

# Россия и Революция: философия и социология русской культуры Ф. А. Степуна\*

*Ольга Жукова*

Доктор философских наук, профессор Школы философии факультета гуманитарных наук

Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000

Е-mail: [logoscultura@yandex.ru](mailto:logoscultura@yandex.ru)

Настоящая статья посвящена рассмотрению философских и социологических подходов к русской истории и культуре Ф. А. Степуна. Предметом исследования является исторический и художественный образ России, созданный Степуном в философской публицистике и мемуарах. Особое место отводится выявлению основ философии культуры Степуна, а также развитию им специфического способа анализа культурной истории России, сочетающего философскую рефлексию с методом социологического наблюдения. В статье показано, что в социологических описаниях пореволюционной истории России Степун сохраняет логический каркас и философский лексикон неокантианской теории культуры. Он занимает позицию «включенного наблюдения» и обогащает интерпретацию событий приемами социологического анализа. В работе рассматривается, как Степун осмыслил идею России через социально-философский анализ большевизма. Статья эксплицирует главный историко-философский тезис Степуна, что в большевизме произошло перерождение политической идеи в идеологию и идеократию. Специальное внимание уделено тому, как Степун противопоставляет гуманистические ценности культуры ложным политическим идеологиям XX века, отрицающим свободу и христианскую веру. Прослеживается его философское решение проблемы Русской революции. Осмысляется философская идея русской культуры как формы существования творческой личности, обладающей свободой и религиозным опытом, что становится моральным кредо Степуна.

*Ключевые слова:* русская философия, социология культуры, неокантианство, политика, Русская революция, большевизм, христианство, идеология

## **Жизнь и творчество: от трансцендентальной философии культуры — к «элементарной» социологии**

Творчество Ф. А. Степуна, русского мыслителя, писателя и мемуариста, множеством интеллектуальных и духовных нитей связано с культурой Серебряного века. Ментально, психологически и стилистически он принадлежит постклассической эпохе — эпохе расцвета русской художественной культуры, литературы и философии, сочетающей в себе черты великой русской классики, осознание

---

© Жукова О. А., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-242-261

\* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

преемственности с которой осложнено ситуацией притяжения и отталкивания от традиции. Получивший профессиональное образование в Германии философ, слушавший лекции немецких профессоров философии, истории и социологии, он прошел суровую школу неокантианства и начал свою философскую карьеру как неокантианец (Штаммлер, 1975: 323). Степун заявил о себе как писатель, напечатав фронтовые свидетельства «Из писем прапорщика-артиллериста» (1916), и за пределами России — автобиографический роман «Николай Переслегин» (1924). События февраля 1917 года вовлекли офицера русской армии в гущу политики. Направленный служить при политической секции Военного министерства, он оказался под началом Б. Савинкова и вместе с известным эсером уговаривал Керенского арестовать Ленина и тем спасти завоевания буржуазной революции. Назначенный по протекции Луначарского организовывать новый государственный театр, Степун попробовал себя на подмостках в качестве актера и режиссера, но в полной мере обнаружил свой артистический темперамент уже в эмиграции, на профессорской кафедре. В памяти дрезденских и мюнхенских студентов он остался блестящим лектором, не без склонности к некоторому позерству и самостилизаторству. Сторонник неокантианства и непримиримый оппонент «новых славянофилов» в дореволюционной России, после Второй мировой войны в Мюнхенском университете Степун получил специально для него созданную кафедру истории русской духовности. Перефразируя слова Степуна, сказанные им в адрес Освальда Шпенглера, его жизнь и творчество есть «создание если и не великого художника, то все же большого артиста» (Степун, 2009: 159). Каково же главное «выражение лица» Степуна — «большого артиста» на сцене русской культуры, писателя, не чуждого политической активности, философа со сложной и богатой биографией, разделившего после Революции эмигрантскую судьбу русской интеллигенции?

Философская выучка многое объясняет в складе мышления Степуна, в способе его отношения к жизни. Однако толкование Степуна как оригинального философа истории и культуры, социального мыслителя и социолога требует дополнительной аргументации и дискурсивной проработки корпуса сочинений. Показательно, что историк русской мысли В. В. Зеньковский называет только одну, по его мнению, философскую книгу Степуна — «Жизнь и творчество» (Берлин, 1923), хотя и находит в ней свидетельства «тонкости мысли» и «живого философского пафоса» (Зеньковский, 1991: 253). На этом, полагает Зеньковский, собственно философские опыты Степуна были завершены, и «философски зоркий и чуткий мыслитель» был «захвачен другими темами» (Там же), что не позволило ему более вернуться в философию.

Согласиться с историографом русской мысли можно лишь отчасти. Как представляется, для выявления философского статуса наследия Степуна необходимо осуществить реконструкцию собственно философских идей и методологических подходов, развиваемых в работах, принадлежащих к разным периодам творчества. Необходимо поставить ряд значимых вопросов: как проявляет себя глубинная

философская интуиция Степуна, какой теоретико-познавательный способ отношения к миру определяет его философское мышление, в чем состоит особенность его философской техники и, наконец, как происходит включение социально-политической проблематики в философский горизонт Степуна и смещение *культурфилософского дискурса к культурсоциологическому*? Для этого следует проанализировать теоретический аппарат и философский словарь Степуна, входящие в него концепты и понятия, разрабатываемые философскими школами рубежа XIX — первой трети XX века в качестве онтогносеологических оснований культурфилософских и социологических теорий, включая такие понятия, как жизнь, творчество, культура, идея, разум, душа, переживание, выражение, политическое, религиозное, социальное. Особое внимание стоит обратить на доминирующий в творческом опыте Степуна жанр философского дискурса — на философскую публицистику и интеллектуальную мемуаристику, которые становятся специфической формой *культурфилософской рефлексии и социологического анализа культуры*. Свою задачу мы видим в том, чтобы наметить методологические подходы для подобного направления исследований творчества Ф. А. Степуна.

В этом контексте важно принять во внимание оценку творческого опыта Степуна, данную историографом русской философии Н. О. Лосским. Лосский относит Степуна к представителям трансцендентально-логического идеализма неокантианского типа. Он отмечает, что в работах Степуна стала проявлять себя тенденция «оживления метафизики» (Лосский, 2011: 423). Как считает Лосский, допуск онтологизма и интуитивизма на русской почве выразился в попытке разработать теорию «о развитии к идеалу абсолютного познания» (Там же). Для этого Степуно понадобилось провести различие «между двумя типами опытов: опытами творчества и опытами жизни» (Там же: 429). В понимании Лосского, опыты творчества у Степуна «подчинены дуализму субъективно-объективных отношений, тогда как жизнь выражена идеей положительного всеединства» (Там же). Исходя из данной онтологии, Степун формулирует центральный для своего философского мировоззрения тезис о природе творчества в культурной истории. В статье «Жизнь и творчество» (1913) он рассуждает о динамическом развитии цивилизации, которая предстает как борьба между «творческими усилиями духа, отмеченными дуализмом, и стремлением открыть вновь первоначальное единство жизни» (Там же).

