

В.В. Сербиненко

РУССКАЯ МЫСЛЬ И ДЕМОКРАТИЯ

Сербиненко Вячеслав Владимирович – доктор философских наук, профессор, декан философского факультета, заведующий кафедрой истории отечественной философии. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125267, г. Москва, Миусская пл. 6; e-mail: vvserbinenko@gmail.com

В статье рассматриваются различные аспекты понимания демократии русскими мыслителями XIX–XX вв. Особое внимание уделяется позиции философа-правоведа П.И. Новгородцева. Исследуется проблема общественных идеалов, и прежде всего демократического идеала. Обосновывается значение и актуальность характеристик отечественными философами демократических процессов в мировой и российской истории. Делается вывод о необходимости философского анализа социально-культурных оснований демократического развития в прошлом и в настоящее время. Реальная сложность духовной жизни общества – решающее условие полноценности его исторического бытия, в том числе в формах демократической организации.

Ключевые слова: демократия, политический фетишизм, метафизика, олигархия, свобода, равенство, общественный идеал, аристократия, религиозная философия, правосознание, марксизм, экзистенциальность

Для цитирования: Сербиненко В.В. Русская мысль и демократия // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 4. С. 179–195.

В 1923 г. в Берлине в сборнике «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии» была опубликована статья П.И. Новгородцева «Демократия на распутье». Это одна из последних работ русского философа-правоведа, в то время декана Русского юридического факультета в Праге. Менее чем через год он ушел из жизни. Небольшому тексту без малого столет. Он безусловно принадлежит своему времени, а точнее, своей эпохе: Первая мировая война, русские революции и кризисные процессы в Европе, вызревание фашизма, начало движения ко Второй мировой войне. И сам Новгородцев глубочайшим образом человек своего, именно этого времени. С одной стороны, фигура совершенно академическая: классический профессор, основатель оригинальной школы философии права, ученый-гуманитарий *par excellence*. С другой стороны, в полной мере оставаясь самим собой, не надевая никаких политических и социальных масок, не «сжигая» прежних убеждений, он становится активным участником исторических событий и в этом смысле исторической личностью. Или, если воспользоваться

одним из ключевых понятий философии истории Л. Карсавина (также участника сборника «София») – «личностью эпохи». Новгородцев был одним из руководителей партии кадетов и мог бы войти во Временное правительство. Но не вошел и позже концептуально-критически (отнюдь не идеологически) оценил все этапы деятельности первого либерального правительства России (в изданной уже посмертно статье-речи «Восстановление святынь»). Антибольшевистская позиция Новгородцева стала причиной того, что, избегая ареста и возможной казни, он в 1918 г. покинул Москву. Крым, затем эмиграция и последний, короткий период научно-преподавательской деятельности в Праге. Нельзя не упомянуть и о том, что с 1922 г. он становится председателем организованного в Праге Религиозно-философского общества имени Владимира Соловьева.

Размышления *такого* человека о судьбах демократии *в его время* безусловно интересны. Как минимум, это историческое свидетельство, существенный памятник общественной мысли. Даже если допустить, что данный текст в полной мере и безоговорочно находится «у времени в плену». Но кажется, что это совершенно иной случай. Небольшая статья Новгородцева – научно-философская работа, продолжающая многолетний опыт исследования социальных и правовых отношений, и далеко не только в России. И мы вполне можем предположить, что горизонт мыслей ученого, философа и политика о демократии не ограничен его современностью и сами эти мысли открыты будущему, открыты в том числе и для диалога с нашим временем, нашей современностью.

Строго говоря, о судьбах демократии в России в статье вообще речь не идет. Если не считать, конечно, аналитической характеристики «вечно-го» спора между социалистами: теми, кто видит в советском опыте диктатуры пролетариата «полное отрицание демократических начал», и теми, кто, напротив, защищает этот опыт как преодоление буржуазной «призрачной демократии»¹. Новгородцева интересует прежде всего смысл самой демократической идеи, ее возможности и исторические перспективы. И он вполне академично вспоминает Платона и Аристотеля, «апостола демократии» Руссо, знаменитую книгу Токвилля «Демократия в Америке» (хорошо известную в России уже в XIX в.), анализирует современные ему теории демократии. Заметим, что некоторые из этих теорий (например, труды Д. Брайса и Г. Кельзена) и сегодня считаются своего рода классикой политической мысли.

Новгородцев рассматривает демократию преимущественно в двух аспектах: как определенный общественный идеал, уже в этом качестве играющий существенную роль в истории, и как совокупность исторических форм политической организации, в той или иной мере соответствующих данному идеалу. Ценность демократии как общественного идеала серьезных сомнений у него не вызывает. Он готов признать, что «и в современном смысле слова идея демократии соответствует возможно полное и свободное проявление жизненных сил, живая игра этих сил, простор для различных возможностей, открытость и широта для всяких направлений и проявлений творчества»². Отречься от такого идеала не следует, даже если признать вслед

¹ Новгородцев П.И. Демократия на распутье // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 542.

² Там же. С. 545.

за Руссо, что истинной демократии никогда не было и не будет и что она вообще «приходится богам, а не людям». В данном случае мыслитель совершенно последователен. В общественном идеале он видел именно «философскую проблему», и ее исследование стало важной частью развитой им философии права. Новгородцев, в частности, приходит к выводу, что *историческая* ценность идеала нисколько не страдает от того обстоятельства, что тот «всегда остается требованием» и «никогда это требование не может быть полностью осуществлено»³. Данный вывод, по его убеждению, в полной мере может быть отнесен и к идеалу демократии.

Однако признав, что определенная (пожалуй, даже метафизическая) парадоксальность связана с самой природой существования общественных идеалов (их историческая необходимость и в то же время принципиальная неосуществимость в истории), философ-правовед этим признанием не ограничивается. Идеалы-требования живут в истории собственной жизнью: они возникают и развиваются, трансформируются и мутируют, и, конечно, они могут умирать. Если философ действительно «клиницист цивилизации», то Новгородцев, во всяком случае, именно таким образом и действует, поскольку в своей статье стремится определить жизненность идеала демократии и ставит диагноз ее современному состоянию.

