значительно дальше, а потому и глухо к идеологической «защите христианства» Достоевским, но близко атеизму, «сделавшим заведомо смехотворным любое “возвращение религиозного”» [7, с. 195].

В данной статье мы старались акцентировать только лишь механизм работы Бердяева с литературой («изящной словесностью»). Хотя бердяевские представления о Гоголе и Достоевском, может быть, и наиболее показательны, приведем и другие иллюстрации (на материале все той же русской литературы). Укажем в этой связи на размышления об «астральном романе» А. Белого «Петербург», а также отклик на воспоминания об А. Блоке последнего, в которых философ пытается убедить читателей, что не только именно А. Белый «русский до глубины своего существа» [2, с. 316], но даже и эфемерность петербургской бюрократии, как и «эфемерность Петербурга» — это «чисто русская эфемерность» [2, с. 311]. Согласно оригинальному суждению философа, в фантазмагориях А. Белого символизируется «...то, что наша революция плоть от плоти и кровь от крови бюрократии и что потому в ней заложено семя разложения и смерти» [2, с. 312]; «Призрачность бюрократии порождает и призрачную революцию» [2, с. 315]. Бердяев справедливо замечает, что «А. Белый совсем не враг революционной идеи», как не враг этой самой «идеи» и сам Бердяев. И далее: «Зло революции для него порождено злом старой России» [2, с. 315]: под этими словами с удовольствием подписался бы не только симпатизанты революции, как отечественные, так и зарубежные. Конечно же, не сама революция в России — зло (злым может быть «самодержавие», что многаяжды — по любому поводу — не устал повторять Бердяев, да еще контрреволюция), злое же в самой революции, разумеется, от «старой», то есть исторической России. И именно потому живописующий это зло Белый, очевидно, и является для Бердяева «русским до глубины своего существа».

Эти поразительные строки, сопровождающие разбор «Петербурга», Бердяев опубликовал в 1916 г., однако в 1923 г., вновь обращаясь к А. Белому, философ отказывает уже и настоящей, состоявшейся революции в подлинной реальности: для него «реальностью» продолжают оставаться собственные утопии. Революцию 1917 г. в России он называет «внешней», противопоставляя ей другую, чаемую им самим (очевидно, «правильную») революцию — «подлинное откровение Софии», «чаемое откровения духа», «революцию духа» [2, с. 317]. Поэтому в послереволюционной статье он упрекает А. Блока и А. Белого не в притии революции как таковой, а в «смешении» этих двух «революций»: правильной и неправильной.

«А. Белый все время смешивает и отождествляет “революцию духа” с внешней, социально-политической революцией. То же делает и А. Блок. Вот это и есть великая ложь и соблазн, которые должны быть изобличены» [2, с. 320]; «...оба они за годы революции находились во власти соблазнительной лжи, пленены были обманчивыми ликами, не сумели различить духов» [2, с. 317–318].

Одновременно Бердяев противопоставляет символистов Достоевскому, которого, вслед за Дм. Мережковским, называет «пророком русской революции» [2, с. 318]. Однако прежняя бердяевская комплиментарность к революции «подлинной» (идеальной) проявляется в том, что Достоевский, по Бердяеву, и «до глубины изобличает ее (революции. — И. Е., Л. Б.) духовные первоосновы...», и «...окончательно осознал совершающую революцию духа <...> Революция духа началась прежде всего в Достоевском» [2, с. 318]. Философ отчего-то не может заставить себя напомнить читателю очевидное: у Достоевского невозможно отыскать столь любезного самому Бердяеву разделения «плохой» и «хорошей» революций, он называл революционеров *бесами* и связал одержимость революционностью как таковой в России с *бесовством*. Ни о какой «революции духа» как положительной стихии Достоевский не писал, поэтому в смешении и отождествлении «хорошей» и «плохой» революций можно упрекнуть не только символистов, но в целом наш Серебряный век и самого Бердяева; его словесная эквилибристика, пример которой приведен выше, и есть пресловутая «белибердяевщина».

Следует подчеркнуть, что многие другие суждения Бердяева, — скажем, об особенностях «нового религиозного сознания», о том же Серебряном веке как эпохе людей с «двоящимися мыслями» (что наиболее убедительно показано в истолковании творчества Дм. Мережковского), весьма убедительны и эвристически продуктивны. К сожалению, он, по-видимому, не видит подобного «двоения» у себя самого, хотя в своем «Самопознании» и признаёт, что ему нравилось, когда в молодости его называли Ставрогиним: «Во мне было что-то ставрогинское, но я преодолел это в себе. Впоследствии я написал статью о Ставрогине, в которой отразилось мое интимное отношение к его образу» [4, с. 35]. Однако же в статье «Ставрогин» свою симпатию к персонажу он с жаром приписывает самому Достоевскому: «Он романтически влюблен в своего героя, пленен и оболщен им <...> Николай Ставрогин — слабость, прельщение, грех Достоевского» [2, с. 46]. Бердяев не был бы Бердяевым, если бы и в этом случае не оттолкнулся от «исторического» христианства: «Для православного сознания Ставрогин погиб безвозвратно, он обречен на вечную смерть. Но это не есть сознание Достоевского, подлинного Достоевского» [2, с. 53]. Выходит, «подлинный» Достоевский близок Бердяеву, но не «православному сознанию»... Намеренный бердяевский эпатаж может раздражать (как он раздражал его современников), но «философ свободы», парадоксалист и любитель красочной фразы, не только верен себе, но и подмечает в данном случае нечто