Оценка Лосского находит подтверждение при рассмотрении работ дореволюционного периода, в которых отчетливо виден концептуальный базис неокантианской теории культуры В. Виндельбанда. Степун достаточно свободно оперирует теоретическими ресурсами трансцендентальной философии культуры, следуя программе лидера баденской школы, в частности тезисам, сформулированным им в статье «Философия культуры и трансцендентальный идеализм» (1910). Обосновывая философию культуры в рамках учения трансцендентального идеализма, Виндельбанд говорит о «самосознании разума, самостоятельно порождающего

свои предметы и в них царство своей значимости» (Виндельбанд, 1995: 17)<sup>1</sup>. У Виндельбанда, что важно для восприятия его идей русскими идеалистами, понятие тайны духа не противостоит разуму и согласуется в сознательной культурной жизни, включенной «в разумную связь, выходящую за пределы нашего эмпирического существования и нас самих», что, по мнению философа, и «составляет непостижимую тайну всякой духовной деятельности» (Там же: 18).

Очевидно, что неокантианская теория культуры, которая исходила из признания человека творцом духовных ценностей — носителем сверхэмпирических функций разума, импонировала молодому Степуну. Она открывала для него новые возможности философствования на традиционные для русской религиозной метафизики и философии культуры темы, но при этом своей безупречной «научностью» избавляла от опасности впасть в мистическую истерию и религиозно фундированный национализм по отношению к своей культуре и истории.

Оставшись учеником школы неокантианцев, Степун проделал значительную эволюцию в своих теоретических воззрениях и миропонимании. Когда он вернулся из Гейдельберга в Москву, то горел желанием избавить русскую философию от сверхнаучности и религиозного исповедничества. Почти через четверть века Степун был уволен нацистами с дрезденской кафедры за «русский национализм, практикующее христианство и жидолюбие» (Кантор, 2012а: 363). Но ошибочно утверждать, что редактор журнала «Логос», официальный проводник неокантианства в России, задавшийся целью развивать «научную философию» в противовес русской религиозной метафизике и «неославянофильской» историсофии, не имеет ничего общего с дрезденским профессором социологии.

Пророческим образом в творческой судьбе Степуна сбылись слова Бердяева *о пути русской философии к себе самой*, к созданию собственной школы, высказанные им в «Философии свободы» (1911). Мысль эта звучит в четвертой главе книги, в связи с оценкой работы Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма» (1906).

Философская культура у нас очень невысока, — формулирует Бердяев, — средний уровень низок, в этом мы совсем не выдерживаем сравнения с немцами. Но Россия страна контрастов во всем: в ней можно встретить самое высокое наряду с самым низким. Существует русская философская школа с оригинальной национальной физиономией. Школа эта впитала в себя лучшие традиции германской и греческой философии и полна творческих задатков. В душе русских философов живет уважение к великому прошлому

---

1. Позиция человека в мире культуры, согласно Виндельбанду, быть хранителем и носителем сверхэмпирических функций разума, порождающего ценности культуры. Все многообразие культурных форм и практик образует единство, но последняя связь явлений разуму не доступна. Но именно она и составляет целокупность отдельных частных форм общественной жизни, знания и художественного творчества, считает философ. Поэтому трансцендентальная формула философии культуры, по Виндельбанду, представляет собой «причастность к высшему миру разумных ценностей, составляющих смысл всех решительно законов, на которых покоятся наши маленькие миры знания, воли и творчества» (Виндельбанд, 1995: 18).

философии; все они защищают права метафизики в эпоху философского безвременья. (Бердяев, 1911: 97–98)

Последний тезис Бердяева, как знак судьбы, определил путь к русской традиции религиозной мысли Степуна.

Впитавший традиции «ученой» немецкой философии, Степун на уровне глубинной метафизической интуиции оказался близок учению славянофилов и Вл. Соловьева. Как признавался позже философ, «не без инстинктивного протеста я был почти насильнически вовлечен в круг методологических вопросов неокантианства» (Степун, 2003: 286). Как бы то ни было, но из Гейдельберга Степун приехал верным последователем В. Виндельбанда, Г. Риккерта и Э. Ласка. В России он нашел ярких и сильных оппонентов в лице Н. А. Бердяева и В. Ф. Эрн — харизматичных диспутантов, философски одаренных и бескомпромиссных.

Первым отреагировал на научно-философский манифест «Логоса» Эрн. Его возмутило, что его авторы, С. Гессен и Ф. Степун, использовали понятие Логоса вне историко-философского контекста античной и восточно-христианской традиции. Это лишало Логос онтологической перспективы и ставило под сомнение наличие русской религиозной философии как таковой. В программе «Логоса» Эрн иронично увидел всегданнее преклонение перед учеными немцами и явное пренебрежение перед русской мыслью: «Из-под греческой маски, наскоро и неловко одетой, всюду красуется знакомое: Made in Germany» (Эрн, 1991: 72). Бердяев также оказал сильное сопротивление самоуверенным попыткам авторов «Логоса» научить русских научной форме философского мышления. По его словам, он боролся со многими идейными течениями, в том числе и «с попыткой насадить в России чисто немецкое течение» (Бердяев, 1991: 164). Признавая значение немецкого идеализма, Бердяев протестовал против новоиспеченных неокантианцев. «Это был философский журнал „Логос“, а также „Мусагет“ (Ф. Степун, Э. Метнер и молодежь вокруг)» (Там же). Против господства последователей Когена и Риккерта Бердяев бурно восставал, довольно болезненно реагируя на неоправданное принижение русской мысли, хотя пока и несравнимой с немецкой философией по своим достижениям. «О существовании русской философии почти не подозревают, — сетует Бердяев, — первостепенного русского философа у нас меньше знают, чем третьестепенного немца. Русская интеллигенция не чтит своей национальной мысли и слишком привыкла пасовать перед последними словами мысли европейской» (Бердяев, 1911: 97). Именно это неуважение к собственной философской традиции и вманил Бердяев апологету неокантианской философии культуры Степуна, защищая самостоятельное значение русской мысли в «воинственных спорах» (Бердяев, 1991: 164).

Но когда в «Логосе» была опубликована статья Степуна «Жизнь и творчество», Бердяев по достоинству оценил эту работу молодого философа. Признав талант автора, Бердяев отверг исходную философскую посылку Степуна: «В какой-то точке Степун касается истинной трагедии творчества и культуры, но все почти его

минусы я должен переменить на плюсы и плюсы на минусы. Он качается между двумя полюсами и создает безысходную философию качелей. Спасти творчества ему не удалось. Ложна та его исходная точка зрения, которая сразу же утверждает полярную противоположность творчества и жизни вместо того, чтобы утверждать противоположность творчества и культуры» (Бердяев, 1994: 323).