Мы живем в «конце истории» в том смысле, что уже знаем, чем закончилась та эпоха, в которой жил и которую стремился понять русский мыслитель. Возможно, это наше единственное преимущество. Воспользуемся им, оценивая диагноз, который он поставил. Новгородцев внимательно и самым серьезным образом относился к постоянно звучавшим в его время заявлениям о кризисе демократии, о ее болезнях и даже о ее конце. И мы знаем, что он был прав в этом своем отношении. Такого рода заявления не были беспочвенны. Кризис и болезни – полнейшая историческая реальность. Один европейский нацизм – достаточное, хотя и далеко не единственное тому подтверждение. *Такое* будущее, о котором мы (в «конце истории») знаем если не все, то очень многое, Новгородцев предвидеть не мог. Впрочем, предвидение и не было его задачей, ни к какой футурологии он не стремился.

Понятия «правового государства», «гражданского общества», «политического релятивизма», активно работающие в современных теориях демократии, были уже вполне привычными и для Новгородцева. Он готов был признать их необходимость и эффективность в определении характера политических и идеологических механизмов, действующих в обществах демократического типа. Но при всей своей важности он считал их вторичными по отношению к собственно идеалу демократии. Более того, полагал, что они не могут и не должны идеал подменять, претендовать на некую истинную полноту выражения идеала. Такого рода «подмены» вообще могут иметь роковые последствия для общественных идеалов: став на подобный путь, можно прийти в исторический тупик – к обществу без идеалов.

Вслед за Токвилем и уже своим современником Брайсом Новгородцев признает, что в живом и действующем идеале демократии представлены две ключевые идеи: свободы и равенства. В историческом опыте между ними могут возникать колоссальные противоречия (на что обращал внимание еще Токвиль), причем без всяких гарантий их дальнейшего положительно-диалектического разрешения. И тем не менее, утверждал мыслитель, обе эти

³ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 90.

идеи жизненно необходимы для идеала демократии. «С точки зрения моральной и политической между равенством и свободой существует наибольшее соотношение. Мы требуем для человека свободы во имя безусловного значения человеческой личности, и, так как в каждом человеке мы должны признать нравственную сущность, мы требуем в отношении ко всем людям равенства. Демократия ставит своей целью осуществить не только свободу, но и равенство; и в этом стремлении ко всеобщему уравниванию не менее проявляется сущность демократической идеи, чем в стремлении ко всеобщему освобождению. Идея общей воли народа как основы государства в демократической теории неразрывно связана с этими началами равенства и свободы и не может быть от них отделена. Участие всего народа, во всей совокупности его элементов, в образовании всеобщей воли вытекает столько же из идеи равенства, сколько из идеи свободы»⁴. «Равенство», «свобода», «общая воля народа» – понятия, которые, по убеждению Новгородцева, составляют суть идеала демократии. Отказ от них или их девальвация в общественной жизни опустошают демократический процесс, лишая его внутреннего содержания, и открывают возможности для утверждения различных форм псевдodemократии.

Вопросу о том, «чем не может быть демократия», философ-правовед уделяет особое внимание. В первую очередь он подчеркивает, что идеал демократии – не религиозный идеал. Он называет «политическим фетишизмом» «надежды на демократию как на всемогущую и всеисцеляющую силу», на то, что «будто бы демократия есть некоторая высшая и конечная форма, в которой политическое развитие достигает своей конечной точки». С «политическим фетишизмом» Новгородцев связывает и иллюзии о неминуемом торжестве демократии после ниспровержения старого, недемократического порядка: «На самом деле то, что в таких случаях водворяется в жизни, обычно оказывается не демократией, а, смотря по обороту событий, или олигархией, или анархией, причем в случае наступления анархии ближайшим этапом политического развития бывают самые сильные суровые формы демагогического деспотизма»⁵. Как представляется, все эти «старые» мысли не утратили своей ценности не только в XX столетии, но и в нашей «информационно-цифровой» современности. Так же, как и рассуждения Новгородцева о том, что «народное самоуправление» (т.е. демократия), чтобы не быть просто «пустой фикцией», требует в качестве необходимого условия выработки народом *своих* «форм организации». И процесс этот, предупреждал мыслитель, быстрым и легким быть не может, к тому же предполагая и решение крайне сложных задач нравственного воспитания. Для последнего же одного идеала демократии недостаточно, он не может и не должен подменять «высшие начала» и не только не исключает религиозных ценностей, но и нуждается в общественно значимых проявлениях «глубокого религиозного чувства».

Не обошел Новгородцев вниманием и различные варианты теории элит, прежде всего тех, в которых демократическая система рассматривается как наилучший вариант для отбора лидеров, «вождей», управляющего меньшинства. В данном случае он был совершенно категоричен: в демократическом обществе власть имущие могут быть только «слугами народа»,

⁴ Новгородцев П.И. Демократия на распутье. С. 546.

⁵ Там же. С. 547–548.

и ничем иным. В реальной исторической демократии элементы аристократизма могут присутствовать. «Но все это несомненно находится в противоречии с чистотой демократической идеи, которая состоит не в отборе лучших вождей, а в освобождении от всяких вождей, в умении всех и каждого руководить самим собой»⁶. Соответственно и «признание неизбежности факта олигархического руководства массами и необходимости аристократической соли для жизнеспособности демократии», по сути, является отречением от демократического идеала и отнесением его в разряд неосуществимых утопических проектов. Новгородцев считал, что при всех реальных недостатках современных демократий этого пока еще не произошло. Он указывал на тот факт, что необходимый для демократии иммунитет к элитарности эффективно действует в «простейших» формах ее (демократии) политической организации, например, в Швейцарии. В этой связи мыслитель называет также североамериканские демократии, США и Канаду, где власть находится «под более или менее действенным» контролем народа. В то же время он считает необходимым «сделать оговорку о могущественном значении здесь денег, о силе плутократии»⁷. Подобным же образом обстоят дела и в европейских демократиях (в частности, во Франции). В данном контексте Новгородцев вспоминает и «основательного критика демократии» Шпенглера, с его тезисом о том, что посредством денег демократия уничтожает себя.

