Selecta

XV

Анна Резниченко

О смыслах имён

Булгаков
Лосев
Флоренский
Франк

et dii minores

REGNUM
Москва 2012

ББК 87.3 (2) 6
УДК 1(=161.1)(091)"19"
Р51

SELECTA

серия гуманитарных исследований под редакцией М. А. Колерова

Научный редактор тома: кандидат исторических наук М. А. Колеров

Рецензенты: доктор философских наук, профессор А. Л. Доброхотов;
доктор философских наук, профессор В. И. Молчанов;
кандидат философских наук, доцент А. П. Козырев.

При оформлении обложки
использована репродукция картины М. Чюрлёниса «Рай» (1909)

Резниченко А. И.

Р51 О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012

Первая монография Анны Резниченко посвящена реконструкции и анализу историко-философского процесса в России и Русском Зарубежье; преимущественно в период первой половины XX столетия. Среди героев книги — свящ. П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков, Вл. Соловьёв и прот. Г. В. Флоровский, А. С. Глинка-Волжский и П. П. Перцов, С. Л. Франк и С. Н. Дурылин, и многие другие. Их концепции рассматриваются с точки зрения того внутреннего единства формирования и последующего бытия в культуре, которое автор предлагает, вслед за А. Ф. Лосевым, назвать «судьбой имени». Онтологический статус имени, как показано в книге, таков, что позволяет определить не только непосредственный смысл и контексты формирования слова, но и судьбу философа, имеющего мужество его произнести.

Для специалистов в области философии в России, широкого круга читателей, интересующихся историей русской мысли.

ISBN 987–5–91 887–012–9

ББК 87.3 (2) 6
УДК 1(=161.1)(091)"19"

ISBN 987-5-91887-012-9

© А. И. Резниченко, текст, 2012
© М. А. Колеров, состав серии, 2012
© С. В. Митурич, дизайн серии, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

От автора 7

I. Философия имени: онтологический аспект 11

1. Богословские и философские предпосылки формирования философии имени

Краткий очерк онтологии Православия 18

Философия имени и Вл. Соловьёв 30

Философия имени свящ. Павла Флоренского 33

2. Онтологический статус языка в системе прот. Сергия Булгакова 38

Философский смысл Троичности как Первосуждения и Первообраза 40

Феноменология слова. Слово и имя 50

3. Онтологический статус языка в системе А. Ф. Лосева 59

Допредметная структура имени. Слово и имя как факты инобытия 60

Предметная структура имени 68

Философия имени А. Ф. Лосева и культурное пространство философии XX века: попытка констатации некоторых соответствий 80

Приложение: Прот. Г. В. Флоровский «о последних вещах» 93

II. О смыслах имен: С. Л. Франк и С. Н. Булгаков, всеединство и софиология 99

1. Семён Людвигович Франк

Русский философ в Берлине (1922–1937) 101

Приложение: Неизвестное письмо прот. С. Н. Булгакова архиеп. Чичестерскому 129
Христианская совесть и политика 133
Приложение: S. Frank. Christian conscience and politics [С. Л. Франк. Христианская совесть и политика] 137

2. Сергей Николаевич Булгаков
Сергей Булгаков (энциклопедическая статья) 157
«Свет Невечерний»: правописание и его смысл 194
«Я». К метафизике субъекта С. Н. Булгакова в работах 20-х годов 200
«Новозаветное учение о Царстве Божием» и его судьба 225
Приложение: «Устав» и «Обет» Православного Братства Имени Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца 250

III. «Малые боги». О фигурах русского философского контекста 253
1. Пётр Петрович Перцов
П. П. Перцов: морфология недостроенной системы (1897–1947) 255
Приложение: Пётр Петрович Перцов. Основания космономии. Часть первая. Морфология. Отдел второй. Мировой философский процесс. Глава IV. [Первые] восточники [«славянофилы»] 272

2. Александр Сергеевич Глинка-Волжский
Александр Глинка-Волжский (энциклопедическая статья) 300
А. С. Глинка: литературные отголоски, заметки и рецензии 1901–1905 годов 304

3. Сергей Николаевич Дурылин (Сергей Раевский)
Сергей Дурылин (энциклопедическая статья) 358
Сергей Раевский: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта) 370

Список сокращений 404
Именной указатель 407

ОТ АВТОРА

Эта книга писалась более десяти лет. Основой Раздела первого «Философия имени: онтологический аспект» послужила диссертация, защищенная в 1998 году на философском факультете МГУ; в качестве диссертации она была размещена в сети. В «бумажной» печати появилась, с измененным названием, лишь заключительная часть текста[1], значительно переработанная с точки зрения стиля, но не содержания. Прояснение генезиса почти на тот момент не разработанной русской философской традиции, так и не выросшей в силу ряда исторических причин в школу, — традиции философии имени; поиск онтологических оснований и выявление основных механизмов ее внутреннего устройства; наконец, попытки сопоставления этой философской модели с другими, современными ей, — все это составило содержание первого раздела книги.

В одном из первых серьезных отзывов на мою работу говорилось, что «рафинированная диалектика, которая с таким философским мастерством реконструируется автором, только выиграла бы от введения некоторых актуальных <...> коннотаций»[2]. Все последующее десятилетие я только и делала, что преодолевала этот органический недостаток. Тем более, что интерес к онтологической сути слов с необходимостью влечет за собой и интерес

---

[1] *Философия имени (о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, А. Ф. Лосев)* // http://old.bfrz.ru/cgi-bin/load.cgi?p=news/rus_filos/rezume_organizator/reznichenko/reznichenko.txt; *Категория Имени и опыты онтологии: Булгаков, Флоровский, Лосев* // ВФ. 2004. № 8. С. 134–144. При подготовке книги был использован именно этот текст, за исключением ряда сиюминутных реплик, которые, как и все сиюминутное, устарели первыми; а также учтена исследовательская литература и особенно комплекс источников, появившихся в печати в последнее десятилетие. В том числе и усилиями автора этих строк.

[2] *А. Л. Доброхотов.* Отзыв официального оппонента на диссертацию «Философия имени: онтологический аспект (о. С. Булгаков, А. Ф. Лосев)». С. 3 // Собрание автора.

к тому, что Лосев называл «судьбою имени»; сама же семантика слова «судьба» предполагает не только и не столько «структуры», но и «историю» — историю развития (или неразвития) изначального плана: если верить Далю, судьба — это «доля, жребий, доля, рок, часть, счастье, предопределение, неминучее в быту земном, пути провидения»[1]. «Пути провидения», еле видные сквозь толщу «земного быта»; генезис и трансформация двух ключевых концептов русской философской традиции — всеединства и софиологии — в творчестве двух крупнейших ее представителей — Франка и Булгакова — составили содержание Раздела второго, значительные части которого также были мной уже введены в научный оборот[2].

Семён Людвигович Франк писал в «Непостижимом», ссылаясь на великого язычника Гёте, о том, что если б боги говорили, они говорили бы исключительно именами собственными. Раздел третий книги[3] посвящен «именам собственным» — именам и судьбам философов, которых В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» называет dii minores, «малые боги», —

---

[1] *Вл. Даль.* IV, 356.

[2] Глава о С. Л. Франке: Первая часть *Русского философа в Берлине (1922–1937)* подготовлена при финансовом содействии Гранта РГНФ «Проблема реального в русском философском контексте» и была представлена в качестве доклада на Международной научной конференции, посв. С. Л. Франку (Москва, Библиотека-фонд «Русское зарубежье», 2006), третья вместе с *Приложением* опубликована: Русский Берлин: 1920–1945: Международная научная конференция. Сборник статей / Науч. ред. Л. С. Флейшмана; Сост. М. А. Васильевой, Л. С. Флейшмана. М.: Русский путь, 2006; вторая — написана для настоящего издания; *Христианская совесть и политика* вместе с *Приложением*: Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002 / Ред. М. А. Колеров. М., 2002; в этом же номере Ежегодника, в виде рецензии на книгу Г. В. Флоровского «Избранные богословские статьи» (М.: Пробел, 2000), — метафизический appendix к Разделу первому *Прот. Г. В. Флоровский о последних вещах*. Глава о проф. прот. С. Н. Булгакове: *Булгаков Сергий Николаевич. Энциклопедическая статья* // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М: Православная энциклопедия. Т. 5: Бессонов-Бонвеч, 2002 [2004]; *«Свет Невечерний»: правописание и его смысл* // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002 / Ред. М. А. Колеров. М., 2002; *«Я». К метафизике субъекта…* // *Булгаков: Религиозно-философский путь* (написана при финансовом содействии РГНФ (гранты «Метафизика языка: XX век» и «Метафизика в России»)); *«Новозаветное учение о Царстве Божием» и его судьба* // Там же. По изначальному замыслу, три последних текста составляли единое целое, и лишь волею случая оказались в разных изданиях. *Приложение к «Новозаветному учению…»* републикуется впервые.

[3] Все тексты Раздела третьего также уже введены в научный оборот. Глава о П. П. Перцове: *П. П. Перцов: морфология недостроенной системы (1897–1947)* // Энтелехия. Кострома. 2009 [2010]. № 19; Глава о А. С. Глинке-Волжском: *Александр Глинка-Волжский (энциклопедическая статья)* // Энциклопедия Москвы. Т. 1: А-Г / Под ред. С. О. Шмидта. М., 2007; *А. С. Глинка: литературные отголоски, заметки и рецензии 1901–1905 гг.* // *Волжский–I*; глава о С. Н. Дурылине: *Дурылин Сергей Николаевич. Энциклопедическая статья* // Литературный энциклопедический словарь / Под общ. ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. М., 2006 (2-е изд. — 2009); *Сергей Раевский: проекты и наброски…* / *Дурылин и его время–I*. Наибольшей переработке подверглась глава об А. С. Глинке-Волжском, но, в целом, и все тексты, опубликованные ранее, став главами и разделами книги, претерпели те или иные трансформации.

и которым удалось в своем, почти нераскрытом сейчас для нас творчестве, проговорить смыслы, оставшиеся порой непроясненными для «больших богов» русской философии, таких, как Булгаков или Франк. Мы не встретим их фамилий на страницах философских учебников или словарей, — возможно, потому, что, словами одного из них, П. П. Перцова, само время не давало им возможности «сложиться как нужно в самом себе», или, когда «сложился или почти сложился», не давало «возможности внешнего обнаружения»[1]. Однако результат их тихой, скрытой, подспудной интеллектуальной работы трудно переоценить: Истина существует предвечно, но воплотима в истории и выразима в слове. Вся книга представляется мне совокупностью аргументов и/или иллюстраций к этому постулату.

[1] Именно поэтому каждая глава начинается с небольшой биографической справки — в случае же с Перцовым необходимые биобиблиографические данные приведены непосредственно в тексте главы.

***

Я глубоко признательна всем тем, кто помогал мне на протяжении этих лет: моим коллегам по Российскому государственному гуманитарному университету В. И. Молчанову и С. М. Половинкину, научному сотруднику Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева» В. П. Троицкому — за постоянную и своевременную интеллектуальную и моральную поддержку; И. А. Едошиной, Е. В. Ивановой, А. Т. Казаряну, А. П. Козыреву, М. А. Колерову, Б. В. Межуеву, А. Н. Паршину, Т. Н. Резвых, Т. Г. Щедриной, разновременны́е диалоги с которыми были для меня столь полезны; коллегам по семинару «Русская философия: традиция и современность», которые — насколько это возможно в сегодняшнем мире — смогли возродить дух и стиль «содружества свободных умов», столь необходимый для любого философствования. Я выражаю глубокую признательность бывшему декану Православного Богословского Института св. преп. Сергия Радонежского в Париже, протопресвитеру о. Борису Бобринскому, и нынешнему — прот. Николаю Чернокраку, давшим мне возможность работать с документами булгаковской коллекции архива Свято-Сергиева Подворья; сотрудникам библиотеки Православного Богословского Института св. преподобного Сергия Радонежского (Париж) Светлане Николаевне Ершовой и Эмилии Паневой; всем сотрудникам Отдела русского зарубежья Российской государственной библиотеки (Москва), Отдела периодики и Сектора копирования Государственной публичной исторической библиотеки (Москва); М. Ю. Гоголину и игум. Андронику (Трубачеву) — за возможность работы с аутентичными текстами С. Н. Дурылина и свящ. П. А. Флоренского и ценные замечания.

I

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Вопрос о соотношении «языка» и «философии» — а он включает в себя *много* вопросов: о философии языка, о языке философии; о форме, времени и месте философского высказывания/вопрошания, — или, наоборот, об его бес-форменности, не-свое-временности и не-у-местности и многое-многое другое — парадоксальным образом не связывается с русской философской традицией. Говорим ли мы об «онтологическом повороте герменевтики на путеводной нити языка», (М. Хайдеггер и Г.-Г. Гадамер); или о языке как среде и средстве коммуникации (Ю. Хабермас); или о слове как о трансценденталии человеческого существования (М. Фуко); или о языковых «деконструкциях» — речь идет не о нас, не о той языковой и философской культуре, к которой мы принадлежим по праву рождения. Русская философия Булгакова, Флоренского, Флоровского, Лосева и Франка странным образом оказывается «не у дел» при обсуждении вопроса о языке.

Тем не менее и в «русской философии периода систем» (определение В. В. Зеньковского) мы без труда обнаруживаем целостную традицию философствования о языке, — традицию, так и не оформившуюся в школу. Речь идет о философии имени. Немногочисленные работы, связанные с исследованием философии имени и имяславия, при всех их несомненных достоинствах, носят либо по преимуществу ознакомительный характер[1], либо ориентированы

[1] См.: напр.: *А. А. Тахо-Годи*. А. Ф. Лосев — философ имени, числа, мифа // А. Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения М., 1991; *Игумен Андроник (Трубачев)*. Антроподицея свящ. Павла Флоренского // *П. А. Флоренский*. Соч.: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990; *С. С. Хоружий*. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // ВФ. 1992. № 10; *С. С. Хоружий*. Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова // *С. Н. Булгаков*. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1993. Первое переиздание ключевого в данном случае текста — «Философии имени» Лосева относится к 1991 году в серии приложений к журналу «Вопросы философии»; важным дополнением к нему следует считать сборник «Имя», вышедший в 1997 году (сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи, авторы статей Л. А. Гоготишвили и В. П. Троицкий). В 1997–1999 годах «Философия имени» Булгакова вышла сразу в трех различных издательствах, однако только переиздание в двухтомнике «Первообраз и образ» с предисловием и комментариями И. Б. Роднянской следует признать критическим. Два других издания — в издательстве «КАиР» и петербургской «Алетейе» — являются простым воспроизведением первой 1953 года парижской публикации.

на подчеркивание различий между русской и западной моделями философии языка[1]. Однако подступы к языку, обнаруживаемые в рамках русской религиозной метафизики начала XX столетия, оказываются созвучны подходам, сформированным в среде философии западной, имеют общие с ними корни и задачи, не редуцируясь, однако, к ним полностью. Более того. В рамках философии имени происходит переосмысление целого ряда парадоксов современного европейского (в том числе и русского) философского дискурса, в частности процесса «изживания» нововременного типа рациональности, когда фундаментальное для европейской культуры противоположение между субъектом и объектом, феноменом и ноуменом, природой и духом начинает ощущаться не как горизонт культуры, а как ее предел.

Философия имени, сформировавшаяся в первой трети XX столетия как философская реакция на имяславческие споры, явилась уникальной попыткой синтеза двух универсальных онтологических позиций: христианско-православной (богословской) и философской. Исторически возникновение имяславия как своеобразного направления в русском православном богословии и монашеской практике начала XX века связано с появлением книги схимонаха Иллариона «На горах Кавказа. Беседа двух старцев подвижников о внутреннем единении с Господом чрез молитву Иисус Христову или духовная деятельность современных пустынников» (1-е изд. — 1907 г.), представляющей собой описание мистического опыта, содержанием которого являлось особое состояние верующего во время Иисусовой молитвы (восходя к святоотеческой традиции — «умной молитве», исихии, Иисусова молитва понималась как живая внутренняя беседа с Богом, предполагающая Его соприсутствие). Хотя книга не носила догматического характера, она послужи-

[1] Так, Л. А. Гоготишвили пишет: «если большинство лингвистических теорий XX века так или иначе, но опираются на конвенционализм, т. е. на теорию установленной человеком условной связи вещи и слова, а язык при этом замыкается на человеческом субъекте, понятом сколь угодно обобщенно: от индивида — до коллективного бессознательного или коллективного же разума, включая его объективированную универсальную версию, то у Лосева (и у других представителей «философии имени». — *А. Р.*) язык символическим образом укоренен в самой сущности» (*Л. А. Гоготишвили*. Религиозно-философский статус языка // *А. Ф. Лосев.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 921). В последнее время были предприняты, в общем-то верные, попытки связать традицию философии имени с русским структурализмом и семиотикой. См., напр.: *Хольгерд Куссе*. Семиотические концепции имяславия и философии имени // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005 год [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 10–44; *Д. Иоффе*. Русская религиозная критика языка и проблема имяславия // Критика и семиотика. Вып. 11. Новосибирск—Москва, 2007. С. 109–172; в последней работе приведена и некоторая литература, касающаяся такой постановки вопроса. Однако сведение философии имени только к семиотическим ее коннотациям упускает из виду, на мой взгляд, главное: тот онтологический стержень, восходящий к Платону, Ареопагитикам и Паламе, без которого философия имени — как совокупность действительно оригинальных и самостоятельных концепций — не только непонятна, но и немыслима. Моя скромная задача — не упустить из виду этот стержень.

ла поводом к возникновению серьезного богословского спора, получившего впоследствии название «Афонской смуты». Сущность полемики по богословской проблематике и терминологии восходит к паламитским спорам XIV века о природе Фаворского Света и православному учению об энергиях: речь шла о том, является ли Имя Божие Божественной сущностью, или же Божественной энергией, или не является ни тем и не другим, а есть чисто человеческое именование и любое обожествление имени суть идолопоклонническая ересь. Выразителем первой точки зрения и апологетом имяславия (или имябожия, как называли это течение его оппоненты) стал иеросхимонах Антоний Булатович, утверждавший, что «всякое Имя Божие, как истина богооткровенная, — есть Сам Бог, и Бог в них пребывает всем существом своим, по неотделимости Существа Его от действий Его»[1]. Противоположное мнение, или имяборчество, поддержанное влиятельными церковными иерархами, в частности архиепископами Антонием Храповицким и Никоном Рождественским, впоследствии стало официальной точкой зрения Св. Синода. Необходимо отметить, что позиции как имяславцев, так и имяборцев были недостаточно четко аргументированы и противоречивы, а публичная полемика зачастую сводилась к взаимному недопониманию и опровержениям опровержений. Так, противоречиво само Синодальное послание от 18 мая 1913 г. «По поводу новоявленного учения книги “На горах Кавказа”» — один из основных официальных документов против имяславия: с одной стороны, в послании утверждалось, что «в молитве, особенно Иисусовой Имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно и как бы отождествляются даже», но в то же время «Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог или Его свойства, названия предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано и названо ни Богом, ни Божеством»[2]. Официально имяславческое движение было объявлено ересью, что послужило причиной различного рода репрессий по отношению к монахам-имяславцам, с точки же зрения богословской спор закончился ничем (возможно, разгром имяславческого движения был связан с процессами внутри самой церковной иерархии). Тем не менее сама полемика получила огромный резонанс не только в церковной, но и в общественно-интеллектуальной жизни России: известно, что сторонниками имяславия были о. Иоанн Кронштадский, архиеп. Феофан Быстров, ректор Московской Духовной Академии епископ Феодор (Поздеевский), профессора Московской Духовной Академии М. Д. Муретов и свящ. П. Флоренский; представители так называемого «кружка ищущих христианского просвещения» М. А. Новоселов, Ф. Д. Самарин, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосев и др.

---

[1] *Иеросхимонах Антоний (Булатович)*. Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус. М., 1915. С. 5.

[2] См.: Определения Св. Синода. 29 авг. 1913 г.

Естественно рассматривать *имяславие* как феномен церковной истории[1]. Однако *философия имени* остается все же уделом философии — и подлежит философскому анализу и рассмотрению. Проблема истолкования Имени как чистого феномена или же как носителя сущностной энергии, проблема онтологического смысла имени оказалась чрезвычайно созвучна общекультурной проблематике того времени. С возникновением философии имени как особого ответвления, особого русла в развитии русской религиозной философии, категория имени становится в один ряд с понятиями «символа» Вяч. Иванова или же «явления и смысла» Г. Г. Шпета — богословский спор послужил исходным материалом для создания философских систем.

Философию имени можно рассматривать как попытку решения имяславческой проблемы в терминах и средствами философии: является ли Имя Божие Богом, поскольку Оно есть символ и синергия, как считает о. П. Флоренский; или же Имя Божие есть Бог, поскольку в самом акте именования происходит полагание трансцендентного (Бога) в имманентном (речетворческой человеческой деятельности) по мысли о. Сергия Булгакова; или же Имя Божие есть Бог в смысле мира-как-имени, возникающего при диалектическом раскрытии Сущности, с точки зрения А. Ф. Лосева; — для всех этих философов Имя Божие есть Бог, причем все они декларируют (различным, правда, образом) наличие некоей «серединной сущности», «места встречи Бога и мира», которое и есть Имя, к которой могут быть применены предикаты как первосущности, так и мира, синтез первого и второго, не сводимый ни к первому, ни ко второму. Проблема именования становится онтологической и гносеологической проблемой, поскольку Имя Божие причастно и миротворению, и богопознанию: через «серединную сущность» раскрывается Первосущность как для объекта (мира), так и для субъекта (познающего). Таким образом, анализ сущности религиозно-философского осмысления языка, предпринятого о. П. А. Флоренским, о. С. Н. Булгаковым и А. Ф. Лосевым, выходит далеко за рамки имяславия как исторического явления и требует скрупулезного изучения как платонизма, так и целого корпуса святоотеческой литературы[2].

---

[1] См. об этом: Имяславие. Антология / Ред.-сост. Е. С. Полищук и С. М. Половинкин при участии игум. Андроника (Трубачева), А. Т. Казаряна, А. Г. Кравецкого и Д. А. Горбунова; послесл. А. Н. Паршина. М.: Факториал Пресс, 2002; Забытые страницы русского имяславия / Сост. А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М.: «Паломник», 2001; *Еп. Иларион (Алфеев)*. Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. I, II. СПб., 2002; и ряд интересных журнальных публикаций: *Игум. Иларион (Алфеев)*. Имя Божие и молитва Иисусова в молитвенной практике и аскетической традиции восточного христианства; *Свящ. Димитрий Лескин*. Отражение имяславских споров в частной переписке участников «Новоселовского кружка» // Церковь и время. 2002. № 4 (17), а также публикацию доклада Вениамина (Федченкова) митрополиту Сергию и ответ на него в том же номере журнала.

[2] Упомянем лишь наиболее значимые тексты и их интерпретации: *Ориген*. О началах. Казань, 1912; *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. Мистическое богословие. Божественные имена // Ми-

Следует также упомянуть о полемике вокруг богословского наследия свт. Григория Паламы и исихастской традиции, актуализировавшейся в богословской и — позже — философской литературе примерно с середины XX века и связанной с творчеством архимандрита Киприана (Керна), архиепископа Василия (Кривошеина), Вл. Лосского и их последователей с одной стороны, и с именем А. Ф. Лосева; позже и о. Иоанна (Экономцева), С. С. Хоружего, В. В. Бибихина. Смысл этой полемики восходит к вопросу о корректности «перевода» богословских учений на язык философии и, в конечном счете, к вопросу о догматической правомерности существования религиозной философии вообще[1]. Как известно, имя С. Н. Булгакова гораздо раньше оказалось в самом центре дискуссии — так называемый «Спор о Софии» 1930-х годов. непосредственно связан с этой проблемой. Попытки русской религиозной философии вообще и имяславцев в частности конституировать онтологическую связь между Богом и миром, попытки философского осмысления догмата непосредственно связаны с ответом на вопрос о принципиальных границах философского вопрошания, что придает им непреходящую ценность и, вместе с тем, непреходящую полемическую остроту.

стическое богословие. Киев, 1991; *Иоанн Дамаскин.* Три слова против порицающих иконы. СПб., 1913; *Свт. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.,1995; *Прот. Г. Флоровский*. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992; *Архим. Киприан (Керн)*. Золотой Век Святоотеческой письменности. Жизнь и учение восточных Отцов IV века. М., 1995; *Архим. Киприан (Керн)*. Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996 и мн. др.

[1] См.: *Вл. Н. Лосский.* Догматическое богословие. М., 1995; *Вл. Н. Лосский.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. *Прот. Иоанн (Экономцев)*. Исихазм и восточноевропейское возрождение // БТ. Сб. 29. 1989; *Л. Успенский.* Исихазм и «гуманизм»: палеологовский расцвет // ВРЗЕПЭ. Париж. 1967. № 58; *J. Meyendorff*. Study of Gregory Palamas. Aylesbury, 1974; *J. Meyendorff*. Bezantine Hesuchasm: Historical, Theological and Social Problems. London, 1974, и мн. др.

1. БОГОСЛОВСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ ИМЕНИ

КРАТКИЙ ОЧЕРК ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ПРАВОСЛАВИЯ

Рассматривая философию имени как одну из версий специфического сращения православной догматики и платонизма, необходимо, на наш взгляд, обозначить (отвлекаясь от конкретной истории многовековых взаимоотношений между платонизмом и христианством) те формальные черты первого и второго, которые позволяют судить о каких-либо влияниях и взаимодействиях между ними. Проблема соотношения между православно-христианской и платоновской моделями онтологии приобретает особенную остроту именно в контексте имяславия и философии имени («в современных версиях исихазма, — указывает Л. А. Гоготишвили, — стойкий и почти повсеместный антиплатонизм последних десятилетий выразился с исчерпывающей полнотой <...> Позиция Лосева диаметральна: исихазм, с его точки зрения, есть кульминация и завершение особого византийского платонизма»)[1], и ставится как проблема релевантности (или иррелевантности) этого соотношения всей русской философии XX века.

Данный обзор было бы удобнее всего начать с рассмотрения проблем творения и богопознания у Платона и платоников и в Православии: сущностное различение между платонизмом и православной догматикой по вопросу о творении мыслится сторонниками антиплатонической традиции как дистинкция между дуализмом первого и монизмом второго. В наиболее общем виде учение Платона о творении может быть зафиксировано следующим образом: благой бог-демиург творит мир, взирая на умопостигаемый самотож-

[1] *Л. А. Гоготишвили.* Лосев, исихазм и платонизм // *А. Ф. Лосев.* Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. А. А. Тахо-Годи. СПб., 1997. С. 552. Точка зрения о. С. Булгакова по этому вопросу, пусть иначе артикулированная, аналогична.

дественный образец (парадейгма), оформляя самотождественную материю, понимаемую не как не как абсолютное небытие, но как иное бытие — «сущее небытие» «восприемница и кормилица» идеи. Творение мира есть динамическое единство от хаоса к Космосу, который понимается Платоном как «живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью Божественного провидения» (Тимей, 30в). Парадигма также является живым существом, «которое объемлет все живое по особям и родам как свои части, и <...> как оно вмещает в себя все прочие умопостигаемые живые существа, так космос дает в себе место нам и всем прочим видимым существам» (Тимей, 30 c-d).

Космос творится вечносущим Демиургом по замыслу-парадигме как бог, которому только предстояло быть (Тимей, 34b), в центре его находится душа, возникшая из первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, и состоящая из сущности, которая неделима и вечно тождественна, и сущности, претерпевающей разделение в телах. Во взаимодействии этих двух сущностей рождается третья, причастная и к тождественному и к иному; затем все эти три начала сливаются Демиургом в единую Идею, которая, в свою очередь, делится на нужное количество частей, каждая из которых являет собой смесь тождественного, иного и сущности (Тимей, 35 а-в). Именно на этом уровне творения возникает явление Слова: «при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, — утверждает Платон, — она всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное <...> это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или тождественному. Но если оно изрекается о том, что ощутимо <...>, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете <...>, тогда необходимо осуществляют себя ум и знание» (Тимей, 37 в-с). Мировая душа есть вместилище и мира мнения, и мира умопостигаемых сущностей, слово есть символ тождественности с тем или иным.

Структура бытия, по Платону, предстает перед нами следующим образом: наибольшей полнотой бытия обладает иерархически организованное царство идей с верховной идеей Единого, или Блага. Говоря о Благе, Платон не случайно пользуется символом Солнца. По удачному выражению А. Л. Доброхотова, «солнце — сам по себе выразительный символ того, как относится безосновная основа мира к миру: то, что не имеет умопостигаемых очертаний, дает облик всему остальному; то, что не может рассматриваться в упор и непосредственно, дает возможность быть увиденным и всему остальному»[1].

[1] *А. Л. Доброхотов.* «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Историко-философский ежегодник — 87. М., 1987. С. 64.

Началом, посредствующим между идеальной и вещественной сферами, является мировая душа как начало порядка и закономерного строя, Идея, являющая себя в Слове при соприкосновении с вещами. Мир вещей, находящийся в состоянии постоянного становления, причастен Сущему как его подобие, и, наконец, материя как пространство реализации идеи тоже, по Платону, не является абсолютным небытием, но есть иное бытия.

С точки зрения православной догматики, мир сотворен Богом из «несущих», т. е. вне Бога не существовало никакого «исходного материала» при творении мира (по свидетельству Василия Великого, «Бог, прежде чем существовало что-либо из видимого ныне, положил в уме и подвигся принести в бытие не-сущее, а вместе с тем Он помыслил и о том, каким должен быть мир, и произвел материю, соответственную форме мира»[1]). Творение нельзя рассматривать как цепь последовательных актов («положил в уме» — «подвигся привести в бытие не-сущее» — «помыслил о мире» — «произвел материю»); действие Божественной воли в творении мира было мгновенным и вневременным. Сотворенный мир не имеет ничего общего с Божественной Сущностью, это бесконечное расстояние между двумя природами — Божественной и тварной — никогда не исчезает (за исключением акта Боговоплощения); в Божественной природе нет необходимости для сотворения мира. Вместе с тем, в православной догматике допускается выделение вечного божественного замысла как основы творения. Считается, что учение о предвечных Божественных идеях, согласно которым творится мир, наиболее полно разработано преп. Максимом Исповедником: он именует эти идеи «логосами» — многозначный термин, включающий в себя идею, принцип, закон тварного бытия и цель, к которой тварь устремлена. Между логосами отдельных вещей и отдельных понятий существуют отношения вида и рода, и все они включены во Вторую Ипостась св. Троицы как энергии Ипостасного Логоса[2]. Развитие учения об энергиях в рамках Предания (в частности, свт. Григорием Паламой) излагается ниже.

Разумеется, беглый обзор христианской и платоновской концепций творения ни в коей мере не может претендовать на сколь бы ни было полное освещение данной проблемы: его задача — обозначить те различия, которые легли в основу формально несводимых друг к другу метафизических конструкций. Мы не будем акцентировать внимание на их сходстве, которое несомненно, особенно при учете влияния античного платонизма на христианскую догматику[3]. На наш взгляд, необходимо остановиться на тех моментах,

---

1 *Св. Василий Великий.* Творения. Троице-Сергиева Лавра, 1900. Т. 1.

2 См.: *Архим. Алипий, архим. Исайя.* Догматическое богословие. Троице-Сергиева Лавра, 1997. С. 166–167.

3 Однако самая оценка этого сходства в богословской литературе задает координаты отношения к платонизму и его влиянию на христианскую догматику: «неужели нужно объяснять

которые и привели в дальнейшем к дистанцированию двух систем. Это, прежде всего, творение из ничего (не-сущих) в православной догматике и из несущей материи в платонизме; учение о посредстве мировой души и, наконец, учение от умопостигаемости мира идей у Платона и о благодатности истин Откровения[1].

Преодоление платонизма в вопросе о творении, хотя и не совсем последовательное, мы находим у Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в.). Все богословствование Дионисия строится на следующей антиномии: Бог, с одной стороны, выступает как абсолютно непознаваемое, абсолютно трансцендентное миру; он не является чем-то чувственно воспринимаемым или умопостигаемым. «Он, — пишет Дионисий, — не есть что-либо не-сущее, ни что-либо сущее, и ни сущее не может познать его в его бытии, ни Он не познает сущее в бытии Сущего, поскольку для него не существует ни слов, ни именований, ни знаний. <...> Бог же в своем сверхъестественном бытии превосходит и ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее, а существует сверхъестественно и сверхразумно познается»[2]. Бог есть Мрак, нечто, к чему неприменимы никакие предикаты. Но в это же время, по прекрасному выражению самого Дионисия, «Божественный Мрак — этот тот неприступный Свет, в котором, как сказано в Писании, пребывает Бог»[3]. Этот Свет раскрывается нам в Божественных Именах, «поскольку, как основание благости оно (Богоначалие. — *А. Р.*) по бытию своему является причиной существования всего сущего, то (после мысленного исключения) всех качеств, <...> чрез него, пред ним и в нем содержится, и по бытию своему оно является причиной происхождения и основанием всего сущего»[4].

ученому богослову, — пишет о. Сергий Булгаков, — что греческая философия была теми дрожжами, на которых вскисало *все* святоотеческое богословие: Ориген и отцы каппадокийцы, Леонтий Византийский и св. Иоанн Дамаскин, Тертуллиан и блаж. Августин» (*О. Сергий Булгаков.* Докладная записка к митрополиту Евлогию. Париж, 1936. С. 28). — «Древняя философия преподавалась в Духовных Академиях для развития и культуры ума, а отнюдь не ради постижения через ее посредство истин Откровения, — отвечает Вл. Лосский, — <...> делать заключение о зависимости богословия от философии, <...> значит заменять Предание Церкви "преданием человеческим", стихиями мира (Кор. 2, 8)» (*Вл. Лосский.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 20).

[1] И, разумеется, христианское учение о Богочеловечестве и Личности Христа, его кенозисе и Искуплении, — учение, составляющее сущность христианства. В настоящем исследовании автор счел возможным обойти этот центральный для Православия момент: реконструкция онтолого-космологических моделей платонизма и Православия, проводимая в рамках данного параграфа, позволяет специально не рассматривать этот сложнейший момент христианской догматики, находящейся всецело в области богословского дискурса.

[2] *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* Письмо Гаю монаху // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 10,11.

[3] *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* Письмо Дорофею Диакону // Мистическое богословие. С. 12.

[4] *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* Божественные имена // Мистическое богословие. С. 19–20.

Выступая и как Мрак, и как Свет, Бог есть и «безымянное», и «достойное любого имени», но «безымянность» его особого рода: «безымянным почитают Его по той причине, что само Богоначалие в одном из таинственных видений символического богоявления, порицая вопросившего у него “Каково твое имя”, ответило следующее, словно отлучая себя от всякого познания: “ну что ты спрашиваешь меня об имени моем? Оно ведь странно”». «В самом деле, — пишет Дионисий, — не странно ли имя, которое превыше всякого имени, безымянности, которая превосходит все, именуемое именем как в этом мире, так и в будущем?»[1] Это скорее не без-имянность, а сверх-имянность, над-имянность. Имена же, в которых Бог раскрывается нам, суть не наши именования, а то, в чем соприсутствуют божественные силы и энергии, поскольку Бог есть причина и начало всего сущего. Для Дионисия Бог есть высшая трансцендентность и в гносеологическом, и в онтологическом смысле[2]. Будучи трансцендентным началом, Бог в то же время является первопричиной и основой всего существующего: неодушевленные вещи причастны его сущности, поскольку они обладают бытием, одушевленные — поскольку они причастны его животворящей силе, словесные и духовные существа — поскольку они причастны его мудрости. Так, будучи трансцендентным, Бог в то же время имманентен бытию: словами П. Минина, «универс есть ничто иное, как само Божество, раскрывающееся в ряде нисхождений. Эти нисхождения, рассматриваемые в своем сверхбытии, тождественны с абсолютным бытием»[3]. Другими словами, Бог присутствует в мире не существом своим, которое всегда остается недосягаемым, но в своих «промышлениях», в своих силах и энергиях, и именно в этом своем самооткровении миру Бог познаваем и постижим.

Вообще весь процесс творения есть для Дионисия непрерывный процесс богоявления, или теофании. Процесс богопознания поэтому, по удачному выражению прот. Г. В. Флоровского, «есть не умозаключение от следствия к причине, не суждение о Боге по миру, но — созерцание в образах первообраза <...>, созерцание Бога в мире»[4]. Бог как бы «исходит из себя», постоянно переходя в мир, однако в то же время остается неподвижным и неизменным (Дионисий использует в этом случае символ круга, в центре которого сходятся все лучи — «образ ума», по Проклу). Также очевидно заимствование неоплатонической метафизики света, впрочем, к тому вре-

[1] Там же. С. 20.

[2] «Мысль о трансцендентности Божества, — церковная мысль, но у псевдо-Дионосия Ареопагита, как и у платоников, эта трансцендентность не этической, а метафизической природы», — отмечает *П. Минин*: Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. С. 350.

[3] Там же. С. 351.

[4] *Прот. Г. Флоровский.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 104.

мени уже усвоенной греческой церковной традицией, в частности каппадокийцами, — Свет есть образ Блага, к этому лучезарному свету стремится весь тварный мир, и только через причастие этому свету тварь существует и живет, она как бы пронизана лучами духовного и умного Света[1]. В Боге все содержится в своих «основаниях и прообразах», Бог есть высочайшее начало всего сущего, осуществляющая причина, поддерживающая сила и последний Предел всего[2]. Творческие и определительные основания всего существуют в Боге нераздельно; это, по объяснению Иоанна Дамаскина[3], «предвечный совет Божий о мире»; образ мира в Боге и воля Бога о мире, мир не «умов», как у платоников, а энергий и сил. Именно этот мир есть начало всего мирового порядка, который Дионисий строит по «лествичному» принципу: в мире есть ступени, определяемые степенью близости к Богу, как бы совокупность расходящихся концентрических кругов с единым центром, и между этими отступающими концентрами существует живая и непрерывная связь.

По Дионисию, Бог нисходит к нам в своих энергиях, воплощенных в Божественных Именах: мир энергий есть «топос ноэтос», парадигма и цель тварного мира. Такого рода преломление платоновской «парадейгмы» позволяет избежать упреков в платонизме, в «нетварности твари», поскольку Имена суть *воплощения* нетварных энергий, но не сами эти энергии. Кроме того, представляется, что философское осмысление учения о сущности Троицы, детально разработанного каппадокийской школой богословия и зафиксированного в никео-константинопольском символе веры, непосредственным образом может быть сопоставлено (и сопоставляется в определенной исследовательской традиции) с дионисиевой концепцией Божественных имен.

Догмат о св. Троице — непостижимая для рассудка совокупность Трех в Одном, существование ипостасей неслиянно и нераздельно, — является центральным эпифеноменом христианства, и ключевыми понятиями для его корректного описания являются понятия «природы» и «ипостаси». В Предании соотношение между Единицей и Троицей описывается с помощью терминов «οὐσία» и «ὑπόστασις», первоначально выступавших как синонимы. Особая роль в выработке терминологии принадлежала свв. Отцам IV века Каппадокийской (или Новоникейской) школы — Василию Великому, Григорию Нисскому, Григорию Богослову, перед которыми стояла трудная задача создания догматического богословия и которым необходимо было выразить интуиции христианства в терминах, заимствованных из античной

[1] *См.: Псевдо-Дионисий Ареопагит.* Божественные имена. С. 38.

[2] Там же. С. 37.

[3] Который, кстати говоря, отнюдь не является платоником, а, скорее, аристотеликом.

философии. Большое значение для святоотеческого истолкования термина «ипостась» имели трактовки, разработанные в рамках перипатетической школы и неоплатонизма: так, неоплатоник Плотин первым применил термин ὑπόστασις для определения Единого, Ума и Души, а его ученик Порфирий утверждал, что «до трех ипостасей развилась божественная сущность»[1], т. е. понятия οὐσία и ὑπόστασις, изначально синонимичные, разграничиваются уже неоплатониками. Отцы — каппадокийцы предложили ввести терминологическое различение между понятием «сущность» (οὐσία) и «ипостась» (ὑπόστασις) Троицы.

Однако для решения вопроса о непосредственном значении этих терминов использовалась философия Аристотеля, и особенно учение о первой и второй сущности, изложенная в «Категориях». По Аристотелю, «сущностями называются прежде всего первые сущности, потому что для всего остального они подлежащие и все остальное сказывается о них или находится в них» (Категории, 2b. 15); первые сущности (или ипостаси) выражают «определенное нечто», «единичное и одно по числу» (Категории, 3b. 10). Вторые же сущности обозначают, скорее, некоторое качество, но качество особого свойства: то, что на языке позднейшей философии получило название «предиката» (сама же система Аристотеля, как совершенно справедливо указывает Я. Лукасевич, апредикативна). Первые сущности имеют для Аристотеля большую полноту бытия по отношению ко вторым сущностям как «чтойность», наличное бытие предмета по отношению к совокупности видородовых признаков. Василий Великий, вслед за Аристотелем, определяет различие между сущностью и ипостасью как между общим и частным: постигаемая мысленно общая природа есть совокупность существенных признаков определенного класса, но реальное свое выражение она находит в отдельном, и там, где нет единичного (частного), не может идти речи об общей природе. Богословы неоникейской школы связали аристотелево понятие ипостаси с понятием личности — неизвестном греко-римской мысли, но чрезвычайно важном для христианства: в Св. Троице три ипостаси (т. е. три первосущности) имеют отдельное, личное бытие; их «вторая сущность» — οὐσία — также имеет реальное, но трансцендентное существование (не случайно поэтому большое значение для православной догматики имела традиция апофатического богословствования (Псевдо-Дионисий Ареопагит, позднее — Иоанн Дамаскин) с ее ориентацией на трансцендентный характер Божественной сущности). По учению каппадокийцев, Божия сущность и ее Свойства — неначинаемость бытия и Божеское достоинство — принадлежат одинаково всем трем Ипостасям: Отец, Сын и Дух Св. есть только тройное

[1] Цит. по: *М. Е. Поснов.* История христианской Церкви. Киев, 1991. С. 361.

проявление ее в лицах, из которых каждое обладает всей полнотой абсолютной сущности и находится в нераздельном единстве с ней. Дальнейшее развитие термина «ипостась» связано с христологическими спорами V–VII веков, с признанием концепции сложной ипостаси как результата соединения двух природ во Христе, — если для каппадокийцев было важно определить тождество Сущности и инаковость Ипостасей, то для христологии значение имело, скорее, определение тождества ипостаси и инаковость сущностей — божеской и человеческой — во Христе. Согласно Иоанну Дамаскину, «соединение по ипостаси образует из соединяемых природ одну сложную ипостась, сохраняющую <...> в самой себе причастные к соединению природы, и их видовое отличие, и их естественные способности неслитными и неизменными, <...> ибо ипостась есть составление каждой вещи в начале ее существования»[1]. Переосмысление понятия «ипостась» давало возможность наиболее точно определить границы христиански-православной антропологии, показать связь учения о Троице и учения о Христе с учением о человеческой личности (которая также является сложной ипостасью, включающую в себя две природы — тела и души).

Важной теоретической предпосылкой формирования философии имени является православное учение об энергиях, наиболее полно разработанное в патристике в богослостовании свт. Григория Паламы. По учению свт. Григория, «если есть приобщающееся Богу, а сверхсущая сущность Бога совершенно неприобщима, то значит, что есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимся, через что они приобщаются Богу»[2]. Палама утверждает следующее: во-первых, Бог по своей природе трансцендентен, и, во вторых, должно существовать нечто, что раскрывает нам и в чем раскрывается и присутствует Божественная сущность (следует отметить, что для Паламы Бог есть прежде всего личный Бог: «<...>и беседуя с Моисеем, Бог сказал: “Не я есмь сущность, а Я есмь Сущий”»[3], — пишет Палама). «Нечто, делающее участие в Боге возможным», есть Божественная энергия, которая не раскрывает апофатической сущности Бога, но дает нам Его присутствие, которое может быть познаваемо и ощутимо.

Различие между энергией и Сущностью (или между Божеством и Богом, по терминологии самого Григория Паламы) основывается на разнице между катафатическим и апофатическим богословием. Следуя Ареопагитикам, когда Божество и безымянно, и многоимянно, и непостижимо — и, посредством

---

1 *Иоанн Дамаскин.* Философские главы (Диалектика). Глава 66. О соединении по ипостаси / Пер. М. А. Гарнцева // Логос. 1991. № 1. С. 86.

2 *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер., послесл. и комм. В. Вениаминова. М., 1995. С. 326.

3 Там же. С. 316.

Имени, достижимо, Палама утверждает разницу между непостижимой Сущностью и проявлениями Бога в мире, теофанией, доступной нашему именованию. Наиболее ярким примером «выступления»[1] Божия является Его творческая энергия — то, что в Абсолютном и Непричастном Божестве обращено к миру, ему открывается, делается доступным восприятию, и, вместе с тем, служит метафизической основой для мироздания. Мир энергий есть «нечто между возникшим и неприобщимой той сверхсущностью <...>, но оно <...> не само по себе существует: это силы Сверхсущности <...> Силы эти и прообразы (парадигмы) существуют и предсуществуют, но не как сущности и не как самоипостасные; не представляют они сообща и бытия Божия: Он их учинитель, а не Сам из них состоит; ибо не при Боге сущее есть Его сущность, но сам Он сущность всего, что при нем»[2].

Божественная энергия мыслится Паламой как единое числом, но многообразное в своих явлениях действие всей Св. Троицы, позволяющее человеку каким-либо образом воспринимать постижимо-непостижимое Божество. Эта «нераздельно разделяющаяся» мощь Божия раскрывается в мире, открывает Бога миру. Поскольку в своих энергиях Бог есть Обращенный к миру, проблема творения и твари в свете паламитского учения приобретает особое звучание. Отвергая платоновское и неоплатоническое учение о Душе Мира как о посреднице между Божеством и миром становления, свт. Григорий Палама, вслед за Иоанном Дамаскиным, пишет о мире идей как надмирной основе мира; мир идей в своей совокупности заключен в божественной энергии, универсум парадигм мира включена в полноту Божества, однако идеи, по мысли свт. Григория, не только не совпадают с Богом и не есть его Сущность, они не являются сущностью и сами по себе. «Мир идей» не является субъектом становящегося мира, но остается в своей идеальности вне процесса творческого становления. Палама сознательно отделяет свое учение от античной традиции.

С учением свт. Григория Паламы об энергиях непосредственно связано учение об исихии (от греч. «тишина», «молчание»). Окончательно сформировавшись к XIII веку, учение исихастов принадлежит аскетическому учению Восточной Церкви и восходит, без сомнения, к глубокой древности, хотя в письменном виде эта наука внутренней молитвы была изложена только в начале XI века в трактате, приписываемом Симеону Новому Богослову, а также в специальных сочинениях Никифора Исихаста и особенно св. Григория Синаита, восстановившего практику внутренней молитвы на Афоне в начале XIV века. Уже у Климента Александрийского (конец II — начало III в.)

---

1 Данный термин принадлежит архим. Киприану (Керну).

2 *Св. Григорий Палама.* Триады. С. 326–327.

мы находим учение о молитве, как о «внутренней, духовной и непрестанной беседе с Богом» — предтече «умной молитвы» последующих мистиков. Значение этой молитвы, по Клименту, есть жертвоприношение и прямой путь к единению с Богом. Мы находим упоминание о том же аскетическом учении, но в менее четкой форме, у св. Иоанна Лествичника (VII в.), у св. Исихия Синайского (VIII в.) и др.

Высшей целью богопознания для св. отцов является обо́жение, сращение человека с Богом, которое достижимо как путем гносеологическим, так и этическим, в области делания и в области созерцания. Такое «онтолого-гносеологическое» познание Божества встречается еще у Псевдо-Дионисия Ареопагита: обожение есть для него «вечное возвращение» в первоначальное единство Божества. Процесс мистического восхождения к Богу, по Дионисию, во многом близок плотиновскому и слагается из трех главных ступеней: это катарсис — освобождение человеческого духа от всего чувственно-материального содержания, фотисмос — озарение души божественным светом, «пронзение» ее Божией благодатью, и, наконец, телейосис — высшее состояние мистического гнозиса, когда ум человека, достигший вершин созерцания, проникает в тайны божественной жизни и приобщается к Божеству. В тот момент, когда человеческая мысль достигает вершины абстракции, когда ум стремится от всех представлений и образов и погружается в молчание, в состояние полного безмыслия, дух человека осязает Божество.

Как уже говорилось, наиболее полно учение исихазма было разработано свт. Григорием Паламой, более того, среди определенной части современных богословов бытует убеждение об исключительной роли свт. Григория в формировании исихазма. Однако, на наш взгляд, необходимо помнить, что одной из основных мистических интуиций восточной церкви вообще была интуиция апофатического понимания Божества: непознаваемости Бога рационально, Его неизреченности, Божественного Мрака. В этом случае процесс обо́жения также иррационален, основан на совершенно иных вещах, нежели обычное познание. Неизреченного Бога можно познать только в молчании — вот основная идея всей исихастской традиции. Помимо благодати, должна существовать еще и внутренняя готовность индивида к процессу богопознания, и именно молитва становится местом единения человека с Богом, восходя от «просительной молитвы» (т. е. молитвы, полной земных «забот и боязни») к «чистой», а от нее — к «умной молитве» (терминология св. Исаака Сирина), которая являет собой молитвенное совершенство, созерцание. Далее, словами Исаака Сирина, «все, что является молитвой, прекращается, и не молитвой молится ум». Именно это «молчание ума», которое выше молитвы, и называется исихией.

Для исихаста предстояние пред Лицом Божиим совершается непрестанно, так же, как дыхание или сердцебиение, и достигается с помощью особых психосоматических упражнений. Процесс богопознания для исихаста связан не только с умственными или этическими усилиями, которые в христианской гносеологической традиции неотделимы друг от друга, но и с особым положением тела, как вместилища духа, поскольку «познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных» (Вл. Лосский). Как замечает прот. И. Мейендорф, этот метод коренится в ветхозаветном понимании крови как вместилища души[1]. Человек рассматривается как нераздельное психофизическое единство, в котором любое движение души неизбежно вызывает телесную реакцию.

Исихазм присущ только православной мистике и входит исключительно в православное предание; для Запада же характерно идущее еще от Варлаама Калабрийского — оппонента свт. Григория Паламы — принципиальное непонимание самой сути проблемы: чисто внешние медитативные упражнения, помогающие при свершении Иисусовой молитвы, но отнюдь не исчерпывающие и не заменяющие ее смысл, воспринимаются как единственное содержание такой молитвы. В действительности ряд приемов, связанных с управлением дыханием, с положением тела во время молитвы, являются лишь внешними правилами, помогающими правильному сосредоточению ума на кратком тексте молитвы. Основное же в молитве, словами известного святителя XIX века еп. Феофана Затворника, — «стояние и хождение перед Богом <…>. Так пусть делают и все, ищущие благодатного огня, а о словах и положениях тела не заботятся. Бог смотрит на сердце»[2]. Исихия есть абсолютное угасание всех — чувственных, рациональных и образных способов богопознания. Богоприсутствие в Иисусовой молитве не является категорией или образом, но, наоборот, полным освобождением от вещного представления о Боге.

Учение свт. Григория Паламы о соотношении сущности и энергии, об исихии оказало существенное влияние на конституирование православной догматики, на создание особого, православного менталитета (в противоположность западной рациональности), основанного на специфическом сращении разумных и антиразумных — душевных, духовных, психофизических компонент. «Движение исихазма, — пишет игумен Пётр (Пиголь), — вызвавшее православное Возрождение, породило и знаменитые исихастские споры, в которых восточное мировоззрение столкнулось с западным <…>. Восточное Православие ориентировало человека жить, опираясь на помощь Божию, стремится к единению с Богом, достигать в зримом мире преобра-

[1] См.: *Прот. Иоанн Мейендорф.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс — Москва, 1992. С. 334.

[2] *Еп. Феофан Затворник.* Собрание писем. Вып. 5. М., 1899. С. 189.

жения тленного в нетленное. Западный же путь развития культуры поставил в центре самоценность человеческой личности и тем самым способствовал расширению пропасти между Богом и человеком»[1]. Именно эта особенность паламизма — быть основанием дистинкции между Православием и Западом — объясняет его возрастающую актуальность начиная с начала XX века, и особенно для целой плеяды богословов Русского Зарубежья (Вл. Лосский, прот. Г. В. Флоровский, архим. Василий Кривошеин, прот. Киприан Керн, прот. Иоанн Мейендорф и мн. др.) 30–60-х годов XX столетия, когда кризис европейской рациональности, с одной стороны, и необходимость определения философии собственно-русской, с другой, стали восприниматься как данность[2]. Собственно говоря, обращение к богословствованию Паламы стало неотъемлемой частью современного философского процесса; по мнению С. С. Хоружего, православный энергетизм и исихазм может служить моментом поворота русской философии XIX–XX веков от западной рациональности к тому Началу, с которым она, по идее, должна быть связана генетически: к святоотеческой традиции[3].

Резюмируя вышесказанное, подведем некоторые итоги. Итак, богословским обоснованием философии имени в целом может служить:

1. Православное учение об энергиях. Нетварный мир энергий может быть истолкован как серединная сущность между Богом и миром, неотделимом от природы или сущности Бога («усия»), как способ самораскрытия Бога миру. Энергии, участвуя в творении, создают тварный мир как предопределение Божества, которое становится причиной и парадигмой тварного мира.

2. Исихатская молитвенная традиция как способ «выхода» на мир энергий: Иисусова молитва для исихаста есть место встречи человека с Богом. Вместе с тем, учение о мире энергий невозможно помыслить без привлечения Троичного догмата, вне проблемы соотношения сущности и ипостасей, понимания сущности Троицы как выражения общей для всех трех Лиц природы, вне православного истолкования творения и твари, качественно отличного от античной модели Космоса как всеединства, заимствованной впоследствии русскими софиологами.

---

[1] *Игум. Пётр (Пиголь).* Западный Ренессанс и православное Возрождение // Журнал историко-богословского общества. 1991. № 2. С. 15.

[2] Не случайно прот. И. Мейендорф описывает учение свт. Григория Паламы в терминах современной ему западной философии. Сложно сказать, насколько корректными являются термины «экзистенциализм», «экзистенциальный», употребленные о. Иоанном применительно к Паламе (см. *I. Meyendorff.* A Study of Gregory Palamas. Aylesbury, 1974), однако, на наш взгляд, речь в данном случае идет не о простой модернизации учения Паламы для более легкого его понимания читателем, но о попытке перевода сущностного содержания *богословского* учения на *философский* язык, предполагающей гипотетическую возможность слияния обоих дискурсов.

[3] См.: *С. Хоружий.* Неопатристический синтез и русская философия // ВФ. 1994. № 5.

«ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ» И ВЛ. СОЛОВЬЁВ

Философское обоснование имяславия теснейшим образом связано с софиологической традицией; более того, философия имени в своем «феноменальном бытии», т. е. практически во всех своих версиях — о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, А. Ф. Лосева, — как будет показано ниже, является логическим продолжением тех софиологических конструкций, которые были как бы «заданы» в русской философской традиции Вл. Соловьёвым. Неучтение этой, казалось бы, очевидной зависимости, характерное для целого ряда современных исследователей истории русской философии и связанное с «православностью» исихазма и «неправославностью» софиологии, приводит к досадному недопониманию сути всех трех онтологических моделей, предложенных Флоренским, Булгаковым и Лосевым. Анализ соловьёвской метафизики, на наш взгляд, будет удобнее всего начать с анализа категории «абсолютного» в той ее форме, в которой эта категория была определена в работе «Философские начала цельного знания». Абсолютное, по Соловьёву, значит прежде всего «отрешенное от чего-нибудь, освобожденное; и, во вторых, завершенное, законченное, полное, всецелое. Таким образом, уже в словесном значении заключаются два определения абсолютного: в первом оно определяется само по себе, <...> отрицательно по отношению к <...> другому, то есть ко всему частному, конечному, множественному <...>; во втором значении оно определяется положительно по отношению к другому, как обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя»[1]. Другими словами, абсолютное, во-первых, само по себе свободно от всякого инобытия и, во-вторых, заключает в себе всякое бытие в его положительной силе и производящем начале. Кроме того, в абсолютном, утверждает Соловьёв, не может присутствовать никакой генезис, никакое изменение — истинное абсолютное необходимо и вечно заключает в себе все бытие и всю действительность, оставаясь вместе с тем выше этого бытия и этой действительности. В нем самом не может быть никакого процесса; всякий процесс, всякое развитие, всякий диалектический переход от общих, абстрактных и потенциальных определений принадлежит только нам.

На первый взгляд, учение Соловьёва об абсолютном не противоречит патристической традиции: так же, как и в учении свв. Отцов, в соловьёвской трактовке абсолютного присутствует два начала — «для себя» и «для мира», причем последнее раскрывается в «положительной силе» — мощи или энергии; формально отсутствует динамика внутри абсолютного. Правда, дальнейший анализ данной категории показывает существенное отличие соловьёвского абсолютного от патристических образцов.

[1] *Вл. Соловьёв.* Философские начала цельного знания // Соч.: В 2-х т. М., 1988. Т. 2. С. 231.

Абсолютное, по Соловьёву, есть все и ничто: ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Абсолютное «различается на два полюса или центра: первый — начало безусловного единства <...>, второй — начало и производящая сила бытия, т. е. множественности форм <...>. Второй полюс есть сущность или prima materia абсолютного, первый же полюс есть само абсолютное как такое, положительное ничто (энсоф)». Абсолютное как таковое определяется прежде всего как обладающее мощью бытия, эта сила (Соловьёв называет ее «непосредственной, или ближайшей потенцией бытия»[1], в отличие от первоначальной, или отдаленной, принадлежащей первому полюсу потенции бытия) и есть второй центр materia prima, сущность или идея абсолютного. Полагание абсолютного через его второй центр определяется Соловьёвым как необходимость, божественный фатум, который имманентен Абсолюту.

Для завершения конструирования Соловьёву необходимо ввести еще одну категорию — бытия. Следует отметить, что абсолютное ни в первом, ни во втором своем полюсе не есть бытие, это только *потенция* бытия. Различая бытие от сущего как производящего и им обладающего начала мы имеем, согласно философу, три определения: сверхсущее как такое — первый центр бытия, или Бог, необходимость или непосредственная сила бытия — «первая материя», «второй центр» или «сущность»[2], бытие или действительность как их общее произведение или взаимоотношение. Определенное Соловьёвым отношение сущего к сущности и бытию предполагает первоначальное различие в самом сущем, или «первый центр», который есть самоутверждение абсолютносущего, или Бога, на основе сущности и через бытие. Это самопроявление заключает в себе три момента: проявляющееся в себе («Бог-Отец»); проявление как таковое, т. е. утверждение себя в другом или на другом («Слово-Логос»); и, наконец, возвращение проявляющегося в себя («у-себя-бытие», «Дух Св.»). Подобное саморазличение (уже *внутри Троицы*) происходит вне времени и имеет необходимый характер; второй же «центр» — четвертое, отрицательное начало, или «другое» Троицы не принадлежит к числу первоначал. Кроме того, сами отмеченные дистинкции между сущим, сущностью и бытием полагаются только Логосом, т. е. единственным объективным, для «другого» существующее начало бытия и знания[3].

Мы видим, что, пытаясь осмыслить *богословское* учение о Троице с точки зрения философии, Соловьёв отходит от церковной догматики доста-

---

1 *Вл. Соловьёв.* Философские начала цельного знания. С. 235, 237.

2 Категория materia prima — одно из наиболее темных мест в соловьёвской философии. Еще одно истолкование «всё» дается в «Чтениях о Богочеловечестве», где второй полюс абсолютного трактуется как мир идеальных сущностей, царство идей. См.: *В. С. Соловьёв.* Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2-х т. М., 1989. Т. 2. С. 47–48.

3 См.: *Вл. Соловьёв.* Философские начала цельного знания. С. 242, 243.

точно далеко: опираясь на фихтеанские и шеллингианские построения о полагании «второго центра» в абсолютном (у Фихте Я полагает не Я; А у Шеллинга в философии тождества А полагает А), философ приходит к гипостазированию сущности (идея, усия) в Троице, в неоправданном выделении ее. Утверждая в начале своих построений «покой внутритроичной жизни» и затем конструируя диалектику этой жизни, Вл. Соловьёв противоречит сам себе — его рассуждения о Троице есть не рационализация догмата с точки зрения постижения его нами (что было бы вполне корректно), а, скорее, внесение диалектико-рационального начала в саму Троицу, что в рамках православной догматики уже недопустимо (отметим, правда, что подмена гносеологии онтологией у Соловьёва в данном случае, в «Философских началах цельного знания», происходит неявно). Далее, утверждая в самом начале своих рассуждениях «второй центр», или materia prima как совокупность энергий и воль (что, при дальнейшем раскрытии именно этой трактовки идеи абсолютного, вполне соответствовало бы православному учению об энергиях), Вл. Соловьёв в дальнейшем никогда не упоминает о таком понимании «второго абсолютного». Действительно, словами о. Г. Флоровского, «мистика света Фаворского остается вне его (т. е. Вл. Соловьёва. — *А. Р.*) кругозора»[1].

Из внутренней диалектики идей Вл. Соловьёва с необходимостью следует, что если русского мыслителя и можно считать философом христианским, то совершенно никак нельзя — философом православным: Соловьёв в своих построениях обходит стороной проблему исхождения св. Духа; из его же определений ипостасей Троицы как в-себе-бытия (тезис), для-себя-бытия (антитезис), у-себя-бытия (синтез) следует, что св. Дух (т. е. у-себя-бытие) исходит одновременно от Отца и от Сына.

Еще большее расхождение соловьёвских построений с православной догматикой мы находим в его учении о творении и о боговоплощении (богочеловечестве), связанном с использованием концепта Софии. Вл. Соловьёв использует этот концепт прежде всего для объяснения проблемы творения мира. «Это второе произведенное единство, — пишет Вл. Соловьёв, — противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть <...> душа мира, или идеальное человечество (София), которая содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души. Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, <...> душа мира есть вместе и единое и всё; занимая посредствующее место между множественностью живых существ и безусловным единством Божества <...> заключая в себе божественное начало и тварное бытие, она не определяется

[1] *Прот. Г. Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 317.

исключительно ни тем, ни другим»[1]. Роль Софии в процессе творения, по Соловьёву, двойственна. С одной стороны, она является неотъемлемым атрибутом внутрибожественной жизни; с другой стороны, в силу своих внутренних качеств, является причиной грехопадения[2]; она выступает как парадигма, как «горняя реальность», и в то же время — как причина хаоса, разлада и зла.

Вообще же, словами Зеньковского, «Соловьёв строит понятие о "становлении" мира так, чтобы связать это становление с проблемой зла, с учением о какой-то домирной "катастрофе" или "падении"»[3]. Мифологему Софии можно считать первым *символом* Бога в мире и мира в Боге, подобно символизму Филона и Оригена. «Символическое толкование событий и лиц у Соловьёва не столько повышает ценность и значимость этих чувственных знаков, через соотнесение их к горним реальностям, сколько, напротив, обесценивает их, обращая в какую-то прозрачную тень, — точно новое доказательство ничтожества всего земнородного... В истории лишь показуются, экспонируются бледные образы или подобия от вечных вещей»[4], — свидетельствует Флоровский.

Однако значение философских построений Вл. Соловьёва для всех представителей философии имени — для П. А. Флоренского, и для С. Н. Булгакова, и для А. Ф. Лосева — трудно переоценить. Обладая, по замечательному выражению о. Г. В. Флоровского, «великим и редким платоническим даром — трогать мысль», Вл. Соловьёв как бы «навязывает» свою интуицию Софии: то, что для него было лишь интуицией, «явлением», и не было плодом систематических построений, становится онтологическим базисом для всех философов имени.

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ СВЯЩ. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Как уже отмечалось, философия имени возникла, в основном, под влиянием необходимости внебогословской защиты имяславия путем поворота к паламитскому учению об энергиях и при учете прочно усвоенной в русском философском сознании первой трети XX столетия соловьёвской софиологической онтологической модели. Необходимость проанализировать религиозно-философский статус языка была, по сути дела, производной

---

1 *Вл. Соловьёв.* Чтения о Богочеловечестве. С. 131.

2 Там же. С. 132–133.

3 *В. В. Зеньковский.* История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 36.

4 *Прот. Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 318.

по отношению к фундаментальному вопросу о мировоззрении, миропостроении, актуализировавшемуся в связи с имяславческими проблемами. В этом смысле истолкование имяславия как философской предпосылки, предложенное о. П. Флоренским, послужило своего рода катализатором для формирования гораздо более развернутых и аргументированных конструкций А. Ф. Лосева и С. Н. Булгакова, возникших чуть позже: исходя из общих онтологических и догматических предпосылок, каждый из этих трех авторов строит оригинальную философскую систему.

Отдавая должное философии имени о. П. Флоренского, я беру на себя смелость утверждать, что сама система онтологии отца Павла позволяет не говорить сейчас детально о его версии философии имени — по двум причинам. Во-первых, эта версия требует отдельного и пристального анализа. Во-вторых же и в главных, дело в самой онтологической модели Флоренского. Выше уже говорилось, что «сверхзадачей» данной главы является попытка философского обоснования возможной коммуникации между Богом и миром. Наибольший интерес поэтому представляют те философские системы, где имя играет роль посредника этой коммуникации, в данном случае — версии философии языка о. С. Булгакова и А. Ф. Лосева. Онтологический статус языка, как показывает анализ модели о. Павла, у Флоренского ниже, чем у о. С. Булгакова и тем более А. Ф. Лосева: коммуникация между Сущностью и человеком осуществляется в его системе с помощью категории «лика», а не с помощью категории «слова».

Более того. Определение имени как моста между Я и не-Я, символа и синергии[1], и, вместе с тем, как сгустка благодатных сил, мистического корня, которым человек связан с иными мирами, божественной сущности, несущей в себе мистические энергии[2], вполне сопоставимо, на мой взгляд, с истолкованием Флоренским Софии как «Великого Корня цело-купной твари <...>, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь <...>», «Сущности Божества» как «источника бытия и истины»[3], — как видим, сходство прослеживается уже на уровне лексики. Эта трактовка дает основание для сближения софиологии свящ. П. Флоренского с его имяславием: учения о Софии с богословски куда более корректной концепцией. Попытки обойти эти моменты в построениях

[1] См.: *П. А. Флоренский.* Имеславие как философская предпосылка// Соч.: В 2-х т. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 286.

[2] См.: *Свящ. П. А. Флоренский.* Общечеловеческие корни идеализма // Соч.: В 4 т. Т. 3 (2)/ Сост. игум. Андроник (Трубачев), П. В. Флоренский, М. С. Трубачева, ред. игум. Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2000. С. 162. И, далее, Флоренский пишет: «"Nomina — numina", это не только суеверие, но и истинное определение того, чем были в древности nomina, потому что имя понималось как живое существо, как объективация мистической сущности, лежащей в основе мира, как отдельная волна или всплеск океана мировой воли». (Там же.)

[3] См. *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины // Соч.: В 2-х т. М.: Правда, 1990. Т. 1 (1). С. 326.

о. Павла, представить его позицию более «правильной», чем она есть на самом деле, приводят к неверной интерпретации того действительно нового и значительного, что было внесено Флоренским в русскую религиозную метафизику начала XX века.

Отношение свящ. Павла Флоренского к Афонским спорам и Афонскому имяславию не было однозначным. С одной стороны, о. Павел с самого возникновения имяславских споров выступал на стороне имяславцев, о чем свидетельствует, в частности, «Предисловие» к книге Антония Булатовича «Апология веры во имя Божие и Имя Иисус» (изд. 1913 года), в котором П. Флоренский выступает на стороне автора. Вместе с тем Флоренский, как философ, не мог занять позиции, поднимающейся над идеологией имяславцев. Критическое отношение Флоренского к историческому имяславию проявилось достаточно отчетливо после Всероссийского Собора 1917–1918 годов.[1]

Для свящ. П. Флоренского имяславие есть прежде всего «философская предпосылка» — метаоснова для создания общечеловеческого мировоззрения. Задача имяславия как некоторого интеллектуального творчества — «расчлененно высказать исконное ощущение человечества <...> и, следовательно, вскрыть онтологические, гносеологические и психофизиологические предпосылки этого всечеловеческого ощущения и самоощущения»[2]. Это «исконное ощущение человечества» есть, прежде всего, чувство подлинности и реальности земного бытия, чувство онтологической достоверности мира, присутствия Бога в мире. Одними из способов этого присутствия и являются слово и имя.

В основе философии имени о. П. Флоренского лежат понятия символа и синергии — переосмысленная в духе религиозно-философских построений начала XX века категория свт. Григория Паламы. Исходя из понимания сущности и энергии как внутренней и внешней сторон бытия, Флоренский утверждает, что «бытия могут, оставаясь по сущности своей неслиянными, <...> быть и подлинно объединены между собою своими энергиями», это «объединение» мыслится как «взаимопрорастание энергий», συνέργεια. Взаимосвязь бытий сама становится чем-то реальным, «неслиянным и нераздельным» по отношению к сущностям, вступающим во взаимосвязь. В случае, когда одно из бытий стоит неизмеримо выше другого по некоей внутренней иерархии, так что ценность и смысл результат синергии получает из-за его присутствия, синергия, по Флоренскому, является символической: «символ — это нечто являющее собой то, что не есть он сам, больше его,

[1] Об историческом аспекте отношения о. П. Флоренского к имяславию см., напр.: *Игумен Андроник (Трубачев).* Имеславие как философская предпосылка. Примечания // *П. А. Флоренский.* Соч.: В 2-х т. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 432.

[2] *П. А. Флоренский.* Имеславие как философская предпосылка. С. 283.

и однако существенно чрез него объявляющееся», или «сущность, сращенная <...> с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет в себе таким образом эту последнюю». Таким символом является слово.

С точки зрения философа, именно слово позволяет преодолеть известную оппозицию между субъектом и объектом, которая «снимается» в самом акте именования, называния; в гносеологии слово есть «мост между Я и не-Я». Еще в большей степени синергийный и символический характер носит имя, в частности имя личное, где «вся полнота самораскрытия познаваемой сущности питает познающий дух, и он силится понять ее в индивидуальной форме». Поэтому для Флоренского очевидна неправомерность имяборческих тенденций к «болезненному отщеплению признаков от личности»; основная же формула имяславия должна звучать так: «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни Имя Его, ни Самое Имя Его», т. е. «основной вопрос» имяславия решается философом антиномически, парадоксально, но, с его точки зрения, единственно возможно и верно — эта формула обозначает, что «Имя Божие, как реальность, раскрывающая и утверждающая Божественное Существо, больше самой себя и божественно, более того — есть Сам Бог, Именем в самом деле <...> являемый, но Он, хотя и являемый, не утрачивает в своем явлении реальности, — хотя и познаваемый, не исчерпывается познание о Нем, не есть Имя, т. е. природа Его — не природа имени, хотя бы даже какого-либо Имени, и Его собственного, Его скрывающего Имени»[1]. Эта дефиниция, фундаментальная для Флоренского, как бы «отъединяет» его позицию от онтологических позиций его непосредственных последователей — Булгакова и Лосева: и у первого, и тем более у второго (несмотря на то, что, по свидетельству современников, влияние личности и философии Флоренского на построения молодого Лосева было едва ли не тотальным) философия имени строится на *изоморфизме природ* Образа и Первообраза, Первосуждения и Суждения, Предметной и до-Предметной структуре Имени.

Для П. А. Флоренского гораздо большее значение, нежели для Булгакова и Лосева, имеет «нижний этаж» анализа слова и имени (к примеру, для Лосева, скажем, фонематический уровень слова вообще не играет никакой роли при анализе предметной сущности последнего, да и для Булгакова фонема есть уровень максимальной меонизации смысла), ключевым понятием такого анализа становится понятие *аффекта*[2] (а не *смысла*, как у Булгакова и Лосева). Слово, по Флоренскому, отображает собой энергии, влияния, формиру-

[1] *П. А. Флоренский.* Имеславие как философская предпосылка. С. 285, 287, 292, 295, 300.

[2] «Слово есть высшее проявление жизнедеятельности целого человека, синтез всех его деятельностей и реакций, разряд повышавшейся уровнем внутренней жизни, *выявленный аффект*» (*П. А. Флоренский.* Магичность слова // Соч.: В 2-х т. Т. 2. С. 269). Курсив мой.

ющие личность как ипостась, как целое, как имя; коммуникативные процессы, общение, происходящее между людьми, есть процессы соединения с ответным словом, процессы синергетические по существу. Любопытно, что Флоренский актуализирует в своей концепции сравнение говорения-слушания с процессами оплодотворения, осеменения, заставляя вспомнить не только античные построения, но и пресловутую «проблему пола» начала века. Это сравнение подчеркивает внесмысловые моменты речи, бессознательную ее мощь, энергию речи «минуя смысл». Не случайно проблема магичности слова столь актуальна для Флоренского: слово для него суть целостный организм, включающий в себя три основных структурных образования, три концентра: момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент оккультный, соответствующий телу астральному[1]. Употребляемая Флоренским оккультная терминология, немного странная в устах православного священника, была им выбрана, однако, не случайно (по свидетельству А. Ф. Лосева): в понятие «магия» включаются христианские смыслы[2]. Правда, по замечанию игум. Андроника (Трубачева), под магией Флоренский в целом ряде случаев подразумевал любое психическое или физическое воздействие; таким образом, элементы магии, как орудия воздействия, присущи всякой деятельности человека: сакральной (имена), мировоззренческой (термины, понятия), хозяйственной (орудия техники), художественной[3]. В этом смысле интересно вспомнить построения раннего Булгакова, который предлагал рассматривать экономические процессы потребления и производства как таинства, т. е. магические, мистические по существу (см., напр., работу «Философия хозяйства», гл. 3 «Значение основных хозяйственных функций»); — такое «расширительное» толкование понятия «магия» позволяет квалифицировать фактически любую человеческую деятельность как магическую. Когда деятельность человека выходит за пределы присущих ей средств, она приобретает незаконный магический характер.

Философия имени о. П. Флоренского, при всех ее несомненных достоинствах и широте применения философского, догматического, филологического материала, все же не носила систематического характера. В своих работах, посвященных этой проблеме, философ только обозначает общие черты «философской теории имён». Детальная разработка как гносеологических, так и онтологических сторон философии имени, хотя и различным способом решенная, принадлежит С. Н. Булгакову и А. Ф. Лосеву.

---

1 См.: *П. А. Флоренский*. Магичность слова. С. 270.

2 См.: *А. Ф. Лосев*. Термин «магия» в понимании Флоренского // *П. А. Флоренский.* Соч.: В 2-х т. Т. 2. С. 278–280.

3 См.: *Игумен Андроник (Трубачев)*. Магичность слова. Примечания // *П. А. Флоренский*. Соч.: В 2-х т. Т. 2. С. 415.

2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЯЗЫКА В СИСТЕМЕ ПРОТ. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Центральной осью философствования о. С. Булгакова конца 10-х — начала 30-х годов XX века (исключая вполне понятное «отвлечение» на русскую революцию), если судить по последовательности работ «Свет Невечерний» — «Философия Имени» — «Трагедия Философии» — «Ипостась и ипостасность» — «Главы о Троичности», была тема полагания мира Богом как частный аспект соотношения Бога и мира. Трактовка проблемы соотношения Троицы и Первосуждения, Суждения как основания для разворачивания космических мистерий и человеческого действования в мире указывала на возможность двух направлений — от Бога к миру (благодать) и мира к Богу (именование). Имя мыслилось как «место встречи Бога и мира», равнопричастное к миротворению и богопознанию. Эта трактовка позволяла рассматривать космический аспект именования и указывала на принципиальное подобие Первосуждения как образа Троичности, и суждения, делая возможным познание Первого через последнее.

В первой главе я попыталась задать некоторую систему координат (Платон и платонизм — патристика — онтологическая модель Вл. Соловьёва), в которую может быть «вписана» концепция о. С. Булгакова. Однако адекватное понимание булгаковских построений вряд ли возможно без учета по меньшей мере двух моментов: соотнесенности его концепции, во-первых, с софиологической традицией, видным представителем которой он считается; и, во-вторых, с общим духом эпохи, с философской атмосферой ранней эмиграции.

В этом смысле представляет значительный интерес очерк софиологической доктрины с точки зрения преломления соловьёвской модели Софии через призму осмысления православной догматики. Софиология, софийное понимание мира, по мнению прот. В. Зеньковского, есть учение «об идеальной основе мира, свободной от дефектов и ограниченности внешнего мира, от власти времени и пространства. Позади чувственно доступного нам мира, изменчивого и преходящего, существует <...> идеальный мир, вечный и подлинный лик мира, свободный от дисгармонии и противоречий. <...> Этот иде-

альный мир хранит неизменное единство и целостность мира»[1]. Софийность мира означает, что за полнотой и многообразием чувственного бытия стоит некая Всеполнота и Всеоснова, сообщающая миру смысл и ценность и вместе с тем неотделимая от него.

Взаимосвязь софиологических построений и имяславческих концепций достаточно прозрачна; можно сказать, что сама проблематика философии имени непосредственным образом оказывается вовлечена в круг проблем софиологии: тема Софии как метафизической основы мира и организма имен; тема явления Бога в мире, эпифании, возможности богоприсутствия послужили основанием для возможности обоснования и защиты имяславия. «Серединное положение» мира идей — имен, выраженное в сопричастности его Абсолюту, так и феноменальному бытию, указывает, в свою очередь, на возможность существования как минимум двух ракурсов:

1) Соотношение мира идей = Софии и Абсолюта. Догмату о Троице и учению об усии — сущности свв. Отцов, пусть даже и с соблазном трактовать последнюю как Софию, лежащим в основание православного миросозерцания, могли быть противопоставлены, в качестве рационалистических источников философствования, различного рода динамические панлогистические построения западной классической философии, особенно системы Шеллинга и Гегеля. Попытка «переводить» язык догматики на язык философии неизбежно приводила к введению динамики, характерной для систем Шеллинга и особенно Гегеля внутрь внутритроичного единства. Особенно это заметно у Соловьёва; но и Булгаков, говорящий о Троице как о Первопредложении («Я есмь сущий = Я — полагание — возвращение»), и тем более Лосев не свободны от этого.

2) Соотношение мира идей и твари. Прот. В. Зеньковский выделяет здесь две возможные модели:

— платоновскую модель, когда демиург творит мир по нетварному образцу; привнесенная в патристику и софиологию, эта модель приводит в конечном счете к эманационной концепции богоприсутствия и пантеизму или, в случае русских софиологов, к панэнтеизму);

— ортодоксальную модель, когда идеальный мир также тварен (по подобию тварного пространства и времени, он является первотворением, и только потому служит образом тварного мира)[2]. Система о. Сергия, при всей своей спорности с догматической точки зрения, основана, как мы увидим далее, на попытке *синтеза* указанных моделей, на слиянии двух дискурсов: богословского, т. е.

---

[1] *В. В. Зеньковский.* Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Путь. 1930. № 24. С. 8. Современное ее переиздание см.: *В. В. Зеньковский*. Собрание сочинений. Т. 1: О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912–1961). Приложение / Сост., подг. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермишина. М.: Русский путь, 2008.

[2] Заметим, что, по существу, это позиция противников Паламы в споре о тварности Фаворского света.

опирающегося на догмат, на истину Откровения, и философского, основанного на возможностях дискурсивного (или диалектического — слова, характерные для богословской терминологии тех лет: рассудочного, имеющего отношение к «чистому разуму») мышления, «способностях творческого воображения» — на метафизическом багаже, заимствованном русской философией у философии западной, в первую очередь немецкой. В каком-то смысле философия имени о. Сергия Булгакова является попыткой преодоления философии Нового времени в богословствовании, реакцией на философские процессы в до — и послереволюционной России, в частности, на попытки «поправить» догматику, предпринятые некоторыми представителями «нового религиозного сознания» (такая попытка, к примеру, была предпринята Д. С. Мережковским в связи с его концепцией «религии Третьего Завета»). Чисто богословская проблема — о соотношении ипостасей в Троице — приобретает внебогословский характер[1].

ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ТРОИЧНОСТИ КАК ПЕРВОСУЖДЕНИЯ И ПЕРВООБРАЗА

Булгаков был одним из первых, кто почувствовал взаимосвязь между интеллигентскими настроениями и революцией и справедливо возложил ответственность на интеллигенцию за происходящее в России. Необходимость четко определить границы допустимых влияний «нового религиозного сознания» на догматику во многом определило ту направленность, которую получает творчество о. Сергия предреволюционного и пореволюционного периода. «Сверхзадача» Булгакова — это философское обоснование догматики: проблема для него заключается в том, насколько возможны, насколько допустимы в принципе философские рассуждения «вокруг догмата»; где находятся основания — и границы — этих рассуждений.

В «Свете Невечернем» тема взаимоотношения Бога и мира едва только намечается указанием на мировое «есть», ЕСИ как акт полагания мира Богом и обнаружения мира в Боге. Эта связь дается только религией и возможно только в религии, поскольку религия «есть сознание Бога и переживание свя-

[1] См., напр. : *Ю. Граббе.* Корни церковной смуты // Церковные Ведомости. Белград. 1929. № 3–27. В этой статье указывается на связь идеологии нового религиозного сознания (и творчества о. Сергия Булгакова) и Братства Св. Софии, с чрезвычайно резкой оценкой политической, да и интеллектуальной деятельности последнего. О взаимоотношениях о. С. Булгакова с учредителями Братства Св. Софии и о самой этой организации см.: *М. А. Колеров.* Братство Св. Софии: «веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // ВФ. 1994. № 10; *М. А. Колеров.* Новые материалы к истории Братства Св. Софии // ВФ. № 4. 1996.

зи с Богом» или «религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного». По мысли Булгакова, «трансцендентно-имманентное есть основное формальное понятие, в котором познается связь с Божеством»[1]. В основании этой связи лежит *данность* — совершенно особая метафилософская и метабогословская категория. Это *дано*, *есть*, *ЕСИ* вводится Булгаковым аксиоматически, без доказательств и является основой его системы; непосредственная вера в наличествование ЕСИ «есть факт и основание любой религии <...>. В религиозном переживании дано и в этом есть самое его существо — непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности...» «ЕСИ — это в религии стоит прежде всякого анализа, а вместе и как предмет для анализа. Пред лицом этого ЕСИ, этого синтетического религиозного суждения a priori[2] конечно, безмолвствуют «доказательства бытия Божия <...>. В собственной области религии <...> царит радостное ЕСИ»[3].

Самобытность религии основана на специфическом способе опознания Божества, своего рода органе восприятия Трансцендентного — вере, что отражается и на обыденном словоупотреблении слова «вера» в значении слова «религия». Чтобы оценить значение веры, необходимо, по мысли Булгакова, принять, что вера, не подчиняясь категориям дискурсивного познания, не носит вместе с тем субъективного характера и так же объективна, как и познание. Если основная данность религиозного вообще есть трансцендентное, то основной формой религиозного постижения является молитва, в которой человек стремится выйти за свои пределы: «в молитве трансцендентное становится предметом человеческого устремления как таковое, — утверждает Булгаков, — именно как Бог, <...> как нечто абсолютно потустороннее и в то же время, когда молитва “услышана” <...>, она содержит в себе достаточное, даже единственно возможное удостоверение в существовании Трансцендентного и в Его снисхождении к людям: она получает Трансцендентное как имманентное, причем оно становится соприсущим имени Божию, в котором призывается трансцендентное». Имя Божие мыслится как пересечение двух миров, Трансцендентное в имманентном, имяславие, тем самым, становится «транс-

---

1 *СН.* С. 12.