Концепт жизни и творчества — центральный и определяющий для философского самосознания Степуна. Он пытается научно обосновать понятия жизни и творчества, дав им историческое, феноменологическое и мирозерцательное истолкование в духе трансцендентальной теории культуры и ценностей. Пафос работы направлен на синтез понятия жизни и реальности жизни и творчества, другими словами, на оправдание разума культуры, когда философское постижение жизни предстает структурой опосредствования первичного акта жизнетворчества, являя собой и целостную философскую теорию, и систему миропонимания. В работе прослеживаются онтологические мотивы философии жизни и символистских интуиций искомого идеала единства жизни, творчества и мистического опыта. Автор пытается совершить некий выбор, дать оценку «теоретических принципов, которая совершается всею безраздельною целостностью человеческого духа» (Степун, 2009: 153), развивая неокантианскую позицию трансцендентального единства познания и творчества. Но автор настаивает, что, по сравнению со всеми прошлыми попытками научно и философски сконструировать понятия жизни и творчества, он делает «решительный шаг вперед». Степун утверждает «начало переживания жизни как переживание, по сравнению с переживанием творчества, более глубокое и значительное, как переживание предельно значительное и предельно глубокое, как переживание религиозное, *как религиозное переживание Бога*», полагая, что «осуществление этого идеала есть идеал святой жизни» (Там же: 154). Нетрудно заметить, что Степун полностью заимствует виндельбандовский аппарат описания трансцендентного, соглашаясь с ним и в характеристике ценностей, имеющих статус сакральных, — святыни<sup>2</sup>.

Сближая жизнь и творчество, Степун стремится оправдать духовную целостность жизни. В. В. Зеньковский, анализируя главную философскую работу Степуна, справедливо указывает на очевидные онтогносеологические противоречия в воззрениях автора. По собственному признанию Степуна, его программная статья представляла собой «первый набросок философской системы, пытающейся на почве кантовского критицизма научно защитить и оправдать явно навеянный романтиками и славянофилами религиозный идеал» (Степун, 1956: 151). Как последовательный неокантианец Степун, с одной стороны, заявляет, что для него «критический трансцендентализм непобедим», отвергая «всякую мысль о возможности... завершить мирозерцание в форме какой-либо метафизической теории», но при этом, как пишет Зеньковский, у него «независимо от всяких трансцендентальных границ, неожиданно и необоснованно, выступает „религиозное пережи-

2. «Святыня, — пишет Виндельбанд в „Прелюдиях“, — это нормативное сознание истинного, доброго и прекрасного, пережитое как трансцендентная действительность» (Виндельбанд, 1995: 260).

вание Бога“» (Зеньковский, 1991: 253). Абсолютное входит в реальность человека как внетрансцендентальная установка, как «знание Бога живого» (Там же). Очевидно, что вдумчивого исследователя творчества Вл. Соловьева беспокоит вопрос о присутствии трансцендентного в жизни человека и личного переживания встречи с Богом в духовно-творческом опыте. Реальность Абсолютного не может быть в представлении Степуна ни теоретически, ни онтологически (бытийственно) устранена, что приводит ученика Виндельбанда к онтологической коллизии. Степун пытается ее разрешить, обозначая творчество как драму отказа от творчества: «В Боге уничтожится по свершении весь полюс творчества» (Степун, 2009: 158). Выход, который предлагает автор, — не отказываться от творчества, а творчески преодолевать его (Там же). Иными словами, абстракции творчества должно быть противопоставлено живое творчество жизни, имеющей трансцендентный горизонт.

«Жизнь и творчество» остается ключевым текстом Степуна, философским ядром его творческого опыта, из которого произрастает вся последующая метафизика русской культуры и социальная аналитика политической истории. Оказавшись в вынужденной эмиграции, в 1923 году Степун, словно желая обозначить свою философскую позицию, публикует книгу с одноименным названием. Она становится итогом развития его мирозерцания как философа-неокантианца и началом формирования теоретического базиса философии и социологии культуры, но уже в предметном поле политики, истории русской культуры и религии, тематизированной социальным прецедентом Русской революции. Степун настаивает на внутреннем единстве замысла и общности культурфилософского сюжета статей, собранных в книге, и создает теоретические предпосылки для работ, посвященных аналитике русской культуры и философии религии.

Эта новая техника теоретизирования вырабатывается им в серии философско-публицистических статей под общим названием «Мысли о России», напечатанных в «Современных записках» (1923–1927). В анализе русской культуры и революции Степун продолжает использовать мыслительные ходы диалектического метода Виндельбанда, «связанного с метафизическим гипостазированием идей» (Давыдов, 2002: 451). Теперь предметом его метафизического гипостазирования становится идея России, а также весь комплекс моральных и политических идей, приведших к торжеству большевистской идеологии и установлению советской идеократии. Происходит трансформация исследовательской оптики с культурфилософской на историософскую с закреплением социально-политической проблематики в горизонте философского видения, при этом теоретические ресурсы Степуна обогащаются элементами инструментального социально-политического и социологического анализа.

Подобный подход в социологии можно вслед за российским социологом-теоретиком А. Ф. Филипповым определить в качестве «базисной» или «элементарной» социологии, которую «пока еще нельзя назвать теорией, но интерпретировать как один из аспектов теоретической деятельности», «в предельном случае — как бы

бесконечное исследование фундамента социальности» (Филиппов, 2014: 143). Таким предметным полем экзистенциально мотивированного и пролонгированного исследования «фундамента социальности» оказывается для Степуна русская культурная и политическая традиция, социальная структура российского общества, динамические процессы истории и культурно-цивилизационные кризисы, катастрофическим воплощением которых стала Русская революция. Степун заново создает философско-теоретический конструкт — *Россию как культурно-историческое целое*, пытаясь свой личностно-эмоциональный опыт перевести в класс понятий. Как пишет Филиппов,

проблема актуализируется, если возникает вопрос о сугубо теоретическом осмыслении событий и процессов, известных нам как таковые в дотеоретическом опыте. Склонность к теоретической последовательности должна быть удовлетворена вместе с потребностью в богатстве описания. Теоретическое осмысление означает, что для описания и объяснения событий опыта, фиксируемого самим исследователем как дотеоретический, ученые пытаются найти, дедуцировать или сконструировать адекватные понятия и связи понятий. (Там же: 143–144)