Признавая, что для демократии наступил исторический час «тревоги и сомнений», русский мыслитель тем не менее считал, что политический идеал демократии себя отнюдь не исчерпал: все слабости и даже пороки исторических типов демократии не превращают ее в иллюзию, в идеологическую маску, призванную скрывать действующие в обществе формы обмана и эксплуатации. В критике Марксом «вульгарной демократии» Новгородцев видел наиболее последовательный и радикальный вариант выбора иного исторического пути. С его точки зрения, социалистический выбор неразрывно связан с детерминизмом исторического материализма и уже поэтому несовместим с идеалом демократии: «две совершенно различные системы мысли и жизни»⁸. Демократический идеал предполагает высокую степень неопределенности личного и общественного бытия, реальную возможность выбора, не исключая вероятность ошибок и заблуждений. В этом смысле политический релятивизм – необходимый спутник демократии. Но он оправдан только в том случае, если не притязает на мировоззренческий универсализм и не стремится стать тем, чем он быть не может, а именно духовным ориентиром общественной жизни. «Отрываясь от высшей абсолютной нормы, которая дает руководящий свет для всякой практики, релятивизм может перейти в беспринципный оппортунизм, впасть в порабощение силе сложившихся обстоятельств и совершившихся фактов. От этого плаванья по воле встречных ветров спасает человека только свет высшего идеала. И пусть этот идеал сам по себе не дает путей, по которым совершается движение, но он освещает эти пути, он указывает, куда и зачем идти»⁹.

⁶ Новгородцев П.И. Демократия на распутье. С. 550.

⁷ Там же. С. 551.

⁸ Там же. С. 556.

⁹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 102.

«Политический фетишизм» в отношении демократической системы не уместен и содержит существенные риски. Настаивая на этом, Новгородцев в то же время признавал, что *идеал* демократии имеет немалое значение в духовной жизни общества. Прежде всего, это связано с идеями свободы и равенства, чья сложная и безусловно глубоко личностная диалектика и обеспечивает существование демократии как общественного идеала. Но и в этом своем, можно сказать, незамутненном состоянии демократический идеал не может рассматриваться в качестве единственной или даже главенствующей духовной основы общественной жизни. Напротив, именно духовное состояние общества, которое гораздо многообразней и глубже любых политических (в данном случае демократических) принципов и практик, в решающей мере определяет путь, по которому двинется, в тот или иной исторический момент, постоянно находящаяся «на распутье» демократия.

Размышления Новгородцева о демократии, как, впрочем, и вся его творческая деятельность, совершенно определенно свидетельствуют о том, к какому направлению отечественной мысли он принадлежал. Это, безусловно, идеализм, в существенной мере религиозная философия и, конечно, метафизика. Если не использовать данные обозначения в качестве идеологических клише, то можно увидеть принципиальное разнообразие позиций, творческих решений многих и поныне не утративших актуальности проблем. Впрочем, и сама «идеалистическая метафизика» остается реальной проблемой. С ней уже многократно расставались, смеясь или рыдая. Но ведь невозможно бесконечно «прыгать» от материализма к религии и в обратном направлении, игнорируя ту «дорогу», факт существования которой признавал такой непримиримый борец с философским идеализмом, как В.И. Ленин. П.И. Новгородцев, безусловно, «не прыгал». Если угодно, то его понимание демократии вполне можно назвать последовательно идеалистическим. На этих же позициях он оставался и в своей основной сфере деятельности, в области права. И здесь он последовательно защищает именно идеалы права. «Усердная работа специалистов продолжает быть полезной для практики, но высокий нравственный авторитет юриспруденции утрачен. Не так давно представители двух поколений русских юристов – самый крупный из старых и самый выдающийся из молодых, Чичерин и Петражицкий – единогласно заявили о разложении правосознания в современной науке. В ней как бы иссякло доверие к нравственной силе права. Вместо прежнего одушевления его возвышенной сущностью и идеальным предназначением, мы слышим теперь учения, что право есть продукт силы и расчета, что оно создается борьбой слепых страстей, для которых чужды какие бы то ни были нравственные начала»¹⁰.

Эти слова он произнес в известной речи «Идея права в философии Вл. Соловьева» в начале 1901 г. Все еще было впереди: мировая война, русские революции... А позади – недавняя смерть философа, метафизика-идеалиста, которому собственно Новгородцев и воздал должное именно за идеализм, за яркую и глубокую защиту идеалов права. С Соловьевым он был согласен далеко не во всем и, в частности, категорически не принимал его идеал «свободной теократии». Впрочем, это вообще характерно для

¹⁰ Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл.С. Соловьева // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 526.

постсоловьевской русской метафизики. Адептов обнаружить здесь практически невозможно. Почему дело обстоит именно так? Ответ в данном случае представляется очевидным: те, кто шел за Соловьевым, были философы; что же касается выводов Новгородцева и других русских правоведов о кризисе правосознания в начале XX в., то в контексте последующих исторических событий в их обоснованности едва ли можно сомневаться. Другое дело, в какой мере их аргументы (а это были именно научные и философские аргументы, а не простые декларации) могут иметь значение в наше время. Мы действительно живем в *ином мире*, где нет тех проблем, о которых думали и писали русские и, конечно, многие европейские интеллектуалы много лет назад? Демократия уже не на распутье, правосознание в мире достигло высочайшего уровня и нужно просто идти проторенной дорогой, развивая правовое государство или, скажем, «суверенную демократию»? Как нам представляется, серьезные положительные ответы на эти, по сути, риторические вопросы вряд ли возможны. Дело ведь не в том, предвидели или нет мыслители прошлого что-то значительное в будущих исторических перипетиях. Дело в самих проблемах, к которым они обращались и творчески пытались решить. История философии – это, в существенной мере, именно такой процесс.