2 Отметим, что вообще в традиции, идущей от Канта, синтетическим суждением a priori называется суждение, вытекающее из свойств человеческого мышления и расширяющее сферу познания. Булгаков, говоря о религиозном синтетическом суждении a priori, включает в эту сферу и Богооткровение, без которого, очевидно, никакая религия невозможна.

3 *СН.* С. 19–20. Интересно сравнить эти страницы из «Света Невечернего» со статьей Вяч. Иванова «Ты ЕСИ» (сб. «По звездам», 1909). Очевидно, что сама тема связи, связки-«еси» является непроходной для совершенно различных представителей русской религиозной философии XX века.

цендентальным условием молитвы, конституирующим возможность религиозного опыта. Ибо Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, именование его, а Он как бы подтверждает это наименование, признает имя это Своим <...>, реально присутствуя в нем»[1]. В Имени мир и Бог соприкасаются, тем самым акт именования приобретает онтолого-гносеологический статус.

Метафизические построения Булгакова этого периода связаны с необходимостью рационализировать то мистическое чувство присутствия Бога в мире, которое ощущается мыслителем как глубокое и собственное; рационализировать, по возможности, в рамках православной догматики. В основании всей онтологической системы С. Н. Булгакова лежит первоначальное допущение о подобии Первосуждения и суждения, Троицы и оснований человеческого мирочувствия и мирознания, зафиксированного, в частности, в философских системах.

В самой природе человеческого духа, утверждает Булгаков, «содержатся *постулаты* откровенного учения о Боге — *Образ Божий*[2] в человеке <...> есть онтологическая основа откровения»[3]. Вместе с тем, как тварный и относительный, человеческий дух (сфера «образа» есть для о. Сергия именно сфера духа) непонятен сам из себя, в своих противоречиях-антиномиях, как ограниченный, но несущий в себе «задание своего первообраза». Соотношение между образом и Первообразом взаимно, «Божественное откровение есть объективный, независимый от человека, процесс нисхождения Божества. Но самое постижение догматов Откровения связано и с имманентным человеческим самоопределением, с собственной природой человеческого духа, который не может успокоиться или себя постигнуть, оставаясь в пределах самого себя и не восходя к Первообразу»[4]. Одним из следствий этой изначальной корреляции является то, что, таким образом становится возможным «поверить догматом философию», — и действительно, религия: мифология в лосевском смысле этого слова становится для философа той мерой, с которой он подходит к классическим философским системам. Взаимное движение человеческого духа в молитве к Богу — и Бога к человеку в Откровении, основанное на изначальном подобии, дает нам в результате синергию, соработничество человеческого духа с Богом, которое для С. Н. Булгакова, как и для П. А. Флоренского, устрояет мир.

Вся метафизика мироздания и мыслящего в нем духа укладывается для о. Сергия в универсальную форму «Я есть нечто». «Я есть А», это «трех-

[1] *СН*. С. 25, 26.
[2] Здесь и далее в цитатах курсив Булгакова.
[3] *ГТ*. С. 54.
[4] *ТФ*. С. 419.

членная формула, содержащая в себе логическое триединство, и тройственность моментов связывающая в нераздельность»[1]. По мысли философа, дух есть живое, постоянно осуществляющееся предложение. Троичность, скрытая в предложении, призвана преодолеть односторонность, еретичность в собственном смысле этого термина, всех классических философских систем, основывающихся на одной из трех фундаментальных предпосылок философствования: 1) ипостаси или личности (Я); 2) идее или идеальном образе, логосе; 3) субстанциальном бытии как единстве моментов бытия (Булгаков рассматривает системы Беркли, Декарта, Канта, Гегеля и различные варианты философии тождества). Если в ранних работах — в «Философии хозяйства» и отчасти в «Свете Невечернем» — Булгаков еще мыслит в рамках шеллинианского варианта «философии тождества», то попытки построить православно-непротиворечивую метафизику приводят его к специфическому варианту «критики отвлеченных начал», где в роли «отвлеченного начала» выступает вся история западноевропейской классической философии. Следует отметить также, что, говоря о суждении применительно к философским системам, Булгаков применяет термины «дух, или субстанция» — как равные, через запятую. Практически все исследователи творчества Булгакова говорят о его терминологической неаккуратности; так, «субстанциональным бытием» философ именует, как мы увидим, и сферу Св. Духа, и сферу Отчей ипостаси, и тот умопостигаемый мир, который лежит в основании всего сущего и называется Софией, есть София. Представляется в достаточной степени верным рассматривать в качестве сферы раскрытия онтологического суждения именно сферу софийного мыслебытия, «дологического констатирования», хотя каждое, любое предложение обыденного языка уже несет в себе отпечаток онтологического суждения и печать Троичности.

По мысли Булгакова, каждое предложение можно привести к типу соединения Я с его сказуемым, «каждое суждение онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которые суть не что иное, как Я, ипостась, и его природа, раскрывающая его содержание, его сказуемое, оно же приводится в связь с подлежащим связкою бытия»[2]: суждение является, по существу, все новым и новым самоопределением Я. Субъект-объектная связь Я и не-Я, ипостаси и природы не есть, вместе с тем, простое полагание философии тождества, как это было в «Философии хозяйства», хотя, безусловно, какие-то отголоски этого полагания здесь есть. «В основе мысли, — пишет о. Сергий, — лежит жизненный акт, свидетельствующий живым образом мысли, т. е. предложением, и этот акт имеет три момента, взаимно связан-

[1] *ТФ.* С. 317.
[2] *ТФ.* С. 318.

ных, но один к другому не сводимых. Моменты эти: чистая ипостасность Я, субъект, подлежащее; природа Я, раскрывающая себя в нем и перед ним, — сказуемое; и самопознание, самоотнесение себя и своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание или самоутверждение Я»[1]. Формально Булгаков представляет себе субстанцию в виде равностороннего треугольника А—В—С (Я — сказуемое — связка), — углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех предполагает с необходимостью и оба другие — «метафизическое триединство, находящее выражение в предложении»[2].

Метафизическое истолкование Я может, по-видимому, вестись в двух направлениях: в первом случае акцент будет на апофатическом, во втором — на соборном характере Я. Булгаков исходит из первоначальной предпосылки о том, что Я — ядро человеческого духа — есть сущее, но не существующее, essentia, но не existentia. Я «*получает бытие* через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от я. Поэтому я нельзя определить, но можно только определять, и вся жизнь есть не что иное, как определение». Как несуществующее, я не может быть выражено в понятии, которое для Булгакова есть образ существования (сфера бытия, а не сущего). Я — это «словесно-мистический жест, указующий глубину неизреченного и изрекаемого, тьмы, постоянно раздвигающейся светом к светотени <...>. Если бы мы сами не были *я*, не знали *я* опытно или жизненно, то никакие усилия мысли и слова неспособны были бы выразить, показать *я*, его доказать или описать, ибо *я* трансцендентно и абсолютно. Но так как мы сами имеем Я, то и не требуется никакой нарочитой интроекции для его познания»[3].

Проблема заключается в том, чтобы суметь дистанцировать я = ипостась = субъект от всего того универсума предикатов, которые связываются в нашем сознании с *я*: психологический, гносеологический и, наконец, телесно-космический характер *я* ничего не говорит нам о его подлинной сущности. Это всего лишь набор качеств или свойств, присущих подлинному *я* и, в конечном счете, описываемых формулой «а есть А» — набор сказуемых. Подлинное *я* находится как бы на грани сказуемости — и несказанности; *я* мыслится антиномически: с одной стороны, *я* есть «Не» по отношению ко всякому определению, с другой стороны, *я* есть «всё», что составляет для него сказуемое. Но, вместе с тем, субъектность Я не может быть ограничена только первым лицом единственного числа. Реальный Субъект, утверждает Булгаков, есть некое единое триединство трех Лиц: первого, второго и третьего: Я есть не единственное, но первое Лицо, которому сопричисляются и второе,

[1] *ТФ*. С. 322.
[2] *ТФ*. С. 326.
[3] *ТФ*. С. 392.

и третье. Это «первое», «второе» и «третье» как бы замыкают круг самополагания Я (причины этого «замыкания» становятся более ясными после анализа соотношения Я и сказуемого). «Это триединство: *я*, как *я-ты-он*, не есть внешнее рядорасположение, сцепляемое и (*я* и *ты* и *он*), но есть некое *внутреннее* и, скрепляющее тройственное самосознание *я*, единство, открывающееся в трёх»[1]. В языке это многоединство зафиксировано во множественном числе от «я» — «мы».

Для Булгакова это очень важно. «Мы» для него — не просто грамматическая форма, но символ соборности *я*. «*Мы* есть *онтологическая любовь* в *я*, которая живет не только в себе, но и в *ты*, и в *он*, поскольку любовь есть именно жизнь в другом и другим»[2]. С соборностью *я* связана у Булгакова и метафизика числа, которое является образом этой соборности и имеет поэтому не субъективно-рассудочную, а онтологически-трансцедентальную природу: число возникает из «многоединства сущего». В силу своего онтологического характера, число лежит в основании мира как «многоединства, возглавляемого человеком. Мир есть, в известном смысле, число, и притом *человеческое* число, соотносящееся в возникновении своем с структурой человеческого я»[3].

Однако выход *я* в *ты* или *мы* полагает и его собственные границы. Корень этого полагания — в его тварности: *я* в раскрытии своей соборной природы не только выявляется выхождением из себя и за себя, но и ограничивается собой[4]. В этом заключается одна из сторон антиномичности тварного *я*, которое, в свою очередь, постулирует Я нетварное: как, каким образом можно помыслить *я* так, чтобы в раскрытии своем оно полагало *ты*, *он*, *мы*, но не как *не-я*, не как «другое» или «часть» *я*, но как *я* же. Более четко эта антиномия раскрывается при рассмотрении соотношения подлежащего и сказуемого, «природы» и «ипостаси».

Природа всякого духа, по мысли Булгакова, состоит в нераздельности соединения самосознания и самобытности — «ипостаси» и «природы». «...*я*, таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является образом бытия, раскрытием этой *природы* или того, что, само не будучи ипостасью, в *я* ипостазируется, становится в душу живу»[5]. Философ предлагает описывать соотношение Подлежащего и Сказуемого и в терминах субъект-объектной связи — в терминах «классических» философских систем, — и в терминах сущности и существования; «критика отвлеченных начал», имплицитно содержащаяся в его онтологическом конструировании,

---

1 *ГТ*. С. 60.
2 Там же.
3 *ГТ*. С. 74.
4 *ГТ*. С. 77.
5 *ИИ*. С. 20.

включает в себя и прямую критику гносеологического направления в философии (неокантианцы), и скрытую полемику с появляющейся уже философией существования, к которой Булгаков, как и большинство русских философов, относился с настороженностью. Онтология Первосуждения призвана «снять» односторонность и первых, и вторых. «Сущность» и «существование» есть взаимополагающие категории, в отличие от полагания сущим существования в философии тождества, полагания существованием сущего у экзистенциалистов и полагания мыслью бытия у неокантианцев[1]: «сказуемость, способность к сказуемости, есть не что иное, как раскрытие в духе его собственной природы и глубины, акт самоопределения и самопорождения. Сказуемое не приходит извне, как это может показаться, но рождается в духе, — ипостасный дух познает в нем самого себя»[2]. Связь *я* и сказуемого глубока и неразрывна: «*я*» без сказуемого «никчемно», сказуемое без «*я*» никкомно. Живя, *я* находится в состоянии постоянного становления, возникновения но не из ничего или пустоты, а из недр самого себя. По мысли философа, «в энтелехии *я* постоянно совершается переход из возможного — δύναμις — в действительное — ἐνέργεια[3]. Жизнь выражается в новых, неосуществленных, вернее, недоосуществившихся возможностях. В них *я* само узнает себя, развивается, укрепляется, растет, или, наоборот, слабеет, изнемогает. Смерть прерывает это самотворчество *я*, но смерть для *я* находится за пределами его жизненного самосознания, потому что оно сознает себя сверхвременным и вечным»[4].

Какова в таком случае природа сказуемого? Можно ли рассматривать его как иррациональное «моё» в *я*? Для Булгакова и природа сказуемого, и природа «моего» антиномичны, самим своим существованием они нарушают основные законы формальной логики — тождества и противоречия. «Сказуемость<...> свидетельствует, что *я* есть *не-я и вместе с тем я*, зараз и одновременно <...>. Эта область сказуемости, которая одновременно есть *я и не-я*, должна быть понята и истолкована как *не-я* в *я*»[5]. В *я* постоянно присутству-

[1] «Притязание неокантианцев на всецелое порождение мышлением объекта мысли <...>, — пишет Булгаков, — есть самообман, ибо условно-методологические операции мысли, служащие лишь для ассимилирования мыслью ее объекта, здесь смешиваются с самим объектом» (*СН.* С. 90).

[2] *ТФ.* С. 394.

[3] По Аристотелю, чистая возможность — *δύναμις* — вещи есть материя, потенция; форма же, или энтелехия (*ἐντελέχεια*, эйдос, морфе, «чтойность» — или сущность, essentia), является осуществлением этой потенции. С. Булгаков зачастую использует не столько аристотелевскую, сколько гумбольдтовскую интерпретацию греческих понятий *δύναμις*, *ἔργον* и *ἐνέργεια*: поскольку для Булгакова одной из основных форм богоявления является сфера Троичности как Первопредложения, философ опирается на учение В. Гумбольдта о языке как о деятельности (*ἐνέργεια*), а не о продукте деятельности (*ἔργον*).

[4] *ГТ.* 83.

[5] *ТФ.* С. 395.

ет и реализуется нечто подсознательное, точнее — до, предсознательное, но, вместе с тем, и сверхсознательное[1]. Для обозначения латентного характера этого бессознательного сказуемого Булгаков пользуется святоотеческими образами света и тьмы; сказуемое — сумерки *я*, «нечто такое, что, будучи *я*, оставалось бы еще не освещенным светом *я*, т. е. не осознанным, <...> без (до-, под-) сознательным *я*»[2]. Светоч *я* «освещает лишь ограниченное пространство вокруг себя, оставляя всю площадь в полутьме», но эта освещенность, пронизанность светом *я* лишь подчеркивает меональный характер сказуемого, указывая на возможность иной пронизанности — светом как благодатью (в собственном, первоначальном смысле святоотеческой метафизики света). «Природа *я*, — пишет Булгаков, — есть μὴ ὄν[3], потенциальность, осуществляющаяся во времени. В этом смысле можно сказать, что я не владею *моим*, своей природой и достоянием. В качестве *данности* и предстает для *я* егособственная природа, не только как *акт я*, но и как *факт я*, во всей противоречивости этого соединения. Как самополагание, *я* может осуществляться лишь своим собственным актом, т. е. абсолютным образом, a se et per se:[4] но как данность, *я* предстает для себя в качестве продукта или факта, *моё* выходит из-под власти *я*, в нем его собственная природа присутствует как подсознательное, лишь как возможность, но не обладание. Жизнь *я* в этом смысле есть временная *качественно*, в силу дискурсивности своей, и она лишь пронизывается отдельными лучами жизни *вечной*»[5].

Казалось бы, в самом понятии сказуемого имплицитно заложено противоречие: с одной стороны, сказуемое понимается как *не-я*, меон, природа субъекта; с другой — как то, что сказывается, что причастно слову, логосу. Между

---

1 Эта тема — присутствие бессознательного в структуре Я — встречается в истории философии XX столетия в концепции, формально чрезвычайно далекой от проблематики русской философии вообще и философии имени в частности: в психоанализе, когда Фрейд включает латентное бессознательное в структуру Я. То, на чем строится вся психоаналитическая практика, — процесс осознания бессознательного как терапия, — есть именно именование, называние, проговаривание болезненной ситуации или симптома. Вообще область сопоставления философии языка в ее психоаналитическом варианте, основываемом во многом именно на этом моменте — фиксации словом точки перехода бессознательного в сознание, пункт осмысления своего Другого, являющийся в Слове (вариант подхода к языку, предлагаемый Лаканом, Фуко; отчасти Ю. Хабермасом), с «философией имени» остается открытой для серьезного исследования.

2 *ТФ.* С. 395

3 *μὴ ὄν (греч.)* — небытие как недостаток или отсутствие бытия; в философии Платона — материя как «восприемница и кормилица» идеи. Вслед за Соловьёвым, интерпретировавшим в «Философских началах цельного знания» μὴ ὄν как чистую возможность или потенцию бытия, Булгаков использует это понятие прежде всего для обоснования своей софиологической конструкции, отличая его от термина οὐκ ὄν — абсолютное небытие христианской онтологической модели.

4 *a se et per se (лат.)* — от себя и благодаря себе.

5 *ГТ.* С. 83–84.

тем противоречие это мнимое и возникает только при отвлечении от того, что есть «логос» и что есть природа, меон в софиологической традиции: с точки зрения практически всех софиологов мир вообще есть преображение меональности светом логоса, есть становящееся единство Логоса и Софии[1]. Поэтому ясно, что, говоря о мировом сказуемом, мы говорим о мировом логосе и сопричастной ему телесности — «как день предполагает в ночи свою скрытую основу, а свет в обнажаемой им и рассеиваемой тьме, так и сознание всегда имеет свою глубину, из которой порождаются его предметы». Единство света и тьмы, подлежащего и сказуемого есть все, всеединство, понимаемое, однако, как единство динамическое, где *я* и *не-я* взаимно полагают друг друга. «Что таит в себе, что содержит эта основа? <...> — пишет Булгаков. — <...> она содержит все, потенциальное и актуализирующееся. Сказуемое говорит обо всем, есть всеобщее слово, мировой логос. Этот логос встает из глубины природы, ипостаси, которая через него познает свою собственную природу и богатство»[2].

Терминологические трудности, возникающие особенно тогда, когда речь идет о соотношении природы и ипостасей внутри Троицы, Булгаков пытается преодолеть путем введения совершенно нового термина: «понятие *ипостасность* одинаково отличается и от *ипостаси* и от *безъипостасности*, свойственной всему несуществующему в себе, т. е. мертвому или отвлеченному. Итак, в области духа, наряду с ипостасию и природой его, определяется еще одно возможное состояние — ипостасность. Это есть способность *ипостазироваться*, *принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но через иную ипостась, ипостазироваться через самоотдание. Это — сила любви, однако, пассивная, женственная, самоотдание в приятии любви, но без способности стать активным <активной. > ипостасным ее центром. Это — [то, что мисти-

[1] П. П. Гайденко пишет: «Булгаков дает свое толкование догмату о творении, переосмысляя его традиционное понимание. Последнее предполагало, что творение есть превращение “ничто” в “сущее” с помощью божественного всемогущества, которое вносит в “безвидность и пустоту” “вид” — форму и смысл. Не случайно именно второе лицо Троицы — Христос — есть в первую очередь виновник творения мира. У Булгакова же функции Логоса как-то оказываются переданными мэону-материи» (Критика немарксистских концепций диалектики, М., 1988. С. 186). Между тем очевидно, что у Булгакова речь идет о изначальном двуединстве, сращении логоса с меоном в космологическом аспекте творения. Интересно, для сравнения, вспомнить концепцию творения, предлагаемую свт. Григорием Паламой: общее понятие «энергия», которое выступает как синоним любого «выхода» Бога из Своей сущности, включает в себя логосы-образы, знаки, парадигмы, существующие вечно в Божественном разуме, и собственно энергии, алогичные и «иррациональные». Различие между логосами и энергиями связано с различием между Второй и Третьей Ипостасями Троицы и проблемой невозможности исхождения Св. Духа и от Сына. Для того, чтобы стать реальностью в этом мире, логосы соединяются с духоносными энергиями; в этом акте — тайна Божественного Домостроительства. См.: *Прот. И. Экономцев.* Исихазм и восточноевропейское возрождение. С. 64.

[2] *ТФ.* С. 397.

ки назвали:] “вечная женственность”»[1]. В этом смысле меональный характер «всего» и есть «ипостасность», способность быть пронизанной светом, однако этого недостаточно для замыкания круга, для соединения логоса и сущности; необходима связка, бытие. Субъект, ипостась, никогда не ограничивается тем, что смотрит в свой предмет как в свое идеальное отображение, но он опознает при этом реальность, свою или предмета, или, что одно и то же, чувствует силу бытия, идущую из него и возвращающуюся к нему, и эта животворящая сила и есть, собственно, существование, жизнь, реальность, бытие. Если в первом шаге полагания (от *я* — к не-*я*, от подлежащего — к сказуемому) происходит акт именования, субъект получает имя, то во втором шаге полагания субъект осуществляется, обладающий именем становится обладающим бытием, которое само по себе не имеет субстанциального смысла и получает его только в Первосуждении, как связка «есть» между подлежащим и сказуемым — от подлежащего к сказуемому. «...Третий образ субстанциальности, сила бытия, — пишет Булгаков, — исходит из субъекта, как первого его образа, и соединяет его со вторым так, что между ними устанавливается новое единство»[2], так же, как Св. Дух в православной догматике исходит от Отца через Сына. Суждение есть способ манифестации духа, субстанции; восприемником ее является человек — «живое суждение или предложение, жизнь есть во времени совершающийся его процесс»[3].

Анализ схемы Абсолютного как Первопредложения показывает нам априорность догмата о Троице для нашего сознания, «через самопознание своего богоподобного духа, через те, хотя и не выполнимые им самим, но вместе и неустранимые из него постулаты самосознания, которые в нем заложены прежде всякого опыта»[4], возможен «выход» человека к Троице. Дискурсивный характер нашего сознания; антиномичность и известная ущербность элементов Первосуждения приводят нас к необходимости Первообраза, Троице, где все эти антиномии не «сняты», но просто недопустимы к существованию, «образ свидетельствует о Первообразе». С другой стороны, Единый Абсолютный Субъект, являющий свою абсолютность в акте Любви Ипостасей, раскрывает себя и в Откровении, — или, в философских терминах, «в другом», в «инобытии»: триипостасность есть «откровение своего, как *не*-своего, раскрытие природы себя, как другого <...>. Эта любовь Божия есть не только предвечный *акт* жизни, но и *содержание* его»[5], воплощенные в Космосе, в Труде и в Слове.

---

1 *ИИ.* С. 28. Здесь: угловые <> и квадратные [ ] скобки обозначают различия между вариантами текста, отмеченные публикатором.

2 *ТФ.* С. 404.

3 *ТФ.* С. 416.

4 *ГТ.* С. 100.

5 *ИИ.* С. 23.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СЛОВА. СЛОВО И ИМЯ

Эта основная онтологическая конструкция (Первообраз — образ как отпечаток Первообраза в инобытии) помогает нам понять собственно философию языка о. Сергия. Для Булгакова очевидна необходимость установить сущность слова — интуицию слова, узрение его в его собственном бытии, в его идее, констатировать его идеальное, эйдетическое содержание, а не историю его существования, не генезис. При этом Булгаков не ограничивается перечислением непосредственных предикатов слова, речь идет о постепенном, «послойном» приближении к его подлинной сущности, в последовательном отвлечении от его погруженности в «другое», чтобы потом — на следующем этапе анализа — определить специфические моменты этой погруженности. Булгаков дает цепь определений слова, каждое из которых обозначает собой четко фиксируемую ступень приближения к сущности: качественно определенное двуединство с сущности и инобытия, взятый каждый раз в разной предметной данности.

1. *Соматическое двуединство.* «Слово есть соединение звуков голоса и шумов, извлекаемых нашими органами речи, причем оно может быть действительно произнесено или только обозначено через письмо или другим способом, например жестом. Эта звуковая масса есть <...> тело слова, “σόμα”»[1], — пишет Булгаков. Тело слова есть форма слова, которая предполагает оформляемую им материю — весь универсум его практических воплощений; при этом форма мыслится как идеальная энергия, неотделимая от той материи, которую она оформляет: «идеализированная материя, просветленная формой, причем идеальное самобытное бытие формы осуществляется именно в его действии, т. е. воплощаемости»[2], в неразрывном единстве формы и материи.

2. *Формально-смысловое двуединство.* «Слово есть смысл», — пишет далее Булгаков. Всякое слово обозначает идею, смысл сращен с формой; более того, слово выражает свою идею независимо от способа употребления, безотносительно. Проблема герменевтического круга определяется философом как «первая антиномия слова», которая имеет, однако, онтологическое, космическое звучание, где контекстуальный характер Космоса дополняет идеальность слова как чистой качественности смысла, что обусловлено следующей, космо-логической ступенью анализа его сущности.

3. *Космо-логическое двуединство.* «Слова, как первоэлемент мысли и речи, суть носители мысли, выражают идею как некоторое качество бытия, простое и далее неразложимое. Это самосвидетельство космоса в нашем духе,

[1] *ФИ (Бул.).* С. 9.
[2] *ФИ (Бул.).* С. 11.

его звучание»[1]: слово как качество бытия есть идея, конституируемая (произносимая) во внутреннем мире человека и вместе с тем вовлеченная в процесс обыденной речи, в стихию грамматики. Вследствие этого эйдетическая сущность слова не совпадает с корневой, хотя непосредственно связана с ней, считает Булгаков. Попытка проследить становление языка приводит Булгакова к пониманию невозможности дистанцировать идею, эйдос, «мысль» от ее вербальной оболочки; попытка разорвать эту связь мыслится как онтологически невозможная, как невозможно и их полное слияние: язык «имеет двойную природу, в нем нераздельно и неслиянно слиты слово и мысль, тело и смысл»[2]. В этой связи становится некорректной сама постановка вопроса о генезисе слова, поскольку слова не возникают, они есть суть, постепенно проявляющаяся вовне.

Именно это обстоятельство позволяет объяснить возможность существования многих языков как форм проявления метаязыка, космического языка вещей. Говорить означает возбуждать в сознании смыслы через слова, как воплощенные идеи; способ же, модальность такого говорения — «только проволоки и телеграфный аппарат, но не самая телеграмма»[3]. Сущностью речи является пробуждение в жизнь смыслов в человеке, связующих сознание людей и конституирующихся в языке.

Космо-логический аспект слова обозначает, что слова-идеи мыслятся как метафизическая подоснова вселенной — наряду с ее алогическим (меональным) бытием: в меональном бытии оно являет собой Трансцендентное. «Логос в отношении к неизреченной и неизрекаемой, трансцендентной для мысли и слова сущности, выражается словом. Оно по отношению к субстанции есть то, что проявлено, сказано, выявлено из неизреченной глуби бытия, с чего совлечен покров тьмы, и в свете проявилась множественность, соотношения, индивидуальные черты, является лицо бытия»[4]. Слово в своей космологической сопряженности есть явленный лик, ипостась субстанции — Абсолютного.

4. *Символическое двуединство.* «...Слово так, как оно существует, есть удивительное соединение слова самих вещей и человеческого о них слова, притом так, что то и другое соединены в нераздельное сращение»[5]. Двуединство этого порядка заключает в себе, по мысли Булгакова, вторую антиномию слова: бесконечное мысли выражено в конечной форме (философ употребляет более точный термин «изваяние»), смысл соединен

1 *ФИ (Бул.).* С. 15.
2 *ФИ (Бул.).* С. 19.
3 *ФИ (Бул.).* С. 21.
4 *ФИ (Бул.).* С. 25.
5 *ФИ (Бул.).* С. 26.

с не-смыслом. То, что определяется философом как энергия сущности, соединено со знаком: слово становится символом. Булгаков отличает свое истолкование символа от психологических и логических рецепций: речь идет об осуществлении энергии первосущности в знаке, а не о приписывании смысла денотату, «символы суть носители силы, некоторые конденсаторы и приемники мировой энергии». Рождение слова есть процесс двойственный: рождение смысла («из космического бытия выделяется, освобождается мысль, его идея») и рождение слова как символа («но, освобожденная, она тут же облекается в слова, иероглиф мира, его словесный микрокосм <...>. Слова суть живые и действенные иероглифы вещей, в каком-то смысле суть сами вещи как смыслы». В языке существует некоторая первичная данность («монограмма бытия», идея), которой соответствует творчески осуществляемая заданность (движение к проявлению, выявлению этой идеи, явлению смысла). Первослова суть живые, словесные мифы, по поводу которых возникают такие человеческие именования, как термины, понятия и так далее; человеческое словотворчество возможно, с точки зрения Булгакова, как «описание второго порядка» по отношению к первословам: «через пробитые окна первослов, элементы смысла, постоянно вливается все новый расширяющийся смысл, как из нескольких нот гаммы возникает вся бесконечность музыки»[1].

5. *Антропокосмическое двуединство.* Поскольку содержание слова есть космическая сила, то можно сказать, что через человека — через микрокосм, в котором осознает и осуществляет себя космос, — слово говорится, является миру. По мысли Булгакова, именно антропологическая природа слова делает его символом: язык есть явление социально-историческое и вместе с тем метаисторическое, поскольку метафизической основой объединенной речи является «внутренний» язык, не говоримый, но говорящийся в нас. Единицей двуединства в данном случае выступает Логос — и человечество, трактуемое Булгаковым в духе Соловьёва, как временная ипостась Софии. Булгаков устанавливает отношения между миром идей (Софией нетварной) и языками в их данности, постулируя некое мета-слово, его ноумен, который выявляется в звуковой оболочке. Эти оболочки в своей совокупности образуют язык как организм слов (так же, как София — организм идей), «языки суть как бы различные, определенным образом настроенные резонаторы, которые вибрируют на данные волны, причем, конечно, различна их специальная настроенность, но, вместе с ней, различно резонируют и все остальные звуки»[2]. Языки эквивалентны в том смысле, что каждый из них логичен в своей мета-

[1] *ФИ (Бул.).* С. 32.
[2] *ФИ (Бул.).* С. 38.

физической основе, и, вслед за разрозненностью человечества, они различны в своей явленности.

Весь вышеприведенный анализ относится к слову, вырванному, вычлененному из контекста, из речи. Однако совершенно очевидно, что слово есть часть речи, «действующее лицо» языка и грамматики. Для Булгакова попытка построить философию грамматики продиктована прежде всего необходимостью трансляции собственной онтологической конструкции на стихию языка или, что точнее, необходимостью вычленить ее из языковой стихии. Слово предстает перед нами как символ всеединства и, вследствие своей всеединой природы, дает нам возможность реконструировать в грамматике (и свести к ней все основные грамматические формы) излюбленную булгаковскую схему — «*я* есть нечто», «Я есть не-Я».

Если космическое значение слова, мета-слово, его эйдос «есть лишь некоторая, не имеющая измерений, точка в мировом все и с ним связана, как отправная точка бесконечных мироявлений (космофаний)», то и языковое его оформление возможно только в речи как символе связного, всеединого потока смыслов, всегда актуализирующейся, динамической «всейности». И все же в этом бесконечно-связном потоке речи необходимо, по мысли Булгакова, вычленить некоторые смысловые единицы (помимо слов); установить общую схему тех отношений, в которые становятся слова. В философии грамматики роль такой схемы играет предложение, в котором, отвлекаясь от собственно эйдетического момента слова, мы можем проанализировать онтологическую сущность грамматико-логической стороны речи.

Все имеющиеся в языке части речи Булгаков, по существу, сводит к трем основным формам: местоимение, имя существительное и глагол. Подчиняясь своей универсальной сверхзадаче (уловить в речи декларируемую онтологическую троичность), философ возводит, соотносит «по образу и подобию» предложение к Первосуждению; при этом местоименность играет роль «онтологического крюка», на который «вешается» (терминология о. С. Булгакова. — *А. Р.*) субъект-существительное; глагольности, широко трактуемой, отводится роль абсолютной предикативности; онтолого-гносеологическую роль («у-себя-бытие» — завершение круга) играет связка.

Любое имя, утверждает философ, «есть антиномия: апогически-логическое, невыразимо-выражаемое, из недр бытия рождаемое слово», однако глагольность, сказуемость как таковая абсолютно лишена этой антиномичности — и, тем самым, укорененности в бытии, космическая энергия слова носит в этом случае абстрактный характер и нуждается в «скреплении» с мировым бытием. В этой субъект-объектной оппозиции (говорящий — говоримое (сказуемое)) берет свое начало любая гносеология: «если мы говорим то, что познаем о мире, как космические существа, — пишет Булгаков, — то эти

высказывания о мире имеют не только содержание, окачествованность, но и объективность. Мы не только внемлем мировым голосам и их возглашаем, но мы переживаем этот мир и находимся с ним во внутреннем общении, которое выражается в слове <...>. Наше положение, как сущих в космосе, обрекает нас на постоянные встречи с его агентами <...>. Оно-то и скрепляет наши слова в речь»[1]. В различении существительного и глагола заключен первичный акт мышления и познания. Имя существительное, действительно, есть живое свидетельство того, что нечто есть, и эта данность является первичным, неразложимым далее онтолого-гносеологическим актом. Это «приурочивание к точкам бытия» всякой мысли о мире и конституируется в той грамматической форме, которая называется «именем существительным» — именем, знаменующим бытие, а не только «идею» или «смысл».

Местоимение (*вместо*-имение) мыслится в этом случае как *тень* имени, «неизменно отбрасываемая им», «молчаливый мистический жест, который всегда присутствует в имени»; знаменование Первосуждения. «Всякое наименование содержит скрытое экзистенциальное суждение, — пишет Булгаков, — в котором констатируется мистический акт выхождения субъекта в космос и вхождения в него космоса, соприкасание сознания и бытия». Этот двуединый онтологический акт осуществляется только благодаря личному местоимению: функция местоимения — «выражать невыразимое в слове-идее, передавать мистический жест, онтологические точки касания»[2]. *Я есть точка зрения субъекта на мир*, «онтологическая рама», в которую вмещается все бытие (и бытие самого *я*), нечто абсолютно ноуменально-феноменальное, *самораскрытие усии*, «обнажающейся в феноменах как первородящей энергии». «Местоимение не выражает никакой частной идеи о качестве, но оно есть словесное свидетельство о сущности, которой принадлежит бытие и все его качества, — утверждает Булгаков. — Оно выражает собою усию οὐσία, по отношению к которой обнаружениями энергии, энергетическими феноменами является всякое бытие, всякое высказывание: это первая ипостась бытия, в которой родится вторая, — слово, и которая, сознавая свою связь с этим словесным выражением, видя в ней себя и свое откровение, в функции предикативности осуществляет и третью свою ипостась»[3], — как мы видим, Булгакову как бы «не терпится» зафиксировать свою троичную интуицию в акте именования, ипостаси как бы «плавают» — в частности, предикативность, сказуемость становится *третьей* ипостасью бытия, а функцию *логической* связи выполняет *слово-логос* (вторая ипостась). Однако нелогичность эта мнимая: речь идет не о взаимоотношениях Ипостасей внутри Абсолютного;

[1] *ФИ (Бул.).* С. 49.
[2] *ФИ (Бул.).* С. 52.
[3] *ФИ (Бул.).* С. 55.

речь идет о реализации — осуществлении *в инобытии* — Сущности-усии этого Абсолютного. Булгаков, как нетрудно заметить, повторяет противоречия соловьёвской онтологической схемы («путаницу» между второй и третьей Ипостасями), Богочеловечество или пространство стихии языка суть в данном случае лишь разные формы инобытия.

Итак, имя существительное декларируется Булгаковым как неразвернутое предложение (это дает возможность Булгакову дать великолепную дефиницию слова: слово — «вот это нечто, что сигнализует о себе, как о сущем, тем самым ставит вопрос о себе, а вместе и отвечает на него»[1]). При этом существеннейшую роль в акте именования философ отводит связке: коль скоро онтологический акт именования есть облечение, воплощение идеи в слово-плоть, необходима некоторая сила, некоторая энергия (ἐνέργεια), собственно, и осуществляющая это воплощение. «Слово, в котором выражается имя, присоединяется связкой к безъимянному и неименуемому его носителю, есть словесное действие, самооткровение этого носителя. Он присваивает себе, связывает себя с известным словом-идеей»[2]. Имя как феномен есть проявление или откровение «вещи в себе», «ноумена», сущности-усии, в котором проявляется ее действенность — энергейя. В этом заключается антиномичность (но, вместе с тем, и разрешение антиномии) имени существительного: «то, что именуется, неименуемо, трансцендентно слову — идее, выражающей модус космического бытия. То, что находится *под* именем, — *под*-лежащее, или sub-jestum ὑποκείμενον, есть трансцендентный ноумен, οὐσία, Кантовская “вещь в себе”. То, *чем* именуется она, есть сказуемое, κατηγορούμενον феномен по отношению к этому ноумену, его ἔργον, всецело принадлежащее миру бытия и форм, имманентное <...>. Мостом над бездной, клеем, соединяющим ноумен с феноменом, в слове является подразумеваемая связка *есть*, эта онтологическая агглютинация». Ноумен не «лежит на основании феномена и не трансцендентен ему вполне <...>. Ноумен просто *есть* феномен <...>. Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, раздельном, и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действенно, τῆ ἐνεργείᾳ утверждает себя именованием, в связке опознает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась)»[3]. Заметим, что здесь ипостаси как бы «становятся на свои места», и это не случайно: если в предыдущей фиксации троичной интуиции речь шла о раскрытии сущности в инобытий (взгляд как бы из глубины — наружу), то в данном случае речь идет о существовании в этом инобытии *реализованной* сущности, при этом вторая и третья ипостаси бытия как бы снова «меняются местами».

---

1 *ФИ (Бул.).* С. 59.
2 *ФИ (Бул.).* С. 61.
3 *ФИ (Бул.).* 69–70.

Этот момент непосредственно связан со всей онтологической моделью, предлагаемой Булгаковым; прежде всего с его концепцией творения, детально разработанной уже после создания «Философии имени». Булгаков повторяет основной тезис софиологии: творение, как творческий акт Творца, есть полагание иного — внебожественного мира, Софии тварной. София Божественная, трактуемая им как ипостасность, усия, служит основанием для творения: «если отрицательное определение, что “Бог сотворил мир из ничего”, устраняет мысль о каком бы то ни было небожественном или вне-божественном начале творения, — комментирует этот диалектический момент Л. А. Зандер, — то положительное ее содержание может быть лишь таково, что Бог сотворил мир Собою, из Своего естества <...>. Положительное содержание мирового бытия столь же божественно, как и его основания в Боге, ибо иного и нет никакого для него начала»[1]. По мысли Булгакова, метафизически творение ипостасей состоит именно в полагании предвечно существующего божественного мира, в сраствореннии его с ничто, со становлением. В результате этого первичного двуединства Божественной Софии и абсолютного небытия возникает София Тварная как иной образ инобытия божественного мира, отличающийся от него не по сущности, а по факту. Поэтому подобосущие Бога и мира отличается от единосущия Троицы и имеет, если так можно выразиться, «вертикальное» направление, не только связывая единством сущности тварь и Творца, но и различает их различием образов ее бытия.

В «Философии имени» Булгаков опирается в целом на платоническую модель творения (Демиург творит мир, глядя на божественные образцы вещей), используя вместе с тем и концепт Софии: проявляемая в именовании сущность-усия есть София, «Душа мира, Мудрость мира, как всесовершенный замкнутый организм идей, как Плерома, полнота бытия»[2], мир как Космос (порядок). Феноменальный мир (как хаос) есть становящийся Космос, софийный по своей сущности, но несофийный по состоянию. Поэтому «смыслы-идеи» нашей обыденной речи имеют основание в мире идей, но это идейное содержание может быть замутнено или искажено. «Есть две области идей, — пишет Булгаков, — мир горний и мир дольний. <...> Слова сказуемые также творятся взирая на творческие первослова, которые просвечивают через их покровы в системе зеркал, преломляясь, замутняясь, искажаясь, но все же отражаясь, так что без них ни было бы и самих слов»[3] —

[1] *Л. А. Зандер.* Бог и Мир. Париж, 1948. Т. 2. С. 215. Видно, что Булгаков пытается решить богословскую проблему творения из ничего с помощью философских методик диалектического взаимодействия единого и многого, целого и частей, сущности и ее феноменальных проявлений. По сути дела, всякая попытка помыслить единое основание у Бога и у мира есть способ философского анализа Сущности — и способ утверждения правомерности такого анализа.

[2] *ФИ (Бул.).* С. 74.

[3] *ФИ (Бул.).* С. 75.

сказуемость (предикативность) есть *весь мир в становлении*, не теряющий с помощью связки — «системы зеркал» — связи с подлинным бытием.

Всю философию грамматики, весь синтаксис простого предложения Булгаков сводит к различению двух функций — подлежащего и сказуемого, точнее — к установлению двух универсальных онтологических «провинций» — «подлежащести» и «сказуемости». «Речь состоит в предицировании или именовании, и части речи либо прямо служат этой задаче, либо играют служебную роль», «при чем на стороне субъекта имеется, кроме общего словесного значения, еще непрозрачное ядро бытия, на стороне же предиката — чистые смыслы, идеи, лишенные этого ядра»[1]. Если имя свидетельствует о сущности, предикат свидетельствует о качестве, о модальности, способе бытия вещи в мире.

С точки зрения Булгакова, все существенные части речи — местоимения, существительные, прилагательные, глаголы, а также наречия, предлоги, союзы выражают основную функцию речи — именование; при этом онтологический статус субъективности, «подлежащести», практически всегда шире «просто» подлежащести, а статус предикативности — шире сферы «просто» сказуемого. Попытка сведения всей наличной человеческой речи к искомой онтологической формуле «А есть В» является для Булгакова актуальной возможностью обнаружить образ Первообраза; коммуникативность обыденной речи есть коммуникация между Богом и миром — причем такой ее род, который умопостижим, т. е. «поддается» философской дескрипции и анализу, единственная возможность создания корректной гносеологии.

Специфическое «притяжение-отталкивание» кантовского гносеологизма, столь характерное для Булгакова на протяжении всего его творчества, нашло свое выражение и в философии имени: гносеологический аспект именования раскрывается Булгаковым непосредственно в полемике с Кантом. Не имея, к сожалению, достаточного количества текстуального пространства, чтобы подробно остановиться на оценке границ влияния кантианства на гносеологию Булгакова, представляется возможным согласиться с мнением архим. Евфимия, считавшего, что «слепота Канта была благодетельной для науки: она дала: вещь вообще, вещь в себе, четверицу терминов, определяющих-определенных Богом, и соответственную — для Ничто: — истиннейшее узрение при слепотствовании в его обосновании, при отсутствии малейшего луча Откровения. <...> В середине книги “Философия Имени” отец Сергий делает прямое нападение на “схемы” Канта <...>, т. е. применимость <...> представлений пространства и времени к понятийным сказуемым <...>. Орудием нападения он берет триаду, характеризующую предложение, — подлежащее, сказуемое, связка, напрягая ее до значения Триады Перводогмата, т. е. в Ролях Отца, Сына и Свято-

[1] *ФИ (Бул.).* С. 80, 81.

го Духа, и сейчас же удваивает, говоря “суждение-предложение”, что уже есть тетрада в триаде. Это — случай удивительного двоеположения субъекта, один раз в связи с объектом, другой раз — предикатом <...>. Таким образом, нападение отца Сергия оказывается беспредметным, и проявление его невидения Тетрады, нагромождая триадные толкования, сминает конструкции»[1]. Преодоление недостатков гносеологической конструкции о. Сергия Булгакова, коренящихся в удвоении Абсолютного Субъекта — Софии, архим. Евфимий видит в изменении самой модели — в переходе от Триады к Тетраде (отметим, что такой переход уже наметился в учении о Софии как ипостасности Троицы).

Гносеология, разрабатываемая Булгаковым, представляет собой попытку обосновать подлинное место человеческой субъективности в системе бытия, определяемое основной софиологической пропорцией: София Божественная относится к Ипостасям Св. Троицы подобно тому, как София Тварная — к ипостасям человека. Слово «подобно» означает, по мысли Булгакова, не абсолютное тождество, но именно подобие отношений, коренящееся в том, что тварная София есть инобытие Софии Божественной, а ипостась=личность человека есть образ и подобие Личности Бога. «В каждом самом элементарном акте познания — именования, — утверждает Булгаков, — мы присутствуем при великой и священной тайне творения человека по образу триипостасности: из недр бытия рождается слово, и это слово опознается не как придуманное, извне принесенное, но рожденное самой вещью, ее выражающее. Поэтому вслед за различением, сопровождающим рождение слова, следует синтетическое сознание того, что это и есть то, именование, суждение, познание»[2]. В любом познавательном акте содержится образ Триады: «глухой голос бытия», оформленный в слове, и сам момент этого оформления — именование. Субъект выступает здесь как со-именующий, как причастный Откровению. Философский анализ языка приводит Булгакова к очевидности истин православного энергетизма (в специфическом, булгаковском его понимании): Откровение суть проявление Божественных энергий; сущее Божество трансцендентно миру, но его энергия «есть то, что мы называем Богом»[3]. Божии действия открываются как Божественные Имена — энергии, которые говорят в человеке через акт именования. Человеческое слово и отлично и неразделимо от Божественной энергии, человек служит здесь «инобытийным фоном», на котором проступает и голос вещи, и голос Бытия.

---

1 *Архим. Евфимий.* Relatio religare // Вестник РСХД. 1971. № 101–102. С. 40. Ср. также: *И. Б. Роднянская.* Чтитель и толмач замысла о мире // *С. Н. Булгаков.* Первообраз и образ. Соч: В 2 т. М., 1999.

2 *ФИ (Бул.).* С. 118.

3 *ФИ (Бул.).* С. 180.

3. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЯЗЫКА В СИСТЕМЕ А. Ф. ЛОСЕВА

Как следует из предыдущего, «сверхзадачей» булгаковских построений конца 1910-х — 1920-х годов было конструирование, установка единого религиозно-философского дискурса, единого религиозно-философского мыслительного пространства. Обязанный придерживаться рамок традиционного догматического богословия, Булгаков создает свой вариант «философии имени», с одной стороны, выходящим за эти рамки, с другой — содержащим в себе целый ряд философских «недоработок», незавершенностей, самые важные из которых — в частности, учение о субстанциональном характере православного энергетизма — будучи философскими по существу, решались Булгаковым в терминах богословия (учение о Софии и Славе Божией)[1]. Перед А. Ф. Лосевым, несмотря на сходство задач — установить онтологические границы языка, создать — с помощью исихазма и имяславия — такой вариант философской системы, который позволил бы органически соединить наиболее значимые философские системы (платонизм и кантианство, гегельянство и феноменологию) и, через осознание смыслов, открывающихся в результате конструирования такой системы, конституировать новое «проблемное поле» философии, новую область философского дискурса вместо изжитой к началу XX века западной традиции «метафизики», — лежали иные, нежели перед о. С. Булгаковым, пути. Если Булгаков предстает своими читателями прежде всего как богослов, «озадаченный» философской проблематикой и изъясняющийся на философском языке, то А. Ф. Лосев выступает именно как философ, пытающийся рациональными путями постичь внерациональное[2]. Это

---

[1] Совершенно не случайно поэтому, что именно противники субстанциальной трактовки паламитского учения об энергиях (Вл. Лосский, Г. В. Флоровский и пр.) стали оппонентами Булгакова в «споре о Софии». О противоречивости внесубстанциальной версии православного энергетизма см.: *Л. А. Гоготишвили.* Лосев, исихазм и платонизм // *А. Ф. Лосев.* Имя. С. 572.

[2] Об этой специфике творчества Лосева пишет, напр., о. Алексий Бабурин (см.: *<о. А. Бабурин>.* Из общения с А. Ф. Лосевым // *А. Ф. Лосев.* Имя. С. 530.). Однако лосевский рационализм вовсе не выходит за пределы соответствия с православным опытом, в частности с монашеским опытом «умного делания»: так, в своих работах Лосев неоднократно указывает на недостаточность гипер-ноэтического экстаза плотиновского типа; как и для других представителей «философии имени», для Лосева «умное делание» есть синергия, предполагает благодать.

дает ему возможность пренебречь рядом ограничений, в частности недопустимости для богословия диалектики Лиц внутри Троицы. Диалектический переход от Троицы к Тетрактиде (а от нее — к Пентаде) является отправным моментом в построении лосевской системы, позволяющим избежать сложностей, характерных для восприятия систем двух священников — отца Павла Флоренского и отца Сергия Булгакова.

ДОПРЕДМЕТНАЯ СТРУКТУРА ИМЕНИ. СЛОВО И ИМЯ КАК ФАКТЫ ИНОБЫТИЯ

«Философия имени» А. Ф. Лосева так же, как и концепция С. Н. Булгакова, основана на изначальном допущении принципиальной возможности подобия Бога и мира. Онтологически осмысленное, энергийное имя играет роль «места встречи» Бога и мира. Феноменологическая редукция особого рода, примененная к слову Космоса, позволяет рассматривать Космос как своего рода «лестницу именитства».

Активно пропагандируемые в работе «Философия имени» феноменология и диалектика используются Лосевым как метод исследования, но не как содержание его[1]; выстраиваемая в результате анализа слова иерархия наличного бытия напоминает не столько гегелевское разворачивание абсолютного духа в инобытии, сколько «Чтения о Богочеловечестве» Вл. Соловьёва, однако само это «выстраивание» возможно только после установления дефиниций: символического характера слова на пути диалектического движения от внешней стороны слова и внутренней. «Чтобы перейти к слову как к подлинной картине предмета, мы должны сначала взять его как чисто *смысловую стихию*, отбросивши фонему как необязательный и — в смысловом отношении — чисто случайный момент»,[2] — пишет Лосев. Последовательно отвлекаясь от фонетических, морфологических, этимологических, синтагматических, пойема-

[1] В работе рубежа 1920–1930-х гг. «Вещь и имя», окончательно оформленной уже после создания так называемого «восьмикнижия», Лосев прямо указывает на недостаточность гуссерлевской феноменологии как одного из типов трансцендентализма, признавая все его огромное значение. «Заслуга Гуссерля, — пишет Лосев, — только в том, что он дал теорию этого (феноменологического. — *А. Р.*) метода в его абсолютной чистоте и несвязанности. Сам же по себе метод этот <…> является одним из основных методов философии вообще. И тем не менее приходится спорить против него, как только он начинает претендовать на полную исключительность и игнорирование всяких иных, тоже основных, философских методов» (*А. Ф. Лосев.* Вещь и имя // *А. Ф. Лосев.* Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 869).

[2] *ФИ (Лос.)* С. 639–640.

тических и пр. «слоев» слова — собственно, от того, что составляло предмет традиционной лингвистики, философ фиксирует свое внимание на единственно, с его точки зрения, значимом аспекте слова — ноэматической, области чистого значения, — значимом как начало, отправная точка, но не конец анализа. Именно на уровне ноэмы становится очевидной недостаточность конвенционального, психологического и пр. истолкования языковых проблем: коль скоро ноэма есть «то, что мыслится о чем-нибудь», нечто не выходящее за пределы процессов мышления и его результатов, то, как минимум, коммуникативный аспект слова остается совершенно в стороне и, как следствие, остается нераскрытым онтологический смысл, предметная сущность слова. «Тайна слова, — утверждает Лосев, — заключается именно в общении с предметом и в общении с другими людьми. Слово есть выхождение из узких рамок замкнутой индивидуальности. Оно — мост между субъектом и объектом <...>. Имя предмета — арена встречи <...> познающего и познаваемого. В имени — какое-то истинное единство разъятых сфер бытия, единство, приводящее к совместной жизни их в одном цельном <...> сознании»[1].

Коммуникативный смысл слова полнее раскрывается в более поздней по сравнению с «Философией имени» работе «Вещь и имя». По замечанию Л. А. Гоготишвили, обе эти две работы «относятся друг к другу как контуры полной разветвленной теории к ее основному тезису: если в “Философии имени” в систематически-концептуальном плане изложены основные постулаты, конечные выводы, внутренняя структура и внешние границы лосевской теории языка, то в “Вещи и имени” целенаправленно разрабатывается и разъясняется главный принцип этой теории, <...> что имя вещи есть сама вещь, хотя вещь не есть имя»[2]. Имяславческий вариант онтологии языка позволяет нестандартным образом истолковывать коммуникацию как понимание и интерпретацию, придавая идеям, в частности, неокантианцев и В. Дильтея качественно иной смысл.

Чтобы осуществилось понимание вещи, пишет Лосев, необходимо, чтобы: 1) вещь имела смысл, 2) смысл ее был сравниваем с другими вещами и их смыслами, т. е. со своим инобытием и 3) это сравнение со своим инобытием было отождествлением с ним[3]. Интеллигибельность познающего субъекта, познающее сознание выступает здесь только как инобытие, необходимое для воплощения невещественной, смысловой сущности вещи. Понимание, по мысли Лосева, есть «диалектическое самотождественное различие смысла вещи с ее инобытием, и <...> человеческий субъект играет тут роль

---

1 *ФИ (Лос.).* С. 642.

2 *Л. А. Гоготишвили.* Религиозно-философский статус языка // *А. Ф. Лосев.* Бытие. Имя. Космос. С. 907.

3 *А. Ф. Лосев.* Вещь и имя. С. 824.

только того специального инобытия, где происходит воплощение вещи...» Понимание вещи есть ее именование, «ибо тот, кто именует что-нибудь, должен и отличать себя от именуемого (вещественно) и отождествлять себя с ним (по смыслу), а это смысловое, умное отождествление себя с вещью, которая как вещь продолжает быть отличной, и есть понимание»[1]. Коммуникация есть отождествление вещи и понимающего субъекта умно, в уме, в смысле.

Все эти моменты могут быть отмечены уже на ноэматическом уровне слова, поскольку именно на этом уровне становится очевидной его предметная сущность, непосредственно, как «объект», и опосредованно, как «субъект», «психическое», участвующая в его конструировании. Ноэма — значение определенного слова — есть, утверждает Лосев, «свет смысла, освещающий, т. е. осмысливающий звуки и от значения звуков как таковых совершенно отличный». Ноэма фиксируется как «вне-субъективная и вне-индивидуальная стихия понимания», возникающая при взаимоопределении предметной сущности и инобытия. Именно на ноэматическом уровне мы подходим к двуединству сущности и иного, меона — «центральнейшей проблеме во всем анализе имени и всех вырастающих на этом анализе наук»[2].

Выступая в своей концепции меона как последователь Платона, но не Плотина, Лосев трактует свое небытие как пространство реализации бытия вещи, оформляющее, ограничивающее вещь, без придания ему какого-либо онтологического статуса. «Не-сущее в нашем смысле, наше “иное” и меон есть не просто отрицание факта наличия, а утверждение факта оформления предмета, которое предполагает обязательно и нечто отличающееся от предмета. В понятии меона нет никакого отрицания как факта, ибо отрицание само по себе есть факт обратного полагания». Восприятие не-сущего, меона как материи, материала, из которого, в котором или на котором «отпечатываются те или иные формы, трактуется Лосевым как «натуралистическая метафизика, оперирующая в основе вещными аналогиями»[3]. Меон мыслится им именно как *ино*-бытие; иное по отношению и качеству, количеству, форме, бытию, устойчивости и пр.; иное полагания, иное смысла; необходимый иррациональный момент в рациональности сущего.

В универсальном противостоянии сущего и меона, иного можно, по мысли Лосева, вычленить ряд диалектических моментов. Прежде всего, сущность и инобытие, вступая во взаимоопределение, остаются по деятельности своей взаимонезависимыми — «как бы сущее ни меонизировалось и как бы меон ни осуществлялся, необходимо, чтобы то и другое в это же самое время оставалось не затронутым этими взаимоопределениями». Вместе с тем, су-

[1] *А. Ф. Лосев.* Вещь и имя. С. 827.
[2] *ФИ (Лос.).* С. 644, 645.
[3] *ФИ (Лос.).* С. 646.

щее и инобытие взаимоопределяют друг друга в образе, который возникает в результате меонального «окружения» смысла, оформления его, следовательно, сущность (так же, как и меон) может существовать не только «в себе», но и в модусе определения, «в модусе определенного осмысления, в модусе явленной, выраженной сущности». Эту последнюю Лосев называет энергемой, «сущность являема в имени как энергема имени, как смысловая изваянность выражения». Идея слова, или имени, выступает как «идеальный коррелят предметной сущности слова, который и есть момент отождествления осмысленного меона и предметной энергемы».

Через понятие энергемы становится возможным конструирование зафиксированного в имени, иерархически организованного мироздания, истолковываемого как «целая лестница восходящих по своей осмысленности типов оформления меона, или типов просветления тьмы бессмыслия»[1]. Лосев различает физическую, органическую, сенсуальную, ноэтическую и гиперноэтическую энергемы слова как многочисленные *судьбы имени*, зависящие от разной степени проявленности и выраженности в них смысла. Обобщенный же момент, «с которым сущность обращается к не-сущему», момент взаимодействия сущего с меоном и осмысления его, Лосев называет энергией его предметной сущности, в которой, собственно, и задан смысл всей этой иерархии.

Физическая энергема слова. Самой первой ступенью диалектического двуединства сущего и меона является *вещный мир, наличное бытие*, или, следуя лосевской терминологии, «вне-себя-бытие», когда каждый элемент такого бытия внешен по отношению к каждому другому элементу: «если меон — отсутствие смысла, то соединение его со смыслом должно, прежде всего, внести разделение и раздробление в смысл, внести в него прерываемость и дискретность <...> физическая вещь[2] есть такой смысл, такое слово, которое дано лишь на степени механически-дискретного объединения <...>. Физическая вещь есть первое объединение и преодоление этой абсолютной дискретности бытия»[3]. Такой «вещью» слова обыденного языка становится его звуковая, фонетическая сторона.

Органическая энергема слова: слово выступает как живой, растительно-животный организм, биологическая величина. Физическая энергема, — пишет Лосев, — есть таковая прежде всего для себя самой, т. е. конституируется «для-себя-бытием», представляющим собой сущность знания, интеллигенции. Именно этот момент — интеллигибельный характер энергемы как таковой —

---

1 *ФИ (Лос.).* С. 652, 654–655, 656.

2 В более поздней работе «Вещь и имя» Лосев использует термин «вещь» в совершенно ином смысле: как предметную сущность слова.

3 *ФИ (Лос.).* С. 656–657.

и служит основанием для преодоления дискретности. «Разные виды и типы энергем суть <...> *разные степени интеллигенции*. Физическая энергема ставит как бы задание для всей дальнейшей лестницы степеней интеллигенции. Внешне соединенные в ней дискретности должны быть внутренно соединены, и энергема должна воссиять своим полным светом смысла». Вследствие этого, органическая энергема слова *«есть принцип раздражающегося организма»*, «такое “вне себя”, которое *знает* иное как некое чистое “вне”»[1]. Слово в этом случае есть органическое имя, слово на уровне знания иного без знания себя самого.

Сенсуальная энергема является такой ступенью лосевской «лествицы именитства», на которой фиксируется не знание иного только, но и знание себя самого, правда, без знания факта этого знания, знание, данное в ощущении. «Ощущающая энергема есть еще более внутреннее преодоление меона, — пишет Лосев. — Образ взаимоопределения смысла и меона напрягается здесь до той степени, что он уже начинает ощущать себя <...> Здесь смысл находит себя “в ином”»[2].

Ноэтическая энергема. «Как вещь немыслима без раздражения, а раздражение без ощущения, так *ощущение немыслимо без мысли.* <...> ибо ощущение, по нашему анализу, есть самозабвение смыслом себя самого, а это необходимо предполагает самосознание смысла»[3]. Ноэтически-энергематический момент, или момент реально-человеческого разумного мышления, является одним из существенных моментов слова.

Лосев строит свою феноменологию мышления следующим образом:

1) Слово — на ноэтическом уровне — дается нам как знание себя и знание факта этого знания. Мыслящий («ноун»), субъект мысли, сознательно дистанцирует свое «я», данное как смысл, предметная сущность, «душа», — и те дискретные факты своей «душевной жизни», которые возникают, по мысли Лосева, в результате меонального определения смысла (что, косвенно, указывает на неокончательный характер этой ступени в слове, на возможность дальнейшего диалектического движения).

Далее, ноэтическая энергема содержит в себе также дистинкцию самих мыслительных актов и их содержания — момент ноэзиса и ноэмы. Чистая ноэма, — пишет Лосев, — «говорит о том <...>, что́ именно в результате ноэтических актов выявилось в субъекте смысла о предметной сущности. Однако видеть себя аффицированными различными ноэматическими моментами <...> можно только тогда, когда все бесчисленные ноэмы регулируются одной предметной сущностью, или смыслом, — <...> когда видится чистый

[1] *ФИ (Лос.).* С. 660–662.
[2] *ФИ (Лос.).* С. 663.
[3] *ФИ (Лос.).* С. 664. Курсив А. Ф. Лосева.

смысл, вполне адекватный этому смыслу, ставшему “иным”»[1]. Предметная сущность слова, данная в инобытии ноэтической энергемы, предполагает возможность выделения «чистого коррелята предмета», «его идею», без «примеси» инобытия.

2) Феноменология мышления была бы неполна без фиксации механизма самого мышления, который описывается Лосевым как диалектический процесс перехода от раздражения — через ощущение и восприятие — к мысли. Раздражение, понимаемое как знание себя только как иного, и ощущение, понимаемое как знание себя как себя, суть слепое нахождение себя в ином и в себе. Зрячее, или именуемое нахождение себя в инобытии есть восприятие, отличающееся от ощущения наличием мысленно-устойчивой формы. Однако, пишет Лосев, если бы мы получили только устойчивость и вечный смысл, то это было бы тогда чистой мыслью. В восприятии мы как раз имеем фиксирование твердого и устойчивого эйдоса объекта и одновременно — его пространственно-временного, меонального протекания. В фиксированной твердости заключается зрячесть; в меональном протекании — отличие от мышления, от создания умственного образа.

Каждая последующая ступень является, по Лосеву, осознанием предыдущей и ее ономатической (в имени) фиксацией: восприятие — зрячее нахождение себя в ином и ономатически ознаменованное ощущение[2], так же, как ощущение — осознание раздражения. В таком случае умственный образ есть осознание восприятия, ситуация, когда субъект, имеющий чувственные образы и представления, «уже начинает расчлененно вспоминать себя, приходить в себя и просыпаться от тяжелого сна и кошмаров раздражений, ощущений и восприятий <...>. Образное представление есть знание субъектом себя, причем это знание дано постольку, поскольку познаваемым является сама вещь <...>. Образное представление есть самосоотнесение, самоотождествление, но проведенное не до последней глубины <...>. Образное представление есть различающее знание и иного и себя. Это — различающее нахождение себя и как иного себе и как себя самого»[3].

Мышление как таковое, чистое мышление диалектически-необходимо дается Лосевым как противоположное тому знанию, которое дается в образе. Далее, на этом уровне становится уже отчетливо видна та общая цель, к которой движется вся выстроенная Лосевым диалектика инобытия — конструкция цельной и не затронутой меоном первозданной сущности, то инобытийное состояние сущности, «когда в ней нет уже ничего, что было бы не ею, а иным, когда нет абсолютно никакого переноса себя в иное и ника-

1 *ФИ (Лос.).* С. 666.
2 У Лосева стоит «раздражение», но это, очевидно, описка.
3 *ФИ (Лос.).* С. 670–671.

кого самозабвения»[1]. Образное представление есть для Лосева знание иного как иного и знания себя как себя. Остается неиспользованной еще одна диалектическая возможность — различимое знание иного себя как себя самого: мышление.

Именно в мышлении происходит «встреча» мыслящего и мыслимого, субъект-объектное тождество в мышлении. И, вместе с тем, мышление есть знание себя в своей раздельности: вне его нет иного, но оно есть в нем как оформляющий, меональный момент его самого (как и всякой другой формы инобытия). Таким образом, «должно быть некое сверх-мыслимое и сверх-мыслящее единство мыслимого и мыслящего, так, чтобы энергия этого «сверх» одинаково присутствовала как в мыслящем, так и в мыслимом»[2]. Это единство Лосев называет *гипер-ноэтическим* моментом имени.

Этот уровень — высший и важнейший в до-предметной структуре слова, «стадия <...>, без которой все здание инобытия разрушилось бы в мгновение»[3]. Сверх-умное мышление есть противоположный полюс раздражения: знание себя так же, как раздражение есть только знание меона, иного; в сверх-умном гнозисе происходит подлинное снятие субъект-объектной оппозиции, поскольку сверх-умное знание владеет абсолютной единичностью всего. На уровне сверх-умного мышления, или умного экстаза, происходит встреча с первозданной сущностью — момент очень важный для всего здания лосевской диалектики. Правильное понимание этого момента дает, на наш взгляд, исследователю ключ ко всей онтологической модели, предлагаемой Лосевым.

Первозданная сущность, т. е. перво-тварь, первотворение выводится из перво-сущности как ее адекватное повторение в инобытии. Первозданная сущность не есть перво-сущность, хотя «имеет *одно имя* с нею и держится *одною энергией*. И, однако, она — *другой* факт, зависимый от перво-сущности и лишь по причастию к ней сущий»[4]. Первотворение не адекватно перво-сущности по сущности, но причастно ей по имени и энергии — фундаментальная проблема соотношения Бога и мира решается Лосевым единственно рациональным и вместе с тем догматически верным способом — через категории православного энергетизма: ***«Именем тетрактиды А держится тетрактида В»***[5]; Мир причастен Перво-сущности по энергии благодати, и вместе с тем, Имя Божие не есть сам Бог как сущность.

---

1 *ФИ (Лос.).* С. 672.
2 *ФИ (Лос.).* С. 675.
3 *ФИ (Лос.).* С. 674.
4 *ФИ (Лос.).* С. 676. Курсив А. Ф. Лосева.
5 *АКСН.* С. 191. Выделено А. Ф. Лосевым.

Субъектом сверх-умного мышления является абсолютная интеллигенция, отличающаяся от перво-сущной интеллигенции лишь своим положением в инобытии. Абсолютная интеллигенция (своего рода тварный Логос) способен мыслить первосущность как себя, данное в Имени, Имя становится фактом перво-сущности в инобытии. «Имя не разбито, не оскорблено, не ослаблено со стороны иного. Имя не затемнено, не забыто, не хулится материей. Имя перво-сущности сияет во всей своей нетронутости предвечного света и инобытийной своей мощности, преодолевшей тьму меона. Нет, не было и не будет для такой твари[1] ничего, кроме имени перво-сущности, и нет никакого иного имени под небесами, кроме этого, о нем же подобает спастися нам»[2], — Имя и есть искомое «мировое и», онтологическая связь между Богом и тварью; взятая, однако, вне пантеистических и панентеистических трактовок.

Феноменологическая редукция, примененная к слову, являет нам иерархию инобытия, или, что то же, бытия твари[3]. Положение в этой иерархии определяется, с одной стороны, степенью погруженности смысла в меон; с другой стороны, степенью осмыслнности феномена вещного мира. Мы имеем:

— вещный мир, «неодушевленные» предметы — неосмысленное «вне-себя-бытие»;

— живое, взятое в его растительной способности к раздражению;

— животный мир — смысл дается через ощущение;

— человеческий мир, в котором происходит осознание себя и саморефлексия смысла как мышления. Последнее, в свою очередь, раскрывается как восприятие — самосознание себя как себя в ином; образное представление — «самосознание себя как иного в себе, ставшее сознанием иного как себя»; мышление есть «самосознание себя как себя в себе»[4]; эти этапы «ономатической диалектики» инобытия замыкаются

— абсолютной интеллигенцией — самосознанием себя вне всякой инаковости — единством всего, сверх-умным мышлением, экстазом.

Эти пять основных ступеней инобытия знаменуют собой пентадный принцип первосущности, проецируемый в инобытие[5], хотя совершенно оче-

---

[1] Т. е. для абсолютной интеллигенции: лосевского коррелята гегелевского абсолютного духа, плотиновского ума и под.

[2] *ФИ (Лос.).* С. 676–677.

[3] В этом моменте отчетливо видна огромная разница между «классической» феноменологией и онтологическим феноменологизмом Лосева: если интенциональный акт конституирует смысл вещи и, собственно, останавливается на этом конституировании, то Лосев пытается уловить смысл смысла, который разворачивается у него в диалектику бытия, и определить его онтологический статус.

[4] *ФИ (Лос.).* С. 677.

[5] Способ, каким мы, вслед за Лосевым, усматриваем пентаду в тетрактиде, будет проанализирован ниже.

видно, что перво-сущность раскрывается как пентада совершенно иным образом, нежели иерархия твари[1]. Дальнейший анализ инобытия невозможен без дескрипций перво-сущности, тетрактиды А, смысл категорий которой, отражаясь в зеркале инобытия, структурирует его.

ПРЕДМЕТНАЯ СТРУКТУРА ИМЕНИ

В любом произвольно взятом слове обыденного языка мы находим, с точки зрения Лосева, практически всю иерархическую лестницу наличного бытия, объединение: 1) звука просто (от физической энергемы); 2) звука, производимого органически (от органической энергемы); 3) нечленораздельного звукового выражения (от сенсуальной энергемы); 4) членораздельного звукового выразительного движения (от перцептивно-ноэтического движения); 5) осознания последнего — образа самого звука (от имагинативно (т. е. «образно». — *А. Р.*) -ноэтической энергемы); 6) осознания самого образа звука (от собственно ноэтической энергемы). Обыденное человеческое слово не заходит выше ноэтической энергемы, поскольку «не только гипер-ноэтическая, но уже и чистая ноэтическая энергема привела бы к исчезновению звука в слове, и слово превратилось бы в умное имя, непроизносимое, но лишь

[1] И все же нижняя граница этой иерархии, материя, взятая как таковая, несмотря на неоднократные заверения Лосева (напр.: «Мы продолжаем вкладывать в понятие материи тот же самый диалектический смысл, что и в понятие меона. Материи самой по себе нет, она — лишь форма самоопределения самой сущности». — *АКСН.* С. 181), не свободна от негативных предикаций, возможно, обусловленных полемическим пафосом произведений 1920-х годов, но, тем не менее, заложенных «внутрь» самой Лосевской системы: тварь есть плоть в христианском смысле слова, плоть, подлежащая преображению, только в соединении со смыслом, только в модусе осмысления; она есть «тьма» по сравнению со светом смысла, ею «хулится» Имя и т. д. Трудно удержаться от соблазна процитировать замечательный «панегирик» материи и материалистическому мифу: «Мир без конца и предела, без формы и охвата; мир, нигде не кончающийся и пребывающий в абсолютной тьме межзвездных пространств; мир, в котором пребывает вечно неизменная температура в 273° ниже нуля; мир, состоящий из мельчайших атомов, различных между собою лишь в количественном отношении и вечно двигающихся по точнейшим и абсолютнейшим законам <...>; мир, в котором отсутствуют сознание и душа, ибо все это — лишь одна из многочисленных функций материи наряду с электричеством и теплотой <...>; мир, в котором мы — лишь незаметная песчинка <...>; мир, в котором все смертно и ничтожно, но велико будущее человечества, воздвигаемое как механистическая и бездушная вселенная, на вселенском кладбище людей, превратившихся в мешки с червяками, где единственной нашей целью должно быть твердое и неукоснительное движение вперед против души, сознания, религии и проч. дурмана, мир-труп, которому обязаны мы служить верой и правдой и отдать свою жизнь во имя общего... Нет, мы верим в нашу материю, поклоняемся и служим ей, и никто не вправе отнять ее у нас» (*ФИ (Лос.)* С. 773–774).

выразимое умно же»[1]. Энергия сущности вещи, данной в слове, отлична от тварного слова, составляя различный с нею факт, и потому имяначертание и имязвучие по факту — не сущность вещи и не энергия ее. Однако энергия сущности вещи, данной в слове, тождественна с тварным словом в моменте осмысленности, энергийности. Слово указывает на необходимость существования предметной сущности, но никоим образом не ограничивает, не дедуцирует ее: слово есть арена встречи твари с предметной сущностью, причем характер этой встречи абсолютно зависим от предметной сущности имени.

Говоря о предметной сущности слова как таковой, Лосев имеет в виду сущность явленную — точнее, данную нам в энергиях (апофатически понимаемый глубинный слой предметной сущности имени остается за пределами любого рассмотрения), сущность, рельефно очерченную, изваянную — эйдос, «сущее (единичность), данное как подвижной покой самотождественного различия»[2]. Из диалектического взаимодействия парных категорий единого (сущего) — иного, движения — покоя, тождества — различия конструируются очертания Первотетрактиды, в которой угадываются Троичные черты с приданием онтологического статуса усии — природы Троицы, прямо констатируемой как София. Следует также отметить, что, в отличие от большинства онтологических моделей (исключение составляет, пожалуй, предложенная Вл. Соловьёвым (см. «Философские начала цельного знания»), но последнего в большей степени интересовало соотношение Троицы и инобытия, а не собственно-внутритроичная диалектика), модель, предполагаемая Лосевым объемна, т. е. предполагает диалектико-логическое «разворачивание» ипостасей как «по горизонтали», так и «по вертикали», и «в глубину». Явленный лик сущности[3], — пишет Лосев, — по горизонтали есть 1) сверх-смысловое единство, 2) образ и очертание, эйдос в широком смысле, 3) генетический момент, изменение, алогическое становление — на фоне 4) меонально-сущностного, софийного, фактического протяжения сущности, дающего 5) символическую выраженность сущности; по вертикали: 1) сверх-интеллигентный момент, корень, исток и рождение жизни, умно-экстатическая точка; 2) собственно интеллигентный момент; абсолютное самосознание жизни и бытия; 3) пневматический момент, или жизнь как самоощущающее и самодвижущее начало, — на фоне 4) софийно-телесного носительства всей сущности, которая оказывается носителем 5) выраженного, энергийно-символико-мифологического эйдоса[4]. «Глубинное разворачивание» предметной сущности имени, по-видимому, можно реконструиро-

[1] *ФИ (Лос.).* С. 749.
[2] *ФИ (Лос.).* С. 684.
[3] Смысл этого термина в его узком значении будет разъясняться ниже.
[4] *ФИ (Лос.).* С. 701.

вать следующим образом: 1) апофатический момент сущности; 2) сущность, данная как эйдос, т. е. подвижной покой самотождественного различия; «момент явленности <...> апофатического икса в определенных смысловых данностях, или символах: <...> a) схемной; b) морфной или топологической; c) эйдетической; d) символической (в узком смысле) и e) мифической (т. е. интеллигентной»[1]; 3) в пределах каждого из этих явленных ликов сущности — указанное выше «разворачивание по горизонтали и по вертикали»; 4) момент, когда эйдос становится логосом, — метод и закон проявления сущности в инобытии, «смысловое проявление инобытия сущности, являющееся подвижной сплошностью взаимо-проникнутых моментов не-бытия как смысла»[2], смысловая структура меонального инобытия; и, наконец, 5) смысл как метод меонально-сущностного определения, «актуальность смыслового самоохвата сущности <...>, для охвата ее абсолютным меоном и рождения новых сущностей — сущностей инобытия»[3]. Разумеется, каждая из вышеперечисленных категорий требует соответствующего комментария.

Прежде всего необходимо остановиться на трех основных моментах предметной сущности слова: (сверх-интеллигентное единое; ум; пневматический момент), очевидно соответствующих ипостасям Троицы. На это неявно указывает сам Лосев, говоря о том, что «все три момента суть нумерически единое, а потому они не различаются между собою, они — абсолютное тождество»[4]. Софийный момент в имени — четвертый момент тетрактиды[5] — дается Лосевым как то иное, на фоне которого происходит оформление смысла. Вместе с тем философ категорически отрицает саму возможность введения меонального начала внутрь предметной структуры имени; это «иное» не имеет ничего общего с меональным инобытием твари, хотя, по отношению к неявленному эйдосу, оно также является инобытием как бы «первого порядка». Именно через это иное, путем погружения в него всех пяти категорий эйдоса как единства подвижного покоя самотождественного различия, мы получаем *выражение* эйдоса, *явление* его. Софийный момент предметной структуры имени проявляет триадный смысл сущности, создавая символ триады.

---

1 *ФИ (Лос.).* С. 700.

2 *ФИ (Лос.).* С. 709.

3 *ФИ (Лос.).* С. 729.

4 *ФИ (Лос.).* С. 687.

5 Мы видим, что тетрактида (пентада), конструируемая в «Философии имени», существенным образом отличается от Тетрактиды А «Античного космоса и современной науки» (единое — эйдос — становление — факт), хотя и сохраняет некоторые общие черты: в «Античном космосе...» речь идет все же об *античном* космосе и античном восприятии Абсолютного; в «Философии имени» Лосев пытается описать на языке философии, насколько это возможно, *православный* Космос и православное видение Абсолютного.

В работе «Античный космос и современная наука» Лосев дает следующую дефиницию символа: «символ есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как своя собственная гипостазированная инаковость и рассмотренная как единичность алогического становления в ее соотнесенности с этой инаковостью». Если отвлечься от специфической лосевской терминологии, это обозначает, что символ есть эйдос, определенным образом выразившийся в инобытии, другими словами, «вещь рассматривается тут не просто как вещь, но как вещь, способная проявиться в других вещах, и, больше того, как вещь, максимально выражающая всякие возможности ее воплощенности в иных вещах <...>, вещь рассмотренная как единичность и соотнесенная с окружающей ее инаковостью»[1]. Еще до всякого анализа способа такого соотнесения отметим, что символ эйдоса «в себе» (как факт) нетождественен символу эйдоса «для другого» и тем более символу в инобытии (собственно говоря, видов символа может быть сколько угодно — столько же, сколько видов инобытия). В этом смысле с лосевским символизмом полезно сравнить генетически близкий ему символизм Вяч. Иванова — еще в 1908 году последний писал: «Символ есть знак, или ознаменование. То, что он означает, или знаменует, не есть какая-либо определенная идея <...>. Если символ — гиероглиф, то гиероглиф таинственный, ибо многозначащий, многосмысленный. В разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разные значения <...>. Подобно солнечному лучу, символ прорезывает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности <...>. В каждой точке пересечения символа, как луча нисходящего, со сферою сознания он является знамением, смысл которого образно и полно раскрывается в соответствующем мифе»[2]. Ивановская трактовка символа повторяет-

---

[1] *АКСН*. С. 686.

[2] *Вяч. Иванов.* Две стихии в современном символизме // *В. Иванов.* Родное и вселенское / Сост., вступ. статья и прим. В. М. Толмачева. М.: Республика, 1994. С. 143. Любопытно сравнить это определение символа с другим, данным К. Г. Юнгом, принадлежавшим к направлению, формально параллельному русскому онтологизму (вообще проблема взаимоотношения русской философской традиции и психоанализа представляет собой огромный интерес и, безусловно, требует серьезного изучения): «То, что мы называем символом, — это термин, имя или изображение, которые могут быть известны в повседневной жизни, но обладают специфическим добавочным значением к своему обычному смыслу <...>. Слово или изображение символичны, если они подразумевают нечто большее, чем их очевидное и непосредственное значение <...>. Они имеют более широкий “бессознательный” аспект, который всякий раз точно не определен или объяснить его нельзя.. Когда мы исследуем символ, он ведет нас в области, лежащей за пределами здравого рассудка» (Подход к бессознательному // *К. Г. Юнг.* Архетип и символ / Пер. А. М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1991. С. 27). Эта дефиниция содержит в себе как минимум два указания на элементы структур символа, практически одинаково интерпретируемые и в психоанализе, и в русском символизме Иванова и Лосева: на трансрациональную составляющую символа (у Лосева ведь символ как пятый член пентады может быть хоть как-то постижим только в результате сверх-умного напряжения, в результате экстаза); и на его меональную (бессознательную) компоненту. Разница заключается в различной трактовке иерархического соотношения компонент: если у Лосева

ся Лосевым почти буквально; правда, с известной коррективой: для Иванова уровни сознания, в которые «погружается» «гиероглиф» символа, в принципе, равнозначны; для Лосева существует строгая иерархия — символ как «явленный лик эйдоса» (первое погружение в инобытие — Софию); ситуация, когда символ не выходит за рамки внутри-троичного единства, а есть явленность его нам; символ в узком смысле слова: «своеобразие символической предметности по сравнению с эйдетической», данный как универсум вечно нарождающихся и вечно тающих смысловых энергий, «смысловое круговращение алогической мощи непознаваемого, алогического круговращения смысловой мощи познания»[1] — и множество символов в тварном мире, каждый из которых есть статуарно, «изваянно» данный объект (хотя слово «объект» звучит здесь достаточно условно), в большей или меньшей степени удаленный от источника света и на низших ступенях иерархии практически сливающийся с темнотой.

Краткий очерк лосевского символизма дает нам ключ к проблеме, чрезвычайно важной для Лосева как софиолога, пытающегося тем не менее действовать в рамках православной онтологической модели: проблема соотношения Творца и твари; «перехода от тетрактиды А к тетрактиде В»; которая, в свою очередь, распадается на ряд более частных проблем, таких как соотношение между вещью (если исключить встречающуюся у Лосева трактовку вещи как предмета физического мира), сущностью и именем; как проблема диалектики имени; проблема именования как онтологического (энергийного) моста между Богом и миром. Конструирование этого «моста» начинается для Лосева, как и для любого софиолога, с полагания четвертого, софийного, элемента в триаде. Об этом уже немного говорилось выше; сейчас для нас важно определить конституциональную роль Софии как усии, внутритроичной природы — и дистанцировать ее от тварного инобытия; показать разный характер внутритроичного и внетроичного меона. «Тело тетрактиды» есть 1) «восприемник основания, засеваемая семенем сверхсущего смысла почва, рождающее лоно и соучастник оплодотворения»; 2) «тело смысла, материал оформления, субстрат осмысления, воплощение сущности и неподвижная смысловая сущность бездны»; 3) «осуществленное царство смысла, самодовлеющее утверждение факта взаимопронизанных смысловых энергий»[2]. Четвертое начало, мыслимое как иное триады, при всей своей противоположенности ей, все же не выходит за ее пределы: слова «восприемница», «по-

смысл — Логос оформляет хаос меонального инобытия, то для Юнга смыслом символа является архетип «коллективного бессознательного», выраженный в знаке.

1 *ФИ (Лос.).* С. 698, 699.

2 См.: *АКСН.* С. 150, 151.

чва», «тело» с неизбежностью должны мыслиться как своего рода метафоры[1] для обозначения некоторой точки диалектического движения Единого, иначе получается включение дуалистического момента внутрь Троичной жизни, что для Лосева совершенно неприемлемо. Именно поэтому он так настаивает, во-первых, на самозамкнутом характере Первотетрактиды (*«конструированная нами диалектика тетрактиды действительно есть завершение цельной тетрактиды»*[2]) и, во-вторых, на логически неизбежную субординацию инобытия. «Чтобы получить новую диалектическую категорию, — пишет Лосев, — необходимо задать вопрос: если данная категория действительно отличается от иного, <...> то что делается с иным, когда оно приобщается к этой категории? <...> Отличаться от иного — значит быть на его фоне. Быть на его фоне — значит расслаиваться и разливаться». Таким образом, «мы получим *то, что в меньшей степени есть, в меньшей степени есть бытие, есть бытие лишь до некоторой степени*», — вне-триадный меон *«есть принцип реального уменьшения триадного бытия, реального рассечения и убыли триады*; если триада мыслится погруженной в такой меон, то она рискует потерять все свои существенные моменты и, наконец, *дойти до полного самоотчуждения и растворения в ничто»*[3]. Другими словами, если мыслить присутствие Бога в мире *по сущности*, пытаться придерживаться теории эманации или разного рода пантеистических концепций, неизбежно придется констатировать растворение, диссоциацию Божественного в твари. (Иное дело — то вбирание эйдосом в себя инобытия как материала, в результате которого эйдос становится символом: в этом случае инобытие соотносится с апофатическим моментом в имени, а значит, не имеет никакого отношения к тварному инобытию). Богоприсутствие в мире должно осуществляться *по энергии*. Энергия сущности есть Имя.