Такую склонность к теоретической актуализации целого ряда понятий, относимых к различным дискурсивным традициям (историософской, философско-политической, социологической), и удовлетворил в исследованиях о России и революции Степун, основываясь на своем богатом дотеоретическом опыте *переживания* и литературном даре *выражения*. В социологический объектив наблюдения он включил актуальное настоящее российской и европейской истории, анализ которого требовал процедуры реконструкции — установления причинно-следственных связей между прошлым, настоящим и в прогностическом горизонте — будущим. Так, в фокусе его философско-социологической концептуализации культурной истории России оказались большевизм, коммунизм, социалистическая идея, идеология, крестьянство, интеллигенция, философия, литература, демократия, идеократия, буржуазное и социалистическое сознание, христианство, культура, творчество. В поздней работе «Структура социологической объективности» (1960) Степун, характеризуя свой метод аналитической работы, отстаивает принцип научной объективности. Он дистанцируется от морально-политического исповедничества, но подчеркивает, что как исследователь «не может требовать от себя отказа от своих личных убеждений и волевых устремлений» (Степун, 2017: 8). Выходом из подобной методологической трудности социологии, по мнению Степуна, является «допущение в свою работу своей личности, но не во всей полноте волнующихся в ней безответственностей и случайностей, а как бы в очищенном виде и под надзором обостренной критической совести» (Там же). Формулировка Степуна могла бы стать «золотым правилом» любого исследователя, работающего в парадигме «базисной» понимающей социологии!



Социологический поворот, который происходит в процессе создания цикла «Мысли о России», обозначает смысловую точку отсчета в творчестве Степуна, топика которого отныне полностью посвящена России. Параллельно со смещением интереса в сторону «социологического историоведения» (в терминологии Степуна) в его работах усиливается метафизическая проблематика русской культуры и философии религии, что демонстрирует интенсивный внутренний процесс углубления метафизической перспективы видения событий жизни, творчества и истории. Эти мировоззренческие метаморфозы приводят Степуна в лагерь его бывших философских оппонентов. Находясь в Дрездене, он признается в письме к Бердяеву от 17 ноября 1928 года в постепенном изменении характера своего миропонимания.

Вы правы, что мы очень приблизились к друг другу; причем в самом главном не Вы приблизились ко мне, а я, конечно, к Вам, — пишет Степун. — У меня пропал интерес к объективной гносеологии и вкус к субъективной метафизике. Чисто научный интерес мой все больше склоняется к истории, а метафизический — к религии. Из всего этого следует, что я не чувствую никаких затруднений писать в «Пути». (Степун, 2013: 279)

По Бердяеву, связавшему миссию русской философии с сохранением метафизической традиции, Степун продолжил традицию русской религиозной мысли и в эмиграции встал на путь защиты прав русской метафизики и христианских ценностей. В эпоху духовного безвременья в России и краха гуманизма в Европе он употребил свой большой литературный талант и философский разум на развенчание тоталитарных идеократий — большевизма и нацизма, ожесточенной борьбой против Бога и человека, поставивших эксперимент в мировой истории. После эмиграции Степун сосредоточился на социально-политическом и культурно-философском анализе ключевых событий русской и европейской истории первой половины XX века, оказывая моральное и интеллектуальное сопротивление всем формам обезличивания человека и демонтажа христианской культуры.

В работах Степуна, посвященных российской истории и аналитике революции, доминирует ценностно-ориентированный подход к проблемам общественного бытия и культуры, в котором усиливается метафизическая компонента, что позволяет говорить о формировании оригинальной авторской версии *метафизической социологии культуры*. Стоит специально выделить предмет социологического наблюдения и философской рефлексии Степуна, обозначив проблемное поле его социально-философских и культурнофилософских исследований. Предметом его анализа становятся: психология личности и массы, этнокультурология русского народа, структура социальности, идея и идеология, органическая целостность культуры и тоталитарность идеократии, феноменология революционного сознания и аналитика революционного мифа, национально-религиозные основы большевизма и религиозный смысл революции, религиозная онтология и метафизика русской культуры, национально-религиозное бытие России, христианство и поли-

тика, посттравматическая рационализация пореволюционной истории. Центральная проблема философско-публицистических работ Степуна, сохраняющая свое значение и в философской мемуаристике, — это проблема понимания культурной истории, ее смысла, извлекаемого непосредственно из наблюдений, фиксируемых памятью, или с помощью философских концептуализаций. Ведущий метод постижения и репрезентации — заимствованные из трансцендентальной философии культуры *переживание и выражение* в авторской оптике «включенного наблюдения», стремящегося к социологической объективности в описании и интерпретации событий.

### Несбывшаяся Россия: метафизическая социология Ф. А. Степуна

Создавая в многочисленных работах интеллектуальный портрет Ф. А. Степуна, известный российский философ В. К. Кантор, которому принадлежит исключительная издательская, комментаторская и исследовательская заслуга по возвращению наследия мыслителя в философское пространство современной России и формированию канона его трудов, указывает на главный мотив, определяющий творчество Степуна: «Борьба за философию стала для Степуна борьбой за русскую культуру, в конечном счете — за Россию, ибо он опасался, что русская философия окажется не защитой от хаоса, а тем самым „слабым звеном“, ухватившись за которое можно ввергнуть всю страну в „преисподнюю небытия“» (Степун, 2013: 287). По мнению Кантора, философская позиция Степуна заключалась в удержании русской мысли, и через нее русской культуры, от иррациональной стихии, коренящейся в неоформленной, неструктурированной бездне русской жизни. Опасность отказа от рационального способа отношения к миру в русской жизни вела к хаотизации социальности и культуры. Эту мысль Степуна особенно выделяет исследователь. Как отмечает Кантор, Степун писал «о первой трети XX века, поскольку (это одна из основных его проблем) пытался понять причины, перевернувшие XX век, когда, как он утверждал, произошла победа „идеократии“ над „интересократией“, а демократические лидеры и теоретики спасовали перед демоническими и магическими обращениями к толпе тоталитарных идеологов» (Кантор, 2012б: 25).

Следует согласиться с ведущим российским историком и комментатором творчества мыслителя, что проявивший свои разносторонние дарования на философском, литературном и театральном поприще Степун сегодня больше известен как философский публицист и мемуарист, автор эмигрантских журналов «Нового града», «Современных записок», «Пути», непримиримый критик большевизма и нацизма. Все журналы, с которыми сотрудничал Степун, были на линии борьбы интеллектуалов-эмигрантов за восстановление национальных, религиозно-культурных и правовых основ русской жизни и государственности. Степун не остался в стороне от создания проектов спасения России. Историк русской эмиграции М. Г. Вандалковская пишет, что Степун «главным и обязательным условием соз-

дания проектов будущего устройства России считал не выработку новых программ и конституций, а отречение от идеологического прожектерства в обосновании планов и воспитание, возрождение русской духовности во всех ее сферах, освобождение от большевистской идеологизации и европейского доктринерства» (Вандалковская, 2009: 333).