Кажется вполне понятным и естественным то, что к теме демократии обращается Новгородцев, философ-правовед, человек либеральных (или, допустим, либерально-консервативных) убеждений. Но надо сказать, что проблема демократии если и не была центральной в истории русской мысли, то, во всяком случае, никоим образом не была ей чужда. Причем именно как проблема, т.к. вопрос о демократии и об идеале демократии ставился далеко не только в русле либеральных или радикальных («революционно-демократических») направлений. Здесь как раз можно наблюдать яркие проявления того «политического фетишизма» в отношении к демократии, об иллюзорности которого предупреждал Новгородцев. Ограничимся в данном случае одним, но действительно ярким примером. Выдающийся представитель российского и международного анархизма М. Бакунин сформулировал свое «демократическое» кредо с предельной ясностью: «Торжество демократии будет не только количественным изменением – подобное расширение привело бы только ко всеобщему опошлению, – но и качественным преобразованием – новым, живым и настоящим откровением, новым небом и новой землей, юным и прекрасным миром, в котором все современные диссонансы разрешаются в гармоническое единство... Мы накануне великого всемирного исторического переворота... он будет носить не политический, а принципиальный, религиозный характер... Речь идет не меньше, чем о новой религии, о религии демократии...»¹¹

Критике общественного идеала анархизма П.И. Новгородцев уделил существенное внимание не только в статье о демократии, но и в ряде других работ. Прежде всего, он связывал ее с идеей свободы, играющей определяющую роль в анархистском проекте, но не менее важную, с его точки зрения, и для идеала демократии. Тема свободы – одна из ключевых в русской метафизике XIX и XX вв., и не только свободы метафизической, но и ее конкретных социальных, культурных и политических форм. Можно даже сказать, что апология свободы, причем на всех уровнях, – это едва ли

¹¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 250.

не главная задача и важнейшее культурное достижение русской мысли. Как известно, столь разные и в определенном смысле даже противоположные мыслители, как Н. Бердяев и И. Ильин, никогда не были поклонниками современных им западных демократий. Бердяев, сам себя называвший «философом свободы», в сущности, продолжал романтическую традицию критики буржуазного демократизма, видя в нем еще одну историческую форму социально-государственного ограничения человеческой свободы. Если его и можно упрекнуть в анархизме, то нельзя не признать, что при всех обстоятельствах он всегда оставался решительным противником любых форм тоталитарной идеологии. Государственник И. Ильин (ученик П.И. Новгородцева) считал, что демократический и либеральный Запад являет собой пример деградации государственной идеи. Но идеал свободы и для него имел абсолютное значение. «Свобода есть воздух, которым дышит вера и молитва, – писал философ. – Свобода есть способ жизни, присущий любви. Отвергать это может лишь тот, кто никогда не веровал, не молился, не любил и не творил, но именно поэтому вся жизнь его была мраком, а проповедуемое им искоренение свободы служит не Богу, а бесу. Не потому ли таких людей называют “мракобесами”?»¹². Искать таких «мракобесов» среди ведущих русских философов – занятие бесполезное и неблагодарное во всех отношениях.

Тем более что тот же Ильин не ограничивался символическо-метафизическими характеристиками свободы и с исключительной последовательностью обосновывал необходимость социальных и политических условий, при наличии которых она только и может стать неотъемлемой частью общественной жизни. Так, в работе «О сущности правосознания» Ильин определил «аксиомы правосознания»: «закон духовного достоинства, закон автономии и закон взаимного признания». Первый из них фиксирует духовно-личностный статус гражданина, его неотъемлемое право на самоуважение, достоинство личности, отстаивание собственной позиции (интеллектуальной, религиозной, нравственной, эстетической). Второй момент отражает сложную диалектику свободы и ответственности гражданина, который может сохранить собственную «автономность» только в том случае, если является подлинным субъектом права и «внутренне свободно» исполняет возложенные на него обществом и государством обязанности. Третий принцип признаёт важнейшим условием гражданской жизни взаимное уважение граждан и понимание ими безусловной ценности гражданских и государственных институтов. И в данном случае мы имеем дело с идеализмом, однако можно ли его вообще избежать, обосновывая идеалы правосознания? Ильин, как и его учитель Новгородцев, был убежден, что делать этого не стоит хотя бы уже по той причине, что место философского идеализма может занять идеология обыденно-политического толка с неизменно сопутствующей ей «идеалистическо-демагогической» стилистикой.

Критика же Запада в российской интеллектуальной традиции имела свою специфику, хотя, безусловно, в ряде существенных моментов была близка собственно западной «культур-критике»¹³. Заметим, что неизбежность

¹² Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 94.

¹³ На данное обстоятельство в свое время обратил внимание С.С. Аверинцев: «Славяно-фильская критика Запада – законный момент общеевропейской романтической мысли,

буквальной «гибели Запада» и, соответственно, необходимость создания цивилизации совершенно иного типа признавали немногие русские мыслители. В этом плане своей последовательностью и радикализмом, как известно, выделяется позиция Н. Данилевского. Но не стоит забывать о том, что и для него романо-германская цивилизация – это наиболее значительный в истории тип культурно-исторического развития. Становление же нового славянского культурно-исторического типа не предопределено и может стать только результатом реального исторического творчества.

В большинстве же случаев мы обнаруживаем иной подход: критиковался не столько Запад как таковой, сколько основные тенденции его развития, при этом исходили из того, что, вопреки Киплингу, Запад может «сдвинуться с места» и, не став, естественно, Востоком, превратиться в нечто иное, фактически утратив собственную культурную идентичность. Поэтому в русской философии уже в XIX в. такое колоссальное значение придается вопросу о возможности сохранения великого культурного наследия Запада, конечно, не в музейном варианте, а в живой преемственности развития. Западник Чаадаев восторгается отнюдь не цивилизационными достижениями современной Европы, а ее великим культурным (прежде всего, католическим) прошлым. Славянофил Хомяков подразумевает под «страной святых чудес» фундаментальные основы европейской цивилизации. Достоевский пишет о русской любви к «древним камням Европы» и трактует творчество Пушкина как высший синтез и развитие духовного наследия прошлого. Вл. Соловьев желает сближения с католицизмом как с «последним оплотом духовности в мире безбожной цивилизации». Новый же Запад, в котором «умер Бог», в котором происходит отход от традиции, от фундаментальных религиозных ценностей и культурных идеалов, – это, собственно, уже и не Запад вовсе, а некая безлика и всеядная глобальная цивилизация, где главным и единственным «героем», как утверждал К. Леонтьев, оказывается «средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей»¹⁴. В какой степени в этом отечественном опыте понимания «кризиса цивилизации» ответственность за него возлагалась именно на институт демократии и, что особенно важно, на демократические идеалы?