Прежде чем остановиться на, если так можно выразиться, механизме, способе Богоприсутствия через именование, необходимо четко зафиксировать место, роль, значение имени внутри тетрактиды. Как уже неоднократно отмечалось, Бог в мире не нуждается, «целостная тетрактида *не нуждается решительно ни в каком переходе ни в какое иное*», однако «требует своего *отличия* от этого иного, его окружающего»[4]. И вот этот момент отличия ее от абсолютной тьмы и есть имя. Первое начало тетрактиды — Единое — остается неименуемым. Второе начало — Логос — с точки зрения ономатической диалектики является словом (не «ущербным», «изолированным» словом обы-

[1] В этом случае интересно сравнить лосевское истолкование Софии и булгаковский термин «ипостасность».

[2] *АКСН*. С. 153. Курсив А. Ф. Лосева.

[3] *АКСН*. С. 152–153. Курсив А. Ф. Лосева.

[4] *АКСН*. С. 154. Курсив А. Ф. Лосева.

денного языка, а Словом с точки зрения перво-сущности), данным как чистая интеллигенция, отличающая себя от чистого меона; форма самосознания предмета; третье начало — вневременное становление интеллигенции — с точки зрения диалектики имени является энергией сущности. Суммируя эти моменты, Лосев дает следующую дефиницию имени: «***имя*** *вещи, или сущности, есть* ***сама вещь****, сущность, хотя и* ***отлично*** *от нее; <...> имя предмета* ***неотделимо*** *от самого предмета, хотя и* ***отлично*** *от него; <...> имя сущности есть смысловая* ***энергия сущности***»[1]. Из этого определения следует то, что сама диалектика имени не может мыслиться иначе, чем как система антиномических взаимоотношений сущности и имени: имя, как орган самосознания самой сущности, только и может мыслиться в контексте перехода — и одновременного неперехода в инобытие. Имя — та грань, тот предел, который соединяет мир и премирное.

Для Лосева мир, тварное бытие есть другой факт, никоим образом не сводимый к факту Первотетрактиды. Энергия сущности, выступая в качестве Творца, «не сопрягается в одну сущность с вещью» — вещь есть новая система тетрактиды, первоначалом которой является единство «меонально-вещных определений вещи, вторым началом — ее — пространственно-временной или просто временной эйдос, третьим — становление этого эйдоса и четвертым — материальное тело, отличное от тела первотетрактиды, т. е. от тела энергии сущности»[2]. Это — очерк античного космоса, или тетрактиды В.

Энергия сущности, вступая во взаимодействие с абсолютным меоном, остается незатронутой. Что же касается первоначала самой вещи, то «оно возникает на почве объединения ее же, т. е. уже сокращенных и уменьшенных определений»[3]. Так возникает нисходящий ряд: сущность — энергия сущности — вещь или сущность в меоне — меон, и третья ступень этой иерархии — вещь — получается в результате диалектического взаимодействия второй и четвертой ступеней, являющихся абсолютной противоположностью друг другу. Моментом абсолютного тождества сущности с вещью является *смысл* самой *вещи*: «в каждой вещи инобытия, — утверждает Лосев, — содержится энергия сущности, т. е. сама сущность, или смысл (тот или другой, значительный или ничтожный); благодаря этому смыслу вещь только и становится самой собой. Однако сама вещь есть иное своего смысла, энергия смысла вещи не есть сама вещь»[4]. Этот парадокс (или антиномия), по мысли философа, должен быть разрешен в следующей диалектической конструкции: энергия сущности, отличная от сущности, неотделима от нее и составляет один факт

[1] *АКСН.* С. 156.
[2] *АКСН.* С. 182.
[3] *АКСН.* С. 184.
[4] *АКСН.* С. 185.

с нею; эта энергия сущности воплощается в ином, так что получается наряду с фактом перво-сущности новый факт; на этом новом факте лежит именно *та же* самая энергия сущности — вещь в некотором отношении абсолютно тождественна с энергией сущности и с сущностью, хотя отличается от нее по факту. В этой диалектической конструкции — *залог общения* инобытия с бытием.

Космос, как упорядоченная совокупность таким вот образом понимаемых вещей, вещей как носителей световой энергии Сущего, не может мыслиться иначе, чем «стройно оформленное, раздельно изваянное тело, во всем повторяющее сверх-сущую природу абсолютного света <...>. Каждый момент сущности, перешедший в иное, занимает свое строгое место в общей системе и представляет собой строжайшую осмысленность, определенным образом соотнесенную с каждым другим моментом и со всем целым». Первозданная сущность есть «*то, что абсолютно ничем не отличается от сущности, <...> это — такая тьма, которая еще не разорвала ни одного момента сущности ни на какие куски; это такая материя, которая действует только как принцип повторения сущности, только как начало, конструирующее тот же свет, но только в ином месте*»[1]. Первотварная вещь служит парадигмой для дальнейших меональных оформлений; прекрасный, скульптурно-изваянный рельефный Космос несет в себе тот свет, степень причастия к которому и образует в дальнейшем иерархию тварного инобытия. Вместе с тем показательно, что символом первозданной сущности может служить только скульптура, а не, скажем, икона (как в символизме о. Павла Флоренского) — скульптурно воспринимаемый Космос есть образ античного, платоновского и плотиновского мира. Разработанное в «Философии имени» учение о символическом моменте в перво-сущности, превращающем тетрактиду в пентаду и сформулированное позже появления «Античного космоса...» православное истолкование первозданной сущности, зафиксированное в одноименном отрывке, позволяет скорректировать этот образ, приблизить, насколько это возможно, к христианскому миросозерцанию.

Смысловая энергия сущности, свет в вещах первотвари есть Имя. Творение мира по Имени, или то, что в «Философии имени» Лосев определяет как второе определение сущности, а именно определение в абсолютном меоне, обозначает постоянное присутствие Имени в мире, причем присутствие это мыслится как последовательное убывание силы бытия вследствие все более глубокого его погружения в меон. При этом человеческое слово, имя, взятое в своей ущербности и изолированности, как феномен обыденной речи, не является в большей степени именем, чем любой другой факт налич-

[1] *АКСН.* С. 187–188. Курсив А. Ф. Лосева.

ного бытия. Другое дело — магически-мифическое имя, данное как «знание другого как себя»: «присутствие» в нем «приемлется», — энергия сущности, воплощаясь в инобытии, ложится в основу (т. е. становится парадигмой) реальной вещи.

Как уже отмечалось, в каждом слове обыденного языка может быть найден каждый из элементов иерархии инобытия, зафиксированный как определенный энергематический уровень в слове (что, кстати, дает Лосеву основание для конструирования собственного наукоучения). Очищаясь от инобытийных оболочек, имя, минуя вещи наличного бытия, т. е. «инобытия второго порядка», способно «пробиться» к первоимени путем сведения себя к абсолютному единству, к чистому смыслу; с другой стороны, никакая эволюция вещей, взятых как факты наличного бытия, нисколько не приближает их к первотетрактиде. Вещь, взятая как элемент первотварной сущности — как предметная сущность в аспекте ее понимания и смысла, т. е. как энергия вещи, не есть сущность, т. е. Первосущность — эту имяславческую формулу Лосев повторяет на страницах своих произведений, наверное, десятки раз. Отсюда — из особенностей онтологической конструкции — становится понятна та роль, которая отводится Лосевым гнозису: «умное делание», «сверхумный экстаз» есть единственный способ причастия Пентаде.

Космологический, космогонический аспект именования, столь детально разработанный, скажем, о. Сергием Булгаковым, имеет для Лосева несколько иной смысл, чем для Булгакова и Флоренского. В работе «Вещь и имя» мы сталкиваемся с достаточно неожиданной, но, если вдуматься, далеко не случайной трактовкой именования как мистерии, «вечной и чудесной» смысловой игры абсолютного с самим собою и со всем инобытием[1]. Если попытка истолкования творения как именования, предпринятая Булгаковым, при всех своих кажущихся несоответствиях догмату, все же в целом не выходит за рамки христиански-православного мировосприятия, то понимание именования как игры Божества с миром и с собой — мотив скорее языческий, как и мотив статуарно описываемой первозданной сущности. Характерно, что в первоначальных редакциях «Вещи и имени» (т. е. созданных до ареста) этот — игровой — аспект именования отсутствует абсолютно[2]. В цикле небольших по объему текстов, хронологически примыкающих к «Диалектике мифа» — последней книге т. н. «восьмикнижия» («Основные категории абсолютной диалектики», «Абсолютная диалектика = абсолютная мифология», «Миф — развернутое Магическое Имя», «Первозданная сущность»), происходит переосмысление основной онтологической модели; приближение ее

[1] См.: *А. Ф. Лосев.* Вещь и имя // *А. Ф. Лосев.* Бытие. Имя. Космос. С. 880.
[2] См.: *А. Ф. Лосев.* Вещь и имя. Первая редакция // *А. Ф. Лосев.* Имя. С. 238.

к православному учению о Троице и творении, в частности, конкретизируется учение о первозданной сущности как идеальной основе мира.

Основная онтологическая модель, выдвигаемая А. Ф. Лосевым, — это Троица, выраженная в факте (Софии) и явленная в Символе. Эта модель может быть установлена в результате феноменолого-диалектического анализа сущности любого предмета вещного мира, поскольку любая сущность причастна Сущности, и поскольку диалектическая структура всякой сущности едина. Однако Лосев предпочитает говорить главным образом о *перво*-сущности, т. е. такой, «которая *изначала* и *сама по себе* имеет такую диалектическую структуру. Эти диалектические определения[1] присущи ей с бесконечною силою, и присущи они именно по природе, а не по причастию к чему-то высшему»[2]. Всякая другая сущность по отношению к первосущности является тварью = инобытием.

Диалектика триады первого порядка (Одно-Сущее-Становление) приводит к философскому осмыслению христианского догмата о Троичности. Лосев утверждает, что соотношение Ипостасей Троицы — «*самое обыкновенное диалектическое учение, самая обыкновенная диалектическая триада, какую можно найти в любой диалектической системе*»[3]. Именно диалектическое движение конструирования категорий дает нам ключ к правильному пониманию православной догматики.

Триипостасное бытие, — пишет Лосев, — есть различенное единство сущности, существующее в самой сущности при предположении, что есть какое-то инобытие, дающее ей предел, ограничивающее ее и вместе с тем произведенное самой же сущностью (если инобытие отсутствует, отсутствует отличие сущности от инобытия, и, как следствие, отсутствует сама сущность) — инобытие, отличаемое и неотделимое от самой сущности. Отсюда, с точки зрения Лосева, следует необходимость выделения еще двух диалектических моментов — софийного (полагания триипостасности как тела, как субстанции, как факта) и ономатического: выявления и изображения субстанциально утвержденной ипостасности (именно таким образом Троица становится пентадой, оставаясь Троицей по существу). Если триипостасность есть различенность сущности внутри себя, то именная, ономатическая стихия есть

---

[1] Имеются в виду диалектические взаимоотношения Имени и Сущности как основных моментов абсолютной диалектики, т. е. такой, где категории не только выведены одна из другой, но еще и рассмотрены одна в свете другой: многомерной диалектики, где каждая категория повторяет внутри себя весь диалектический ряд. Примером такого рода диалектических построений может служить анализ эйдоса в «Философии имени».

[2] *А. Ф. Лосев.* Миф — развернутое Магическое Имя // *А. Ф. Лосев.* Имя. С. 127. Курсив А. Ф. Лосева.

[3] *А. Ф. Лосев.* Абсолютная диалектика=абсолютная мифология // *А. Ф. Лосев.* Имя. С. 145. Курсив А. Ф. Лосева.

различенность сущности вне себя, по отношению ко всякому инобытию. Имя сущности есть *понятая* сущность.

Вместе с тем ипостасные моменты в Троице (или Одно = «В себе», Сущее = «Для себя», Становление = «В себе-и-для-себя» в терминах абсолютной диалектики) резко противопоставляются, как чисто смысловые, четвертому и пятому началам (Ставшему, Субстанции, Софии = «Для-себя-и-для-иного» и Выражению, Символу, Самоименованию — «Для-иного»): четвертое начало есть начало осуществления, реализации, овеществления уже наличествующего смысла; пятая же категория Выражения уже предполагает первые три начала и только определенным образом выявляет их вовне[1]. Сфера пятого начала есть сфера Божественных энергий. Квинтэссенцией же данной сферы или, в терминах абсолютной диалектики, «чистое "Для — иного в Выражении"», является Имя Имен, Магическое Имя. Если Имя как таковое есть «соотнесенная с инобытием вторая ипостась, то есть понятая ипостась», «картинная оформленность» триипостасности, «предел всех возможных проявлений и воплощений»[2], совокупность излитых Субстанцией вовне личностных и внеличностных энергий, то Магическое Имя есть сила излияния этих энергий наружу, актуальная и судьбоносная прежде всего для инобытия. В Имени «сущность сообщает себя инобытию, твари, чистому ничто», поэтому «*сообщение сущности твари и излияние ее на тварь есть,* вообще говоря, *процесс именования твари* <...>. Назвать — для сущности значит сотворить. Помянуть что-нибудь — для сущности значит спасти его»[3]. Различение между Именем как пятым началом Пентады и «выброшенным» Сущностью вовне сгустком онтологической энергии — Магическим Именем дает ключ к адекватному истолкованию лосевского варианта православной концепции творения: с одной стороны, Имя как совокупность Божественных энергий остается вне тварного мира; с другой — манифестации Имени, взятые в двуединстве с некоей умной материей, образуют Первозданную сущность как совокупность умных сил.

Эта онтологическая конструкция позволяет понять то специфическое отношение к платонизму, которое отмечается многими исследователями творчества А. Ф. Лосева: с одной стороны, платоновская и неоплатоническая метафизика рассматривается как едва ли не основа для конструирования собственной философской системы[4], с другой — провозглашается «трижды

[1] *А. Ф. Лосев.* Основные категории абсолютной диалектики // Вестник РСХД. 1993. № 167. С. 59.

[2] *А. Ф. Лосев.* Миф — развернутое Магическое Имя. С. 131.

[3] Там же. С. 135.

[4] Однако следует заметить, что сведение философской системы А. Ф. Лосева только к пла-

анафема» платонизму, (в частности, в «Очерках античного символизма и мифологии»). Речь здесь идет не просто о «выработке православного мировоззрения» как о преодолении платоновского дуализма посредством христианского монизма (особенно при учете того, что первое само по себе достаточно спорно), хотя, безусловно, этот мотив — мотив создания универсальной модели, объединяющей основные моменты платонизма и православия, — присутствует в творчестве Лосева. Философствование Лосева раннего периода раскрывается как христианский по преимуществу образ мышления, призванный, через специфически истолкованные понятия символа, Имени и энергии, преодолеть жесткую оппозицию монизма и дуализма внутри христианского миросозерцания — с помощью философской техники, выработанной в том числе и в рамках античного платонизма. Как указывает Л. А. Гоготишвили, «сжатая формула лосевского решения проблемы выглядит примерно следующим образом: субстанциально Бог и мир разделены дуалистической бездной (за одним-единственным Исключением), но энергийно между ними устанавливается монистическая связь. Античный платонизм, сам по себе остающийся пантеистически окрашенным монизмом, т. е. язычеством, тем не менее содержит в себе диалектическую разгадку синтеза монизма и дуализма в энергетизме»[1]. Платоновская философия, воспринятая вне ее социально-исторических экспликаций (варлаамитства, католицизма, политического либерализма и социалистической мифологии как форм тоталитарного политического язычества), является одной из ведущих техник обоснования Бытия Божия, обоснования логически непротиворечивого соотношения между Богом и миром.

Православная позиция А. Ф. Лосева как бы задает тональность, но, однако, вовсе не исчерпывает специфики его философских построений. В большей степени, чем кто бы то ни было в русской философской традиции, Лосев пытается конструировать философию как строгую науку. В его знаменитом «восьмикнижии» нет ничего того, что Ф. Степун называл «нутряной философией style russe». Начала, к которым Лосев возводит свой собственный метод (феноменология + диалектика = символизм), относятся к сугубо философской аксиоматике. Можно сколько угодно критиковать Лосева за то,

тонизму все же является упрощением. Автор разделяет мнение С. С. Купцова, выделяющего пять конкретных типов философствования в трудах А. Ф. Лосева: античная греко-римская философия (первый тип), нашедшая свое завершение в неоплатонизме как новом (втором) типе; немецкая классическая философия; новейшая западноевропейская философия (неокантианство, феноменология Гуссерля, символизм Кассирера) и классическая идеалистическая русская философия. См.: *С. С. Купцов.* Типы философствования в трудах А. Ф. Лосева // А. Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С. 69–74.

[1] *Л. А. Гоготишвили.* Платонизм в зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // *А. Ф. Лосев.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 925.

что основные категории диалектического самораскрытия эйдоса — единство, движение, покой, тождество и различие — вводятся им волевым актом, без необходимой диалектической проработки; можно утверждать, что сама лосевская система философии, взятая как целое, не свободна от ряда имманентных противоречий — ясно одно: онтологическая конструкция, предложенная Лосевым, призвана преодолеть недостатки предшествующих концепций (в первую очередь — софиологических) и адекватно разрешить «сверхзадачу» едва ли не всей русской религиозной философии, а именно разумного обоснования сверхразумного Бытия Божия. Путь Лосева есть путь гнозиса — и, вместе с тем, путь построения онтологии нового типа: онтологии Имени-символа.

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ А. Ф. ЛОСЕВА И КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА: ПОПЫТКА КОНСТАТАЦИИ НЕКОТОРЫХ СООТВЕТСТВИЙ

Онтологическая модель, разработанная Лосевым, интересна еще как точка пересечения русской культуры с ее ориентацией на поиск абсолютных ценностей и реализацию внутреннего потенциала личности и западной традиции, ориентированной на метод, на технику философствования; традиции, для которой критерий истины должен быть доказателен рационально. Попытка адекватной оценки философии имени Лосева влечет за собой необходимость рассмотрения по меньшей мере трех аспектов анализа: в контексте других версий имяславия, в контексте русской философской традиции, прежде всего софиологии и метафизики всеединства, и, наконец, в контексте европейской философии — как опыт постановки проблем, одинаково актуальных и для философии западной, и для философии русской.

Сравнительный анализ вариантов философии имени, предложенных о. С. Булгаковым и А. Ф. Лосевым, удобнее всего начать с констатации предпосылок и выводов, общих для этих систем. (Примечательно, что данные системы создавались параллельно, известно — и очевидно — влияние идей о. П. Флоренского на концепции о. С. Булгакова и А. Ф. Лосева, но свидетельств, указывающих на знакомство А. Ф. Лосева с позицией Булгакова и наоборот в период формирования их концепций, насколько известно, нет). Для обеих конструкций характерен поиск оснований для философствования вне сферы классической западной рациональности; даже Лосевым ее достижения ис-

пользовались как техника и метод, но не как результат философствования; в качестве основных авторитетов привлекаются вовсе не «авторитетные» для современной ему западной философии отцы-каппадокийцы, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Иоанн Дамаскин, свт. Григорий Палама, вообще область православной мистики. Перспектива осмысления новой философской категории — категории имени — делает возможным уточнение границ собственно философского дискурса.

Однако именно введение этой категории позволяет отвести стрелы критики от всей русской метафизики начала — середины XX века. Так, А. В. Ахутин пишет: «Метафизика схватывается в тех логических точках, где она собственным ходом выводит к вне-логическому, в тех предельных ситуациях, где она как бы граничит со сверх-логическим. Здесь-то, на этих границах и пределах и обитает философия, они-то и составляют содержание собственно философских проблем»[1]. Заметим, что, когда Лосев говорит о том, что имя сущности есть *понятая* сущность (одна из основных предпосылок философии имени), он имеет в виду именно это «дотрагивание» рациональной мысли до сверхрациональной сущности, поэтому упрек в том, что «эта собственная роль философии как раз и упускается нашими мыслителями», не совсем корректен: «они (т. е. русские философы. — *А. Р.*) безусловно философствуют, но чаще всего не замечают, что граница между рациональной метафизикой и сверхрациональным откровением, — пишет далее Ахутин, — имеет *внутреннее* измерение, измерение *собственно философское*. Философию либо отождествляют с метафизикой и справедливо критикуют ее рациональное самодовольство, либо растворяют в теософии. Соответственно, упускается из виду собственно логический смысл философских проблем, в частности, проблемы вне-логического основания философской логики»[2]. Даже если оставить в стороне негативный пафос, заложенный в этой оценке русского философствования, то можно признать, что Ахутину удалось невольно выразить подлинную цель философии имени: это *именно* поиск вне-логического обоснования логики, поиск метафизического пространства *между* философией и теологией.

Это становится ясно даже в случае беглой реконструкции философии имени о. С. Булгакова и А. Ф. Лосева. «Сверхзадача» обеих рассматриваемых версий философии имени едина — установить онтологические границы языка, создать, с помощью исихазма и имяславия, такой вариант философской системы, который позволил бы конституировать новое проблемное поле философии, новую область философского дискурса вместо изжитой западной традиции «метафизики». В случае сравнения данных версий речь может идти

[1] *А. В. Ахутин.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Россия и Германия: опыт философского диалога. М., 1993. С. 233.

[2] Там же.

только о специфических особенностях, отличиях одного варианта от другого, об их логической непротиворечивости, о сумме и значительности возможных экспликаций. Однако сравнительный анализ различных версий философии имени невозможен без обращения к проблеме роли и статуса сферы чистых смыслов, «того, что за физикой» (по определению Аристотеля), в философской традиции носящей название платоновского мира идей.

И булгаковская, и лосевская версии философии имени рассматривают сферу имени как место соприкосновения Бога и твари. В случае с Булгаковым естественно вспомнить его софиологию и онтологический статус Софии, непосредственно сопряженный с онтологическим статусом Имени. Однако было бы неверно в данном случае определять Булгакова только как «софиолога» — основной корпус «Философии имени» складывался в 1918–1919 годах, в Крыму, предшествуя «Трагедии философии», — работы, в которой вся западная философская рационалистическая традиция была «поверена догматом» и в которой идея о допустимости сравнения, более того — о подобии суждения «я есть нечто» и Троицы была философски же обоснована. В этот период ранняя булгаковская интерпретация Софии как «трансцендентального субъекта хозяйства», «Божественного лона» и «Вечной женственности» подверглась существенной критике и уточнению, а более поздние версии Софии как ипостасности, как «умной сущности», «раскрывающегося мира божественных энергий» «совершенного организма божественных идей, пронизанных Духом Св. и явленных в правде и силе» («Ипостась и ипостасность») и как Реальности Божества и «Совета Божия о мире» («Агнец Божий» и «Wisdom of God») еще не были продуманы до конца. Если в *«Свете Невечернем»* «София» и «Имя» фактически синонимичны:

> Метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного. Своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя. Обращенная же к ничто, она есть вечная основа мира <...>. Мир идей, идеальное *все*, актуально содержащееся в Софии, для мира тварного существует не только как основа или причинность <...>, но и как *норма*, предельное задание, закон жизни[1],

то в «Философии имени» и тем более в «Трагедии философии» они уже не выступают как синонимы. Судя по всему, обе эти работы были закончены одновременно, в 1927–1928 годах; точкой отсчета в данном случае могут служить публикация «Трагедии философии» по-немецки в 1927 году в Дармштадте в издательстве Отто Райхля и публикация — по-немецки же — первой ча-

[1] *СН.* С. 189, 194.

сти философии имени «Что такое слово?» (1928 год), полностью «Философия имени» при жизни Булгакова опубликована не была. Длительность периода от момента написания до момента публикации отразилась на самих текстах, которые подвергались дописыванию и переписыванию; характер этих трансформаций с неизбежностью нес на себе отпечаток изменения и общей онтологической (софийной) модели. Уточнение онтологического статуса Софии не мог не отразиться и на уточнении онтологического статуса имени; обнаруживаемое различие между ними указывало на возможность двух направлений в центральном для всей булгаковской метафизики соотношении между Богом и миром — от Бога к миру (благодать, сфера Софии и софийных эпифаний) и мира к Богу (сфера Имени, именование).

Итак, София (с начала 30-х годов — София тварная, тварность, первозданный космос, «Совет Божий о мире») есть метафизическое основание всякого имени и онтологическое основание твари вообще:

«Иуда Искариот — апостол предатель»:

> Для того, чтобы стать самобытным, мир должен быть божественным в своей положительной основе. Он и является им, поскольку мир есть тварная София, полнота божественных идей-сил, которые, будучи погружены в небытие в божественном акте творения, приобрели для себя инобытие в мире. Единая София и единый божественный мир существуют и в Боге, и в творении, хотя и по-разному: предвечно и во времени, абсолютно и относительно (тварно). Софийность мира есть божественность его основы, тварность его есть относительность и ограниченность ее существования[1].

«Икона и иконопочитание»:

> София <…> есть Божество Бога и Божество в Боге, и в этом смысле она есть и божественный мир прежде его творения[2].

И, наконец, *«Post Scriptum» 1942 года к «Философии имени»*:

> «Имя Божие и Имя Иисусово, возвещающее об ипостасном бытии Божием, вместе с тем есть и софийное. Оно должно быть понятно не только тринитарно-теологически, но и софиологически, <…> в применении ко всем определениям божественного и тварного бытия. Это соответствует и двойственному характеру имени с одной стороны, как ипостасного субъ-

[1] *С. Н. Булгаков.* Иуда Искариот — апостол предатель // *С. Н. Булгаков.* Труды о Троичности / Сост., подг. текста и примеч. Анны Резниченко (Исследования по истории русской мысли. Т. 6.) М.: ОГИ, 2001. С. 239.

[2] *Прот. С. Булгаков.* Икона и иконопочитание. Париж, 1931. С. 51.

> екта, молчаливого «подлежащего», и, с другой стороны, как софийного самооткровения, бытийного сказуемого»[1],

но сфера чистых смыслов, сфера Софии не совпадает полностью со сферой имен. Имя — это энергетически нечто иное, чем идеи и смыслы. «Как предмет умозрения, имя есть идея; — пишет Булгаков в «Философии имени», — как сила, оно есть энтелехия. Платоновски-аристотелевские определения здесь вполне совместимы и одинаково уместны: идея есть идеальная основа энтелехии, бытийный ее корень, энтелехия есть бытие идеи конкретное, <…> ипостасное ее проявление»[2]. Имя — это и смысл, и одновременно «молчаливое подлежащее»; сфера *я*, сфера субъективности: сфера, где *я* присутствую и откуда *я* говорю, *моя* сфера, *мое* имя; смысл *может быть* искажен — *я* не могу не быть, если я *есть*. Иными словами: имя, взятое в единстве со своим носителем, есть критерий софийности мира, одно из выражений софийности мира, но не сама эта софийность. Имя, понимаемое как организм имен, есть одно из выражений сущности Софии, но не исчерпывает ее полностью. Имя есть энергийное устремление твари к инобытию, коренящемуся не в сфере чистых смыслов, а в Троичности. Учение об Имени — это учение о человеке, о личности. Учение о Софии — учение о Богочеловечестве.

Еще более жесткую дистинкцию между Именем и миром идей проводит Лосев, определяя Софию и Имя как четвертый и пятый элементы пентады. С точки зрения онтологического статуса, который придается языку, оценка Лосева является максимальной: Лосев вводит ономатическое начало в саму Первосущность, язык конституируется *до и вне* точки касания божественного и тварного миров, — у Лосева предполагается одновременное наличие и тварного имени, и своего рода «сверх-первослова», фиксирующего акт «самоименования Первосущности»[3]. Нетварное Имя — («сверх-первослово»), понятно, не только не является словом обыденного языка, но и не находится на грани между Творцом и тварью, как у о. С. Булгакова; это то Имя, которое содержится в сущности и не определено через тьму меона, и только «инобытийное слово, от физической вещи до полной разумности живого существа, держится тем, что представляет собою воплощенность тех или иных энергем сущности»[4]. Действительно, Именем первой Пентады «держится мир», но «не сущность сама воплощается, но энергемы воплощаются» — не Имя сущности, а перво-

---

1 *ФИ (Бул.).* С. 225.

2 *ФИ (Бул.).* С. 160.

3 См.: *Л. А. Гоготишвили.* Лингвистический аспект трех версий имяславия // *А. Ф. Лосев.* Имя. С. 582–583.

4 *ФИ (Лос.).* С. 739.

тварное имя, Магически-Мифическое Имя коренится в точке касания двух миров и влечет за собой всю иерархию инобытия.

Можно ли интерпретировать при этом имяславческий вариант софиологии, предложенный Булгаковым и Лосевым, как конструкцию, в которой, по словам одного из ее оппонентов, «здешнее бытие и связь с горизонтом финального смысла мыслится в точности на манер картинки, что составляют из детских кубиков. Сама картинка — это финальный смысл, а каждый кубик — некоторый элемент здешней реальности. На какой-то из своих граней он несет кусочек картинки — в этом софийность кубика, данным кусочком он прочно укоренен в финальном смысле. — Но кубики лежат в беспорядке... Это означает, что софийность присутствует в мире как скрытое начало, а человеку надлежит "за грубою корою естества" открыть ее в вещах мира»[1]? — Вряд ли. Динамизм, заложенный внутрь софиологических концепций, начиная от Соловьёва и кончая Лосевым, позволяет дистанцироваться от критики такого рода. Уже у Соловьёва речь идет именно об *эволюции* инобытия от песчинки до Богочеловечества, правда, механизм этой эволюции остается не вполне понятным. Для Лосева же, понимающего мир как совокупность воплотившихся в инобытие смыслов-энергем-имён динамика мира, развивающегося по законам диалектики субъектов духа, очевидна. Другое дело, что «точка Омега» этой диалектики, Имя как символический элемент Пентады (Троица, выраженная в факте-Софии и явленная в Символе-Имени) остается за гранью тварного бытия[2]. Различение между Именем как пятым началом Пентады и «выброшенным» Сущностью вовне сгустком онтологической энергии — Магическим Именем — дает ключ к лосевскому варианту православной концепции творения: с одной стороны, Имя как совокупность Божественных энергий остается вне тварного мира; с другой — манифестации Имени, взятые в двуединстве с умной материей, образуют Первозданную сущность как совокупность умных сил, которая, в зависимости от ракурса, может выступать как ангельский мир — или же как сферы чистых сущностей любой трансцендентальной философии, как «смыслы», «законы», «мифы», «числа», как неполные свернутые имена — парадоксальный вывод для феноменолога Лосева. Имя же, взятое вне своих манифестаций, непостижимо рационально, при встрече с ним ум «изумляется», происходит «умопомрачение ума», к нему ведут иные, вне-рациональные (а значит, невербальные, внесмысловые, внемифологические, внечисловые) пути. Условно эти пути можно обозначить как различного рода *опыты*: молитвенный, творческий

[1] *С. С. Хоружий*. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 120–121.

[2] Вещь, взятая как элемент первотварной сущности — как предметная сущность в аспекте ее понимания и смысла, как *энергия* вещи, не есть Первосущность — эту формулу Лосев повторяет на страницах своих произведений, наверное, десятки раз.

или просто опыт бытия в мире — каждый из вариантов опыта может снискать благодать. Метафизическая конструкция А. Ф. Лосева неявным образом «поворачивается» в сторону тех горизонтов, которые — формально — кажутся несовместимыми с традицией «русской религиозной философии», например, к европейской Existenz-Philosophie[1].

Специфика лосевского символизма заключается в том, что, отрицая возможность сущностного единства между Богом и миром, философ указывает на возможность *коммуникации* между Богом и миром: *непознаваемый* рационально Бог *сообщим* миру. Присутствие Бога в мире есть благодать, есть *сообщение*, т. е. акт по преимуществу языковой. Именно потому, что «знать имя вещи значит уметь пользоваться вещью в том или другом смысле. Знать имя вещи значит быть в состоянии общаться и других приводить в общение с вещью»[2], возможно, в акте молитвы, энергетическое взаимодействие Бога и твари — только так, по-видимому, может быть истолкован лосевский тезис о синтезе символизма и апофатики.

***

В этой связи интересно обратиться к концепции, с точки зрения многих авторитетных исследователей русской философии, «самобытно русской», то есть базирующейся, в отличие от булгаковского и лосевского варианта онтологии, не на философской традиции Серебряного века, а значит — не на постоянном (хотя бы и критическом) диалоге с европейской философской традицией, европейской рациональностью, а на Истине Православия, на Предании (варианты философского обоснования имяславия, предпринятые Булгаковым и Лосевым, расцениваются как неадекватные именно из-за генетической связи с метафизикой всеединства, которая, по мысли, скажем, С. С. Хоружего, к 1917 году уже исчерпала себя)[3]. Речь идет о небольшом эссе Георгия Флоровского «Тварь и тварность», опубликованном в том же номере журнала «Православная мысль», что и первая часть «Глав о Троично-

[1] Например, А. Л. Доброхотов сравнивает категорию «Ereignis» (события) позднего Хайдеггера и лосевское «имя». См.: *А. Л. Доброхотов*. «Философия имени» на историко-философской карте XX века // *А. Ф. Лосев*. Философия имени. М.: Изд-во МГУ, 1990. Заметим, что обоснование имяславия, предложенное *богословом* о. С. Булгаковым, является более *философским*, нежели лосевское — именно вследствие онтологического статуса имени, открытого рациональному познанию и позволяющему говорить не только о «философии догмата», но и о философии лингвистики, ведущей, в конечном счете, к догмату.

[2] *ФИ (Лос.)*. С. 763.

[3] См.: *С. С. Хоружий*. Неопатристический синтез и русская философия // ВФ. 1994. № 5. С. 80.

сти» о. Сергия Булгакова, и, несомненно, явившую скрытую оппозицию между онтологическим моделями Булгакова и Флоровского[1].

О. Георгий Флоровский исходит из тех же свидетельств Предания (отцы-каппадокийцы, Псевдо-Дионисий Ареопагит — св. Иоанн Дамаскин — свт. Григорий Палама), что и Булгаков; основная тема философии имени — тема поиска коммуникации между Богом и миром, и связанные с этой темой проблемы творения и твари, а также роли и статуса мира идей-умов-энергий, актуальна и для него. Начальной точкой конструирования для Флоровского является понятие твари. Тварь есть универсальная субстанция, внеположенная Божию бытию, но не ограничивающая его и всецело зависящая от Божия Слова — «тварь можно уподобить геометрической *связке лучей* или полупрямых, от начала или из некоего радианта простирающихся в бесконечность»[2]. Сотворенность определяет иносущие и неподобие твари Богу, ее действительность и субстанциальность, «субъектность» (тварь мыслится как «совокупность взаимодействующих субъектов», что заставляет вспомнить не только «трансцендентальный субъект хозяйства» — Софию — в построениях раннего Булгакова, но и метафизику субъекта Булгакова начала 20-х годов, несомненно, хорошо знакомую Флоровскому); но, вместе с тем, и ее онтологическую вторичность, несамостоятельность. Эта двойственность ситуации придает твари совершенно особый статус, «тварь не есть ни самосущее *бытие*, ни проходящее *бывание*, — ни вечная «сущность», ни призрачное «явление»». «Для Бога безразлично, есть-ли мир или нет <...>. Мир есть некий *излишек*, и при том, излишек, нисколько не обогащающий Божию полноту, — нечто сверхдолжное и сверприданное, чего могло бы и не быть и что есть только чрез высочайшую и всесовершенную свободу и неизреченное хотение Божие»[3]. Субстанциальность твари есть *иного рода вечность*, чем вечность Божия; иного рода *вещность*, сущностность, субстанциальность, нежели Божественная сущность.

При этом мир Божественных идей с необходимостью должен быть дистанцирован от Троичной всеполноты. Допущение того, что «Совет Божий о мире», идея мира как основание тварного бытия совечен, соприсносущен Богу, приводит к тому, считает Флоровский, что категории мира вводятся, как соопределяющее начало, во внутритроичную жизнь, что совершенно немыслимо и неистинно. Идея мира вечна *иною вечностью*, нежели Божие

---

[1] Скрытая полемика содержится уже в самом названии: «Ипостась и ипостасность» — небольшая по объему, но онтологически очень важная работа, опубликованная Булгаковым в 1925 году, «Тварь и тварность» — также небольшое онтологическое исследование, опубликованное Флоровским в 1928.

[2] *ТТ*. С. 178. Под «началом» в системе Флоровского понимается акт творения. Здесь и далее в цитатах курсив прот. Г. В. Флоровского.

[3] *ТТ*. С. 184, 189.

существо, и основывается не в существе, но в воле, в манифестациях Божественной Сущности — другими словами, в Божественных энергиях, однако отметим, что сам термин «энергия» Флоровский использовать не очень любит и упоминает его только там, где это необходимо (скажем, когда речь идет о свт. Григории Паламе). Дистанция между Богом и Божиим замыслом о мире выражается Флоровским в терминах необходимости Божия бытия и свободы Божия замысла о мире. Оценивая понятие «идеального творения» в отношении «измышления» Богом мира как «соблазнительную погрешность», поскольку «идея мира и мир идей о мире в целом суть в Боге <…>, и в Боге ничего тварного быть не может»[1], мыслитель подчеркивает некую внутреннюю корректность этого выражения, позволяющего четко разделить сферу Божественной сущности и Божественных энергий, со всеми импликациями, которые это разделение влечет.

Действительно, если «божественная идея твари не есть тварь, не есть субстанция твари, не есть носитель мирового процесса, и “переход” от “замысла” <…> к “деянию” <…>, не есть процесс в Божественной идее, но — возникновение, созидание и новополагание реального внебожественного субстрата»[2], соотношение Бога и твари может быть определено вне платоновский, гегелевской, вообще философской терминологии: Божественная мысль — «замысел» вещи — не есть ее сущность или ядро, хотя самая сущность логична (словесна). Божественный образ в вещах не есть их «субстанция» или «ипостась», не есть носитель их свойств и состояний. Флоровский подчеркивает, что этот образ — «истина вещи», ее «трансцендентная энтелехия» не совпадает с тварной сущностью, субъектностью вещи. Новая реальность, изводимая из не-сущих в творении, является *носителем* Божественной идеи и призвана *осуществить* ее в своем собственном *становлении*; при этом «Божественная идея <…> остается всегда вне тварного мира, трансцендентна ему. Мир творится по идее, согласно прообразу, — есть его осуществление, но не этот прообраз есть субъект становления. Прообраз есть норма и задание, положенные *в Боге*. А задание обращено к другому, *вне* Бога <…>. *Вечность прообраза* <…> совмещается с временной начальностью и становлением носителей предвечных определений»[3]. Тварь есть *субъект становления*.

Радикальный антиплатонизм Флоровского приводит к жесткому разграничению между Богом в себе и Богом в Откровении, имеющему объективный и онтологический смысл. Другими словами, Флоровский — как и Лосев — предлагает ввести двоякое различение в соотношение между Богом и миром,

[1] *ТТ*. С. 190.
[2] *ТТ*. С. 193.
[3] Там же.

всецело следуя при этом исихастской традиции: различение сферы Троичного бытия и Божественного домостроительства (Божественной сущности и Божественных энергий, на языке Флоренского и Лосева — «апофатизма» и «символизма»), сферы нетварных идей — и твари. Формально направленная *против* софиологии, позиция Флоровского фактически разделяется софиологом и платоником Лосевым. По сути дела, лосевская онтологическая модель, предполагающая наличие сферы чистых смыслов, являя собой окачествованность апофатически трактуемой Троицы, действительно вечна «иною вечностью», нежели Троица (Лосев как бы «продумывает» основную идею Флоровского, принимаемую последним без всякой последовательной аргументации), призвана диалектически «снять» противоречия, имплицитно заложенные в позиции Флоровского, упускающей возможность коммуникации между Богом и миром. Если вдуматься, для Флоровского грань между Богом и миром остается непреодолимой.

Лосев, как и Флоровский, признает субстанциальное различие между Творцом и тварью. Однако специфический характер Имени — символического элемента Пентады — делает возможным коммуникацию между Богом и миром, причем диалектике — инструменту философского познания — отводится роль коммуникативного средства-среды этого общения. Задача собственно философии мыслится прежде всего как дескрипция и интерпретация такого рода сообщений, требующих от интерпретатора личного «включения» в процесс интерпретации. Антропология и гносеология также становятся опытами онтологии; занятие философией понимается не как форма социального самоутверждения или принадлежности к определенному профессиональному цеху или сообществу, а, скорее, как диагноз и судьба.

Можно ли, вслед за этим, утверждать, что лосевское истолкование философии влечет за собой ситуацию, когда, словами А. В. Ахутина, «изменяется сама ориентация мысли, ее центр переносится изнутри автономного разума в Истину саму по себе, которая подлежит раскрытию, разъяснению, членораздельному выговариванию в логосе уже не *фило*софского (томящегося по мудрости), а *тео*софского разума»[1]? Другими словами, является ли лосевская символическая метафизика философией в узком смысле слова или же это — лишь пример использования различного рода философских техник для решения внефилософских (в данном случае — богословских) проблем? Или, шире, сохраняет ли статус философской системы система, основания которой лежат за пределами традиционного истолкования рациональности? — Для ответа на эти вопросы необходимо дать хотя бы приблизительную оценку культурной ситуации эпохи.

---

[1] *А. В. Ахутин.* София и черт. С. 225.

Общий культурный фон конца XIX — начала XX столетия в Европе (да и в России) — это прежде всего фон кризиса формальной рациональности, или ситуация, описываемая очень чутким мыслителем — Ницше — в интерпретации не менее глубокого философа — Хайдеггера — как событие «Бог мертв». «Христианский Бог, — пишет Хайдеггер, — здесь одновременно служит ведущим представлением для «сверхчувственного» вообще и его различных истолкований <...>, которые учреждены *над* сущим, чтобы придать сущему в целом цель, порядок, и — как вкратце говорят — "смысл" <...>. Кулисы мирового театра могут еще какое-то время оставаться старыми, разыгрывающаяся пьеса уже другая. Исчезновение при этом прежних ценностей воспринимается уже не как голос уничтожения и не оплакивается как ущерб или утрата, но приветствуется как освобождение»[1]. Анализ основных направлений европейской философии рубежа веков и начала XX столетия (неопозитивизм; различные версии неокантианства, от Дильтея до Кассирера; гуссерлианство) подтверждают верность этой интуиции.

В этом смысле кризис «русской религиозной философии» и «метафизики всеединства» (при всей условности этих наименований), действительно наметившийся к 1917 году, можно рассматривать в контексте более общего кризиса «старой европейской философии» как таковой. Система Лосева, созданная параллельно целому ряду западноевропейских философских систем, призвана, так же как и они, преодолеть этот кризис. Настойчивое вопрошание Лосева о судьбах бытия, заключенных в Имени, имеет те же причины, что и вопрошание, скажем, Хайдеггера, о том, «что есть сущее в своем бытии». Привлечение маргинальных для Запада мыслительных традиций (и прежде всего — грекоязычной патристики, которая включает в себя и традиции исихазма) позволило высказать позитивное, положительное суждение о Божием Бытии, которое и послужило основанием для новой метафизики.

Онтологическая модель, лежащая в основании лосевского варианта философии имени, интересна еще и тем, что основные интеллектуальные предпосылки ее формирования были теснейшим образом связаны с теми течениями современной Лосеву философского западноевропейского мейнстрима, которые утверждали себя на путях отказа от онтологизма (неокантианство; современные ему лингвистические теории) — или смогли радикально «старый» онтологизм пересмотреть (Гуссерль говорит об «онтологии сознания», приписывая сознанию, скажем, важнейшую онтологическую категорию — категорию времени). Соединяя, казалось бы, несоединимое: «мейнстрим» и «маргиналии»; современную ему европейскую философскую, предельно рационалистическую традицию и «маргинальную» для этой традиции му-

[1] *М. Хайдеггер.* Европейский нигилизм // *М. Хайдеггер.* Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер., вступ. статья, комм. и указатели В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 64.

дрость исихастов[1], Лосев осуществляет феноменологическую редукцию слова обыденного языка и приходит к неопровержимому доказательству бытия Божия.

Однако следует помнить, что 1927 год — год выхода лосевской «Философии имени» — есть также и год выхода в свет «Бытия и времени», книги, значение которой в философии XX столетия трудно переоценить и построенной на переосмыслении основных положений феноменологии[2]. Хайдеггер использует феноменологию как вспомогательное средство для своих целей: для констатации Dasein как сосредоточения подлинной, трагической онтологии. Если для Гуссерля в качестве основания для исследования выступает сознание как всеобщие, «чистые» смысловые структуры, то Хайдеггер осуществляет «феноменологическое всматривание» в пласты, уже «отброшенные» в результате феноменологической редукции — в экзистенциалы наличного бытия. Именно с «Бытия и времени» начинается грандиозная реконструкция языка философии, начатая Хайдеггером и завершенная гораздо позднее: из формального инструментария феноменологической работы язык превращается в средоточие бытия.

Всесторонний сравнительный анализ концепций Лосева и Хайдеггера есть тема отдельного исследования. Сама же гипотетическая возможность сравнения двух этих систем представляется плодотворной по многим причинам: в данном случае оба мыслителя выступают в качестве представителей феноменологической школы, выдвинувших два различных,

---

[1] При внимательном прочтении «Философии имени» «игровая» условность актуальности рационалистических философских техник и «маргинальности» грекоязычной патристической и русской философской культуры бросается в глаза: большинство *ссылок* в тексте Лосева — на Гумбольдта, Гуссерля, Кассирера и полемический псевдофилософский (дискуссия между «механицистами и диалектиками») контекст того времени. Большинство естественно реконструируемых *структурных заимствований* — из свт. Григория Паламы, Владимира Соловьёва (особенно из «Философских начал цельного знания») и о. Павла Флоренского.

[2] Видимо, 1927 год действительно был каким-то очень важным годом для развития европейской философии — по крайней мере, на путях переоценки смысла философии и ее границ. В. И. Молчанов: «1927 год был урожайным на дифференции. Вместе с онтологической дифференцией, т. е. одновременно с *Бытием и временем*, появилась статья Е. Толмена, в которой он впервые явно сближает сознание и различение: “Сознание имеет место там, где организм в определенный момент раздражения переходит от готовности реагировать менее дифференцированно к готовности в той же ситуации реагировать более дифференцированно <...>. Момент этого перехода есть момент сознания”. Позднее этот взгляд обобщил Е. Боринг: «Различение (discrimination) — это физическая функция организма. Это критерий ума, сознания, знания. Животные, дети и взрослые, демонстрирующие безответственное поведение (irresponsible adults), признаются обладающими сознанием только в той степени, в какой они различают, т. е. в той степени, в какой они реагируют дифференцированно (разделяющим образом) на дифференцированную ситуацию» (*В. И. Молчанов.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. С. 287–288). Следует отметить, что, помимо сближения сознания и различения, бихевиористы смогли дифференцировать различение и опыт — пусть даже последний был и «демонстрацией безответственного поведения».

не сводимых друг к другу варианта преодоления кризиса европейской рациональности. Несмотря на очевидное различие в «направленности векторов» философствования — в экзистенциальные глубины Присутствия у Хайдеггера и в эссенциально-энергийные глубины Откровения у Лосева, — можно установить наличие и терминологических, и структурных соответствий между моделями «преодоления феноменологии», осуществленными Лосевым и Хайдеггером. Философия имени так же, как и хайдеггеровская онтология, предполагает необходимость снятия противопоставления бытия и сознания (каждая вещь тварного мира, по мысли Лосева, и являет нам снятие этой оппозиции как взаимоопределение Сущего и меона, как Слово); конструирование философии в обоих случаях осуществляется путем всматривания в структуры, лежащие по «ту сторону» явленного смысла, разница лишь в том, где находится «та сторона». Наконец, в лосевской и хайдеггеровской версиях философии языка не происходит столь характерного для, пожалуй, всей лингвистической философии XX столетия «вынесения» сущности человека за пределы коммуникации, за границы Дискурсии, за сферу слова. Человек остается, хотя бы как «имеющий опыт» — хлопот (Sorgen) или смерти; как соименующий и именуемый, как говорящий, как субъект Речи.

Приложение

Прот. Георгий Флоровский «о последних вещах»[1]

Отец Георгий Флоровский известен более всего как автор работы «Пути русского богословия», которую — повторю расхожую фразу — удобнее и уместнее было бы назвать «Беспутьем русской религиозной метафизики»; как историк Церкви, сделавший так много для адекватной реконструкции грекоязычного святоотеческого учения IV–VIII веков, и, наконец, как едва ли не первый в современном интеллектуальном континууме автор, с пристрастием, тщанием и рвением вскрывший блеск и нищету евразийства[2]. Новое явление Флоровского прежде всего как богослова есть безусловное культурное событие. И только подчеркивает значимость этого явления та сдержанность, с которой приводят к читателю избранные места из богословского наследия Флоровского[3] его редактор-составитель Александр Кырлежев (он же — автор энциклопедической справки, помещенной в конце тома, он же — переводчик этюда «Ночная тьма») и переводчики других англоязычных текстов А. Жигалов и Л. А. Успенская, — с минимальной вступительной статьей, почти без всякого комментария[4]. Комментировать Флоровского действительно трудно. Вторжение баналь-

---

[1] Все номера страниц в круглых скобках внутри текста относятся к книге: *Г. В. Флоровский*. Избранные богословские статьи. М., 2000.

[2] Большинство текстов, посвященных полемике с евразийцами, вошло в: *Георгий Флоровский*. Из прошлого русской мысли. Сер. «Путь к очевидности». М., 1997.

[3] Наиболее полная библиография сочинений о. Г. Флоровского, увидевших свет при жизни мыслителя, содержится в: *Георгий Флоровский*. Священнослужитель, богослов, философ. М., б. г. <1995>, С. 371–409 (в свою очередь, эта книга является переводом с: *George Florovsky*. Russian intellectual and orthodox churchman / Ed. Andrew Blane. St. Vladimir's Seminary Press, 1993). К сожалению, в библиографию не вошло фундаментальное англоязычное 14-томное собрание сочинений, осуществленное в 70-е гг. (*G. Florovsky.* Collected Works / Ed. Richard Haugh). Кроме того, заслуживают упоминания сборники статей Флоровского: «Догмат и история» (М., 1998), который содержит предисловия текстологического характера («От составителя» Е. Холмогорова и «От редактора» В. Пиксанова), исторический и отчасти терминологический комментарий; «Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии», выпущенные в 2002 году известным петербургским издательством Российского христианского гуманитарного института; и письма Флоровского, опубликованные в: Сосуд избранный. История российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей советского государства. 1888–1932. СПб, 1994.

[4] Единственным реальным недочетом публикации можно считать вынесение авторских сносок за границы текста. Для стиля Флоровского характерна проработанная система ссылок, постоянная апелляция к Преданию, которое является постоянно присутствующим фоном и потому невычленимо из текста безболезненно (особенно хорошо это заметно в эссе «О смерти крестной»). А у концевых сносок, при всем их удобстве для издателей, есть один недостаток: их никто не читает.

ной гуманитарной образованности в те области, где изменение одной буквы в догмате (к примеру, в словах Ὁμοούσίος — Ὁμοιούσίος) приводило к долгим и кровопролитным спорам, где непривычны формы аргументации и способ построения текста, подчас обречено на неудачу. «Последние вещи: Смерть, Суд, Рай и Ад» и, добавим от себя, время и вечность, тварь и тварность, Добро и Зло, — основные конструктивные элементы системы Флоровского, если воспринимать эмоционально-насыщенную, экзистенциально-напряженную богословскую эссеистику как систему, — слишком сложны для привычного философического дефинирования, уловить их структуру, проследить их генезис почти нельзя. Общий тон богословских сочинений, включенных в издание, как нельзя лучше передают слова историка церкви Б. Мелиоранского, использованные в одном из эссе: Церковь дает нам не систему, а ключ; не план Божьего града, а средство в него войти. Возможно, кто-то и собьется с пути, потому что у него нет плана, но все, что он увидит, он увидит без посредника, увидит непосредственно, для него это будет реально; а тот, кто изучил только план, рискует остаться вне и ничего не найти.

Первое, что бросается в глаза при чтении статей Флоровского разных лет, — это удивительная статичность конструкции. Перечисленные выше понятия, которые встречаются практически в каждом из семнадцати вошедших в сборник текстов, писанных Флоровским на протяжении сорока лет (с 1927 по 1967 годы), почти не претерпевают трансформации, а, как крупинки соли в соленой же воде, кристаллизуются, обрастая новыми смыслами и коннотациями. Начало этой кристаллизации — в работах конца 1920-х годов. «Дом Отчий» и «Тварь и тварность», которые задают и ее среду, и направление роста кристаллов. Раз и навсегда утвердив, что «каждый раз, когда совершается Божественная Литургия, осуществляется и открывается таинственное единство Церкви, и через приятие Святых Тайн подлинно и действительно, а вовсе не только символически или интенционально, верующие совокупляются во единое и кафолическое Тело» (С. 19), что «в своем умозрении мы только не должны переходить пределов положительного откровения и должны ограничиваться истолкованием опыта веры и правила веры, не притязая на большее, чем опознание и вскрытие тех внутренних предпосылок, чрез которые для нас становится возможным исповедание догматов и умозрительных истин» (С. 51), Флоровский уже не отходит от этих утверждений. В них уже заключено все: и единство («кафоличество», в противоположность «соборности» — многоединства) Церкви как таинственная данность подлинной, не редуцируемой к «метафизике» или к «социуму» реальности, и высочайший гносеологический статус правил и практики веры. Роль тварного разума скромна: анализировать и интерпретировать то, что дано, а не пы-

таться заменить опыт веры опытом «символизмов» и «интенциональностей». Интересно наблюдать, как Флоровский отдаляет себя даже от обыденного философского словоупотребления, переводя, скажем, греческое слово φύσις не традиционным «природа», но «естество»[1]; вся философия великих греков есть для него только фундамент, на котором лишь разрушив старое здание можно построить «вечную философию», то есть такую, где «слова догматических определений, часто взятые из «повседневного» философского языка, уже не простые и не случайные слова, которые можно заменить другими» (С. 130). Единственный более или менее современный философ, упоминаемый Флоровским, — это Шопенгауэр, да и то имя его приводится в негативном контексте. И в то же время, преднамеренно отказываясь от сближения философского и богословского дискурса, более того — утвердив «беспутье» русской религиозной метафизики именно как несостоятельность, логическую противоречивость систем, мыслитель, и это заметно при непредвзятом прочтении, вбирает в себя ее пафос постижения непостижимого и этос оправдания добра. Когда Флоровский говорит о том, что Божий замысел мира, совет Божий о мире «не есть тварь, не есть субстанция твари, не есть носитель мирового процесса <...>, но — возникновение, создание и новополагание реального внебожественного субстрата, множественности тварных субъектов. Божественная идея остается неизменяемой и неизменной. Она остается всегда вне тварного мира, трансцендентна ему», что «Божественный образ в вещах не есть носитель их свойств и состояний. Скорей его можно назвать истиной вещи, ее трансцендентной энтелехией. Но истина вещи и сущность вещи совсем не совпадают» (С. 50, 51), другими словами, когда он декларирует собственную онтологическую модель как анти-всеединство и анти-софиологию, он уже полагает концепты и конструкции русской религиозной метафизики внутрь своих построений — пусть даже как антитезис к тезису.

Особенно это хорошо заметно в случае первой публикации «Твари и тварности». Важнейшая онтологическая статья Флоровского впервые была помещена на страницах того же номера Трудов Православного Богословского института в Париже, что и «Главы о Троичности» о. С. Булгакова, в которых выдвигается и обосновывается совсем иная модель и в качестве категории, обозначающей связь между Творцом и тварью, выступает категория ипостаси — категория, получившая свое истинное значение только с гене-

[1] Очень жаль, что в переводах англоязычных текстов эти особенности словоупотребления, которые, на мой взгляд, совсем не случайны, практически не заметны; вообще же (не в обиду и укор будет сказано А. Жигалову и Л. Успенской), только перевод эссе «Ночная тьма» кажется мне передающим до конца и полностью профетическую прелесть стиля Флоровского.

зисом великого греческого богословия IV века, а не сугубо философическая, кантианско-аристотелианская категория «трансцендентной энтелехии», как у Флоровского. Введение в круг богословских понятий слова «трансцендентный» («закрытый», «непостижимый») только подчеркивает ту четкую границу, которая пролегла между Творцом-Вечностью-Бытием, замыслом Божием о мире как вечностью и бытием иного, более низшего порядка — и тварной временностью и бываниeм. И дело даже не в том, что «патристический синтез», смысл которого — выразить на языке «вечной философии» великую мудрость греческих отцов, — опирается у Флоровского на уже во многом устаревший к началу — середине XX века философский аппарат. Дело в том, что онтологическое зияние и разрыв между тварью и Творцом ведет к вещи, немыслимой для христианского Предания: к возможности для субстанционализации зла.

Действительно, если придерживаться духа и буквы Предания, можно утверждать, что тварный, падший мир «децентрализован; вернее, он ориентирован на воображаемый или несуществующий центр» (С. 205), но вряд ли — что «круг (с единственным центром) деформировался, стал эллипсом с двумя ориентирами — Богом и анти-Богом. Во всяком случае, бытие как бы динамически расщепилось надвое» (Там же). Правда, несколькими страницами ниже Флоровский смягчает свое утверждение, говоря о том, что «изначальный мир состоит из тех же элементов, что и падший», более того, «даже в демонических глубинах тварь остается делом рук Божиих, и черты Божьего замысла никогда полностью не изгладятся с ее лица. Образ Божий, замутненный греховной неверностью, тем не менее остается незатронутым, и этим объясняется, почему всегда, и даже в бездне падения сохраняется некая онтологическая восприимчивость к Божественному призыву, к Божьей Благодати <...>. Метафизическая идентичность не разрушена даже среди демонов. Бесы, по выражению св. Григория Нисского, все равно суть ангелы по природе» (С. 207–208). Эта оговорка очень существенна: не «расщепление бытия», которое делало бы само человеческое существование не только трагическим, но и бессмысленным, а именно возможность онтологической связи «по природе», «по естеству» между «замыслом Божиим о мире» и миром является тем элементом в богословской системе Флоровского, который придает ей законченность и целостность.

Однако эта бытийная возможность — только лишь возможность. «Сама природа попала под воздействие зла, сама природа не чиста» (С. 208). Та парадоксальная двойственность природы твари — «чистой» трансцендентной энтелехии и нечистой, собственно тварной, — о которой говорится в «Ночной тьме», не может быть преодолена сама по себе. Тварь есть другое, бытие иного порядка. И если наличие двух природ в твари, одновременное

присутствие добра и зла в мире квалифицируется скорее как парадокс, т. е. логическое противоречие, антиномия тварного рассудка, то снятие этого противоречия — за пределами разума. Это — чудо, благодать и тайна. Когда Флоровский пишет, что «тайна нашего спасения может быть должным образом постигнута лишь в контексте правильного понимания Лица Христова: *единое Лицо в двух природах*», и «только исходя из этого халкидонского умозрения можем мы понять веру и благочестие Восточной Православной Церкви» (С. 276–277), он говорит именно об этом — о преодолении онтологического разрыва, которое не «экзистенциально», но насущно (сущностно) и естественно (от слова «естество») всякий раз происходит при совершении литургии. Отсюда — та огромная роль, которая отводится в богословской системе Флоровского таинству Евхаристии, когда и осуществляется преображение тварной плоти — в плоть нетварную, когда «Церковь созерцает и сознает себя единым и всецелым Телом Христовым» (С. 78). Отсюда также — чувство, столь ясное для Флоровского: полнота истины дана в Церкви изначально, но раскрывается эта полнота отчасти и постепенно, в историческом процессе. И сама история поэтому меняет свой эмпирический смысл, становясь священным процессом, основные сюжеты которого разворачиваются в тварном бытии, но цель которого — за пределами этого бытия. Такая историософская конструкция, разумеется, далеко не нова; проследить ее генезис и вовсе не трудно, достаточно вспомнить век патристики, Августина — но и, скажем, позднего Владимира Соловьёва, чья метафизическая позиция подвергается в «Путях русского богословия» последовательной и конструктивной критике. И если помыслить все же некий «идеальный комментарий» к представленным в издании текстам, к сожалению, не осуществленный, то, это должен быть именно комментарий, соразмерно отражающий не только те параллели, включения и заимствования, которые очевидны, но и те, которые формально противоречат самой системе, являясь по сути элементами ее. Недостаточно просто утверждать, что «Флоровский, логический релятивист, всегда помнивший об изменчивости любого знания в современном мире, не излагает свой патристический синтез как некое теологическое целое. Это, так сказать, теология динамической незавершенности, не доверяющая никаким системам. Его теология глубоко апофатична, христология — асимметрична, эклессиология — эсхатологична, экуменизм — диалектичен, этика — экзистенциальна, а политика — аполитична»[1]. Нанизывание антитез, равно как и жизнеописания, являющиеся образчиком скорее житийной, нежели научной литературы, вряд ли помогут нам разобраться во внутреннем механизме,

[1] *Дж. Уильямс.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. М., б. г. <1995>. С. 352.

внутреннем устройстве асистемной системы Флоровского. А сделать это — рано или поздно — необходимо. Потому что о. Георгий Флоровский — православный богослов XX века, многие пути этого века прошедший и многие перипетии и антиномии этого века в свое учение вобравший. И то, что он великий богослов, нам еще предстоит осознать.

II

О СМЫСЛАХ ИМЁН. С. Л. ФРАНК И С. Н. БУЛГАКОВ, ВСЕЕДИНСТВО И СОФИОЛОГИЯ

СЕМЁН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК

РУССКИЙ ФИЛОСОФ В БЕРЛИНЕ (1922–1937)

> Безусловно непостижимое существо реальности как истинного всеединства открывается — как Бог, по слову Исайи, — тем, кто ее не ищут и о ней не вопрошают, предполагают ее наличие где-то далеко, вовне, и потому так же неизбежно не находят ее, как мы не могли бы найти своих собственных глаз, если бы стали искать и думали найти их где-то вовне перед нами. Непостижимое существо реальности открывается лишь тем, кто не ища, просто имеют и вкушают его, кто сами в нем суть — и вместе с тем все же умеют держать свои глаза открытыми.
>
> *С. Л. Франк. Непостижимое*

> Незадолго до смерти отца мама прочла ему, что написал отец Василий Зеньковский о выдающейся роли Франка в истории русской философии, причислив его к величайшим современным философам. Отца это оставило равнодушным; он заметил, что Богу виднее.
>
> *Василий Франк. Русский мальчик в Берлине*

30 ноября 1934 года Семён Франк писал Людвигу Бинсвангеру: «Для меня встреча с вами в Амстердаме была радостным событием уже при слушании Вашего чрезвычайно радостного доклада о Гераклите, у меня было радостное впечатление от того, что Вы высказывали некоторые из моих излюбленных мыслей. В последние годы я живу довольно одиноко, если не считать несколько

поездок с докладами, Берлин для меня — пустыня, в которой я живу подобно отшельнику. После смерти Макса Шелера <...> у меня нет тесных и плодотворных для меня отношений с немецкими философами»[1]. Казалось бы, речь идет об очевидных вещах: о вынужденном профессиональном одиночестве вследствие закрытия Русского Научного Института в Берлине — и невозможности найти общий язык со своими немецкими коллегами. Однако определение Берлина как пустыни действительно кажется довольно странным. Более того, при чтении этого фрагмента мы можем по-разному поставить ударение в ключевом слове фразы: слове «пустыня». «*Пусты́ня*» (с ударением на втором слоге) — это, если верить Далю, «необитаемое, обширное место, простор, степи», просторное, пустое место; то самое место, которое (переиначим поговорку) не бывает свято; место не населенное ничем и никем, место безлюдное; место, где ничего (духовного или физического) не происходит за отсутствием субъектов действия; место пустоты. И, в это же самое время, «*пу́стыня*» (с ударением на первом слоге), или «*пу́стынь*» — «уединенная обитель, одинокое жилье, келья, лачуга отшельника, одинокого богомольца, уклонившегося от суеты. Нештатный монастырь. Отшельник пустыньку построил» — и отсюда, уже с переносом ударения: «*Пусты́нный* <...> безлюдный, отшельный, одинокий. <...> *Пусты́нство*, *пусты́нничество*, *пустынножи́тельство* ср. жизнь пусты́нника в пу́стыни. *Пусты́нник* <...> отшельник, живущий одинокою, созерцательною жизнию в безлюдье». И, наконец, «*Пусты́нничать* или *пустынножи́тельствовать*, жить пусты́нником, чуждаясь людей, одиноко или спасаясь в пу́стыни или пусты́не»[2]. Пу́стыня, в отличие от пусты́ни, не есть просто пустое место. Это место, куда уходит отшельник с вполне определенной целью — целью спасения — и тем самым организует пространство вокруг себя.

Чем был Берлин для Франка — пу́стынью или пусты́ней? Иными словами, можно ли считать пустым место Русского Берлина, четко очерченного социокультурного (да и географического) топоса, плотно пронизанного огромным количеством личных, социальных, политических и пространственных коммуникаций; места, буквально «нашпигованного» институтами, журналами, издательствами, общественными и церковными организациями; места диспутов и панихид, открытых докладов и закрытых собраний? И, обратно, можно ли считать это место настолько пустым, то есть свободным от совокупности малозначащих событий, чтобы в этой строго очерченной и организованной пустоте высветились какие-то тонкие и важные, ускользающие от первого взгляда компоненты бытия? Попытка ответа на эти вопросы и составляет основную цель и сопутствующие задачи настоящей главы.

---

[1] Цит. по: *С. Франк*. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания / Сост. А. А. Гапоненков и Ю. П. Сенокосов. М, 2001. С. 335.

[2] *Вл. Даль*. Т. 3. С. 542.

Постигая «Непостижимое»: область «действительного бытия»

Изучение жизни Франка в Берлине показывает, сколь далека была она от того, что понимается обычно под жизнью отшельника. Современные исследования позволяют довольно точно реконструировать хронологию основных берлинских событий в жизни Франка, которые имели общезначимую ценность — важных современникам, попавших в газеты[1], — тот самый слой бытия, который Франк в «Непостижимом» назовет «действительным» или «фактическим»:

1922 год:

15 ноября: Начало семестра в Русской Религиозно-философской Академии в Берлине. Заявленные курсы: Н. А. Бердяев — «Философия религии»; И. А. Ильин — «Миросозерцание и характер» и «Философия искусства»; Ю. Айхенвальд — «Философские мотивы русской литературы XIX века»; Ф. А. Степун «Сущность романтизма»; *С. Л. Франк.* «Основы философии» и «История греческой философии».

26 ноября: РРФА. Н. А. Бердяев. «О духовном возрождении России и задачах Религиозно-философской Академии». *С. Л. Франк.* «Философия и религия». И. А. Ильин. «Основная проблема современной философии».

1 декабря: Основание РНИ в Берлине.

В тот же день: Заседание РАГ под председательством А. И. Каминки. Реорганизация Бюро Русской академической группы. В новый состав бюро вошли: В. И. Ясинский, Л. П. Карсавин, В. Е. Сеземан, А. А. Боголепов, *С. Л. Франк.*

В тот же день: Начало курса (окончание курса — конец мая 1923 г.) в РРФА. Франк читал по средам и пятницам, по средам «Греческую философию», а по пятницам — «Основы философии». Первоначально занятия проходили на Иоахимсталерштрассе [Joachimsthalerstrasse], 13.

11 декабря: Доклад Ф. А. Степуна «Трагедия и современность» с последующим обсуждением его Ю. Айхенвальдом, Н. А. Бердяевым, Андреем Белым, Е. А. Кусковой и *С. Л. Франком.*

[1] Источники: Историческая наука российской эмиграции 20–30-гг. XX века (Хроника) / Сост. С. А. Александров. М.: АИРО-XX, 1998; Chronik russischen Lebens in Deutchland. 1918–1941 [Хроника русской жизни в Германии. 1918–1941] / Hrsg. von Karl Schlögel... Berlin. Akad. Verl., 1999, а также газеты «Возрождение» и «Руль». Для удобства восприятия хроники: отмечены дата, организация, проводящая то или иное мероприятие; в некоторых случаях — место его проведения. В случае, если Франк был одним из нескольких участников того или иного события, его фамилия выделена курсивом; если фамилия Франка является единственной упомянутой фамилией (к примеру: *Доклад С. Л. Франка «Христианское миросозерцание»*), она опускается.

1923 год:

8 января: Открытый доклад И. А. Ильина «Основная проблема современной философии» с последующей дискуссией между Н. А. Бердяевым, Ф. А. Степуном, В. Е. Сеземаном, *С. Л. Франком.*

21 января: YMCA. Лекция «Нравственность и действительность».

27 января: Открытое заседание РРФА. Доклад И. А. Ильина «О возрождении философского опыта» и последующее обсуждение его Н. А. Бердяевым, *С. Л. Франком*, Ф. А. Степуном и В. Е. Сеземаном.

8 января: Основание инициативной группы «Новая русская школа», объединившая более 50 русских ученых, в Берлине. Председатель: *С. Л. Франк*. С последующей дискуссией между И. И. Фалдером, Н. В. Яковлевым, Л. Л. Розенталем, А. В. Бельгаром, Н. М. Волковысским.

11 февраля: Заседание РРФА. Доклад Н. А. Бердяева «Демократия и социализм, как проблемы духа», с последующей дискуссией между Б. П. Вышеславцевым, С. И. Гессеном, Ю. В. Ключником, И. А. Ильиным, *С. Л. Франком*, Ф. А. Степуном.

19 апреля: Заседание РРФА. Доклад «Судьба европейской культуры».

29 апреля: Открытое заседание РФФА. Доклад Л. П. Карсавина «Христианский догмат, как основа жизни». Ответчики: Н. А. Бердяев, *С. Л. Франк*, Б. П. Вышеславцев.

13 мая: Публичное обсуждение темы «Христианство и социализм» между Н. А. Бердяевым, Б. П. Вышеславцевым, Л. П. Карсавиным, В. Е. Сеземаном, *С. Л. Франком*.

17 октября: Владимирский собор. Акафист с последующим докладом проф. *Франка* «О бессмертии».

1 ноября: Возобновление занятий РРФА в помещении французской гимназии. Заявленные курсы лекций: *С. Л. Франк*. «О смысле жизни». Н. А. Бердяев. «Христианство и современное сознание». Б. П. Вышеславцев. «Добро и зло в христианском учении». И. А. Ильин. «Философия религиозного опыта». Л. П. Карсавин. «Основы православного миросозерцания».

1924 год:

15 февраля: Заседание РНФИ. Доклад В. Н. Ильина «Категория модальности в связи с проблемой о достоверности» с последующим его обсуждением Б. П. Вышеславцевым, С. И. Гессеном, Д. Н. Койгеном, *С. Л. Франком* и другими.

16 марта: РРФА. Доклад Д. Н. Койгена «Религиозно-исторический путь еврейства» и последующий диспут. Участники: Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, Л. П. Карсавин, *С. Л. Франк* и другие. Диспут, по-видимому, был продолжен и на следующем заседании, состоявшемся через неделю, 23 марта.

4 мая: Заседание РНФИ. Доклад «Об индивидуальном и соборном начале знания. К метафизике знания» с последующим диспутом. Участники диспута: Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, Л. П. Карсавин, Д. Н. Койген и другие.

25 мая: Зал Кюнстерхауз, Берлин. Дискуссия на тему: «О консерватизме и радикализме истинном и ложном (кризис миросозерцания и современные политические течения)». Участники: *С. Л. Франк*, Л. П. Карсавин, Б. П. Вышеславцев, Н. А. Бердяев, С. П. Мельгунов, В. А. Мякотин и др.

3 сентября: Владимирский собор. Литургия и последующий доклад «Три искушения».

15 октября: Возобновление работы РРФА после летних каникул. Заявленные курсы: И. А. Ильин: «Философия религии». Л. П. Карсавин. «Патристика». *С. Л. Франк*. «Христианское учение об обществе и государстве».

30 октября: Собрание «Комитета по сооружению Сергиевского подворья в Париже». Доклады *С. Л. Франка* «Национальное значение Духовной Академии» и Л. П. Карсавина «Богословские мысли и духовные академии в русской культуре».

1925 год:

18 января: Открытое заседание РРФА. Лекция Л. П. Карсавина и *С. Л. Франка* «О чуде».

22 января: РРФА. Возобновление — после рождественских каникул — курса «Христианское учение об обществе и государстве».

25 января: РНИ. Доклад «Своеобразие русской философии».

30 января: РРФА. Лекции для немецкоговорящих граждан «Das russische Geistesleben, vornehmlich im 19 jahrhundert» [Русская духовная жизнь в XIX столетии]; доклад *С. Л. Франка* «Russische Weltanschauung» [Русское мировоззрение].

1 марта: Доклады *С. Л. Франка* и Л. П. Карсавина о русском духовном характере. Ответчики: Отто Шмидт, экс-министр культуры, а также Томас Хорт, ректор Берлинского университета[1].

2 марта: РНИ. Заседание, связанное с очередной годовщиной деятельности, выборы новых членов (вошли: Л. В. Аксенов, И. О. Левин, о. Г. Прозоров, В. Д. Гефдинг), доклады и сообщения. Присутствуют: В. И. Ясинский (председатель), *С. Л. Франк* (товарищ председателя). Секретарь: А. Н. Мелких. Участники заседания: А. А. Боголепов, Л. А. Зайцев, Н. Н. Алексеев, А. А. Овчинников.

6 апреля: РНИ. Обсуждение диссертации Г. Д. Гурвича «Система конкретной этики Фихте». Оппоненты: Н. Н. Алексеев, *С. Л. Франк*.

[1] «Хроника русской жизни в Германии» указывает на еще одно событие, состоявшееся в тот же день, 01.03.1925. Карсавин и Франк вошли в состав лекторов Кенингсбергского университета.

23 апреля: РФФА. Открытое заседание. Доклад Л. Шестова «Библия в науке». В прениях участвуют: Л. П. Карсавин, *С. Л. Франк*, С. И. Гессен.
6 мая: Берлинский университет. Доклад «Русское мировоззрение (философские и умственные течения в России XIX столетия)».
10 мая: РФФА. Открытое заседание и панихида на сороковой день после смерти Патриарха Тихона. Участвуют: еп. Тихон, *С. Л. Франк*, Л. П. Карсавин.
17 мая: Открытое заседание РФФА памяти Патриарха Тихона. Участвуют: *С. Л. Франк*, Л. П. Карсавин.
29 мая: Берлин, Schubert-Saal. Доклад «Оккультные явления с точки зрения науки и религии (на основании новейших экспериментальных исследований)».
15 ноября: Открытое заседание РРФА, посвященное Вл. Соловьёву. Доклады Ю. Айхенвальда «Соловьёв как художник», Н. Д. Оболенского «Духовный облик Соловьёва (по личным воспоминаниям)», *С. Л. Франка* «Вл. Соловьёв как религиозный мыслитель»
30 ноября: РРФА. Начало академического курса «Религия и наука».
2 декабря: РРФА. Доклад.

1926 год:

29 января: РНИ. Цикл докладов на тему «Русская культурная и духовная жизнь». Доклад *С. Л. Франка* «Основная проблема русской философии».
1 октября: Начало курсов осеннего семестра РНИ по философии.
19 ноября: РРФА. Доклад «Христианское миросозерцание».
23 ноября: РНИ. Доклад «Константин Леонтьев — русский Ницше».
7 декабря: РНИ. Доклад «Einfürung in die Metaphysik (im Zusammenhang mit den Hauptmotiven der russischen Philosophie)» [Введение в метафизику (в связи с основным мотивом русской философии)].
17 декабря: РНИ. Доклад «Основные вопросы христианского миросозерцания».
20 декабря: Берлин. Ресторан «Rotes Haus». Общество распространения технических знаний и ремесленного труда среди евреев. Обсуждение экономического положения евреев — выходцев из Восточной Европы. Доклады Б. Д. Бруцкуса, *С. Л. Франка*, Л. М. Брамсона.
22 декабря: Доклад «Новое варварство — стиль нашего времени»[1].

1927 год:

10 января: РНИ. Доклад С. Гогеля «Выдающиеся русские государствоведы». Присутствовали: *С. Л. Франк*, Л. А. Зайцев, Ю. Айхенвальд, Б. Д. Бруцкус, Ф. А Степун, И. А. Ильин, Н. Н. Алексеев, Н. С. Тимашев и другие.

[1] Доклад на ту же тему в Религиозно-философской Академии в Париже 31 октября 1926 года «Новое варварство и духовные задачи нашего времени».

12 января: РНИ. Лекция «Введение в метафизику».
18 января: РНИ. Доклад Л. А. Зайцева «Торговые договоры советской России». Присутствуют: Н. Н. Алексеев, Б. Д. Бруцкус, *С. Л. Франк* и другие.
24 января: Обсуждение в РНИ наиболее популярных научных тем и составление еженедельного расписания заседаний. Участвуют: И. А. Стратонов, С. К. Гогель, В. П. Полетика, *С. Л. Франк*, Б. Д. Бруцкус, И. А. Ильин, Н. Н. Алексеев, Б. П. Вышеславцев.
7 марта: Общество помощи русским гражданам в Германии. Лекция «Науки о чудесах. Научное изучение оккультных явлений — с демонстрациями».
11 марта: РНИ. Доклад «Основные вопросы христианского мировоззрения».
13 апреля: СРЕ. Доклад о Спинозе.
9 мая: СРЖ. Кафе «Leon». Гоголевский вечер. Доклад *С. Л. Франка* «Гоголь как религиозный мыслитель». Другие докладчики: Г. А. Ландау, В. Сирин.
13 мая: РНИ. Доклад «Die Russische Revolution und die aktuelle Ideenkrise» [Русская революция и современный идейный кризис] (на нем. яз.).
7 июня: РНИ. Доклад «Кризис современного научного мировоззрения».
27 октября: РРФА. Начало курса лекций по социальной философии и семинара «Основы марксизма».
1 ноября: РНИ. Лекция «Социальная философия». Вторая лекция на эту же тему состоялась через неделю, 8 ноября.
15 ноября: РНИ и Российский академический союз. Доклад «Маркс и Пугачев» (на нем. яз.).
27 ноября: СРЕ. Доклад «Библейское предание и современная наука».
13 декабря: Русский академический союз и РНИ. Доклад «Социальная философия».
14 декабря: РНИ. Доклад «Гоголь, как религиозный мыслитель» (на нем. яз.).

1928 год:

6 февраля: РНИ. Лекция «Социальная философия»
7 февраля: РНИ. Доклад «Современная русская философия. Религиозная философия» (на нем. яз.).
13 февраля: РНИ. Лекция «Социальная философия».
9 сентября: СРЖ. Вечер памяти Льва Толстого. Участвуют: И. В. Гессен (председатель), Ю. И. Айхенвальд, *С. Л. Франк*, В. В. Сирин и другие.
19 ноября: РНИ. Доклад «Толстой как мыслитель».

1929 год:

12 января: СРЕ, РНИ, Русский академический союз, СРЖ, Комитет помощи писателям и др. Вечер памяти Ю. И. Айхенвальда под председательством В. И. Ясинского. Доклады: *С. Л. Франк*, В. В. Сирин, Ф. А. Степун, И. В. Гессен.

21 января: Берлинский университет. Лекция «Русский и немецкий духовный тип в их взаимоотношениях».
8 и 15 февраля: РНИ. Лекции «Главная проблема социальной философии».
4 и 11 июня: РНИ. Лекции «Два русских философа-моралиста: Лев Толстой (1-я лекция) и Константин Леонтьев (2-я лекция)» [Zwei russische moralphilosophen. 1. Lev Tolstoy. 2. Konstantin Leontjew][1].
10 ноября: Образование комитета по чествованию 175-летнего юбилея Московского Университета. В комитет входили: *С. Л. Франк*, И. В. Гессен, В. И. Ясинский, А. Р. Брауншейн, И. А. Ильин, М. П. Кадиш, Я. Л. Тейтель, А. И. Угрюмов, Е. А. Фальковский.

1930 год:

С 10 января: РНИ. Начало семестрового курса лекций «Об общественном идеале. Основные проблемы политической философии»[2].
25 января: Лекция «Московский университет в истории русской мысли».
3, 17 и 24 июня: РНИ. Доклады «Основные черты русской духовной жизни XX века (на нем. яз.).
28 октября: РНИ. Цикл докладов: «Русские мыслители XIX столетия. Заседание первое: Чаадаев» (на нем. языке).
4 ноября: РНИ. Цикл докладов: «Русские мыслители XIX столетия. Заседание второе: Славянофилы. Киреевский и Хомяков» (на нем. яз.).
11 ноября: РНИ. Цикл докладов: «Русские мыслители XIX столетия. Заседание третье: Александр Герцен» (на нем. яз.).
18 ноября: РНИ. Цикл докладов «Русские мыслители XIX столетия. Заседание четвертое: Достоевский» (на нем. яз.).
26 ноября: РНИ. Цикл докладов «Русские мыслители XIX столетия. Заседание пятое: Константин Леонтьев» (на нем. яз.).
2 декабря: Цикл докладов «Русские мыслители XIX столетия. Заседание шестое: Владимир Соловьёв» (на нем. яз.).
10 декабря: РСХД. Открытое заседание и доклад С. Л. Франка о Достоевском, посв. 50-летию со дня смерти.

1931 год:

16 января: Русский народный институт в Берлине. Доклад «П. Я. Чаадаев (к 75-летию со дня смерти)».
13 февраля: Славянский Институт Берлинского Университета. Доклад «Достоевский и кризис гуманизма».

---

[1] По-немецки — только вторая лекция.
[2] «Хроника» упоминает только о двух лекциях С. Л. Франка на эту тему — 10 и 17 января.

29 марта: Новый театр. Чествование Ф. М. Достоевского с участием *С. Л. Франка* (вступительное слово), Е. А. Полевицкой (декламация), О. И. Руница и Романа Фульда (художественное чтение глав из романа «Братья Карамазовы»), Ольги Чеховой, Отто Гебюра [Gebjur] (художественное чтение глав из романа «Братья Карамазовы» и «Идиот»).
28 апреля: РНИ. Доклад «Немецкая мистика и немецкий идеализм в России» (на нем. яз.).
25 мая: Берлинский Университет. Начало курса лекций «Миросозерцание Достоевского».
С 16 по 30 июня: РНИ. Лекции «Миросозерцание Достоевского» (на нем. яз.).
25 ноября: Выборы в РНИ. С. Л. Франк становится новым директором РНИ.

1932 год:

2 февраля: РНИ. Доклад «Миросозерцание великих русских писателей».
22 апреля: Вечер, посвященный Гёте. Доклад *С. Л. Франка* «Духовная личность Гёте». Сцены из «Фауста» читает В. Сирин.
30 июня: Дискуссия на тему «Отцы и дети в эмиграции». Вступительное слово *С. Л. Франка*.
6 декабря: РНИ. Доклад «Гёте в России» (на нем. яз).

Хроника жизни «русского философа в Берлине», при всей ее неизбежной неполноте, может служить важным материалом для анализа, фактически заставляя отказаться от того изначального представления о Франке, которое, бесспорно, сформировано уже в постсоветском «общественном сознании» многочисленными статьями в энциклопедиях и курсах лекций по истории философии. Перед нами — не мыслитель, который «от “легального марксизма” эволюционировал к идеализму, затем к религиозному миропониманию в духе философии всеединства В. С. Соловьёва». Во всяком случае, мы не можем увидеть следов такого «эволюционирования» — разве что в семинаре осеннего семестра 1927 года «Основы марксизма», да и то тема состоявшегося 15 ноября 1927 года в Русского Научного Института доклада «Маркс и Пугачев» вряд ли позволяет трактовать «марксизм» Франка как «легальный»[1]. Не чувствуется здесь и того, что Франк «испытал *так же*[2] значительное влияния Платона, Я. Беме, Николая Кузанского; в поздний период творчества создал философскую систему, во многом созвучную онтологии и гносеологии Н. Гартмана, М. Хайдеггера

[1] Исследования показывают, что среди учителей раннего Франка есть немецкие социал-демократы, есть неокантианцы, есть Ницше, есть Гуссерль; нет только «легальных марксистов». Свою же раннюю социально-философскую теорию Франк называет «реальной политикой» — да и много позже не отказывается от этого названия.