---

\* Ср.: «Если Бердяев смог бы провести беспристрастный анамнез той болезни, диагноз которой он связал с “софианностью”, он <...> нашел бы причины для беспокойства также и за свое духовное здоровье <...> Изобличаемые им софианские символисты были заражены не только двусмысленностью соловьевских чаяний, но и дерзновенно-дионисийским мятежом, столь близким сердцу Бердяева <...> Общим для всех было нетерпеливое ожидание гибели мира, развоплощения всех наличных форм бытия и культуры. Общей была и жажда экстаза <...> Стремление к экстазу на путях разрушения, живущее в глубине революционаристской психологии Бердяева, катастрофически амбивалентно» [5, с. 34–35].

очень существенное для художественного мира самого Достоевского: личность Ставрогина не сводится к «идее». Пусть Бердяев и ошибается, уверяя читателя, будто других (исключая Ставрогина) Достоевский «проповедовал как идеи» [2, с. 46], однако же гениальность Бердяева в том, что он может преодолеть собственную «идейную» концепцию, дать — пусть и невольно — ключ к подлинному пониманию всего Достоевского (а не только образа Ставрогина).

Так что можно обращать внимания при чтении Бердяева на раздражающую многих безапелляционность и парадоксальное смещение акцентов: мол, славянофилы в силу своей провинциальности считали Петербург нерусским городом, тогда как сама его «катастрофичность», согласно Бердяеву, «наш национальный образ» [2, с. 310]. Особенно это касается суждений о «русском» и «нерусском», согласно которым, у индивидуалиста и эксцентрика А. Белого «есть большее, чем русское идеологическое сознание, есть русская природа, он — русский до глубины своего существа» [2, с. 316], а вот Вяч. Иванов, напротив того, «нерусский по духу» [2, с. 289], и никакие «русизмы и его славянофильская идеология» [2, с. 289], ни «сакральное соборное искусство» Вяч. Иванова [2, с. 291] не заставят Бердяева изменить свою оценку: мол, чуждый «русскому духу» [2, с. 289] этот «сверхфилологист», и всё тут! Стремление Бердяева непременно присоединить слово «русский» не только к «коммунизму», «революции», но и к своим собственным апокалиптическим — или катастрофическим — представлениям (или отказать в «русскости» тем, кто не принимает катастрофизма жизни и не склонен к апокалиптическому видению реальности) в самом деле слишком уж публицистически заострено.

Броские формулировки ярки, как это и полагается публицисту, но порой пугающе произвольны. Однако такой был в целом и весь наш Серебряный век (что можно было увидеть уже в тех формулировках Розанова и Флоровского, которые мы рассматривали выше). Тем не менее, он, как и наследие Бердяева, неотъемлемая часть нашей культуры, это надолго отторгнутая от нас часть нашей России. Нет необходимости превозносить ее, не видя (а тем самым словно бы отменяя) соучастие многих серебряновечников в русской Катастрофе (как бы затем сами они ни отнекивались от своего соучастия в этой «неправильной» революции и не перекладывали ответственность за революцию на своих литературных предшественников из века «золотого»). В конце концов, при всем излюбленном им парадоксализме Бердяев не побоялся же отчетливо сформулировать вполне здравую (и, в некотором смысле, в чем-то даже и тривиальную мысль):

«Революция порождена столетним движением, в линии этого движения мы находим Белинского, Бакунина, Чернышевского, Добролюбова, Михайловского, Лаврова, Плеханова, Ленина, но не находим Чаадаева, Хомякова, Киреевских, Аксаковых, Гоголя, Тютчева, Достоевского, Вл. Соловьева, К. Леонтьева. Все эти наиболее великие отнесены у нас к “реакции”» [2, с. 323].