Как и многие представители русского образованного класса Степун стал жертвой социальных радикалов — фанатиков, проделавших впечатляющий путь от кружковских сторонников коммунистической идеи к идеологии большевизма и политическому триумфу сталинской идеократии. В русской революции, по мнению Степуна, произошло падение идеи, ее политическая деформация в идеологию. По словам российского философа истории и политолога А. А. Кара-Мурзы, для понимания логического хода Степуна можно воспользоваться емкой формулой В. В. Вейдле «*идеи промысливаются — идеологии постулируются*» (Кара-Мурза, 2012: 27). Степун как социальный аналитик предвидел и боялся исторических последствий подобной идейной редукции, сведения многосложности идеи к простой формуле политической идеологии. Поэтому, отвечая на анкету Пореволюционного клуба на страницах «Нового града» (1934) о том, как «правильнее всего формулировать российскую национально-историческую идею», он с особой интонацией произносит: «не надо; не надо *формулировать идеи*» (Степун, 2009: 623). Идея, по выражению Степуна, «это путь зерна», «органический рост и цветение, нечто внутри каждому причастному идее вемое, но одновременно тайное, сокровенное, а потому и неизреченное» (Там же: 624). Идея и идеология у Степуна находятся на разных онтологических и социологических полюсах: «Надо твердо знать и неустанно помнить, — говорит Степун, — что в процессе теоретического раскрытия идеи отвлеченно формулирующий разум легко отрывается от ее живой конкретности, что неизменно приводит к подмене Божьего замысла о мире (т. е. идеи) произвольными домыслами и выдумками (т. е. идеологиями)» (Там же). Исходя из противоположности идеи и идеологии, Степун формулирует идею России, отвечая на вопрос анкеты: «Идея и миссия России заключается в том, чтобы стоять на страже религиозно-реальной идеи и всюду и везде, где только можно, вести борьбу против ее идеологических искажений» (Там же).

Анализируя концепт идеи и идеологии в работах Степуна как теоретическую основу его социологической аналитики культуры и политики, Кара-Мурза замечает, что «согласно Степуну, в борьбе с большевистской идеологией и практикой очень важно удерживать высокий тонус культуры, ибо идеологический антибольшевизм, в своем даре упрощения, *полностью уподобляется большевизму*» (Кара-Мурза, 2012: 37). Этот вывод представляется верным по отношению к главному корпусу работ, написанных после 1923 года и посвященных анализу русской духовной и политической культуры. Показательный пример — выступление Степуна в дискуссии литературно-философского салона «Зеленая лампа», где, обсуждая русскую интеллигенцию как духовный орден, Степун говорит о переосмыслении наследия Французской революции на русской почве. Тезис Степуна: проблема

русской интеллигенции заключается в двойственном характере наследия Французской революции, имевшей два источника — революционную волю и духовную реакцию против идеологии просвещения.

Степун убежден, что этот духовно-волевой симбиоз превратил революционеров в России в «идеологических реакционеров», а передовых философов и идеологов — в «политических консерваторов и реакционных политиков» (Пискунов, 1994: 298). Подражательный и радикально-упрощенческий способ освоения идей Французской революции не позволили русским мыслителям и идейным борцам «оторвать политическую свободу от просвещения и заново, по-русски, связать ее с религией и метафизикой» (Там же). Трагедию для русского политического самосознания Степун видит в том, что «не хватило творческих сил» совершить эту умственную, духовную, социальную и культурную работу. Добавим, что не хватило не только сил, но и исторического времени.

В историко-социологической логике Степуна, «мутация» идеи в идеологию затрагивает в первую очередь этическую сферу — морально-нравственные представления человека о норме и идеале, должном и нравственно допустимом. Поэтому, считает Степун, «самое страшное в большевизме — это его связанный с марксистской догмой этический нигилизм, ленинское утверждение, что на баррикадах вор целесообразнее Плеханова, что все ужасы Ч. К. имманентны закону классовой борьбы и что большевики тем самым ни в чем не виноваты» (Там же: 299). Отсюда и правомочность постановки вопроса, которым задается Степун: «Интеллигенты большевики или нет?» (Там же). Как можно понять Степуна, он спрашивает, являются ли большевики интеллектуальными наследниками идейно-политических и философских течений в Европе и России, или это чужие для русского социума «агенты Зла», ставшие попущением Божьим орудием гнева, обрушенного на Россию за исторические грехи? Степун не дает однозначного ответа.

Как идеологи упрощенного марксизма, — утверждает Степун, — они, конечно, антиинтеллигенты. Как изменники своей собственной идеологии, они все же интеллигенты. Ни в личность, ни в свободу они, конечно, не верили, но они эти начала ненавидели и были прикованы к ним. То, что в Бакуине было еще музыкой, — полемически заостряет Степун, — в них окончательно охрипло, превратилось в чистое отрицание. Они были (и есть) интеллигентским отрицанием интеллигенции, но и интеллигентским отрицанием подлинно марксистских законов хозяйственно-социологического развития. (Там же: 299)

Ранее невыполненная творческая задача по созиданию политической культуры, свободной от идеологического упрощенства, морального оборотничества и политической лжи, должна, по Степуну, заключаться в промысливании основного понятия — понятия свободы. Свобода есть не что иное,

как нравственное содержание истины, и потому речь о свободе совершенно невозможна в отрыве от определенного понятия и истины. Ведь свобода не

в том, чтобы каждый мог делать все, что ему захочется, а в том, чтобы каждый мог по-своему раскрывать единую истину. Я остро чувствую, как страшен евразийско-фашистский поход против свободы, — поднимает эмоциональный градус своего выступления Степун, — но страшно мне и либерально-демократическое пренебрежение к истине как конкретному содержанию свободы. Отсюда наша главная задача — выработка, построение и распространение целостного мирозерцания, которое могло бы изнутри питать наше общественное и политическое свободолобие, — резюмирует оратор. (Там же: 300)

Каковы принципы этого целостного мирозерцания, способного возделывать почву для возведения «нового града» и воспитать гражданина для чаемой Степуну России? Прежде всего это мирозерцание *человека христианской культуры*, который должен возжечь «погашенный свет просвещенского разума и либеральной свободы», поскольку именно против них восстает новый европейский и русский авторитарный иерархизм, слившийся с принципом уравнилельной демократии и обеспечивший «встречу вождя и массы» в России и Германии (Степун, 2009: 651). Демократически-идеократическая диктатура, по определению Степуна, стремится уничтожить личностные различия путем отождествления «всего со всем»: «Если в системе авторитарного иерархизма истина есть единство, в системе либерального парламентаризма — равновесие, в системе антилиберальной социалистической демократии — равенство, то в системе идеократической диктатуры — она есть тождество вождя, партии и ведомых масс» (Там же: 651–652). В этих идеократических режимах требованию разумности и духовной значимости личности в качестве нормы личного и общественного бытия, устройства культуры и социального порядка, которые онтологически и исторически составляют для Степуна начала подлинной христианско-либеральной демократии, противостоят партийные учения, строящиеся на системе тождеств почти мистического свойства. Степун аналитически и социологически вычленяет бинарные оппозиции, снимаемые в целостности большевистского мифа об идеологическом единстве народа и власти. Это