[2] Курсив мой.

и Н. О. Лосского»[1]. Набор фамилий «философской родословной» Франка является в данном случае типическим, характерно и неучтение различий, скажем, между системами Н. О. Лосского и Николая фон Гартмана, хотя в случае с Франком уместнее было бы, думается, вспомнить Эдуарда.

Хроника действительных событий, состоявшихся в Берлине в период с 1922 по 1933 год, являет нам иные имена. Здесь идет речь о Вл. Соловьёве — но все же реже, нежели о Константине Леонтьеве, Гоголе и тем более Достоевском, из «чистых» философов, чьи имена были вынесены в заголовок доклада, упоминается лишь Спиноза — в докладе, прочитанном в Союзе русских евреев в 1927 году. Помимо естественно воспринимаемых лекций и докладов по социальной философии (не забудем, что именно в берлинский период Франк написал «Духовные основы общества»), «смыслу жизни» и «русскому мировоззрению», а также «русском и немецком духовных типах», встречаются и довольно неожиданные «Науки о чудесах. Научное изучение оккультных явлений — с демонстрациями», вышеупомянутый доклад «Маркс и Пугачев» и «Отцы и дети в эмиграции». География публичных выступлений Франка также достаточно обширна: кроме естественных Русского Научного Института, Религиозно-философской Академии и Славянского отделения Берлинского университета, это и Владимирский собор (1923 год, доклад «О бессмертии» и 1924 год, «Три искушения»; судя по всему, это было что-то вроде проповеди после акафиста или литургии), обсуждение экономического положения евреев — выходцев из Восточной Европы в ресторане «Rotes Haus» 20 декабря 1926 года, и участие в чествовании Ф. М. Достоевского вместе с актерами в Новом театре (1931 год). Если в первые два года своего пребывания в Берлине Франк чаще всего выступает как содокладчик или участвует в дискуссии, к середине — концу 20-х годов он — единственный выступающий (в том числе и в публичных лекциях), что, несомненно, свидетельствует о росте научного авторитета Франка среди жителей Русского Берлина. Обилие лекций на немецком языке на рубеже 1920-х — 1930-х годов свидетельствует по меньшей мере о попытках интегрироваться и в немецкую культурную среду. Среди содокладчиков и оппонентов Франка — не только «естественные» Н. А. Бердяев и коллеги по Русскому Научному Институту Ю. И. Айхенвальд и Л. П. Карсавин, — но и неожиданный «В. В. Сирин», Владимир Набоков, человек, бесспорно, франковского Lebensraum, упоминаемый сыном философа, Василием Франком, как сосед по улице, постоянный покупатель сметаны и творога (после прихода фашистов Василий Франк занимался этим родом бизнеса)[2]. Границы же влияния и точки идейного

[1] *В. И. Кураев.* Франк Семён Людвигович// Русская философия. Словарь. М.: Республика, 1995. С. 591. Я не имею ничего против уважаемого автора этой статьи.

[2] «Одним из моих постоянных клиентов был Владимир Набоков, живший на той же Несторштрассе, что и мы, мы в доме под номером 11, он — 21. Довольно часто Набоков или его жена

соприкосновения Набокова и Франка, несомненно, должны стать темой отдельного исследования; по крайней мере, я могу указать как минимум две статьи, позволяющие если не прояснить границы, то по крайней мере поставить вопрос о набоковской онтологии и телеологии[1]. Как видим, самыми «событийными» берлинскими годами Франка были 1923, 1924 и 1925 годы, после наступает некоторый спад (1926), новый подъем в 1927 году и, затем, постепенное снижение количества упоминаемых событий. После 1933 года — года перемены власти — фамилия Франка как участника берлинской действительности, если верить газетам и хронистам, не упоминается ни разу.

Постигая «Непостижимое»: непостижимое существо реальности как истинного всеединства

Всевозможные «Летописи жизни и творчества» того или иного гения давно уже стали одним из излюбленных жанров если не истории философии, то литературоведения. Тем не менее, еще на заре своего появления этот жанр вызывал, правда, глухие, критические реплики, обусловленные как позитивистскими критериями отбора того, что принято считать фактом, — так и полным нежеланием прояснить, что такое действительный факт[2]. Однако интеллектуальная работа по «уяснению действительных фактов»

говорили мне: “Васенька, мы тебе заплатим на следующей неделе”. Они и до сих пор остались мне должны за несколько порций творога и сметаны! У Набокова была весьма характерная аристократическая картавинка. Я прекрасно его помню — невероятно изысканный, хотя и бедно одетый человек» (*Василий Франк*. Русский мальчик в Берлине // Волга. 1998. № 10. С. 129).

[1] *Сергей Давыдов*. Гносеологическая гнусность Владимира Набокова. Метафизика и поэтика в романе «Приглашение на казнь» // Логос. 1991. № 1; *Мария Дмитровская*. Стрела, попавшая в цель (телеология В. Набокова и Г. Газданова) // Логос. 2001. № 1 (27); последняя статья интересна тем, что в ней анализируются именно берлинские тексты Набокова. Что же касается «действительных фактов», то есть свидетельства: одно из трагических событий жизни Франков в Берлине обогатило фабулу набоковского «Дара». «Как-то раз, в году 1928-м или в 29-м, наш Алеша [А. С. Франк], Тата [Т. Занфтлебен], еще одна русская девушка и Алеша Френкель отправились на прогулку в Грюневальд, где Френкель застрелил девушку из револьвера и ранил Тату (она и Алеша успели убежать), а после застрелился сам. О мотивах происшедшей трагедии я, естественно, так ничего и не узнал. Френкель и убитая им девушка были похоронены на русском кладбище; мы все присутствовали на прощальной церемонии. Владимир Набоков (писавший тогда под псевдонимом Сирин) сделал из этого эпизода целую сцену в романе “Дар”» (*Василий Франк*. Русский мальчик в Берлине. С. 124–125). Допустимо предположить, что Алеша Франк послужил прототипом набоковского Рудольфа в «Даре».

[2] Достаточно вспомнить, к примеру, негодование С. Н. Дурылина по поводу «“поклонения” всем решительно “трудам и дням” их (т. е. гениев. — *А. Р.*) вплоть до последней неверно поставленной запятой, вплоть до точной даты посещения ими борделей Софьи Остапьевны» (см. С. 393 наст. изд.).

в русской философии уже была проделана. Можно без боязни утверждать, что итогом этой многолетней работы является одна из лучших русских книг по онтологии, написанная именно Франком и именно в Берлине. Речь идет о «Непостижимом»[1], явных следов которого, кстати говоря, мы в приведенной выше «Хронике» не найдем.

Итак, что есть действительность? Что вообще есть тот слой бытия, без отталкивания от которого невозможны никакие трансцендирования во-внутрь и во-вне? Прежде всего, «“действительность” есть то, что явственно, как бы осязаемо отличается от всего “кажущегося”, “иллюзорного”, от содержания фантазии, снов и мечтаний, от всякого рода явлений “субъективного” порядка. Действительно есть то, что прочно утверждено в себе, что в своей неотменимой и неумолимой фактичности противостоит нашим мечтам и желаниям и с чем мы должны просто “считаться” для того, чтобы существовать». И далее: «“Действительное” есть — неопределенный по своему объему и границам — отрезок реальности, который на основании опыта предносится нам как качественно-определенный в себе комплекс и как таковой частично нами познается. Это есть — чтобы снова прибегнуть к уже использованному нами образу — “остров, со всех сторон окруженный океаном”, причем сами береговые очертания острова не точно определены, а незаметным и неуловимым образом сливаются с океаном. И это, очевидно, так по самому существу того, что мы разумеем под действительностью»[2]. Реальность шире и глубже действительности, но, не исчерпываясь ею, с нею связана — вот как береговая линия дает нам представление о контурах океана. Действительность есть свидетельство о том,

[1] Драматическая история написания и публикации «Непостижимого» уже исследована (см., напр.: *Вл. Янцен.* Комментарии. Прим. 484 / Письма С. Л. Франка Фрицу Либу // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001–2002 год. М., 2002. С. 513–515). Здесь отмечу лишь, что аутентичный, написанный к 1937 году по-немецки текст, фактически подводящий философский итог берлинского периода жизни Франка и посвященный Бинсвангеру, не был опубликован, как предполагалось, в австрийском издательстве «Пуст» из-за «несоответствия арийским законам». (Ранее, в 1934 году, Франк предпринимает попытку — через Бердяева и Фрица Либа — опубликовать «Непостижимое» в швейцарском издательстве «Gotthelf», издававшем «Серию религиозных русских»; этот проект также не увенчался успехом). Рукопись его (точнее, авторизованная машинопись, в течение 20 лет хранившаяся у вдовы философа) в настоящее время считается утраченной. В 1939 году в Париже был опубликован русскоязычный вариант «Непостижимого» — скорый римейк исходного текста. О значении же этой философской работы для себя самого С. Л. Франк писал Бинсвангеру так: «Не знаю, какое значение моя книга может иметь для других, — во всяком случае, это самое лучшее из того, чего я мог достичь. В течение 3½ месяцев я живу в высочайшем напряжении духовных сил. Работа является для меня душевной мукой. Даже если бы работа моя не вышла — я еще не заключил договора с издателем, то у меня было бы удовлетворение высказать то, ради чего я вообще существую в мире» (это письмо от 15.XI.1935; текст письма любезно предоставлен В. В. Янценом, которому я приношу искреннюю благодарность).

[2] *Н.* С. 256, 263.

что реально *есть*, не описывающее полностью содержания того, *что* есть. Но вполне возможно, отталкиваясь от твердой почвы действительного факта, продвинуться в сторону Реальности: действительность вполне способна указать нам направление этого пути.

Помимо приведенной выше хроники, такой «твердой почвой» для последующих рассуждений послужит письмо Франка своему многолетнему корреспонденту Фрицу Либу, написанное уже за временной гранью собственно хроники — в 1934 году, в котором проясняются истоки и задачи «Непостижимого», лежащие уже за гранью «области действительного бытия»:

Берлин-Халензее
Несторштр. 11
27 февраля 1934

Дорогой Федор Иванович! Целую вечность Вы ничего не давали о себе знать. Но самое существенное о Вас я слышал и знаю, что Вы возвращаетесь в Швейцарию.

У меня к Вам есть одна просьба, о которой Вам в общих чертах уже писал Бердяев[1]. (Я обратился непосредственно к Бердяеву, и он сообщил мне, что это дело находится в Ваших руках). А именно: я хотел просить Вас о любезном посредничестве в бернском издательстве Gotthelf, издающем «Серию религиозных русских». У меня как раз есть уже отчасти готовый труд, подходящий для этой серии. В течение уже 20 лет я занимаюсь «отрицательной теологией» («docta ignorantia»), принцип которой являет собой основную мысль моей теоретико-познавательной системы, как она выражена в «Предмете знания». Теперь же, может быть, в последней работе своей жизни, я вывожу религиозно-философские следствия из этой своей главной интуиции. Я пишу (по-немецки) работу «Непостижимое».

Я знаю (из Ваших заметок на полях моей статьи о Рильке — кстати, эта статья выходит в «Germanoslavica» в Праге), что мои воззрения Вам не особенно по вкусу. Меня часто упрекают в пантеизме, хотя моя точка зрения абсолютно далека от этого и развивается на основе христианской мистики (Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Баадер). Я думаю, что эта точка зрения близка восточной христианской мистике — у меня есть также глубокие

[1] Действительно, чуть ранее, 2 февраля 1934 года, Бердяев писал Либу: «Я получил письмо от С. Франка. Он просит помочь ему издать его новую религиозно-философскую книгу в издательстве Gotthelf. Он считает ее плодом всей своей философской деятельности. Было бы хорошо помочь ему в этом. Ведь это связано с обсуждавшимся нами планом. Напишите Лутцу и об этом» (Письма Н. А. Бердяева Фрицу Либу / Публ., предисл., пер. и комм. Вл. Янцена // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001–2002 год. М., 2002. С. 326–327).

точки соприкосновения с такими русскими мыслителями, как Киреевский и Вл. Соловьёв. Покойный Евгений Трубецкой назвал мою книгу «Предмет знания» существенным шагом вперед по пути Вл<адимира> Соловьёва. Таким образом, как содержательно, так и в силу того, что я обладаю достаточным именем, чтобы считаться русским мыслителем, я могу претендовать на место в «Серии религиозных русских».

Поскольку, помимо этого, публикация в немецком издательстве сейчас считай что исключена, я надеюсь, что Вы не откажете мне в своем посредничестве в этом деле. В первую очередь для меня было бы само по себе существенно опубликовать результаты многолетней работы. Одновременно это, может быть, помогло бы мне и материально — ведь я живу сейчас почти что только дарами Святого Духа.

Работа была бы не особенно объемной, около 12–15 печатных листов и, конечно, без научного аппарата, то есть написанной для образованных дилетантов.

Надеюсь вскоре получить от Вас ответ по этому вопросу. Если необходимо, я мог бы выслать Вам также обзор содержания работы, хотя окончательная систематизация возможна только по завершении работы.

Мне стыдно в этой связи еще раз просить у Вас прощения за то, что я до сих пор так и остался Вам должен более 300 марок.

С сердечными приветами Вам и Вашей семье — я до сих пор так хорошо помню Ваших милых малышей, которые, вероятно, сейчас уже стали большими.

Ваш С. Франк[1]

На первый взгляд, перед нами — письмо человека, уже «выпавшего» из германской действительности докладов и публикаций и пытающегося укорениться в какой-либо другой, не теряя при этом обретенного философского немецкого языка. Причина этого «выпадения» была проста: национальность Франка, сразу же ставшего в фашистской Германии персоной non grata[2]. Однако преследование философа по этническому признаку казалось абсурдным как ему самому, так членам его семьи, — достаточно вспомнить само назва-

[1] Письмо опубликовано Вл. Янценом: Письма С. Л. Франка Фрицу Либу // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001–2002 год. М., 2002. С. 513–515.

[2] *Русский мальчик в Берлине*: «В те годы следовало помнить о смертельной опасности, которая угрожала отцу, еврею, жившему в нацистской Германии. Более того, мы вынужденно оставались советскими гражданами — иначе говоря, наша семья принадлежала к народу, причисляемому нацистами к Untermenschen (недочеловекам). И, наконец, у нас не было стабильного дохода. Отец был уволен из берлинского университета и потерял место в Русском Научном институте; деньги он зарабатывал только за счет написания статей и чтения лекций за границей, что было связано с определенными трудностями в получении виз. <...> Революция, последующее изгнание лишили нас всего; мы стали никому не нужными, бездомными беженцами. Спустя 11 лет после изгнания из России, в той стране, что стала нам на время домом, произошли страшные события. Во второй половине 30-х годов стало совершенно очевидно, что необходимо уезжать из Германии» (С. 155).

ние мемуара Василия Франка: «*Русский*[1] мальчик в Берлине»; на каждой странице этих воспоминаний чувствуется горделивое ощущение собственного арийства, переживаемого сыном философа. С. Л. Франк с заметной иронией относится к ощутимому росту антисемитизма в Берлине, в том числе и среди русских[2], а сама тема «богоизбранного народа», похоже, в семье Франка была поводом для мягкой шутки[3]. Подчеркивание собственной «русскости» («я обладаю достаточным именем, чтобы считаться русским мыслителем») и, одновременно, немецкости («я пишу (по-немецки) работу "Непостижимое"») есть знак принадлежности двум (русской и немецкой) культурным традициям, — тем более, что столь важные, судя по этому письму, для Франка И. В. Киреевский и Вл. Соловьёв были одинаково обращены и к России и к Западу[4], а Мейстер Экхарт и Франц Баадер, чье философское творчество было прочно усвоено русской философской культурой в период перед Первой мировой войной (а Баадера — и того раньше), в 1930-е годы воспринимаются русскими мыслителями как «свои».

Чуть сложнее дело обстояло с Николаем Кузанским, чья концепция действительно становится основой философского инструментария в «Непостижимом». Франк удивительно точен в датировке своего увлечения великим немцем; надо сказать, что в этом увлечении он не был одинок. *С. Н. Булгаков*:

---

1 Курсив мой.

2 *Русский мальчик в Берлине*: «Тогда, в Берлине, многих русских привлекал в нацизме именно антисемитизм, ибо, согласно некоему достаточно распространенному среди этих людей мнению, Россию у них отняли именно евреи. <...> Самым искренним и наивным образом многие из них полагали, что грядущей "освободительной войне" им выпадет честь сыграть весьма немаловажную роль — на стороне Германии. <...> Одним из вдохновителей РОНД (Русская Организация Национальных Демократов — русская эмигрантская нацистская организация. — *А. Р.*) был архиепископ Тихон [Лященко]. <...> Своими глазами я видел его, собирающего на улице деньги для немецкой благотворительной организации Winterhilfe ("Зимняя помощь"). На нем была ряса и повязка со свастикой на рукаве. <...> Отец рассказывал нам, что на какой-то лекции он — к обоюдному смущению — оказался рядом с отцом Тихоном. Некоторое время они сидели молча, а потом отец спросил архиепископа, не почитает ли он зазорным сидеть рядом с человеком, в чьих жилах течет та же кровь, что у Девы Марии и у апостолов. Тихон смутился пуще прежнего и ответил: "Что вы! Что вы!"» (С. 122–123).

3 «Никто, кроме избранного Богом народа, то есть русских, — не способен изобрести ничего такого мистически великолепного, как вареники» (Русский мальчик в Берлине. С. 143). Но тем не менее: «Мария Моисеевна [Гуревич] была из тех добрых и отзывчивых евреев, которых отец считал потомками сподвижников Христа. Возьму на себя смелость утверждать, что отец и сам был той же породы — добрый, отзывчивый, мягкий, совершенно неспособный сердиться <...>, но знающий при этом свою святую правду. Такие люди, как Григорий Адольфович Ландау, Айхенвальд и, конечно же, Пастернак принадлежат к той же самой категории людей ("ласковые" — вот, мне кажется, подходящее русское слово), избранных Богом. Исходя из личного моего опыта, таких людей в силу неких совершенно необъяснимых причин больше всего среди евреев. Не думаю, чтобы это было простым совпадением» (Там же. С. 131).

4 Ср. отзыв А. И. Герцена: «Киреевский — славянофил, но хочет как-то и с Западом поладить — вообще он фанатик и эклектик» (Цит. по: *В. В. Зеньковский*. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л. 1991. С. 9).

«В учении этого гениального мыслителя XV века, еще жаждущего надлежащего изучения, идея трансцендентности Бога, составляющая сущность отрицательного богословия, положена в основу его системы, и даже положительное его учение о Боге понятно только в свете этой центральной идеи»[1]. И далее, в сноске, Сергей Николаевич проясняет, почему интерес к Николаю Кузанскому и, в частности, к его работе «*De docta ignorantia*» (дата окончания текста указана самим автором: 12 февраля 1440) мог активизироваться только после 1913 года: «Нового полного издания сочинений Николая Кузанского не существует (только недавно, в 1913 году, появилась в Италии "*De docta ignorantia*"[2], изд. Paolo Rotta), и единственным остается издание XVI века, представляющее, конечно, библиографическую редкость (оно имеется в московской библиотеке Румянцевского музея). Существующий немецкий перевод "важнейших сочинений" Николая К<узанского> также не имеется в продаже»[3]. Далее Булгаков указывает на вышедшую в 1913-м же году немецкую монографию о Кузанце[4]; допустимо предположить, что она была хорошо знакома Франку. Обоюдное (Булгакова и Франка) увлечение открытым для себя в 1913 году немецким мистиком нашло свое отражение в развернутой — занимающей ни много ни мало девятнадцать журнальных страниц — рецензии Булгакова на «Предмет знания» Франка, опубликованной в «Богословском Вестнике» в 1916 году[5]. Детально разбирая работу Франка и сетуя попутно, почему же Франк не Флоренский в вопросе об антиномиях[6] и не Вяч. Иванов в вопросе о символе[7], совершенно справедливо критикуя очевидный имперсонализм

---

1 *СН*. С. 116–117. Справедливости ради следует отметить, что первая русскоязычная статья о Николае Кузанском была написана Вл. Соловьёвым для Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона. Сухая и краткая (по Вл. С. Соловьёву, «в философии Н<иколай> К<узанский> примыкает к платонизму по содержанию и предваряет гегельянство со стороны формального принципа»), она не оказала практически никакого влияния ни на онтологические построения самого Соловьёва, ни на ранние (до 1913 года) построения «соловьёвцев» Булгакова и Франка.

2 Курсив мой.

3 *СН*. С. 116. Автор современного перевода «De docta ignorantia», В. В. Бибихин, открывший заново Кузанца уже для нас, замечает, что «ведущая идея "непостижимого постижения" навеяна восточной патристикой, памятники которой Николай, немного зная греческий, интенсивно собирал в Византии. Вместе с тем осуществленный им философский синтез органически вырастает из поздней западной схоластики и немецкой мистики» (*В. В. Бибихин*. Об ученом незнании (De docta ignorantia). Примечания // Николай Кузанский. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1979 (серия «Философское наследие»). С. 464).

4 *K. P. Hasse*. Nicolaus von Kues. Berlin, 1913.

5 *С. Булгаков*. Новый опыт преодоления гносеологизма // БВ. 1916. № 1. II паг. С. 136–154.

6 «Нельзя не упрекнуть автора, вообще внимательно относящегося к философской литературе (больше всего, конечно, немецкой), что он при этом анализе [выводимого Франком закона определенности], очевидно, внутренно не посчитался с соответствующими главами об антиномизме в книге свящ. *П. А. Флоренского*. Столп и утверждение Истины. 1914» (*С. Булгаков*. Новый опыт преодоления гносеологизма. С. 143, в сноске. Курсив Булгакова).

7 «Он [Франк] говорит о «символической» природе знания, понимая символизм в отрицательном смысле схематического прагматизма (и совершенно не считаясь с возможностью ино-

ранней франковской системы и невнятность философского языка[1], Булгаков пишет о несомненной ценности «онтологического поворота», осуществленного Франком, и отмечает как неотъемлемую часть философской модели «Предмета знания» основные положения системы Кузанца.

Но это — не концепция «ученого неведения», столь близкая в середине 1910-х годов и Булгакову (позже он откажется от нее в пользу паламитской онтологической модели). Это — концепция «coincidentia oppositorum»; говоря словами самого Кузанца, учение о том, что «абсолютный максимум, совпадая с минимумом, понимается непостижимо»[2]. Или, говоря словами уже Франка, «безусловное бытие есть coincidentia oppositorum, совпадение противоположностей; так как бытие есть все, что оно имеет и содержит, то в нем мирное соседство или сожительство превращается в антиномистическое совпадение противоположностей. Поскольку мы пытаемся выразить это соотношение рационально, в понятиях и суждениях, мы не можем это сделать иначе, как сказать, что то, что само по себе несогласимо между собой, все же совместно имеет силу в безусловном бытии»[3]. Ключом же к тому, как понимать это «совпадение», является франковская метафизика света, буквально пронизывающая все «Непостижимое».

Уже в раннеберлинских текстах мы можем проследить путь Франка к построению своей знаменитой иерархии реальности в терминах метафизики света[4]. Что же касается собственно «Непостижимого», то простой статисти-

---

го, положительного символизма, которому дал столь проникновенную характеристику Вяч. Иванов [далее в сноске следует ссылка на «По звездам»]) (Там же. С. 151).

[1] Показательно, что эти очевидные недостатки будут преодолены Франком в берлинский период: уже в раннеберлинской работе «“Я” и “Мы”», опубликованной в том же сборнике в честь 35-летия научно-публицистической деятельности П. Б. Струве, что и «Ипостась и ипостасность» Булгакова (Прага: Пламя, 1925), происходит формирование специфического франковского персонализма, достигающего статуарной законченности в Главе VI «Непостижимого»; что же касается языка, то уже в «Смысле жизни» (опубл. в 1926) он утрачивает отмечаемые Булгаковым многословие и вялость, становясь в «Непостижимом» (я могу судить, понятно, только по русскому тексту) одновременно философски точным и поэтичным, порой библейски возвышенным и афористичным. Обилие философских неологизмов Франка воспринимается сейчас как языковая данность, открытая для филологического анализа. См. об этом, напр.: *Наталия Азарова.* Язык философии и язык поэзии — движение навстречу (грамматика, лексика, текст). М.: Логос / Гнозис, 2010.

[2] Лучшей работой, проясняющей границы интеллектуального влияния Николая Кузанского на С. Л. Франка, до сих пор остается статья В. Н. Ильина «Николай Кузанский и С. Л. Франк», увидевшая свет в «Сборнике памяти Франка» в Мюнхене в 1954 году.

[3] *Н.* С. 280.

[4] «...Вся полнота значения того, что мы зовем “смыслом жизни” и что мы чаем, как таковой <...> содержит и разумность как «постигнутый смысл» или постижение, как озаряющий нас свет знания. Бессмысленность есть *тьма и слепота*; “смысл” есть *свет и ясность*, и осмысленность есть совершенная пронизанность жизни ясным, покойным, всеозаряющим светом. <...>...мир так устроен, что, будучи слепым и бессмысленным в своем течении, в своих действенных силах, он, в лице человеческого разума, *вместе с тем пронизан лучом света,* озарен знанием самого себя. Этот свет знания <...> есть все же нечто абсолютно инород-

ческий подсчет показывает: слово «свет», взятое в различных коннтотациях (к примеру: «свет-луч») или оппозициях («свет-тьма»), является ключевой категорией текста, употребляясь в различных смыслах свыше ста раз[1]. Бесспорно, анализ всей совокупности смыслов этого термина только в «Непостижимом» может служить предметом отдельного обширного исследования. В данном случае я ограничусь лишь кратким перечислением основных значений понятия «свет», обратив особое внимание на нетривиальные случаи его использования. Итак, категория «света», по Франку, взятая сама по себе, имеет отчетливо онтологический характер и может быть синонимом недискретного первичного подлинного бытия. Гносеология («свет знания») в данном случае есть вариант онтологии:

> Первичный, ни к чему иному далее не сводимый «*свет*[2]», который *возгорается* в нас и освещает предметное бытие, как-то должен соответствовать самому существу бытия, — иначе он не мог бы освещать его. Законы «разума» в каком-то смысле совпадают с законами самого бытия <...> «*свет*» мысли, *возгорающийся* в познании, проистекает из самого бытия. <...> Познавательная «интенция» есть общая черта, присущая всем «сознаниям» вообще; взятая как «чистая мысль», она есть нечто наиболее безличное в личном бытии. Более того, взятая в своем чистом существе, она вообще не исчерпывается своим присутствием в множестве конкретных сознаний, а предносится нам как некая единая всеобъемлющая инстанция, «сознание вообще», «логос», познающий *свет*. <...> самый акт осуществленного познания есть чистый

ное этой тьме и вообще всем силам и реальностям эмпирического мира. Знание не есть ни *физическое столкновение реальностей,* ни какое-либо их взаимодействие, это есть совершенно своеобразное, в терминах *эмпирической реальности* не описуемое начало, в силу которого бытие раскрывается или озаряется, сознает и познает себя. <...> И мы сами, в качестве временных существ, только скользим по поверхности бытия; но, сознавая все и самих себя в свете вечности — а иначе ничего и нельзя сознавать, — мы вместе с тем уже в лице этого сознания подлинно есмы; а поскольку мы *нашей жизнью приобщаемся к вечному свету* и стараемся *жизненно* впитать в себя или, вернее, *жизненно* усмотреть нашу исконную утвержденность в нем, мы знаем, что это подлинное или, что то же — вечная сущность всего нашего существа» (*С. Л. Франк*. Смысл жизни // *С. Л. Франк*. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 168–169, 179, 189). Здесь и далее: курсивы мои; курсив Франка передан подчеркиванием.

[1] Для Франка даже выражения типа «в этом свете» перестают быть идиоматическими: «Пусть это расчлененное многообразие остается для нас необозримым и неуяснимым; само по себе оно ведь существует с полной, однозначной определенностью; ведь в противном случае наше познание не имело бы всегда присущего ему предметного значения — значения уловления, озарения для нас того, что само по себе и без этого озарения всегда было и есть. Для Бога — для некого бесконечного сознания и опознавательного могущества — по-видимому, в этом отношении во всяком случае не могло бы быть ничего непостижимого. Напротив, само по себе — как бы рассматриваемое *в свете самого бытия* — все, по-видимому, существует с однозначной ясностью» (Там же. С. 214).

[2] Все приведенные ряды примеров могут быть продолжены.

> дар, обретаемый личностью извне, — акт приобщения личности *к свету, сущему вне ее*[1].

Важной смысловой оппозицией становится дихотомия *света* и *тьмы*; причем различаясь вначале:

> Из непостижимой тьмы бесконечного прошлого выступает короткий, относительно обозримый промежуток времени, как *светлая* полоска земли из необозримого океана. <…> Наряду с непостижимым для нас, как «*темным*», «скрытым», «недостижимым», лишь «искомым», мы улавливаем в интуитивном металогическом знании непостижимое в себе — непостижимое, как бы *явную, светло озаренную*, видимую тайну, которая не перестает быть тайной от того, что открыто стоит перед нами и нами созерцается,[2]

в самом конечном пределе, на уровне высшей Реальности, *свет* и *тьма* совпадают:

> …существо непосредственного бытия не исчерпывается тем, что оно есть сам себя освещающий *свет*; оно есть также и освещаемая светом *темнота*, и даже корень или *первоисточник самого этого света есть темнота* <…>.[3]

Антропологический момент также связан с языком метафизики света, однако здесь используются другие слова. Это, прежде всего, типично-франковский концепт «я есмь»[4], описываемый в чрезвычайно важных понятиях *луча* и *взора*; изначальным источником этого луча является Бог как беспредпосылочное начало и абсолютный свет, который может быть темнотой для нас — темнотой, которая и есть абсолютный свет, понимаемый апофатически:

> …мы <…> видели, что «ты еси» неотделимо от «я есмь», что само «есмь» в качестве «я» как бы впервые образуется, конституируется *под лучами «еси»*, то это имеет a potiori[5] силу и в отношении самой исконной формы «еси», как она нам дана в лице Бога, открывающегося как «ты». Эта неразрывная

---

1 *Н.* С. 421, 323–324.

2 *Н.* С. 216, 231.

3 *Н.* С. 325–326. Новозаветный источник такого сближения *1 Тим. Ап. Павла. 6. 16*: «Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может». См. также в «Ареопагитиках»: «Божественный Мрак — это тот неприступный Свет, в котором, как сказано в Писании, пребывает Бог» (Псевдо-Дионисий Ареопагит. Письмо Дорофею Диакону). Продолжение этой цитаты будет проанализировано ниже.

4 А также «мы есмы» и «ты еси» — последнее, впрочем, Франк (как и ранее Булгаков), несомненно, заимствует из ива́новской терминологии.

5 На основании предыдущего.

> моя совместность с Богом есть именно первоначало, поскольку оно впервые конституирует, образует, творит меня самого <...>.[1]

Именно поэтому «я есмь лишь исходная точка или носитель исходящего из меня “светового луча”, который “освещает”, “открывает” для меня некую реальность, <...> я только извне соприкасаюсь с ней через мой “взор”, через “луч познания”»[2]. Однако «взор» Франка — совсем не «свет разума» Просвещения. Более того: само свойство человеческого разума, свойство апперцепции таково, что «луч света», (или, иными словами, «свет разума»), проходя через область нашего сознания, становится преломленным. То, что представлялось Декарту «ясным и отчетливым», по Франку, мы видим лишь в «сумеречном свете вечера», причем видимое нами подобно «неподвижным, бесплотным призракам»[3]. Оторванный от своего онтологического корня, «свет разума» вполне способен породить чудовищ.

> Именно поэтому неуместно отождествлять непосредственное самобытие как таковое, в полноте его конкретной реальности, с «сознанием» даже в измененном и утонченном смысле этого слова. Скорее здесь подходило бы слово «жизнь» в самом первичном его смысле бытия как непосредственного опыта о себе, как единства «переживания» с «переживаемым»[4].

Однако слово «жизнь» на языке русской философии первой трети XX века уже не синоним жизни биологической, как хотелось бы позитивисту; и не изменчивый и текучий поток становления. Жизнь — это то, что имеет свои «вопросы» и «запросы»; то, что может быть «живым», то, что можно приветствовать «с незакрытым забралом»[5]. Понимаемая так *жизнь* во-

---

1 *Н.* С. 471.

2 *Н.* С. 371. Следует помнить, что *луч* зависим от источника света, который мы выше определили как «существо непосредственного бытия» и не существует отдельно от него. Франк интересно описывает ситуацию, когда «другое я» («ты») рассматривается в отрыве от своего «еси»: как систему двух зеркал и бесконечной череды одноуровневых отражений, — в конечном счете, нашего же «я», а не «явно предстоящего» и «непосредственно-простого» восприятия «ты». (См. *Н.* С. 350–351).

3 См.: *Н.* С. 252.

4 *Н.* С. 326. При этом «только в “духе” (в “логосе”) — жизнь и <...> существо жизни есть “свет”» (Там же. С. 405).

5 Ср. характерные названия русских «идейных» журналов и сборников первых двух десятилетий: «Вопросы Жизни», «Итоги Жизни», «Живая Жизнь» и под. Опыт постановки этой проблемы относится, по-видимому, к первым годам XX столетия; во всяком случае, еще в 1905 году С. Н. Булгаков писал, используя при этом язык метафизики света, причем, в те годы, совершенно бессознательно: «<...> Жизнь в своей непосредственной данности, как самое общее и элементарное, непосредственно нам доступное ощущение бытия, неопределимо и неразложимо — ни биологически, ни психологически, ни даже логически. <...> Жизнь на этой стадии определения есть пустая форма, которая может и должна быть наполнена тем или другим содержанием, лишь потенция, которая может перейти в ту или иную

прошает сама и ответствует на вопрошания, поэтому поиски ее смысла, как чего-то эйдетического, концептуального, имеющего реальный денотат и сообщимого другому, воплощаемого в языке, *сказанного* — небессмысленны (с этим моментом связана франковская философия «Я» — «Ты»). Сближение понятий *реальности* и *света* — в противоположность понятиям *мрака* и *небытия*, а также, в конечном пределе, их соединение, не просто возвращает нас к старой европейской (неоплатонической и христианской) семантике. Я не рискну судить, не будучи гебраистом, о границах влияния иудейской философии и мистики на построения Франка, однако апофатика русского философа основана не только на Кузанце[1]. При описании важнейшей для любой теологически-ориентированной системы[2] проблемы миротворения Франк использует концепцию «цумцим» (Бог уступает место миру, на языке Франка — мир как *отблеск Божества*[3]) выдающегося мыслителя XVI века рабби Ицхака Лурии:

> Мифологическая история творения или возникновения мира, изложенная в Каббале, чрезвычайно наглядно изображает это рождение мира из лона самого Божьего «не», описывая, что Бог, будучи первоначально всеобъемлющей бесконечной полнотой, сжимается, уходит вовнутрь себя, в силу

актуальность. <...> Жизнь в этом смысле одинаково может быть отдана биологическому прозябанию и оргиастическому культу или же посвящена высшему идеалу, *просветлена изнутри* (курсив мой. — *А. Р.*) Ее нормой может быть фаллический культ, Вакх или Дионис, или же Тот, Кто сказал о Себе: "Я — Путь, Истина и Жизнь". Такие полярности заключаются в аморфном понятии "жизнь". Поэтому, когда говорят о служении "жизни", то разумеют не эту пустую потенцию, а жизнь определенного содержания <...>. Жизнь понимается при этом уже не в смысле биологического или фактического существования, но в смысле нормативном, с некоторой квалификацией ее содержания, определяющей плюсом или минусом каждое ее проявление. Жизнь, как идеальная задача, как нравственная норма, как мера вещей, — таково содержание, которое вкладывается в это понятие» (*С. Булгаков.* Без плана. I. «Вопросы Жизни» и вопросы жизни. «Жизнь» и ее истинный объем и запросы // ВЖ. 1905. № 2. С. 347–348). Мы видим, что интерпретация Франка в середине 1930-х годов лишь продолжает эту магистральную линию.

[1] Напомню, что «De docta ignorantia» есть — прежде всего — трактат о Троице.

[2] Здесь и далее: под теологически-ориентированной философской системой я понимаю такую систему, в которой базовая онтологическая модель строится на понятии Бога как беспредпосылочного начала. В случае, когда в качестве такого беспредпосылочного начала выступает христианский Бог-Троица, можно говорить о тринитарной теологически-ориентированной философской системе.

[3] Образы Бога-солнца и луны-отблеска Божества используются в иудейской молитвенной практике: «Школа раби Ишмаэля учит: "Если бы сыны Израиля удостоились лицезреть своего небесного Отца лишь раз в месяц, то этого было бы для них достаточно". Абайе говорит: "Из этого следует, что освящение луны следует совершать стоя". Кто она, поднявшаяся из пустыни, прильнувшая к своему возлюбленному? Да будет угодно Тебе, Господь, Бог мой и Бог отцов моих, восполнить ущерб луны, чтобы не уменьшалась она и чтобы был свет луны, как свет солнца, как свет семи дней Творения, как это было до ее уменьшения, как сказано: "И сделал Бог два великих светила". И исполнится сказанное о нас в Писании: "И будут просить они у Господа, Бога своего, и у Давида, царя своего"» (Это отрывок из молитвы «Благословение луны». Сообщено Л. Ф. Кацисом, которому я приношу искреннюю благодарность).

> чего вокруг него образуется пустое «пространство» — как бы Божье «не» или «нет», на которое он отбрасывает, проецирует *отблеск своего собственного существа*, именно образ «небесного человека» — и тем «творит мир». В этом антиномистически-дуалистическом единстве с Богом мир, сохраняя свою противоположность Богу, свое бытие «рядом» с ним, есть все же явление Бога, теофания[1].

Эта концепция была буквально «провезена контрабандой» (без называния имени автора) в текст «Непостижимого», которое было написано, напомню, в нацистской Германии, в условиях, когда Франку было бы странно не помнить своего родства. Ибо укорененность в бытии не имеет национальности.

***

Сложнее всего дело обстоит с Владимиром Соловьёвым[2]. Несмотря на то, что влияние онтологических построений Вл. Соловьёва на философскую систему С. Л. Франка несомненно (включая, прежде всего, сам термин «всеединство»), собственно Вл. Соловьёву Франк посвятил не так много статей[3]. Да и в самом «Непостижимом» основатель метафизики всеединства упомянут лишь дважды: в самом начале, в «Предисловии», когда Франк говорит о христианском платонизме и упоминает Соловьёва как платоника, наряду с Плотином, Дионисием Ареопагитом, Августином и Баадером[4]; и когда речь идет о соотношении Бога и мира, и «“под грубою корою вещества” мы прозреваем “нетленную порфиру

---

1 *Н.* С. 526–527. Соответствие указано Т. Н. Резвых.

2 Примечательно, что «созвучный» Франку Н. О. Лосский в своем обстоятельном очерке 1926 года «Вл. Соловьёв и его преемники в русской религиозной философии. Преемники Вл. Соловьёва» (Путь. Париж. 1926. № 2. С. 19–28; № 3. С. 14–28) о Франке как о «продолжателе дела всеединства» даже не упоминает.

3 Возрождение славянофильства [Рец. на: О Владимире Соловьёве. Сб. 1. М. «Путь», 1911] // Русская мысль. 1911. № 10. III паг. С. 27–30; [Рец. на:] Georg Sacke. W. S. Solovjew's Geschichtsphilosophie. 1929, Osteuropa-Verlag. // Руль. № 2691 от 2 окт. 1929; Der religiöse Universalismus bei Soloviev // Russland und Abendland im russischen Denken. Беседы для Лондонского радио. Lebendiges Abendland, 1946; Духовное наследие Вл. Соловьёва // Вестник РСХД. 1950. № 4–5. С. 2–10 и, разумеется, соловьёвская антология A Solovjev Anthology. L. 1950., впоследствии републикованная Виктором Франком: Из истории русской философской мысли конца XIX — начала XX века. Антология. Вашингтон — Нью-Йорк. 1965. Согласно приведенной выше хронике, в берлинский период Франк сделал всего два доклада, посвященных непосредственно Соловьёву: «Вл. Соловьёв как религиозный мыслитель» (15 ноября 1924 года) и «Владимир Соловьёв» (на нем. яз.) в рамках цикла докладов «Русские мыслители XIX столетия» (2 декабря 1930 года). Говоря о Вл. Соловьёве в своем — впоследствии знаменитом — докладе «Русское мировоззрение» (май 1925 года) и достаточно точно воспроизводя его систему, Франк резюмирует: «Блестящая и все же в некотором отношении юношески незрелая фигура Соловьёва была переходным явлением» (*С. Л. Франк.* Русское мировоззрение // *С. Л. Франк.* Духовные основы общества. С. 498).

4 *Н.* С. 183.

Божества"»[1]. Различие между онтологическими моделями Соловьёва и Франка становится более очевидным, когда мы сопоставим в лаконичности своей близкое афоризму определение всеединства, которое дает Франк:

> Бытие есть всеединство, в котором всё частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим — в конечном счете со всем иным[2]

с «базовым» определением всеединства, которое дает Вл. Соловьёв:

> Мы различаем в доприродном бытии само Божество как всеединое, то есть как положительное (самостоятельное, личное) единство всего, — и это все, которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в нем, само же по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или не-сущее (μὴ ὄν). Так как Божество есть вечное и абсолютное *самоопределение* — ибо как полнота всего, как всеединое, оно не может иметь ничего вне себя и, следовательно, всецело определяется само собою, — то поэтому, хотя Божество как *сущее* и имеет в себе беспредельную и безмерную потенцию, или силу, бытия (без которой ничто существовать не может), но как сущее *всеединое* оно эту потенцию (возможность) вечно *осуществляет*, всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным, абсолютным содержанием, всегда утоляет им бесконечную жажду бытия, всему сущему свойственную. Не так должно быть в тех частных сущностях, которые в своей совокупности или всеединстве составляют содержание всеединого Божества. Каждая из этих сущностей, именно как «каждая», то есть «одна из всех», не есть и не может быть непосредственно в себе «всем». Таким образом, для «каждого» открывается возможность «другого»: «все», абсолютная полнота бытия в нем (в каждом) открывается как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, как темный, вечно ищущий света, огонь жизни[3].

Франк не мыслит в полноте всеединства никакой «меональности», никакой «materia prima». Более того. Один из немногих «религиозных русских», он создает свою базовую онтологическую модель, *минуя* тринитарную, присущую — в квази-гностической (сам В. С. Соловьёв[4], Н. А. Бердяев) или в хри-

---

1 *Н.* С. 527.

2 *Н.* С. 234.

3 *Вл. Соловьёв.* Чтения о Богочеловечестве. Чтение девятое // http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/09.html.

4 Реальные границы влияния исторического гностицизма на построения Вл. Соловьёва убедительно проанализированы в: *А. П. Козырев.* Соловьёв и гностики. М., 2007; каббалы — в: *Константин Бурмистров.* Владимир Соловьёв и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: ОГИ, 1998. С. 7–104.

стианской форме (свящ. П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев et dii minores) большинству разработанных русских систем «после Соловьёва». Его всеединство удивительно *моно*теистично[1]. Возможно, поэтому подлинного своего соратника в деле построения метафизики всеединства Франк видит совсем не в Соловьёве, а в совершенно неожиданном на первый взгляд иудейском мыслителе Франце Розенцвейге, огромной, пятьсоттридцатистраничной книге которого «Звезда спасения» посвящена развернутая рецензия «Мистическая философия Розенцвейга», опубликованная впервые во втором номере «Пути» за 1926 год. Сочувственно излагая (как сказали бы мы сейчас — «реконструируя») взгляды Розенцвейга, Франк пишет:

> Чтобы дать понятие об этой архитектонике учения Розенцвейга, укажу сначала внешнюю схему книги, отчасти взятую прямо из ее оглавления. Книга делится на три части: 1. Элементы или длящаяся премирность. 2. Путь или всегда возрождаемый мир. 3. Образ или вечная предмирность. <...> Эти три основные части соответствуют трем центральным темам книги — творению, откровению, спасению. Каждая из этих частей имеет свое вступление. Вступление к первой части говорит «о возможности познать всеединство (das All)» и содержит критику философии (in philosophos); вступление ко второй части обсуждает «возможность пережить чудо» и содержит критику богословия (in theologos); вступление к третьей части говорит «о возможности вымолить царство» и полемически направлено против сектантского индивидуализма (in tirannos).[2]

Однако «всеединство» Розенцвейга изначально разъято на три составные части; всеединство бытия расколото. Бытие не есть цельность, — в нем царит раздор и дисгармония; оно лишь должно *стать* всеединством, — но, в конечном итоге, так и не становится им. Почему? — на этот вопрос и пытается ответить Франк в «Непостижимом», — ответить, находясь в своей «духовной пустыне», практически в полной культурной изоляции (в Берлине с ним поддерживали отношения всего две семьи) и тотального безденежья конца 1935 года.

Итак, бытие, как мы его непосредственно имеем, по Розенцвейгу, содержит три отдельные длящиеся «предмирности»: Бога, мира и человека[3]. Заме-

---

[1] Это совсем не значит, что Св. Троица как объект веры не существует для христианина-Франка. См., напр.: «Все три-едино: молясь Богу, общаешься с Первоначалом бытия и Святости, видя, созерцая Образ Сына и обвеянный Св. Духом или касаясь Его. Таков религиозный смысл этого отвлеченного постижения. Пресвятая Троица, помилуй нас!» // (*С. Л. Франк*. Мысли в страшные дни // *С. Л. Франк*. Непрочитанное. Запись от 11.1.1943 года). Далее следуют три страницы в том же духе.

[2] *С. Франк*. Мистическая философия Розенцвейга // Путь. 1926. № 2. С. 110.

[3] Там же. С. 111.

чу, что эти же элементы бытия есть и в «Непостижимом», только порядок их другой и называются они по-франковски: «Мир=Непостижимое в сфере предметного знания» (Часть первая), «Человек=Непостижимое как самооткрывающаяся реальность» (Часть вторая) и «Бог=Абсолютно непостижимое: "Святыня" или "Божество"». Всеединства — опять-таки по Розенцвейгу — в бытии не дано; оно присутствует только как telos, незримая цель иудаизма на путях спасения. Примечательно, что этот telos описывается на языке метафизики света:

> Бог есть свет, и спасение для Него самого есть спасение от всего, что не есть свет, не есть Он сам. Бог есть истина (но не наоборот: истина не есть Бог, как думает идеализм, она только — от Бога). В этом свете, как говорит псалмист, мы узрим свет[1]. В этом свете исчезнет Бог, мир, человек, как отдельные начала, заменяясь непрерывным кольцом единства творения, откровения, спасения. Этот свет недостижим ни познанию, ни переживанию, а только озарению в молитве. Когда воссияет эта звезда спасения, скрыто сияющая в внутреннем пламени иудаизма и искомая в вечном пути христианства, тогда творение будет заключено и творение сольется с творцом[2].

Но не об этом ли говорит Франк в «Непостижимом», описывая *свою* «Святыню» или «Божество», — правда, говорит *своими* словами?

> Сама по себе истина есть «правда» — *свет, сам себя озаряющий*. Если мы ранее нашли в духовном бытии то, что истинно само по себе, внутренне убедительно, насквозь прозрачно, — то все это — эта *внутренняя светлость или освещенность предполагает сам свет, как принцип освещения*; истинное предполагает саму истину. (...) Ибо всякое откровение есть в конечном счете *свечение, освещенность, явление себя в свете*; здесь же дело идет о самом *свете*, который как бы озаряет сам себя и, тем самым, все остальное. Этот свет нет надобности долго искать — более того, его по самому существу даже нельзя искать; ибо как могли бы мы блуждать в темноте перед лицом самого *света* или искать «уяснения» самой очевидности как таковой[3]?

Кардинальное различие (объясняющее, кстати, отчасти, причину, почему Розенцвейг так и не построил метафизики всеединства) между концепциями Франка и Розенцвейга заключается в трех фундаментальных расхождениях по всем трем основным пунктам их философских систем. Первая касается

---

[1] *Псалом 35, ст. 10*: «ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет».

[2] *С. Франк.* Мистическая философия Розенцвейга. С. 115.

[3] *Н.* С. 441, 447. Заметим, что определение категории *света* у Франка фактически совпадает с определением категории *реальности* (см. эпиграф к данной главе). Это совпадение отнюдь не случайно и, безусловно, служит предметом отдельного исследования.

мира: если исходное состояние мира по Розенцвейгу — это разъятость бытия, то для Франка — это его целостность; эта целостность истекает из самой базовой интуиции всеединства и коренится в принятии Франком платоновского мира идей[1].

Вторая — касается Бога: разлом в бытии для Розенцвейга обусловлен тем, что Бог трансцендентен миру, — для Франка, как для христианина, *русского* философа, этот разлом преодолевается «в уже осуществленном, исконном и нераздельном единстве Бога и человека, жертвенно победившем мир — на кресте»[2], — и потому всеединство возможно как богочеловеческий процесс, причем совсем не в смысле соловьёвского Богочеловечества, а в смысле Халкидонского догмата.

И, наконец, третья — касается человека, но не человека как «предмирности», а каждого, любого, обычного человека, вот такого, положим, как философ Франк. Путь — и акт — личного спасения не есть для него элемент жизни органической, не есть «голос крови». Это всегда — *обращение*, «перемена участи», огромная душевная работа, которая неразрывно связана с покаянием, с осознанием своего греха и, в конечном счете, со спасением души. Это обращение может быть моментальным, к примеру, на пути в Дамаск, — а может занять куда более продолжительное время. Тут важно другое: та работа, трудная, глубокая и внутренняя[3], без которой немыслимо никакое «приобщение личности к свету, сущему вне ее».

Русский философ в Берлине: эпилог

И, наконец, последняя история, выходя хронологически за непосредственные рамки берлинского периода жизни Франка, являет собой неутешительный биографический его итог. Фабула истории проста: в конце 1937 года Франку вместе с женой и дочерью удалось по английской визе выехать к среднему сыну Алексею на юг Франции. Младший его сын, Василий, смог уехать

---

[1] В этой связи интересно посмотреть, как Франк упрекает Розенцвейга в незнании, в конечном счете, иудейской мистики: «Если исходящие из мотива трансцендентности Бога миру возражения против немецкого идеализма глубоки и верны <...>, то полное отсутствие основного мотива античного *платонического* (курсив Франка) идеализма, отсутствие всякого учения о мире идей есть также коренной пробел этой мистической метафизики <...>. Философски разносторонне и богато образованный, автор не знает как следует или, что вероятнее, не восчувствовал ни Плотина, ни связанной с платонизмом христианской (восточной и западной) мистики, ни даже каббалы и иудейско-арабского платонизма» (*С. Франк.* Мистическая философия Розенцвейга. С. 116).

[2] Там же. С. 116–117.

[3] «А какая же Фиваида не страшна? не ужасна? Зной, пески, бесы — и одиночество, труд и борение среди них», — писал десятилетием раньше другой русский философ, правда, в сходных бытовых и житейских обстоятельствах (*С. Н. Дурылин.* Преп. Сергий Радонежский в творчестве Нестерова // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-258/5. Л. 75).

чуть раньше, — но к середине 1938 года выплаты по английскому гранту были прекращены, и молодой человек, почти мальчик, оказался в чужой стране без средств к существованию. Старший же сын, Виктор, как лицо «неарийского происхождения», был задержан немецкими властями, и будущее его, без вмешательства посторонних сил, выглядело весьма печально. В поисках помощи Франк обратился к своему старому знакомому, философу и богослову, «профессору протоиерею» Сергию Булгакову[1]:

> Дорогой отец Сергий,
>
> Позволяю себе обратиться к Вам с усерднейшей просьбой.
>
> Моя дочь поехала в Англию, чтобы хлопотать о судьбе двух моих сыновей — младшего, к<ото>рый уже находится в Англии, но лишился полученной им стипендии, и старшего, к<ото>рый находится сейчас в Германии и к<ото>рого нужно как-то спасти, т<о> е<сть> дать возможность выехать. Моя дочь имела письмо от Г<устава> Г<уставовича> Кульмана к епископу Чичестерскому (ведающему делом помощи христианам — «не-арийцам<»>), была у епископа, и он обещал ей содействие. Она мне пишет, что было бы очень хорошо, если бы Вы могли с своей стороны повлиять на епископа Чичестерского.
>
> Поэтому я и позволяю утруждать Вас просьбой. Не нашли бы Вы возможным написать еп<ископу> Чичестерскому несколько строк, в к<ото>рых, не входя в рассмотрение существа дела, указали бы ему, что Вы меня хорошо знаете и просили бы его отнестись внимательно к просьбе, которую ему изложила моя дочь. Если Вы могли бы это сделать, то очень бы меня этим обязали бы <...>.

Судя по незамедлительному — в тот же день — ответу, Булгаков принял проблемы Франка достаточно близко к сердцу — достаточно для того, чтобы использовать свои экуменические связи для решения вопроса[2]:

---

[1] Это письмо С. Л. Франка о. С. Булгакову от 25 октября 1938 года. Впервые опубликовано: *Братство св. Софии*. С. 268–269. Все письма Франка сверены и исправлены по автографу, хранящемуся в АСБ ССПБИ (Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 18).

[2] Эта история, если так можно выразиться, биографически зеркальна: в 1926 году Елена и Сергей Булгаковы просили С. Л. Франка похлопотать об их сыне, Федоре, оставшемся в Советской России, но получили вежливый отказ. *С. Л. Франк — С. Н. Булгакову, 27.VII.26:* «Я получил от Елены Ивановны письмо с запросом, могу ли я как-то содействовать приезду Вашего сына из России. К сожалению, в этом отношении у меня нет никаких связей. Организация, о к<ото>рой пишет Ел<ена> Ив<ановна> и к<ото>рая будто бы имеет возможность легально устраивать выезды из России, мне неизвестна, и я даже сомневаюсь, существует ли она вообще. Единственно, что я лично могу сделать, это — в случае, если Ваш сын получит разрешение на выезд заграницу — дать для него немецкую визу (на короткий срок, под предлогом лечения и т<ак> д<алее>) т<ак> к<ак> у меня есть связи в мин<истерстве> ин<остранных> дел. Но ведь с таким же успехом Вы могли бы сами в этом случае послать ему французск<ую> визу» (См.: *Братство Святой Софии*. С. 233).

Дорогой Семён Людвигович!

Сегодня получил Ваше письмо и одновременно с настоящим отправляю епископу Чичестерскому письмо с просьбой обратить внимание на просьбу, переданную Вашей дочерью. В нем я сообщаю сведения о Вас на основании общения целой жизни, думаю, что именно эта характеристика Вашей личности и значения в русской христианской мысли может придать наибольший вес моему ходатайству, хотя вообще мое личное знакомство с епископом очень ограничено. Разумеется, не могу ручаться за успех при данных условиях[1].

Письмо Булгакова еп. Чичестерскому было отправлено и, видимо, возымело свое действие[2]: как известно, в итоге Василий Франк получил возможность и дальше получать английскую стипендию, а Виктор — выехать за пределы Германии. Однако самый текст обращения Булгакова Джорджу Беллу Чичестерскому, «характеристика личности и значения в русской христианской мысли», данная Франку Булгаковым, была неизвестна — и в настоящее время предлагается читателю.

Этот черновик, написанный наспех, «на обороте транспаранта», ценен не только уточнением границ. Перед нами — единственная, судя по всему, публичная реплика Булгакова о Франке эмигрантских лет, содержащая краткий curriculim vitae последнего, — и характерную оценку этой vitae; оценку, находящуюся вне поля личных симпатий и антипатий, чувства партийного единства и пристрастных полемик; оценку, продиктованную чувством уважения, сочувствия и родства.

---

[1] *Братство Святой Софии*. С. 269–270.

[2] *С. Н. Булгаков — С. Л. Франку*: «Дорогой Семён Людвигович! Только что я получил очень живое письмо от епископа Чичестерского, которое прилагаю к Вашему сведению. Мне кажется, что было бы хорошо, если бы Вы сами, для закрепления отношений, написали ему несколько строк, хотя это и не обязательно» (*Братство Святой Софии.* С. 271. Это письмо от 05.11.1938).

Приложение

Неизвестное письмо прот. Сергия Булгакова ахиеп. Чичестерскому

Прот. Сергий Булгаков — Георгию (Джорджу) Беллу, архиеп. Чичестерскому

<25 октября 1938 года>[1]

Your Lordship!

Allow me to turn ~~to~~ your attention to ~~a~~ the request of miss Frank who [had] visited you recently personally explained ~~you~~ her cause. She asked you to help two her brothers who were suffering as non-arian christians. I have to add [you personally] that I know well the whole family + particularly ~~their~~ its head — Pr<ofessor> Fr<ank>, ~~who~~ he was my friend ~~during~~ [from our] youth, during <нрзб> than 40 years. Mr. Frank ~~who was~~ the former professor of University of Moscow lather of Berl<in>... is one of the most prominent Russian philosophers, the author of several books on different subjects of philosophy + theology (he was a professor of philosophy in our Theolog<ical> Inst<itute> ~~during few~~ few years ago [+ to?]. [Born + educated in Jewish family], he was ~~baptised~~ converted to the Orthodoxy + ~~baptised in Petersb<urg>~~ being already a renown writer + professor, + his conversion to the christianity had deepl<y> impressed the educated people («intelligentia») in Russia, and [late] he dedicated his efforts to the inner missionary work amongst the ~~ath<eists~~> godless. As ~~a priest~~ [his] confession I had [several times] an opportunity to appreciate his christian Spirit + faith. I have to witness that he is one of the most

[1] Письмо публикуется по автографу, хранящемуся в АСБ ССПБИ (Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 18). Текст представляет собой карандашную рукопись на обороте письма С. Л. Франка С. Н. Булгакову от 25 октября 1938 г. Обилие вычеркиваний и вставок поверх строки отражает черновой характер текста; местонахождение чистового варианта неизвестно. Письмо написано и печатается по-английски. Особенности авторского правописания и пунктуации полностью сохранены в публикуемом тексте (к примеру, характерное использование знака «+» вместо английского «and») и учтены при переводе письма на русский язык. Публикатор сочла необходимым не искажать изначальный черновой характер текста, использовав зачеркивания (так обозначены фрагменты, вычеркнутые Булгаковым из рукописи), угловые скобки < >, обозначающие границы восстановленных лакун при сокращениях, и квадратные скобки [ ], обозначающие вписанное Булгаковым поверх строки. Эта правка носила как технический (замена времени английского глагола с настоящего на прошлое, исключение лишнего предлога и проч.), так и смысловой характер. Аберрации памяти, описки и оговорки зачастую вовсе не случайны и во многом позволяют уточнить границы реальной биографии обоих мыслителей — как С. Н. Булгакова, так и С. Л. Франка. Перевод выполнен по исправленной версии. Смысловые разночтения между вариантами отражены в примечаниях к переводу, а значение их — по возможности прояснено.

generous representatives of the Russian christian thought. Now he is [in eth? fact] illness + poverty [himself]. It would be a great consolation for his friends to know that he had a [christian] support ~~for~~ the difficulties of his family.

I remain
Yours faithfully
S. B.

Перевод:

Ваше Святейшество![1]

Позвольте мне обратить Ваше внимание на просьбу мисс Франк, которая посетила Вас недавно для того, чтобы лично изложить свой случай. Она просила Вас помочь двум ее братьям[2], которые были задержаны как христиане неарийского происхождения. Позвольте добавить вам лично, что я прекрасно знаю всю семью, и особенно ее главу — профессора Франка, он был моим другом со времен[3] нашей юности, на протяжении более чем сорока лет. Мистер Франк, ординарный профессор Московского, а затем Берлинского Университетов[4], является одним из наиболее выдающихся русских философов,

---

[1] *Ваше Святейшество* — Георгий (Джордж) Белл, (†1958), епископ Чичестерский, видный деятель экуменического движения, Президент Всемирного Совета Церквей. См. о нем: *Николай, митрополит [Крутицкий и Коломенский].* Архиепископу Кентерберийскому доктору Джоффри Фишеру [соболезнование в связи с кончиной епископа Чичестерского Георгия Белла] // ЖМП. 1958. № 11.

[2] *Она просила Вас помочь двум ее братьям* — У Семена Людвиговича Франка и Татьяны Сергеевны Франк (Барцевой) было три сына: *Виктор* (1909–1972), *Алексей* (1910–1969) и *Василий* (1920–1995). Средний сын С. Л. Франка, Алексей, стал балетным танцовщиком — и в пансионе для англичан во французском курортном местечке Фавьер на Лазурном берегу, принадлежащем Алексею и его жене, Бетти Скорер, С. Л. Франк, его жена и дочь Наталья жили некоторое время после высылки из Германии в 1937 году. Младший сын, Василий, покинул Берлин 27 октября 1937 г., получив, при содействии Г. Г. Кульмана, английскую визу и стипендию от «Фонда по спасению детей» (так называет эту организацию сам Василий Франк). Старший же, Виктор, оставался в Германии вплоть до лета 1939 г.

[3] Вычеркнуто: *во время*

[4] *...ординарный профессор Московского, а затем Берлинского Университетов.* — Как и большинство русских философов, С. Л. Франк не имел официально утвержденной научной степени доктора философии. *В. В. Зеньковский*: «После сдачи магистерского экзамена Франк (1912 г.) стал приват-доцентом Петербургского Университета. В 1915 г. Франк защитил магистерскую диссертацию (“Предмет знания”); книга его “Душа человека”, опубликованная в 1918 г., была представлена им как диссертация на степень доктора, но из-за внешних условий русской жизни защита ее уже не могла состояться. В 1917 году занимал кафедру философии в Саратовском Университете. В 1922 г. был вместе с другими выслан из России, устроился в Берлине и вошел в состав Рел<игиозно>-Фил<ософской> Академии, организованной Н. А. Бердяевым». (История русской философии. Т. II. Ч. 2. Л., 1991. С. 157). Книга «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» увидела свет в Петрограде в 1915 г. Ей посвящена, по-видимому, единственная статья С. Н. Булгакова, написанная непосредственно по поводу метафизики Франка (*С. Н. Булгаков.* Новый опыт преодоления

автором ряда книг на различные философские и богословские темы (он был профессором нашего Богословского Института несколько лет тому назад[1]). Рожденный и получивший образование в еврейской семье, он обратился в Православие, будучи уже известным писателем и профессором[2], и его пово-

гносеологизма // БВ. 1916. № 1. С. 136–154). Защита магистерской диссертации Франка состоялась в 1916 году. Франк был приглашенным лектором (но не штатным профессором) Института славистики Берлинского университета в период с 1931 по 1933 гг. — с момента занятия поста директора Института славистики Максом Фасмером (в 1931 г.) и до момента прихода Гитлера к власти.

1 *...он был профессором нашего Богословского Института несколько лет тому назад.* Вычеркнуто: *в течение нескольких лет.* — В Православном Богословском институте преп. Сергия Радонежского С. Л. Франк никогда не числился в качестве штатного преподавателя, однако действительно читал курс по гносеологии всего один, зимний семестр 1926 года — несмотря на очевидную остроту кадрового вопроса в Институте и несоизмеримость философского дара, да и академического статуса С. Л. Франка — и Л. А. Зандера, читавшего философский курс в St-Serge. *В. В. Зеньковский — С. Н. Булгакову, 2/15 Октября 1925 г.:* «Как же Вы решите вопрос о лекциях по философии? Из письма С<ергея> С<ергеевича Безобразова> заключаю, что Вы все в большом затруднении после того, как В<ладимир>Н<иколаевич> Ильин допущен к пробным лекциям: ведь академич<еское> положение Л<ьва> А<лександровича Зандера>, хотя и не державшего магист<ерского> экзам<ена>, но все же по поручен<ию> факультета читавшего лекции, конечно выше академич<еского> положения Вл<адимира> Ник<олаевича>. Мою точку зрения Вы знаете: я лично не могу взять на себя его рекомендации (учитывая всю совокупность обстоятельств) и все зависит теперь от Совета» (АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 6). Желание Франка принять участие в деятельности Института было также очевидно. *В. В. Зеньковский — С. Н. Булгакову, 1/14 января 1926*: «С<емен>Л<юдвигович> Франк приедет в Париж в Февр<але>, поэтому необходимо предпринять шаги о высылке ему визы. При втором разговоре с С<еменом>Л<юдвиговичем> выяснилось, что он очень хочет читать вторую часть гносеологии, которую я передал для чтения Льву Александровичу, — конечно это превосходное решение вопроса, а Л<ьву> А<лександровичу> легче скорее готовиться к вопросам онтологии — столь ясным в части своей (материализм, спиритуализм и пр<очее>)» (Там же). Однако ошибка памяти С. Н. Булгакова имела под собой вполне реальные основания: на протяжении целого ряда лет Франк присутствовал в интеллектуальной жизни Франции, являясь активным участником журнала «Путь» и членом Братства св. Софии. После 1933 года, в период, наиболее трудный для Франка, вопрос о преподавании Франка в Свято-Сергиевском Православном Богословском институте даже не ставился.

2 *Рожденный и получивший образование в еврейской семье, он обратился в Православие, будучи уже известным писателем и профессором.* — Вычеркнуто: *был крещен*; *[обратился в Православие] и был крещен в Петерб<урге>.* — Период *крещения* (С. Л. Франк принял крещение от руки своего друга, петербургского священника о. Константина (Агеева) 3 мая 1912 г.) Франка совпадает с получением места приват-доцента Петербургского университета — места, труднодоступного для неправославного, — однако к 1912 г. Франк, хоть и был уже популярным философским публицистом («писателем»), не был «профессором», да и известность его как «писателя» несоизмеримо выросла после публикации «Предмета знания», «Души человека», «Крушения кумиров» и «Смысла жизни». *Обращение*, поворот Франка к христианству, очевидный для всех исследователей его творчества, — куда более длительный и фундаментальный процесс, возможно, лишь инициированный таинством крещения. Специфика термина «обращение» в ситуации Франка проанализирована выше; лучше всего ее отражает надпись на надгробном кресте Франка в Хендоне (близ Лондона): любимое, по воспоминанию его сына Василия, высказывание философа, невозможное без глубокого принятия христианского учения о благодати: «Премудрость возлюбих и поисках от юности моея. Познав же, яко не инако одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу [С юношеских лет меня мучила мысль о том, что есть мудрость. Осознав невозможность ее достиже-

рот к христианству произвел глубокое впечатление на образованных людей («интеллигенцию») в России, и позже он посвятил свои силы внутренней миссионерской работе среди безбожников[1]. Как его духовник[2], я мог определенное время иметь возможность оценить его христианский дух и веру. Я могу засвидетельствовать, что он является одним из величайших представителей русской христианской мысли. Сейчас, в теперешнем своем состоянии, сам он болен и беден. Было бы величайшим утешением для его друзей знать, что у него есть христианская поддержка в трудностях его семьи.

Остаюсь
Преданный Вам
С<ергий> Б<улгаков>.

ния, если только Бог не дарует ее мне, я пришел к Богу]» (Прем. Сол.: 8. 2, 22) Эта же надпись — из ветхозаветной Книги Премудрости — на могильном памятнике И. В. Киреевского в Оптиной пустыни.

[1] Вычеркнуто: *атеистов*

[2] *...духовник.* — Вычеркнуто: *священник.* Булгаков не был, да и не мог быть постоянным духовником Франка, но вполне мог исповедовать его во время визитов последнего в Париж на заседания Братства св. Софии и для чтения лекций в Свято-Сергиевском Православном Богословском Институте в середине 1920-х гг. Самоназывание Булгаковым себя *духовником* Франка в 1938 г., возможно, вызвано желанием сделать свою просьбу более убедительной. Однако очевидно и осознание духовной общности и конфессионального единства, которое отчетливо прослеживается в переписке между Булгаковым и Франком по поводу «спора о Софии» и неявно присутствует в текстах обоих с конца 1910-х годов.

ХРИСТИАНСКАЯ СОВЕСТЬ И ПОЛИТИКА

Проблема взаимоотношения морали и политики — достаточно древняя проблема, и даже беглый ретроспективный взгляд в историю политики (и морали) являет нам их генетическое родство. Так, для Аристотеля (да и для Платона) этика — это частный случай политического, а совокупность того и другого составляет единый и нерасторжимый искусственно комплекс «наук о человеке». Средневековье (если понимать последнее и как совокупность идей, и как совокупность реальных политических практик) связывает две эти вещи — этику и политику — воедино. Более того, оно ставит их в непосредственную зависимость от единого трансцендентного начала того и другого, и град небесный, являясь основанием града земного, является одновременно его причиной, формой, началом — и целью.

Ситуация коренным образом меняется в эпоху Возрождения и Нового времени. Принято считать, что размежевание между этическим и политическим дискурсами происходит одновременно с их секуляризацией. Трактаты Никколо Макиавелли «Государь», Томаса Гоббса «Левиафан» и «Два трактата о правлении» Джона Локка выглядят как классические образчики такого размежевания; трансцендентным началам в них просто нет места, что же касается этики, то она кажется совершенно «вынесенной за скобки» повествования. Концепты «естественного права», «общественного договора», как и связанная с ними модель «всеобщей воли народа» Руссо, основанные на концепции индивида как атомарного субъекта политического действия, парадоксальным образом не учитывают личностных характеристик этого самого субъекта, его «этоса» (букв.: «место»), а значит — его значения и роли как морального существа. И только с появлением Канта, с утверждением и обоснованием того, что «максима *моей* воли», т. е. сугубо *моя* этическая практика должна стать основой «всеобщего законодательства», происходит новая попытка слияния морали и политики — и разрушается вновь с появлением ницшеанского имморализма.

Этот небольшой историко-философский экскурс кажется на первый взгляд избыточным, но все же он совершенно необходим для правильной оценки и позиционирования того небольшого позднего эссе С. Л. Франка, которое предлагается читателю. В данном случае мы имеем дело не с тем, что принято считать «социально-философской доктриной» (она куда более четко определена в таких работах, как, скажем, «Духовные основы общества» или «Свет во тьме», а корни ее уходят в начало XX века, в период перехода «от марксизма к идеализму»), и не с фрагментом этической теории. Это, скорее, попытка поиска некоей духовной территории, в которой на равных правах присутствуют высшие морально-этические ценности и реальное практическое делание

не как конституэнты «сознания» или «праксиса», что делало бы задачу Франка совершенно избыточной, поскольку все это в той или иной форме уже было, а как несводимые только к «сознанию» или «праксису» данности.

Формально Франк использует те когнитивные конструкции, в рамках которых и обнаружило себя изначальное размежевание политики и морали — конструкции «реальной политики». Сам термин «Realpolitik» восходит к 50-м годам XIX в. Принято считать[1], что автором его является А. фон Рохау, использовавший это выражение для описания политических идей и деятельности Бисмарка. Однако в конце 30-х гг. XX столетия термин «Realpolitik» в его английском эквиваленте «real politics» вновь возвращается в политологический дискурс в книге Э. Карра «Двадцатилетний кризис» (первое изд. — 1939 г.) и обозначает направление в политике, противоположное т. н. «политическому романтизму» (К. Шмитт, Э. Юнгер, отчасти М. Хайдеггер). Если в последнем политическое действие рассматривалось как *телеологическое* действие, призванное прояснить целостность мира (ср. юнгеровское понятие «гештальт»), то для «real politics» характерна ориентация на решение *непосредственных и утилитарных* политических задач, основанное на знании «реального положения вещей». Особое распространение идеи «реальной политики» получили после Второй мировой войны, когда позиция политического романтизма рассматривалась через призму гитлеровской идеологии, а концепция «реальной политики» воспринималась как нечто, способное ей противостоять. В конце 40-х гг. осуществляется переиздание вышеупомянутой книги Э. Карра и издание не менее важной для конституционализации термина «real politics» книги Х. Моргентау[2], в которой происходит детальная разработка реальной политики как целостной системы политического действия.

Так гласит словарь, но мы не будем слишком доверчивы по отношению к словарям. Исследование контекста (истории отношений, идей, наконец, личных взаимовлияний — известно, скажем, о реальных интеллектуальных связях между С. Франком и М. Хайдеггером) только подтверждает удивительную близость основных топосов мышления самого Франка — и людей, выдвигавших, казалось бы, совершенно иные тезисы. Первая такая концептуальная точка соприкосновения — это интуиция целого. Один из наиболее ранних профетов немецкой «консервативной революции», которая, собственно, и послужила основанием политического романтизма, Гуго фон Гофмансталь в своей программной

[1] См., напр.: *В. И. Шамшурин*. Реализма (силовой политики) концепция // Современная западная социология. Словарь. М, 1990. С. 288–289.

[2] *E. H. Carr*. The twenty years crises: an introduction to the study of international relations. L., 1948; *H. J. Morgenthau*. Politics among nations: the struggle for power and peace. N. Y., 1949. Возможно, появление именно этих книг послужило основанием для написания С. Л. Франком статьи «Christian conscience and politics». Если это предположение верно, то представляется возможным датировать эссе 1948–1949 гг.

речи «Литература как духовное пространство нации» (1927 г.) определил основные интенции консервативной революции как «искание целостности, единства, избегающее всех делений и расщеплений»[1]. Основным смыслообразом Э. Юнгера является гештальт, т. е. целое, содержащее больше, чем сумму своих частей, как человек больше, чем сумма атомов, из которых он состоит, дружба больше, чем двое мужчин, и народ больше, чем может показаться по итогам переписи или подсчету политических голосов[2]. Но в этом и заключается основной пафос Франка: «Общее — именно подлинно общее — не есть абстракция, оно есть целое; но конкретно есть именно целое. Напротив, все единичное, вырванное из связи с общим и рассматриваемое изолированно, есть именно абстракция; оно искусственно обеднено, обесцвечено, ибо оно живет только в целом, будучи укоренено в нем и питаясь его силами»[3]. Понятие гештальта как тотальности у Юнгера восходит к предельно дехристианизированному Ницше и отчасти к Гегелю, у Франка же — к христианской метафизике, однако при желании можно найти точки соприкосновения этих концептов в неоплатонической и, глубже — в парменидовской трактовке единого, одинаково важных для обоих мыслителей. Что есть «реализм» в терминологии Франка? «Сегодняшний день нельзя понять вне связи с вчерашним и, следовательно, давно прошедшим; то, что есть здесь и теперь, постижимо лишь в связи с тем, что есть везде и всегда, ибо только в этой связи, или, вернее, в этом единстве оно подлинно реально». Реальность «реальной политики» Франка — это не реальность «здесь и сейчас», это реальность «вечно и везде, и поэтому — здесь и сейчас», и только потому она обретает статус подлинной реальности.

Только такая трактовка не делает утверждение Франка — «христианская заповедь любви — любви ко всем людям, включая врагов, жертвенной любви, способной к отказу от эгоцентричной выгоды ради блага ближнего, не только далека от того, чтобы быть “утопией”, несовместимой с “реальной политикой”, но, напротив, есть единственная возможная “реалистическая” политика. Фундаментальные задачи «реальной политики» в наше ужасное время могут быть суммированы в нескольких словах: в этой войне, до настоящего времени неслыханной по степени жестокости, *истинным победителем будет тот, кто первый начнет прощать*» («Christian conscience and politics»), — парадоксальным. Весьма показательно, что и идеи консервативной революции, и франковская политическая риторика последних лет формировались в ситуации непосредственного переживания войны (Первой и Второй мировой) как события, позволившие пе-

[1] Цит. по: *А. В. Михайловский*. Поэт возвращения // *Ф. Г. Юнгер*. Ницше. М., 2001. С. 18.

[2] См.: *Эрнст Юнгер.* Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Пер. с нем. А. В. Михайловского под ред. Д. В. Скляднева. СПб., 2000. С. 88.

[3] Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, цит. по: *С. Л. Франк*. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.

реосмыслить основные понятия политики и морали; как новый способ сказать «Да!» жизни[1]. Мир изменился настолько, что потребовался новый, несводимый к прежнему язык описания, язык, который «своим ритмом и гармонией столь чисто отделяется от молчания, что причиняет слушающему боль, раня нежнейшей остротой своих контуров» (Ф. Г. Юнгер). Анализ языка философии Франка в его динамике от ранних к поздним работам — в том числе и социальной философии — предмет отдельного рассмотрения, однако даже на поверхностный взгляд заметен процесс постепенного перехода от использования Франком философских и политологических терминов и концептов к смыслообразам[2]. Во всяком случае, основные понятия эссе «Christian conscience and politics» — «боль», «жестокость», «грех», «вина», «любовь», «мудрость=ответственность», «прощение» и, наконец, «совесть/conscience», вместо куда более уместного для философского текста «сознание/consciousness», не являются словами политического лексикона, а скорей словами обыденного словаря, словаря сферы «Lebenswelt», непосредственной речевой практики. Переводить Франка легко. Это, по сути, процесс не перевода, но восстановления русской фразы, с сохранением присущей русскому языку мелодики и ритма. Наличие слов с неверным с точки зрения нормативного английского языка («realised» вместо «realized», «organised» вместо «organized» и т. д.) написанием, выражения вроде «banditism» только подтверждают интуицию непосредственного продумывания текста как русского — с последующей записью на английском. И, возможно, именно и только риторика и пафос (реальная «реальная политика» легла в основание предельно жесткой и силовой политики США начала 1950-х гг., ничего общего с прощением и милосердием не имеющей); только стиль и язык эссе, столь насыщенный, понятный и близкий, делает попытку сближения морали и политики действительно реальной — пусть не как исторический факт, а как метафизический прогноз.

---

[1] Понятно, что еще одной точкой водораздела между «старым» и «новым» для Франка послужила русская революция 1917 года.

[2] В этом смысле показательны работы Франка, объединенные А. А. Гапоненковым и Ю. П. Сенокосовым в сборник с парадоксальным названием «Непрочитанное...»: *С. Франк.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. Названия ранних работ: «Государство и личность» (1904), «Проблема власти (социально-психологический этюд)» (1905), «Молодая демократия» (1906). Названия поздних: «О благородстве и низости в политике» (1917), «Мертвые молчат» (1917), «Личная жизнь и социальное строительство» (начало 30-х гг.).

Приложение

Christian conscience and politics[1]

It is generally held that politics have nothing to do with Christian ethics belong to an entirely different sphere of human life and activity. True, this theory it is admitted that certain elementary principles of common human morality the inviolability of human life, respect for the rights of others and loyalty to accepted obligations form the basis of normal life of men. The last few decades which have demonstrated what happens when these principles are set at nought and replaced in politics by the ideology and practice banditism, pillages and mass murders, have again reminded us of their practical value. But <, as a rule,> engaged in practical politics think ~~usually~~ not of these general and eternal principles, but of pressing political matters and of ~~the~~ action<s> for which they call. It appears at the first sight that such aims as, say a victory in war, politic country, economic-prosperity etc., and, still more, the methods by which they are achieved, belong entirely to the sphere of rational, calculating egotism and have no bearing on the precepts and ideals of Christian morality. Nay, in his concern for earthly wellbeing, a politician, when necessary, takes recourse to force, threats or diplomatic cunning; in other words, at every step he is compelled to violate the commandments of Christians ethics. The idea of limiting his freedom by precepts such as that of love of one's neighbors, service to the «truth of God» seems ludicrously out of place.

As in every popular conception, there is an element of truth in this view; but it contains also a far ~~greater~~ <larger> ingredient of confused thought and potentially dangerous aberrations.

---

[1] Эссе публикуется по: *Frank, Semen Liudvigovich.* Christian Conscience and Politics. // Columbia University Library. Bachmeteff Archive. Ms. coll Frank. n. p., n. d., t. ms., pp. 1–13 (ксерокопия этого эссе любезно предложена для публикации М. А. Колеровым). Текст представляет собой машинопись, выполненную на белых нелинованных листах, примерно равных современному формату А4, с правкой, которая включает в себя как зачеркивание первоначального (машинописного) варианта отдельных слов и выражений, так и изменение порядка слов в предложении, что приводит к уточнению, корректировке первоначального смысла предложения, а порой — и к его трансформации. Публикатор сочла необходимым дать возможность самому читателю сопоставить различные варианты текста (изначальной машинописи и последующей машинописи с рукописной корректурой), использовав зачеркивание (так обозначены фрагменты, вычеркнутые Франком из машинописи), угловые скобки < >, обозначающие границы рукописных вставок, и квадратные скобки [ ] для обозначения мест, фрагменты которых Семён Людвигович посчитал нужным поменять местами (результаты этих замен приводятся в тексте без выделения). Статья написана и публикуется по-английски; перевод же ее на русский язык выполнен по более поздней, исправленной версии, однако все разночтения между вариантами отражены в примечаниях. Выделение отдельных фраз и выражений, используемое в английском оригинале, сохранено и в переводе; кроме того, учтены особенности правописания и пунктуации С. Л. Франка.

The fundamental misunderstanding inherent in this concept consists in the fallacy of confusing the duality of the problems and methods of Christian ethics (based on the duality of human nature itself) with an alleged antagonism between Christian ethics and purely secular interests. Christian ethics demand from us not only ~~to~~ <a> strife for personal sanctity, for the «salvation" of our souls, but also responsible love of our fellow-men, ~~which~~ involv~~es~~<ing> solicitude for their earthly, material well-being.

The feeding of the hungry or the protection of the ~~underdog~~ <oppressed> is just as much an act of obedience to a sacred commandment of Christian morality, as the belief exalting the «treasure in heaven» above all earthly riches. The fact that solicitude for the practical everyday needs of our fellow-men makes us resort to means tinged with the sin inherent in our earthly existence, does not mean that we break the commandments of Christian ethics; it means only that we apply then in sphere different from, but just as essential as, our personal perfection. So-called «real politics» (*Realpolitik*, as the Germans call it) is nothing else but responsible politics, and it is precisely the moral doctrine a Christianity which inculcates in us the feeling of responsibility for the fate of our fellow-men.

There is a simple and moving legend in the East. Two saints, Cassian and Nicholas, on their way after death to the judgment seat of God, came upon a peasant's cart stuck in the mud. Cassian, afraid of soiling his clothing, walked past, while Nicholas rushed to help the peasant and, in so doing, soiled himself. God approved Nicholas's behavior and granted him two feasts in the year; Cassian, however, who, while thought of heavenly purity, forgot his neighbour`s earthly needs, had to content with one feast in four years (February 29th). In this legend Nicholas appears as the symbol and patron of Christian «real politics».

All this may sound still far too abstract. ~~One may admit that~~ <Admittedly, > in ordinary, normal times, when poll tic's are concerned only with certain «neutral» spheres of earthly interests, and when, the ~~fundamental~~ perennial principles of human life remain, at least in principle, unchallenged, the politician can concentrate exclusively on a practical and rational ~~guidance~~ <conduct>of human affairs. That is the grain of truth in the common conception of politics. The position is quite different in stormy epochs like ours, when the demoniac powers of evil have broken loose, and when the most elementary spiritual and moral principles of human existence have been trampled underfoot. What we have experienced cannot be defined in any other way, than as a *rebellion of the powers of hell*, which brought about, for a time, at least, the kingdom of *hell on earth*. The fundamental task of politics has now become to restrain and to control these powers of hell. The soberest politician must admit now that the struggle which he is waging is fundamentally the Christian «wresting not against flesh and blood, but against principalities end powers, against the rules of the world of this darkness, against the spirits of wickedness in

the high places» (Eph., 6, 12). It is now generally realised that the that the military defeat of Germany, the chief and most manifest bearer of the spirit of hell, has not yet brought about the real elimination of that spirit; it is generally realized that this spirit of hatred, violence and utmost contempt for the sacredness of human personality continues to rage in the world. On the one hand, it has found a refuge in the hearts of the conquered, and, on the other, it has found now bearers and appears in a camouflaged form in other ideologies. War may be said to have ended only in a technical sense: however important tie fact of the end of the organised mass destruction of humanity — the substance of war, the violation of law and freedom, the continuing; insecurity of life and the reign of brute force have not ended and cannot end, as long as the hearts of men are filled with the spirit of animosity, hatred, strife, rapacity and mutual distrust. At present, the chief — perhaps the only — problem of politics consist in the *pacification of hearts.* To establish a stable peace or to feed starving mankind is clearly impossible without first solving this fundamental task. The strife, still active in the hearts of men, will continue to destroy human lives either by means of isolated wars limited in scope, or by means of anarchy, of chauvinist acts ~~of~~ <committed by> various states, parties and classes, or, at the best, by means of suspicion and estrangement paralysing all development.