Отвечая на данный вопрос, нельзя обойти вниманием ситуацию со вторым важнейшим компонентом идеала демократии, а именно с идеей равенства. Мы помним, конечно, о простой схеме, согласно которой в русской общественной мысли непримиримая борьба шла между двумя лагерями: прогрессивными сторонниками равенства во всех сферах общественной жизни и разного рода реакционерами-консерваторами, чьи убеждения, так или иначе, предполагали сохранение социального неравенства (не обязательно в формах сословной кастовости, но тем не менее) и поэтому идеалу демократии были принципиально враждебны. Как и всякая идеологическая модель общего порядка, схема эта нечто реальное отражала, но совершенно пренебрегала конкретикой, деталями, которые, как известно, крайне важны

связанной с Шеллингом... во многом предвосхищающий “культур-критику” XX века, вплоть до Хайдеггера» (Аверинцев С.С. Попытки объясниться. М., 1988. С. 21–22).

¹⁴ О том, что подобное восприятие современности отнюдь не чуждо позднейшей европейской философской мысли свидетельствует, например, замечательная аналитика современности и постсовременности Ж. Делеза в одном из его последних текстов «Post Scriptum к обществам контроля» (Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 226–233).

для понимания реальной сложности общественной жизни и, безусловно, общественной мысли.

Вот, например, такая *историческая* деталь. Лидер славянофилов А.С. Хомяков делает в своей «Семирамиде» принципиально важное для себя заявление: «Мы будем, как всегда и были, демократами между прочих семей Европы. Мы будем представителями чисто человеческого начала, благословляя всякое племя на жизнь вольную и развитие самобытное. Законы могут создать у нас на время родовое дворянство, может быть и родовое боярство, могут учредить у нас майоратства и право семейного первородства; ложное направление народности в литературе может раздуть в нас слабую искру гордости и безумную мечту первенства нашего... Все это возможно. Но невозможно в нас вселить то чувство, тот лад и строй души, из которого развиваются майоратство и аристократия, и родовое чванство, и презрение к людям и народам»¹⁵. Лидер славянофилов вообще-то не был склонен к идеализации российской истории. «Игом рабства клеймена» – это его горькие слова о России. Но, называя русских «демократами», он исходил из того реального факта, что российское государство и народ не знали греха колониализма и расово-национального угнетения, во всяком случае в той степени, как демократии Западной Европы и Северной Америки. Русские мыслители практически единодушно выступали против любых проявлений такой политики и, в частности, против русификации национальных окраин. К. Леонтьев, например, весьма своеобразно связывал свою постоянную критику эгалитарной идеологии с протестом против русификации: «Русификация окраин есть не что иное, как демократическая европеизация их... Для нашего, слава Богу, еще пестрого государства полезно своеобразные окраины, полезно упрямое иновечество, хорошо, что нынешней русификации дается отпор»¹⁶.

Конечно, идеал демократии ни в каком смысле не был идеалом «идейного консерватора» Леонтьева. И он считал, что «запущенный» уже в XVIII в. механизм «эгалитарного либерализма» ведет к последовательному устранению всякого своеобразия общественной жизни, культуры и личности. «Все идет к одному – к какому-то среднеевропейскому типу общества и к господству какого-то среднего человека»¹⁷, – с горечью констатировал он. Но и этот российский консерватор отстаивал не рабство и не «равенство в рабстве», а нормальный консервативный идеал «пестрого, сложного крепкого сословного» государства, в котором церковь «независима», а быт «поэтичен и разнообразен», государства, основанного на прочном фундаменте «строгих» и неизменных нравственных принципов. В то, что прогресс «западного типа» может привести к «цветущей сложности» общественной и культурной жизни, он не верил и, надо полагать, что и в информационном «разнообразии» нашего времени никакого «цветения» не обнаружил бы. Но ведь идеал демократии и предполагает критику, причем принципиальную, а отнюдь не апологетику («политический фетишизм»). Сила демократии – в признании ее слабостей. Можно сказать, что это принципиально не идеальное и не совершенное общество. Его, как кто-то остроумно заметил, ни при каких обстоятельствах невозможно спутать с Царством Небесным.

¹⁵ Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 99–100.

¹⁶ Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 314–316.

¹⁷ Там же. С. 471.

Критика К. Леонтьевым демократии безусловно носила принципиальный характер. Интересно, что критерий «цветущей сложности» он использовал и для понимания истории философии как важнейшего элемента духовной жизни общества: «В истории философии то же: а) первобытная простота: простые изречения народной мудрости, простые начальные системы (Фалес и т.п.); б) цветущая сложность: Сократ, Платон, стоики, эпикурейцы, Пифагор, Спиноза, Лейбниц, Декарт, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель; в) вторичное упрощение, смешение и исчезновение, переход в совершенно иное: эклектика, безличные *смесители* всех времен...; потом реализм феноменальный, отрицающий отвлеченную философию, метафизику: материалисты, деисты, атеисты. Реализм очень *прост*, ибо он даже и не система, а только метод, способ... Материализм же есть бесспорно система, но, конечно, самая *простая*, ибо ничего не может быть проще и грубее... Материализм... есть последняя из систем последней эпохи: он царствует до тех пор, пока тот же реализм не сумеет и ему твердо сказать свое скептическое слово. За скептицизмом и реализмом обыкновенно следует возрождение: одни люди переходят к новым идеальным системам, у других является пламенный поворот к религии... И метафизика и религия остаются реальными силами, действительными, несокрушимыми потребностями человечества»¹⁸.

Безусловно, Леонтьев не был специалистом в области истории философии. Но, во всяком случае, к нему явно не относится известное замечание Хайдеггера о тех, кто не думает, но *занимается* философией. Он как раз думал. И его выводы о «несокрушимости» религии и метафизики сами по себе, возможно, не столь уж и интересны. Хотя в наши дни, в период разговоров о «постсекулярном обществе» они не кажутся уже изначально абсурдными. Но дело все-таки не в этом. И уж конечно, не в «разговорах». Гораздо важнее и интереснее то, насколько глубоко русский мыслитель понимал необходимость *реального* многообразия духовной жизни общества. Поэтому он и в классике европейского рационализма, в немецком абсолютном идеализме готов был видеть едва ли не вершину «цветущей сложности» интеллектуального движения. И в этом принципиальном моменте, в понимании необходимой *сложности* духовного мира человека непримиримый критик демократии К. Леонтьев и ее столь же последовательный сторонник П. Новгородцев были вполне единомышленны.