тождество права и правды, правды и силы, солдата и революционера; тождество государства и общества, внешнего насилия и внутренней свободы, управления и воспитания, власти законодательной и исполнительной; тождество сознательного принуждения к господствующему мирозерцанию и предполагаемого во всех принуждаемых бессознательного стремления к нему же и т. д., и т. д. вплоть до утверждения тотальности (всеохватывающей целостности) как верховного принципа новой, авторитарно-иерархической, исповеднически-воинственной и социально озабоченной государственности двадцатого века. (Там же: 652)

Рассуждения Степуна о европейской и русской политике свидетельствуют об экзистенциальной тревоге интеллектуала за судьбу России и Европы. Демонстрируемый им социально-аналитический и философско-исторический подход характеризует специфическую философскую оптику, которая возникает как ре-

зультат работы критической настроенности ума и категориальной дисциплины мысли. Последовательно и мужественно защищая права христианской культуры и религиозной свободы человека, обсуждая религиозный смысл большевистской революции и духовные основы русской государственности и культуры, Степун по-прежнему сохраняет критическую дистанцию по отношению к любым гипертрофированным проявлениям исповедания веры и патриотических чувств. Такая критическая позиция выделяет его в идейно-политической и культурной среде русских эмигрантов.

Степун не без основания боялся смешения религиозной чувствительности с большим комплексом ностальгических воспоминаний и патриотической экзальтации эмиграции. Это даже вызвало раздражение и отповедь П. Б. Струве, уязвленного за всю эмиграцию пражским докладом Степуна «„Новый град“ и задачи эмиграции» (март 1932). В полемической статье, опубликованной в «России и славянстве», ее редактор восклицает: «Какая же серьезная философия уполномочивает г. Степуна обличать русских людей, ищущих утешение в церкви, в „подмене лжерелигиозным чувством подлинной тоски по родине, по ее пейзажу и быту“» (Струве, 2004: 664). Струве не приемлет «беллетристический» подход к политике и советует профессору философии и социологии оставить «православных первоходников и галлиполийцев» в покое и «не говорить о „ложном круге“ чужих религиозных эмоций» (Там же). Эту мысль он развивает в статье «О нечуткости проповедников „Нового града“», взывая проявить «обязательный для философа минимум пристойной терпимости к чужим религиозным эмоциям, к чужой религиозной вере», поскольку рассуждения нарушают все заветы такой терпимости и простой человеческой чуткости (Там же: 692). Струве защищает религиозные чувства русского патриота, у которого вера во Христа не смешивается, а именно сливается с патриотической любовью к образу святой Руси и Родины-Матери (Там же: 693). Эти чувства кажутся Струве, бывшему редактору «Освобождения», священными, проповедь же новгородцев — оскорблением чувств верующих патриотов.

Сложно сказать, что вызывает большее негодование Струве — политический идеализм новгородцев или данная Степуном критическая верификация эмигрантского патриотизма, культурным идентификационным ядром которого была усилившаяся у русской диаспоры связь с православием. С точки зрения Струве, позиция, занятая Степуном, была тем самым случаем, когда образованность и ученость, «дискурсивность философского анализа и логического рассуждения» обнаруживала «роковой недостаток естественной простой и живой чуткости к простой и жизненной правде, к простому различению реального Добра и реального Зла» (Там же: 693). Что вызывает непонимание и особое неприятие Струве — так это опасение Степуна и новгородцев, что большевизм может снова возродиться, но теперь уже под трехцветным или православным знаменем. Само это предположение для Струве политически и духовно недопустимо, и по сути есть кощунственная ложь. Ведь для непримиримого борца со сталинским изводом марксизма,

поправевшего христианского либерала Струве режим, установленный большевиками, *онтологически и идейно-политически* не может быть связан с православием! Он есть не просто бесчеловечие и жестокость, а полное *метафизическое* попрание Жизни и Правды (Там же: 694).

Полемика на страницах ведущих политических и художественно-философских изданий, в которую были вовлечены интеллектуальные лидеры русской эмиграции, отражает болезненность и нерешенность споров о России. Думается, что Степун с ответственностью исторического свидетеля смог ответить на обвинение Струве, высказавшись на политико-культурные темы в эпохальном мемуарном труде «Бывшее и несбывшееся» («Vergangenes und Unvergänglich», «Прошедшее и непреходящее», 1947–1950). По охвату исторического материала и глубине обобщений мемуары Степуна сравнимы разве что с «Былым и думами» Герцена, выдающимся памятником русской мемуаристики XIX века. Продолжая герценовскую литературно-философскую традицию, Степун рассказывает о трагических испытаниях России в XX веке и анализирует психологию русской смуты, духовные причины прельщения русского народа идеями коммунизма и революции, обогащая философские рассуждения наблюдениями чуткого художника. Вниманием к деталям, выразительным словом, неожиданностью ассоциаций и образных сравнений он добивается эффекта достоверности и проникновения в смысл происходящих событий исторических и духовно-личностных. О впечатляющем воздействии мемуарных сочинений Степуна, обращенных к живой памяти и воображению читателя, пишет в своем дневнике за 27 июня 1950 года А. В. Тыркова-Вильямс, член ЦК партии кадетов, оставившая, подобно Степуну, ценные свидетельства о революционных событиях в России: «Была у Маклакова. После операции ожил. Так и брызжет воспоминаниями, волнуется прошлым. Прочел Степуна о Савинкове и по этому случаю рассказал мне о деле Корнилова» (Тыркова, 2012: 279).

Находясь за пределами места развития национальной культуры, русские философы и писатели, и среди них Степун, задействовали важнейшую функцию культуры — функцию памяти, способную обеспечить сохранение и трансляцию культурного опыта. Представленная многочисленными жанрами мемуаристики, память культуры через взаимопроникновение личностных памятей создавала особый тип интеллектуальной коммуникации, сохраняющей культурную среду и иерархию ценностей — художественных, философских, религиозных, нравственных. В этих текстах был реконструирован, практически заново воссоздан исторический и интеллектуальный ландшафт русской культуры, ее поэтический и философский образ. Эмиграция продолжала жить в семиосфере русской культуры, в мемуарных текстах воссоздавая образы и идеи национальной культуры, обладающие полнотой художественной и исторической достоверности, с тем чтобы, когда придет время, напомнить о себе.