It would not be an exaggeration to submit that in such a situation «real politics», that is, effective and responsible politics, are identical with obedience to demands put forward by Christian ethics.

A circumstantial proof of this submission would require an exposition of what may be called the programme of Christian politics: but such a task is beyond the score of this essay. It might suffice to show that certain of the most paradoxal, «crazy» and «impracticable» precepts of Christian morality are at the present time of vital importance to «real politics». I would like to consider in this context two commandments fundamental for the Christian conscience — the love of one's neighbour, end the abstention from judging others linked with the demand to be aware of one's own sins and to seek salvation in repentance.

The commandment to love one's neighbour is generally regarded only as an ideal of individual moral perfection, hardly compatible with the struggle for existence, with the defence of one's rights against infringements from without. At best, it is admitted that in the private life of an individual, love can and ought to mitigate the struggle for, and the justified defence of one's interests: but it is thought to be foolishness, ridiculous and harmful sentimentalism to try to regulate, let as say international relations by means of love. In this sphere, the profound difference between a saint, a preacher of Christian morals, and a sober, responsible and stern statesman seems to be particularly striking.

A thoughtful and honest man, however, cannot help feeling a certain ambiguity and hypocrisy inherent in such an attitude. It goes without saying that the Christian

commandment of self-denying love is the ideal of sanctity, inaccessible in its fullness to the average man. On the other hand, however, faith without works is dead, and love which is not applied is not love at all. Else, it would be far more honest to acknowledge frankly — as it was done by National-Socialism and atheistic Communism — that the only creative power is hatred of one's enemies, and that to preach love is «opium for the people».

To find one's bearings in this ~~thorny~~ <complex> problem, it is necessary in the first place to dispense with one widespread misunderstanding lying at the root both of the denial that love can be applied in politics, and of the opposite attitude of «Tolstoyism» and of conscientious objectors. That misunderstanding consists in the belief that love is incompatible with fighting and with the use of force. The struggle against evil and opposition against the destructive action of evil by means of force are, on the contrary, morally compulsory, since they are an expressions of love for one s neighbour and of responsible solicitude for him. Just as love for children requires struggle with their misdoings and restraint of their evil inclinations, so love for our fellow-man demands that a criminal should be disarmed and prevented from causing evil — and, moreover, not only love for the potential victims of the crime, but also love for criminal himself. If we have to be stern and to cause suffering, the moral justification and duty are the same as in the case of the doctor treating a patient who is seriously ill. Even the destruction of a human life, if there is no other way of prevailing the evil caused by the malefactor, may be morally justified. Even war, this mass slaughter of humanity, may form a tragic, lot nevertheless legitimate expression of this morally justifiable and necessary struggle against evil. It is a grave and tragic necessity: killing is sin in itself. But passivity and abstention from struggle constitute a greater sin of indifference to the fate of one s fellow-men, and a men may be morally forced to take the sin of war on his soul. In spite of all its cruelty, war, in as far as it is resistance to a politically organised criminal will, may be directly prompted *by love* — and, moreover, by love not only for the victims of the criminal attack, but also of the enemy himself, who must be brought to reason and returned to a peaceful way of life by stern methods. But because there are tragic situations in which we are morally compelled to cause suffering and even to deprive other human beings of life, it does not in the least follow that there are situations in which we must renounce the commandment of love and be guided by hate. Stalin — quite logically from his atheistic point of view — said that it was impossible to fight without hating the enemy; a Christian, however, must oppose to this dictum the firm conviction that under no circumstances must love of man — including love of one s enemies — be stifled in our hearts by hatred. This law applies all the more to other, less tragic and lees exceptional forms of the resistance to evil by force. There are not and cannot be circumstances in which the commandment of love would lose its validity.

At the first sight, this all may sound lake pure «ideology», like an abstract and moralistic attempt to justify the necessity of resorting to cruelty in politics. Even if such an ethical attitude be right, it would not seem to change anything with regard to *practical* action. The sum total of destruction caused by cruelty does not, it seems, change according as its perpetrators are moved by love or — as is psychologically more natural — by hatred. Bombs falling from the sky bury people under the ruins of their homes, cripple them and deprive them of their food or dwellings; to say that the perpetrators of such actions are actuated by love sounds like a blasphemous jeer, and in any case offers no comfort to the victims of these horrors.

And yet, it is not so: and it is not hard to show that the state of mind in which these tragic acts, burdened as they are with sin, are committed, has an enormous practical significance. I am not speaking here of what is taken for granted, i. e. that the soldier, aware of the tragedy of sufferings that he causes, will try to reduce them to ~~the~~ <an> absolutely essential minimum, thus making impossible the indescribable abomination of sadism, the politically senseless hell of Buchenwald and gas-chambers. I may mentions in passing that absence of hate and *Schadenfreude* and the tragic awareness of the sin committed, though it be inevitable, are the only conditions in which the soul of the soldier himself can be preserved from the disintegrating effects of cruelty committed by him. Decisive is, however, something else.

No bombs, not even atomic bombs, none of cruelties of war cause so much destruction of normal conditions of life, or are the cause of such much tuin and evil as *the spirit of hatred*. Comparatively soon, ruined houses will be rebuilt: the slain will be buried: the crippled and the stricken and those worn-out by suffering will sonner or later become reconciled to their fate: and the regenerating power of life will come into its own. But hatred which has altered the world has the capacity of prolonging itself indefinitely. Leaping like a spark from one soul to another, the spirit of revenge gives birth to ever new fits of hatred, and so to new crimes and new destruction. It is the seed of hatred sown by one war that gives birth to another, or a number of others, and to the horrors of revolution and anarchy. It is this seed that through moral blindness and animosity and estrangment paralyses life and opposes all the forces which make for its reasonable and happy recovery. The greatest evil ~~of~~ <bequeathed by> the ~~last~~ <late> war is not contained in the destruction of human lives, goods and civilisation, enormous though it has been; but in the fact that, born of the spirit of hate, it has ~~given rise~~ <stuck> ~~to~~ an apparently inexhaustible well of new hatred in human souls [in human souls ~~to~~ an apparently inexhaustible well of new hatred]. Are <not> there ~~not~~ many <otherwise> quite kind and intelligent people who preach fervently [fervently preach] that the German people — a race of villains — should be utterly destroyed for the good humanity? This is the way in which the diabolical Nazi doctrine of racial hate, vanquished in open battle, marks a triumphant recovery in the hearts of men. And, since this power of hate hidden in

souls cannot be destroyed and crushed by external coercive means, history abounds in examples of conquerors finally ~~conquered~~ <overcome> by the spirit of hate. A thoughtful observer of the political history of our times, from 1914 onwards, cannot discern this law as the ultimate cause of the vicious circle inside which humanity is desperately struggling today.

This shows clearly that the Christian commandment of love — of love to all men, including one's enemies, of sacrificial love capable off renouncing egotistic gain for the sake of another's good, is [not only far from being a] «Utopia» incompatible with «real politics», but is, on the contrary, the only possible «realistic» politics. The fundamental tasks of «real politics» in our terrible time may be summed up in a few words: in this war of hitherto unheard-of extent and cruelty, *the true victor will be he who first begins to forgive*. Once again: true reconciliation is *pacification*, the inner conquest of a rebellious spirit; it cannot be achieved by any pressure from without, by any formal peace treaty; it is the fruit of love, of human treatment of the defeated enemy. The experience of the occupation of enemy countries is now gradually — too slowly — beginning to teach the victors this elementary truth. There is not the slightest doubt that literally the whole fate of the world — the choice between ~~its~~ <a> final break-~~up~~ <down> in the convulsions of a new, even more destructive internecine strife and a rebirth to a new creative life — depends on whether the spirit of mutual forbearance, forgiveness and love will reign in the world, or whether the flame of hate seething within will envelope it.

It probably sounds even more paradoxical to assert that a lofty and «refined» moral principle, such as the injunction not to judge others, but to seek salvation from evil in repentance, in the perceptions of one's own sins, may be of any practical political import. ~~In politics~~ The essential<s in politics>, it would seem, consist of overcoming external perils and misfortunes, that is of struggle with evil extraneous to us. Being a realm of external actions, of external organisation of life, politics have seemingly nothing in common with the task of inner spiritual self-perfection expressed in this injunction of Christian conscience. Here again, there is a grain of truth. The moral precept of repentance and of abstention from judging one's neighbour is, strictly speaking, a rule of individual spiritual hygienic; it is not a direct norm of action, but aims at the purification and beatification of the inner spiritual order of life: and as such it lies obviously outside the scope of politics and touches a deeper, invisible layer of our being. But he who has once understood the significance of the moral principle in politics cannot confine himself to this purely negative assertion, and he will be quick in perceiving tie presence of a positive link between the «within» and the «without».

The call to repentance and non-judgement ~~is~~ not <been> made for moral edification alone. Like every other religious doctrine it is imbued with a deep understanding of the spiritual order of man's being: that is to say, it shows the way to its,

true and fruitful purpose. To be more precise, it is bound up with the *awareness of the collective interdependence of human destinies, and, hence, ~~with the~~ <of the> responsibility for the evil reigning in the world.* It is based on a deeper insight into the *causes* of evil, and is, therefore, of primary political importance.

To understand this, let us compare it with the ~~opposite contrary~~ <current> ethical attitude. As a rule, we see the source of evil in the criminal will of wicked people, and our reaction is expressed in moral indignation and in the demand for just retribution. As far as it goes, this is, of course, quite natural and legitimate. This feeling spurs us to the external struggle against evil, and, if successful, to its limitation and suppression. But this outcome of moral indignation, purely negative though necessary, exhausts its practical usefulness. Everyone who has really tried to combat evil and <to> rid life of it, knows full well that one does not get on with mere moral indignation and this the external suppression of evil; that, ~~apart from this,~~ some other means are necessary to overcome evil *inwardly*, that is to say, to put good in its *stead*. Except for their immediate negative ~~end~~ <results>, moral indignation and retribution are sterile. They are also bound to become extremely questionable from the moral and hence also from the political point of view, if there is nothing to relieve or to invigorate them; they may even have a destructive effect which <only> aggravates evil. For ~~in the heart of man~~| indignation and the demand for retribution almost inevitably turn <in human hearts> into a *thirst for revenge* — into <a> feeling which is akin to hatred and which feeds it. I spoke of the horrifying faculty of hatred ~~to~~ <of> perpetuate<ing> itself. ~~But~~ ~~The constant way in which~~ This perpetuation of hate recurs ~~is~~ <usually through the medium> ~~by means~~ of moral indignation, degenerating as it does into ~~the~~ <a> thirst for revenue. *The fanaticism of moral indignation is precisely the door through which the destructive power of hate penetrates into even the best human souls and takes possession of them.* ~~Something of~~ the cunning of the diabolical spirit, «the father of lies», ~~can be seen~~ <may be sensed> here. To seduce ~~the~~ <a> soul and take possession of it, evil assumes the appearance of good; it is powerful only as a degeneration of a good and legitimate impulse. Undisguised evil and vicious impulses of the human soul have never compared in the amount of destruction caused by them with the destruction caused by *fanaticism*, by an originally quite legitimate moral indignation degenerated into ~~the~~ <a> thirst for revenge and ~~the~~ destruction of the enemy. The history of all revolutions and rebellions with their blind destructive cruelty is a living example of this disastrous degeneration. And that is quite obviously the chief danger inherent in the legacy of war.

It is, however, just at this point that we gain insight into the only correct, that is, practically effective way to a genuine conquest of evil. If the true cause does not lie in the evil will of the criminal, or at least not in it alone, but in what forms the root of this evil will, then the positive conquest of evil can come about only by means of elimination of this root — in other words, ~~of a~~ <by the> removal of ~~some~~ <certain>

conditions or circumstances which seem to provide an appearance of justification to the criminal's will. If this be so, the responsibility for evil lasts not only with those who actually commit it, but also with all their contemporaries, with all those who help to create and who share in, the common conditions of life — to wit, <with> *all of us*. Since, however, each one of us is master ~~only~~ of his own will and actions <alone> the awareness of our, that is, <of> my, responsibility and conscious repentance — *What ought I to have done* and *did not do* to avert or prevent the outburst of evil or to render it harmless at its conception — is the only ~~may be~~ answer <to> the question *What must I do* to overcome evil? Such is the contribution to really effective, practical, «realistic» politics. By being aware of the general causes of evil and by shouldering responsibility for them, we leave behind us sterile moral indignation and enter upon a path of conscious regeneration and change of life. This is the Christian commandment — to think not of the sins of others, but of our own; it tells us that we mast consciously repent of our sins, mistakes and omissions and try to act rightly in the future. This purely moral injunction with no close relation to politics turns out to be the only rule which makes possible «realistic», i. e. responsible and constructive politics.

Is it still necessary to illustrate this ~~in relation to~~ <in terms of> the world drama just witnessed by us? It is surely quite clear that there must have been objective spiritual and political causes, ~~behind the subjection of — the souls of~~ <to make> a people that has produced such high spiritual culture, as the Germans have, <to succumb> to the diabolical ideas of the sadistic maniac Hitler. Hitlerism and German militarism revived by it arose not from the Germans will to evil, or at least not from it alone; they would have been impossible without the general political and economic prostration, i. e. without the decay and moral and political paralysis of the will of the whole of Europe during the two decades which preceded the wars. It is now generally recognised — in a sense justly — that those strata of the German people who were opposed to National-Socialism and yet submitted to it to easily, are also responsible for the war and the bestialities of the Germans. In this case simple fail mess demands that we also acknowledge the responsibility of the leaders of world economy who were unable to forestall or overcome world-wide unemployment and Russian Bolshevism with its threat to the world, which provided Hitlerism with an appearance of justification; of the moral aid political disintegration of the Third Republic in France; of morally false and politically short-sighted Angle-American isolationism, and of the miserable impotence of the League of Nations. Did not Churchill say that there would have been no war at all, if the English had been wise in their time? And what does «wise» mean if not «responsible»? The very fact of the world-war with its bestialities not only German guilt, but, in varying ways and degrees, the guilt of *all of us* who are living now, who could and should have foreseen and forestalled it, but who, through short-sightedness, indifference

or egoism did not do ~~it~~ so. That Christian Europe, the site of the highest spiritual culture ~~as~~ yet known to man, became the ~~site~~ <arena> an unspeakably cruel mutual mass destruction — to call it bestiality would be an affront to the animal world, — of this the whole of Christian Europe is guilty beyond any doubt. It is her common sin, *our* common sin. To convict and punish the Germans will have little meaning, if ~~by being~~ aware of this our common we did not learn how to bear ourselves and what to do to over cone the evil ~~permitted~~ <tolerated> by us. The practical, purely political idea of collective security and collective responsibility of all nations, that is to say, of all people, for the fate of the world is only the outward expression of this moral principle of common responsibility for the evil and misfortunes which hold sway in the world. Once again: the destiny of human race depends now on whether it fee swamped by a flood of a purely negative, ultimately destructive feeling of moral indignation, mutual enmity and condemnation of our fellow-men, or whether it ~~be~~ <is> re-born in the healing consciousness of common penitence, in a common concern for the inner conquest of evil by the positive forces of good.

Christendom has had a terrible lesson. In its secularised state it had lost its conscience and had begun to think that politics and life on earth in general can be put right satisfactorily by means of «enlightened egotism» and that Christian morality is at its best a kind of extra accessory for human souls in their intimate individual existence. And so, having lived through all the horrors brought about by the «beast from out of the abyss», we have been ~~prepared~~ <made ready> to understand that Christian morality is simply the *condition of life itself*. The eternal meaning of the stern divine challenge is once more revealed to our mind and conscience: «I call heaven and earth to record this day against you, that I have set before you life and death, blessing and cursing: therefore, choose life, that both thou and thy seed may live!»

S. Frank <1948–1949>

Перевод

Христианская совесть и политика

Считается, что политика не имеет никакого отношения к христианской этике, что они полностью принадлежат к различным сферам человеческой жизни и деятельности. Действительно, в теории допускается, что некоторые элементарные принципы общечеловеческой морали — неприкосновенность человеческой жизни, соблюдение прав других людей и верность принятым обязательствам — формируют основание нормальной жизни

людей. Несколько последних десятилетий продемонстрировали, что случается, когда эти принципы девальвированы и заменены в политике идеологией и практикой бандитизма, грабежей и массовых убийств, и снова напомнили нам об их практической ценности. Но, как правило, люди, занятые практической политикой, думают обычно не об этих общих и вечных принципах, а о непосредственном решении политических вопросов и о действиях, которые для них требуются. Это проявляется в первую очередь в том, что такие цели, как, скажем, победа в войне, благосостояние страны, экономическое процветание и т. д., и в еще большей степени методы, с помощью которых они достигнуты, принадлежат полностью к рациональной сфере, «вычисляющему мышлению», и не имеют никакой опоры в предписаниях и идеалах христианской морали. Более того, в своем беспокойстве о земном благосостоянии политический деятель, когда это необходимо, использует силу, угрозы или дипломатическую хитрость; другими словами, на каждом шагу он вынужден нарушать заповеди христианской этики. Идея об ограничении его свободы в соответствии с предписаниями такого типа, как любовь к ближнему, служение «Божьей правде», кажется нелепо неуместной.

Как и в каждой популярной концепции, в этой точке зрения есть элемент истины; но она содержит также очень большой[1] элемент путаницы и потенциально опасные заблуждения.

Фундаментальное недоразумение, присущее этой концепции, состоит в ошибке смешения двойственности проблем и методов христианской этики (основанной на двойственности человеческой природы самой по себе) с предполагаемым антагонизмом между христианской этикой и вполне светскими интересами. Христианская этика требует от нас не только борьбы за личную святость[2], за «спасение» наших душ, но также и ответственной любви к нашему ближнему, включающей в себя заботу об его земном, материальном благосостоянии[3].

Насыщение голодного или защита угнетенного[4] является таким же актом повиновения священной заповеди христианской морали, как и вера, возвеличивающая «сокровище небесное» прежде всего земного богатства. Несомненно, что забота о практических каждодневных нуждах нашего ближнего, которая заставляет нас прибегать к средствам с оттенком греха, свойственного нашему земному существованию, не значит, что мы нарушаем заповеди христианской этики; это означает только, что мы применяем их в сфере,

---

1 *...величайший...*

2 *Христианская этика призывает нас не только к борьбе за личную святость...*

3 *...которая включает в себя заботу...*

4 *...побежденного...*

отличной от сферы нашего личного совершенствования, но столь же существенной. Так называемая «реальная политика» (Realpolitik[1], как это называют немцы) есть не что иное, как достойная доверия политика, и она — именно моральная доктрина христианства, которая вселяет в нас чувство ответственности за судьбу нашего ближнего.

На Востоке есть простая и распространенная легенда. Два святых, Кассиан и Николай, на пути после смерти на Божий суд, натолкнулись на крестьянскую телегу, увязшую в грязи. Кассиан, боясь испачкать свои одежды, пошел мимо, в то время как Николай помчался помочь крестьянину и, сделав так, испачкался. Бог одобрил поведение Николая и предоставил ему два памятных дня в году; Кассиан, однако, как тот, кто, заботясь о небесной чистоте, забыл земные нужды своего ближнего, должен был довольствоваться одним памятным днем в четыре года (29-ого февраля). В этой легенде Николай выступает как символ и покровитель христианской «реальной политики».

Все это может звучать все еще очень отдаленно, очень абстрактно. По общему признанию[2], в обычные, нормальные времена, когда политика занята только некоторыми «нейтральными» сферами земных интересов и когда постоянные[3] принципы человеческой жизни остаются, по крайней мере в принципе, неизменными, политический деятель может сконцентрироваться исключительно на практическом и рациональном ведении человеческих дел[4]. Это — зерно истины в обычной концепции политики. Положение очень сильно меняется в бурные эпохи подобно нашей, когда демонические силы зла выпущены на волю и когда растоптаны самые элементарные духовные и моральные принципы человеческого существования. То, что мы испытали, не может быть определено никаким другим способом, кроме как *восстание адских сил*, который вызвало, по крайней мере на какое-то время, царство *адское на земле.* Фундаментальной задачей политики теперь стало ограничение и обуздание этих адских сил. Наитрезвейший политический деятель должен признать теперь, что борьба, которую он ведет, — подлинно христианская «брань не против плоти и крови, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Эфес. 6, 12). Мы сейчас понимаем, что военное поражение Германии, руководителя и наиболее яркого выразителя духа ада, еще не вызвало реального уничтожения этого духа; мы понимаем, что этот дух ненависти, насилия и предельного презрения священной человеческой личности, продолжает

---

1 *Realpolitik* (*нем.*) *«real politics»,* т. н. *«политика реализма»* — направление в немецкой и англо-американской политологии середины XX века.

2 *Можно допустить, что...*

3 вычеркнуто: *фундаментальные.*

4 *...руководстве человеческими делами.*

бушевать в мире. С одной стороны[1], он нашел прибежище в сердцах побежденных, и, с другой, он нашел новых приверженцев и появляется в замаскированной форме в других идеологиях. Война, можно сказать, закончилась только в техническом смысле: однако важен сам факт окончания организованного массового разрушения человеческой природы — субстанция войны, нарушение закона и свободы, продолжение ненадежности жизни и господство грубой силы не закончены и не могут закончиться, пока сердца людей наполнены духом враждебности, ненависти, борьбы, жадности и взаимного недоверия. В настоящее время главная — возможно единственная — проблема политики состоит *в умиротворении сердец.* Устанавливать устойчивый мир или насыщать голодное человечество очевидно невозможно без первоначального разрешения этой фундаментальной задачи. Борьба, до сих пор еще действующая в сердцах людей, будет продолжать уничтожение человеческих жизней и посредством локальных, ограниченных войн, и посредством анархии, шовинистических действий, совершаемых различными государствами[2], партиями и классами, или, в лучшем случае, посредством подозрения и отчужденности, парализующих все развитие.

Не будет преувеличением утверждать, что в такой ситуации «реальная политика», то есть эффективная и ответственная политика, совпадает с подчинением требованиям, выдвигаемым христианской этикой.

Обстоятельное доказательство этой посылки потребовало бы изложения того, что может называться программой христианской политики: но такая задача — вне рамок этого эссе. Достаточно показать, что верность большинству парадоксальных, «безумных» и «невыполнимых» предписаний христианской морали является в настоящее время жизненно важными для «реальной политики». Я хотел бы рассмотреть в этом контексте две заповеди, фундаментальные для христианской совести, — любовь к ближнему и воздержание от осуждения другого, связанное с потребностью быть убежденным в своем собственном грехе и искать спасение в раскаянии.

Заповедь любви к ближнему вообще расценивается только как идеал индивидуального морального совершенствования, вряд ли совместимый с борьбой за существование, с защитой чьих-то прав от посягательств извне. В лучшем случае допускается, что в частной жизни индивидуума любовь может и должна снимать напряжение и делать более мягкой справедливую защиту чьих-то интересов: но представляется глупостью, смешным и вредным сентиментализмом попытка регулировать, с позволения сказать, международные отношения посредством любви. В этой сфере глубокое различие между

[1] *В частности...*

[2] *...действий различных государств...*

святым, проповедником христианской морали, и трезвым, ответственным и строгим государственным деятелем кажется особенно разительным.

Вдумчивый и честный человек, однако, не может не ощутить чувства некоторой двусмысленности и лицемерия, свойственного такому отношению. Само собой разумеется, что христианская заповедь самоотверженной любви является идеалом святости, недоступным во всей своей полноте среднему человеку. С другой стороны, однако, вера без работы мертва, и любовь, которая не находит себе применения, — не любовь вообще. Более того, было бы гораздо честнее искренне осознать — как это было сделано национал-социализмом и атеистическим коммунизмом, — что единственной творческой силой является ненависть к врагам и что проповедь любви есть «опиум для народа».

Чтобы найти какие-либо ориентиры в этой сложной[1] проблеме, необходимо, во-первых, обойтись без одного широко распространенного недоразумения, лежащего в основании и отрицания того, что любовь может применяться в политике, и противоположного отношения у толстовцев и людей, отказывающихся от военной службы. Это недоразумение состоит в убеждении, что любовь несовместима с борьбой и с использованием силы. Борьба против зла и противление разрушительному действию зла посредством силы, напротив, нравственно обязательны, так как они — выражение любви к ближнему и ответственной заботы о нем. Так же, как любовь к детям требует борьбы с их проступками и обузданием их дурных наклонностей, так и любовь к ближнему требует, чтобы преступник был разоружен и защищен от причинения зла — и, кроме того, не только любовь к потенциальным жертвам преступления, но также и любовь непосредственно к преступнику. Если мы должны быть жестокими и причинять страдание, моральное оправдание и обязанность являются теми же, что и у врача, обращающегося с серьезно больным пациентом. Даже деструкция человеческой жизни, если нет иного способа предупредить зло, причиненное преступником, может быть нравственно оправдана. Даже война, это массовое кровопролитие, может быть формой трагического, однако законного выражения этой морально оправданной и необходимой борьбы со злом. Это — серьезная и трагическая необходимость: убийство — само по себе грех. Но пассивность и воздержание от борьбы порождают величайший грех безразличия к судьбе ближнего своего, и человек может быть морально вынужденным взять грех войны на душу. Несмотря на всю свою жестокость, война, насколько она является сопротивлением политически организованной преступной воле, может быть непосредственно побуждать *к любви* — и, кроме того, любви не только к жертвам преступного нападения, но также и к самому врагу, который должен быть

[1] *...тернистой...*

приведен в сознание и возвращен к мирному пути жизни жесткими методами. Но поскольку это — трагические ситуации, в которых мы являемся нравственно принужденными причинить страдание и даже лишать других людей жизни, отсюда ничуть не следует, что это ситуации, в которых мы должны отказаться от заповеди любви и руководствоваться ненавистью. Сталин — весьма логично со своей атеистической точки зрения — сказал, что невозможно бороться без ненависти к врагу; христианин, однако, должен противостоять этому dictum[1] устойчивого осуждения, потому что ни при каких обстоятельствах необходимость любить людей — включая любовь к врагам — не может быть задушенной в наших сердцах ненавистью. Еще в большей степени этот закон применим к другим, менее трагическим и менее исключительным формам сопротивления злу силою. Нет и не может быть обстоятельств, в которых заповедь любви теряла бы свою законность.

На первый взгляд все это может звучать как чистая «идеология», подобно абстрактной и моралистической попытке оправдать потребность обращения к жестокости в политике. Даже если как этическая позиция она справедлива, по-видимому она ничего не меняет по отношению к *практическому* действию. Общая сумма разрушения, вызванного жестокостью, не меняется, по-видимому, от того, движимы преступники любовью или — что в психологическом отношении более естественно — ненавистью. Бомбы падают с неба, хоронят людей под руинами домов, калечат их и лишают их пищи или крова; утверждение, что преступники таких действий движимы любовью, звучит подобно богохульной насмешке и в любом случае не предлагает никакого утешения жертвам этих ужасов.

И все же, это — не так: и нетрудно показать, что состояние ума, в котором совершены эти трагические действия, обремененные грехом, имеет огромное *практическое значение*. Я не говорю здесь о том, что считаю само собой разумеющимся, т. е. что солдат, зная трагедию страданий, которые он причиняет, будет пробовать уменьшить их до абсолютно необходимого минимума, таким образом делая невозможным неописуемую мерзость садизма, политически бессмысленный ад Бухенвальда и газовых камер. Я могу напомнить в продолжение, что отсутствие ненависти и *Schadenfreude*[2], и трагическое понимание совершенного греха, хотя он неминуем, — единственные состояния, в которых душа самого солдата может быть сохранена от разлагающих последствий жестокости, совершенной им. Решающее значение, однако, имеет еще кое-что.

Никакие бомбы, ни даже атомные бомбы, ни одна из жестокостей войны не являются причиной такого разрушения нормальных условий жизни

[1] *dictum* (*лат.*) — выражение, слово; изречение; обещание; предписание, приказание.
[2] *Schadenfreude* (*нем.*) — зависть.

или причиной такой гибели и зла, как дух ненависти. Сравнительно скоро разрушенные здания будут восстановлены: убитые будут похоронены: искалеченные и разбитые, и те, кто изнурен страданием, раньше или позже примирятся со своей судьбой: и восстанавливающая сила жизни получит должное. Но ненависть, которая изменила мир, имеет способность продолжать себя бесконечно. Перескакивая подобно искре от одной души к другой, дух мести порождает только новые припадки ненависти, и так к новым преступлениям и новому разрушению. Это — семя ненависти, посеянное одной войной, которая рождает другую, или множество других, и ужасы революции и анархии. Именно это семя путем моральной слепоты, и враждебности, и отчуждения парализует жизнь и противостоит всем силам, которые направлены на ее разумное и счастливое восстановление. Самое большое зло, завещанное последней войной[1], содержится не в разрушении человеческих жизней, товаров и цивилизации, огромном, хотя это было; но в факте, что, рожденное духом ненависти, оно открыло очевидно неистощимый источник новой ненависти в человеческих душах[2]. Нет ли многих прочих весьма добрых и интеллигентных людей, которые проповедуют пылко[3], что немецкий народ — раса злодеев — должен быть полностью искоренен в целях большей гуманности? Это — путь, в котором дьявольская нацистская доктрина расовой ненависти, побежденная в открытом сражении, празднует триумфальное восстановление в сердцах людей. И, так как эта власть ненависти, скрытой в душах, не может быть разрушена и сокрушена внешними принудительными средствами, история изобилует примерами завоевателей, в конце концов побежденных духом ненависти[4]. Вдумчивый наблюдатель политической истории наших дней, начиная с 1914 года, не может не разглядеть этот закон как окончательную причину порочного круга, внутри которого человечность отчаянно борется сегодня.

Это ясно показывает, что христианская заповедь любви — любви ко всем людям, включая врагов, жертвенной любви, способной к отказу от эгоцентричной выгоды ради блага ближнего, не только далека от того, чтобы быть «утопией», несовместимой с «реальной политикой», но, напротив, есть единственная возможная «реалистическая» политика. Фундаментальные задачи «реальной политики» в наше ужасное время могут быть суммированы в нескольких словах: в этой войне, до настоящего времени неслыханной по степени жестокости, *истинным победителем будет тот, кто первый начнет прощать*. Еще раз: истинное согласие — умиротворение, внутреннее завоева-

---

1 *…зло прошлой войны,…*

2 *…оно дало начало в человеческих душах очевидно неистощимому источнику ненависти.*

3 *Нет ли многих добрых и интеллигентных людей, которые пылко проповедуют, что…*

4 *…завоевателей, содействовавших духу ненависти.*

ние непокорного духа; оно не может быть достигнуто никаким давлением извне, в соответствии ни с каким формальным мирным договором; это — плод любви, человечного лечения побежденного врага. Опыт оккупации вражеских стран есть теперь постепенное — слишком медленное — начало научения победителей этой элементарной правде. Нет ни малейшего сомнения, что буквально целые судьбы мира — выбор между финальным разрушением[1] в конвульсиях новой, даже более разрушительной междоусобной борьбы и возрождением к новой творческой жизни — зависят от того, будет ли дух взаимной снисходительности, прощения и любви править в мире, или будет ли это осуществлять пламя ненависти, кипящей в его пределах.

Вероятно, это звучит даже более парадоксально, чем утверждение, что высокий и «очистительный» моральный принцип, типа судебного запрета, — не судить других, но искать спасение от зла в раскаянии, в восприятии собственных грехов, может иметь какое-то практическое политическое значение. Сущность политики[2], кажется, состоит из преодоления внешних опасностей и неудач, которое есть борьба со злом, посторонним для нас. Будучи царством внешних действий, внешней организации жизни, политика не имеет по-видимому ничего общего с задачей внутреннего духовного самосовершенствования, выраженного в этом судебном запрете христианской совести. И, однако, в этом — зерно правды. Моральное предписание раскаяния и воздержания от оценки ближнего, строго говоря, является правилом индивидуальной духовной гигиены; это — не прямая норма действия, но цель очищения и благословения внутреннего духовного строя жизни: и точно так же она очевидно лежит вне возможностей политики и касается более глубокого, невидимого слоя нашего бытия. Но тот, кто однажды понял значение морального принципа в политике, не может ограничивать себя этим простым отрицательным утверждением, и он должен быть скорым на восприятие присутствия положительной связи между «внутри» и «снаружи».

Призыв к раскаянию и неосуждению не был создан[3] для одного морального наставления. Подобно любой религиозной доктрине, он наполнен глубоким пониманием духовного порядка человеческого бытия: так сказать, он указывает путь к нему, к истинной и плодотворной цели. Точнее, он ограничен *пониманием коллективной взаимозависимости человеческих судеб, и, следовательно, ответственности*[4] *за зло, царящее в мире.* Он основан на более глубоком проникновении в *причины* зла, и, следовательно, первичной политической важности.

---

1 *…выбор между его финальным разрушением…*

2 *В политике сущность…*

3 *…не создан…*

4 *…ответственностью…*

Чтобы понять это, позвольте нам сравнить его с распространенным[1] этическим отношением. Как правило, мы видим источник зла в преступной воле безнравственных людей, и наша реакция выражается в моральном негодовании и в требовании только возмездия. Когда речь идет лишь об этом, она, конечно, совершенно естественна и законна. Это чувство поощряет нас к внешней борьбе против зла и, если она успешна, к его ограничению и подавлению. Но этот результат морального негодования, чисто отрицательный, хотя необходимый, исчерпывает его практическую полноценность. Каждый, кто действительно пробовал сражаться со злом и избавлять жизнь от него, знает вполне хорошо, что не продвинешься вперед с помощью простого морального негодования и этого внешнего подавления зла; что[2] какие-то другие средства являются необходимыми для того, чтобы преодолеть зло *изнутри*, можно сказать, творить добро в его пределах. Если бы не их непосредственные негативные результаты[3], моральное негодование и возмездие бесплодны. Они также связаны с появлением чрезвычайно сомнительной моральной и, следовательно, также и политической точки зрения, если ничем не скрасить и не укрепить их; они могут даже иметь разрушительный эффект, который только усугубляет зло[4]. Поэтому негодование и потребность возмездия почти неизбежно превращаются в человеческих сердцах *в жажду мести* — в чувство, которое является родственным ненависти и которое кормит ее. Я говорил об ужасающей способности ненависти увековечивать себя[5]. Это увековечение ненависти возвращается обычно посредством[6] морального негодования, вырождаясь, так сказать, в жажду реванша. *Фанатизм морального негодования — точно дверь, через которую разрушительная власть ненависти проникает в даже лучшие человеческие души и овладевает ими.* Что-то от хитрости дьявольского духа, «отца лжи», ощущается[7] здесь. Чтобы совратить душу и овладеть ею, зло принимает видимость добра; оно мощно только как вырождение благого и законного импульса. Явные злые и порочные импульсы человеческой души никоим образом не сравнимы по значимости разрушения, вызванного ими, с разрушением, вызванным *фанатизмом*, первоначально весьма законным моральным негодованием, выродившимся

---

1 *…противоположным, контрарным…*

2 *что напротив,..*

3 *Если бы не их непосредственный негативный конец,..*

4 *…который усугубляет зло…*

5 *Поэтому в сердце человека негодование и потребность возмездия почти неизбежно превращаются в жажду мести — в чувство, которое является родственным ненависти и которое кормит ее. Я говорил об ужасающей способности ненависти увековечить себя…* Далее вычеркнуто: *Но Постоянный путь, которым…*

6 *…в смысле…*

7 *…может быть замечено…*

в жажду реванша и разрушения врага. История всех революций и восстаний с их слепой разрушительной жестокостью — живой пример этого бедственного вырождения. И это, очевидно, главная опасность, присущая наследству войны.

И, однако, только придерживаясь этой точки зрения, мы постигаем единственно правильный, то есть практически эффективный путь к подлинному покорению зла. Если истинная причина не находится в злой воле преступника, или, по крайней мере, не в ней одной, а в том, что формирует корень этой злой воли, то положительное покорение зла может возникнуть только посредством устранения этого корня — другими словами, удалением некоторых[1] условий или обстоятельств, которые, кажется, обеспечивают появление оправдания преступной воле. Если это — так, ответственность за зло ложится не только на тех, кто актуально совершает его, но также и на всех их современников, на всех тех, кто помогает творить его и кто участвует в нем, естественное состояние жизни — победить, с каждым из нас[2]. Пока, однако, каждый из нас является хозяином[3] единственно своей собственной воли и действий, понимание нашей, то есть *моей*, ответственности и сознательного раскаяния — *Что я должен делать* и *не делать*, для того, чтобы отвести или предотвратить вспышку зла или делать его безобидным в самом замысле — есть только ответ на вопрос[4], *Что я должен делать*, чтобы преодолеть зло? Таков вклад в действительно эффективную, практическую, «реалистическую» политику. Будучи уверенными в общих причинах зла и принимая на себя ответственность за них, мы оставляем позади нас бесплодное моральное негодование и вступаем на путь сознательного восстановления и изменения жизни. Это христианская заповедь — думать не о чужих грехах, а о наших собственных; она говорит нам, что мы должны сознательно раскаяться в наших грехах, ошибках и упущениях и пытаться правильно влиять на будущее. Этот чисто моральное предписание, не имеющее отношения к политике, оказывается единственным правилом, которое делает возможной «реалистическую», т. е. ответственную и конструктивную политику.

Действительно ли необходимо иллюстрировать все это в терминах[5] мировой драмы, только что засвидетельствованной нами? Разумеется, ясно, что, должно быть, были объективные духовные и политические причины, приведшие[6] людей, которые создали такую высокую духовную культуру, какую имеют

---

1 *…определенных…*

2 *…каждым из нас.*

3 Вычеркнуто: *…только…*

4 *…есть только путь к ответу на вопрос,..*

5 *…в отношении…*

6 Вычеркнуто:*…после подчинения человеческих душ…*

немцы, к тому, чтобы уступить дьявольским идеям садиста и маньяка Гитлера. Гитлеризм и немецкий милитаризм ожили в них, возникнув не из германской воли ко злу, или по крайней мере не из нее одной; они были бы невозможны без общего политического и экономического изнеможения, то есть без распада и морального и политического паралича воли всей Европы в течение двух десятилетий, которые предшествовали войнам. Только сейчас мы понимаем — в некотором смысле справедливо, — что те слои немецкого народа, оппозиционно настроенные по отношению к национал-социализму и все же легко подчинившиеся ему, также несут ответственность за войну и животную жестокость немцев. В этом случае просто справедливость требует, чтобы мы также осознали ответственность лидеров мировой экономики, которые были неспособны предупредить или преодолеть международную безработицу, российский большевизм с его угрозой миру, которые предуготовили гитлеризм внешним оправданием; моральной и политической дезинтеграцией Третьей Республики во Франции; нравственно ложным и политически близоруким англо-американским изоляционизмом, и несчастным бессилием Лиги Наций. Разве Черчилль не говорил, что не было бы никакой войны вообще, если англичане были бы мудры в свое время? И что значит «мудрый», если не «ответственный»?

Самый факт мировой войны с ее жестокостью — не только немецкая вина, но и, в разной мере и степени, вина *всех нас*, живущих теперь, кто мог и должен был предсказать и предупредить ее, но кто, из-за близорукости, безразличия или эгоизма этого так и не сделал. Та христианская Европа, участок самой высокой духовной культуры, пока еще известной человеку, стала ареной[1] невыразимо жестокого взаимного массового разрушения — назвать это скотством будет оскорблением животному миру, — в этом, вне всякого сомнения, виновна вся христианская Европа. Это — ее общий грех, *наш* общий грех. В том, чтоб обвинять и наказывать немцев, немного смысла, если, уверенные[2] в этой нашей общей вине, мы не выучим, как вытерпеть себя, и что делать для того, чтобы превозмочь зло, допускаемое[3] нами. Практическая, чисто политическая идея коллективной безопасности и коллективной ответственности всех наций, то есть всех людей, для судьбы мира есть только направленное вовне выражение этого морального принципа общей ответственности за зло и несчастья, которые господствуют в мире. Еще раз: судьба человеческой расы зависит теперь от того, будет ли она затоплена потоком чисто негативного, в конечном счете разрушительного чувства морального негодования, взаимной вражды и осуждения ближнего, или она переродится

[1] *… участком…*
[2] *…будучи уверенными…*
[3] *…позволенное…*

в живительном сознании общего раскаяния, в общей заботе о внутреннем завоевании зла положительными силами добра.

Христианский мир получил жестокий урок. В своем секуляризованном состоянии он утратил совесть и начал полагать, что политика и жизнь на земле вообще могут быть удовлетворительно, верно выражены посредством «просвещенного эгоизма», и что христианская этика является, в лучшем случае, чем-то дополнительным, второстепенным для человеческих душ в их непосредственном индивидуальном существовании. И только пережив все ужасы, вызванные «зверем из бездны», мы стали способны[1] понять, что христианская этика есть просто *условие жизни самой по себе*. Вечное значение строгого божественного зова еще раз обращено к нашему мнению и совести: «Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое»[2].

<1948–1949>

[1] *…подготовлены, чтобы…*

[2] Второзак. 30. 19. *Второзак. 30. 20*: «любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих, чтобы пребывать тебе на земле, которую Господь [Бог] с клятвою обещал отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову дать им».

2. СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ БУЛГАКОВ

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ (ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКАЯ СТАТЬЯ)

БУЛГАКОВ Сергий Николаевич (16.06.1871, г. Ливны Орловской губ. — 13.07.1944, Париж), протоиерей, философ, богослов, экономист.

Сергей Николаевич Булгаков родился в семье священника (пять поколений священства). Первоначальное образование получил в ливенском Духовном училище (1881–1884), затем в орловской Духовной семинарии. В 1888 году в результате кризиса личной веры оставил семинарию и перешел в гимназию в г. Ельце. В «Автобиографических заметках» Булгаков писал об этом так: «Примерно до 12–13 лет я был верным сыном Церкви по рождению и воспитанию <...>. Уже в самом почти начале периода, в первом-втором классе семинарии, наступил религиозный кризис, который — правда, хотя и с болью, но без трагедии — закончился утратой религиозной веры на долгие, долгие годы, и с 14 лет, примерно до 30, блудный сын удалился в страну далеку...»[1]. Однако отход от детской веры, спровоцированный и общими настроениями эпохи, когда «семинарская учеба постоянно ставила мысль над вопросами веры, с которыми не под силу было справляться своими силами»[2], и ощущением недостаточности «принудительного благочестия» для решения тех задач, которые на языке XX века принято было называть экзистенциальными, вовсе не был легким для Булгакова. Неоднократно в мемуарах он пишет о попытке самоубийства на основании утраты веры — когда вскользь, а когда и более распространенно, сравнивая свой ранний отроческий нигилизм с более серьезным религиозным кризисом, произошедшим, по-видимому, на рубеже XIX–XX веков. В 1890–1894 годах

---

1 *С. Н. Булгаков.* Мое рукоположение // *Булгаков. Pro et contra.* С. 103. Это запись 1942 года.

2 Там же. С. 79.

Булгаков — студент юридического факультета Московского университета, по окончании которого, по рекомендации проф. А. И. Чупрова, оставлен при факультете для подготовки к «профессорскому званию» (по кафедре политической экономии и статистики); с 1895-го — преподаватель политической экономии в Московском техническом училище. К этому периоду относятся первые публикации Булгакова в периодической печати: «Что такое трудовая ценность» (1896), «О закономерности социальных явлений» (1896), «Закон причинности и свобода человеческих действий» (1897), «Хозяйство и право» (1898) и др. Анализ научных интересов Булгакова этого периода показывает, что именно в них следует искать истоки последующего перехода «от марксизма к идеализму» и, через неокантианский идеализм и социализм веберовского толка, в частности через поставленную в рамках и на языке этого идеализма проблему сущего и должного («этика долга»), — к религиозной философии и затем к догматическому богословию последних двух десятилетий жизни. В 1897 году в издательстве М. И. Водовозовой Булгаков публикует свою первую книгу, «О рынках при капиталистическом производстве». 1898–1900 годы — командировка в Берлин с краткими выездами в Париж, Лондон, Женеву, Цюрих, Венецию. В Германии Булгаков вошел в круг германских социал-демократов (А. Бебель, К. Каутский, Э. Бернштейн, В. Адлер и др., в Женеве познакомился с Г. В. Плехановым, назвавшим Булгакова «надеждой русского марксизма»). Непосредственным результатом двухгодичной научной командировки стала публикация диссертационного исследования «Капитализм и земледелие» (в 2-х т., 1900). Диссертация, первоначально предполагавшаяся к защите как докторская, не получила высшей оценки Ученого совета Московского университета. Причиной, по-видимому, явилась содержащаяся в тексте имплицитная критика Марксовой теории концентрации производства, успешно применявшейся в промышленности, но непригодной для сельского хозяйства, что, в свою очередь, ставило под сомнение претензии ортодоксального марксизма на научную универсальность. Книга вызвала резкий отклик со стороны В. И. Ленина (ст. «Аграрный вопрос и “критики Маркса”», 1901). Тем не менее, диссертация была утверждена в качестве магистерской. В 1901 году Булгаков с семьей переехал в Киев, где был избран на должность экстраординарного профессора по кафедре политической экономии Киевского политехнического института и приват-доцента Киевского университета им. св. Владимира. 21 ноября 1901 года в Киеве Булгаков прочитал публичную лекцию «Иван Карамазов (в романе Достоевского “Братья Карамазовы”) как философский тип»[1]. Год спустя в книге 66 журнала «Во-

[1] Позже опубликована: ВФиП. 1902. Кн. 61; вошла в сборник «От марксизма к идеализму».

просы философии и психологии» появилась булгаковская статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьёва?», первоначально также прочитанная как публичная лекция.

Появление этих двух статей знаменует новый, «идеалистический», период творчества Булгакова. Причины перехода Булгакова «от марксизма к идеализму» вряд ли можно объяснить только «любовью к Иисусу Христу, привитой ему с детства, и духовным влиянием Достоевского и Владимира Соловьёва», как делают некоторые биографы[1]. Во всяком случае, «детская любовь к Иисусу Христу» к периоду командировки в Германию уже не имела для Булгакова решающего значения. Скорее наоборот: для обращения к Ф. М. Достоевскому как к религиозному писателю и к Владимиру Соловьёву как религиозному метафизику Булгакову необходимы были серьезные основания. Причинами перелома в мировоззрении Булгакова к 1901 году, послужили, во-первых, интеллектуальное разочарование в марксизме в качестве научной дисциплины и дальнейшая квалификация его как квазирелигии — одна из основных тем философствования Булгакова в начале XX века; во-вторых, произошедшее в этот же период осознание неспособности положительной науки и, в частности, политической экономии и статистики, решить те вопросы этики и онтологии, необходимость разрешения которых осознавалась уже в ранний, марксистский, период.

Деятельность Булгакова в киевский период была активной и многогранной: помимо преподавания, он принимает участие в создании (1902–1903) и деятельности (с августа 1903) «Союза Освобождения»; участвует в программном сборнике «Проблемы идеализма» (статья «Основные проблемы теории прогресса»); публикует сборник «От марксизма к идеализму» (1903); с 1904 года вместе с Н. А. Бердяевым редактирует журнал «Новый Путь». В марте 1905-го при участии Булгакова в Москве было основано Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва. Булгаков становится одним из наиболее популярных российских публицистов. Наконец, в 1905 году, после многолетнего перерыва, Булгаков приходит в церковь на исповедь. Годом позже, уже перебравшись в Москву, Булгаков впервые посещает Оптину пустынь.

Основные темы Булгакова этого периода — тема «христианского социализма», тесно связанная с соловьёвской проблематикой «вселенской теократии» как социальной программы (и соответственно метафизикой «положительного всеединства» — ее философским базисом); тема необходимости политических преобразований на основе религиозного миросозерцания и, с другой стороны, тема необходимости либерализации церковной жизни (в период с 1905 по 1907 Булгаков активно сотрудничает с еженедельником

[1] См., напр.: *В. В. Сапов, А. Ф. Филиппов.* Христианская социология С. Н. Булгакова // *С. Н. Булгаков.* Философия хозяйства. М., 1990. С. 347.

«Век», отражавшим взгляды либерально настроенной части клира). В 1906 году Булгаков переезжает в Москву, где становится профессором политической экономии Московского коммерческого института и приват-доцентом Московского университета. В том же году участвует в выборах во II Государственную думу как беспартийный «христианский социалист» от Орловской губернии. Однако столкновение с реальной политикой (и революцией, и парламентской деятельностью) принесло горечь разочарования. В «Агонии», дневниковой записи 1923 года, Булгаков оценивает этот период так: «В то время, около 1905 г., нам всем казалось, что мы-то именно и призваны начать в России новое религиозно-революционное движение <...>. Это были своего рода "бессмысленные мечтания", которые и обличала жизнь. В Москве дело не пошло дальше расклеивания революционных прокламаций с крестами, а я лично пытался кликнуть клич на основание "Союза христианской политики" (название, как и идея, заимствованы у Вл. Соловьёва), но для этого у меня самым очевидным образом не хватало ни воли, ни уменья, ни даже желания, это предпринято было, в сущности, для отписки <...>. Сам я очень скоро разочаровался и отказался от этой затеи»[1]. В 1923 году Булгаков квалифицирует «Союз христианской политики» как «ранний прототип живой церкви», а самую мысль о нем как утопическую и наивную[2]. Характерно желание Булгакова разграничить свой религиозно-революционный пафос начала века от «нового религиозного сознания»: «позднее, — пишет он, — когда это (новое религиозно-революционное движение. — *А. Р.*) было брошено нами, это было подхвачено и опошлено декламацией Мережковского, который сделал свое теноровой специальностью ноту *ре*-волюция-магия»[3]. Однако в период после революции 1905–1907 годов размежевание между Булгаковым и представителями «нового религиозного сознания» (группа Д. С. Мережковского) и даже революционно настроенными символистами не было столь очевидным. Характерна мемуарная запись Андрея Белого о Булгакове периода Религиозно-философского общества: «...приглядываясь к жизни Религиозно-философского общества, понял я, что общество это и есть Булгаков, руководящий фразерством Рачинского; что он нарубит в воздухе Г. А. Рачинскому, то тот и выпляшет на заседании; идеологически Булгаков был мне далек и враждебен, но "стать" его мне импонировала»[4].

Важнейшие интеллектуальные итоги 1900-х годов для Булгакова: участие в программном сборнике «Вехи» («Героизм и подвижничество», 1909); напи-

[1] *С. Н. Булгаков.* Пять лет (1917–1922) // *Булгаков. Pro et contra*. С. 91.

[2] Там же. С. 88.

[3] Там же. С. 91.

[4] *А. Белый.* Между двух революций: Воспоминания: В 3-х кн. / Подг. текста и комм. А. В. Лаврова. Кн. 3. М.: Художественная литература, 1990. С. 417.

сание целого ряда статей: «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» (впервые появилась в журнале «Вопросы Жизни» в 1905), «Карл Маркс как религиозный тип» («Московский Еженедельник», 1906), «Средневековый идеал и новейшая культура» («Русская Мысль», 1907), «Народное хозяйство и религиозная личность» («Московский Еженедельник», 1909), «Апокалиптика, социология, философия истории, социализм (религиозно-философские параллели)» («Русская Мысль», 1910), впоследствии, как и «Героизм и подвижничество», в переработанном и дополненном виде вошедшие в «Два града. Исследования о природе общественных идеалов: (Сборник статей в двух томах)» (1911). Наибольшей правке подверглась статья об апокалиптике, получившая в сборнике название «Апокалиптика и социализм», с оставлением прежнего подзаголовка. Сборник «Два града», как и докторская диссертация «Философия хозяйства. Ч. I. Мир как хозяйство», увидели свет в книгоиздательстве «Путь», организованном Е. Н. Трубецким, Н. А. Бердяевым, Булгаковым и В. Ф. Эрном в Москве в 1910 году на средства мецената М. К. Морозовой как печатный орган «Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва». В том же году Булгаков оставляет Московский университет в знак протеста против административного произвола главноуправляющего Министерства народного просвещения Л. А. Кассо, продолжая читать лекции в Московском коммерческом институте (курсы «История социальных учений XIX века» и «История экономических учений» увидели свет в 1913) и Народном университете им. А. Л. Шанявского (с 1908). Ординарным профессором политической экономии Московского университета Булгаков становится только в 1917 году.

Трансформация взглядов Булгакова на рубеже 1900–1910-х годов достаточно очевидна: уже не «экономический материализм», не «базис» определяет дух эпохи, а, наоборот, тип религиозного миросозерцания определяет господствующий хозяйственный уклад; интеллигентский революционный героико-идеалистический пафос есть не что иное, как утверждение самости — в отличие от подвига и послушания христианской аскетической святости. Экономика, и политическая экономия в том числе, должна уступить место икономии, Божественному домостроительству-хозяйству, «трансцендентальным субъектом» которого является София — целокупное человечество, Душа Мира, Плерома; сам же хозяйственный процесс предстает как космогоническая битва между Хаосом и Космосом. На теоретические построения Булгакова этого периода несомненно влияние прочно усвоенной немецкой экономики, социологии и исторической теории (в частности, М. Вебера, Г. Зиммеля, В. Зомбарта, Г. Эйкена, Э. Трёльча). По всей видимости, именно в этот период происходит активное усвоение Булгаковым протестантской богословской литературы. В круг непосредственных интересов Булгакова постепенно входит исследование церковной истории, догматики, творений св. отцов и учителей

Церкви (особенно блаж. Августина, название его книги — «Два града» — Булгаков использует для своего сборника), а также богословов александрийской и каппадокийской школ и, с середины 1910-х годов — свт. Григория Паламы). В эти годы происходит сближение Булгакова с членами «новоселовского кружка», или «Кружка ищущих христианского просвещения» — православной организации, устав которой подчеркивал, что кружок не преследует политических целей и не обсуждает политических вопросов. Членами-учредителями кружка были М. А. Новосёлов, Ф. Д. Самарин (председатель), В. А. Кожевников, Н. Н. Мамонов, П. Б. Мансуров; в кружок входили такие известные богословы, философы, ученые и публицисты, как кн. Е. Н. Трубецкой, кн. Г. Н. Трубецкой, свящ. П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн, А. С. Глинка (Волжский), С. Н. Дурылин, близок этому кружку был религиозный художник М. В. Нестеров. Особую роль в духовной эволюции Булгакова сыграло сближение со свящ. П. А. Флоренским, влияние его идей и личности Булгаков преодолел только в эмиграции.

По всей видимости, именно проблематика дискуссий «новоселовского кружка» во многом предопределила обозначившийся с конца 1912 года интерес Булгакова к имяславческому движению (статьи «Афонское дело» («Русская Мысль», 1913) и «Смысл учения св. Григория Нисского об именах («Итоги Жизни», 1914)[1]. Внимание к имяславческой проблеме было результатом не только необходимости концептуального прояснения ее оснований (в частности, включение в круг интересов Булгакова филологических концепций В. Гумбольдта и А. А. Потебни о внутренней форме слова), но и практической общественно-церковной деятельности Булгакова. В 1917 году он входит как представитель от Таврической епархии в состав специальной подкомиссии Девятого отдела Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов под председательством архиеп. Полтавского Феофана (Быстрова). Доклад Булгакова на заседании подкомиссии зачитан не был, но именно это несомненно послужило толчком к созданию «Философии имени». Как показывает анализ рукописи «Философии имени», хранящейся в булгаковском архиве Православного Богословского института св. преп. Сергия Радонежского в Париже, первоначальный вариант текста был создан в 1918 году.

Булгаков, будучи активным участником Поместного Собора и человеком, близким к новоизбранному Патриарху Московскому и всея России свт. Тихону (Белавину)[2], выступил — в рамках Собора — с циклом докладов, посвященных изменениям в отношениях между Церковью и государством[3].

---

[1] Об истории интереса Булгакова к феномену имяславия до создания «Философии имени» и об участии его в «новоселовском кружке» см.: *И. В. Никитина, С. М. Половинкин.* Московский Авва // Архив свящ. Павла Александровича Флоренского. Вып. 2: Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 9–38; *Свящ. Д. Лескин,* С. Н. Булгаков — участник афонских споров об имени Божием // *Булгаков: Религиозно-философский путь.* С. 170–190.

[2] Булгаков был автором Патриаршего послания о вступлении на Престол.

[3] «Смысл патриаршества в России», «Проект воззвания к русскому народу», «Доклад об отно-

Изменение статуса Церкви («из государственной она стала гонимой»[1]), восстановление Патриаршества и Собора в качестве канонического органа церковного управления, по всей видимости, оказало решающее влияние на судьбу Булгакова: «Вместе с Церковью и я получил свободу действий <...>. Решение было принято, и нельзя было его откладывать»[2].

Докторская диссертация Булгакова «Философия хозяйства» должна была иметь подзаголовок «Исследование религиозно-метафизических основ хозяйственного процесса» и служить 1-й частью обширного проекта, включающего в себя не только метафизику, но и эсхатологию хозяйства, однако 2-я часть книги — «Оправдание хозяйства. Этика и эсхатология», — объявленная как готовящаяся к печати издательством «Путь», опубликована не была. Логическим продолжением «Философии хозяйства» стала одна из наиболее известных книг Булгакова «Свет Невечерний: Созерцания и умозрения» (1917), вместе со сборником статей «Тихие думы» (1918) завершающая московский период творчества мыслителя. Так же, как и в случае с «Философией хозяйства», большая часть которой была первоначально опубликована в периодике[3] и затем переработана в цельное исследование, отдельные главы «Света Невечернего» сначала выходили в журналах[4] и лишь затем в немного измененном виде были объединены в книгу. Сам Булгаков определяет «Свет Невечерний» как «собранье пестрых глав» (в предисловии «От автора»), подчиненное единой универсальной задаче: поиск «религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного». Близкая к жанру сборника статей, традиционного для Булгакова доэмигрантского периода, книга, однако, обладала большей целостностью, предвосхищая работы крымского периода и «большую трилогию». Именно в этой работе Булгаков впервые включает в рамки единого пространства раздела или главы чужеродные по стилю тексты: экскурсы, представляющие собой порой самостоятельные исследования на темы, лишь косвенно связанные с общим содержанием, и лирические эссе, близкие по жанру к дневниковым записям. Полифонический характер композиции только подчеркивает основную интенцию «Света Невечернего»: осознание недостаточности и, как следствие, отказ от «света вечернего», света рационального, рассудочного мышления, и стяжание Света

шении Церкви к государству» (Собор. Деяния. М., 1918. Т. III, IV).

1 *С. Н. Булгаков*. Мое рукоположение // *Булгаков. Pro et contra.* С. 106.

2 Там же. С. 106–107.

3 Проблемы философии хозяйства (Гл. 1.) // ВФиП. 1910. Кн. 104; Проблема науки (Гл. 5) // Философский сборник. Л. М. Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М., 1912; «Экономический материализм» как философия хозяйства // РМ. 1912. Кн. 1.

4 Трансцендентальная проблема религии // ВФиП. 1914. Кн. 124, 125; Отрицательное богословие // ВФиП. 1915. Кн. 126 и 128; О тварности // ВФиП. 1915. Кн. 129; Софийность твари (космодицея) // ВФиП. 1916. Кн. 132–133; «Пол в человеке (фрагмент из антропологии)» // ХМ. 1916. № 11 (ноябрь); Искусство и теургия // РМ. 1916. Кн. XII.

Невечернего, осуществимое прежде всего в живом опыте церковной жизни, на основании которого только и возможно корректное прояснение метафизических оснований православной догматики. Практическим результатом и логическим завершением этой перемены плоскости мышления стало рукоположение Булгакова летом 1918 года, ощущаемое Булгаковым как умирание и воскресение в священстве. Принятие священства было актом сугубо личного выбора. Известна реакция Патриарха Тихона на прошение Булгакова: «Вы в сюртуке нам нужнее, чем в рясе». 10 июня еп. Волоколамский Феодор (Поздеевский) в Даниловом монастыре Москвы совершил рукоположение Булгакова во диакона, а 11 июня в присутствии свящ. П. А. Флоренского, М. А. Новоселова, Вяч. Иванова, М. О. Гершензона, Н. А. Бердяева, Е. Н. Трубецкого, Г. А. Рачинского, Л. И. Шестова, А. С. Глинки-Волжского и других — во иереи. Это событие (и последующее со-служение с о. Павлом Флоренским в Богородичном храме в честь иконы Всех Скорбящих Радости в Сергиевом Посаде, в детском приюте на Зубовском бульваре и в храме Илии Обыденного в Обыденном пер. в Москве) было последним значимым в московский период жизни Булгакова: через две недели Булгаков покидает Москву навсегда.

Хронологическая канва жизни Булгакова вплоть до высылки из России: путешествие через Киев в Крым летом — осенью 1918 года[1]; жизнь в Крыму; священническое служение в качестве второго священника Александро-Невского Собора г. Ялты, краткое профессорство (1919–1921) в Таврическом университете, где Булгаков преподавал политическую экономию и богословие; участие в интеллектуальной жизни Симферополя и Ялты; и, наконец, высылка — сейчас реконструирована с высокой степенью достоверности[2]. «Крымское уединение» оказалось чрезвычайно плодотворным: за сравнительно короткий период времени — с конца 1918 по сентябрь 1922 года — Булгаков создает корпус текстов, к которым будет впоследствии неоднократно возвращаться. Историческая последовательность их появления, по-видимому, такова: «Философия имени» (первоначальный полный вариант рукописи «К философии имени» — ноябрь — декабрь 1918); «О св. мощах. По поводу их поругания» (июль 1919); «Трагедия

[1] В Киеве в 1918 г. отдельным изданием вышла работа Булгакова «На пиру богов. Pro et contra: (Современные диалоги)», вошедшая в сборник «Из глубины».

[2] Об этом см.: *М. А. Колеров.* Предисловие и примечания к публикации: Смерть первая и воскресение первое: Письма Булгакова 1917–1923 гг. // Новый мир. 1994. № 11. С. 200–206; *О. К. Локтева.* С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 209–226; *М. А. Колеров.* С. Н. Булгаков в Крыму 1919 года // Там же. С. 209–226; *Vegetus.* Неделя о Булгакове // Там же. С. 231–236; *Прот. С. Булгаков.* Из памяти сердца. Прага [1923–1924] / Предисл. Алексея Козырева, публ. и комм. Алексея Козырева и Натальи Голубковой при участии М. К. // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 105–256; *С. М. Половинкин.* Священник Сергий Булгаков и Крым // Москва — Крым. Историко-публицистический альманах. Вып. 3. М., 2001. С. 169–187; Материалы следственного дела проф. свящ. С. Н. Булгакова // *Булгаков. Pro et contra.*

философии» (основной корпус — 1920–1921); «Мужское и женское в Божестве» (янв. 1921); «Мужское и женское» (ноябрь — декабрь 1921); «У стен Херсониса» (1922). Центральными мотивами, объединяющими все эти работы, несмотря на всю очевидную разницу в темах, является преодоление влияния идей «нового религиозного сознания» о поле и теургии, и особенно — заметного влияния А. Н. Шмидт, «нижегородской сивиллы», корреспондентки Вл. Соловьёва, душеприказчиком и публикатором сочинений которой Булгаков был в 1916 г.; цикл статей о ней (самая важная из них — «Владимир Соловьёв и Анна Шмидт», впервые опубликованная в газете «Биржевые ведомости» в 1916) был включен в сборник «Тихие Думы»[1]. Результатом этого преодоления явилась, во-первых, десексуализация и деперсонализация Софии (оттенки такой, отчасти оккультной, отчасти гностико-неоплатонической трактовки встречаются и в «Философии хозяйства», и в «Свете Невечернем»), связанная с четким разграничением «женственного» (онтологического и космического начала) и женского (тварного начала); во-вторых, обращение к триадологии и осознание необходимости прояснения онтологического статуса твари. В построениях Булгакова этого периода заметно сильнейшее влияние католической тринитарной онтологии. Причина любви к католичеству православного священника Булгакова достаточно прозрачна — это поиск утраченной гармонии и полноты Церкви; во многом заимствованный у Вл. Соловьёва, но с учетом поправок, внесенных историей начала XX века. Однако столкновение Булгакова с реальным, а не чаемым католицизмом в первые же месяцы эмиграции в значительной степени умерило связываемые с ним надежды и, по сути дела, только подтвердила всю утопичность осуществления теократического идеала по соловьёвскому типу (католичество — «вселенская Церковь» — Церковь) в сфере реального исторического бытия. Резкая оценка католической тринитарной теологии, данная значительно позже — в главах 10–13 «Глав о Троичности» (написаны в 1925, опубликованы в 1930) в определенной степени связана с этим ранним разочарованием и есть, в сущности, результат анализа его оснований: неудовлетворительность для Булгакова католической онтологии и послужила толчком к конструированию собственной онтологической модели. Вместе с тем, совершенно логично рассматривать активную роль Булгакова в экуменическом движении в последующие годы как «отзвук» прокатолических идей.

Согласно Постановлению от 23 ноября 1922 года о рассмотрении дела за № 114'7 «по обвинению б. профессора Московского университета, ныне протоиерея Ялтинского Александро-Невского собора Булгакова Сергия Николаевича, 51 лет, в политической неблагонадежности, конкретно выражающейся

[1] Об истории интеллектуальных взаимоотношений Булгакова и Анны Шмидт см.: *А. П. Козырев.* Нижегородская Сивилла // История философии: Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000. № 6. С. 62–84.

в активной ученой работе против рабочего движения при б. царском правительстве», «согласно телеграммы ГПУ № 25 776/10 142/Ш от 17/VIII с/г.», Булгаков подлежал «препровождению в с<ледственный> о<тдел> ГПУ, согласно же телеграммы ГПУ № 26 243/10 703/Ш гр. Булгаков на основании ст. 57 Уголовного Кодекса»[1], — «бессрочной высылке из территории РСФСР <...> без права возвращения, предоставив ему 2-недельный срок для ликвидации своих домашних дел». Сам Булгаков оценивал эту ситуацию так: «Эпопея моей высылки началась еще 7 сентября <...>. Все пережитое за эти три месяца было и настолько кошмарно по своей жестокой бессмыслице, и вместе так грандиозно, что я сейчас еще не могу еще ни описать, ни даже до конца осознать. Но это дало последний чекан свершившемуся в душе и облегчило до последней возможности неизбежную и — верю — спасительную экспатриацию. Страшно написать это слово, мне, для которого еще два года назад, во время всеобщего бегства, экспатриация была равна смерти. Но эти годы не прошли бесследно: я страдал и жил, а вместе и прозрел, и еду на Запад не как в страну "буржуазной культуры" или бывшую страну "святых чудес", теперь "гниющую", но как в страну еще сохраняющейся христианской культуры <...> "Россия", гниющая в гробу, извергла меня за ненадобностью, после того, как выжгла на мне клеймо раба»[2].

Эмиграция — самый длительный (1923–1944) и самый интеллектуально-насыщенный при всей своей внешней статичности период в жизни Булгакова. После непродолжительных странствий (Константинополь — Прага) о. Сергий занимал кафедру церковного права и богословия на юридическом факультете Русского Научного Института в Праге (весна 1923 — лето 1925). С июля 1925 года Булгаков переезжает в Париж, где занимает в статусе профессора кафедру догматического богословия новооткрывшегося Православного Богословского института св. преп. Сергия Радонежского. С 1931 г. Булгаков — инспектор института (после митр. Вениамина (Федченкова)), с 1940 года — его декан; в 1943-м получает степень доктора церковной истории honoris causa. Как общественно-церковный деятель Булгаков включился в процесс создания и развития Русского студенческого христианского движения (1923 — съезд в Пшерове, Чехия; 1924 — съезд в Анжероне, Франция; 1925 — съезд в Хопове, Сербия и т. д.). Булгаков участвовал в англо-русской конференции в Сент-

[1] Текст телеграммы: «Дополнение нашего НР 25 776 и 26 234 профессора Булгакова после ареста выслать за границу бессрочно тчк Обвинение 57 статья Кодекса тчк Исполнении сообщите тчк 21 октября 1922 года НР 262 341 10 703/ш Начсоперупр ГПУ Менжинский Помначсоч ГПУ Дерибас Расшифровала Мардер 23 октября 1922 года» — *С. Б. Филимонов.* «Выслать за границу бессрочно...» (Дело отца Сергия Булгакова) // *С. Б. Филимонов.* Тайны судебно-следственных дел. Документальные очерки о жертвах политических репрессий в Крыму в 1920–1940-е годы. Симферополь, 2000. С. 20.

[2] *С. Н. Булгаков.* Из дневника // Вестник РСХД. 1979. № 129. С. 237–238.

Олбансе (Великобритания) в декабре 1927 — январе 1928 года, на которой создано Содружество святого Албания и преподобного Сергия; и, шире, — в экуменическом движении, участвуя в работе Всемирных христианских конференций в Лозанне (3–21 августа 1927), Оксфорде (июль 1937) и Эдинбурге (август 1937). В период эмиграции Булгаков пишет самые известные свои богословские сочинения: «малую» («Купина неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери» (1927), «Друг Жениха: О православном почитании Предтечи» (1927), «Лестница Иаковля: Об ангелах») и «большую» («Агнец Божий: О Богочеловечестве. Часть I» (1933), «Утешитель: О Богочеловечестве. Часть II» (1936), «Невеста Агнца: О Богочеловечестве. Часть III» (опубликована только в 1945 году, т. е. после смерти Булгакова) богословские трилогии. Практически все другие тексты, написанные в этот период, включая и тексты проповедей (большинство из них опубликовано при жизни о. Сергия в сборнике «Радость церковная», в 1938), и статьи, связанные с его экуменической деятельностью (наиболее важными из них являются «К вопросу о Лозаннской конференции: (Лозаннская конференция и энциклика папы Пия XI: Mortalium animos)» (1928), «У кладезя Иаковля (Ин 4. 23): О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и любви)» (1933) и «Una sancta (Основание экуменизма)» (1938–1939)), в большей или меньшей степени связаны с мотивами и темами «большой» и «малой» трилогий, либо являются пролегоменами («Ипостась и ипостасность» (1924), «Главы о Троичности» (1925, опубликованы частично в 1928 и 1930), «Св. Пётр и Иоанн: Два Первоапостола» (1926)) или комментариями (языком самого Булгакова, «экскурсами») к ним. Особое значение имеют работы, содержащие реферативное изложение взглядов Булгакова этого периода, — «София, Премудрость Божия» (увидел свет лишь английский перевод этой работы: «Wisdom of God. A brief summary of Sophiology», (1937)) и «Православие: Очерки учения православной Церкви» (опубликованы в 1964).

Построения Булгакова периода эмиграции, как и прежде, связаны со стремлением рационализировать то мистическое чувство присутствия Бога в мире, которое ощущается мыслителем как глубокое и собственное; рационализировать, по возможности, в рамках православной догматики. Однако налицо и разрыв привычных связей; и осознание недостаточности прежнего языка для описания этого разрыва; и необходимость настойчивого поиска новых оснований для Завета, новой цельности: «Бог» отошел от «мира», и эта богооставленность имеет глобальный характер, пронизывая все слои бытия. Концепция о. Сергия, впервые «заявленная» в «Ипостаси и ипостасности» и окончательно оформленная в «большой» трилогии, существенно отличается от онтологических построений и «Света Невечернего», и «Философии хозяйства». Она основана на обнаружении, или, точнее, на конструировании

метафизического пространства на границе двух дискурсов: богословского, опирающегося на Священное Писание, т. е. на истину Откровения, и на Предание, с принятой для богословской литературы системой ссылок и способом изложения; и философского, основанного на возможностях дискурсивного (или диалектического — слова, характерные для терминологии тех лет: рассудочного, имеющего отношение к «чистому разуму») мышления, «способности творческого воображения». Метафизический багаж, заимствованный русской философией у философии западной, в первую очередь немецкой со времен Вл. Соловьёва, воспринимаемый как собственное бремя в начале века, становится тяжким, лишним в бездомном эмигрантском бытии.

Особенно показательным для Булгакова было расставание с Вл. Соловьёвым. В письме к прот. Г. Флоровскому (от 8/21.II.1926) Булгаков писал:

> Мне нечего идеологически защищать против Вас во Вл. Соловьёве, я с особой очевидностью для себя это почувствовал, когда была его память[1]. Есть разница эмоционально-психологическая, кроме того, что для меня он остается одним из «отцов». Есть закономерно возникающие в душевности (не духовности) «трансцендентальные иллюзии», которые тают просто при переходе в духовную жизнь. В С<оловьё>ве мне кажется известное религиозное несовершеннолетие, с его свойствами — диллетантизмом, экспериментированием, полетами воображения и проч. Tel quel он просто религиозно неубедителен и неавторитетен, не старец, а всего писатель (впрочем совершенно тоже я думаю и о Д<остоевско>м). Я согласен с вами, что подлинная жизнь в Церкви означает даже не преодоление, а освобождение или перерастание С<оловьё>ва, он там не питает. Но и хотел бы, чтобы оно было зрячее, свободное, без всякого зажмуривания и пред трансц<едентальными> иллюзиями, пока они не [нрзб.] словом без анафемствования в сердце (но не в воле). Ведь С<оловьё>в живет еще и поныне в наших современниках, которые нуждаются в какой-то помощи, а не только [нрзб.]. Желаю, чтобы такою помощью была Ваша книга, и на это надеюсь. А католикам оказалось нечего привести относит. документального подтверждения присоединения В<ладимира> С<ергеевича> к католичеству, я в этом убедился из теперешней их полемики со мною и др<угими>. Это может помешать и «беатификации» во благовременении.
>
> Для курьеза: мне сегодня рассказывали, что Зин<аида> Гиппиус была очень шокирована в моем слове, что я называл не «Вл<адимир> С<оловьёв>», а «почивший раб Божий Владимир», но я-то только так и мог и хотел и видеть и говорить[2].

---

[1] Вычеркнуто: *честь*

[2] Письмо опубл. Е. Евтуховой в: Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002/ Ред. М. А. Колеров. М., 2002. С. 204–205. Для понимания сути булгаковского «по-

София Булгакова этого периода не «Душа Мира» и не «Вечная Женственность», но, скорее, онтологический принцип Церкви, соединяющий мир и премирное. Уже в «Трагедии философии» предприняв попытку «поверить философию догматом» и обнаружив, что философия не выдерживает этой критической проверки, Булгаков начинает конструировать собственную богословскую систему, используя, однако, философский (в основном кантианский) понятийный аппарат и элементы платоновской и аристотелевой онтологии в качестве основного инструментария. Эта особенность догматического богословия о. Сергия во многом осложнила судьбу прочтения булгаковских работ — да и саму булгаковскую судьбу: на всем протяжении священнического пути Булгаков никогда не имел своего собственного прихода, и лишь в последние годы жизни (после 1939, т. е. фактически после полной утраты голоса) «ему устроили придел на Сергиевском Подворье, где он мог один служить ранние литургии»[1].

Рецепция богословской системы о. Сергия не была легкой. С самого начала своего эмигрантского бытия Булгаков как священник — член церковной иерархии, как преподаватель, и, наконец, как человек достаточно известный

ворота» важны и письма Г. В. Флоровского, вызвавшие этот ответ (от 30. 12. 1925 и января 1926 года): «...Тема о Соловьёве снова приобрела для меня остроту, — и как историческая, и как систематическая. И в конце концов я чувствую, что мое доселешнее суждение было, пожалуй, даже слишком мягким. Впрочем, знаете ли, кто толкнул меня в сторону еще большей непримиримости? Автор “Тихих Дум”... Кстати, попадался ли Вам 25 № “Веры и Родины”, посвященный “защите” Соловьёва. Как раз вчера Н. о. <Лосский> возмущался в беседе со мною грубостью кат<олических> приемов “полемики”. Что значит намек на сожжение сочинений Соловьёва в Сов<етской> России? Что касается меня лично, то я ощущаю отталкивание от Сол<овьева> по всей линии как личный религиозный долг и как очередную задачу соврем<енной> русской рел<игиозно>-фил<ософской> мысли. И чрез это отречение мы освободимся и от всей смутной традиции, ведущей чрез масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей дурного вкуса, — а именно эта традиция, по моему чувству, сковывала наши творческие силы. В “Дом Отчий” надо войти обнаженным от мирской мудрости и там вооружиться наново, новым богатством и благодатной панагией. А о Соловьёве надлежит слагать не панегирики и чуть ли не акафисты, а слезные заупокойные моления, — о душе смутной и бездомной...» «Пробую приняться за писание о Соловьёве. При личном свидании я рассчитываю иметь возможность прочесть Вам уже готовые главы. И в ходе работы предо мной обнаруживаются все новые доводы в пользу моего понимания и творческого пути, и филос<офского> дела Соловьёва. В конце концов, для церковного сознания он останется “внешним”, к<ак> бы мы его ни любили, как бы мы ни были (и не должны были бы быть) ему благодарны. Все же он был не церковным мыслителем, а вольным теософом, “дивинистом”, как любил себя называть С<ен->Мартэн. И рел<игиозная> метафизика Сол<овьева> еще не филос<офское> исповедание церковного опыта, а умозрительное построение романтической души. Его экклессиология бедна и невыразительна. Я чувствую себя в силах объективно и спокойно оправдать такой приговор» (АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 13). С рядом неточностей публиковались ранее в статье: *Алексей Козырев*. Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьёве // Исследования по истории русской мысли [3] Ежегодник за 1999 год / Ред. М. А. Колеров. М.: ОГИ, 1999. С. 205–211.

[1] *Мон. Елена [Е. И. Казимирчак-Полонская]*. Профессор протоиерей Сергий Булгаков // Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Орел, 2001. С. 240.

в среде образованных русских, оказался втянут сразу в несколько больших дискуссий, в определенном смысле связанных между собой. Эти дискуссии касались самого главного для эмигрантов, т. е. лиц, вынужденных строить свои отношения, во-первых, с культурой, которая их приняла, — с культурой Запада, и, во-вторых, — с деформированной в результате революции культурой русской; ясно, что сохранить свою целостность, национальную, культурную и интеллектуальную, вне четкого определения этих отношений — с Западом и Россией — эмигранты не могли. Возникавшие сложности были связаны и с широким спектром возможных стратегий и тактик поведения в этой культурной ситуации, и с различной оценкой своей собственной роли в ней. Дискуссии о церковной юрисдикции и взаимоотношении зарубежных приходов и Московского Патриархата; о студенческих движениях и братствах (самым известным, но отнюдь не единственным, было Братство Святой Софии, возглавляемое Булгаковым) и многое другое спровоцировали один из наиболее драматических моментов в биографии о. Сергия: так называемый «спор о Софии»[1].

Началом к нему послужила статья митр. Антония (Храповицкого), опубликованная в «Новом времени» в 1924 году, в которой содержалось обвинение о. Сергия в учетверении Троичности. Эта статья, отражающая частное мнение и не являющаяся официальным документом, вызвала общественный резонанс, причиной которого была скорее сама фигура Булгакова, нежели его теоретические построения.

Дальнейшая последовательность событий может быть реконструирована следующим образом:

1) Окружное послание Архиерейского Синода Карловацкого Собора и Письмо митр. Антония к митр. Евлогию от 18/31 марта 1927 года, с указанием на «модернизм» парижского Богословского института вообще и прот. С. Булгакова в частности;

2) Первая реакция со стороны «карловчан»: брошюры Ю. Граббе «Корни церковной смуты. Парижское братство св. Софии и Розенкрейцеры» (Белград, 1927), Иоанна (Максимовича) «Учение о Софии Премудрости Божией» (Варшава, 1930);

3) Докладная Записка Булгакова (см.: «О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию». Париж, 1935. С. 54–64);

[1] Хронологическая канва спора о Софии отчасти реконструирована в брошюре игум. Геннадия (Эйкаловича) «Дело прот. Сергия Булгакова: (Историческая канва спора о Софии)» (Сан-Франциско, 1980) и статье А. Е. Климова «Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии» (См.: *Булгаков: Религиозно-философский путь*. С. 86–114). Я глубоко признательна А. П. Козыреву за ценные замечания в период работы над этим разделом.

4) Записка с рефератом книги «Агнец Божий», составленная по поручению митр. Елевферия, канонически окормляющего европейские приходы РПЦ, А. В. Ставровским, студентом Православного Богословского института св. преп. Сергия Радонежского в Париже (курса не кончил), активным корреспондентом Булгакова в середине 20-х годов, в прошлом Начальником Братства св. Фотия и предварительный отзыв зам. начальника того же Братства В. Н. Лосского;

5) Указы Московской патриархии преосв. Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 1651 от 7 сентября 1935 года и № 2267 от 27 декабря 1935 года с осуждением его софиологии и христологии (учение о кенозисе), но без обвинения Булгакова в ереси. Книга «Агнец Божий» была направлена в Патриархию уже после выхода первого Указа. Митр. Сергий ее получил;

6) Брошюра «Спор о Софии. "Докладная записка" прот. С. Булгакова и смысл указа Московской Патриархии» (Париж, 1936), написанная В. Н. Лосским в качестве комментария к первому Указу в подтверждение обвинений митр. Сергия;

7) Письмо Комиссии преподавателей Православного Богословского Института в Париже митр. Евлогию [конец 1935], защищающее о. Сергия от обвинений и ставящее под сомнение процедурную правомерность Указа митр. Сергия, принятого при распущенном Синоде. Это Письмо было подписано игум. Кассианом (Безобразовым), А. Карташевым, Г. Федотовым, Б. Вышеславцевым, В. Зеньковским, В. Ильиным, В. Вейдле, Б. Сове, Н. Афанасьевым, Л. Зандером, иером. Львом Жиле и П. Коваленским, т. е. практически всеми преподавателями (кроме Г. Флоровского и С. Четверикова) Свято-Сергиевского института[1];

8) Обвинение Булгакова в ереси в Определении Архиерейского собора РПЦЗ от 17/30 октября 1935 года «О новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии Премудрости Божией», основанное на книге архиеп. Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935);

9) Докладные записки Булгакова митр. Евлогию по поводу Указа митр. Сергия и Определения Собора РПЦЗ;

10) Открытая полемика в печати, выступления в поддержку позиции Булгакова (Н. Бердяев, В. Ильин, И. Лаговский, Г. Федотов) и с критикой софиологических (софианских) взглядов (Н. Арсеньев, прот. Иоанн Шаховской, Н. Тимашев);

11) Создание с конца 1935 года Богословской Комиссии по делу о сочинениях профессора протоиерея о. Сергия Булгакова, назначенной митр.

[1] См. также: *М. П.* К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия // Символ. Париж. 1998. № 39. С. 151–186. В этой публикации приводятся факсимиле документов, убедительно доказывающие, что оба указа были подписаны митр. Сергием на основании Определений, подписанных кроме митрополита еще 10 архиереями и Управлением делами Патриархии. Но об этом преподаватели Института, разумеется, знать не могли.