Что же касается столь важной для идеала демократии идеи равенства, то в целом можно сказать, что антиэлитарность была одной из характерных черт русской мысли. Н.О. Лосский в своей книге о Достоевском («Достоевский и его христианское миропонимание») писал: «Находя в русском народе “всеобщее демократическое настроение”, Достоевский, без сомнения, приветствовал бы и установление политической демократии в форме демократической монархии, если бы надеялся, что политическую свободу в России могут действительно использовать и низшие слои народа в духе своих идеалов»¹⁹. Лосский прекрасно знал, что Достоевский, так же как и славянофилы, был противником конституционализма. Но у философа были серьезные основания считать, что критическое отношение многих деятелей русской

¹⁸ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 115–116.

¹⁹ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953. С. 384–385.

культуры XIX в. к идее конституционных ограничений самодержавия было связано в первую очередь с неприятием элитарности, со вполне обоснованными опасениями, что политическая власть может быть использована высшими слоями в своих интересах. Отвергалась не столько сама идея конституционности, сколько путь дворянского конституционализма. «Последний из Юриковичей» (если верить М.П. Погодину) князь В.Ф. Одоевский (безоговорочно поддерживавший реформы 1861 г., кстати, как и консерватор Н. Данилевский) писал уже в конце жизни императору Александру II: «Я убежден, что до тех пор Россия будет сильна и спокойна, пока в ней не заведется то, что на Западе называется аристократией и что основано на совершенно иных началах, нежели наше дворянство... Единственное привилегированное сословие у нас есть царское семейство»²⁰. Активнейший участник реформ 1861 г. славянофил Ю.Ф. Самарин, принадлежавший к одной из самых знатных русских фамилий, писал о том же, но уже гораздо более концептуально: «Токвиль, Монталамбер, Риль, Штейн – западные славянофилы. Все они, по основным убеждениям и по конечным своим требованиям, ближе к нам, чем к нашим западникам. Как у нас, так и во Франции, Англии, Германии на первом плане один вопрос: законно ли самодержавное полномочие рассудка в устройстве души человеческой, гражданского общества, государства? Вправе ли рассудок ломать и коверкать духовные убеждения, семейные и гражданские предания – словом, исправлять по-своему жизнь? Тирания рассудка в области философии, веры и совести соответствует на практике, в общественном быту, тирании центральной власти... Власть относится к обществу, как рассудок к душе человеческой. Законное чувство тоски и пресыщения, вызванное самовластием рассудка и правительства, лежит в основании стремлений Монталамбера, Токвиля и Русской Беседы.

Но вот разница: Токвиль, Монталамбер, Риль и другие, отстаивая свободу жизни и предание, обращаются с любовью к аристократии, потому что в исторических данных Западной Европы аристократия лучше других партий осуществляет жизненный торизм... Напротив, мы обращаемся к простому народу... потому, что у нас народ хранит... свободу нравственного вдохновения и уважения к преданию. В России единственный приют торизма – черная изба крестьянина... В Европе и торизм, и вигизм выросли от одного народного корня... У нас вигизм привит извне... он... не был и никогда не явится творческою силою... Итак, борьба вигизма с торизмом в области веры, философии и администрации у нас гораздо сложнее, чем на Западе, ибо в России она захватывает в свой круг еще новую борьбу народного быта с безнародною, отвлеченною цивилизацией»²¹.

Категорически отлучая, таким образом, русских западников («вигов») от «народных корней», Самарин, по сути, отводил славянофилам, российским «тори» роль единственной полноценной социально-культурной силы, борющейся за органическое развитие общества против тупикового пути строительства «отвлеченной цивилизации». Тем самым традиционная «западная» классификация общественных движений, подразделяющая их на либеральные и консервативные, признавалась им малопригодной к российским условиям. Подход Самарина имел определенные основания: славяно-

²⁰ Русский архив. Вып. 5. М., 1885. С. 51.

²¹ Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 1. М., 1877. С. 401–402.

фильство как общественное движение, несмотря на идейное родство с западным «торизмом», боролось далеко не в последнюю очередь и за либеральные преобразования в обществе.

И. Аксаков после реформы 1861 г. выступил с идеей упразднения сословий и распространения дворянских привилегий на все слои общества. Славянофилы вообще были скорее демократами, чем либералами. Они не хотели конституции, но являлись сторонниками реальной демократизации общественной жизни, выступали в защиту свободы совести, слова, печати. И чему как не постепенному формированию демократических начал государственной жизни могла бы послужить их идея Земских соборов, если бы она была реализована? Путь постепенных реформаторских шагов должен был сформировать «общество» как основу социальной и политической стабильности.

Не вполне верно и утверждение, что «российские тори» абсолютизировали и идеализировали крестьянскую общину. Ю.Ф. Самарин утверждал: «Защищая хозяйственную общину, – у нас в России, и в настоящее время, я, однако же, не выдаю ее за форму безукоризненную и общеприменимую. Общинное землевладение имеет свои существенные неудобства, которых я не скрывал. В нем таится внутреннее противоречие, свидетельствующее, что эта форма не может быть вековечной, а должна измениться путем свободного развития»²². «Свободного развития» – вот чего желали различным формам российской жизни и стране в целом не только славянофилы, но все действительно значительные русские мыслители. Тем более что и в реальной жизни российского общества можно было увидеть (при желании, конечно) предпосылки для такого развития. «В числе многих парадоксов русской жизни, – писал Н.О. Лосский, – один из самых замечательных тот, что политически Россия была абсолютной монархией, а в общественной жизни в ней была бытовая демократия, более свободная, чем в Западной Европе»²³.

Идеи индивидуализма и кастовой элитарности не имели глубоких корней в русской мысли. Если, например, Н. Бердяев или С. Франк писали о необходимости «духовного аристократизма», то они имели в виду отнюдь не оправдание права отдельных личностей или групп вершить судьбы большинства. Речь шла, напротив, об особой социальной и культурной ответственности тех, от кого волею судьбы и народа зависит слишком многое. Упреки деятелей отечественной культуры в излишнем «народолюбии» и даже «народопоклонстве» нередко связаны с непониманием того, что никакой подлинный демократизм просто невозможен без искреннего, глубокого уважения к народу, к его мнению и обычаям. Тем более что никакого «народопоклонства», как правило, не было. Во всяком случае, славянофилы и Достоевский, которых особенно часто в этом обвиняют, прекрасно знали все, в том числе и «теневые», стороны народной жизни и не раз о них писали.