Степун, посвятив несколько лет работе над мемуарами, внес значительный вклад в сохранение единства смыслового поля русской культуры. Его мемуары — это труд критического, памятливого ума, философски промысливающего личные

события на фоне общего хода истории. Воспоминания и память, подчеркнет Степун, онтологически различны:

...воспоминания всегда направлены на свое и прошлое. Они корыстны и реакционны. Их порочность в неискоренимой склонности связывать вечность всякого явления с его постоянной отмирающей формой. В отличие от них, память всегда направлена на всеобщее и вечное. Она бескорыстна и пророчественна. Ее благодатный дар в ощущении прошлого, настоящего и будущего как триликой, но единой вечности. Воспоминаниям мало помнить о прошлом. Они хотят им жить и этим желанием отрезают себе пути к настоящему и будущему. Память же о прошлом хочет лишь помнить. Не собираясь его воскрешать, она легко и свободно связывает его вечность и с вечностью настоящего и будущего. Воспоминания — лирический тлен; память — онтологическая нетленность. (Степун, 2009: 638–639)

Работая над мемуарами, Степун сохранил позицию философа и социально-аналитика. Обладающий даром писателя-стилиста, Степун понял свою задачу быть свидетелем и комментатором эпохи, создавая канон культурной истории России первой половины XX века для будущих поколений. Каждый акт интерпретации исторических, политических или духовно-культурных явлений, в единстве художественной и философской точки зрения, создавал в его мемуарах целостный «текст» русской культуры. Степун-автор переосмыслил произошедшие события, предъявляя читателю лично-окрашенную, персонализированную историю — свою *целостность понимания* прошлого, настоящего и будущего. Тем самым в своих воспоминаниях Степун становился экзистенциальным звеном времени культуры, используя специфическую мнемотехнику текста и комментария к нему. По отношению к философским мемуарам Степуна справедливо замечание Ю. М. Лотмана: «Иногда „прошедшее“ культуры для ее будущего состояния имеет большее значение, чем ее „настоящее“» (Лотман, 2004: 615). Мемуары Степуна выполняют функцию философской рефлексии над самой культурой, ее историческим преданием, включая в него революционные, пореволюционные и военные события первой половины XX века.

Степун, как и большая часть русской эмиграции, пытался соединить две России: сохранить потерянную Родину и обрести ее на чужбине, сберегая в сердце, уме и душе главную ценность — культуру. Поиск обобщающего начала — некоего духовного камертона для литературы периода рассеяния — становится предметом его культурфилософской рефлексии. По мнению Степуна, таким обобщающим началом «может быть только то, что по судьбе и по заданию обще всем эмигрантам: историческая трагедия революции и вечный лик России» (Степун, 2009: 645).

С этими темами, — продолжает Степун, — не справиться ни при помощи зарисовки по памяти прежней России, ни при помощи парижски-белградских-харбинских снимков с натуры. Не помогут тут ни углубление в свое личное «Я», ни метафизический надрыв одинокого умствования, ни скорб-



но-бесстыжее оголение своих половых мук, ни щеголяние культурничеством и духовной утонченностью... Тут нужен, как он ни труден в эмигрантских условиях, выход на совсем иной и большой простор. Болящая сердцевина эмигрантской жизни: исторгнутость из России и неприкаянность в Европе — должна быть превращена в отправную точку всей творческой жизни писателя... Россия, не данная в ежедневном непосредственном содержании, должна быть внутренне увидена при помощи пристального изучения ее истории, культуры, литературы. Должны быть разгаданы ее сложные судьбы, ее трагические отношения к Европе, приведшие нас в Европу, постигнуты реальные и живые нити, объединяющие живущие в ней народы и племена, внутренним взором увидены таинственные лики ее пейзажей, передуманы мысли и перечувствованы чувства ее великих людей и, наконец, предчувственно уловлены смутные очертания ее грядущего телесного облика. (Там же)

Очевидно, что идейно-философская и творческая программа Степуна соответствует настрою и характеру работы постижения «болящей сердцевины эмигрантской жизни» трезвеющим разумом человека, интеллектуально принадлежащего и русской, и европейской культуре. Мыслителя и художника, который, оказавшись в эмиграции, перед лицом бесчинств идеократий ревностно защищал жизненную правду национально-культурного чувства, *переживая* духовный опыт России и *выражая* свою христианскую позицию. Свидетель судьбоносных событий, Степун привнес понимание ценностей свободы и культуры в пореволюционный дискурс о России и воссоздал яркую картину трагической эпохи, перевернувшей не только Российскую империю, но весь мир.

И если в духовной атмосфере Серебряного века талант Степуна развивался на почве литературы и академической философии, то в эмиграции его дар слова и критического анализа стали мощным вкладом в работу по нравственному самоочищению и интеллектуальной самонастройке русской и европейской культуры. Степун как философ и социолог культуры выполнил важнейшую функцию историков-аналитиков — функцию философской рефлексии над историческим опытом целого поколения, которому удалось *добыть новое знание о России*, выявив социологически объективные причины революционной катастрофы, и философски оправдать непреходящую ценность русской культуры в многообразии художественных, интеллектуальных и религиозных форм жизнотворчества.

## Литература

- Бердяев Н. А. (1911). Философия свободы. М.: Путь.
- Бердяев Н. А. (1991). Самопознание: опыт философской автобиографии. М.: Книга.
- Бердяев Н. А. (1994). Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М.: Искусство.
- Вандалковская М. Г. (2009). Историческая мысль русской эмиграции: 20–30-е гг. XX в. М.: ИРИ РАН.

- Виндельбанд В.* (1995). Избранное: Дух и история. М.: Юрист.
- Давыдов Ю. Н.* (2002). Поздний В. Виндельбанд: запоздалое тяготение к теоретико-методологическому синтезу. Неокантианство на пути к неогегельянству // Фомина В. Н. (ред.). (2002). История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон+, Реабилитация. С. 437–455.
- Зеньковский В. В.* (1991). История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л.: Эго.
- Кантор В. К.* (ред.). (2012а). Федор Августович Степун. М.: РОССПЭН.
- Кантор В. К.* (2012б). Федор Степун: хранитель высших смыслов, или Сквозь все катастрофы XX века // *Кантор В. К.* (ред.). Федор Августович Степун. М.: РОССПЭН. С. 5–33.
- Кара-Мурза А. А.* (2012). Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // *Философский журнал*. 2012. № 2. С. 27–44.
- Лосский Н. О.* (2011). История русской философии. М.: Академический проект, Трикста.
- Лотман Ю. М.* (2004). Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб.
- Пискунов В. М.* (сост.). (1994). Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. М.: Искусство.
- Степун Ф. А.* (2017). Большевизм и христианская экзистенция. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Степун Ф. А.* (1956). Бывшее и несбывшееся. Т. 1. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова.
- Степун Ф. А.* (2003). Неопубликованные материалы из архива Ф. А. Степуна // Новое литературное обозрение. № 63. С. 280–291.
- Степун Ф. А.* (2013). Письма. М.: РОССПЭН.
- Степун Ф. А.* (2009). Жизнь и творчество. М.: Астрель.
- Струве П. Б.* (2004). Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь.
- Тыркова А. В.* (2012). Наследие Ариадны Владимировны Тырковой: Дневники. Письма. М.: РОССПЭН.
- Филиппов А. Ф.* (2014). Элементарная социология пространства // *Филиппов А. Ф.* Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Т. 1. СПб.: Владимир Даль. С. 138–171.
- Штаммлер А. В.* (1975). Ф. А. Степун // *Полторацкий Н. П.* (ред.). Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург: Питтсбургский ун-т. С. 322–331.
- Эрн В. Ф.* (1991). Сочинения. М.: Правда.