Евлогием. Первоначально председателем Комиссии был назначен о. Иаков Смирнов, настоятель Александро-Невского Собора, но он вскоре скончался, обязанности председателя исполнял прот. Сергий (Четвериков), назначенный председателем 20 июня 1936. Комиссия начала свою работу 10 февраля 1936, в ее работе принимали участие прот. Георгий Флоровский, игумен Кассиан (Безобразов), о. Иаков Ктитарев, А. В. Карташев, В. В. Зеньковский, Б. И. Сове. К единому мнению членам Комиссии прийти не удалось. Заключительный документ по работе комиссии не был опубликован. Особое мнение членов Комиссии было подписано ее Председателем прот. Сергием Четвериковым и фактически самоустранившимся от работы Комисии прот. Георгием Флоровским;

12) Согласно Акту Совещания епископов Православных Русских Церквей в Западной Европе от 26, 27 и 28 ноября 1937 года, «Совещание, как и вся комиссия, отвергает приписывание прот. С. Булгакову Карловацким Определением обвинение в гностицизме» и не считает его учение ересью, не снимая, однако, обвинений в апполинаризме и неуважительном отношении к св. отцам. В целом, Булгаков предлагалось «со всею тщательностью пересмотреть свое богословское учение о Св. Софии, в ясных, общедоступных формах разъяснить пререкаемые места своего учения, приблизить их к православному пониманию и изъять из них то, что порождает смущение в простых душах, которым недоступно богословско-философское мышление»[1];

13) Продолжение критики «модернистской» позции о. Сергия со стороны «карловчан»: статья прот. Иоанна (Максимовича) «Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли» (печаталась в 1936–1937 годах в белградском журнале «Церковная жизнь», ред. Ю. Граббе), брошюра П. Н. Граббе «О парижских «богословах»» (Ровно, 1937) и его же доклад II Всезарубежному Собору о «гностических корнях учения Булгакова» (1938 г., Сремски Карловцы), в которой выразилось общее отношение представителей Русской Православной Церкви Заграницей к «евлогианам». Софиологическая контроверза вызвала резонанс в европейской христианской печати. Ответом Булгакова на критику стало компедиумное изложение всей своей богословской системы, работа «София, Премудрость Божия», тут же переведенная и изданная по-английски[2]. Непосредственным же результатом спора о Софии стало обещание Булгакова не преподавать свою богословскую систему в стенах института — правда, обещания этого о. Сергий не выполнял. Эсхатологические мотивы софиологии встречаются и в «Невесте Агнца», и в «Апокалипсисе Иоанна», преимущественно софиологический характер

[1] Цит. по: *Игум. Геннадий (Эйкалович)*. Дело прот. Сергия Булгакова. С. 43, 35.
[2] The Wisdom of God, A brief summary of Sophiology, New York, London, 1937.

имеют добавления к «Философии имени»; наконец, одно из самых проникновенных эссе Булгакова периода эмиграции носит название «Софиология смерти» (1939).

Спор о Софии носил острый и порой нелицеприятный характер. Большинство реплик против Булгакова, особенно со стороны представителей карловацкого лагеря, носило скорее идеологический, нежели богословский характер; с подчеркиванием «гностичности» или просто нарочитой усложненности, непонятности булгаковских построений. Прояснение оснований богословия Булгакова происходило именно в рамках «модернистской» парижской школы богословия — пусть даже в форме ее критики В. Лосским и прот. Г. Флоровским. Позиция первого отчетливо выражена в письме от 3/16 ноября 1935 года: «Именно видя в Вашем богословии наиболее существенное, центральное явление современной мысли, требующее всестороннего раскрытия и требующее всестороннего ответа со стороны Церкви, мы ответили на сообщенный нам м. Елевферием запрос м. Сергия об "Агнце Божием". В нашем предварительном письме мы указали м. Сергию, что развиваемое Вами учение не безжизненная кабинетная доктрина, но попытка живого постижения догматов Церкви в духе экклезиологической эпохи, в которую мы живем, что попытка эта содержит в себе много неясного а иногда и прямо несовместимого с православными догматами и потому требует особого внимания со стороны как иерархов, так и церковного народа, призванных хранить в полноте и являть міру в миру необходимую Истину, покоющуюся в Церкви»[1].

Позиция прот. Г. Флоровского точнее всего выразилась в его настойчивых попытках создать философско-богословское учение, антитетическое к системе Булгакова, с использованием в качестве аргументов для критики всех основных компонентов булгаковской богословской системы: поиска — и обнаружения в Софии — онтологической связи между Творцом и тварью (у прот. Г. Флоровского — онтологический разрыв между Творцом и тварью); прояснения философских конструкций внутри текстов св. отцов (у прот. Г. Флоровского — поиск «вечной философии» Предания); премирный у Булгакова и исторический у прот. Г. Флоровского характер христианства и многое другое. Адекватная рецепция булгаковских взглядов — независимо от способа отношения к ним — во многом послужила основанием для построения догматического богословия XX века.

О. Сергий скончался 30 июня/13 июля 1944 года[2]. Похоронен на кладбище Сен-Женевьев-де-Буа под Парижем.

---

[1] АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 13.

[2] Записи о его смерти см.: *Сестра Иоанна Рейтлингер*. Апофеоз невечернего света (из воспоминаний об о. Сергии) // Вестник РСХД. 2001. № 182 (1). С. 64–66.

Периодизация творчества

Все имеющиеся в литературе попытки периодизации творчества Булгакова, включая и эту, несовершенны прежде всего из-за полифонического характера его творчества: в один и тот же отрезок времени отмечается сразу несколько направлений интеллектуального, практического и духовного интереса, одно из которых является главенствующим, а другие — побочными, однако именно они становятся важными в дальнейшем и во многом определяют генеральное направление деятельности последующего периода. Так, в марксистский период уже отчетливо выкристаллизовываются черты последующего теоретического обоснования веры и интерес к практической политике, а метафизика крымского периода предопределила основные филосовские и богословские интенции «малой» и «большой» трилогии; рецепция же взглядов Булгакова-богослова в немалой степени была осложнена его марксистским, «христиански-социалистическим» прошлым, а также участием в церковно-обновленческом движении 1905–1907 годов. Кроме того, большое значение для духовного пути Булгакова, помимо фактов «внешней» биографии, имеют так называемые «зовы и встречи» (авторское именование): моменты острого мистического чувства присутствия Бога в мире, как правило, неожиданные для самого Булгакова. Таких мгновений было не так много в его жизни, но именно они предопределяли и «точки поворота» его духовного пути, и направление дальнейшего движения. К ним следует отнести «зовы и встречи» 1894 года и «первое свидание» с Сикстинской Мадонной Рафаэля (1900), послужившие впоследствии основанием для философской рефлексии над природой религии в «Свете Невечернем»; смерть сына Ивашечки (27 августа 1909 года); рукоположение во диакона и, затем, во иерея, соответственно на Троицу и в Духов день (10–11 июня) 1918 года; кафолическая[1] мистика в Крыму; видение Софии в алтарной части Константинопольского храма Айя-София в декабре 1923 года; наконец, драматический опыт тяжелой болезни, пережитый в 1926 и 1939 годах. Эта «внутренняя хронология» булгаковской жизни лишь отчасти совпадает с хронологией внешней, но помогает объяснить некоторые мотивы интеллектуальных увлечений, пристрастий и интересов в разные периоды творчества. Введенное впервые Л. А. Зандером и традиционное для исследовательской литературы деление творчества Булгакова на три этапа — экономический, философский и богословский — вряд ли поэтому является правильным (хотя и сам Зандер давал себе отчет

[1] См. запись в ялтинском дневнике от 16 июля 1922 года: «Этот год был необыкновенен и притом совершенно неожиданно значителен, я сделался вселенским христианином (вульго: кат/ф/оликом) и считаю задачей своей жизни, сколько даст мне ее Господь, исповедовать эту веру, как Господь укажет» (*Булгаков: Pro et contra.* С. 140).

в условности такой периодизации[1]. Возможно выделить следующие этапы творчества Булгакова: 1) марксистский период (1890–1901); 2) период перехода «от марксизма к идеализму» (1901–1906): 3) период «христианского социализма» и «христианской социологии» (1906–1912); 4) период перехода от профессорства к священству (1912–1918); 5) крымский период (1918–1922); 5) раннеэмигрантский период (Константинополь — Прага); 6) парижский период (с 1925 по 1944) — самый продолжительный и плодотворный.

Философия хозяйства

Основная тема «философии хозяйства» — «о человеке в природе и о природе в человеке»[2] и методология ее раскрытия формулируются Булгаковым в предисловии к одноименной работе: «проблема хозяйства берется <...> сразу в троякой постановке: научно-эмпирической, трансцендентально-практической, и метафизической <...>. Ибо то, что в области эмпирической составляет предмет "опыта", <...> а рассматриваемое со стороны познавательных форм является построением "трансцендентального субъекта", — бытийными своими корнями уходит в метафизическую землю»[3]. Отсюда с очевидностью вытекают два направления построения данной системы — это отношение Бога и мира как вещей, трансцендентных друг другу, и попытка оправдания жизни в мире, которая и принимает форму хозяйства. «Хозяйство» есть форма преодоления небытия в бытии, стремление превратить мертвую материю в живое тело, и мировой процесс (в том числе и процесс хозяйственный) есть космогоническая битва между Меоном и Бытием. Осуществляя себя в хозяйстве, субъект актуализирует бессознательно-меонально-объектное и обнаруживает в этом процессе конечное тождество субъекта и объекта. Основной онтологической моделью, лежащей в основании философии хозяйства, является шеллингианская онтологическая модель, а экономическую теорию Булгакова этого периода можно трактовать как шеллингианскую версию экономической теории.

Однако философия тождества Шеллинга, являясь основанием онтологической конструкции, вовсе не является финальной точкой рассуждения Булгакова в построении его философии хозяйства, — скорее, вспомогательным философским инструментарием. «В эпоху упадка догматического самосознания, — писал Булгаков, — <...> особенно важно выдвинуть онтологическую и космологическую сторону христианства <...>. Но это совершенно невоз-

[1] *Л. А. Зандер.* Бог и мир. Париж, 1948. Т. 1. С. 48.
[2] *ФХ.* С. 3.
[3] *ФХ.* С. 4.

можно средствами теперешнего кантианизирующего и метафизически опустошенного богословия, для этого необходимо обратиться к религиозной онтологии, космологии и антропологии свв. Афанасия Александрийского, Григория Нисского и др. древних учителей Церкви. <...> В число задач настоящего исследования входит попытка перевести некоторые из этих учений на язык современного философского мышления»[1]. Результатом такого «перевода» стало переосмысление и переинтерпретация основных категорий традиционной (на тот момент — марксистской и веберовской) экономической и социальной теории и кантианской философии. «Потребление» трактуется как «потребление мира, бытийственное общение с ним, коммунизм бытия»[2] и, отсюда, таинство еды сродни таинству Евхаристии, «и как пища поддерживает смертную жизнь, так евхаристическая трапеза есть приобщение к бессмертной жизни, в которой окончательно побеждена смерть и преодолена мертвенная непроницаемость материи»[3]; производство — как «активное воздействие субъекта на объект, или человека на природу, при котором хозяйствующий субъект отпечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия свою идею, объективирует свои цели»[4]. «Трансцендентальным субъектом» (не познания, как у Канта, но хозяйства) становится София, человечество в его метафизической связности, понятой «не только в эмпирическом или статистическом, но и в динамическом смысле, как мощь, как энергия»[5]. Субъект хозяйства — «хозяйка», «хозяйствующая в мире», преобразующая тварный мир из состояния мертвенной аморфности Хаоса в состояние упорядоченного Космоса через и с помощью человеческой деятельности по законам красоты, изначально содержащимся в хозяйственной человеческой деятельности-производстве, как ее норма.

Учение о творении

В «Философии хозяйства» происходит и первичное формирование булгаковского учения о космосе и материи, первичное прояснение онтологического статуса твари. Одна из самых первых интуиций («априори космологии») — это интуиция единства мироздания, всеобщей связи и пронизанности друг другом всех элементов бытия: «все находит себя или есть во всем, каждый атом мироздания связан со всей вселенной, или, если приравнять вселенную организму, то он

1 *ФХ.* С. 5.
2 *ФХ.* С. 70.
3 *ФХ.* С. 72.
4 *ФХ.* С. 76.
5 *ФХ.* С. 95.

входит в состав мирового тела»[1]. Этот общий тезис метафизики всеединства, как и общий механизм взаимодействия между Творцом и тварью (несомненно, заимствованный Булгаковым у Платона и Владимира Соловьёва: идеи-формы-энтелехии воплощаются в пассивной бесформенной материи и образуют первоэлементы бытия) приобретает, однако, иное звучания из-за включения в концептуальный ряд качественно иных характеристик. Прежде всего, «материя, организованная жизнью, есть уже *тело*, тело же есть совокупность органов, посредством которых жизнь овладевает мертвым веществом»[2]. Процесс устроения мира — это прежде всего процесс исторического устроения жизни в мире, а не акт одномоментного воплощения. Во-вторых, Булгаков изначально вводит разделение материи-небытия на два вида. Первый вид небытия — οὐκ ὄν — это чистое «метафизическое несуществование», абсолютное отсутствие полноты жизни; второй же — Булгаков использует платоновский термин μὴ ὄν — состояние полубытия, бытия в потенции. Оба эти состояния не обозначают разных онтологических уровней творения (как у Шеллинга), но, скорее, две разные стороны — актуальную и потенциальную — твари.

Эта модель, развиваясь и углубляясь, получает свое дальнейшее развитие в «Свете Невечернем». Булгаков подвергает критике теорию эманации, отголоски которой есть в «Философии хозяйства», отказываясь и от плотиновской[3], и от гегелевски-соловьёвской (дедуцирование творения) ее интерпретации. Согласно булгаковской концепции творения, изложенной в «Свете Невечернем», мир есть саморазличение Абсолютно-относительного: с одной стороны, мир «реален в своей божественной основе», с другой — отделен от Абсолютного творческим «да будет!». В результате творения получает право на существование именно «ничто» как метафизическая основа *становления*; реальная же связь между Абсолютным и относительным осуществляется в самополагании Абсолютного как абсолютно-относительного. Для описания этого состояния Абсолютного Булгаков использует (как, к примеру, и С. Л. Франк) термин Николая Кузанского concindentia oppositorum: двойственность в единстве неразличимости. При этом процесс такого саморазличения — это кенотический процесс. «Голгофа Абсолютного, есть основа творения <…>. *Мир создан крестом*, во имя любви подъятым на себя Богом. <…> Ибо Бог есть Любовь, а жизнь любви и величайшая радость ее есть жертва»[4].

---

1 *ФХ.* С. 65.

2 *ФХ.* С. 67.

3 «В учении об эманации (напр., у Плотина) небытие, приемлющее эту эманацию, тьма, обступающая свет, остается совершенно пассивна, зеркальна, мертвенна, она составляет лишь некоторый минус, обусловливает ущербное состояние Абсолютного. Мир <…> есть в бытии своем только *жертва* попустительствующей полноты Абсолютного <…>» (*СН.* С. 158).

4 *СН.* С. 159.

Эта концепция творения и твари, близкая сходным метафизическим конструкциям этого периода русской философской мысли, была бы в достаточной степени противоречива (самые очевидные противоречия — непроясненность соотношения Абсолютного и Абсолютно-относительного в самом Абсолютном и приписывание кенотических моментов не только Христу в мире, но и Абсолютному вообще), если бы не устойчивый образный ряд, используемый для ее описания. Булгаков описывает соотношение Бога и мира как соотношение беременности и рождения: «мир покоится в лоне Божием, как дитя в утробе матери. Оно живет собственной жизнью, в нем идут свои особые процессы, принадлежащие именно ему, а не матери, но вместе с тем оно существует в матери и только матерью»[1], и в этом моменте и осуществляется связь между Богом и миром. Бытийный статус мира определяется тем, насколько он связан с Абсолютным. Поэтому становится очевидным и — уже онтологическое — различие между двумя формами небытия, οὐκ ὄν и μὴ ὄν: абсолютное небытие — это бесплодие, относительное — беременность. «Мир покоится в лоне Божием», но рождается в лоне Матери-земли. Эта же метафора («мир есть лоно»), правда, уже с несколько иными коннотациями, встречается в творчестве Булгакова вплоть до 1930-х годов. Следует особенно подчеркнуть, что такое описание соотношения Творца и твари существует в «Свете Невечернем» именно как метафора, как удачно найденный художественный образ, который помогает почувствовать красоту мироздания, но не как логически непротиворечивая онтологическая конструкция. Подлинное прояснение этой интуиции осуществляется Булгаковым уже в крымский, пражский и парижский периоды и неразрывно связано с его тринитарной онтологией (в частности, с учением о соотношении между природой и ипостасями в Троице) и с его софиологией. Начиная с «Философии имени», появляется новая модель описания Бога и мира, закрепленная в «большой трилогии», как соотношение Первообраза (Троицы, явленной в Первопредложении) и образа (мира и человека): мир тварный, по отношению к миру божественному, есть лишь его «образ и зерцало».

Учение о Троице

В «Свете Невечернем» Булгаков впервые в своем творчестве обращается к теме Троицы, трактуя Троичность достаточно традиционно для русской философской традиции в духе триединства истины, блага и красоты; ума, тела и души. Традиционно и указание на то, что «триипостасность присутствует

[1] *СН.* С. 158.

в человеческом духе не только как его основа, но и внутренняя форма бытия, смутное искание и жажда. Разъединенные между собой, отвлеченные начала истины, добра и красоты <...> обречены на трагическую неутоленность»[1]. Однако в метафизике крымского периода эта тема становится центральной и получает свое дальнейшее развитие в «Ипостаси и ипостасности», «Главах о Троичности» и «Агнце Божием». Платонические интерпретации соотношения элементов триады (благо — истина — красота) заменяются прояснением онтологии троичного догмата. Собственно, и отношение к самому феномену догмата у Булгакова до и после священства совершенно различно. С точки зрения булгаковской «александрийской философии», «догматы, рождаясь из спора, имеют характер волевых утверждений. Они отличаются в этом смысле от теоретического познания и психологически сближаются с тем, что носит название "убеждения". Формы, в которые они облекаются, их логические одежды, заимствуются из господствующей философской доктрины <...>. Однако отсюда никоим образом не следует, чтобы они порождались ею <...>. Догмат есть имманентизация трансцендентного содержания религии»[2]; т. е. философская конструкция является логико-онтологическим каркасом догмата. С точки же зрения Булгакова — автора «Трагедии философии», «догмат христианский как не только критерий, но и *мера* истинности философских построений — таков имманентный суд над философией, которым она сама себя судит в своей истории»[3]: именно догмат является подлинной основой, мерой истинности и каркасом философии.

Краткий экскурс в историю философской составляющей Троичного догмата и понятий «сущность» и «ипостась» (οὐσία и ὑπόστασις) был приведен выше, в самом первом параграфе первой главы Раздела первого; сейчас нам важно зафиксировать те шаги, которые предпринял Булгаков, следуя по этому пути. Соотношение между сущностью и ипостасями Троицы, отношения ипостасей друг к другу, проблема «природы»-сущности и ипостасных свойств; тварной и нетварной природы в сложной ипостаси Богочеловека и, шире, Богочеловечества (которое трактуется Булгаковым вовсе не в духе соловьёвского Богочеловечества как всеединого софийного организма; сами же «Чтения о Богочеловечестве» определяются в «Агнце Божием» как «гениальное юношеское произведение», где верные интуиции и интенции затемнены псевдогностической и «символистской» их трактовкой) как соединения тварной и нетварной природ в сложной богочеловеческой ипостаси; наконец, учение о Троице как основание антропологии — все эти темы являются центральными в богословии Булгакова парижского периода. С точки зрения

[1] *СН.* С. 245.
[2] *СН.* С. 65.
[3] *ТФ.* От автора. С. 311.

мыслителя, к первой трети XX столетия время потребовало новых определений и коннотаций для центральных понятий христианства. Новые трактовки терминов, таких, как «ипостась», «сущность» или «природа», быть может, несколько иные, чем у свв. Отцов, могут дать возможность наиболее точно определить границы христиански-православной антропологии, показать связь учения о Троице и учения о Христе с учением о человеческой личности (которая также является сложной ипостасью, включающую в себя две природы — тела и души). Поэтому предметом критики Булгакова в его учении о Троице и соотношении Ипостасей и Сущности (природы) Божества и ипостасных свойств является не само святоотеческое учение, от которого он никоим образом не отказывается, но, скорее, та онтологическая (философская) конструкция, лежащая в основе и определений каппадокийских богословов, и интеллектуальной работы Иоанна Дамаскина, и католической тринитарной теологии (особенно уязвим в этом отношении Фома Аквинский): аристотелевское учение о первой и второй сущностях, которое послужило основанием для построения знаменитой родо-видовой лестницы Порфирия и, много позже, основанием проблемы универсалий. Отношение между Сущностью и Ипостасями Троицы для Булгакова — не отношения рода и вида, и даже не отношение субъекта (как некоего «что») и предикатов как совокупности свойств.

Первичное определение этих отношений Булгаков осуществляет уже в «Ипостаси и ипостасности». Бог — это Абсолютный Субъект, триипостасно существующее Я; при этом *каждая* ипостась есть истинный Бог, с одной стороны, «существуя через другие ипостаси, от нее нераздельные», с другой — «имея одну общую божескую природу, не сливаясь и не разделяясь, так что не Три Бога, но Единица в Троице <и> Троица в Единице»[1]. Качественное различие Ипостасей (Отец, Сын, Св. Дух) диктует онтологическое соотношение между ними: «Отец первовиновная, первоисточная, изначальная ипостась, открывающая себя во второй, в Сыне, и исходящая из себя к Сыну в Духе Св. <...> Отец, источное первоначало, первоволя, рождает Единородного Сына Слово Свое» — и именно поэтому Сын есть Высказывание (а Отец — Высказывающий), Говоримое (а Отец — Говорящий); высказывание же является двуединым действием, в котором присутствует как процесс высказывания («*акт* Слова»), так и его содержание или смысл (факт Слова), Премудрость Отца в Сыне; точно также в Исхождении Св. Духа от Отца к Сыну и чрез Сына необходимо различить акт Исхождения от его содержания — Славы Божией. Об онтологическом статусе Премудрости и Славы речь пойдет ниже, сейчас же для Булгакова важно определить, если так можно выразиться, «механизм взаимодействия» между

[1] *ИИ*. С. 21.

ипостасями. И «Открывающийся», «Говорящий», и «Открываемый», «Говоримый», равночестны в единстве своей природы и взаимной любви, однако «любовь двух еще не осуществляет абсолютности Субъекта, ибо не смыкает своего кольца. Рождая Сына, Отец исходит к Нему любовью в Духе животворящем, и Дух как живая Ипостасная любовь Двух между Собою, замыкает в триединстве взаимность любви, через что раскрытие природы Абсолютного субъекта, обнаружение природы и силы *я* через *ты* и в *мы*»[1].

Именно этот механизм — не «диалектика понятий», а диалог между *я* и *ты* — становится центральным для определения принципа взаимоотношений между Лицами Троицы в «Главах о Троичности». Модель диалога вообще и диалога «Я-Ты» в частности к середине — концу 20-х годов XX столетия разрабатывалась во многих философских системах — от достаточно близкой Булгакову системы С. Л. Франка до Мартина Бубера. Булгаковская модель диалога «я-ты» вполне удачно коррелирует им — и вместе с тем показывает возможность использования новых языков описания для решения труднейших богословских вопросов. Учение о Троице для Булгакова есть основание антропологии. Этот тезис является основным в антропологической системе христианства начиная с Августина, но именно августиновское учение о личности как о триединстве Булгаков подвергает критике как модель, в которой «духовное смешивается с душевным», а вместо «омоусианства» (три*единства*), по сути дела, рассматривается «омиусианство», т. е. не выявлена наиболее важная с точки зрения Булгакова компонента человеческой личности — компонента реальности или «я», которое, с одной стороны, самодовлеюще, а с другой — несамодостаточно и полагает «не-я» как свою противоположность. Если в период «философии хозяйства» под «не-я» понимался прежде всего мир объектов или вещей, то в метафизике Булгакова зрелого периода подлинное, «живое» «не-я» — это «ты», другой субъект, который не выступает по отношению к «я» в качестве объекта или вещи, но выступает как «со-я», или «ты». Для замыкания же триады необходимо еще и полагание третьего элемента, который может выступать либо как «он» (третье лицо грамматики по отношению к «я» и «ты»), либо как «мы»: «я в своей соборности»: «*мы* есть *онтологическая любовь* в *я*, которая живет не только в себе, но и в *ты* и в *он*, поскольку любовь есть именно жизнь в другом и другим»[2].

Однако в тварном мире полный переход от «я» к «ты» невозможен: «я», полагая свое другое, как «ты», неизбежно накладывает на себя ограничение: парадоксальным образом «я» существует лишь постольку, поскольку существует «ты» или «он»: другая личность, другой субъект. Эта ситуация, по Булгакову,

[1] *ИИ.* С. 22.
[2] *ГТ.* С. 60.

наиболее адекватно описывается евангельской формулой «возлюби ближнего, как самого себя»: именно так же, как и себя, не меньше, но и не больше. Булгаков различает здесь акт «я» (его самосознание) и факт «я» (его фактическое бытие): самосознание-любовь тяготеет к соборности, бытие полагает границы. В Абсолютном Субъекте, в Троице актуальность и фактичность совпадают; бытие другого (Ты или Он) по отношению к Я не накладывает на Я никакого ограничения. Природа (φύσις или οὐσία) Абсолютного такова, что Я Абсолютного Субъекта есть одновременно и Ты и Он; и только поэтому мы можем говорить о равночестности Ипостасей: «в абсолютном *Я-Мы* все три Я не различаются, но и не сливаются: отождествляются, но не поглощаются взаимно, пребывая в нераздельности и несмешении. Треугольник *Я*, имеющих на своих вершинах *я*, *ты*, *он*, может быть поворачиваем вокруг оси вправо и влево, причем место отдельных вершин его меняется, но это изменение отношений не имеет значения: во всяком положении он соответствует *Я*, как каждый из его углов в отдельности и все три в совокупности»[1]. Троичность есть сфера Субъекта, в которой совпадают Я и «не-Я» как актуальность и потенция; Образ богоявления — уже не абстрактный равносторонний «треугольник АВС», но «треугольник Я» с «вершинами *я — ты — он*», визуальным образом которого является Пречестный и Животворящий Кресте Господень.

Такая трактовка позволяет избежать упрека в следовании католической тринитарной онтологии, поскольку каждое Лицо Троицы является действительно Лицом, неразрушимым единством уникальных черт, определяющих уникальное же отношение природы и конкретной Ипостаси. Именно имперсоналистический характер католической концепции filioque является основанием ее критики. С точки зрения Булгакова, главный аргумент католической доктрины заключается в том, что «если бы Св. Дух не происходил от Отца и Сына, то между Духом и Сыном не было бы взаимоотношения, и потому Дух не *отличался бы от Сына*, — другими словами, не мог бы для него возникнуть. След<овательно>, ипостась Духа *вне* такого соотношения как будто не существует, также как обе первые, *до* всякого взаимоотношения, которое и является только их раскрытием друг для друга (а отнюдь не взаимопроникновением)»[2]. Для Булгакова Ипостаси являются Личностями и существуют предвечно. Характер же их качественного отличия друг от друга раскрывается для нас в различном отношении их к общей природе.

В «Агнце Божием» эти интуиции получают логически завершенные и отточенные формулировки. «Рационально это может быть выражено только

[1] *ГТ*. С. 80.
[2] *ГТ*. Экскурс. Учение о ипостаси и сущности в восточном и западном богословии. С. 158.

в равенстве неравного: I а) Св. Троица отличается от каждой ипостаси, неравна ей; б) Св. Троица равнобожественна каждой ипостаси, следовательно, равна ей. II а) Святая Троица обладает единой природой; б) каждая ипостась также обладает единой природой; следовательно, обладание единой природой равно и различно для Св. Троицы и отдельной ипостаси»[1]. Природа — божественная реальность или усия — прозрачна для Троицы (точно так же, как тварная природа непрозрачна, непроницаема для твари); природа и есть та божественная реальность, по образу и подобию которой творится реальность относительная.

Софиология

Учение о Софии является центральным моментом во всей системе Булгакова — и наиболее сложным и запутанным ее моментом[2]. В очерченном, оформленном виде София появляется в «Философии хозяйства» как «трансцендентальный субъект хозяйства», Хозяйка, хозяйствующая в мире, однако более полное и развернутое учение о Софии Булгаков разрабатывает в «Свете Невечернем» — и в этой же работе закрепляются наиболее характерные черты его софиологии: 1) София как ипостась Божества; 2) София как тварно-нетварная посредница между Богом и миром, и 3) София как «вечная женственность». Все эти моменты впоследствии будут подвергнуты Булгаковым значительной переработке в сторону соответствия православной догматике.

1) *София как ипостась*, — правда, Булгаков изначально смягчает эту формулировку, чтобы не путать Софию с другими лицами Троицы. «...как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четвери-

[1] *Прот. Сергий Булгаков*. Агнец Божий, М.: Общедоступный Православный университет, 2000. С. 127.

[2] Некоторые аспекты булгаковской софиологии удачно проанализированы в сравнительно недавнем исследовании: *Н. А. Ваганова.* С. Н. Булгаков — «византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С. Н. Булгакова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Филология. История. Философия. 2004. Вып. 2. С. 190–231. Показателен его финал: «софиология Булгакова — это одна из крупнейших религиозно-интеллектуальных утопий XX века, по своим интенциям подобная учениям Плотина, Шеллинга, Гегеля, Фихте. В истории русской философии софиология С. Н. Булгакова — о. С. Булгакова занимает уникальное положение. Возможно, это ее тупиковая ветвь — но это такая ветвь, которая растет от самого корня, истощает себя в обилии плодов и ломается под их тяжестью, так и не дождавшись сборщиков урожая».

цу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к божеству»[1]. Для Булгакова важно определить Софию как личность и как начало — и эти моменты не будут пересмотрены и в более поздних версиях его софиологии. Однако сама формулировка «четвертая ипостась» изначально являлась некорректной — и именно она позднее стала объектом критики.

Уже в «Ипостаси и ипостасности» Булгаков пытается пересмотреть это определение Софии, определяя Софию не как ипостась, но как особое состояние бытия — ипостасность. София, как Откровение трансцендентного Божества, должна по своему онтологическому статусу отличаться и от трансцендентной Природы (φύσις, οὐσία), и от тварного мира; кроме того, София не может иметь своей ипостаси — это вносило бы в Троицу четверицу. Поэтому, для корректного в догматическом отношении описания положения Софии как парадигмы и образца тварного мира, необходимо, наряду с природой и ипостасью, рассмотреть еще одно возможное состояние бытия — ипостасность как особое состояние «*ипостазироваться*, *принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но через иную ипостась, ипостазироваться через самоотдание»[2]. Ипостасность — это троичное бытие (природа) в ее откровении, которое качественно отличается от тварного бытия по статусу природ — божественной (в случае с ипостасностью) и тварной: сближение первого со вторым обозначало бы диссоциацию божественного в твари.

Однако понятие ипостасности, используемое Булгаковым и в последующих его богословских работах, не снимало всех противоречий, связанных с онтологическим статусом Софии как явленной природы Троицы. Если в «Агнце Божием» Булгаков различает собственно усию-реальность и Божественную Софию как совокупность ипостасных свойств, посредством которых Троица как Абсолютный Субъект явлена нам, то в «Софии, Премудрости Божией» Усия и есть София, Премудрость и Слава. София «не только есть самоопределение ипостасного Бога, но она сама существует для Бога и в Боге как Божество. При этом она не есть “четвертая ипостась”, которая вносила бы четверицу во Св. Троицу, но она есть в Боге начало *иное*, чем Его ипостаси, Его Усия или божество Бога. <…> Однако именно такое различение повелевается нам троичным догматом, который содержит учение не только о троичных ипостасях, но и об единосущии в их природе»[3]. София «Ипостаси и ипостасности», в отличие от Лиц, не обладает статусом собственного бытия;

[1] *СН*. С. 186–187.
[2] *ИИ*. С. 28.
[3] *СПБ*. Л. 1.

обладая сущностью, не обладает существованием (в Лицах же оба эти момента — сущность и существование — совпадают). Онтологический статус Софии по отношению к Лицам Троицы в системе Булгакова 1930-х годов более фиксирован и отчетлив: София есть Усия, т. е. то общее для всех ипостасей, отношение к которому определяет их личный характер. Понятие ипостасности трактуется теперь антиномически: «Бог *имеет* Усию-Софию или в этом смысле *есть* Усия-София — тезис тожества. София-Усия есть у Бога, принадлежит Ему как Его начало, корень, глубина Его бытия, — тезис различения. Верно и то, и другое: Усия-София есть не-ипостасная сущность, и однако она не существует вне связи с триипостасною личностью Божией»[1]. Такой статус Софии позволяет жестко дистанцировать Софию-Усию от Ипостасей и, вместе с тем, определить ее роль в жизни Троицы. Характерной особенностью софиологии Булгакова является тот момент, что София, как природа, связана не только с ипостастью Логоса (Христа), что достаточно традиционнно, но со всеми тремя ипостасями: с Отчей, Сыновней и Духом Св.

2. *София как «посредница».* Онтологический статус Софии «Света Невечернего» двойственен: с одной стороны, «своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя», с другой — «обращенная же к Ничто, она есть вечная основа мира, Небесная Афродита <...>. Она есть горний мир умопостигаемых, вечных *идей*»[2], «умный космос», мир энтелехий, предвечно «в Начале» существующих. Поэтому мир и есть — и не есть София, будучи софиен «по сущности», он отличается от Софии по своему состоянию, как потенциальное, тварное, временное от актуальной нормы и энтелехии. Этот двойственный характер Софии, два ее «лика», заставляет Булгакова рассматривать проблему творения как проблему творения «из Ничего» — но и как проблему «становления Софии в мире»[3], при этом сам онтологический статус Софии оказывается практически непроясненным и запутанным: как различить Софию как Посредницу, как мировое «всё» — и мир как становящуюся Софию.

Эти моменты были переосмыслены и переопределены Булгаковым в эмиграции, и не последнюю роль в этом переосмыслении сыграл мистический опыт самого философа: Булгакову «явилась» София в алтаре храма св. Софии в Константинополе: «это не небо и не земля, свет небесный над землею — это не Бог и не человек, но сама божественность, божественный покров над миром»[4]. Важную роль в правильной дескрипции этого опыта сыграла метафизика света свт. Григория Паламы, глубоко усвоенная

---

1 *СПБ.* Л. 2.

2 *СН.* С. 189.

3 «Мир в своем женственном «начале» <...> уже зарожден ранее того, как сотворен, но из этого семени Божьего, путем раскрытия в нем заложенного, *создан* мир из ничего» (*СН.* С. 187).

4 *С. Н. Булгаков.* Из дневника // *Булгаков. Pro et contra.* С. 153.

Булгаковым: София — это уже не просто «умное место» Платона, но, скорее и прежде всего, мир энергий, сфера нетварного света, область эпифании: «Премудрость Божия, София, есть Откровение трансцендентального существа Божия <…>. Поэтому-то Софию необходимо понимать как το ὀντος ὄν, умную сущность, как раскрывающийся мир божественных энергий, как всеединство, совершенный организм божественных идей, пронизанных Духом Св. и явленных в правде и силе»[1]. Примечательно, что Булгаков в «Ипостаси и ипостасности» предлагает разграничить сферу Софии от природы Троицы[2] — и откажется от этого различения в «большой трилогии». София — «раскрывающийся мир божественных энергий» — все же несет на себе отпечаток «посредницы» между Богом и миром (можно трактовать мир энергий как область, посредствующую между Богом и миром, и лишь позже появляется интерпретация Софии как «Совета Божия о мире»). Кроме того, София как «ипостасность» Божества выступает и как «ипостасность» тварной ипостаси — личности человека, что вступает в противоречие с булгаковским же учением об Абсолютном Субъекте — Троице и тварном «я» — ипостаси, — не случайно в опубликованной при жизни автора части «Глав о Троичности» София отсутствует как конструктивный элемент онтологической модели и вообще не упоминается ни разу[3]. Если в «Ипостаси и ипостасности» для Булгакова было важно подчеркнуть «энергийную» сторону Софии как принадлежащей всем трем ипостасям[4], то в «Агнце Бо-

---

1 *ИИ.* С. 25, 26.

2 «Премудрость Божию, понятую в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы <…>, она есть единая для всех ипостасей основа или существо. Природа <…> соотносительна ипостаси, как ее основа, София же есть откровение о Себе Триипостасного Бога, *Слава* Божия, неотделимая от Открывающегося, и, однако, в себе сущая, как *содержание* божественного откровения» (*ИИ.* С. 25).

3 Софиология «Глав» начинается со следующей же из пяти оставшихся неопубликованными главы, — как промежуточный, переходный вариант между моделью «Ипостаси и ипостасности» и «Агнца Божия»: «Мир возможен в Боге потому, что уже в самом Боге есть предвечно совершающееся откровение о мире, София, как мир божественный, чрез Сына в Св. Духе. Трансцендентный в Первой ипостаси Бог открывает имманентный себе мир чрез Вторую и Третью ипостаси. Учением о триипостасности Бога [и связанной с нею учением о Божественной Софии] дается ответ на неразрешимый вопрос о трансцендентности Бога в отношении к миру, соединяющемуся [иначе] с имманентностью. Бог трансцендентен и имманентен миру, трансцендентен как Первая ипостась и имманентен как Вторая и Третья, причем эта имманентность мира Богу есть св. София — божественная и тварная, как ее образ в творении, [во] времени, в возникновении» (Главы о Троичности. 1925 год. Рукопись, автограф // АСБ ССПБИ. Кор. VII. Л. 89–80). Здесь и далее при цитировании архивных документов: авторские подчеркивания в тексте сохранены; квадратными скобками [] обозначено вписанное поверх строки; угловые скобки <> обозначают границы необходимых по смыслу публикаторских вставок.

4 «И как, по учению св. Григория Паламы, энергии Божественные не приурочены лишь к одной из божественных Ипостасей, но открывают и всю Св. Троицу, так и каждую из ипостасей в соответствии ее вечных свойств, также и София, как Слава Божия, соответствует не одной лишь Второй Ипостаси, как ее личное свойство, но находится в обладании всей Св. Троицы и, следовательно, каждой из ипостасей» (*ИИ.* С. 25).

жием» Усия есть Божественная Реальность, Божественная София же — совокупность свойств, как форм явления Божественной реальности, определяемых характером Ипостасей.

Софиология позднего Булгакова предельно различает мир Божественный и мир тварный: второй, как уже было сказано выше, есть «образ и зерцало» первого. Божественная София есть «предвечные образы творения», и поэтому и «виды тварного бытия не суть какие-то новые образы, нарочито найденные Богом для творения, но имеют для себя вечные божественные первообразы. Поэтому и тварный мир [находится в полном параллелизме] имеет на себе «некоторый отпечаток» мира Божественного, поскольку он имеет в себе полноту божественных идей или образов»[1]. Тварная София есть отпечаток Божественной Софии в творении, ее образ (по отношению к первообразу) или дубликат. «Тварная София онтологически тождественна с Софией Божественной как своим Первообразом. <...> мир сотворенный есть *тварная* София, как принцип относительного, становящегося бытия, сраствореного с небытием, ничто; это и значит, что *мир сотворен из ничего Богом*», и хотя «мир и содержится в бытии своем Божественной силой или тварной Софией, но она не есть Бог, а только творение Божие»[2].

Важное значение для софиологии имеет трактовка *Софии как вечной женственности*, также изначально заявленная в «Свете Невечернем»: «София же только приемлет, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все. В этом смысле она *женственна*, восприемлюща, она есть «Вечная Женственность»», и, далее, в сноске к этому фрагменту: «В *этом* смысле (т. е. отнюдь не в языческом) можно, пожалуй, выразиться о ней, что она «богиня» — то таинственное существо, которое предки наши всегда изображали на иконах св. Софии именно как женское существо, однако отличное от Богоматери. Пример такого словоупотребления мы встречаем и у Вл. Соловьёва в цикле его софийных стихотворений»[3]. Однако эта трактовка неизбежно влекла за собой интерпретацию «женственности» как «женскости», принадлежащего женщине и женщинам, и, как следствие — внесение половых квалификаций в полноту Троичной жизни, что абсолютно недопустимо. Именно этот момент вызывал большинство недоумений в период, предшествующий «спору о Софии» со стороны представителей раннего евразийства (П. Савицкий) и, позднее, обвинение со стороны «карловчан» (Ю. Граббе) чуть ли не в «мистическом блуде».

---

1 *СПБ.* Л. 8.
2 Там же. Л. 11.
3 *СН.* С. 187.

Однако такая трактовка изначально не предполагалась Булгаковым (разве что в период написания «Света Невечернего», под влиянием Анны Шмидт, публикатором работ которой он являлся). В «Мужском и женском в Божестве» Булгаков пытается освободиться от соловьёвско-шмидтеанского влияния и предельно разграничить сферы «женственного» и «женского». Женственность, в отличие от «женскости», — внеполовая категория:

> Но сама по себе женственность *не* есть пол, не есть женщина. Вечная Женственность есть Вечная Слава Божества, Шехина, Вечное приятие и откровение Божественной Жизни *всех трех* Божественных ипостасей, во Св. Троице славимого Бога. Но женственное существо не есть женское существо, которое вносило бы собою пол в область божественную. И Вл. Соловьёв в своих поэтических видениях пошел дальше чем следует в сексуализации Вечной Женственности, превратив ее все-таки в женскую грезовскую головку и тем подав повод для настойчивых домоганий А. Н. Шмидт на эту же самую роль. Разумеется, здесь приходится считаться с неточностью и недостаточностью человеческого языка для выражения области божественной жизни, рокового вхождения плотской чувственности в духовную область, но какою-то *фамильярностью* отмечено отношение к этой теме у Вл. Соловьёва, и это не соответствует его собственному богословствованию и подало повод не только Шмидт, но и Блоку (да и не ему одному) тащить «Прекрасную Даму», «Незнакомку» и под<обное> на площадь, как Возлюбленную Песни Песней, которая на стогнах города подвергалась нападению при поисках своего Возлюбленного. Итак, Женственность не есть женщина и не становится ею[1].

В «Ипостаси и ипостасности» происходит окончательно различение между «женственным» и «женским»: София — это именно *женственное* (а не «*женское*») рецептивное, восприемлющее, благодатное и т. д. начало — начало девственное, «целокупность твари», что позволяет сблизить софиологию с мариологией. Квалификация «женскости» почти в физиологическом смысле (мир есть лоно) теперь принадлежит понятию субстанции, меонального начала мира. Булгаков достаточно жестко противопоставляет понятия «ипостась» и «субстанция» (хотя эти термины являются кальками), а «ипостась», в предшествующим «Главам о Троичности» «Лекциям о Троичности», читанным в Праге, определяет как «substitutia», «субстрат» Божества.

Тема «женственности» теснейшим образом связана с булгаковской *мариологией*, допускающей сближение между Софией и Марией — «Мир, как тварная София, в боговоплощении есть Логос в Божественном <единстве>

[1] *Прот. Сергий Булгаков.* Мужское и женское в Божестве / Подг. текста и публ. Н. Ю. Голубковой и А. П. Козырева, предисл. и комм. А. П. Козырева // *Булгаков: Религиозно-философский путь*. С. 357.

[естестве] своем, и Мария в <человечестве> [человеческом]. Если как Логос, тварная София или мир есть Христос (Христософия), то, как Мария, она есть Церковь, — торжество в мире тварном Софии небесной. Мир в Софии есть дитя божественного рождения, и он же есть Матерь, Дитя-Мать»[1]. Специфически-софиологические коннотации булгаковской мариологии[2] стали объектом критики фактически сразу же, как только это сближение было зафиксировано в «Ипостаси и ипостасности» и особенно в «Купине Неопалимой», — не случайно статья еп. Иоанна Максимовича, направленная против софиологии, называлась именно «Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли». В работе «София, Премудрость Божия», в которой и должны были, по замыслу самого Булгакова, быть сняты все противоречия и недоразумения[3], мариология излагается как законченное учение, с одной стороны, призванное преодолеть конструктивные недочеты католического догмата о непорочном зачатии, а с другой — раскрывающее основные черты софиологической доктрины позднего Булгакова. По мысли Булгакова, освобождение Марии от первородного греха означало бы отделение ее от человечества, от тварной человеческой природы, и, как следствие, сделало бы боговоплощение иллюзорным. Боговоплощение есть двусторонний акт — акт сошествия Логоса и акт приятия его в человеческое естество, и для его полного свершения оба эти момента должны обладать силою реальности. Человеческая природа Богоматери — это подлинно человеческая природа, тварная и смертная, но в ней сосредоточена вся сила святости предшествующих родов и личной святости самой Богоматери. Именно поэтому Богоматерь не есть Божество. Она — «ипостасное человечество Христа», «Духоносица», «икона» или «лик» Божественной Софии, и, как точное соответствие Образу Первообраза — София тварная. Между тем ставить знак равенства между Марией-Богоматерью и тварной Софией, как образом Божественной Софии, нельзя. Мария есть лишь «верхняя ступенька» лестницы Иаковлевей. София тварная есть не только Богоматерь, но и онтологическое основание всего тварного мира вообще.

Библиографии: Л. А. Зандер. Бог и Мир. Париж, 1948. Т. II. С. 353–354; Serge Boulgakov. Bibliographie [Сергей Булгаков. Библиография] / Сост. К. Наумов. Париж, 1984; *P. Bernardi, N. Bosco, N. Lingua.* Storia e Storiografia bulgakoviane // Filosofia e Teologia. Roma. 1992. VI; *В. Н. Акулинин.* С. Н. Булгаков. Библиография. Новосибирск, 1996. С. 15; *Мон. Елена [Е. И. Казимирчак-Полонская].*

[1] *ИИ.* С. 34.

[2] И особенно допускаемые оппонентами Булгакова интерпретации Софии как женского начала в Божестве.

[3] Как и в статье «Мариология в четвертом Евангелии».

Профессор протоиерей С. Н. Булгаков (1871–1944) // Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Орел, 2001.

Сочинения: Капитализм и земледелие (Т. I, II). СПб.: Тип. и лит. В. А. Тихомирова, 1900; От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб: Т-во «Общественная польза», 1903; Два града. Исследования о природе общественных идеалов (Сборник статей в двух томах). М.: Путь, 1911; Философия хозяйства. Ч. 1-я. Мир как хозяйство. М.: Путь, 1912 [Переизд.: *С. Н. Булгаков.* Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1993 (Приложение к журналу «Вопросы философии»)]; Очерки по истории экономических учений. Вып. I. М., 1913; Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917 [Переизд.: *С. Н. Булгаков.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994]; Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг. М.: Изд. Г. А. Лемана и С. А. Сахарова. 1918 [Переизд.: *С. Н. Булгаков.* Тихие думы. М.: Республика, 1996]; На пиру богов. София, Российско-болгарское книгоиздательство, 1921; Новозаветное учение о Царствии Божием. Протоколы семинария проф<ессора> прот<оиерея> (по записи Л. А. Зандера) // ДМС. Прага. 1923. № 3. С. 47–69; ДМС. Прага. 1924. № 4. С. 51–71; ДМС. Париж. 1925. № 5 (de visu недоступен) [Переизд.: *Булгаков: Религиозно-философский путь*]; Ипостась и ипостасность (Sholia к «Свету Невечернему») // Сб. статей, посвященных 35-летию научной деятельности П. Б. Струве. Прага: Пламя, 1925. С. 353–371 [Переизд.: *С. Н. Булгаков.* Труды о Троичности. М., 2001]; Очерки учения о Церкви. I. // Путь. 1925. № 1. С. 53–78; Очерки учения о Церкви. II. Обладает ли Православие внешним авторитетом догматической непогрешимости? // Путь. 1926. № 2. С. 47–58. Очерки учения о Церкви. III. Церковь и «инославие» // Путь. 1926. № 4. С. 3–20; Св. Пётр и Иоанн. Два Первоапостола. Париж, 1926; Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927; Друг Жениха (Ио. III, 28–30). О православном почитании Предтечи. Париж, 1927; Лестница Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929. Очерки учения о Церкви. IV. О Ватиканском догмате // Путь. 1929. № 15. С. 39–80; № 16. С. 19–48; Главы о Троичности // Православная мысль. Труды Православного Богословского института: Вып. I. Париж, 1928. С. 31–88; Вып. II. Париж, 1930. С. 57–85 [Переизд.: *С. Н. Булгаков.* Труды о Троичности. М., 2001]; Евхаристический догмат // Путь. 1930. № 20. С. 3–46. № 21. 1930. С. 3–33; Иуда Искариот — апостол-предатель // Путь. 1930–1931. №№ 26–27 [Переизд.: *С. Н. Булгаков.* Труды о Троичности. М., 2001]; Икона и иконопочитание. Париж, 1931 [Переизд.: *С. Н. Булгаков.* Первообраз и образ // Соч.: В 2 т. Т. I. СПб., 1999]; О чудесах евангельских. Париж, 1932; Святый Грааль. (Опыт догматической экзегезы. Ио. XIX, 34) // Путь. 1932. № 32. С. 3–42 [Переизд: *С. Н. Булгаков.* Первооб-

раз и образ // Соч. в 2 т. Т. I. СПб., 1999]; Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть I. Париж, 1933 [Переизд.: *Прот. С. Булгако*в. Агнец Божий. М., 2000]; Иерархия и Таинства // Путь. 1935. № 49. С. 23–47; О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию. Париж, 1935; Утешитель. О Богочеловечестве. Часть II. П., 1936 [Переизд.: *Прот. С. Булгаков*. Утешитель. О Богочеловечестве. М., 2003]; Проблема «Условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию) // Путь. 1936–37. № 52. С. 3–23. 1937. № 53. С. 31–49; The Wisdom of God, A brief summary of Sophiology, New York, London, 1937; Радость церковная. Слова и поучения. Париж, 1938; Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III. Париж, 1945 [переизд.: *Прот. Сергий Булгаков*. Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный ун-т, основанный прот. Александром Менем, 2005]; Автобиографические заметки. Париж, 1946 [Переизд.: Автобиографические заметки. Париж, 1991; Тихие думы. М., 1996]; Апокалипсис Иоанна. Париж, 1948 [Апокалипсис Иоанна. М., 1991]; Философия имени. Париж, 1953 [Философия имени. СПб: Алетейя, 1998]; Мариология в четвертом Евангелии // Вестник РСХД. 1971. № 101–102; Софиология смерти // Вестник РХД. 1978. № 127. 1979. № 128 [Переизд.: Тихие думы. М., 1996]; Богословие Евангелия Иоанна Богослова // Вестник РХД. 1980. № 131; 1981. № 134–137; У стен Херсониса // Символ. Париж. 1991. № 25 (июль); Трагедия философии // *С. Н. Булгаков*. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1993; Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьёве // Исследования по истории русской мысли [3] Ежегодник за 1999 год. М., 1999; Мужское и женское. Мужское и женское в Божестве // *Булгаков: Религиозно-философский путь*.

Письма и дневники: В. И. Кейдан. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов... М., 1997; *С. Н. Булгаков*. Письма [к В. В. Розанову и Р. М. Плехановой] // Логос. № 2. 1991; *С. Н. Булгаков*. Письма к В. В. Розанову // ВФ. 1992. № 10; Письма С. Н. Булгакова С. Н. Дурылину // ВФ. 1993. № 3; *Прот. С. Булгаков*. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998; Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Архив свящ. П. А. Флоренского. Вып. 3. Томск, 2001; Письма к родному брату Алексею Николаевичу Булгакову // *Прот. Сергий Булгаков*. Из Памяти сердца. Орел, 2001; Письма С. Н. Булгакова Фрицу Либу // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002. М., 2002; Письма С. Н. Булгакова к Г. В. Флоровскому // Там же; Ялтинский дневник. Из «Дневника» // *Булгаков. Pro et contra*; *С. Н. Булгаков*. Письма к П. Б. Струве // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник 2003. М., 2004.

Литература: Н. И. Кареев. Экономический материализм и закономерность социальных явлений. По поводу статьи С. Н. Булгакова «О закономерностях социальных явлений». ВФиП. 1897. Кн. 36 [Переиздано в: *Булгаков. Pro et contra*]; *А. В. Луначарский.* Русский Фауст. ВФиП. 1902. Кн. 63. [Переизд.: *Волжский-I*]; *Волжский.* По поводу книги г. Булгакова // ЖДВ. 1903. № 12. [Переиздано в: *Волжский-I*]; *Свящ. Н. Р. Антонов.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. Т. 1. СПб., 1912; *Н. Н. Алексеев.* Опыт построения философской системы на понятии хозяйства. Сергей Булгаков. Философия хозяйства. Часть первая. Мир как хозяйство // ВФиП. 1912. Кн. 115 [Переизд.: *Булгаков. Pro et contra*]; *С. Н. Дурылин.* [Рец. на:] С. Булгаков. Очерки по истории экономических учений. Выпуск I. Издание автора. М., 1913 // Путь. 1913. № 8; *Ю. Граббе.* Корни церковной смуты. Парижское братство св. Софии и Розенкрейцеры. Белград, 1927; *Прот. Иоанн (Максимович).* Учение о Софии Премудрости Божией. Варшава, 1930; *Вл. Лосский.* Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл указа Московской Патриархии. Париж, 1936; *Прот. Иоанн (Максимович).* Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли // Церковная жизнь. Белград. 1936. № 6, 7, 8–9, 10–11; 1937. № 1; *П. Н. Граббе.* О парижских «богословах». Ровно, 1937; *C. Lialine.* Dom. Le débat sophiologique // Irénikon. T. XIII. 1936; *Paul Anderson.* Father Sergey Boulgakov // The Living Church. 1935. 9 November; *A. F. Dobbie-Bateman.* In quos fines saeculorum // Sobornost. 1944. New Series. № 30; *Прот. В. В. Зеньковский.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1–2. Париж, 1948 [Переизд.: Л.,1991]; *Л. А. Зандер.* Бог и мир: (Миросозерцание отца Сергия Булгакова): В 2 т. Т. I, II. Париж, 1948; *A. Litva.* La «Sophia» dans la creation celon la doctrine de S. Boulgakof // Oriente Christiano Patristico. Roma. 1950. V. 16; *N. Lossky.* History of Russian Philosophy. N. Y., 1951 [Переизд.: *Н. О. Лосский.* История русской философии. Киев, 1992]; *B. Monsegú.* Sergio Bulgakof y sus teorias trinitarias // Revista Española de Teología. Madrid. 1957. № 17; *Прот. Г. Сериков.* Учение об апокастасисе (о всеобщем восстановлении) у «отца отцов» (свят. Григория Нисского) и у прот. Сергия Булгакова // Вестник РСХД. 1971. № 101–102; *Прот. А. Шмеман.* Три образа // Там же; *Архим. Евфимий.* Relatio religare // Там же; *B. Newman.* Sergius Bulgakov and the Theology of Divine Wisdom // St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary's Theological Quarterly. 1978. V. 22; *Игум. Геннадий (Эйкалович).* Дело прот. Сергия Булгакова: Историческая канва спора о Софии. Сан-Франциско, 1980; *Fr. C. Copleston.* Russian philosophy from Gertzen to Berdyaev and Lenin. Notre Dame, Ind., 1986; *Fr. C. Copleston.* Russian religious philosophy. Notre Dame, Ind., 1988; *С. М. Половинкин.* Путь к храму // *С. Н. Булгаков.* Геро-

изм и подвижничество. М., 1992; *М. А. Колеров*. Предисловие и примечания к публикации: Смерть первая и воскресение первое: Письма Булгакова 1917–1923 гг. // Новый мир. 1994. № 11; *C. Evtuhov*. The Cross and the Circle: Sergei Bulgakov and the Fale Russian Religious Philosophy. Itaca (N. Y.) and London, 1997; *М. А. Колеров*. С. Н. Булгаков в Крыму 1919 года // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997; *О. К. Локтева*. С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // Там же; *Vegetus*. Неделя о Булгакове // Там же; *P. Coda*. L'altro di Dio. Revelatione e kenosi in Sergej Bulgakov. Roma: Città Nuova, 1998; *T. Hopko*. Receiving Father Bulgakov // St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary's Theological Quarterly. 1998. V. 42; *B. Tataryn*. Sergius Bulgakov (1871–1944): Time for a New Look // Там же; *И. В. Никитина, С. М. Половинкин*. Московский Авва // Архив свящ. Павла Александровича Флоренского. Вып. 2: Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998; *М. П.* К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия // Символ. 1998. № 39. С. 151–186; *И. Б. Роднянская*. Чтитель и толмач замысла о мире // *С. Н. Булгаков*. Первообраз и образ. Соч.: В 2 т. СПб., 1999; *Е. А. Голлербах*. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000; *А. П. Козырев*. Нижегородская Сивилла // История философии: Вып. 6. М., 2000. № 6; *Мон. Иоанна (Рейтлингер)*. Апофеоз Невечернего Света (из воспоминаний об о. Сергии) // Вестник РСХД. 2001. № 182 (1). С. 64–66; *М. А. Колеров*. Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // Логос. 2001. № 5; *А. Е. Климов*. Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии // *Булгаков: Религиозно-философский путь*; *Свящ. Д. Лескин*. С. Н. Булгаков — участник Афонских споров об имени Божием // Там же. С. 170–190. *С. С. Хоружий*. София — Космос — Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // *Булгаков: Pro et contra*; *М. А. Колеров*. С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник 2003. М., 2004; *Н. А. Ваганова*. С. Н. Булгаков — «византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С. Н. Булгакова) // Вестник ПСТБИ: Филология. История. Философия. 2004. Вып. 2.; *Н. А. Ваганова*. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010.

Архивы: Архив проф. прот. С. Н. Булгакова в Православном Богословском институте св. преп. Сергия Радонежского (Париж). Коллекции документов, связанных с о. С. Булгаковым, находятся также: ГАРФ. Ф. 5783 (фонд П. Н. Савицкого); Ф. 5912 (фонд П. Б. Струве); РГАЛИ. Ф. 142 (фонд А. С. Глинки), Ф. 427 (фонд Г. А. Рачинского), НИОР РГБ. Ф. 249.

«СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ»: ПРАВОПИСАНИЕ И ЕГО СМЫСЛ

Написание названия известнейшей работы С. Н. Булгакова имеет два одинаково устойчивых варианта. Первое из них, «Свет Невечерний», где с прописной буквы пишутся оба слова, входящие в словосочетание, характерно прежде всего для самого Булгакова. Именно так он сам называет свою работу, увидевшую свет, как известно, в Сергиевом Посаде в 1917 году. Именно такое правописание используется в булгаковских текстах, написанных позднее, но тематически связанных со «Светом Невечерним», к примеру, в «Ипостаси и ипостасности», причем и в машинописной, и в опубликованной в 1925 году — версиях этой статьи. Наконец, именно так обозначает эту работу Лев Зандер в своей фундаментальной двухтомной работе «Бог и мир». Второе написание — «Свет невечерний» — также достаточно устойчиво[1]; установить же внутреннюю логику употребления того или иного варианта названия достаточно затруднительно[2]. Выяснению того, какое написание необходимо считать более адекватным, и посвящен этот небольшой параграф.

Как указывает сам Булгаков в предисловии «От автора», название работы заимствовано из стихотворения А. С. Хомякова «Вечерняя песнь», отрывок из которого и приводит Булгаков[3]:

> Господи! Путь наш меж камней и терний,
> Путь наш во мраке. Ты, Свет Невечерний,
> Нас осияй!

Однако это стихотворение у самого Хомякова выглядит несколько иначе. Таково он в известном издании 1969 года, цитируемом В. В. Саповым в Комментарии:

---

[1] Так, С. Хоружий и И. Роднянская употребляют первый (см., напр.: *С. С. Хоружий*. Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова // Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 5 и др.; *И. Б. Роднянская*. Чтитель и толмач замысла о мире. С. 9 и др.), а В. Сапов, С. Половинкин и Е. Евтухова — второй вариант правописания названия работы. (См.: *В. В. Сапов*. Комментарии // Свет невечерний. М., 1994. С. 365 и др.; *С. М. Половинкин*. Путь к храму. С. 9 и др.; *Catherine Evtuhov*. The cross and the sickle. P. 175 и др.).

[2] Примером *двойного* употребления в рамках *одного* издания может служить знаменитая библиография К. Наумова (*Serge Boulgakov*. Bibliographie / *Сергей Булгаков*. Библиография / Сост. К. Наумов. Париж, 1984), где в «Préface», написанном Константином Андрониковым, данное словосочетание пишется как «Свет невечерний» (P. 18), а в тексте самой библиографии — как «Свет Невечерний» (P. 118, 128 и др.).

[3] В данной и последующих цитатах дореволюционная орфография (в отличие от пунктуации) не сохранена. Стихотворение Хомякова и комментарий к нему, кроме случаев, особо оговоренных, цитируется по: *А. С. Хомяков*. Стихотворения и драмы. М., 1969.

Солнце сокрылось; дымятся долины;
Медленно сходят к ночлегу стада;
Чуть шевелятся лесные вершины,
Чуть шевелится вода.

Ветер приносит прохладу ночную;
Тихою славой горят небеса...
Братья, оставим работу денную,
В песни сольем голоса...

Ночь на востоке с вечерней звездою;
Тихо сияет звездой золотою
Западный край.

Господи, путь наш меж камней и терний,
Путь наш во мраке... Ты, свет невечерний,
Нас осияй![1]

В мгле полунощном, в полуденном зное,
В скорби и радости, в сладком покое,
В тяжкой борьбе —

Всюду сияние солнца святого,
Божия мудрость и слава и слово —
Слава тебе!

И таково оно — во всех дореволюционных изданиях стихотворений Хомякова, начиная с первой публикации «Вечерней песни» в первом номере «Русского Богатства» за 1856 год:

Солнце сокрылось, дымятся долины,
Медленно сходят к ночлегу стада,
Чуть шевелятся ночные вершины,
Чуть шевелится вода.

[1] Примечательно, что в переиздании «Света Невечернего» 1999 года это же стихотворение, при отсутствии иных текстологических различий, цитируется с использованием булгаковского правописания: «...Ты, Свет Невечерний» // *Сергей Булгаков*. Первообраз и образ. СПб., 1999. Т. 1. С. 360.

Ветер приносит прохладу ночную,
Тихою славой горят небеса.
Братья, оставим работу дневную,
В песню сольем голоса:

«Ночь на востоке с вечерней звездою,
«Тихо сияет звездой золотою
«Западный край».

«Господи! Путь наш меж камней и терний,
«Путь наш во мраке: Ты, свет невечерний,
Нас осияй!»

«В мгле полунощной, в полуденном зное,
«В скорби и радости, в сладком покое,
«В тяжкой борьбе»,

«Всюду сияние солнца святого,
«Божия мудрость, и сила, и слово,
«Слава Тебе!»

Различие в правописании — очевидно. Неточная цитата Булгакова, с отточиями после слов «во мраке», позволяет считать обращение «Ты» началом нового предложения, поэтому передача сакрального смысла словосочетания «Свет Невечерний» прописными начальными буквами каждого из слов представлялась Булгакову, да и его последующим читателям, вполне уместной. Замена двоеточия на точку, так же, как и замена слова «песню» (единственное число) на «песни» (множественное число) с последующим снятием кавычек, которые указывали на то, *какая* именно песня имеется в виду, так же, как и отсутствие запятых при перечислении «Божия мудрость, и сила, и слово», т. е. при перечислении достаточно общеупотребительных и традиционных Божественных имен, в советском издании этот сакральный смысл практически снимала, низводя по сути религиозный символ до статуса поэтического образа. Однако и в советском издании Хомякова, цитируемом В. Саповым, есть указание самого же Хомякова на литургический источник и темы стихотворения и, отчасти, словосочетания «Свет невечерний»[1]: это известное церковное песнопение «Свете тихий», или «Вечерняя песнь Сыну Божию», входящее

[1] В автографах стихотворение «Вечерняя песнь» имело еще и такие варианты названий, как «Вечер» и «Вечерняя песнь. Свете тихий», что и указано в комментарии к стихотворению (С. 568).

в вечерню. В данном случае текст этот так важен, что я позволю себе привести его целиком:

> Свете тихий святыя славы Безсмертнаго Отца Небеснаго Святаго блаженнаго Исусе Христе! Пришедше на запад солнца, видевше свет вечерний, поем Отца, Сына и Святаго Духа, Бога. Достоин еси во вся времена пет быти гласы преподобными, Сыне Божий, живот даяй, темже мир Тя славит[1].

Действительно, не текстуально, но интонационно «Вечерняя песнь» Хомякова и «Вечерняя песнь Сыну Божию» очень близки. Еще более близка она — также по интонации — заключительным фразам предисловия «От автора» к «Свету Невечернему»: «в жизни час вечереющий на небосклоне духовном тихо восходит “звезда светлая и утренняя”, и дальний доносится благовест из храма Света Незаходимого. Но зноем палящим томит еще день, круто подъемлется в гору кремнистая стезя, трудный видится путь впереди...»[2]. Однако конструктивное отличие несомненно: «Свете тихий», так же, как и «Вечерняя песнь» Хомякова, и так же, как булгаковское предисловие, действительно говорит нам о пути, об усталости, о закате, но и об усталости от «света вечернего», которому, собственно, и противопоставляется «Свете тихий святыя славы Безсмертнаго Отца Небеснаго Святаго блаженнаго Исусе Христе»[3]. Истоки этого противопоставления, по-видимому, тесно связаны с истоками понятия «свет» в той традиции, к которой Булгаков так настойчиво требует обратиться: к православной богословской традиции, точнее, к ее метафизическим основаниям.

В греческой патристике одним из первых авторов, попытавшихся рационализировать интуицию Света, был Псевдо-Дионисий Ареопагит. Согласно Ареопагиту, Бог, с одной стороны, выступает как абсолютно непознаваемое, абсолютно трансцендентное миру. Бог есть Мрак, нечто, к чему неприменимы никакие предикаты. Но в это же время «Божественный Мрак — этот тот неприступный Свет, в котором, как сказано в Писании, пребывает Бог»[4].

---

1 См., напр.: Молитвослов. Издательство Московской патриархии. М., 1970.

2 *СН.* С. 6.

3 Ср. также комментарий к этому же богослужебному тексту свящ. П. А. Флоренского в «Столпе и утверждении Истины» («Письмо четвертое: Свет истины»): «Господь Иисус — кроткий, тихий свет от святой славы бессмертного, святого, и потому блаженного Отца Небесного. Но он, это тихое Солнце миру, взошло на земле и потом закатилось, снова стало как бы не с нами. Мы видели свет этого закатного солнца и в нем, в свете этого Света «узрели свет» Присносущной Троицы. Поэтому и воспеваем теперь Ее — Отца, Сына и Святого Духа — Бога; Сына же Божия, тем присносолнечным просветлением твари дающего жизнь миру, мир славит в благодарных песнопениях» (*Свящ. П. А. Флоренский*. Столп и утверждение Истины // *Свящ. П. А. Флоренский*. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1990. С. 97). Отметим, однако, что Флоренский, в отличие от Булгакова, не разделяет «свет вечерний» от «света невечернего» (для него это варианты света Христова) — и «свет разума» от света Фаворского. (См.: Там же. С. 96).

4 *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. Письмо Дорофею Диакону // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 12. Дионисий использует здесь известный фрагмент из Первого послания к Тимо-

Выступая и как Мрак, и как Свет, Бог есть и «безымянное», и «достойное любого имени», но «безымянность» его особого рода: «безымянным почитают Его по той причине, что само Богоначалие в одном из таинственных видений символического богоявления, порицая вопросившего у него “Каково твое имя”, ответило следующее, словно отлучая себя от всякого познания: “ну что ты спрашиваешь меня об имени моем? Оно ведь странно”. В самом деле, — пишет Дионисий, — не странно ли имя, которое превыше всякого имени, безымянности, которая превосходит все, именуемое именем как в этом мире, так и в будущем?»[1] Это, скорее, не без-имянность, а сверх-имянность, над-имянность. Бог есть трансцендентная причина и начало всего сущего, присутствующая в мире не существом своим, но в своем Промысле, в своих силах и энергиях, и именно в этом своем самооткровении миру Бог познаваем и постижим. Бог как бы «исходит из себя», постоянно переходя в мир, однако в то же время остается неподвижным и неизменным.

Для прояснения этого образа Дионисий использует как неоплатонический символ круга, в центре которого сходятся все лучи — «образ ума», по Проклу, так и неоплатонический же образ света, впрочем, к тому времени уже усвоенный греческой церковной традицией, в частности каппадокийцами: свет есть образ блага, к этому лучезарному свету стремится весь тварный мир, и только через причастие этому свету тварь существует и живет, она как бы пронизана лучами духовного и умного Света. Однако и заметно конструктивное различие между метафизикой света неоплатоников — и метафизикой света Дионисия Ареопагита: свет, трактуемый в более поздней греческой богословской традиции, в частности Иоанном Дамаскиным (который, к слову, не был неоплатоником а, скорее, аристотеликом), как «предвечный совет Божий о мире»; образ мира в Боге и воля Бога о мире, есть мир энергий, а не мир «умов», как в неоплатонической традиции[2]. Еще сильнее выражена демаркационная линия между «умным светом» неоплатоников и энергетической трактовкой света у свт. Григория Паламы, греческого богослова XIV века, чье творчество, безусловно, было хорошо известно Булгакову[3].

фею ап. Павла, глава 6, стих 16: «Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может. Ему честь и держава вечная! Аминь».

[1] *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* Божественные имена // Мистическое богословие. С. 20.

[2] По-видимому, устойчивое словесное выражение «свет/светильник разума», которое так активно употреблялось в философских трудах, литературе и речи Нового времени, берет свое начало именно в неоплатонической трактовке понятия «свет» с ее редукцией к «умному», рациональному, когнитивному началу; онтологический же оттенок понятия, который, несомненно, есть у Прокла, в этой трактовке исчезает.

[3] Так, в письме о. П. Флоренскому от 15 февраля 1914 года Булгаков писал: «Занимаюсь Григ<орием> Паламой, стал думать, что издание перевода некоторых основных его трак-

> Какое вернейшее пророческое слово вы приняли после созерцания света, боговидцы? — писал Палама. — Какое же, если не то, что «Бог облекается в свет как в одежды»! — «И вы хорошо делаете, говорит апостол, «держась этого пророческого слова как светильника, светящего в темном месте, пока не воссияет дневной свет» — какой дневной свет? Конечно же воссиявший на Фаворе! — «... и взойдет утренняя звезда» — какая утренняя звезда? — Конечно же осиявшая там Петра с Иаковом и Иоанном. «Пока не взойдет утренняя звезда» — где? «В сердцах наших» (2 Пет 1, 18–19)[1]. Не ясно ли, что этот свет светит теперь в сердцах верных и совершенных? Не ясно ли, что он безмерно превосходит свет знания? И не только от знания добываемого эллинской наукой <...>, но и от знания божественных Писаний свет этого видения отличается настолько, что свет знания сравним со светильником, светящем в темном месте, а свет таинственного видения — с сияющей днем утренней звездой, то есть с солнцем[2].

Образный и концептуальный строй достаточно отчетлив: если «свет вечерний», т. е. свет, зажигаемый, используемый вечером, «свет вечера», есть свет знания, «гнозиса», который Булгаков впоследствии назовет «лжеименным»[3], — или свет сознания и знания вообще, то Свет Невечерний — это свет Фаворский, который может быть реконструирован в системе Паламы не как гносеологическая, а как онтологическая категория, на языке философии — как данность трансцендентного в наличном и историческом бытии. Не это ли различие в трактовке категории «свет» нашла свое отражение в правописании выражения «Свет Невечерний»[4]? В русском языке написание слова с прописной буквы отражает уникальность обозначаемого этим словом имени или события, и в данном случае речь идет о действительно уникальном, абсолютно неповторимом событии — о Преображении

татов <...> было бы теперь нужно и своевременно и в смысле языка тоже не трудно, лежит в пределах компетенции профессоров Дух<овной > Ак<адемии> (м<ожет> б<ыть>, в Казани есть?)» (Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 78.

1 *Второе соборное послание ап. Петра, глава 1, стихи 18–19:* «И этот глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе. И *притом* мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах наших».

2 *Свт. Григорий Палама.* Триады... С. 208.

3 Ср.: «И посему София есть мудрость, истинный, не лжеименный гнозис, она есть истинность истин, красота красот» (*ИИ*. С. 36).

4 Что, кстати говоря, противоречит и современному церковному правописанию данного словосочетания: «Яже Свет невечерний рождшая, душу мою ослепшую просвети» — Молитва 7-я ко Пресвятой Богородице, входящая в утреннее молитвенное правило (соответствие указано Т. Н. Резвых).

Господнем. Изменение гносеологического статуса категории «свет» на онтологический, зафиксированное в таком правописании, отчасти отражает «декадентский», модернизаторский характер религиозного поиска Булгакова 10-х годов XX века; лет, когда слишком многие слова обозначались таким образом (достаточно вспомнить поэзию Бальмонта и Блока); когда фактически размывалась грань между духовностью в гегелевском, шеллингианском или романтическом смысле — и духовностью в смысле Духа Святого[1], — но и выражает желание эти сферы (разные сферы духовности) разграничить. Последующие же трансформации метафизики Булгакова в 20-е годы связаны и с использованием паламитской онтологической модели (Бог-Троица — мир энергий — тварь как различные статусы бытия) («Ипостась и ипостасность»), и с пафосом установления жесткой дистинкции между «светом гнозиса» и «Светом Невечерним» («Трагедия философии»), что только подтверждает правомерность моей трактовки.

«Я». К МЕТАФИЗИКЕ СУБЪЕКТА С. Н. БУЛГАКОВА В РАБОТАХ 20-Х ГОДОВ

Сетуя на свою горькую публикаторскую судьбу, С. С. Хоружий, чьими усилиями труд Булгакова «Трагедия философии» дошел до русского читателя, писал в примечаниях: «предоставленный текст — ксерокопия машинописного текста, находившегося в свое время в издательстве “Пламя” и несущего обширную рукописную правку автора. Данная правка и есть та внешняя корректура, о которой говорится в предисловии “От автора”[2]. Как видно из содержания, после завершения книги в Крыму, автор возвращался к тексту и не только для этой “корректуры”: в гл. 3 Очерка 2 есть ссылка на статью о. Сергия “Ипостась и ипостасность”, написанную в 1924 или 1925 г.[3]; поздней основного текста написан и Post-scriptum в Очерке 3 <...>. Наконец, красными чернилами на рукописи (разумеется, после 1927 г.) проставлены страницы немецкого изд.[4] К сожалению, текст явно не прошел редакторской подготовки к печати, имеются непреднамеренные повторы <...>; цепи сносок, заполненных длинными выдержками из общеизвестных мест, создают

[1] Трактовка, предложенная М. А. Колеровым.

[2] Предисловие сам Булгаков датирует мартом 1925 г.

[3] По датировке Булгакова — в июне 1924 г.

[4] Напомним, что немецкий перевод труда Булгакова «Трагедия философии», выполненный А. Кресслингом, увидел свет в Дармштадте в 1927 г.

неудобочитаемость». И вот, наконец, самое главное: «Выбор между четырьмя возможными вариантами написания «Я» (Я, *Я*, я, *я*), одного из центральных понятий книги, весьма изменчив и лишь в части случаев подчиняется какой-либо уловимой логике»[1]. Сетуя на свою горькую исследовательскую судьбу, скажу: невозможность аутентичного сравнения более ранней (1920–1921), «средней» (1925) и наиболее поздней (после 1927) версий «Философии трагедии» создает огромные трудности, поскольку именно в эти годы, в этих хронологических рамках, точнее, в эти хронологические срезы (1920–1922–1924–1925 — после 1927), происходит формирование центральной в философской системе Булгакова 20-х годов тринитарной онтологической модели как основания философии вообще; и мне остается только осторожно и бережно, слой за слоем снимая позднейшие записи и наслоения, постараться уловить неуловимую логику написания центрального термина философской системы: Я.

Потому что утвердить, что «судьба о. Сергия соединила во времени две важные вехи его пути: вольное расставание с философией и насильное разлучение с родиной» или, проще, что год эмиграции является точкой водораздела между «философией» и «богословием» С. Н. Булгакова (тезис, с легкой руки Л. А. Зандера вошедший в научный оборот и на разные лады повторяемый в подавляющем большинстве текстов) — значит не сказать ничего. Пути, способы и формы переосмысления самих границ философии и перехода от философии к богословию, зафиксированного в работах крымского периода, далее — в маленькой, но очень важной «Ипостаси и ипостасности», далее — в «Главах о Троичности» и — отчасти — в «Агнце Божием», во многом еще остались скрыты. Цель моя — проследить, как в Париже развязываются узлы сюжетов, завязанных в Москве, Крыму, Константинополе и Праге[2]; как, внутри этих сюжетов, устанавливаются самим Булгаковым линии демаркаций и нити связей между субъектом относительным и Субъектом Абсолютным, между тварью и Творцом.

«Я» и субъект: к определению понятий

Завязка этих сюжетов происходит гораздо раньше начала 20-х годов. Так, в ключевых понятиях книги «Философия хозяйства» — понятиях жизни и смерти как первичной антиномии существования — можно уловить,

[1] *С. С. Хоружий*. Трагедия философии (философия и догмат). Примечания // *С. Н. Булгаков*. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М. 1991. С. 571.

[2] Речь в данном случае идет о сюжетах интеллектуальных, намеренно отделенных — насколько это возможно — автором этих строк от сюжетов историко-биографического характера.

не соблазняясь на слишком уж лежащую на поверхности трактовку работы как романтического варианта философии жизни, зародыши и звенья будущих трансформаций. «Хозяйство» есть лишь форма преодоления небытия в бытии, стремление превратить мертвую материю в живое тело, и мировой процесс (в том числе и процесс хозяйственный) есть космогоническая битва между Меоном и Бытием, в которую вовлечены и «объектность» мира, и «субъектность» человека[1]. Соотношения между «я» и «не-я» рассматриваются в этот период Булгаковым как соотношения сферы знания и хозяйственной сферы: осуществляя себя в хозяйстве, субъект актуализирует бессознательно-меонально-объектное и обнаруживает в этом процессе конечное тождество субъекта и объекта. Не удивительно поэтому, что основной онтологической моделью, лежащей в основании «Философии хозяйства», является шеллингианская онтологическая модель: собственно, работу «Философия хозяйства» и можно рассматривать как попытку конструирования экономической теории на базе шеллингианства примерно таким же образом, как марксова экономическая теория была сконструирована на базе гегелевской философии.

В «Свете Невечернем» эта конструкция претерпевает некоторые изменения и базируется уже не на шеллингианской, а на вполне собственной булгаковской онтологической модели развертывания трансцендентального софийного предпроекта в имманентном тварном бытии. Не останавливаясь на достаточно уже описанной в литературе уконально-меональной софийной модели (София как тварно-нетварная посредница между тварью и творцом), которая декларируется зачастую как некий метафизический итог раннего Булгакова, отмечу лишь те моменты, которые можно, по-видимому, рассматривать не как результат — но как опыт новой постановки вопроса. Прежде всего, с первых же страниц «Света Невечернего» мы сталкиваемся с констатацией связки «есть» — ЕСИ как непосредственной данности связи между Богом и тоже «данным», «этим», «здесь-и-сейчас-существующим» человеком. Возможно, именно в этом подчеркивании слова «данность», в повторении самого термина «дано» и «данный» на небольшом текстуальном отрезке — «в религиозном переживании *дано* — и в этом есть самое его существо — непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, причем не вообще, in abstracto, но именно для данного человека»[2], — содержится

[1] Понятия «субъект» и «объект» приводятся здесь в традиционной европейской трактовке этих понятий, восходящих к «разуму» (т. е. когнитивной сфере бытия человека) и «природе» Ф. Бэкона и res cogitans и res existans Декарта, прочно усвоенной в европейской философской традиции и — пока без особых переосмыслений — используемых Булгаковым.

[2] *СН.* С. 19.

скрытое противопоставление Булгаковым «данности» как онтологического термина по преимуществу — гносеологически-ориентированной «заданности» неокантианцев, когда объект исследования «задан», но не «дан» познающему субъекту[1]. Трактовка же триипостасности, Троицы в «Свете Невечернем» в духе триединства истины, блага и красоты; ума, тела и души и пр. достаточно традиционна, как и указание на то, что «триипостасность присутствует в человеческом духе не только как его основа, но и внутренняя форма бытия, смутное искание и жажда. Разъединенные между собой, отвлеченные начала истины, добра и красоты <...> обречены на трагическую неутоленность»[2]. И лишь намеком на будущую онтологическую модель служит тезис: «Образ Божий в человеке связан не только с тройственностью его духовного состава, но и с *ипостасностью* духа. *Человек есть ипостась*, лицо, личность. Она имеет свою глубину и поверхность: *под* сознанием лежит неопределенное количество слоев бессознательной, вернее, предсознательной или сверхсознательной жизни. Личность, ипостась не исчерпывается личным сознанием, которое есть лишь феномен или модус личности, однако всякое содержание сознания облечено формой ипостасности, переживается, как состояние личности. Но что же такое личность? что такое *я*? На этот вопрос не может быть дано ответа иначе как внутренним указательным жестом. *Личность неопределима*, ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, *над* всеми своими состояниями и определениями. Личность есть каждому присущая и неведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина»[3]. В этих фразах, собственно, уже и есть — пока в латентной, неявленной форме — то, что станет в 20-е годы так явно и зримо: ипостасный (пока без дефиниции, что это такое) характер тварного «я», и именно ипостасность (а не, скажем, «сознание») является той энтелехией, которая «оформляет» в аристотелевском смысле, конституирует и «держит» под– и сверх-сознание; понимание ограниченности сознательного, когнитивного (от cogito) элемента в «я» и, отсюда, некорректность редукции целостности и полноты «я» только к его сознательной — разумной (или, если угодно, «духовной» — в гегелевском смысле) компоненте; невозможность артикулировать «я» через совокупность признаков, другими словами, недостаточность слов для его описа-

[1] Интересно сравнить эти страницы из «Света Невечернего» со статьей Вяч. Иванова «Ты ЕСИ» (сб. «По звездам») — и с теми интерпретациями категорий «заданность» и «данность», которые встречаются в русской философской публицистике у авторов преимущественно кантианского и неокантианского направления в нулевые — десятые годы XX века. Ср., напр.: *Л. Габрилович.* Проблема абстракции (об основаниях достоверности суждений, исключения из которых непредставимы) // ВФиП. 1909. Кн. 98. С. 444–476.

[2] *СН.* С. 245.

[3] Там же. Курсив Булгакова.

ния: необходим жест; и, наконец, осознание «я» как парадокса, который «неисследим» — и одновременно дан.

«Я» и Первопредложение

«Трагедия философии» уже явно и открыто декларирует онтологическую модель, зачатки которой мы попытались проследить в «Философии хозяйства» и в «Свете Невечернем». Определяя границы метафизики как науки о сущностях вещей, Булгаков пишет: «в основе самосознания, так же как всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом суждении: "*я есмь А*"»[1], и всякое суждение типа «А есть В» сводится к нему. Однако следует вспомнить, что высказывание «Я есть нечто» восходит к знаменитому аристотелевскому определению суждения как высказывающей речи: суждение есть «такое смысловое звукосочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание, но не как утверждение или отрицание» (Об истолковании. 16b. 30) и которое состоит из «имени» (субъекта суждения), «глагола» (сказуемого) и интенционально направленного соединения-связки, и которое может быть либо истинным, либо ложным. Именно такая интерпретация — «подлежащее» и «сказуемое» как точки фиксации некоей линии, за пределы которых линия уже не выходит — оказалась господствующей не только в позднеантичной, средневековой и нововременной философии и логике, но по существу не была переосмыслена и в рамках неокантианства и феноменологии. Помимо этого, в системе Аристотеля элементами суждения являются термины, имеющие общий характер, т. е. относящиеся к совокупности предметов, а не единичные термины или имена — их Стагирит как бы умышленно игнорирует.