Да, недооценка значения правовых отношений действительно имела место. В этом, в частности, упрекал славянофилов и еще более резко народников П. Новгородцев, и, конечно, не только он. Но если речь идет о демократии как общественном идеале и если он нежизнеспособен, то и конституция может оказаться «осуществленной ложью и лицемерием» (К. Аксаков), а свобода способна обернуться «псевдосвободой», о чем предупреждал

²² Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1985. С. 169.

²³ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 468.

реформатор Ю.Ф. Самарин (один из организаторов реформ 1861 г.). Утратили ли все эти критические замечания свое значение и демократический процесс ныне здоров и полон сил? В чем действительно невозможно сомневаться, так это в том, что «усердная работа специалистов продолжает оставаться полезной», но ведь П. Новгородцев констатировал это в 1923 г., диагностировав в то же время вполне определенное неблагополучие: кризис правосознания. И диагноз не был ошибочным. Демократии менее всего требуются гарантии собственного здоровья. То, что в русской мысли не доминировал «политический фетишизм» в отношении «конституции» или, допустим, «республики», не сыграло и не могло сыграть никакой роковой роли в судьбах демократии в России. Демократия в большей мере, чем любая иная политическая система, нуждается в критике, причем самой основательной, а демократия как общественный идеал, возможно, и в метафизической. Ей не страшны самые жесткие, но честные диагнозы. Вот идеологическая апологетика – это то, что действительно опасно для демократического «здоровья». На серьезном уровне отечественной мысли «ликования и праздно болтовни» о демократии обнаружить невозможно.

Проблема духовного многообразия общественной жизни – это, конечно, тема размышлений не одного только К. Леонтьева. Думали и писали о рисках «упрощения» очень многие. «Философ свободы» Н. Бердяев связывал такого рода тенденции с «духовной буржуазностью». «Западник» А. Герцен признавал «мещанство окончательной формой западной цивилизации» и делал вывод, что «вся тайна современного прогресса» состоит в замене «лиц» «массами»²⁴. «Одно осталось серьезное для человека – это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность, – утверждал славянофил И.В. Киреевский. – Промышленность управляет миром без веры и поэзии... Она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств... ей строят храмы, она действительно божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются... Впрочем, мы всего еще не видим. Неограниченное господство промышленности... можно сказать, только начинается»²⁵. Вл. Соловьев в «Трех разговорах», изображая эсхатологический финал истории, предупреждал не о глобальных катастрофах, а о вялой простоте будущей глобальной цивилизации, символом которой становятся примитивное «дыромольство» и всевозможные «подделки» реальной духовной жизни. В конечном счете и сам соловьевский «антихрист» оказывается лишь знаком пустоты эпохи, эпохи «конца истории».

Русская философия – это преимущественно философия экзистенциального типа. Все-таки не религиозность, как считал замечательный историк русской философии В.В. Зеньковский, а именно экзистенциальность во многом определяет особенности отечественной мысли, причем самых разных ее направлений. С этим связано колоссальное внимание к судьбе личности в истории и к проблеме свободы ее исторического бытия; к вопросам подлинности и абсурдности различных форм социальной и культурной жизни; к смыслу исторического существования народов и цивилизаций; к вопросам познания как в решающей мере экзистенциально-личностного опыта понимания; к онтологическим возможностям творчества (не в последнюю очередь философского) и к экзистенциальной проблематике религиозной жизни. В русской философии XIX–XX вв. все это проявляется вполне от-

²⁴ Герцен А.И. Письма издалика. М., 1984. С. 291.

²⁵ Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 257.

четливо и результатом становится значительное многообразие глубоких и интересных идей и концептов. В определенном (леонтьевском) смысле и без всякого пафоса можно говорить о «цветущей сложности» философской культуры. Особенно если учесть, например, признанную философичность отечественной литературы, оригинальные философские позиции многих творцов русской науки и русского искусства.

А разве, в значительной мере, не экзистенциальным было восприятие на рубеже веков марксизма в России? Те, кто в конечном счете выбрал дорогу от «марксизма к идеализму», сделали свой выбор исключительно экзистенциально. И наивно видеть в их прежних увлечениях только ошибки и заблуждения. Мы же в данном случае имеем дело не с идеологическим скольжением по поверхности и не с марксистской схоластикой более поздних времен. Нет, это был серьезный экзистенциальный опыт, который важен для личности и многое в ней определяет. Так же, как и выбор иного *философского* пути. Но и многие из тех, кто бескомпромиссно оставался верен идеям марксизма, переживали их вполне экзистенциально. Не все соратники смогли понять, почему Ленин, отвлекаясь от насущных задач революционной борьбы, вдруг обратился к «кризису в физике», обрушился с критикой на эмпириокритицизм и стал детально анализировать столь архаичный «субъективный идеализм» Дж. Беркли. И конечно, «философские тетради».

Можно говорить и об экзистенциальном восприятии самого философского дела. Вл. Соловьев считал, что человек и общество, лишенные «метафизических потребностей», превращаются в некоего коллективного монстра. Он был убежден, что это противоречит человеческой природе и никогда не произойдет. Но о такого рода тенденциях («дыромолайство» и пр.) он предупреждал. И вопрос о природе и значении общественных идеалов в данном случае один из главных. Но идеалы и идеология – это все же далеко не одно и то же. Идеология по своей сути не экзистенциальна. Общественные идеалы в идеологических рамках чахнут, теряют жизненные силы. Советский опыт свидетельствует об этом очень ярко. Но, конечно, не только советский. Идеологический схематизм – реальный риск и для демократии. Он препятствует восприятию проблем, а ведь демократия по своей сути принципиально проблематичное, *несовершенное* общество. И в то же время нуждающееся в идеалах. Общество без идеалов, какая бы политическая система в нем ни работала, – это уже действительно какой-то социальный монстр. Как бы ни были важны политические и правовые формы, они в любом случае зависят от духовного состояния общества. В демократии же эта зависимость имеет еще большее значение, чем в обществах традиционного типа. Для современной России – безусловно.