Именно философами Серебряного века многие из этой — второй — «линии», так сказать, реабилитированы — перед «русским общественным мнением», а их наследие кардинально переосмыслено. Мы, сегодняшние,

не можем уже — без ущерба для своих научных занятий — не учитывать ни этой «реабилитации», ни их переосмысления. Нет никакой необходимости смотреть на Гоголя, Достоевского и других русских писателей первого ряда непременно глазами Бердяева (и других деятелей Серебряного века), надо иметь в виду их специфическое «двоение» в мыслях, так пронизательно отмеченное Бердяевым; то, как оно искажало предмет размышлений. Однако их особый, пусть порой и эксцентричный, взгляд может нам помочь избавиться от собственного искривления, от наших «двоящихся мыслей», порожденных также историческим контекстом, хотя и иной природы; в конечном же итоге, их культурное наследие может помочь вернуться и нам — в ту подлинную Россию, которую уже однажды мы «потеряли» — и рискуем, игнорируя творчество тех, кто несомненно любил Россию, потерять второй раз, уже окончательно.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия) // Путь. 1937. № 53. С. 53–65.
2. Бердяев Н. А. О русских классиках. М.: Высш. школа, 1993. 368 с.
3. Бердяев Н. А. Русская идея. Paris: YMCA-Press, 1971. 258 с.
4. Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 446 с.
5. Гальцева Р. А. Очерки русской утопической мысли XX в. М.: Наука, 1991. 208 с.
6. Гаспаров М. Л. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина // Материалы Международной научной конференции 10–11 ноября 2004 года: «Русская литература XX—XXI веков: проблемы теории и методологии изучения». М.: Изд-во МГУ, 2004. С. 8–10.
7. Джоунс М. Достоевский после Бахтина: Исследование фантастического реализма Достоевского. СПб.: Академический проект, 1998. 256 с.
8. Живов В. О сомнительном и недостоверном в историософии Н. А. Бердяева // Новый мир. 1992. № 10. С. 216–221.
9. Загадка 2037 г. М.: «Академика», 2016. 750 с.
10. Есаулов И. А. Богословие и русская словесность: о. Георгий Флоровский о Гоголе // Н. В. Гоголь и Русское Зарубежье: Пятое Гоголевские чтения. М.: Книжный дом «Университет», 2006. С. 222–230.
11. Есаулов И. А. Гоголь и Розанов: проблемное поле в свете судьбы России // Н. В. Гоголь и пути развития русской литературы: Восемнадцатые Гоголевские чтения. М.; Новосибирск: Новосиб. изд. дом, 2019. С. 191–196.
12. Есаулов И. А. Культурное бессознательное и воскресение России // Проблемы исторической поэтики. 2011. Вып. 9. С. 5–23.
13. Есаулов И. А. Революционно-демократическая мифология как фундамент советской истории русской литературы // Проблемы исторической поэтики. 1998. Вып. 5. С. 191–202.
14. Есаулов И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы // Проблемы исторической поэтики. 2008. Вып. 8. С. 606–660.
15. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004. 560 с.



16. *Есаулов И. А. Христианская традиция и художественное творчество // Проблемы исторической поэтики. 2005. Вып. 7. С. 17–28.*
17. *Розанов В. В. Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. 607 с.*
18. *Розанов В. В. Собр. соч. Когда начальство ушло. Мимолетное. 1914. М.: Республика, 1997. 671 с.*
19. *Розанов В. В. Собр. соч. Мимолетное. М.: Республика, 1994. 541 с.*
20. *Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М. Республика, 1995. 734 с.*
21. *Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris, 1983. 602 с.*
22. *Хализев В. Е. Ценностные ориентации русской классики. М.: Гнозис, 2005. 432 с.*
23. *Шлецер Б. Новейшая литература о Достоевском // Современные записки. 1923. № 17. С. 451–456.*