Трактовка суждения, предлагаемая Булгаковым в «Философии имени» и «Трагедии философии», коренным образом отличается от аристотелевской не по форме (форма остается той же: подлежащее есть сказуемое), но по содержанию и смыслу входящих в суждение элементов. Если задачей и открытием Аристотеля было дистанцирование гносеологической сферы, сферы субъекта, от сферы сущего и сферы природы, и в этом и заключался основной смысл и пафос «Органона»[2], то задача Булгакова была, скорее, обратной: онтологизировать субъектную сферу, показать ее связь и с космосом, и с сущим.

---

1 *ТФ.* С. 317.

2 Не случайно сам Аристотель с гордостью говорил о себе (и совершенно справедливо), что новая дисциплина, единого наименования для которой у него еще не было (оно появилось позже), — его создание, что до него в сфере логического знания «мы не нашли ничего такого, что было бы сказано до нас, а должны были сами создать [ее] с большой тратой времени и сил» (О софистических опровержениях. 34. 183b. 36).

И если образом аристотелевской модели субъекта может, как уже говорилось выше, служить отрезок на некоей гипотетической линии (А и В в суждении «А есть В» являются началом и концом отрезка, а суть высказывания коренится в функции приписывания ему истины или лжи), то модель Булгакова совершенно иная; трансформируясь, она в любом случае не плоскостная, она имеет объем — а «истинность» и «ложность» высказывания и вовсе не имеет значения. Онтологический статус высказывания Булгакова («Первопредложения») таков, что оно истинно a priori.

Переоценка заданной Аристотелем и усвоенной всей европейской философской традицией парадигмы связана с определением сферы, отличной как от тварного бытия, так и от Творца, будучи, однако, связующим конструктивным элементом между Творцом и тварью (миром). Первоначально — в «Трагедии философии» — эта сфера определяется как сфера субстанции, однако впоследствии — в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности» это определение будет пересмотрено. Для Булгакова является аксиомой, что трансцендентное, во-первых, есть и, во-вторых, будучи иноприродным тварному разуму, все же вступает с ним во взаимодействие, обозначая ту самую сферу «до-логического констатирования», о котором сейчас и пойдет речь. «В основе мысли лежит жизненный акт, свидетельствующий живым образом мысли, т. е. предложением, и этот акт имеет три момента, взаимно связанных, но один к другому не сводимых. Моменты эти: чистая ипостасность *я*, субъект, подлежащее; природа *я*, раскрывающая себя в нем и перед ним, — сказуемое; и самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание или самоутверждение *я*. <...> Ипостась, мыслительный образ, бытие (природа) — таково триединство субстанции, ее статика и динамика». Сфера субстанции, выделенная и определенная таким образом, имеет четкую топическую структуру и обладает рядом важных характеристик, которые и необходимо зафиксировать. Прежде всего, «субстанция есть как бы равносторонний треугольник $_{A}^{B}\triangle_{C}$, углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и оба другие». Во-вторых, «прохождение углов» этого треугольника не есть диалектическое саморазвитие понятия, «напротив, они выражают собой онтологические соотношения, которые даны для логики и ею не могут быть преодолены». В-третьих, порядок расположения элементов фиксирован, и достаточно жестко фиксирован следующим образом: «подлежащее, ипостась, есть первое; сказуемое, εἶδος, второе; связка, бытие, φύσις, третье»[1]. Примерно такое же соотношение между элементами субстанциальной триады дается Булгаковым в «Философии имени»: имя существительное

[1] *ТФ*. С. 326.

определяется Булгаковым как неразвернутое предложение; онтологический акт именования есть облечение, воплощение идеи в слово-плоть. Имя как феномен есть откровение «вещи в себе», «ноумена», сущности-усии, в котором проявляется ее действенность-энергия. В этом заключается антиномичность (но, вместе с тем, и разрешение антиномии) имени существительного: «то, что именуется, неименуемо, трансцендентно слову-идее, выражающей модус космического бытия. То, что находится *под* именем, — *под*-лежащее, или sub-jectum <...> есть трансцендентный ноумен, <...> Кантовская "вещь в себе". То, *чем* именуется она, есть сказуемое, κατηγορούμενον, феномен по отношению к этому ноумену, его ἔργον, всецело принадлежащее миру бытия и форм, имманентное <...>. Мостом над бездной, клеем, соединяющим ноумен с феноменом, в слове является подразумеваемая связка *есть*, эта онтологическая агглютинация <...>. Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, раздельном, и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действенно, утверждает себя именованием, в связке опознает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась)»[1].

Эти фрагменты содержат в себе ряд онтологических парадоксов. Наиболее существенный из них — полное равноправие и равная связь между элементами триады, что заставляет вспомнить не только гегелевскую триаду (бытие — сущность — понятие), но прежде всего соловьёвскую онтологическую модель, зафиксированную в «Философских началах цельного знания» («в-себе-бытие» = Отец, «для-себя-бытие» = Логос или Христос, «у-себя-бытие» = Св. Дух), и определенную там же роль «первой материи» как сущности Троицы, которая может быть истолкована (в «Чтениях о Богочеловечестве») как «второе произведенное единство», или София, — и которая по своему бытийному статусу близка к католическому Deitas, некоторому доипостасному единству, с помощью которого и объясняется исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Сына. Католические симпатии Соловьёва (особенно в теократический период его творчества) ни у кого не вызывают сомнения, не вызывают также сомнений и филокатолические настроения самого Булгакова в начале 1920-х годов[2]. Однако «католиче-

[1] *ФИ (Бул.).* С. 69–70. Дополнительные экспликации из этого же фрагмента булгаковского текста см. во второй главе Раздела первого настоящего исследования (С. 55 наст. изд.).

[2] «И по существу я пришел к заключению, что filioque — истина, и во всяком случае *третья* Ипостась в исхождении связана не только с Первой (что и утверждает однобоко Фотий), но и со Второй, — писал Булгаков Флоренскому в Jaltica, знаменитом письме от I. IX. 1922 г., так и оставшемуся без ответа. — Излагать все сложные пути этой мысли здесь не стоит, для Тебя и не нужно, но и у Тебя, помимо небрежных и враждебных слов о «католическом богословии», в твоей метафизической схеме А — В — С, третий член, С, оказывается непосредственно связан со вторым и лишь посредственно с первым, т. е. тоже выходит διά, или filioque (что, по существу, одно и то же, разнится только в оттенках мысли)» (Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. С. 181–182). Однако метафизическая конструкция Флоренского также зависима от соловьёвской, не случайно первый так обильно ссылается на Вл. Соловьёва там, где не-

ский соблазн» православного священника — тема для отдельного исследования. В данном случае для нас важно зафиксировать те моменты в трансформации онтологической модели, которые связаны с категорией «я».

Итак, восприятие высказывания «я есть нечто», к которому, по мысли Булгакова, может быть приведено любое имя (имя существительное), входящее в суждение типа «А есть Б», только как элемента гносеологической конструкции ущербно, поскольку не объясняет необходимости и неизбежности перехода от «я» к «не-я», от подлежащего к сказуемому, данного и явного в каждом повествовательном предложении обыденного языка. Кроме того, в отличие от Аристотеля, оперировавшего только общими понятиями, ключевой категорией булгаковской модели служит личное местоимение «я». С него, с определения этого элемента, и начинается ее конструирование — вернее, с невозможности подобрать адекватное определение. В разделе «О природе мысли» «Трагедии философии» Булгаков пишет о «я» так: «местоимение первого лица, словесный мистический жест, имеет совершенно единственную в своем роде природу и является основой всякой вещи как имени существительного. <...> Я, самозамкнутое, находящееся на неприступном острове, которому не досягает никакое мышление или бытие <...>»[1]. И вот, наконец, определение найдено, и это не определение как развернутая дефиниция, но слово, причем слово, имеющее свою собственную непростую историю возникновения и долгую и запутанную — развития: ипостась. Я *ипостасно*, и это, пожалуй, его единственная истинная онтологическая квалификация, причем данная не в форме высказывания: «я есть ипостась», а в форме прямого перечисления: «я, ипостась»[2]. Остальные предикаты, качества или свойства есть лишь «сказуемые к я» (об областях сказуемости скажу ниже). «Ипостасное я неопределимо по самому своему существу. Будучи я, ипостасью, каждый знает о чем идет речь, хотя это и неизреченно (а только изрекаемо). Именно самая сущность ипостаси состоит в том, что она неопределима, неописуема, стоит за пределами слова и понятия, а потому и не может быть выражена в них <...>. Пред лицом Ипостаси приличествует молчание, возможен только немой мистический жест, который уже вторичным, рефлективным актом — не именуется, но “вместо имени” обозначается “местоимением”, *я*. Неопределимость эта

обходимо определить как сферу субъекта, так и сферу соотношения природы и ипостасей в Троице. (См.: *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. Т. I. М., 1990. С. 48–49 и комментарии Флоренского к этому фрагменту: *П. А. Флоренский.* Столп и утверждение Истины. Т. II. М., 1990. С. 610–612). О попытке разработки модели, основанной на, во-первых, равнозначности всех трех ипостасей и, во-вторых, введении в Троицу женского, восприемлющего начала как онтологического основания для исхождения ипостасей от Отца и от Сына свидетельствуют также работы Булгакова начала 1920-х годов «Мужское и женское в Божестве» и «Мужское и женское».

[1] *ТФ.* С. 318.

[2] Напр.: *ТФ.* С. 319.

не есть, однако, пустота, логический нуль, напротив, ипостась есть предпосылка логического, субъект мысли». Итак, приведенная выше онтологическая квалификация дополняется третьим элементом: я, ипостась, субъект.

Но она же имеет и другую модификацию: я, ипостась, ноумен. «Ибо *я*, ипостась, есть поистине вещь в себе, ноумен, и она, т. е. сам дух, навеки останется трансцендентна мысли по своей природе, положению и отношению к нему». И именно в попытке описания *я* как трансцендентного в имманентном, Булгаков конституирует систему связи между Я трансцендентным и *я* имманентным как между Ипостасью и ипостасью, т. е. Творцом и тварью, не определяя, однако, эти понятия, что попросту невозможно, но только фиксируя реальный онтологический статус первого и второго. «Ипостасное я есть живой дух (что есть, впрочем, синоним), и его сила жизни неисчерпаема ни в каком определении. Он являет себя во времени, но сам не только превыше времени, но и самой временности. Для ипостаси не существует возникновения и гибели, начала и конца. Вневременная, она вместе и сверхвременна, ей принадлежит вечность, она вечна так же и в том же смысле, как вечен Бог, который Сам вдунул, из себя, Дух Свой в человека при его создании». И вот, наконец: «Ипостасное Я есть Субъект, Подлежащее всяких сказуемых, его жизнь есть это сказуемое, бесконечное в ширину и в глубину»[1]. Другими словами, ипостасное Я находится вне и над временем, т. е. вне тварной сферы. Уже здесь четко прослеживается различие между написанием Я и я — если первое, очевидно, обозначает то, что в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности» получит название Абсолютного субъекта, трансформируясь в триединство Троицы, то второе — я тварное, или «я-феномен» — имеет непосредственное отношение к традиционной сфере субъекта европейской философии, однако, не исчерпываясь им.

Сказуемые к «я» и к «Я»

Однако в «Трагедии философии» и «Философии имени» жесткой дистинкции между я и Я еще не происходит. Говоря о «я»[2] как об элементе первопредложения в сфере субстанции — «до-логического констатирования», сфере духа,

---

[1] *ТФ.* С. 320–321. В «Философии имени» Булгаков, пытаясь определить местоимение первого лица не как грамматическую, а как онтологическую категорию, использует еще один термин: οὐσία, или сущность. Функция «я» — «выражать невыразимое в слове-идее, передавать мистический жест, онтологические точки касания». *Я* есть *точка зрения субъекта на мир,* «онтологическая рама», в которую вмещается все тварное бытие — и бытие самого я, «онтологический крюк», на который «вешается» существительное.

[2] Характерно, что именно в этом случае Булгаков употребляет не «я», но *«я»* курсивное, а словосочетание «абсолютный субъект» пишет с маленькой буквы (во всяком случае, именно такое написание присутствует во втором очерке «Трагедии философии» «Философия Троичности», опубликованном С. Хоружим).

в которой Троица явлена нам, Булгаков определяет его одновременно как «ипостась» (энергийное выражение «сущего») — и как «сущее», не проясняя пока очевидную разницу между этими двумя концептами[1]. На данном этапе для него важно зафиксировать ту онтологическую роль, которую играет второй элемент триады «субъект — предикат — есть», т. е. сказуемое; другими словами, отличить «субъект», онтологический по своей природе, от «субъективности».

На первый взгляд набор предикатов, которым определяется «я», достаточно традиционен: это «мое», имеющее отношение ко «мне». Мое тело (космическое *я*, *космический субъект*[2]), моя воля (*волевой субъект*[3]), мое сознание (*когнитивный*, или познающий, *трансцендентальный субъект*), наконец, моя психическая жизнь (*психологический субъект*) — весь это набор сказуемых не вызывал бы отторжения (разве что определение сознания как предиката к *я*, а не его содержания, идет вразрез с европейской традицией), поскольку вполне соответствует тем определениям бессознательного (не-я), которые были заданы еще Фихте и Шеллингом (сфера бессознательного как противоположная трансцендентальной субъективности) и с успехом использовались Булгаковым в ранних его работах. Однако сам образный строй определения «моего» как «*не-я*» как сказуемого настолько необычен, что следует обратить на него особое внимание. Примечательно, что этот строй, заданный в работах начала 20-х гг. (и восходящий к «Свету Невечернему») не меняется в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности» — в отличие от изменения онтологического статуса «я», точнее — от появления вышеупомянутой дистинкции между «я» и «Я», а, скорее, предопределяет ее. Фрагменты эти представляются мне столь важными, что я позволю себе привести некоторые обширные цитаты с небольшими сокращениями.

Трагедия философии:

> Я <…> есть сущее, <…> подобно тому как *центр окружности вовсе не есть точка на ее поверхности*, как обычно и условно представляют геометры. Точка не занимает пространства, и притом в соединении с другой точкой она дает определенное направление, прямую линию. Центр, как точка,

---

[1] «Местоимение не выражает никакой частной идеи о качестве, но оно есть словесное свидетельство о сущности, которой принадлежит бытие и все его качества. Оно *выражает собою* (курсив мой) усию οὐσία, по отношению к которой обнаружениями энергии, энергетическими феноменами является всякое бытие, всякое высказывание: это первая ипостась бытия, в которой родится вторая, — слово, и которая, сознавая свою связь с этим словесным выражением, видя в ней себя и свое откровение, в функции предикативности осуществляет и третью свою ипостась» (*ФИ (Бул.)*. С. 55). Ср.: «Я, как ядро человеческого духа, *есть сущее* (курсив мой), но не существующее <…>. Можно сказать также, что я не есть, но *сверхъесть,* ибо есть *сущее*» (*ТФ.* С. 392).

[2] Термин мой.

[3] Термин мой.

не имеет для себя такой второй точки, хотя ею может быть любая из точек кривой: это значит, что *центр существует лишь как направление, связь, сила, и кривая в этом смысле есть функция или феномен центра*. <…> С одной стороны, для того, чтобы быть сказуемым, принадлежать к *я*, само сказуемое должно быть в известном смысле *я*, обладать яйностью; но вместе с тем должно и отличаться от него, быть *другим* в отношении к *я*, т. е. быть *не-я*. <…> Эта область сказуемости, которая одновременно есть *я* и *не-я*, должна быть понята и истолкована как *не-я* в *я*, т. е. нечто такое, что будучи *я*, т. е. осознанным, как бы *сумерками я, или без-* (*до-*, *под-*) *сознательным я*. <…> *бессознательность здесь не означает противусознательности, т. е. невозможности или отсутствия сознания*, <…> *но означает просто его отсутствие или состояние потенциальности*[1].

Ипостась и ипостасность:

<…> всякое духовное существо сознает себя как *я*, есть *я* (из этой первичной непосредственности явствует и неопределимость *я*). Это *я*, таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является образом бытия, раскрытием этой *природы* или того, что само не будучи ипостасью, в *я* ипостазируется, становится в душу живу. *Я имеет свою глубину, в которую бросает свой свет*[2], и в этом взаимоотношении *я* и *природы я* и осуществляется жизнь духа, как самоосновное, в себе самом основывающееся самосознание.

Главы о Троичности:

Итак, в существе духа различается ипостась и ее природа или сущность, субъект и ее содержание, *я*, и *мое*. *Я* имеет *мое*, как свое достояние. Но это *мое* не принадлежит ему in actu, но лишь становится им. Поэтому *для я его собственная природа, мое, предстает как некая, ему самому неведомая, нераскрывшаяся данность, как некое оно, в которое я погружено, будучи с ним нераздельно связано. В я постоянно присутствует и реализуется нечто «подсознательное», досознательное и сверхсознательное, светоч я освещает лишь ограниченное пространство вокруг себя, оставляя всю площадь в полутьме*[3]. Природа *я* есть μὴ ὄν, потенциальность, осуществляющаяся во времени. В этом смысле можно сказать, что я не владею *моим*, своей природой и достоянием. В качестве *данности* и предстает для я его

[1] *ТФ*. С. 395. Курсив мой. Курсивное написание «я» в булгаковском тексте выражено подчеркиванием.

[2] *ИИ*. С. 20. Курсив мой. Курсивное написание «я» в булгаковском тексте выражено подчеркиванием.

[3] Курсив мой. Булгаковское курсивное написание «я» и «моё» выражено подчеркиванием.

> собственная природа, не только как *акт я*, но и как *факт я*, во всей противоречивости этого соединения. Как самополагание, *я* может осуществляться лишь своим собственным актом, т. е. абсолютным образом, a se et per se: но как данность, *я* предстает для себя в качестве продукта или факта, *мое* выходит из-под власти *я*, в нем его собственная природа присутствует как подсознательное, лишь как возможность, но не обладание. Жизнь *я* в этом смысле есть временная *качественно*, в силу дискурсивности своей, и она лишь пронизывается отдельными лучами жизни *вечной*, в которой *я* вполне собой и своей жизнью обладает так, как оно обладает своим собственными самосознанием[1].

Смысловой ряд достаточно прозрачен. «Я», трактуемое теперь как сфера репрезентации сущего, как его «явленность» и «данность», обладая «ясно и отчетливо» своим собственным самосознанием, обладает еще и «бессознательным», «моим», которое, являясь природой «я», находится внутри «я» и им не осознается, а как элемент онтологической конструкции противостоит актуальной данности «я» как меональная потенциальность, «нераскрывшаяся данность». «Я» как живое конституируется именно в противоборствующем двуединстве «я» и «моего». При этом область «я» (освещенного пространства; пространства, пронизанного лучом света, точки — центра окружности, к которой сходятся все лучи) очевидно значительно меньше, нежели область хаотически-меонального «моего», содержание и состав которого, несмотря на всю его важность, Булгаков практически не объясняет.

Однако следует вспомнить, что сходная топическая структура человеческой индивидуальности была зафиксирована и описана в интеллектуальной традиции, весьма далекой от русской религиозной метафизики, и даже рассматриваемой как прямо противоположная ей — в психоанализе. Действительно, в популярных лекциях по введению в психоанализ, читанных Фрейдом в 1916–1917 годах, топическое соотношение между сознательным и бессознательным описывается следующим образом:

> Мы сравниваем систему бессознательного с большой передней, в которой копошатся, подобно отдельным существам, душевные движения. К этой передней примыкает другая комната, более узкая, вроде гостиной, в которой также пребывает и сознание. Но на пороге между обеими комнатами стоит на посту страж, который рассматривает каждое душевное движение в отдельности, подвергает цензуре и не пускает в гостиную, если оно ему не нравится. <...> Душевные движения в передней бессознательного недоступны взору сознания, находящегося в другой комнате; они сначала долж-

[1] *ГТ.* С. 83.

> ны оставаться бессознательными. Если они добрались до порога, и страж их отверг, то они не способны проникнуть в сознание; мы называем их *вытесненными*. Но и те душевные движения, которые страж пропустил через порог, вследствие этого не обязательно становятся сознательными; они могут стать таковыми только в том случае, если им удастся привлечь к себе взоры сознания. Поэтому с полным правом мы называем эту вторую комнату системой *предсознательного* (Vorbewüßte), [понятие] осознания сохраняет тогда свой чисто дескриптивный смысл[1].

И, наконец, знаменитая работа Фрейда «Я и Оно», которая увидела свет в 1923 г. (на немецком языке), и потому предположение, что она могла быть известна Булгакову непосредственно в период написания «Ипостаси и ипостасности», вполне допустимо:

> Мы создали себе представление о связной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как *Я* этой личности. Это *Я связано с сознанием*[2], оно господствует над побуждениями к движению, т. е. к разрядке возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого *Я* исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей влияний и действий. <...> Мы нашли в самом *Я* нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т. е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание, и для осознания чего требуется особая работа. <...> Мы приходим к выводу, что Ubw[3] не совпадает с вытесненным; остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. *Даже часть Я (один Бог ведает, насколько важная его часть) может быть бессознательной и без всякого сомнения и является таковой. И это бессознательное в Я не есть латентное в смысле пред-*

---

1 *З. Фрейд.* Ведение в психоанализ. Лекции. Ч. III. Общая теория неврозов. Лекция 19 «Сопротивление и вытеснение». / Пер. Г. В. Барышниковой. Лит. ред. Е. Е. Соколовой и Т. В. Родионовой. М.: Наука, 1989. С. 188. Курсивы принадлежат Фрейду. Этот фрагмент представляется уместным сопоставить с другой работой того же периода — «По ту сторону принципа удовольствия»: «Мы избегнем неясности, — пишет Фрейд, — если мы, вместо противопоставления бессознательного сознательному, будем противополагать *Я* и вытесненное. *Многое в Я безусловно бессознательно, именно то, что следует назвать «ядром Я». Лишь незначительную часть этого Я мы можем назвать предсознательным» (З. Фрейд.* Психология бессознательного: Сб. произведений / Сост., научн. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. М.: Просвещение, 1990. С. 189. Здесь курсив мой, фрейдово курсивное написание «Я» выражено подчеркиванием.

2 Курсив мой.

3 Используемое Фрейдом сокращение субстантивированного прилагательного Unbewüßte (бессознательное).

сознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без осознания и само осознание не представляло бы столько трудностей[1]. Когда мы, таким образом, стоим перед необходимостью признания третьего, не вытесненного Ubw, то нам приходится признать, что свойство бессознательности теряет для нас свое значение. <…> Тем не менее мы должны остерегаться пренебрегать им, так как в конце концов *свойство бессознательности или сознательности является единственным лучом света во тьме*[2] глубинной психологии[3].

Возможно, эти текстологические совпадения показались бы случайными и не заслуживающими внимания, если бы не та полемика, которой сопровождался выход в свет «Ипостаси и ипостасности», помещенной Булгаковым в 1925 г. в сборнике в честь 35-летия творческой деятельности П. Б. Струве. В данном случае большое значение имеют фрагменты переписки между евразийцем П. Н. Савицким, бывшим в то время одним из технических редакторов сборника, и Булгаковым — переписки, посвященной, помимо прочего, именно фрейдизму: «подлинной горестью, подвигнувшей меня на писание, стало чтение Вашей главки 12-й <…>, — писал Булгакову Савицкий. — Указания (конкретного) на святоотеческое толкование, о котором говорится в тексте, в этой сноске я не обнаружил и потому, при всем желании, не смог воспользоваться ими, а воспринял Ваши суждения непосредственно, если позволите так выразиться — “по простецки”, как, впрочем, воспримет их и огромное большинство читателей; а в данном контексте я только об этой стороне дела я и говорю <…>. Логос — Бог Слово — Иисус Христос. Так ли я это понимаю? (Ио. 1. 1–14). Если так, то Ваши утверждения сводятся к тому, что в определенных качествах Богоматерь есть Невеста и Жена Христа. И напрасно Вы говорите, что в человеческом мире “после грехопадения… материнство несовместимо с состоянием невесты-жены”. Фактически оно с ним совместимо, как о том свидетельствуют многочисленные примеры кровосмешения; а хорошо известная Вам, как это я знаю из бесед наших, теория Фрейда утверждает даже вожделение к матери и факт кровосмешения в качестве одного из основных элементов человеческого существования». И далее — еще более резко: «Вы скажете, быть может, что применяемые к “миру духовному” слова значат совсем иное, чем в применении к миру человеческому. Верно, что это было бы так, если бы нас в данном случае слушали ангелы. Но ведь мы, Ваши читатели — человеки. И для нас определен-

[1] Курсив мой. Фрейдово курсивное написание «Я» выражено подчеркиванием.
[2] Курсив мой.
[3] *З. Фрейд.* Я и Оно // Психология бессознательного. С. 427–428.

ные слова нельзя лишать их первоначального смысла, не рискуя ввергнуть нас просто в бессмыслицу <…>, даже благочестивый, но со здравым смыслом читатель, я боюсь, решит, что по Вашему суждению "все это" "в мире духовном" обстоит так, как в человеческом мире кровосмешения <…>. Я не знаю, что подразумевали Вы Вашей ссылкой на Песнь Песней и 44-й псалом, в связи с концепцией "матери-жены"[1]. В статье подробнее Вы не говорите об этом. Но что бы Вы ни подразумевали в этой ссылке, мне кажется несомненным, что в момент, когда делалась эта ссылка, не было достаточно учтено одно эмпирическое обстоятельство, входящее в установленный Богом порядок мира, а именно упрощенность человеческого восприятия. Если же учесть эту упрощенность, то придется убедиться в невозможности предупредить то, что рядовой читатель воспримет указанное построение главки 12-й, как богословское оформление фрейдианства»[2]. Ответ Булгакова был скорым и в достаточной степени исчерпывающим: «По существу же мне до боли горько видеть в Вас отношение к ряду важнейших и тончайших вопросов учения о Церкви под углом зрения какого-то (анти) фрейдианства, ищущего пол там, где ему нет и не может быть места. Вся пассивность образов В<етхого> и Н<ового> завета, относящаяся к Церкви, хотя извне и выражена языком пола, которая скрывается в поле или, вернее, за полом и открывается в духовном опыте». И далее в сноске: «Вы скажете: зачем искушать и употреблять слова, к<ото>рые для обыкновенного читателя имеют только половой смысл? Но я здесь не ответственен, п<отому> ч<то> говорю выражениями Слова Божия о великой тайне. Я так понимаю это, что, когда говорится о тайне во Христа и Церковь, то говорится не о плотской любви, а об особом характере любви, в которой во едино сочетаются дающая, благодетельствующая, и приемлющая, благодатствующая сторона. Это соединение при совершенном взаимопроникновении и есть основа *обожения*, θέοσις, к<ото>рое сопредельная цель мироздания, да будет Бог всяческая во всех. И *могут* соединяться в духовном опыте разные, т<ак> ск<азать>, тоны любви <…>. Я и представить себе не мог, — заключает Булгаков, — чтобы эти выражения могли быть приняты в смысле физиологического брака между… И то, что Вы по этому поводу вспомнили еще никакого абсолютно

[1] Ср. *Псалом 44, ст. 10–18*: «Дочери царей между почетными у Тебя; стала царица одесную Тебя в Офирском золоте. Слыши, дщерь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего. И возжелает Царь красоты твоей; ибо Он Господь твой, и ты поклонись Ему. И дочь Тира с дарами, и богатейшие из народа будут умолять лице твое. Вся слава дщери Царя внутри; одежда ее шита золотом. В испещренной одежде ведется она к Царю; за ней ведутся к Тебе девы, подруги ее. Приводятся с веселием и ликованием, входят в чертог Царя. Вместо отцов Твоих, будут сыновья Твои; Ты поставишь их князьями по всей земле. Сделаю имя твое памятным в род и род; посему народы будут славить Тебя во веки и веки».

[2] *ИИ.* Приложение. Из письма *П. Н. Савицкого — С. Н. Булгакову*. С. 40.

сюда отношения не имеющую беседу об учении Фрейда, я совершенно отвергаю, чтобы не сказать большего»[1].

Желание православного священника Булгакова отмежеваться от фрейдовой теории так же очевидно, как близость топики соотношений между сознанием и бессознательным у Булгакова и Фрейда, которую достаточно наглядно демонстрирует приведенное выше сличение текстов. И для первого, и для второго существует несомненная разница между тем, что традиционно относилось к сфере душевной жизни: тем, что Фрейд называет «предсознательным» и «вытесненным» и что обозначает объединяющим термином «Оно», тем, что относится к сфере сознания, или Я, и тем бессознательным, которое находится внутри Я (для Булгакова это различие между «психическим», «сознательным» и «моим»). И тот и другой — и Булгаков, и Фрейд — рассматривают «я» как пространственно весьма небольшую сферу и по отношению к меональному «моему» (или бессознательному); и бессознательное, и «моё» — жизненно; это в обоих случаях витальное начало. Более позднее, нежели конец 1910-х — начало 1920-х годов фрейдово разделение на Эрос и Танатос как бессознательно-эротическую жизнь и рационалистическую смерть давно уже стали едва ли не штампом даже не психоанализа как научной дисциплины, а психоанализа как элемента массовой культуры — но в булгаковских текстах начала 20-х годов мы также можем найти достаточно легко прочитываемое противопоставление меонально-жизненного «моего» и «я», которое «смертно» без «не-я», без «моего»[2] (позже, в «Софиологии смерти», эта трактовка будет существенно переработана и дополнена). Граница перехода между сознанием и предсознательным (или меонально-«моим») фиксируется словом — точнее, слова возникают именно на этой границе: на этом построена вся техника практического психоанализа (проговаривание невротических комплексов, вытесненных в бессознательное, и последующая работа психоаналитика, дешифрующего полученные символы) — но почти об этом же самом говорит и Булгаков в «Философии имени»[3]. Наконец, не может

---

[1] Это письмо *С. Н. Булгакова — П. Н. Савицкому* от 30. XII 1924 <старого стиля> // ВФ. 1994. № 10. С. 164–165.

[2] «Отделенное от всякого бытия, лишенное сказуемости, *я* металось бы в страшной муке о бытии, в бессилии абсолютных потугов. (Не есть ли этот огонь неугасаемый последнего *отделения*, лишения сказуемости, бессмертия без способности к жизни, которое ожидает в геене огненной? И не есть ли всякая *смерть* в известном, условном и временном, смысле тоже отделение подлежащего от сказуемого, или по крайней мере паралич этой связи?) И напротив, совершенно перешедшее в *не-я* и погруженное в него, *я* утратило бы силу и остроту жизни, ее солнечность, оно впало бы в обморок до-бытия или по-бытия (таковым и является смерть, которая *я* оставляет в алкании и пустоте, а *не-я*, потенциальное сказуемое, — в обмороке бессознательности, преодолевающейся лишь воскресением)» (*ТФ.* С. 395).

[3] Ср., напр.: «И поэтому для слова первоединицей является не буква и даже не слог, как таковой, но органическая часть слова, хотя бы она и состояла даже из одной только буквы, но эта

не обратить на себя внимание удивительно устойчивый образный ряд: описывая соотношение «я» и «моего», Булгаков постоянно использует образ света, пронизывающего, рассеивающего тьму; да и Фрейд тоже говорит о свете, отделяющем сознание от бессознательного; мы почти видим этот луч света, льющегося из ярко освещенной гостиной в полутемную «переднюю» предсознания.

***

И вместе с тем различие между философскими системами Булгакова и Фрейда огромно — почти как между таинством исповеди и уже упоминавшимся выше психоаналитическим сеансом (что, безусловно, не отменяет терапевтической значимости последнего). Разница коренится прежде всего в различной интерпретации понятия «я». В случае с Фрейдом очевидна редукция «я» к сознанию, для Булгакова же «я» — это прежде всего онтологическая категория. Ключом же к пониманию этой разницы является интерпретация понятия «свет» — того, что, собственно, и освещает тьму.

Само слово «свет» — и его святоотеческие коннотации — имеет для Булгакова огромное значение, не случайно одна из наиболее важных его ранних работ называется «Свет Невечерний». Однако это слово, рассматриваемое и как концепт, и как термин, практически осталось непроясненным не только в русской философской традиции, но и в традиции, к которой Булгаков так настойчиво пытается вернуться с периода написания «Трагедии философии» — к тому корпусу святоотеческого наследия, которое принято считать православным. Из средневековых церковных писателей, чьим языком был греческий, мы можем с уверенностью назвать лишь двух, касавшихся этой темы так или иначе, — или, скажем более точно, тех, в чьем творчестве эта тема была превалирующей: Псевдо-Дионисий Ареопагит и свт. Григорий Палама. Известно, что интерес Булгакова к творчеству Паламы возник еще в середине 10-х годов XX века, стал устойчивым в период написания «Философии имени», основной текст которой создавался в 1918–1919 годы, а в период написания «Ипостаси и ипостасности» (т. е. 1924 год) стал основанием для формирования новой модели соотно-

буква уже не принадлежит себе, но привязана к слову, пронизана его энергиями, окачествована ими, перерождена. И корень слова, всегда образующий сгусток букв, звуковой кристалл, есть явление sui generis, которое не исчезает чрез то, что оно входит в новые соединения; для того, чтобы соединение было возможно, необходимо это своеобразие соединяющихся элементов. А поэтому сохраняет свое значение в известных пределах и звуковая природа слова, она составляет *ночную, подсознательную, женственную* характеристику слова, которому свойственен *мужской, дневной, солнечный* смысл» (*ФИ (Бул.)*. С. 42). Курсив мой.

шения между Богом и миром, где звеном, связующим Бога и мир, становится, как и у Паламы, среда световых эпифаний (трактуемая Булгаковым как сфера Софии)[1]. Примечательно, что достаточно устойчивая иерархия светов может быть реконструирована из текстов обыденного православного молитвенного обихода:

> Господи Вседержителю, Боже сил и всякия плоти, в вышних живый и на смиренныя призираяй, сердца же и утробы испытуяй и сокровенная человеков яве предведый, *Безначальный и Присносущный Свете*, у Негоже несть пременение, или преложения осенение: Сам, Безсмертный Царю, прими моления наша <...>
>
> *(молитва пятая св. Василия Великого из утреннего молитвенного правила);*

> Ты убо, Господи Боже покланяемый, Царю Святый, Иисусе Христе, спяща *мя сохрани немерцающим светом*, Духом Твоим Святым, Имже освятил еси Твоя ученики. Даждь, Господи, и мне, недостойному рабу Твоему, спасение Твое на ложи моем: *просвети ум мой светом разума святаго Евангелия Твоего*, душу любовию Креста Твоего, сердце чистотою словесе Твоего, тело мое Твоею страстию бесстрастною <...>
>
> *(молитва вторая св. Антиоха ко Господу нашему Иисусу Христу из вечернего молитвенного правила);*

> Благоволи, Господу, избавити мя от сети лукаваго, и спаси страстную мою душу, и *осени мя светом лица Твоего, егда приидеши во славе*, и неосужденна ныне сном уснути сотвори, и всю сатанину детель отжени от мене, и просвети ми разумныя очи сердечныя, да не усну в смерть<...>
>
> *(молитва четвертая св. Макария Великого из вечернего молитвенного правила);*

> Истинно слово всяко владыки и Бога моего: божественных бо причащаяйся и боготворяших благодатей, не убо есть един, но с Тобою, *Христе мой, Светом трисолнечным, просвещающим мир.*
>
> *(молитва шестая св. Симеона Нового Богослова из правила ко Святому Причащению)*[2].

---

[1] Напр.: «Сделанное различение Бога в Себе (трансцендентного) и в Откровении не является новым, ибо оно сделано было еще в XIV в. в Византии в результате т. н. паламитских споров, когда было установлено различие между *существом* Божиим, οὐσία, твари неведомым, и *действием* Божиим, ἐνέργεια, причем для твари энергия Божия и есть открывающееся Божество, ἐνεργεία Θεός ἐστίν (хотя и не ὁ Θεός). (Противники же Паламы обвиняли его в том, что учениям об энергиях вводится многобожие)» (*ИИ*. С. 24).

[2] См., напр.: Молитвослов и каноны на каждый день седмицы и всякое прошение души. М., 2000. Курсивы, понятно, везде мои.

Как видим, изначальный бытийный свет связан и с Отчей, и с Сыновней ипостасями, и с Духом Святым; далее, он есть сфера эпифании («свет лица Твоего») — и сфера разума (знания), но сфера разума есть такая же — не менее, но и не более — область того, что просвещается светом; такая же, как душа, сердце и тело. Однако этот свет есть еще и огонь, и цель его — выжечь зло из мира («попали огнем невещественным грехи моя»). Эта трактовка света также важна для Булгакова[1].

Что же касается Псевдо-Дионисия Ареопагита, то следует вспомнить, что именно ареопагитики легли в основание достаточно хорошо разработанной западноевропейской средневековой метафизики света[2]. Пристальное внимание Булгакова к раннесредневековому и схоластическому богословию, в частности к бл. Августину, необходимое для переоценки собственных филокатолических пристрастий, и достаточно глубокое его изучение Булгаковым не вызывает никакого сомнения. Что же касается интерпретации категории света в философии Нового времени, то уместно вспомнить, что уже Декартом вся полнота метафизики света Средневеко-

---

[1] См. напр., приводимые выше фрагменты из «Трагедии Философии», а также «Протоколы Семинария проф. прот. С. Н. Булгакова “Новозаветное Учение о Царствии Божием”» и «Софиологию смерти». Изучение этой трактовки, несомненно, может стать темой отдельного исследования.

[2] Сошлюсь на исследование современного медиевиста А. М. Шишкова: «Возвращаясь же к традиции метафизики света, следует сказать, что в ней роль связующего посредника свет выполняет как бы в двух плоскостях. С одной стороны, в космо– и антропологической, т. е. через свое существование в качестве “чего-то третьего” (tertium quid) между телесной и духовной субстанциями в размерах макро– и микрокосма; с другой — в символической, т. е. через иерархию причастных и уподобляющихся друг другу светов (иногда трактующихся как три стадии угасания единого света во тьме материи) <…>. Чувственно воспринимаемый свет (lux sensibilis), <…> стоит (благодаря своей тонкости и минимальной отягощенности материей) на границе телесного мира и мира чистых форм, в котором существует свой умопостигаемый свет (lux intelligibus), чьим подобием в чувственном мире и является видимый свет солнца. (…) Свет умопостигаемый в свою очередь выступает одновременно как а) свет бытия (…), б) свет прекрасного <…> и свет разума, просвещающий посредством иллюминации (illuminatio) интеллекты людей светом божественных истин о первоосновах бытия, чьим подобием в чувственном мире опять-таки является естественный свет солнца (подобием же мышления — зрение). Благодаря тому, что один и то же свет определяет начала как бытия, так и познания (lux est principia essendi et cognoscendi) <…>, — устанавливается нерушимое соответствие между пронизывающим мир в виде формальной иерархической структуры божественным единством и строем мышления, соответствие, делающие этот мир принципиально прозрачным для разума, т. е. познаваемым. Однако над естественным (чувственным, телесным) светом и светом форм (умопостигаемым, духовным) в качестве их первообраза располагается нетварный свет славы Божией (lumen Dei), Фаворский свет (…)». Таким образом, «низшие света суть подобия и символические проявления высших, т. е. каждая посредствующая ступень являет собой образ по отношению к нижней ступени» (*А. М. Шишков.* Метафизика света в средневековой европейской культуре (два очерка к постановке проблемы) // ВФ. 2000. № 5. С. 89–90). Примечательно, что концептуализация метафизики света в средневековом латинском богословии и формирование молитвенного канона происходили практически одновременно.

вья сводится к тому универсальному свету Божественного разума, который, просвещая сферу мыслящего субъекта, дает возможность воспринимать вещи «ясно и отчетливо».

***

Однако различие между позициями Булгакова и Фрейда, несмотря на все их формальное сходство, на этом не кончается. Дело в том, что, как ни парадоксально это звучит, бессознательное Фрейда а-сексуально — и именно поэтому пресловутый «Эдипов комплекс» с такой легкостью заменятся не менее пресловутым «комплексом Электры». Наполненное безусловно сексуально окрашенным содержимым, само по себе, как форма этого содержания, оно не несет никаких половых характеристик. Напротив, ипостасное «мое» Абсолютного Субъекта в «Ипостаси и ипостасности» предельно ясно определено как «вечная женственность» и «ипостасность» как способность к самоотданию, как рецептивное, восприемлющее — и одновременно рождающее, способное дать жизнь женское начало: сфера Софии. «<...> София не есть ипостась. Но она есть у Бога, как его самооткровение, как содержание божественной жизни, как предмет божественной Любви, как Слава Божия, *предвечное облако сгустившегося сияния присносущного Света*»[1]. Показательно, что София — не «свет Лица», но «облако сияния», соединяющее абсолютный свет Абсолютного Субъекта с туманной своею призрачностью. Но, несмотря даже и на это, София явственным образом выступает как искомый tertium quid между «телесной и духовной субстанциями в размерах макро– и микрокосма» (А. Шишков).

Сличение двух версий «Ипостаси и ипостасности» — машинописной и опубликованной в сборнике в честь П. Б. Струве — позволяет отчасти проследить пути постепенного изживания истолкования Софии одновременно как «облака сияния» (т. е. как сферы эпифаний, соответствующей паламитской сфере энергий[2]) — и одновременно как зачинающего и рождающего

[1] *ИИ.* С. 29. Курсив мой. Булгаковское выделение выражено подчеркиванием.

[2] «Софию необходимо понимать как το ὀντος ὄν, умную сущность, как раскрывающийся мир божественных энергий, как всеединство, совершенный организм божественных идей, пронизанных Духом Св. и явленных в правде и силе. Премудрость Божию, понятую в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы (οὐσία или φύσις), она есть единая для всех ипостасей основа или существо» (*ИИ.* С. 26). Именно эта, неопаламитская трактовка Софии как совокупности энергий, существенно отличается от соловьёвской онтологической модели, в которой София сливается порой с οὐσία Божества и фактически снимает все последующие упреки в четверении Троичности по отношению к самому Булгакову: София — ипостасность, но *не* ипостась.

субстанциального лона[1]: так, полностью выброшена главка 12, подвергшаяся наибольшим нападкам со стороны Савицкого; практически всюду сняты квалификации человечества как четвертой ипостаси (слово «четвертая» заменяется на «человеческая» или «тварная» ипостась). Однако реальная связь Ипостаси и ипостаси, Я абсолютного и я тварного и в окончательном варианте работы не мыслится Булгаковым вне сферы Софии-ипостасности как меонального «моего» по отношению к Абсолютному Субъекту.

Опубликованная версия «Глав о Троичности»[2] снимает и это противоречие. Как показывает простой статистический подсчет, если в небольшой по объему «Ипостаси и ипостасности» слово «София» употребляется тридцать три раза только в именительном падеже, то в опубликованной Булгаковым части «Глав о Троичности» оно не встречается ни разу. Троичность — абсолютно светоносная сфера, сфера Субъекта, в которой совпадают Я и «не-Я» как актуальность и потенция, и лишь «в тварном бытии между личностью и субстанцией существует реальное несовпадение: субстанция есть бытийное лоно, а вместе и неосвещенная тьма ("не-я"), которая себя непрестанно являет в я, входит в самосознание, и это и есть тварная жизнь»[3]. Луч света просвещает тварь, минуя среду софийных эпифаний; образ богоявления — уже не равносторонний треугольник ABC, а Пречестный и Животворящий Кресте Господень[4]. Единственным связующим звеном между «Я» и «я» выступает глагол-связка экзистенциального суждения «есть»: Ипостась *есть* ипостась. Сфера субстанции освобождается от предикаций посредства.

---

[1] «Бог ее имеет, но быть у Бога-Любви, как ее предмет, содержание, идея, возможно только живой сущности, отдающейся этой любви <...>. Возможна ли такая, только приемлющая и ответствующая, пассивная любовь, если активность, присущая лишь ипостаси, есть самая основа любви, ее центр? возможна ли такая «женственная», или пассивная любовь? Да, возможна, и, как вытекает из предыдущего, <даже> неизбежна. Есть дух, как ипостась, имеющая свою природу, и есть ипостасность, ипостасирующаяся около этой ипостаси, как ее содержание: есть подлежащее и сказуемое, дух и душа, или душа и тело, есть обладание и обладаемость, — только эти два и есть в мире, ибо мертвых, совершенно безучастных вещей и отношений в мире не существует. <...> Вочеловечение Логоса предполагает не только богоснисхождение, но и богоприятие, боговоплощение есть богоматеринство. Слово предвечно рождается из недр Отчих и объемлется Духом Св., из сих же недр исходящим, так что София есть откровение Отца в Сыне, приемлемое Духом Св., получает силу к приятию Слова, к Богорождению. Мир есть лоно <...>» (*ИИ*. С. 29, 32).

[2] Полный вариант этой работы, относящийся к 1925 году и хранящийся в АСБ ПССБИ, значительно более обширный, а также примыкающие к ней тематически и хронологически «Лекции о Троичности» 1923–1924 годов еще ждут своей публикации и адекватной интерпретации. Определение и статус Софии в неопубликованной части «Глав» даны мною выше.

[3] Это заключительная сноска к опубликованному тексту «Глав о Троичности».

[4] См.: главка 10 «Глав о Троичности», а также, отчасти, глава «Постулат Троичности и ее догмат» «Трагедии философии», по всей видимости написанную после основного текста. К сожалению, форма публикации работы, предложенная С. С. Хоружим, не дает возможности утверждать это с достоверностью.

«Я» и «есть»

Однако само слово «субстанция» (substantia) этимологически является латинской калькой греческого слова ὑπόστασις — «подставка», «основание», получившее в период выработки троичной терминологии в богословии Каппадокийской школы традиционное истолкование как «второй сущности» (по Аристотелю) по отношению к «первой сущности», т. е. природе (φύσις) Божества; в рамках латинской же патристики и особенно высокой схоластики денотат понятия «substantia» непреднамеренно сближается с понятием «essentia» — сущность, именно вследствие этого сближения в западной схоластике так много терминов, обозначающих разные степени актуализации Абсолютного Сущего в тварном бытии: substantia, substitutia, subsistentia — вплоть до quidditas (чтойность), accidentia/accedentia (акциденция) и haeccitas (этость). Однако всё это — категории онтологические. Сфера субъекта-ипостаси в аристотелевом смысле слова как «чистого» субъекта, связанного в рамках средневекового типа рациональности и с «субстанцией», т. е. сущим, и с природой, но несводимого к ней[1], описывается с помощью определения, данного Боэцием, — «лицо есть неделимая (individua) субстанция разумной природы»[2]; проблема же онтоло-

[1] В философии Нового времени и эта связь нарушается: сфера субъектности уже не связывается более со сферой абсолютного и жестко противопоставляется природе как объекту; не случайно поэтому одним из наиболее общих мест в философских системах этого периода является учение о протяженной и мыслящей субстанциях, а другим — учение о «человеческом разумении», т. е. о структуре субъекта как *мыслящего* существа.

[2] Примечателен путь, каким Боэций приходит к этому определению: «Греция отнюдь не “скудна словами”, как замечает в шутку Марк Туллий. Для обозначения [наших понятий] “сущность” (essentia), “субсистенция” (subsistentia), “субстанция” (substantia), “лицо” (persona) у греков столько же слов: сущность у них называется οὐσία, субсистенция — οὐσίωσις, субстанция — ὑπόστασις, лицо — πρόσωπον. Что же до индивидуальных субстанций, то греки называли их ὑποστάσεις, видимо, потому, что они *находятся под* другими (subsunt), служа как бы под-кладкой (subpostae) и под-лежащими (subiestae) для [вещей] как акциденций. По той же самой причине и мы переводим греческие ὑποστάσεις как “субстанции”, то есть те, что подлежат (subpositae)». Далее, рассуждая о принципиально й и привычной для него синонимичности понятий ὑπόστασις (субстанция или ипостась) и πρόσωπον (лицо или персона), Боэций подчеркивает все же очевидный и для него гораздо более высокий онтологический статус понятия ὑπόστασις — «это имя употребляется [у греков] для обозначения лучших [субстанций], чтобы выделить высшее», и разницу в словоупотреблении в том случае, когда речь идет о конечном человеке (для которого корректными являются все термины, от «essentia» до «persona») и о Боге, для которого неверным является термин «три субстанции» вместо «три лица» — или «три ипостаси»: Бог *не* находится под другими вещами в качестве их подлежащего (quasi subjecum supponeretur), но лишь «предшествует всем прочим вещам и тем самым как бы под-лежит им в качестве начала». Таким образом, слово substantia — подлежащее — субъект исключается из числа терминов, с помощью которых описываются Лица Троицы. Соотношение заменившего его в латинском церковном языке термина persona с термином «природа» (οὐσία) описывается Боэцием через родовидовые отношения: «Для нас покамест достаточно будет установить, что природа и лицо различаются, как мы сказали выше, поскольку природа есть видовая особенность (specificata

гической структуры личности, изоморфной Троице, примерно в это же время — IV век н. э. — разрабатывалась Августином (знаменитый трактат «De Trinitate»)[1], которого Булгаков неоднократно цитирует и критикует в первой части «Глав о Троичности». Последующее развитие понятия «субъект» в западноевропейской философской традиции, как показывает даже беглый взгляд на историю западной философии, связано с дальнейшими трансформациями именно этой модели, заданной Аристотелем, Августином и Боэцием: субъект есть прежде всего «разумный» индивидуум, сознание которого интенционально направлено на то, что внеположено ему и что удерживается в поле сознания как «объект» или бессознательное (или, в гуссерлианской традиции, как «феномен сознания»). Даже фрейдианская концепция сознания и бессознательного, речь о которой шла выше (как, впрочем, и ряд философских моделей, генетически связанных с психоанализом, как то классический структурализм (Леви-Стросс) и структурный психоанализ (Лакан)), по сути дела ничего не меняет в такой трактовке понятия Я как сознательного, «когнитивного» субъекта, лишь ограничивая его сферу сферами Сверх-Я и Оно.

Дескрипция булгаковского «я», соединенного с «Я Абсолютным», осуществляется не через логические родо-видовые отношения первой и второй сущности Аристотеля[2], с небольшими изменениями и вариантами использованными в гре-

proprietas) любой субстанции, а лицо — неделимая (individua) субстанция разумной природы» (Против Евтихия и Нестория // *Боэций*. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 174, 175) (пер. Т. Ю. Бородай).

[1] По Августину, человек как образ Божий состоит из трех элементов в единой личности, которая «заключает в себе память, и разум, и волю, и способность размышлять соединена со способностью помнить, и способность волить связана со способностью помнить и размышлять, и в целом есть помнящая способность размышлять и волящая способность помнить». Механизм этого три-единства может быть описан следующим образом: «три суть: я, и то, что люблю, и сама любовь. Но “люблю любовь” не обозначает “люблю любящего”: где нет любви, там некого любить. Следовательно, есть три: любящий, любимый, любовь. Где же нет ни “люблю”, ни “меня самого” (т. е. “я”, “субъекта”. — *А. Р.*)? не у того ли, о котором идет речь: которого “люблю” (т. е. является объектом любви)? [Есть] любящий, который любит, и также тот, которого любят: так есть любящий и любимый, есть “что” и “кто” любви» (De Trinitate. IX. 2.2 // Patrologia cursus completus, series prima / Accurante J.-P. Migne. T. XLII. Parisiis, 1845. P. 961–962), — и любовь, направленная от субъекта на объект любви, которая соединяет оба эти элемента в неразрывное единство. Примечательно, что в этом красивом пассаже речь идет о любви разума, об amor intellectualis; по-видимому, именно этот механизм — «удержания» субъектом в поле своего сознания объекта любви, особое свойство сознания быть направленным на объект послужил основанием для более позднего схоластического учения об интенции.

[2] Первая сущность, по Аристотелю, — это то, что «не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек и отдельная лошадь» (Категории. V. 15), т. е. «первая сущность» есть исключительно субъект суждения, некое «что» в самом основном смысле этого слова. «Вторая сущность» может выступать и в роли сказуемого: «Вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды» (Там же).

ческой патристике и латинской схоластике[1], а через сугубо онтологическую категорию «дано» — «есть» — «быть» — esse: Я (абсолютное) есть я (тварное). Однако обратное соотношение невозможно из-за разного онтологического статуса Я абсолютного и я тварного; соотношение между ними примерно то же, что и между Именем и Богом: Имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть только Имя; онтологический статус собственно субъекта (по-видимому, именно этот момент фиксируется в булгаковских текстах я курсивным: *я*) именно таков же, каков статус имени в философии имени Булгакова. Именно поэтому поиск его топоса неизбежно связывает нас с именами св. Григория Паламы — и Вл. Соловьёва. Как я постаралась показать, булгаковская онтология субъекта начала 1920-х гг., т. е. «крымского» периода, ближе соловьёвской онтологической модели, тогда как онтология «Ипостаси и ипостасности» явно тяготеет к паламитской конструкции. Метафизика субъекта Булгакова середины — конца 1920-х гг. (т. е. «Глав о Троичности») может быть описана как такая метафизика, где Бог, тварь и «есть» как констатация бытия даны в качестве элементов диалога, бесконечного и непрекращающегося, между Богом и тварью. Осознаваемое в статусе собственной тварности, наше тварное я есть лишь провод — и проводник — Я Абсолютного: Троицы, и именно это его свойство и является аргументом в пользу, доказательством и залогом связи между тварью и Творцом. «Я» — это то место во «мне», где, преобразуя «мою» тварную бытность в актуальное бытие, бывает Бог, и это бытие — залог спасения всякой твари.

Конструктивной особенностью такой модели является то (это, собственно, и вызывает некоторую путаницу), что сугубо философские проблемы соотношения между бытием и сущим, трансцендентным и имманентным, наконец, беспредпосылочным началом и финитным наличным бытием Булгаков пытается решить — и успешно решает — в терминах богословского дискурса[2], предельно сближая его, однако, с дискурсом философским. Не случайно в системе терминов, выработанной Булгаковым в 20-е годы, Троица есть Абсолютный Субъект, тварное «я» (тварь) — субъект относительный, а «есть» — онтологическая данность, соединяющая имманентное не только с трансцендентальным (ипостасность в «Ипостаси

[1] С ощутимой недостаточностью аристотелианской модели для описания реального соотношения между сущностью и ипостасями связан пристрастный пафос «Экскурса» к «Главам о Троичности». Примечательно само название «Экскурса»: «Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии».

[2] Однако это не обозначает, что в 1920-х годах Булгаков вовсе не писал работ, чисто богословских и по стилю (дидактивно-риторическому), и по проблематике, и по способу аргументации (постоянная апелляция к текстам Писания и Предания как наивысшим авторитетам), достаточно вспомнить «Купину Неопалимую» и «Пётр и Иоанн. Два первоапостола». Классическим же образцом соединения — без смешения — богословского и философского дискурса является работа 1931 г. «Иуда Искариот — апостол-предатель», первая часть которой (сам Булгаков называет ее «исторической») является сугубо богословской, заставляя вспомнить, к примеру, сочинения проф. Московской Духовной Академии М. Д. Муретова и свящ. Петра Алфеева на ту же тему; вторая же часть (так называемая «догматическая») представляет собой едва ли не классическое сочинение по философии истории.

и ипостасности»), но и с трансцендентным, тварь с Творцом. Построенная таким образом, философия субъекта — из-за *онтологического* статуса традиционно *гносеологической* категории «субъекта-я»[1] — является образчиком метафизической, т. е. обращенной к и ориентированной на сущности вещей, философии. Подобного рода конструкции — философии как метафизики[2] — начиная с Вл. Соловьёва традиционны для России; у них есть сильные и слабые стороны, которые, вне всякого сомнения, служат и долго еще будут служить объектами рассмотрения, но несомненно одно: труды Булгакова крымского и пражского периодов и «Главы о Троичности» фиксируют и описывают именно такую версию метафизики. И именно поэтому демаркация раннего (т. е. до 1917, в крайнем случае — до 1922 года) «философского» и позднего (после 1917 года) «богословского» периодов творчества Булгакова представляется необоснованно жесткой.

Однако само существование философских систем такого рода заставляет нас вернуться к, казалось бы, давно уже устаревшим вопросам о том, что есть философия и каковы границы метафизического дискурса вообще. Другими словами, является ли метафизика субъекта в работах Булгакова 1920-х годов философией в узком смысле слова, или же это — лишь пример использования различного рода философских техник и терминов для решения внефилософских (в данном случае — богословских) проблем? Или, шире, сохраняет ли статус философской системы система, основания которой лежат за пределами традиционного истолкования рациональности? — Ответ на эти вопросы в случае с работами Булгакова однозначен: речь в них идет о сугубо философских проблемах (одна из которой — проблема субъекта — является сквозной для всей европейской философии начиная с Аристотеля, как показано выше), решаемых философским же способом, путем дискурсивного рассуждения.

Однако булгаковская метафизика субъекта начала 20-х годов, при всей своей теснейшей связи с богословием, вовсе не обозначает простой редукции, скажем, к средневековому реализму, — и не случайно богословие Фомы подвергается Булгаковым в 10–13 главах «Глав о Троичности» столь оглушительной критике. Философия Булгакова — за пределами не только Нового времени, с его ориентацией на когнитивное, познающее начало («умную» составляющую света), но и Средневековья, с его пафосом неразрывного присутствия и достаточно жесткой детерминации Богом и человека (субъекта) и мира (объекта). Для Бул-

[1] Ср.: «Я как субъект есть подлежащее для всякого сказуемого, будет ли это небо или ад, минерал или страсти. <…> даже гносеологическое *я*, совокупность познавательных форм, схем и категорий, по отношению к *я* ноуменальному есть сказуемое, тончайшая его форма, отлитая по образу и подобию» (*ТФ.* С. 392–393).

[2] Думается, будет уместно здесь определить различие между онтологией и метафизикой, чьи предметные области зачастую смешиваются: если онтология ведет речь о бытии, то метафизика — о трансцендентном бытии и о связи его с наличным и историческим бытием.

гакова же мир и человек — совокупность предикатов к Абсолютному субъекту-Я, данных через связку экзистенциального суждения «есть». Бог, мир и человек являются элементами триалога, который может быть и ассонансным, со-гласным, и диссонансным: человек[1] может «не слышать», не «чувствовать» присутствие Абсолютного Субъекта в самом себе, не ощущать наличие того экзистенциального стержня, который дан ему как его «я», точно так же, как волен «не отвечать», не соответствовать этой данности[2]. Беспредпосылочное начало — присутствие Абсолютного Субъекта или Троицы, вводимое в систему Булгакова посредством связки «есть», действительно находится вне привычного философского дискурса века девятнадцатого — но вполне естественно для философского дискурса века двадцатого и вполне сопоставимо, скажем, с таким понятием, как «Ereignis» (событие) у позднего Хайдеггера[3]. Пример с Хайдеггером представляется в данном случае уместным и корректным: оба этих автора — Булгаков и Хайдеггер — как, впрочем и многие другие, каждый на своем языке и в свое время, пытались дать свои версии ответа на единственный, пожалуй, не-мнимый «основной вопрос философии» — что же в конце концов есть сущее в своем бытии.

«НОВОЗАВЕТНОЕ УЧЕНИЕ О ЦАРСТВЕ БОЖИЕМ» И ЕГО СУДЬБА

История текста Протоколов семинара С. Н. Булгакова «Новозаветное учение о Царствии Божием» сложна и запутана. С одной стороны, он упоминается как некая богословская статья во всех наиболее авторитетных исследованиях

[1] Равно как и другой объект мира. В системе Булгакова 20-х годов нет области «протяженной субстанции», «res existens» — как нет и «res cogitans»; все члены этой системы предикатов в разной степени, но одновременно и когнитивны, и экзистенциальны.

[2] Самый яркий пример такого внезапного разрыва — момент смерти. Эта тема вообще очень важна для Булгакова; начиная с попыток осмысления смерти сына Ивашечки до «Софиологии смерти» Булгаков не раз будет к ней возвращаться. Еще один пример — момент греха («Друг Жениха» и «Иуда Искариот»).

[3] «В противоположность этому событие (Ereignis) надо мыслить так, чтобы оно не могло удержаться ни как бытие, ни как время. Оно как будто “нейтральное tantum”, нейтральное “и” в заголовке “Время и бытие”. Однако это не исключает того, что в событии сомыслятся также и посылание, и простирание, так что известным образом бытие и время остаются “существовать”. Также слушателям напомнили о тех местах “Бытия и времени”, в которых уже употреблялось “дано”, при этом оно не мыслилось прямо в направлении события. Сегодня эти места выглядят как половинчатые попытки разработки вопроса о бытии <...> так, например, вопрос о смерти исследуется лишь в тех пределах и исходя из тех мотивов, которые были определены конкретной целью — разработкой временности» (Протокол к семинару по докладу «Время и бытие» (отрывок) // *М. Хайдеггер*. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 185). Этот семинар проводился в сентябре 1962 года в Тоднауберге (Шварцвальд).

булгаковского творчества, с другой, — даже простое библиографическое описание этой статьи дается по меньшей мере противоречиво. Так, Л. А. Зандер, наиболее известный в культуре эмиграции исследователь (и последователь) о. Сергия, в библиографической части своего двухтомника «Бог и мир» относит, как он их называет, «Протоколы семинария “Новозаветное учение о Царствии Божием”» в раздел III «Богословские труды» в качестве статьи, опубликованной в пражско-парижском «Духовном мире студенчества» в трех выпусках, указывая при этом лишь общее число страниц, выпуск I в № 3, «стр. 23»; выпуск II в № 4, «стр. 24»; вып. III в № 5 « (Paris), стр. 25». Однако в био-библиографии, принадлежащей перу духовной дочери Булгакова, монахини Елены, в библиографии Климента Наумова, — и во многом повторяющей ее (и ее недочеты) современной библиографии В. Акулинина этот текст описан иначе: у Климента Наумова — как «НОВОЗАВЕТНОЕ УЧЕНИЕ О ЦАРСТВИИ БОЖИЕМ». Протоколы семинария проф. прот. С. Н. Булгакова. — Духовный мир студенчества, 1923, № 3 p. 47–69; 1925, № 5 p. 48–60 (позиция 212 библиографии), у монахини Елены — «Новозаветное учение о Царствии Божием. Протоколы семинара проф. прот. С. Н. Булгакова» и, соответственно, тоже только третий и пятый номера «Духовного мира студенчества»; у В. Акулинина — «Новозаветное учение о Царствии Божием: Протоколы семинария проф. прот. С. Н. Булгакова // Духовный мир студенчества. Прага, 1923. № 3. С. 47–69; 1925. № 5. С. 48–60». Как видим, само название текста немного варьируется от описания к описанию; по-разному указываются номера журнала (3, 4 и 5 у Зандера, 3 и 5 — у Наумова и монахини Елены) и даже количество страниц — а следовательно, и объем самого текста[1].

Понятно, что для прояснения ситуации необходимо обратиться к самому журналу «Духовный мир студенчества». Однако и здесь заинтересованный исследователь с удивлением обнаружит некоторые парадоксы. Так, весьма авторитетный справочник «Сводный каталог периодических и продолжающихся изданий русского зарубежья в библиотеках г. Москвы» свидетельствует, что журнал «Духовный мир студенчества» действительно выходил в Праге в 1923–1924 годах, но имел только четыре номера, а пятого, того самого, в котором было опубликовано окончание Протоколов булгаковского семинара, — не имел. Не менее авторитетная роспись «L'Emigration russe en Europe. Catalogue collectif des periodiques russez 1855–1940» описывает журнал таким образом[2]: «Духовный мир студенчества. Вестник

[1] См.: *Л. А. Зандер*. Бог и Мир. Париж, 1948. Т. II. С. 353–354; Serge Boulgakov. Bibliographie [Сергий Булгаков. Библиография] / Сост. К. Наумов. Париж, 1984; В. Н. Акулинин. С. Н. Булгаков. Библиография. Новосибирск, 1996. С. 15; *Мон. Елена [Е. Казимирчак-Полонская]*. Профессор протоиерей С. Н. Булгаков (1871–1944) // Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Орел, 2001. С. 224.

[2] См.: Сводный каталог периодических и продолжающихся изданий русского зарубежья в библиотеках г. Москвы. М., 1990. С. 76; L'Emigration russe en Europe. Catalogue collectif des periodiques russez 1855–1940 [Русская эмиграция в Европе. Общий каталог русской периодики] / Сост. Т. Осоргина-Бакунина. Париж, 1990. Т. I. С. 157.

Русского христианского студенческого движения в Европе. Ред. Л. Липеровский. 1923–1925. Прага, puis [затем] Париж». Согласно этому же указателю, в Европе сохранилось не так уж много номеров этого журнала: № 2 — в Славянской библиотеке в Медоне[1] и в библиотеке Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, №4 — в библиотеке Международного института социальных исследований в Нидерландах. Интересующего же нас пятого номера «Духовного мира студенчества», по всей видимости, на территории Европы не существует (разве что, быть может, где-то в частных коллекциях); да и вообще его существование смело можно было бы поставить под сомнение, если бы не рекламное объявление, напечатанное на задворках восьмого и девятого, еще машинописных номеров «Вестника РХСД»; рекламное объявление, заставляющее сжаться от тоски сердце библиофила (здесь и далее: правописание источника везде сохранено):

> В складе издательского отдела Р. Х. С. Д. имеются для продажи следующие издания:
> Журнал «Духовный мир студенчества» № 4 (1924), № 5 (1925) по 5 центов.
> «Христианство и современная жизнь» — 5 центов.
> «О русских Православных Братствах» — 2 ½ цента.
> «Протоколы семинария о. Сергия Булгакова по изучению Священного Писания» — по 5 центов.
> «Вестник Русского Студенческого Движения» №№ 1, 2, 3 (распроданы) 4, 5 (распроданы), 6 по 2 франка».

Это объявление, полностью проясняя ситуацию с журналом, свидетельствует также и о том, что существовал еще один булгаковский текст, не описанный ни в одной из библиографий, а именно «Протоколы семинария о. Сергия Булгакова по изучению Священного Писания». Атрибуция же этого текста вполне возможна. Дело в том, что в библиотеке Свято-Сергиевского богословского института в Париже сохранился еще один экземпляр «Новозаветного Учения о Царствии Божием» (так в действительности называется устное сочинение Булгакова, записанное за ним Л. А. Зандером). Это — три брошюры, отпечатанные типографским способом. На титульном листе первой, двадцатидвухстраничной, содержащей записи первого — пятого протоколов семинара, значится:

ПРОТОКОЛЫ
Семинария проф. прот С. Н. Булгакова.
«Новозаветное Учение о Царствии Божием».
(Выпуск I)
Оттиск журнала «Духовный Мир Студенчества» (№ 3).
Прага 1923 г.

[1] К сожалению, библиотека в Медоне уже прекратила свое существование (сообщено А. Козыревым).

На титуле второй, двадцатичетырехстраничной брошюры (шестой — восьмой семинары) название слегка изменено: «Новозаветное учение о Царствии Божием. Протоколы семинария профессора протоиерея С. Н. Булгакова. (по записи Л. А. Зандера)» (возможно, именно это разночтение в заголовках и вызвало отмеченное выше расхождение в библиографических описаниях), однако также присутствует ссылка на журнал «Духовный мир студенчества» (четвертый его номер), и указано место и год издания — Прага, 1924 год. Однако последняя, третья, двадцатистраничная брошюра (заключительные, девятый — одиннадцатый семинары) уже не содержит никаких ссылок, кроме как на непосредственное место печатания: «Rapid — Imprimerie», 12, rue Poyer-Collard, Paris (V); не указан и год издания. По-видимому указанные в рекламном объявлении «Протоколы семинария о. Сергия Булгакова по изучению Священного Писания», стоившие в далеком 1926 году 5 центов за брошюру, и есть не что иное, как те самые оттиски «Новозаветного учения о Царствии Божием» из журнала «Духовный мир студенчества», которые сохранились в библиотеке Православного Богословского института[1].

Однако зададимся вопросом: почему текст Протоколов, в 1923–1925 годах в достаточной степени известный, впоследствии практически полностью выпадает из научного оборота? Как случилось, что не только в современной исследовательской литературе (что могло бы быть с легкостью объяснено физической труднодоступностью текста), но и в литературе эмиграции, даже со стороны «соратников» (того же Бердяева) после 1925 года не встречается ни единого упоминания о самом булгаковском семинаре и о Протоколах его записи; а позднее даже наиболее последовательные агиографы Булгакова, такие как Л. А. Зандер и монахиня Елена, не могут с точностью указать ни подлинного названия текста, ни его выходных данных? Что же касается анализа содержательной стороны Протоколов, оценки их концептуального и терминологического значения, то можно с уверенностью утверждать, что таковые отсутствуют вообще. Прояснению всех этих обстоятельств и посвящена настоящая глава.

Аудитория: братства и кружки

«<…>Я еду на Прагу, буду там читать лекции и служить, — писал С. Н. Булгаков А. С. Глинке-Волжскому в начале 1923 года. — <…> Здесь, думаю, найдет-

[1] По-видимому, аутентичное библиографическое описание текста должно выглядеть следующим образом: Новозаветное учение о Царствии Божием. Протоколы семинария проф<ессора> прот<оиерея> (по записи Л. А. Зандера) // ДМС. Прага. 1923. № 3. С. 47–69; Прага. 1924. № 4. С. 51–71; Париж. 1925. № 5 (de visu недоступен). В настоящее время их полный текст републикован мною (с примечаниями): *Булгаков: Религиозно-философский путь.* С. 427–520.

ся работы больше, чем хватит надорванных сил, так что слава Богу. Но новая "проблематика" жизни, особенно церковной, обступает и давит с силой неимоверной. Когда мы расставались с Вами в Москве, казалось, что я уже вступил в последнюю и окончательную стадию жизни и что будет ровный и гладкий путь до конца. В известном смысле это и верно, насколько это касается благодатного дара священства, который, хотя и не возгревал, хранишь как величайшую радость и святыню и ощущаешь как вторую природу. Но путь мой не оказывается гладким и исполнен новых задач и трудностей великих, перед которыми я стою...»[1]. Однако первые шаги Булгакова по «земле святых чудес», по Западной Европе, если верить его доксографам, вовсе не оправдывали этой тревоги и воспринимались почти идиллически[2] — и не последнее место в этой идиллии занимает благосклонное восприятие как булгаковского семинара о Царствии Божием самого по себе, так и его зандеровской записи. Как видно из хроники тех лет, именно Протоколам семинара о Царствии Божием изначально было предначертано стать идейным основанием процесса «объединения русской молодежи с серьезными религиозными запросами». *Из Протоколов Съезда Бюро РХСД (доклад П. Е. Коваленского (Париж))*:

> ...В настоящее время в Париже возникли два христианских студенческих кружка, которые один с другим тесно связаны. Первый кружок состоит из 8 членов и возглавляется священником отцом Александром Калашниковым. Члены кружка представляют из себя тесную группу церковного характера. На собраниях кружка читается слово Божие (обычно Евангелие и Апостол следующего воскресного дня). Кроме того ведутся беседы о православном богослужении и по вопросам христианской жизни. Этот кружок выделяет из себя несколько человек, которые организуют другой кружок, более многочисленный, но менее однородный в своем составе. Кружок этот имеет миссионерскую задачу. В него входят студенты, желающие

[1] Это письмо А. С. Глинке от 19 (2) марта/апреля 1923: Смерть первая и воскресение первое. Письма Булгакова 1917–1923 гг. // Новый мир. 1994. № 11. С. 206.

[2] Из отчета о летней конференции в Штернберге. // ДМС. 1923. № 2. С. 18: «В субботу о. Сергием Булгаковым была отслужена всенощная, а в воскресение литургия. Всенощную о. Сергий служил в открытом поле, под навесом огромного гумна. Гирляндами цветов и листьев были украшены временный иконостас и престол. Все, кто мог, принимали участие в создании этого скромного храма и в Богослужении. Тихое стройное пение церковных песнопений привлекло к нашей общей молитве и окрестных жителей. Молитвы и слово о. Булгакова проникали глубоко в душу». *Монахиня Елена:* в 1923 году Булгаков «объединяет вокруг себя русскую молодежь с серьезными религиозными запросами и, становясь ее духовным руководителем, ведет систематический богословский семинар, посвященный новозаветному учению о Царствии Божием, принимает самое активное участие в ряде важнейших религиозно-общественных предприятий молодежи. В октябре 1923 года он становится главным организатором Братства Святой Софии в Чехословакии» (*Мон. Елена.* Профессор протоиерей С. Н. Булгаков. С. 223–224).

ближе подойти к Евангелию, к вопросам веры. На собраниях кружка, которые происходят в помещении Французской Федерации, изучают Евангелие, руководствуясь протоколами семинария «О новозаветном учении о Царстве Божием», который ведется в Праге проф. о. С. Н. Булгаковым.

Н. П. Хирьяков (Прага):

Большое оживление в религиозную жизнь пражских студентов внесли праздничные вечера о. Сергия Булгакова. <…> Вечера эти начинались служением молебна, чтением акафиста с пением студенческого хора, затем о. Сергий говорил проповедь, после чего все присутствующие, размещаясь за чайными столиками, вели непринужденную беседу. Иногда беседы носили общий характер и затрагивали волнующие всех темы о религиозной жизни здесь и в России, о христианских задачах нашего времени и т. д. В перерывах между отдельными речами была музыка. Эти собрания вообще считаем очень удачными, пользующимися большим успехом. Собирается на них обычно около ста человек, большего количества не могло бы вместить помещение клуба «Русская беседа», где они происходят. Большое влияние на религиозную мысль студенчества Праги оказывает богословский семинарий проф. о. Сергия Булгакова. В семинарии изучается вопрос о «Новозаветном учении о Царствии Божием». Посещает семинарий группа в 15 человек. Ведутся протоколы семинария, которые печатаются как руководство для библейских кружков. Лекции о. Сергия (учение о Церкви), которые он читает на юридическом факультете, с большим интересом посещают многие члены всех наших кружков.

Л. А. Зандер:

Бывший в прошлом году библейский кружок принял в этом году форму более тесного православного единения, сосредотачивающего главное свое внимание на более глубоком изучении, понимании и переживании православия. Руководителем его является о. Александр Калашников <…>. Кружок естественно закрыт для посторонних, состоит из 8 действительных членов и 4 гостей, но повидимому имеет тенденцию расшириться, что явствует из наличия ряда новых кандидатов. Эта углубленная православная работа кружка не мешает однако общехристианской огласительной работе, для которой служит более широкий кружок, открытый для посторонних гостей и занимающийся изучением Евангелия по плану работ семинария о. Сергия Булгакова, печатаемых в «Духовном Мире Студенчества». При этом члены православного кружка составляют центральное ядро, фактически руководящее широким кружком, который однако пока что так же является очень немногочисленным (около

> 14 членов; состав более или менее переменный). Чрезвычайно ценной является здесь найденная форма единства организации, при которой форма конфессиональная и вне-конфессиональная не противополагаются одна другой...[1]

В небольшом предисловии «От редакции», предваряющем первую публикацию Протоколов, достаточно четко обозначены как непосредственный адресат этого текста — члены христианских студенческих кружков, так и причина, побудившая его записывать и публиковать, — «святоотеческая письменность, дающая единственно авторитетное истолкование Св. Писания, фактически оказывается недосягаемой в условиях эмигрантской жизни. В виду этого у участников семинария о. С. Булгакова явилась мысль фиксировать его работу в кратких протоколах для того, чтобы эта запись могла служить руководящей нитью для самостоятельного прорабатывания этого материала в студенческих кружках»[2]. Таким образом, опыт экзегезы Св. Писания, предпринятый Булгаковым, носил прежде всего пропедевтический, «огласительный» характер. По мысли публикаторов, задача этого текста — своего рода «ликвидация церковной безграмотности», сама по себе достаточно далекая от проблем «выработки совместных программ» или «идеологии». Однако история такого не до конца еще изученного феномена Русского зарубежья, как «братства» и «кружки», показывает, сколь недостаточными показались эти скромные задачи для самих участников движения.

Первое, что бросается в глаза, — это устойчивое ощущение избранности собственной социальной группы, ощущение личной богоизбранности, уникальности своего духовного пути и призвания, в первую очередь, призвания духовного спасения России, — и закрытый характер большинства кружков. Вот как писали эти люди о себе в контексте своих духовных занятий: «Бывали заседания, когда мы вовсе не изучали Евангелия и, тем не менее, мы испытывали ту духовную радость взаимного общения, то единство чувств, то слияние всех разрозненных переживаний в один могучий аккорд, которое может дать только близость ко Христу. От рассказов членов Белградского кружка веяло чем-то бесконечно близким, чем-то напоминающим те времена, жили на земле люди, видевшие своими глазами Слово, сделавшееся Плотью, чем то, о чем тоскует безумно душа и что заслонено от нее веками пошлости, лжи и обмана <...>. Это чувство постоянного общения с Христом, это постоянное переживание духовной радости, это обращение души к немеркнущему свету, это было не только в словах белградцев. Что-то прорывалось поверх этих слов,

---

[1] ДМС. 1924. № 4. С. 35, 39, 43.

[2] *Проф. прот. С. Н. Булгаков.* Новозаветное учение о Царстве Божием... // *Булгаков: Религиозно-философский путь.* С. 427.

что-то заставляло трепетать душу, и это было самое главное. Ибо не всегда словами можно выразить все, что хочешь, не всегда человек поймет до конца сказанные ему слова, но душа говорит с душой, минуя слова и никогда не обманывается. Дай Бог, чтобы эти чувства у всех их переживших не остались только воспоминанием. Дай Бог, чтобы они были постоянным стимулом к дальнейшей работе, ведь жатвы так много, а делателей так мало. *Ночь темна. Тяжелые тучи скрывают от нас лицо неба. Но там, на горизонте, уже блещет первый луч занимающейся зари. И если мы, увидевшие Свет и воздавшие хвалу Ему, если мы не пойдем к этому Вечному Свету и не поведем за собой других, то кто же сделает это?*[1]*». — «Мы — звонари, зовущие заблудившихся темной ночью. Основное стремление зарубежников — быть на Родине. А Родина ждет людей веры, верующих в Бога, служителей и исполнителей Слова Божия, людей молитвы и подвига»*[2].

Надо сказать, что в 1923–24 годах, на заре движения, этот профетический пафос, молодой, горячий и искренний, поддерживался и взращивался и вполне уравновешенным В. В. Зеньковским[3] — да и самим Булгаковым[4]. И это вполне понятно. Переосмысление оснований собственной судьбы в условиях

---

1 Здесь и далее курсив мой.

2 Конференция Всемирной Христианской студенческой федерации для Восточной Европы // ДМС. 1923. № 1. С. 9–10; О современном РСХД в России // ДМС. 1923. № 2. С. 21.

3 *В. В. Зеньковский:* «Скрытые силы, таящиеся в нас, в нашем движении, богаче, чем мы сами думаем. Одно ясно и бесспорно — это связь с Церковью. Это — альфа и омега, начало и конец. Церковь — Тело Христово, и мы его члены. Не нужно спешить, пусть внешнее будет меньше внутреннего. Самая дорогая связь — это связь во Христе <...>. Мы ничтожны и слабы, но нам вручены ценности. Мы свеченосцы...» (ДМС. 1923. № 3. С. 45).

4 *Прот. С. Булгаков:* «Между тем, в то время как наша молодежь теперь не имеет многого из того, что мог иметь средний студент во времена моей молодости, ей вверены к исполнению великие духовные подвиги, ей дано повернуть русскую душу новым путем, всю русскую жизнь поставить на новые рельсы. Вы должны вернуться на родину новыми людьми, людьми мысли, сознания, науки и веры <...>. Ни я, ни вы не имеем ни сил, ни данных разрешить эту задачу, но мы имеем силы и данные сознать ее и ее восхотеть. Я знаю, что не все и теперь этого хотят, я слышу внутренно тех, которые остаются на *том* (курсив Булгакова. — *А. Р.*) берегу, духовно не пережив революции, ее не преодолев. Они встретят речи о необходимости религиозного возрождения холодно и недоверчиво, быть может, насмешливо, но это и меня оставляет холодным. Для меня незыблемо, что в интеллигенции зарождается уже дух обновления <...>. А пока будем вместе искать путей, не только изучением, но и делом жизни <...> мы для религиозного просвещения имеем столь немногое, но зато Бог дал нам умягчающий душу опыт страдания, потрясений, гибели, и в сердцах наших слышатся зовы и откровения истории». — Как видим, интонация Булгакова все же существенно отличается от интонации даже В. В. Зеньковского («мы ничтожны и слабы, но нам вручены ценности», и, отсюда, «мы свеченосцы»): «мы имеем <...> немногое, но зато Бог дал нам» — отнюдь не ценности, но «опыт страданий, потрясений, гибели» (Об особом религиозном призвании нашего времени. (Вступление в чтения по богословию в Праге, 6/19 октября 1923 г.) // ДМС. № 3. С. 10–11). Эта же линия — ориентации не на готовое «стояние в истине Православия», а, скорее, на открывшуюся возможность стяжания этой истины через «опыт страданий» — будет продолжена в Протоколах.

эмигрантского «апофеоза беспочвенности» с необходимостью заставлял задуматься, по крайней мере, об основаниях русской культуры — и их молодые эмигранты без труда находили в Православии; но не том «историческом» (или, наоборот, «модернизированном» Православии), которое было уделом людей старшего поколения — церковных иерархов или в той или иной степени вольных философов, а в собственном, интуитивно понятом и «схваченном», помноженном на собственный горький эмигрантский опыт. Понятно, практика экзегезы Священного Писания как нельзя лучше соответствовала тем высоким задачам, которые стояли перед членами студенческих кружков. Другое дело, что закрытый характер большинства молодежных организаций, помноженный на пафос ощущения личной избранности и призванности их членов, рисковал повлечь за собой и сразу же повлек, во-первых, выделение среди членов кружка организованного ядра, которое чаще всего принимала форму «братства», и, во-вторых, создание особой, «братской» идеологии. Эти тенденции оказались общими практически для всех жизнеспособных кружков.

Из переписки с редакцией «Духовного мира студенчества» (Болгария, гора Бойчиновцы, некто Г. И. Д.):

> ...Время приспело. Среди страшной тьмы идолослужения, среди полного расцвета сатанизма замелькали огни истинного Богопочитания, и оживает некогда мертвая пустыня. Свет Христов озарил многие души...
>
> К сожалению, в миру не ощущается рельефно горячо проповеди христианского призыва...» — и резюме: «Нам всем, нашему братству, кажется, что *очередной задачей православного христианства сейчас должно быть задание объединиться по всем градам света, всем истинно верующим, в миру православным христианам, в одно общее могучее братство, дабы из него уже выдвинуть сильных духом проповедников, поддержанных всей мощью истинного братства. Даже, если хотите, необходимо создание в таком братстве органа подобного иезуитскому в его лучших и светлых сторонах*[1].

Отсюда становится понятно, что общий для всех последующих противников Братства святой Софии[2] упрек в том, что софийцы-де пытались перенести на православную почву католический институт орденов[3], мягко скажем,

---

[1] ДМС. № 4. С. 48.

[2] Историю этого Братства см.: *М. А Колеров*. Братство Св. Софии: «веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // ВФ. № 10. 1994. *Он же.* Новые материалы к истории Братства Св. Софии // ВФ. 1996. № 4; Братство Святой Софии: документы (1918–1927) // Исследования по истории русской мысли — 1997. СПб, 1997. С. 99–133; а также обстоятельную, но, к сожалению, во многом уже вторичную публикацию документов Братства: Братство св. Софии. Материалы и документы. 1923–1939 / Публ. Н. А. Струве. Москва-Париж, 2000.