XX век сделал все, чтобы Россия была чем угодно, но только не традиционным обществом. И кажется, что другого варианта, как двигаться по пути демократии, просто нет. «Свобода приходит нагая, бросая на сердце цветы. И мы с нею в ногу шагая, беседуем с небом на ты», – писал В. Хлебников весной 1917 г. Высокий политический пафос поэта... Россия не выдержала испытание свободой? Возможно. Но может быть, в данном случае не следует злоупотреблять метафизикой. Конкретные люди допускают ошибки или, допустим, совершают преступления. Роль личности в истории и в этом смысле весьма велика. Современная же ситуация такова, что проблемы демократии в мире в полной мере и наши проблемы. Демократия сейчас, как и всегда, «на распутье» – это, по сути, ее нормальное состояние. Никогда не идеальное. Но из этого не следует, что ее нет вообще. Думать, что демократия всего лишь идеологическая маска, скрывающая тотально

безыдеальные формы плутократии и олигархии, – это заблуждение, причем крайне не продуктивное. В особенности, возможно, в России и для России. Идеи свободы и равенства, при всех их бесконечных противоречиях, продолжают работать. Большим испытанием для них стал современный глобализм и перманентно порождаемые им фантастическо-абсурдные типы социальности. Но это не конец демократии. И тем более не конец общественных идеалов и, в том числе, демократического идеала. П.И. Новгородцев был убежден в этом в 1923 г. И применительно к нашей эпохе его позиция представляется вполне рациональной. Ожидает ли нас за историческим горизонтом демократический мир, в котором реальная, а не мнимая «цветущая сложность» духовной жизни общества будет иметь действительно определяющее значение, – это вопрос совсем не утопический. Идти ведь в любом случае имеет смысл только в этом направлении. Механическое единство и столь же механическое дробление (как бы все это ни называлось) – не более чем тупики, они никуда не ведут. И столь характерный для нашего времени культ современности (примитивный вариант «политического фетишизма») не случайно часто обретает формы какого-то всеобщего шоу. Но шоу всегда заканчивается, это крайне недолговечный жанр. О том, что для реального общественного развития необходимы идеалы, думали и писали философы на протяжении столетий. Для русской мысли эта проблематика имела существенное, можно сказать, экзистенциальное значение. В том числе и по этой причине вопросы и ответы отечественных мыслителей интересны, они способствуют пониманию исторического бытия во всей его сложности и противоречивости не только в прошлом, но и сегодня.

Список литературы

- Аверинцев С.С.* Попытки объясниться. М.: Правда, 1988. 45 с.
Герцен А.И. Письма издалека. М.: Современник, 1984. 463 с.
Делез Ж. Переговоры / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. 234 с.
Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001. 800 с.
Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. 466 с.
Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. 383 с.
Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992. 540 с.
Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. 408 с.
Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 542 с.
 Русский архив. Историко-литературный сборник. Вып. 5. М.: Университетская тип., 1895. 607 с.
Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 1–12. М.: Д. Самарин, 1877–1911.
Хомяков А.С. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1994. 590 с.

Russian philosophical thought and democracy

Viacheslav V. Serbinenko

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125267, Russian Federation; e-mail: vvserbinenko@gmail.com

The article discusses various aspects of understanding democracy by Russian thinkers of 19–20 century. Special attention is paid to the viewpoint of the philosopher and legal

expert P.I. Novgorodtsev. The problem of public ideals and, primarily, of the democratic ideal is explored. The value and relevance of the characteristics given by Russian philosophers to the democratic processes in the world and in the Russian history is justified.

The author concludes that a philosophical analysis of the social-cultural foundations of a democratic development in the past and present is needed. The real complexity of the spiritual life of a society is a critical element of the usefulness of the historical being of this society (this also relates to the forms of a democratic organization).

Keywords: democracy, political fetishism, metaphysics, oligarchy, social ideal, aristocracy, religious philosophy, legal consciousness, existentiality

For citation: Serbinenko, V.V. "Russkaya mysl' i demokratiya" [Russian philosophical thought and democracy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 4, pp. 179–195. (In Russian)

References

- Averintsev, S.S. *Popytki obyasnit'sya* [Attempts to explain]. Moscow: Pravda Publ., 1988. 45 pp. (In Russian)
- Herzen, A.I. *Pis'ma izdaleka* [Letters from afar]. Moscow: Sovremennik Publ., 1984. 463 pp. (In Russian)
- Deleuze, G. *Peregovory* [Negotiations], trans. by V.Yu. Bystrov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2004. 234 pp. (In Russian)
- Zenkovsky, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [The history of Russian philosophy]. Moscow: Academic project Publ., 2001. 800 pp. (In Russian)
- Ilyin, I.A. *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 1. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1993. 466 pp. (In Russian)
- Kireevsky, I.V. *Izbrannye stat'i* [Selected articles]. Moscow: Sovremennik Publ., 1984. 383 pp. (In Russian)
- Leontyev, K.N. *Zapiski otshel'nika* [Hermit's notes]. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1992. 540 pp. (In Russian)
- Lossky, N.O. *Dostoevskii i ego khristianskoe miroponimanie* [Dostoevsky and his Christian understanding of the world]. New York: A.P. Chekhov Publ., 1953. 408 pp. (In Russian)
- Lossky, N.O. *Usloviya absolyutnogo dobra* [Terms of absolute good]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 368 pp. (In Russian)
- Novgorodtsev, P.I. *Ob obshchestvennom ideale* [On the social ideal]. Moscow: Press Publ., 1991. 542 pp. (In Russian)
- Russkii arkhiv. Istoriko-literaturnyi sbornik* [Russian archive. Historical and literary collection], Issue 5. Moscow: University Publ., 1895. 607 pp. (In Russian)
- Samarin, Y.F. *Sochineniya* [Writings], Vol. 1–12. Moscow: D. Samarin Publ., 1877–1911. (In Russian)
- Khomyakov, A.S. *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 1. Moscow: Medium Publ., 1994. 590 pp. (In Russian)