## Russia and the Revolution: F. A. Stepun's Philosophy and Sociology of Russian Culture

*Olga Zhukova*

DSc in Philosophy; Professor, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: logoscultura@yandex.ru

This article discusses Stepun's philosophical and sociological approaches to Russian history and culture. The subject of the analysis is the historical and artistic image of Russia created by Stepun in philosophical journalism and memoirs. A special place is given to the revealing of the foundations of Stepun's philosophy of culture, as well as to develop specific ways of analyzing the cultural history of Russia by synthesizing philosophical reflection with the method of sociological observation. The article shows how Stepun retains a logical framework and a philosophical lexicon of the neo-Kantianism theory of culture in his sociological descriptions of the post-revolutionary history of Russia. Stepun takes the position of "participant observation" and enriches the interpretation of events using the methods of sociological analysis. This essay also discusses the way in which Stepun comprehended the idea of Russia in his social-philosophical analysis of Bolshevism. This paper explicates Stepun's main historical and philosophical thesis that there has been a degeneration of political ideas into ideology and ideocracy in Bolshevism. Special attention is given to how Stepun contrasts the humanistic values of culture against the political ideologies of the twentieth century, which denies both freedom and the Christian faith. The article traces his philosophical solution to the problem of the Russian Revolution. His philosophical idea of Russian culture is considered as a form of the existence of a creative person possessing freedom and as a religious experience, and became a moral credo of Stepun.

*Keywords:* Russian philosophy, sociology of culture, metaphysics, neo-Kantianism, politics, revolution, Russia, Bolshevism, Christianity, idea, ideology, creativity, memoirs

## References

- Berdyaev N. (1911) *Filosofija svobody* [The Philosophy of Freedom], Moscow: Put'.
- Berdyaev N. (1994) *Filosofija tvorcestva, kul'tury i iskusstva. T. 2* [The Philosophy of Creativity, Culture, and Art, Vol. 2], Moscow: Iskusstvo.
- Berdyaev N. (1991) *Samopoznanie: opyt filosofskoj avtobiografii* [Self-knowledge: An Attempt of Philosophical Autobiography], Moscow: Kniga.
- Davydov Y. (2002) Pozdnij W. Windelband: zapozdaloe tjugotenie k teoretiko-metodologicheskomu sintezu. Neokantianstvo na puti k neogegeljanstvu [Late W. Windelband: The Belated Penchant to the Theoretical and Methodological Synthesis. Neokantianism of the Way toward Neogegelianism]. *Istorija teoreticheskoj sociologii. T. 2* [History of Theoretical Sociology, Vol. 2] (ed. V. Fomina), Moscow: Kanon+, Reabilitatsia, pp. 437–455
- Ern V. (1991) *Sochinenija* [Works], Moscow: Pravda.
- Filippov A. (2014) Elementarnaia sotsiologija prostranstva [Elementary Sociology of Space]. *Sociologia: nabljudenija, opyty, perspektivy. T. 1* [Sociologia: Observations, Experiences, Prospects, Vol. 1], Saint Petersburg: Vladimir Dahl, pp. 138–171
- Kantor V. (ed.) (2012) *Fedor Avgustovich Stepun* [Fedor Avgustovich Stepun], Moscow: ROSSPEN.
- Kantor V. (2012) Fedor Stepun: hranitel' vysshih smyslov ili skvoz' katastrofu XX veka [Fedor Stepun: The Guardian of High Meanings; or, Through the Catastrophe of the 20th Century]. *Fedor Avgustovich Stepun* [Fedor Avgustovich Stepun] (ed. V. Kantor), Moscow: ROSSPEN, pp. 5–33.
- Kara-Murza A. (2012) Kak idei prevrashajutsja v ideologii: rossijskij kontekst [How Ideas Turn into Ideologies: The Russian Context]. *Philosophical Journal*, no 2, pp. 27–44.
- Lossky N. (2011) *Istorija russoj filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow: Akademitcheskij proekt.
- Lotman Y. (2004) *Semiosfera* [Semiosphere], Saint Petersburg: Iskusstvo-Spb.
- Piskunov V. (ed.) (1994) *Russkaja ideja v krugu pisatelej i myslitelej russkogo zarubezh'ja. T. 1* [Russian Idea in the Circle of Writers and Thinkers of the Russian Diaspora, Vol. 1], Moscow: Iskusstvo.
- Stammler A. (1975) F. A. Stepun [F. A. Stepun]. *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka* [Russian Religious and Philosophical Thought of the 20th Century] (ed. P. Poltoratsky), Pittsburgh: Pittsburgh University, pp. 322–331.
- Stepun F. (2017) *Bol'shevizm i hristianskaja jekzistencija* [Bolshevism and Christian Existence], Moscow, Saint Petersburg: Centre for Humanitarian Initiatives.
- Stepun F. (1956) *Byvshee i nesbyvsheesja. T. 1* [Fulfilled and Unfulfilled, Vol. 1], New York: Izdatelstvo imeni Chekhova.

- Stepun F. (2003) Neopublikovannye materialy iz arhiva F. A. Stepuna [Unpublished Materials from the Archive of F. A. Stepun]. *New Literary Observer*, no 63, pp. 280–291.
- Stepun F. (2013) *Pisma* [Letters], Moscow: ROSSPEN.
- Stepun F. (2009) *Zhizn' i tvorchestvo* [Life and Work], Moscow: Astrel.
- Struve P. (2004) *Dnevnik politika (1925–1935)* [The Diary of a Politician (1925–1935)], Moscow: Russky put'.
- Tyrkova A. (2012) *Nasledie Ariadny Vladimirovny Tyrkovej: Dnevniki. Pis'ma* [The Legacy of Ariadne Vladimirovna Tyrkova: Diaries. Letters], Moscow: ROSSPEN.
- Vandalkovskaya M. (2009) *Istoricheskaja mysl' russoj jemigracii: 20-30-e gg. XX v.* [The Historical Thought of the Russian Emigration: 1920–1930s], Moscow: IRH RAS.
- Windelband W. (1995) *Izbrannoe: Duh i istorija* [Selected Works: Spirit and History], Moscow: Yurist.
- Zenkovsky V. (1991) *Istorija russoj filosofii. T. 2. Ch. 1* [History of Russian Philosophy, Vol. 2, Part 1], Leningrad: Ego.