## REFERENCES

1. Berdjaev, N. A. (1937). *Ortodoksiya i chelovechnost' (Prot. G. Florovskij. Puti russkogo bogosloviya)* [Orthodoxy and humanity (Archpriest G. Florovsky. The Ways of Russian Theology)]. In: Put'. No. 53. S. 53–65. (In Russian).
2. Berdjaev, N. A. (1993). *O russkih klassikah* [On Russian classics]. Moscow: Higher School Publ. 368 s. (In Russian).
3. Berdjaev, N. A. (1971). *Russkaja ideja* [The Russian idea]. Paris: YMCA-Press Publ. 258 s. (In Russian).
4. Berdjaev, N. A. (1991). *Samopoznanie* [Self-knowledge]. Moscow: Book Publ. 446 s. (In Russian).
5. Galtseva, R. A. (1991). *Oчерки russkoj utopicheskoi mysli XX v.* [Essays of Russian utopian thought of the twentieth century]. M.: Nauka Publ. 208 s. (In Russian).
6. Gasparov, M. L. (2004). *Istoriya literatury kak tvorchestvo i issledovanie: sluchaj Bahtina* [The history of literature as creativity and research: the case of Bakhtin]. In: Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii 10–11 noyabrya 2004 goda: «Russkaya literatura XX–XXI vekov: problemy teorii i metodologii izucheniya» [Proceedings of the International Scientific Conference on November 10–11, 2004: “Russian literature of the XX–XXI centuries: problems of theory and methodology of study”]. Moscow: Publishing House of Moscow State University. S. 8–10. (In Russian).
7. Jones, M. (1998). *Dostoevskij posle Bahtina: Issledovanie fantasticheskogo realizma Dostoevskogo* [Dostoevsky after Bakhtin: A study of Dostoevsky's fantastic realism]. St. Petersburg: Academic Project, 1998. 256 s. (In Russian).
8. Zhivov, V. (1992). *O somnitel'nom i nedostovernom v istoriosofii N. A. Berdyajeva* [About the doubtful and unreliable in N. A. Berdyayev's historiosophy]. In: Novyj Mir. No. 10. S. 216–221. (In Russian).
9. *Zagadka 2037 g.* [The riddle of 2037] (2016). Moscow: Akademika Publ. 750 s. (In Russian).
10. Esaulov, I. A. (2006). *Bogosloviye i russkaya slovesnost': o Georgii Florovskii o Gogole* [Theology and Russian literature: Fr. Georgy Florovsky about Gogol]. In: N. V. Gogol' i Russkoye Zarubezh'ye: Pyatyte Gogolevskiy chteniye. [N. V. Gogol and Russian Abroad: Fifth Gogol Readings]. Moscow: Book House “University”, 2006. S. 222–230. (In Russian).
11. Esaulov, I. A. (2019) *Gogol' i Rozanov: problemnoye pole v svete sud'by Rossii* [Gogol and Rozanov: a problem field in the light of the fate of Russia]. In: N. V. Gogol' i puti razvitiya russkoy literatury: Vosemnadsatsyete Gogolevskiy chteniye [N. V. Gogol and the ways of

- development of Russian literature: Eighteenth Gogol Readings]. Moscow-Novosibirsk: Novosibirsk Publishing House, 2019. S. 191–196. (In Russian).
12. Esaulov, I. A. (2011). *Kul'turnoye bessoznatel'noye i voskreseniye Rossii* [The Cultural Unconscious and the Resurrection of Russia]. In: Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of historical poetics]. 2011. Issue 9. S. 5–23. (In Russian).
  13. Esaulov, I. A. (1998). *Revolucionno-demokraticheskaya mifologiya kak fundament sovetskoy istorii russkoj literatury* [Revolutionary democratic mythology as the foundation of the Soviet history of Russian literature]. In: Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of historical poetics]. 1998. Issue 5. S. 191–202. (In Russian).
  14. Esaulov, I. A. (2008). *O Scille liberal'nogo progressizma i Haribde dogmaticheskogo nachetnichestva v izuchenii russkoj literatury* [On the Scylla of liberal progressivism and the Charybdis of dogmatic writing in the study of Russian literature]. In: Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of historical poetics]. 2008. Issue 8. S. 606–660. (In Russian).
  15. Esaulov, I. A. (2004). *Paskhal'nost' russkoj slovesnosti* [Paschality of Russian literature]. Moscow: Krug, 2004. 560 s. (In Russian).
  16. Esaulov, I. A. (2005). *Khristianskaya traditsiya i khudozhestvennoye tvorchestvo* [Christian tradition and artistic creativity]. In: Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of historical poetics]. 2005. Issue 7. S. 17–28. (In Russian).
  17. Rozanov, V. V. (1989). *Mysli o literature* [Thoughts on literature]. Moscow: Sovremennik Publ. 607 s. (In Russian).
  18. Rozanov, V. V. (1914). *Sobranie sochinenij. Kogda nachal'stvo ushlo. Mimoretnoe* [Complete works. When the bosses left. Fleeting]. Moscow: Republic Publ. 671 s. (In Russian).
  19. Rozanov, V. V. (1994). *Sobranie sochinenij. Mimoretnoe* [Complete works. Fleeting]. Moscow: Republic Publ. 541 s. (In Russian).
  20. Rozanov, V. V. (1995). *Sobranie sochinenij. O pisatel'stve i pisatelyah* [Complete works. About writing and writers]. Moscow: Republic Publ. 734 . (In Russian).
  21. Florovsky, G. (1983). *Puti russkogo bogosloviya* [The ways of Russian theology]. Paris, 1983. 602 p. (In Russian).
  22. Khalizev, V. E. (2005). *Cennostnye orientacii russkoj klassiki* [Value orientations of Russian classics]. Moscow: Gnosis Publ. 432 p. (In Russian).
  23. Shletzer, B. (1923). *Novejshaya literatura o Dostoevskom* [The latest literature on Dostoevsky]. In: Sovremennye zapiski. No. 17. S. 451–456. (In Russian).