[3] *Н. С. Трубецкой — прот. С. Булгакову [начало 1924]:* «<...> Братство Св. Софии стоит как бы вне конкретной церковной организации, не прилегает к ней, а только прикасается к ней в отдельных пунктах. Вследствие этого, Братству приходится создавать свою особую иерар-

не совсем правомерен — это, скорее, душевное настроение, общее для большинства православных братств и кружков. Публикация подробных протоколов заседаний Братства в достаточной степени проливает свет на вопрос о действительном, а не мнимом влиянии института католических орденов на его структуру. Из выступления Булгакова на одном из самых первых в эмиграции заседаний «софийцев»:

> ...Во устроении Братства нашего мы не находим печати какой-либо отдельной яркой религиозной индивидуальности, как то мы видим, например, в католических орденах, над которыми веет дух их основателей (св. Франциска, св. Доминика, Игнатия Лойолы). Может быть это связано с тем, что среди нас нет таких ярких религиозных индивидуальностей, но по существу это вытекает из самого духа православия, свидетельствует о православном устроении нашего православного Братства. Происходит собирание церковных сил, а не группирование их вокруг одного лица; наша основная задача — послужить церкви, войти в ее жизнь, и основной предпосылкой нашего вступления в Братство является глубокое смирение, сознание личной слабости перед лицом великих задач, стоящих перед нами. <...> Как верующие люди, мы должны признать некое провиденциальное соответствие между временем и людьми, в нем живущими[1].

хию, что и является его самым бьющим в глаза отличительным признаком. Институт «духовного главы» и трех ступеней братств, не существующий ни в одном нормальном православном братстве, логически вытекает из необходимости иметь свою собственную иерархию <...>. Братство создает особую иерархию, сосуществование этой особой братской иерархии с иерархией канонической создает совершенно недопустимое с православной точки зрения положение. Все это является неизбежным следствием того, что Братство св. Софии по существу является орденом и что самая идея основания этого ордена не связана ни с какими православными традициями. Для нас совершенно несомненно, что учреждение Братства Св. Софии является попыткой пересадить на православную почву католический институт орденов. Некоторые из тех, кто сейчас входит в состав в братства, за последние годы в частных разговорах и публичных выступлениях неоднократно высказывались в том смысле, что Православию недостает той крепкой организации и дисциплины, которая имеется в католицизме, что эти черты католицизма следует перенять и что в этом отношении надо начать с организации православных орденов» (Цит. по: Братство Святой Софии. Материалы и документы, С. 197–198, 199–200). Это письмо впервые введено в научный оборот М. Колеровым в 1994 году.

[1] Протокол совещания членов Братства во имя св. Софии 14/27 марта 1924 г. (Прага) // *Братство Святой Софии.* С. 20. По всей видимости, во многом на основании этой неадекватной интерпретации деятельности братства основаны и последующие обвинения в его адрес со стороны, скажем, такого активного деятеля братского движения, члена Братства Святого преподобного Серафима Саровского Ю. Граббе, в статье 1929 года «Корни церковной смуты» прямо обвинившего Булгакова (вместе с Флоренским) не просто в «иезуитском уклоне», а в связи софиологической традиции и, в частности, учения о Божественном Ничто с построением розенкрейцеров и иудео-масонов (см.: в Гр<аф> Ю. Граббе. Корни церковной смуты. // Церковные ведомости, издаваемые при Архиерейском синоде РПЦ заграницей. Белград. 1929. № 3–12; С. 4. № 13–27. С. 9–11). Интересное преломление эта тема получила в среде обыденного эмигрантского церковного сознания. *С. Л. Франк — прот. С. Булгакову (7 сентября 1926 года):* «Вероятно, Вы в общем

К середине — концу 1926 года процесс превращения «кружков по изучению Св. Писания» в преимущественно идеологические группировки практически был завершен[1]. Относительно изученными являются история и идеология Братства Св. Софии; встречаются также глухие упоминания о Братстве

знаете, как это отразилось на нашей берлинской церковной жизни: у нас приход раскололся на два прихода, из к<ото>рых один, бóльший, на стороне митр. Евлогия, а другой, меньший, на стороне собора и еп. Тихона. Положение очень ответственное и мне пришлось целиком отдаться работе над организацией законопослушного прихода. Приходится, с одной стороны, пропагандировать канонически православную позицию, и с другой стороны, сдерживать страсти и недопускать шагов, к<ото>рые могли бы ~~повредить~~ помешать все еще возможному примирению сторон. Но вот о чем я считаю своим долгом специально запросить Вас. Еп. Тихон, чувствуя трудность или даже невозможность защищать решение Собора чисто формально-канонически, пускает в ход дикую версию подхваченную доверчивыми и земными людьми, что весь раскол по существу вызван фактом, что митр. Евлогий находит под влиянием братства св. Софии, в руках которого находится и академия, а братство это — безспорно еретическое, свободомыслящее, масонское и т. д. Утверждают даже, что по уставу Братства члены его обязаны слепо повиноваться Вам, как его главе, а так как митр. Евлогий тоже состоит членом Братства, то и он повинуется Вам (!!!), а Вы уже не веруете в Св. Троицу, так как провозгласили четвертую ипостась — Св. Софию. Почему собственно при этом положении надо выделять германский приход из епархии митр. Евлогия, остается все так же непонятным, но это не апрофондируется. Все это, конечно, так чудовищно глупо, что по существу не заслуживает ни малейшего внимания, но — увы — у нас с этим приходится практически считаться. Каждый момент с меня могут потребовать отзыва о сущности, цели и делах Братства. По этому именно поводу и обращаюсь в Вам со след. вопросами 1) не найдете ли Вы нужным, ссылаясь на эти слухи, (которые у нас в Берлине, несмотря на свою глупость или м<ожет> б<ыть> именно вследствие ее, пользуются большой популярностью) опубликовать в газетах 1) в кратких чертах природу, происхождение, состав и цели братства 2) его полную непричастность к разногласиям между митр. Антонием и Евлогием. Это, м<ожет> б<ыть>, было б желательно, п<отому> ч<то> усиленно подчеркивается, что братство «тайное» 2) не уполномочите ли Вы меня, в случае крайней к тому необходимости, если придется, публично разсказать о братстве, конечно, в самых общих чертах, не затрагивая тем заседания братства? На меня эта глупость действует так тошнотворно, что я лично склонен скорее игнорировать ее и ответить на нее молчанием. Но иногда, м<ожет> б<ыть>, нужно эту личную брезгливость преодолевать, если это необходимо для пользы дела» (АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 18). Опубликовано с неточностями: *Братство Святой Софии*. С. 236–237.

[1] В этой связи очень любопытным человеческим документом является открытое письмо членов Братства Святого преподобного Серафима Саровского, где в терминах специфически воспринятого и интерпретированного Православия поясняется различие между братством и кружком: «Дорогие друзья, Мы чувствуем потребность поделиться с вами тем, что принесло нам Братство, и в то же время чувствуем всю трудность этого. Та перемена в самом существе перехода кружка в Братство столь же велика, сколь и трудно выразима. Эта перемена, главным образом, внутренняя, и поэтому нам так трудно о ней говорить. Церковь животворит все, чего касается. Все, что освящает Церковь, меняется и обновляется в самом существе своем. Когда Церковь освящает материю воды, то она получает силу целения. Освященная икона получает в себе как бы таинственное присутствие того, кого она изображает. Все сосуды, предметы, все освящаемое Церковью, становится иным в природе своей. То же ощутили мы с переходом из кружка в братство. Тот союз людей, который находился раньше в кружке и перешел в братство, ощутил на себе животворящую силу Церкви — благодати церковной. <...> Перед нами открылся беспредельный путь для внутренних достижений — богатство возможностей — и реальное их осознание. Мы думаем, что это церковное <...> делать реальным и подлинным то, чего оно касается» (Вестник РХСД. № 5 (1 апр.). 1926. С. 11–12).

св. Фотия. Однако этими двумя братствами братское движение Русского зарубежья вовсе не исчерпывается (достаточно вспомнить, к примеру, Белградское братство Святого преподобного Серафима, Саровского чудотворца, «Устав» и «Обет» которого републикуются в Приложении). К слову, к 1925–1926 годам изучение Священного Писания в кружках шло уже вовсе не по Булгакову. В отчетах различных, в том числе парижских и пражских, кружков о своей деятельности, обильно публикуемых в «Вестнике РСХД» за эти годы, при упоминании изучения Евангелия и даже при упоминании тех же самых евангельских притч, о которых говорит Булгаков в Протоколах (так, выступление еп. Гавриила в Белграде на заседании Братства св. Серафима Саровского непосредственно перекликается с тематикой булгаковских семинаров — притча о заблудшей овце, притча о женщине и об утерянной драхме, притча о блудном сыне и др.) — имя Булгакова-экзегета даже не упоминается.

Аудитория: «евразийцы», «веховцы» и dii minores

Однако реальная рецепция взглядов Булгакова была вовсе не столь однозначной, как хотелось бы его доксографам. Булгаков прибыл в Прагу в ореоле в своей дореволюционной славы — профессора политэкономии, христианского социалиста, последовательнейшего из последователей Владимира Соловьёва, одного из наиболее знаменитых идеологов веховского движения — движения, по своему общественно-историческому влиянию далеко вышедшего за границы трех важнейших в русской культуре начала века сборников («От марксизма к идеализму», «Вехи» и «Из глубины») и во многом спровоцировавшего русскую революционную ситуацию начала века; наконец, человека, пережившего в начале 1920-х годов в Крыму сильнейшее католическое влияние и не скрывавшего своих филокатолических симпатий. Именно в области такой трактовки булгаковской деятельности кроются причины настороженного к нему отношения со стороны людей, старавшихся от этих сфер отмежеваться — и составляющих вместе с тем большую часть гипотетической булгаковской аудитории (за исключением, быть может, более чем лояльно настроенных к Булгакову членов Православного студенческого кружка в Праге, на заседаниях которого, по всей видимости, и происходило обсуждение новозаветного учения о Царстве Божием)[1]. Характерно,

[1] См. упоминание об этом кружке: *А. Козырев, Н. Голубкова* при участии *М. К.* С. Н. Булгаков. Из памяти сердца. Прага. (1923–1924). Комментарии // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 134, 201. Кружок сложился вокруг студенческого общежития «Свободарня»; по данным А. Козырева, Н. Голубковой и М. Колерова, в него входили сыновья П. Б. Струве Алексей и Константин, Е. Н. и Ю. Н. Рейтлингер, М. С. Булгакова.

что эта идиосинкразия к духовному наследию начала XX века отразилась и в отношении к тем формам трансляции православной традиции, просветительской по преимуществу, которые более или менее активно внедрялись представителями старшего поколения философов-эмигрантов. Соединение молитвенного пафоса и пропедевтики; «братского» и «кружкового» настроений воспринималось чем-то вроде воспринимавшегося как вредная архаика «нового религиозного сознания»[1]. То, что происходило с «братчиками» во время собраний Братств, сами они рассматривали почти как феосис — невыразимую словесно (см. выше) полноту общения с Богом и стояния в истине Православия; сходная — специфически-«братская» позиция проявилась также у ранних евразийцев, многие из которых, к слову, были и членами «братств» и «кружков». Чувство трудного и сложного обретения церковной истины для «братчиков» и евразийцев — и необходимость трансляции этой истины — влекли за собой основанную на этом чувстве необходимость создания собственной идеологии как системы конституирования идеалов и ценностей, опираясь на которую и представлялось возможным решить две важнейшие культурные проблемы эмигрантского бытия — отношение с Западом, как с «чужим», и с Россией, как с «прошлым» — и возможным к возрождению будущим.

Именно с этим связана очевидная к середине 1920-х гг. ориентация большинства братств на «выработку совместных идеологий и программ»; интерес преимущественно к проблематике соотношения церкви и государства[2] — и восприятие бывших представителей «нового религиозного

[1] *П. П. Сувчинский — А. В. Ставровскому (24. VIII. 1924 г.) «по вопросу об отношениях с евразийцами»*: «Если в наши дни молодой человек заряжается эмоциями 90-х годов то поймите, что это значит, что он абсолютно не творческий и не современный человек. В то время как Вы собираетесь идти на какие-то соглашения с Софийцами — Карсавин напр. идеологически очень обостряет с ними отношения. И думаю, что он прав. Я писал Эндену, повторяю Вам, что не согласен с самим методом занятий конференций, типа Имки. Нельзя сочетать два принципа общения: принцип общения литургический, церковный, и идеологический, дискурсивный. Перед лицом Божиим мы конечно все братья, но в повседневной жизни должны отстаивать в меру сил то, что считаем правдой. Я понимаю устроить <нрзб.> монастырско-молитвенного распорядка, переплетая службы — святоотеческим чтением. Но сочетать светские, мирские доклады и прения с единением молитвенным — по-моему нехорошо. Прения — так прения; отслужить молебен в конце и начале и все остальное время действительно идеологически спорить и говорить» (ГАРФ. Ф. 5783. Оп. Д. 483. Л. 1.) Это письмо опубликовано мною в: *С. Н. Булгаков*. Труды о Троичности. М., 2001. С. 42.

[2] Так, анализ тем докладов, читанных на собраниях, скажем, Белградского кружка и Братства показывает, сколь далеки были принимавшие в них участие от простой экзегезы Св. Писания — и сколь близки тому, что может интерпретироваться как «выработка церковно-политической идеологии»: 1) «О Хоповском съезде» (М. М. Зёрнова и Ю. П. Граббе) — открытое собрание; 2) Беседа на тему «Христианин — воин Христов» (собрание Братства); 3) «О преподобном Серафиме Саровском» — М. М. Зёрнова (собрание кружка); «Состояние языческого и иудейского мира перед пришествием Христа» <...>, «Религиозное оправдание национализма» (Н. А. Клепинин, открытое собрание), «Отношение Церкви и государства в будущем» (проф. С. В. Троицкий), собр. кружка; «Европеец на распутье» (иер. о. Иустин

сознания», «марксистов» и «идеалистов» как идеологических противников, диалог с которыми возможен, а идейная победа необходима[1]. К слову, это затрудненное понимание, «нарушение коммуникации» зачастую было вполне обоюдным. Так, с одной стороны, один из лидеров Братства св. Фотия А. В. Ставровский отмечал, что «причина неудачи некоторых общих собраний в Берлине (у Бердяева) лежит в неопределенности религиозно-философского направления недостаточно проводимой православной точки зрения при обсуждении поставленных тем»[2]; с другой стороны, сам Бердяев, отвечая на вопросы анкеты РХСД, писал, что «неопределенность практических задач, которые ставят себе кружки и братства, приводят к мучительным сомнениям оправданности самого движения, в часто бесплодном рефлектировании над вопросом, что делать. И организованное Христианское движение среди русской молодежи может развиваться дальше лишь при условии, что оно более конкретно определит свои задачи <…>. Основной целью кружков и братств является создание клеток христианского общества, реальное, а не внешне-условное оцерковление жизни. Главный недостаток движения я вижу в крайне суженном понимании Православия многими его участниками» — и далее чисто-бердяевская приписка: «в боязливом о подозрительном отношении ко всякому духовному творчеству, в недостатке интереса к более сложной умственной и духовной культуре»[3]. Студенческие же конференции, собрания кружков и братств рассматривались не как среда пропедевтики Евангелия[4], а как арена идеологической

Попович — открытое собрание), «О единстве Церкви» Ю. П. Граббе, собр. Братства (См.: Вестник РХСД. № 5. 1926. С. 13).

[1] *П. П. Сувчинский — А. В. Ставровскому (24. VIII. 1924)*: «М<ожет> б<ыть> для людей Вашего возраста о. Бул<гаков> представляет собой что-нибудь новое. Могу сказать по совести, откровенно, с 1910 г. я стал близко интересоваться богосл. рус. возрожд. и тогда софиология м<ожет> б<ыть> была нужна, однако события и обстоятельства ясно показали, что это возрождение русского богословия “нео славянофильство” и т. п. оказалось безсильным в деле защиты России от революции. Пусть Россия толкалась в пропасть социал. инфекции и Правительством, но где же была та часть интеллигенции, которая прозрела и возродилась? Ведь было время, когда софиология до крайности близко сочеталась со “Серебряным голубем” А. Белого, с соблазнами с-р -ства, народничества, революции и т. п. И если люди моего поколения, прошедшие в свое время через все это — говорят, что это не то — мне кажется, следует над этим задуматься» (ГАРФ. Ф. № 5783. Оп. 1. Д. 483. Л. 2). Это письмо опубликовано мною в: *С. Н. Булгаков*. Труды о Троичности. С. 43.

[2] *Хроника.* Выдержки из протоколов Съезда Бюро Объединения Русских Студенческих Христианских Кружков в Европе // ДМС. 1924. № 4. С. 35.

[3] Ответы на вопросы анкеты РХСД // Вестник РХСД. 1926. № 2. С. 7, 8.

[4] *А. В. Ставровский — П. Сувчинскому*: «Конференции или лучше “частные собрания” признаю для того, чтобы по словам апостола, были между нами споры, дабы обнаружились искусные. Темы для конференций должны тщательно выбираться, чтобы не слушать тем в роде самоуглублений и т. п. Современные конференции мало интересны потому, что дискуссий-то как раз и не бывает, потому что кроме профессоров да 2-х — 3-х лиц из студентов их вести некому. Для нас интересны конференции как способ пропаганды евразийства в разных странах

борьбы. К середине 1920-х годов это противостояние было уже не столько противостоянием «отцов» и «детей» (хотя взаимные упреки в инфантильности и сенильности в равной степени присутствуют практически у всех участников переписки)[1], сколько борьбы мировоззрений — и участники ее и вовсе не жалели экспрессивных выражений для экспликации ее пафоса, передающих радость победы и горечь поражения.

Из евразийской переписки середины 1920-х годов:

> ...В понедельник же 29-го, в «интимном семинаре» Струве произошло нечто совершенно небывалое. Струве, в первом же председательском слове, завил, что перечел Временник и, не найдя ничего предосудительного в статьях Савицкого и Ставровского, в статьях Сувчинского и Трубецкого нашел (буквально, несколько раз повторенные слова) «невежество» и «вздор». Это он аргументировал тем, что Трубецкой упоминает на стр. 28 восприятие общества, как бездушного механизма, как обще романо-германское восприятие, не зная, следовательно, всех европейских «органических» теорий общества, а Сувчинский называет Леонтьева «славянофилом», что есть

и "обращения" в евразийство 2-х — 3-х выдающихся лиц. Поэтому на конференции ездить нужно, а если нельзя на них попасть, то нужно найти способ, чтобы гласно было упомянуто хотя бы слово от Евразийства. Так на Пшеровской конференции будет прочтено наше Парижское послание, которое Энден, гр. Стенбок-Фермер, Кривошеин и я подпишем. Это мы делаем для того, чтобы заявить о своем существовании публично и особенно в среде лиц, собравшихся с разных стран света» (ГАРФ Ф. 5783. Оп. 1. Д. 483. Л. 3, 5). Это письмо опубликовано мною в: *С. Н. Булгаков*. Труды о Троичности. С. 44–47.

[1] *А. В. Ставровский — П. Сувчинскому*, в том же письме: «...я никогда не думаю, когда говорю о софийцах: о той своре молодых и пожилых людей, кот<орые> посещают конференции и кот<орых> называть софийцами в высшей степени оскорбительно, потому что *это просто столбы и дубы в худшем случае, а в лучшем эмоциональные мальчики и девочки типа Сонички Шидловской, Сонички же Зерновой (удивительно везет на Софий!) и присных* (курсив мой. — *А. Р.*). Сии господа не только не интересны, как Вы говорите, а просто пустое место. И неужели Вы полагаете, что я хоть минуту думаю, что нам с ними по пути? Да ведь у них-то и пути нет, а если и есть, то пусть они шествуют, никому не мешая». Этот мотив — душевного и духовного инфантилизма молодых представителей эмиграции, несогласных с евразийской идеологией, и интеллектуальной дряхлости представителей старшего поколения встречается достаточно часто в евразийских документах Фонда Савицкого ГАРФ, являясь почти лейтмотивом: «... Доселе <т. е. до диспута, устроенного нац. Студ. Общ-вом («подголоски Струве» и «национальные жиды» — подлинное выражение. — *А. Р.*) > в Праге были *профессора и дети — ибо иначе как детскими нельзя назвать все выступления наших студентов* "*националистов*", "*демократов*" *и пр.* (курсив мой. — *А. Р.*). В понедельничный же вечер против фронта профессоров впервые выступил фронт молодежи, гл<авным> обр<азом>, студентов, соравный ему по ораторскому искусству говоривших и превосходящий его по части всякого упора, чувствовавшегося в речах. Нужно всячески подчеркнуть: всякая расхлябанность всех оппонентов и волевой упор евразийцев вообще не поддаются никакому сравнению <...>. Я положительно утверждаю, что такой мобилизации сил Пражская эмиграция еще не знала» (ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 475. Л. 6 об). Из цитированного выше письма А. Ставровского: «Центр "Софии", состоящей из типов Франк, Струве и иже с ними вовсе не церковен и имеет значение поддержки (глубинной) общего философского софийства. <...> Бердяев-Франк <нрзб. > одни это не София, это старая хотя и ценная (а Бердяев и малоценная) рухлядь».

верх невежества. Далее он назвал соблазнительным проявляющееся якобы только у тех же Сувчинского и Трубецкого смешения идеализма с фактопоклонством, «приятием революции» <…>. Я с трудом сохранял хладнокровие и <…> выступил с речью. Струве на след. день заявил мне, что своей речью я «распорол ему живот, вывалил внутренности и посыпал перцем и поливал уксусом». Я прежде всего заявил, что отвечаю за каждое слово Трубецкого и Сувчинского. Если они говорят вздор, то говорю вздор и я. Затем последовательно вскрыл передержки, на которых основывалось изложение Струве <…>. Я говорил одновременно и со страстью и, как мне кажется, с ниспровергающей основательностью в смысле доводов. Струве в некоторой степени был несомненно устыжен. <…>. Я кончил свое слово благодарностью Струве за то, что он помогает нам, испытывая наших евразийцев хорошими тумаками. При таких тумаках останутся только те, кто нам нужен, кто с нами по существу. <…> По существу же выступление Струве было для нас полезным, так как дало возможность на попытку разделения проявить абсолютную, до последнего слова, солидарность и сплоченность. В общем, диалог между Струве и мною, где «вздор» и «невежество» со стороны Струве были обменены на «передержку» и «измышления» с моей стороны, остался как-то в стороне от остального обсуждения[1].

***

Имело значение, однако, еще кое-что. Последние месяцы Крыма и первые годы эмиграции значили для Булгакова значительно больше, чем просто перемена места жительства, и дневниковые записи тех лет помогают хотя бы в какой-то степени понять и оценить тот путь «страданий, потрясений, гибели», который ему суждено было пройти. Экспатриация для Булгакова была не только вынужденной мерой постольку, поскольку его существованию как гражданина, философа, общественного деятеля и т. д. в новой России грозила опасность (хотя и это, безусловно, тоже имело значение), но, скорее, глубоко личностным, экзистенциальным актом. Чувство ответственности за происходившее в России; почти трагическое ощущение личной вины (известны слова Плеханова о Булгакове как о «надежде русского марксизма», к счастью не оправдавшейся) определило, во-первых, особое интеллектуальное и психологическое состояние, которое наиболее правильно было бы определить как «покаянное», самого Булгакова и, во-вторых, переосмысление к концу 1923 года самого элемента связи, элемента залога между Богом

[1] ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 478. Л. 7. С. 1–2 (машинопись).

и миром[1]. Это уже не Россия как воплощение Завета («Россия, гниющая в гробу, извергла меня за ненадобностью, после того, как выжгла на мне клеймо раба»[2]), и даже не София, во всяком случае, не такая София, как это ощущалось в Константинополе[3]. В этот период происходит смена плоскости мышления, смена дискурса, в котором существовала мысль о. Сергия, — переход от «общественно-философской позиции» к метаобщественной и метафилософской. Начиная с Константинополя и Праги практически вся его общественная жизнь есть фактически жизнь церковная; даже участие, и весьма активное, в интеллектуальной жизни Праги и Парижа осуществляется «с другого брега», с иных метафизических позиций[4].

Разумеется, эти перемены не могли остаться незамеченными. По всей видимости, именно они позволили выделить Булгакова православно-идеологически ангажированным молодым людям и вступить с ним в доброжелательный, но, к сожалению, малоконструктивный диалог. *А. В. Ставровский — П. П. Сувчинскому*:

> Когда я говорю о Софийцах я имею в виду конкретный тип Булгакова-Карташева (двух сторон одного и того же). Позволительно спросить, что мне в них представляется ценным и каково мое к ним отношение. Я считаю, как Вам о том и писал, что это люди как бы то ни было глубокого внутреннего просвещения, опыта и недюжинного и богомудренного ума. <...> Обвинять их в пассивности по отношению к революции мне

---

[1] *Прот. С. Булгаков — Н. А. Бердяеву (Прага 12/25. V — 1923)*: «...Я очень остро перестрадал еще в К<онстантинопо>ле разницу в настроении русском и заграничном и согласен, что того опыта, который мы там пережили, там не имеют, а потому оно самодовольнее и неподвижнее, чем у нас. Но я и ехал, и здесь продолжаю оставаться с мыслью, что заграничная диаспора тоже Россия, проходящая свой особенный и в высшей степени важный опыт, и притом носящая в душе постоянную боль России, впервые, м. б., научающаяся любить ее священной любовью. И в этом русском гетто я чувствую себя русским жидом, *вместе* ждущим своей Палестины» (*Братство Святой Софии*. С. 182).

[2] *С. Н. Булгаков.* Из дневника / Публ. Н. А. Струве // Вестник РСХД. № 129. С. 237.

[3] «У старообрядцев есть мудрое, как я вижу теперь, верование, что восстановление креста на Софии (на Софии константинопольской. — *А. Р.*) (конечно, не циркулярно — завоевательное, но всемирно-историческое) означает конец истории, — писал Булгаков в своем дневнике. — Если освободить эту мысль от эсхатологического испуга, ее окрашивающего, и выявить скрытое в ней видение, то она означает, что София станет осуществима лишь в *полноте* христианства, т. е. в конце истории, когда явлен будет ее последний и зрелый плод и сверкнет в мире православное Белое Царство. Ему, а не политическому завоевателю, не "всеславянскому царю" откроются врата Царьграда, и ему дано будет воздвигнуть крест на Софии, которую освятит не распутинский ставленник, как и не "вселенский" патриарх, но в сознании своем иерарх вселенский...» (*Прот. С. Булгаков.* В Айа-Софии. Из записной книжки. Запись от 9 (22) января 1923 г. // Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 73.

[4] Совершенно не случайно первые журнальные публикации Булгакова в европейских изданиях носят почти дневниковый характер. Даже в том случае, когда речь идет о републикации более ранних работ, Булгаков публикует не теоретические статьи, а «Из религиозного опыта: Зовы и встречи», «Из интимного письма» и «Земля родная» (ДМС. 1924. № 4); статью о Сикстинской Мадонне «Две встречи (1898–1924). Из записной книжки» и свои софийные впечатления («В Айа-Софии. Из записной книжки» в «Русской Мысли» за 1924 год).

> кажется странным, ибо что могли они сделать против общей дегенерации времени и недостаточной своей зрячести в то время. Кто вообще оказался зрячим в то время? никто. А если следовать принципу, что неспасшие Россию от революции люди вообще мертвецы и неценны, то придется дойти до того, что все<? > взрослые<? > предреволюционные времена уличить и признать безценными, а это как бы и на себя не обернулось. Я думаю все в революции повинны, а даже если и не повинны, то все равно должны были оказаться проглоченными предреволюционной стихией, а все те, кто сейчас прозрел, столь же ценны, сколь и ранее прозревшие, по мудрому слову Златоуста: «и во единдесятом часе пришдый неражде сумняшеся да праведнует». А в смерти и в преодолении ее и подавно все равноправны, кто прозрел. А без возрождения русской богословской мысли все равно далеко не уйдешь, а мы, пока что, на это не способны, это признать нужно[1].

Как видим, Булгаков представлялся Ставровскому не просто «специалистом», «профессором», чья ученость может быть пригодна и полезна для «выработки совместных программ». Булгаков для Ставровского, скорее, типичный «христианин одиннадцатого часа», через опыт покаяния и прозрения пришедший к Церкви — и именно этот момент определяет его инструментальную ценность. Для чего? Об этом сам Ставровский писал Булгакову в письме так: «В евразийстве я увидел жажду, *стремление силы духа и воли к созданию тех условий, при которых Православие смогло бы пронизать всю реальность мира и, сияя своим неземным светом, озарять все стороны жизни человеческой*[2], — смогло бы создать православную культуру <...>. Стороны специфичные для евразийства, как то “резкое” отношение к западной культуре и католичеству, и противопоставление им своего “евразийского” и Православного я воспринял не как хулу или мракобесие, а как безграничную скорбь о профанации святейшего в христианстве, приводящей к атеистической и материалистической цивилизации современности, и, вместе с тем, крепкое упование и уверенность в силе жизни Евразии, мира Русско-Восточного, призванного к великой, последней быть может в истории человеческого рода, задаче сохранения христианского здания на земле, Предвидения Святителей Российских и предчувствия великих русских людей подают нам святые надежды на сбыточность сих евразийских чаяний, по-

[1] ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 483. Л. 3–5 (рукопись). Выписка из письма А. В. Ставровского П. П. Сувчинскому в ответ на его письмо от 24 авг. по вопросу об отношениях с софийцами. Письмо опубликовано мною в: *С. Н. Булгаков*. Труды о Троичности. С. 44–47.

[2] Курсив мой.

чему они становятся как бы правомерными»[1]. Иными словами, быстро совершавшийся психологический переход от состояния оглашенных, ревнующих церковной Истины, к состоянию хранителей Истины, «свеченосцев», фактически позволял не только «создавать условия» для трансляции «неземного Света», обретенного на заседаниях Братств, не только продумывать практику и формы возможных политических преобразований[2], но и использовать инструментально опыт человеческой жизни.

По всей видимости, корни принципиального расхождения Булгакова, для которого — по крайней мере в этот период — опыт человеческой жизни имел абсолютную, беспрекословную ценность, и поэтому религия всегда есть *личное* дело, дело взаимосвязи Личности и личности («Главы о Троичности»), даже с той частью евразийской аудитории, с которой ему удалось вступить в доброжелательный диалог, следует искать здесь.

Из ответного письма Н. С. Трубецкому:

> Дело не в частности, а в существе, в расхождении воли. При другом настроении Вы не стали бы заниматься оцеживанием комаров, и свою критику изложили бы не вне, а внутри Братства. Для меня отнюдь не показался неожиданным Ваш ответ, я иного и не ожидал. Вернее сказать, я ожидал и продолжаю ожидать благих результатов от *личного общения*[3] с каждым из вас, и *лично к каждому* и направлялось наше приглашение. Вы же отвечаете от лица «тройки», коллектива, лжесоборности, каковая для Братства не существует и просто не интересна, для вас же она составляет главное, имеет примат. В этом направлении срощены в одном стволе ценности религиозные, национальные, культурные, причем интересы веры оказались в зависимости от всего этого сращения. Такой религиозный утилитаризм или прагматизм подлежит не утверждению, а преодолению. Благодаря ему невольно и незаметно — вера становится национальной ценностью, богослужение с тайнодействием и молитвой — «обрядом», по соседству с фольклором, который нужно национально охранить и утвердить. Конечно, все

[1] ГАРФ. Ф. 5783. Оп 1. Д. 476. Л. 1. Выдержки из письма *А. В. Ставровского — о. С. Н. Булгакову*. 4 сентября 1924 г.

[2] *П. Н. Савицкий:* «...В общем я пришел к заключению, что свержение большевиков хотя и чрезвычайно трудная задача, но возможно по ряду причин (большевики провалятся от себя) и без знамени "соравной" идеи. Но весь вопрос в том, что права-то на такую борьбу в этом случае никакого нет ни у кого. Право на борьбу с коммунистической, марксистской идеей имеет только идея неизмеримо большая... Если же существует идея (а она у нас в зародыше есть), идея не притянутая за волосы как последний предлог борьбы, а самодовлеющая, абсолютная <пробел>, то вы имеете право не только умирать, ("а это величайшее право", сказал при мне во время проповеди на Патриаршем Богослужении и <пробел> один епископ), но и бороться, но и убивать, но и причинять страдания, но даже и ввергнуть Россию и все человечество в новые ужасающие бедствия...» (ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 475. Л. 16–17).

[3] Здесь и далее курсив мой.

эти исторические ценности не могут не существовать для всякого русского, но *должно произойти внутреннее освобождение веры, освобождение Царства Божия от всего «прочего»*, который единственно соответствует вселенской высоте и достоинству православия[1].

Пафос личной ответственности за зло, творимое в мире[2], личной свободы и личного покаяния, без которого невозможно никакое вселенское делание[3], наконец, настойчивый поиск основания Завета, основания новой системы ценностей, высшей из которых является для Булгакова к 1923 году Царствие Божие вне и внутри нас, — все это в 1923–1925 годах трагически не находило своего слушателя.

Протоколы «in intra»

Жанр Протоколов семинария «Новозаветное учение о Царстве Божием» традиционен — это экзегеза Священного Писания. Как известно, еще от Оригена идущая практика истолкования библейских текстов включает в себя не просто «основательное и подробное изъяснение смысла», а послойное приближение к сакральной сущности текста. Такими слоями являются филологический (прояснение терминов), историко-филологический (история текста), конкретно-исторический (реконструкция исторических событий, так или иначе отраженных в тексте) и, наконец, символический — прояснение реалий, имеющих священное значение. Именно экзегетике отводится

[1] Письмо опубликовано в: *Братство Святой Софии*. С. 204–205.

[2] *Прот. С. Булгаков — Н. А. Бердяеву (25.01 (7.02) — 1923), Константинополь:* «Разумеется, мне совершенно чужда принципиальная эмиграция, и я всегда считал греховной даже самую мысль о ней, но раз для миллионов становится неизбежным выселение из России, это должно означать, что Россия не только там, но и здесь, и то, что совершается с русской душой за рубежом, совершается — pro rata — и с Россией. И в этом временном раздвоении центров русского сознания заключается двойной и положительный смысл, приобретение нашей эпохи, которое учтет будущее. А, кроме того, судьбы России суть и судьбы Европы, которая в них тоже повинна, стало быть, вопрос о русском спасении приходится еще расширить, — для его благополучного и полного разрешения, если бы таковое было возможно, требуется покаяние не только красноармейца и коммуниста, и даже не только разных деятелей эмиграции, но и европейского буржуа» (*Братство Святой Софии*. С. 179–180).

[3] Из Протокола совещания членов Братства во имя св. Софии 14 марта 1924 г. (Прага): «...в диалектике христианской истории, и в личном религиозном опыте каждого из нас — смирение не только не есть отрицание религиозного дерзания, но неразрывно с ним спряжено. Чувство своего религиозного призвания, своей ответственности, сознание, что каждый должен на своем месте выполнить свой церковный долг — все это требует от нас, чтобы мы не страшились действования. Это не дерзость — хотя и не может в нее перейти — это долг действования. В религиозной жизни нет вообще противопоставления между частным, личным — и вселенским; каждое дыхание молитвы, творимой в недрах сердца, есть уже вселенское действование» (*Братство Святой Софии*. С. 20–21).

значительное место в сочинениях Св. Отцов. В Новое время развитие экзегетики (или герменевтики) непосредственно связано с развитием протестантской теологии; в России одним из наиболее значительных экзегетов заслуженно считается Григорий Сковорода, кроме того, экзегеза безусловно входила в задачи русских святителей XIX века (таких, скажем, как Феофан Затворник).

Протоколы семинара о Царствии Божием буквально с самых первых строк достаточно явно демонстрируют нам реальное отличие экзегезы, предпринятой Булгаковым, от всех существовавших ранее видов таковой. Прежде всего, ясно, почему Булгаков отказывается от тех принципов толкования Священного писания, которыми была особенно сильна протестантская традиция и которые можно отнести к историко-филологическим и конкретно-историческим типам экзегезы — эта тема была затронута им еще в доэмигрантском сборнике «Тихие думы», вместе со «Светом Невечерним» подводящем итоги дореволюционного этапа его творчества. Примечательно, однако, что нигде в тексте Булгаков, ругательски ругая «критический разбор текста не с точки зрения его установления, но уже со стороны достоверности описанных в нем событий» как открывающий «наибольший простор для сомнений, предположений и недоверия» (Вступительные замечания)[1], ни разу не приводит не только ни одной цитаты из экзгетов-протестантов, но даже не указывает ни одной фамилии и не дает ни единой ссылки. Протестантская критика Евангелия существует для Булгакова как некое предустановленное мнение, дающее заведомо неверную, «имманентистскую» интерпретацию евангельских текстов, с которой можно и должно бороться[2]. Не совсем понятно другое: полное отсутствие в тексте

[1] *Проф. прот. С. Н. Булгаков*. Новозаветное учение... С. 428.

[2] Любопытно, что в ряд этого «предустановленного мнения» попадает и идея христианского социализма (см., напр., Протоколы Собрания девятого, фрагмент о признаках Царствия Божия и о нищете духом) — идея, как мы помним, сознательно разделяемая Булгаковым в начале XX века и с каким-то даже ожесточением критикуемая им же в 1923 году: «Социализм страшен тем, что он популярен до вульгарности, тем, что вся его мудрость вмещалась иногда в небольшой брошюре. Он силен своеобразным религиозным пафосом человекобожия, своей верой в осуществимость и скорое пришествие “царствия Божия” *на земле*, в утопию “земного рая”. Пока социализм рисовался в туманной дымке будущего, он был неотразим. И единственное средство освободиться от него, как от веры и мировоззрения, заключалось в том, чтобы пережить его до конца. На наших глазах произведен роковой опыт переживания социализма, страшный для России и для мира. Мы дорого платили, платим и будем еще платить за этот опыт, и хотя по тому одному мы должны честно, до конца изжить то, чему учит этот опыт социализма, чтобы, наконец, освободиться от этого миража. <...> Чтобы обличить всю ложь социализма, достаточно, чтобы он стал действительностью и тем раскрыл свою духовную природу. <...> большевизм есть последнее слово социализма, его — в известном смысле — правда и обличение. В нем ярко выразились обе существенные и характерные черты социализма: 1) стремление устроить жизнь без Бога и 2) организация жизни не изнутри, а извне, не на основании внутреннего перерождения души, а на основе внешнего переустройства общественных форм: жизни и насильственного принуждения» («Об основных религиозных задачах нашего времени» // ДМС. 1923. № 3. С. 9–10).

Протоколов естественных, казалось бы, отсылок к святоотеческому наследию, в конце концов, к тому же «Добротолюбию» — или, на худой конец, к творчеству представителей так называемой «духовно-академической традиции», к которой Булгаков был чрезвычайно близок в 1910-е годы. Среди постоянно цитируемых Булгаковым авторов — Макс Вебер, Зиммель, Трёльч, Карлейль, Гёте — и сам Булгаков периода «Двух градов»[1]. Из отцов Церкви упоминаются только двое: свт. Григорий Палама (там, где речь идет об исихазме (Собрание одиннадцатое) и бл. Августин (в связи с «Двумя градами» (Собрание второе); последнего для православных можно считать отцом Церкви с большой натяжкой). Один раз присутствует ссылка Платона (там, где речь идет о гармоническом подобии (Собрание пятое)), один — на Павла Флоренского (в том случае, когда Булгакову необходимо уточнить понятие евангельского «таланта» не как меры серебра, а как меры духовного дара). Язык Протоколов кажется нарочито усложненным и загруженным обилием сугубо философских терминов: «имманентное», «трансцендентное», «аксиология», «деонтология», «метафизика» и т. д.; термины богословские приводятся чаще всего в их латинизированном варианте. Показателен, скажем, такой пассаж: «трансцендентная сила является действующей причиной религиозной жизни (causa efficiens), тогда как имманентная воля человека причиной поводом ее выявления — causa occasionalis» (Собрание второе)[2]. Или такой: «Царствие Божие рассматривается здесь, как высшая ценность <...>. В этом смысле оно противополагается всему, что человеку нужно, чем он дорожит в жизни, то есть всем возможным благам; к таковым относятся как блага материальные (хозяйственные), так и духовные (правовые и государственные, научные, художественные). Современная неокантианская философия располагает все эти блага в так называемую систему ценностей, которая в своей совокупности составляет содержание культуры. При этом религия часто также рассматривается как ценность или благо и включается в общую систему, где она занимает то или иное координированное соподчинение» и далее: «примат Царствия Божия (религии над культурой) является ли изложением онтологическим или деонтологическим (аксиологическим)?» (Собрание десятое)[3]. В этой связи уместно вспомнить реплику А. М. Лебедевой по поводу выхода в свет «Агнца Божия». На вопрос Булгакова «как идет», Ле-

[1] В дневнике мы действительно находим упоминание о немецких источниках семинара, но такое, что исследователям остается только гадать, кто здесь имеется в виду: Вебер с Трёльчем или все-таки Гарнак. «Веду и семинарий элементарно-педагогический, “уроки закона Божия”, как сам я это определяю. Опять — и здесь сам ничего не знаю, учусь опять у этих тупоголовых и ничего не понимающих в религии, но ученых немцев, и то, что сам успеваю начитывать за неделю, даю студентам» (*Прот. С. Булгаков*. Из памяти сердца. С. 202).

[2] *Проф. прот. С. Н. Булгаков*. Новозаветное учение... С. 434.

[3] Там же. С. 487.

бедева, достаточно образованная женщина, переводчица, ответила: «Отец Сергий, да ничего не поняла. У Вас там имманентное сидит на трансцендентном и адекватным погоняет»[1]. Перед нами — «профессор протоиерей», так и не сбросивший до конца верблюжье бремя своего профессорства. Отсюда становится ясно, почему «многие православные <...> не доверяли богословию этого недавно рукоположенного профессора экономики и открыто заявляли об этом»[2]. Собственно, и сам Булгаков прекрасно понимал ощутимую недостаточность собственной учености и собственного языка для задач, которые перед ним стояли[3], почти трагическую невозможность найти не формальных, а настоящих, подлинных своих слушателей — и воспринимаемую практически как послушание необходимость эти темы проговорить и сделать явными[4].

Ибо перед нами — уникальный опыт комментария Евангелия, который осуществлялся человеком в состоянии «переоценки всех ценностей», в состоянии переживания «опыта страданий, потрясений, гибели» — и, как следствие этого опыта и этой переоценки, отказа от многих прежних мнений и убеждений, которые трактуются теперь как «приражения», т. е., если верить Далю, заведомо ложные, греховные состояния. Предприняв чуть раньше,

---

1 Ответ Булгакова был «Ну ты дура» (Цит. по: *А. П. Козырев*. Гностическая тема в софиологических спорах 1930-х годов // Россия и гнозис. Материалы конференции. М., 2001. С. 109. Примечательно, что А. Блум (митр. Антоний (Сурожский)), участвовавший, правда, несколько позже описываемых событий в булгаковских богослужениях и беседах «в чистом поле» (в случае с Блумом это было волейбольное поле летнего лагеря РХСД под Парижем), идиллически-пасторально описываемых в «Духовном мире студенчества», напротив, упрекает Булгакова в излишне мягком, слащавом, сюсюкающем тоне. С подростками, пережившими страшный опыт гражданской войны, эмиграции, утраты родных, и, как следствие, одновременно озлобленными и мудрыми, Булгаков говорил как с маленькими детьми — и, естественно, не находил отклика. См.: *Антоний Митрополит Сурожский*. Человек перед Богом. М., 2000. С. 361–362.

2 Ремарка Н. М. Зернова цитируется по: *А. Козырев, Н. Голубкова* при участии *М. К.* Комментарии // *Прот. С. Булгаков*. Из памяти сердца. С. 249.

3 «Трудной темой я, кажется, разогнал наполовину свою аудиторию, вот и здесь блекнет перспектива возможной работы. Но это, конечно, от моего невежества и от моей негодности. Также я недоволен и семинарием своим, к<ото>рый так много должен был дать, но к тому же он и мало посещается. Но хотят — и есть возможность вести протоколы, к<ото>рые можно бы и печатать, но они того не стоят». Это запись в Пражском дневнике от 5/18. XI. 1923. — *Прот. С. Булгаков*. Из памяти сердца. С. 200.

4 Запись в дневнике от 12/25. XI <1923>: «...у меня нет слушателей, хотя есть аудитория. Я считаю, что внутренне меня слушает и слышит одна Юля Р<ейтлингер>, других я не знаю». Там же: «А между тем это стенографируется как руководство для занятий кружков. Когда я соображаю, что кроме меня им некому дать этого руководства, голова идет кругом, но сила Божия в немощах совершается, а я даю все, что я могу и как могу в теперешней своей дряхлости» (*Прот. С. Булгаков*. Из памяти сердца. С. 202). Несколькими днями раньше (запись от 5/18. XI. 1923): «Не хватает у меня времени и сил все успевать, и потому ничего ни в чем не выходит у меня как следует. Временами это меня гнетет, особенно когда я вспоминаю, что я ведь на свое амплуа незаменим, и, следов<ательно>, то, чего я не доделаю, никто здесь не доделает. Жуткая ответственность, но такова воля Божия» (Там же. С. 201).

в Крыму, попытку «проверить философию догматом» (в «Трагедии философии») — и осознав, что философия не выдерживает этой критической проверки, Булгаков пытается построить «новую пражскую философию» на основаниях, далеких от всех прежних философских увлечений (прежде всего — от философии Соловьёва). Отказываясь от всего предыдущего опыта толкования Священного Писания, Булгаков остается с этим текстом буквально «один на один» — отказываясь, вместе с тем, и от многих компонент собственного духовного опыта. Естественные в этом случае ссылки на то, что многое из необходимой для чтения лекций литературы по философии и богословию в Праге оказалось чисто физически недоступным, по сути дела ничего не меняют: Булгаков использует не только то, в чем он уверен, что хорошо помнит, что сохранилось в «рассудка памяти печальной», но, прежде всего, что он сам любил, что оказалось ценным для глубоко верующего человека, которым, несомненно, являлся Булгаков в 1920-е годы, при обращении к Священному Писанию, — в «памяти сердца». Это, как уже отмечалось выше, помимо «тупоголовых, но ученых немцев», Платон, Августин, Палама и о. Павел Флоренский. Все эти имена отнюдь не случайны для Булгакова. Отголоски метафизических парадигм, заданных этими людьми, будут встречаться — пусть как аргументы в полемике, contra, а не pro, как это будет с Августином, и в «Главах о Троичности», и в трилогии «О Богочеловечестве». Эта феноменологическая редукция особого рода и призвана явить нам черты той «конкретной метафизики»[1], которая совершенно естественно вычленяется из текста Протоколов.

Ключом к пониманию этой метафизики являются две реплики. Первая из них, хронологически более ранняя, относится к 1922 году и касается двух, как мне кажется, наиболее важных тем булгаковского творчества вообще. В «Jaltica», исповедальном письме, адресованном о. Павлу Флоренскому, трагическом потому, что осталось безответным, и нам остается только гадать, каковы подлинные причины отсутствия ответа: проблемы ли отправки корреспонденции в 1922 году или нежелание Флоренского реагировать на филокатолические излияния своего «ревностного друга», Булгаков писал: «За эти годы исканий и в этом уединении я открыл очень простые, но верные вещи: о себе, что я *умру,* как все люди, и с благодарной покорностью и умилением

[1] «...мы изучаем Евангелие не “беспредпосылочно”, а с религиозно-догматической точки зрения. Но так как религиозная догматика есть догматика церковная, а церковного опыта **вообще** нет, а есть только **конкретный** церковный опыт, то и изучение наше определяется именно **православной** церковностью. И не следует думать, что догматика связывает мысль: она, наоборот, обогащает ее, давая ей направление и уверенность, определяет проблематику. Задача библейского богословия во всей полноте своей неразрешима, но может быть вечно разрушаема, ибо слово Божие имеет неисчерпаемую глубину и обладает способностью расти и углубляться в соответствии с духовным возрастом читающего его» (*Проф. прот. С. Н. Булгаков.* Новозаветное учение.... Вступительные замечания. С. 430).

это приемлю, а раньше я искренно шмидтианствовал, — с соответствующей мистической имагинацией, что я не вкушу смерти по случаю преображения; о мире же, что история еще не кончилась, и что думать так *грех* <…>»[1]. Две эти вещи — смерть и история, столь важные для философского двадцатого века вещи, — задают систему координат, в которой развиваются сюжеты Протоколов.

Пространство же, описываемое этой системой, — пространство слов — евангельские притчи о Царствии Божием. Здесь уместно, думается, вспомнить вторую из обещанных ремарок. Это отрывок из письма С. Л. Франку от второго (пятнадцатого) августа 1924 года по поводу «Братства Святой Софии»: «онтологически-то и бывает часто так, что данность существует практически первее всего как заданность. Но раз оно получило имя <…>, оно уже в церковном плане есть, и надо молиться о нем, как заданном нам и долженствующем быть нашими усилиями. <…> Молиться надо о нем не потому, что оно уже существует, но для того, чтобы оно было, ибо явилась воля к нему и явилось имя его. Поэтому пусть не смущает Вас это несоответствие, п. ч. вводя мысль о братстве в свою молитвенную жизнь, мы уже утверждаем братство <…>»[2]. Этот триадный момент (трансцендентная заданность объекта, его экзистенциальная данность и, наконец, воплощение его в акте номинации) является сквозным в булгаковской онтологии конца 1910-х — 1920-х годов — от «Философии имени» до «Глав о Троичности». Говоря о евангельских притчах о Царстве Божием, Булгаков следует той же логике, фактически снимая столь характерное для русской философской парадигмы противопоставление между кантианством и христианским платонизмом: Царство Божие есть трансцендентная заданность, задача — и в то же время оно дано, оно *есть* как непосредственная, явная данность, существующая «здесь и сейчас»[3]. Существуя онтологически, как предпроект

---

[1] Курсив Булгакова. *Булгаков — Флоренскому*. 17 августа — 1 сентября 1922 г. Ялта / Публ. С. М. Половинкина. // Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 186.

[2] *Братство Святой Софии.* С. 211.

[3] Любопытно, что этот — эссенциально-экзистенциальный — мотив встречается практически во всех значительных богословских текстах XX столетия; в том числе и у авторов, к последователям Булгакова никак не принадлежавших. Тот же Антоний Сурожский: «И вот я сел читать; и тут вы, может быть, поверите мне на слово, потому что этого не докажешь. Со мной случилось то, что бывает иногда на улице, знаете, когда идешь — и вдруг повернешься, потому что чувствуешь, что кто-то на тебя смотрит сзади. Я сидел, читал, и между началом первой и началом третьей глав Евангелия от Марка, которое я читал медленно, потому что язык был непривычный, вдруг почувствовал, что по ту сторону стола, тут, стоит Христос... И это было настолько разительное чувство, что мне пришлось остановиться, перестать читать и посмотреть. Я долго смотрел; я ничего не видел, не слышал, чувствами ничего не ощущал. Но даже когда я смотрел прямо перед собой на то место, где **никого** не было, у меня было то же самое яркое сознание, что **тут стоит Христос, несомненно.** Помню, что я тогда откинулся и подумал**: если** Христос живой стоит тут — значит, это **воскресший** Христос. Значит,

бытия мира; и, в то же время, как основание личности, ее предел и покаянное напряжение всех ее усилий внутри (in intra) каждого из нас, и, наконец, явленное в Слове Евангелий, Царство Божие — реальность. Быть может, это единственная реальность, имеющая право называться таковой.

Приложения

Устав Православного Братства Имени Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца[1]

1. Целью Братства Имени Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца является объединение православных людей для совместного изучения Православия и для посильного служения Церкви.

2. Братство помогает своим братчикам совершенствоваться в св. православной вере и сознательном благочестии, для чего:

а) устраивает братские богослужения, говения и общие паломничества;

б) устраивает собрания, на которых, по возможности под руководством Пастырей Церкви, братья трудятся для духовного и научного постижения Православия.

3. Братство оказывает денежную и иную помощь нуждающимся братьям.

4. Братство принимает деятельное участие в церковной жизни, помогая Пастырям Церкви в их просветительных, благотворительных и иных начинаниях.

5. Для распространения учения православной Церкви в обществе Братство устраивает:

а) всевозможные открытые собрания, лекции и курсы;

б) участвует жизни русской школы;

я знаю достоверно и лично, в пределах моего личного, собственного опыта, что Христос воскрес, и значит все, что о Нем говорят, — правда» (*Антоний Митрополит Сурожский*. Человек перед Богом. С. 363).

[1] Источник информации о Братстве: Вестник РХСД. 1925. № 1. С. 12. В Братство входили: о. Савва Советов, Н. А. Клепинин, В. В. Пелепец, Леонид Маслич, иер. Иустин Попович, проф. С. В. Троицкий, М. М. Зёрнова, Ю. П. Граббе (Белград), кн. В. А. Оболенская, С. М. Зёрнова. Окормлялось митр. Антонием Храповицким. Структура Братства: Совет Братства, возглавляемый о. Саввой Советовым; Президиум кружка из трех человек (два из них — члены Совета Братства). К сожалению, состав этих структур выяснить не удалось. «Внутренним уставом Братства» послужила беседа митр. Антония Храповицкого в день открытия Братства. Она не была опубликована. «Внешний» Устав и обет Братства публиковался в: Вестник РХСД. 1926. № 5. С. 13.

в) занимается издательской деятельностью.

6. Братство подчиняется русскому Епископу, заведующему православными русскими общинами страны, где находится Совет Братства.

7. Члены Братства делятся на почетных, действительных и сотрудников.

8. Почетным членом может быть лицо, избранное Общим собранием за особую помощь Братству и заслуги перед Православной Церковью.

9. Действительным членом Братства может быть православный христианин или христианка, принятый Советом Братства, пробывший членом-сотрудником не менее трех месяцев и давший установленный обет.

10. Членом-сотрудником может быть всякий христианин или христианка, принятый в таковые Братским Советом.

11. Братство выбирает из своей среды Председателя Совета Братства и 6 членов Совета. Совет Братства:

а) ведает деятельностью Братства;

б) делает представление о приме и исключении членов Братства Общему Собранию Братчиков, живущих в месте нахождения Совета;

в) стремясь к осуществлению своей деятельности в полном согласии со всем Братством, докладывает о всех своих действиях вышеуказанному Общему Собранию и совещается с ним по всем вопросам, имеющим принципиальное значение. Все же вопросы особой важности решаются всем Братством, причем мнения отсутствующих Совет запрашивает письменно.

12. Действительные члены и сотрудники подчиняются Совету в его братской деятельности.

Обет Православного Братства имени Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца (дающийся вначале на один год)

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа.

Вступая в Православное Братство Имени Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца, и стоя ныне в час сей пред лицом всевидящего Бога, обещаюсь на сей год:

1. Всем содержать и безбоязненно исповедывать святую Православную Веру.

2. Исполнять по мере сил требования Братского Устава.

3. Ежеднѣвно творить утреннюю и вечернюю молитву, и единожды в день читать братскую молитву, поминая братчиков, а по усердию и всех их поименно.

4. Не менее как четырежды в год исповедываться и приобщаться св. Тайн[1].

В том поможет нам Господь своею Благодатию и молитвами.

[1] Там, где имеется Православный Храм, а где его нет или имеются иные неодолимые препятствия, — по крайней мере один раз в год (Примечание авторов устава).

III

«МАЛЫЕ БОГИ». О ФИГУРАХ РУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО КОНТЕКСТА

1. ПЁТР ПЕТРОВИЧ ПЕРЦОВ

П. П. ПЕРЦОВ: МОРФОЛОГИЯ НЕДОСТРОЕННОЙ СИСТЕМЫ (1897–1947)

Двадцать шестого ноября 1926 года Пётр Петрович Перцов писал своему доброму знакомому, Сергею Николаевичу Дурылину, в Москву: «Пишу Вам из глубины костромского уединения, где сейчас осенняя грязь отрезывает окончательно от мира (чем объясняется и опоздание этого письма — нет оказии). Питаться приходится по-толстовски (как впрочем почти всегда в деревне); но скверно, что возникают затруднения с керосином. Ради контраста, читаю Анри де-Ренье и стараюсь войти во вкус этого лимбурского сыра. Однако, ведь славянофилы правы: “Запад гниет”. Давно ли там был “передвижник” Золя в нашем вкусе, а теперь эта александрийская литература для старичков. Всего лучшего! Крепко жму Вашу руку. Передайте мой поклон Елене Васильевне и Нестеровым. Ваш П. П.»[1]. Если сопоставить эти строки с фрагментом известного curriculum vitae, где Перцов жалуется на «отсутствие возможности сколько-нибудь сосредоточенной работы» над большим философским трудом, начатым в январе 1897 года[2], т. е. вскоре после личного знакомства с В. В. Розановым, то можно констатировать: с конца 1920-х годов у почти уже шестидесятилетнего мыслителя, живущего в костромской глубинке на случайные заработки и деньги от продажи библиотеки и архива, которые помогал ему устраивать предприимчивый Дурылин[3], появился досуг, чтобы завершить, наконец, дело всей жизни:

---

1 МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/9. Л. 5.

2 Curriculum vitae П. П. Перцова опубликовано А. В. Лавровым в: *А. В. Лавров.* Литератор Перцов // *А. В. Лавров.* Русские символисты: этюды и разыскания. М.: Прогресс-плеяда, 2007. С. 519–521.

3 В их переписке за разные годы вовсе не случайны такие, к примеру, «отчеты» С. Н. Дурылина перед П. П. Перцовым:

написание большого философского трактата, по объему вполне сопоставимого с «Оправданием добра» Вл. Соловьёва.

Удивительно, что в публикациях и исследовательской литературе (да и сама эта литература не так велика, как хотелось бы), посвященной — непосредственно или опосредованно — жизни и творчеству П. П. Перцова, П. П. Перцов рассматривается как фигура «контекста»[1]; как историк искусства и автор заме-

«Я хочу взять у Вас: 1. Записки Рел<игиозно->философского собрания. 2. Брошюру Гиляровского "На родине Гоголя". 3. Сочинения А. Толстого. 4. <Сочинения> Огарева. 5. <Сочинения> Голенищева-Кутузова. 6. Гершензон Печерин. 7. Ховин Не угодно ли-с? 8. Шкловский Розанов. 9. Былины. 10. Низамий Семь покрывал (так! — *А. Р.*). 11. Витаний и Дуглас. Великие религии Востока (для Сид<орова>). 12. Мей. 13. Красоч<ная?> небольш<ая> колядка <?>. Все это я продам и на все есть заказы. С. Д.
В среду в 7 час<ов>, я читаю в академии "Пейзаж у Достоевского"».
(МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/1, это письмо от 25.10.1926 года);

«Вчера я был у Мих<аила> Вас<ильевича> и вот что он мне сообщил: он, по моей просьбе, налег на Чулкова, а тот на Шпарро — и день назад к Мих<аилу> Вас<ильевичу> пришла Н. Г. Чулкова и сообщила Катерине Петровне (Мих<аила> Вас<ильевича> не было дома), что в "Цекубу дело Ваше решено, — Вам назначена пенсия в размере 100 руб. в месяц и с 1-го мая Вы можете ее получать". Вот точная передача слов Чулковой. Я спешу сообщить Вам это, а от Чулкова Вы уж узнаете все точно и подробно. Но, повторяю, Чулкова все сказала и повторила совершенно утвердительно: все хлопоты кончены и 100 р. с 1 мая. Славлю это 1-е мая от души! <...> Относительно архива дело хуже: денег на него нет. А я думаю, что продавать его за 150 руб. — дело неосновательное. Одновременно посылаю Вам 25 руб. за апрель. Следующие 25 будут в мае за май. Посылаю немного денег и за книги: 4 руб. 50 коп. — за Рцы и <лакуна в тексте>; 50 коп. — за "книжный угол". В мае еще пришлю денег за книги»; «Посылаю Вам деньги за книги: Ал. Толстого 2 руб., Мей — 1 руб. 50 коп., <за> Полонского — 3 руб. Итого 6 руб. 50 коп».
(МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/1, это письма от 13 апреля и 26 мая 1927 года);

«Я передал Ваш очерк "Что я слышал о Пушкине" в ежемесячный журнал "30 дней". Редактор его Павел Ефимович Безруких пишет мне: "Материал Перцова можно использовать со снятием 3-ей главки (по поводу Натальи Николаевны)"».
(МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/2, письмо без даты 1938 года);

«Посылаю Вам 300 руб. за альбом. Сколько я Вам останусь еще должен за эти чудесные альбомы? Напишите мне, и я тотчас доставлю Вам деньги».
(МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/2, письмо от 11 мая 1938 года);

«...посылаю Вам на Ваше "Красное" триста (300) рублей».
(МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/2, письмо от 25 июня 1939 года);

«...рад, что Вы в Литфонде, но стыжусь, что это случилось так поздно», «Посылаю за фотографии со статуей для ровного счета 200 руб. За мною будет стало быть 91 руб.»
(МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/3, письма от 4 апреля и 17 декабря 1940 годов).
Разумеется, этот перечень можно продолжать и продолжать.

[1] Десять писем Валерия Брюсова к П. П. Перцову / Предисл. Г. Лелевича, прим. П. П. Перцова // Печать и революция. 1926. Кн. 7; Письма В. Я. Брюсова к П. П. Перцову. 1894–1896 // К истории раннего символизма. М.: ГАХН, 1927; *Д. Максимов.* «Новый Путь» // *В. Евгеньев-Максимов, Д. Максимов.* Из прошлого русской журналистики. Л., 1930; *Д. Е. Максимов.* Валерий Брюсов и «Новый Путь» // ЛН. Т. 27/28: Русские символисты. Бррюссов. Блок. Белый. М., 1937. С. 276–298; Письма П. П. Перцова к Блоку (1902–1908) / Предисл., публ. и комм. И. И. Аброскиной // ЛН. Т. 92: Александр Блок: Новые материалы и исследования. Кн. I. М., 1980. С. 458–465; *И. В. Корецкая.* «Новый Путь», «Вопросы Жизни» // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. 1890–1904. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М., 1982. С. 179–210; Письма В. В. Розанова к П. П. Перцову / Публ. А. Л. Налепина и Т. В. Померанской // *В. В. Розанов.* Сочинения. М., 1990; Письма В. В. Розанова к П. П. Перцову за 1918 год / Публ. Евг. Ивановой и Т. Померанской // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 78–81; Письма Д. С. Мережковского П. П. Перцову / Вступ. заметка, публ. и прим. М. Ю. Кореневой // Русская литература. 1991. № 2. С. 156–181; № 3. С. 133–159; Письма З. Н. Гиппиус П. П. Перцову / Вступ. заметка, публ. и прим. М. М. Павловой // Русская литература. 1991. № 4. С. 142–159; 1992. № 1. 134–157; Из эпистолярного наследия П. П. Перцова / Публ. Г. В. Да-

чательных путеводителей[1]; наконец, как литератор[2], и в этом смысле показательно название статьи первого публикатора отрывка важнейшего философского труда П. П. Перцова, А. В. Лаврова: «*Литератор* П. П. Перцов»[3], — но никак не философ par excellence. А между тем мы имеем дело именно с философом, с создателем примечательной философской системы. Причем системы, вполне укорененной в отечественной философской традиции: перед нами — не просто типично русская «всеобщая история всего», попытка вывести всю систему мироздания из единого принципа, «мировой морфологической формулы» (выражение самого Перцова), как кажется на первый взгляд. Перед нами — теологически-ориентированная философская система, имеющая в основе своей тринитарную онтологическую модель. Напомню, что такого рода системы характерны для русской философии начиная с Владимира Соловьёва.

Однако существенны и различия. Сам Перцов возводит свою родословную к Вико, Гегелю[4], Шпенглеру, Хомякову, Данилевскому, Леонтьеву и Соловьёву[5]; но внимательное чтение являет нам и другие имена. Это, прежде всего, Страхов («Мир как целое») и ранний Розанов («О понимании»). Несмотря на то, что от вли-

выдовой, подг. текстов и комм. И. А. Едошиной // Энтелехия. Кострома. 2002. № 5. С. 95–102; 2003. № 7. С. 91–108; 2004. № 9. С. 112–117; 2005. № 11. С. 125–128.

1 *И. А. Едошина.* Эстетические воззрения П. П. Перцова // Энтелехия. Кострома. 2008. № 17. С. 59–63. *П. П. Мерзляков.* Неизданная «История русской живописи» П. П. Перцова (поиски архивных документов) // *Дурылин и его время–I*. С. 346–360; *Г. В. Давыдова, И. А. Едошина.* Неизданная работа П. П. Перцова. Приложение: *П. П. Перцов.* История русской живописи. Глава XX. Нестеров / Публ. Г. В. Давыдовой, подг. текста и комм. И. А. Едошиной // *Дурылин и его время–I* С. 361–416.

2 *А. В. Лавров.* Архив П. П. Перцова. Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома за 1973 год. Л., 1976; *А. В. Лавров.* Введение в «Диадологию» П. П. Перцова. Приложение: *П. П. Перцов.* Введение в «Диадологию» / Публ. А. В. Лаврова // Полярность в культуре. Альманах. Вып. 2. СПб., 1996; *М. Ю. Эдельштейн.* П. П. Перцов: проблема критического метода // Русская литературная критика Серебряного века. Новгород, 1996; *М. Ю. Эдельштейн.* Концепция развития русской литературы 19 века в критическом наследии П. П. Перцова. Дисс. на соискание уч. степ. кандидата филологических наук. Иваново, 1997; *П. П. Перцов.* Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. / Вступ. ст., сост., подгот. текста и комм. А. В. Лаврова. М.: Новое литературное обозрение, 2002; *А. В. Лавров.* Литератор Перцов // *Лавров А. В.* Русские символисты: этюды и разыскания. М.: Прогресс-плеяда, 2007. С. 517–543. Не так много и энциклопедических статей, посвященных П. П. Перцову: *А. В. Лавров.* Перцов Пётр Петрович // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь / Гл. ред. П. А. Николаев. М.: Большая Российская энциклопедия. Т. 4. М. — П. М., 1999. С. 564; *М. Ю. Эдельштейн.* Перцов П. П. // Розановская энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. Стлб. 686–690.

3 Курсив мой.

4 Влияние гегелевской «Феноменологии духа» на перцовские построения особенно велико, и Дм. Чижевский, если бы имел такую возможность, с удовольствием приветствовал бы, вслед за Страховым и Гиляровым-Платоновым, еще одного русского гегельянца.

5 «...с 1897 года по настоящее время работаю над обширным философским трудом «Основания диадологии», представляющим попытку установления точных законов мировой морфологии (аналогия, хотя не очень близкая, с построениями Вико, Гегеля, Конта, [Маркса], Шпенглера и русских мыслителей, как Хомяков, Данилевский, К. Леонтьев и Влад. Соловьёв). Отсутствие возможности сколько-нибудь сосредоточенной работы над этим трудом замедляет ее полное осуществление, хотя все главные основания и важнейшие приложения уже выработаны. 1925 24/XI П. Перцов» (Цит. по: *А. В. Лавров.* Литератор Перцов. С. 521).

яния Розанова Перцов в 1930-м году пытался отмежеваться («как видите, я далек от всяких “сантиментов”. Вообще мой духовный тип совсем не розановский, и “жизни” Вы у меня не найдете. Только “схемы” и “схемы”, вне-жизненные и сверх-жизненные, — аустерлицкое небо, равнодушное к битве внизу. Если это не нравится (почти никому), — идите к Розанову: он Вас зацелует»[1]), идейное и терминологическое влияние раннего розановского аристотелизма, органицизм, присущий обоим мыслителям (ниже мы увидим, что перцовская стилистика оказывается порой сильнее его схем), чувствуются в «Космономии». Из мыслителей, «параллельных» Перцову, отметим никак не связанного с ним биографически Владимира Ильина с созданной совершенно независимо сходной «морфологической» философской системой — и со столь же драматической судьбой ее рецепции.

***

Несмотря на то, что замысел «Космономии» относится, как уже говорилось, к 1897 году, к году 1925-му Перцовым были завершены только две первые главы (документальное свидетельство об этом — письмо Дурылина Перцову от 23 сентября 1939 года, приводимое ниже), и, помимо вынужденного «досуга», должно было быть еще что-то, что сдвинуло бы эту работу с мертвой точки. Перцов в своем костромском уединении находился в особой экзистенциальной ситуации — ситуации «свирепого одиночества», губительной для обывателя, но продуктивной для философа:

1926 16/XII

Дорогой Сергей Николаевич!

Вчера получил Ваше письмо[2]. Как бы мне хотелось изменить Ваше настроение, подействовать на него ободряющим образом! Я вполне понимаю Вас.

---

[1] Это письмо П. П. Перцова к Д. Е. Максимову от 30 декабря 1930 года почти полностью приводит А. В. Лавров: *А. В. Лавров.* Введение в «Диадологию» П. П. Перцова. С. 210–212; наст. цит. на С. 212.

[2] *С. Н. Дурылин — П. П. Перцову*:
«Дорогой Пётр Петрович!
<...> Завидую Вашему уединению, деревне, открытому небу, и открытой возможности думать, читать и писать. Ничего этого у меня нет.
Я что-то унываю. Грущу, что Вас нет в Москве. <...> Я чувствую себя бесконечно одиноким. Мысль сиротеет. Ничего и ни от кого — отзывного, ответного, сомучительного, сомыслящего. В Сибири не был я более одиноким, и вообще давно, давно не помню себя таким одиноким. За редкие наши встречи я особенно полюбил Вас — и надобны Вы моей душе и мысли. Дружески обнимаю Вас.

Ваш С. Д.

М. В. вернулся бодрый из Крыма. Напишите мне. Очень тоскую».
(МА МДМД. КП-322/1, письмо от 10 декабря 1926 года.)

Трудно, тяжело Вам живется. Все против нас — вся сила времени! Вот уж именно плывем «против течения» — труднее, чем эстетики в эпоху 60-х годов. Что делать — таков жребий! И одиночество — наш удел. Я сам за всю мою жизнь так к нему привык, что как-то и не верится в возможность чего-либо иного. Это как человек, сидящий в одиночке десятилетиями, подобно шлиссельбуржцам. Но те знали, что вокруг них, за стенами работают «свои», и рано или поздно, разрушат эти стены, что и случилось. А у нас нет этого чувства, что история за нас и, как крот, роется под нашу тюрьму, — по крайней мере нет этого для ближайшей истории. Ну, а там — «лопух вырастет»!

Я за всю жизнь, если не считать юных «либеральных» годов, только однажды, в эпоху «Нового Пути», чувствовал себя «в жизни», делающим действительность, какая бы она ни была. Но то был краткий момент, а за то тотчас после и начался «Шлиссельбург», — и длится доднесь. Теперь же не до пряников, — сварить бы свой суп! И тут я не знаю, чье положение лучше: Вам время не дает сложиться как нужно в самом себе, а мне, когда я сложился или почти сложился, не дает возможности внешнего обнаружения. Что лучше — «ждать и не дождаться» или «иметь и потерять»? Одно другого стоит. К тому же эта внешняя крышка несомненно придавливает и внутренний процесс — все идет медленнее, неувереннее, глуше, чем шло бы нормально. Еще счастье, что у меня как-то от природы нет никакой интенсивной потребности выражения. Напротив, — так бы и спрятал все в дальний ящик комода. Недурно бы также придумать какой-нибудь шкаф, вроде как в «Атлантическом кодексе» Леонардо да Винчи, да все и загримировать раз и навсегда. «Человечество»? Наплевать! Пусть само «доходит».

Теперь, сидя в деревне, я, как всегда, раскрыл моего и Вашего Леонтьева. За все последние годы он был главным и самым интимным моим собеседником. Вот кто первый прошел нашу дорогу и указал нам наш путь! Да еще другой, раньше, и на другом языке — Александр Иванов. И это свирепое леонтьевское одиночество, которое сам он, кажется, считал случайным, есть, конечно, неизбежное следствие «предупреждения времени».

Когда я буду в Москве (к февралю должно быть), надо бы нам с Вами видеться чаще. Мне очень хотелось бы сообщить Вам мои мысли и выводы о многом, особенно о самом настоятельно-близком. Мне кажется, тут есть все-таки какое-то примирение и ясность будущего. Нам все-таки светлее, чем Леонтьеву, при всей загроможденности дороги.

Ну, прощайте. Пишите мне. Передайте мой привет М. В.[1] и его семье.

Ваш П. П.[2]

---

[1] Нестерову.

[2] МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/9. Л. 6–7.

«Видеться чаще» и «сообщать мысли и выводы» друг другу Дурылину с Перцовым не удалось: 11 июня 1927 года Дурылин был арестован.

***

Однако для вызревания философской системы, для развития «эмбриона» — («...ведь у меня на руках ребенок с серьезнейшим будущим — эмбрион[1] (и больше, чем эмбрион) — новой самостоятельно-русской философии, завершение и подлинное раскрытие славянофильства, — писал П. П. Перцов Д. Е. Максимову 24 октября 1930 года. — <...> Это во мне растет, как какой-то внутренний процесс <...>, а теперь ребенок этот вырос и развился настолько, что хочет наружу... "Сидеть" с этим довольно-таки скучно, особенно когда знаешь, что мог бы одним движением неузнаваемо изменить "течение умов"»[2]) необходима соответствующая среда, а при рождении должна присутствовать повивальная бабка. Иными словами: любой мыслитель на определенном этапе формирования своей концепции нуждается в сомыслящем собеседнике и, в определенной степени, в условиях, инициирующих философское высказывание. В обычном случае эти роли играют а) возможность публичного обсуждения своих идей и б) необходимость их публикации в виде статей и исследований. Нечего и говорить: с закрытием ГАХНа — последней сколько-нибудь свободной культурной институции в Советской России — «внешняя крышка» действительно почти «придавила внутренний процесс», и ни такой возможности, ни такой необходимости более не существовало. Другое дело, что активно формировавшийся с конца 1920-х годов культурный слой «внутренних эмигрантов» (процесс его формирования и механизмы функционирования еще не изучены или мало изучены) предполагал наличие и первого и второго, только в других формах. Все становится приватней, глуше; эпистолярий заменяет дискуссии, домашние архивы — предтеча самиздата — культуру публикаций.

Есть все основания считать, что таким «сомыслящим собеседником» в начале 1930-х годов был Д. Е. Максимов. И тем не менее к концу 1930-х годов

---

[1] Строго говоря, это *розановский* образ, прекрасно проясняющий самую суть перцовской системы: «Весь мир есть игра потенций, я хочу сказать — игра некоторых эмбрионов, духовных или физических, мертвых или живых. Треугольник есть половина квадрата <...>; земля есть "Сатурново кольцо", оторвавшееся от Солнца, разорвавшееся, склубившееся — и потому она тяготеет к солнцу; и всякая вещь есть часть бесчисленных других вещей, их эмбрион, потенция их образования — и поэтому только она входит в соотношение с этими другими вещами...» (*В. В. Розанов.* Эмбрионы // *В. В. Розанов*. Религия и культура. Сборник статей. 2-е изд. СПб., 1901. С. 243).

[2] Этот фрагмент письма показался А. В. Лаврову настолько примечательным, что он включил его как минимум в две свои работы: «Введение в "диадологию" П. П. Перцова» (С. 208–209) и «Литератор П. П. Перцов» (С. 533).

ситуация меняется: Дурылин возвращается в Москву, поселяется в Болшеве и, судя по переписке, после визита П. П. Перцова в Болшевский дом отношения между ними из просто деловых и добросердечных, не меняя кардинально своего характера, приобретают черты «осмысленной коммуникации», подлинного философского диалога. Во всяком случае, по прочтении первых двух готовых глав «Космономии», Дурылин пишет письмо, излагая попутно свое profession de foi; текст, который в иных условиях смело мог бы считаться развернутой рецензией, достойной публикации в лучших «толстых» журналах:

26–27. VIII — 1939 г.

Дорогой Пётр Петрович!

Нужно мне было заболеть и слечь в постель, чтобы я мог внимательно прочесть Ваши две первые главы. Читал я с большим интересом, но ... я плохой чтец философских сочинений, — такой плохой, что никогда не мог прочесть до конца «О понимании» и безнадежно тосковал за «Оправданием добра». «Система философии» мне, признаться, всегда казалась огромной могилой, куда пытаются закопать клейкие листочки и сердечные слезы живого бытия.

Не раз под оболочкой зримой
Ты самое ее узрел... —

так Тютчев писал про Фету про природу.

А я бы не желал, грешный человек, «узреть ее самое» без этой «оболочки зримой», милой слабому сердцу человеческому. Единственная «система» («Феодицея», «Столп и утверждение Истины»), которой я было увлекся много, много лет назад, заставляет меня теперь вспоминать об этом мимолетном увлечении, как о долгом плене. Нет, какой я читатель «Систем»! Я всегда гораздо больше любил разрушителей «систем», чем их творцов. Мне всегда казалось, что даже величайшие из творцов «систем» — Кант и Гегель — стремятся к тому, чтобы накрыть стеклянным колпаком прекрасный мир природы и истории, — и я радовался всякому смельчаку, который запускал камнем в цветное стекло этого систематического колпака.

Таков, Фелица, я развратен

Ну, куда годен такой читатель, судите сами? Его нельзя подпускать к системам.

И вот вам доказательство:

Больше всего мне понравилась «оболочка зримая»: «Кристаллы — это высшие личности минерального царства» — чудесно сказано!

«Бабочки — это птицы беспозвоночных» — еще того лучше! (А Бальмонт где-то назвал их «летающие цветы»).

Птицы — это «своего рода счастливые “Моцарты” природы». Еще, еще того лучше! И вообще то, что птицы оказываются у вас выше человека (они и вправду ведь — выше) — это великолепно. Ничего я так не любил, как «Воззрите на птицы небесные: не сеют, не жнут, не собирают в житницы свои». Ничего нет прелестнее из прелестнейших «Fioretti», как «Проповедь птицам». И Джиотто фреску написал на этот сюжет, и Лист написал это для фортепиано. И Гёте хотел писать «Wie vogelsing». Я с вами согласен, и согласны были бы с Вами Джиотто и il Poverello.

Но что скажут орнитологи? Боюсь, они не согласятся на примат поэтического соловья над прозаическим Геккелем. Боюсь, на вашей стороне будут Гёте, Фет и Омар Хайям, но орнитологи, физиологи и Институт мозга решительно восстанут на Вас. «Соловейко мой соловейко, птица малая лесная» — нет, не взять ему верх над толстокожим Геккелем!

Превосходна Ваша мысль между Птоломеем и Кювье, Коперником и Дарвином, Эйнштейном и кем-то из натуралистов-гётеанцев (их нет еще в мире). Тут — много гносеологического вкуса, тонкого умственного изящества и мыслительной иронии.

А знаете ли Вы, что Чернышевскому, под псевдонимом «Старый трансформист», принадлежит статья против Дарвина, написанная в начале 1880-х годов и помещенная тогда же в «Русской Мысли»?

Ваши домыслы об отражении Версаля XVII века и Парижа 1893 года на теориях Кювье и гроссбуха Лондонской Сити и парламентского отчета из «Times» на «Происхождение видов» очень остры. Но почему забыли Вы о менделизме? Может быть, будущего гётеанца-натуралиста ждать не следует, а надлежит обратиться к старому Менделю?

Очень интересны ваши размышления о «Пятерице чувств». Но боюсь и тут этнологи расставят нам сети. Да, скажут они, в Париже извращенность обоняния, у Houbigant и Panot есть эстетика парфюмерии (знаете ли Вы, кстати, что Скрябин ввел в обозначение оттенков своих симфонических партитур: «très parfumé»?), но истинная острота, настоящее совершенство обоняния, наоборот, не у парижан, а у готтетоттов, сомалийцев, в Бигуанлэнде, в Нигерии, а отнюдь не в Париже? А если идти еще дальше, то даже и не у сомалийцев, а у их собак, у обезьян и у прочих животных. Вот это, действительно, мастера обоняния.

Я не вижу, как Вы выйдете из этой этнологической и зоологической западни. В области культурно-исторической таких западней еще больше.

Ох, боюсь я схем! Πάντα ῥεῖ. Мир (через i) текуч и, следовательно, рвет все схемы, не укладываясь ни в одну из них. И еще:

Tempora mutantur et nos mutamur in illis! — в этом все дело! Мы САМИ беспрерывно выходим из схем своего сознания, и наше «я» само течет непреградимо.

Живое дерево вашей мысли — с зелеными и желтеющими листьями, с трепетом и шумом листвы, с уходящими в землю корнями мне ближе, чем Ваше превосходно построенное «родословное древо» бытия. Иными словами: статьи Ваши о Лермонтове (кстати: они перепечатаны для Вас в двух экземплярах) мне ближе двух глав Вашей системы.

Мне кажется, в «оболочке зримой», в лермонтовской оболочке «сквозит и тайно светит» у Вас то же, что и в «Системе», но мне (я говорю только о себе) легче распознать это Вашей «тайное и живое» в зримой оболочке, чем в отточенной схеме высокой абстракции.

Возражение ли все это Вам? — Нет, нисколько! Это — не возражение. Это — изъяснение моей собственной неподатливости на ведение через систему — и только.

Я буду с большим интересом ждать продолжения, тем более, что, судя по оглавлению, которое я внимательно перечел, далее ваша мысль должна вступить в сферу несравненно более близкую для меня, — в антропологию, в историю, в культуру — еще ближе, в область искусства. Жду встречи с вами в этой области.

А пока скажу одно: Вы трудитесь над такими темами, над которыми только и стоит трудиться, раз уж имеешь несчастную привычку брать перо в руки и водить им по бумаге.

(Я все применяя к себе, вспоминаю слова Лескова: «Сколько раз я проклинал того гуся, пером которого научился писать по-русски»).

Эти темы — признак большой литературы, большой культуры, отсутствие их — признак литературного провинциализма. Вы тут продолжаете дело Чаадаева, Хомякова, Данилевского, но замечательно, что у Вас исчезла уже (хотя, быть может, не до конца) их прямолинейность. Вы прошли через культурную заставу наших символистов и европейцев конца 19 века. Вы тоньше Хомякова, ироничнее Чаадаева, глубже (метафизичней) эмпирика Данилевского. Вот даже русский Empire включили во всемирно-историческую схему Вашей диадической триады.

Как виден в этом сотрудник «Мира Искусства»! как приметен в этом человек, научившийся вместе с Добужинским, Лансере и Ал. Бенуа чтить великолепные творения Камерона, Кваренги, Тома де Томона, Росси, Стасова!

А Хомяков с Данилевским, вероятно, спросили бы: «А кто такое этот Тома де Томон?», а узнав, еще вероятней, предпочли бы Карла Тона за его «русский стиль».

Итак, две главы прочтены. Когда же я прочту третью? четвертую? пятую? Переписчица-машинистка ждет их. Дело за Вами.

Естествоиспытателя, который мог бы ответить на вопросы об Эйнштейне, увы, не знаю. Я думаю, Михаил Васильевич мог бы Вас свести с академиком Лузиным — математиком, и от него бы Вы узнали все нужное. Впрочем,

я знаком с одной <из> его учениц и при свидании попытаюсь задать ей невежественный вопрос, на который получу, вероятно, неудобопонимаемый учено-математический ответ.

Думается, для Вашего сочинения важнее всего быть написанным, а напечатанным быть всегда успеется. Для нас, грешных критиков, литературоведов и т. п. — дело обстоит как раз наоборот: не быть вовремя напечатанным — это значит попросту не быть.

Михаил Васильевич опять гостил у нас с 15 по 20 марта, был очень мил, оживлен, остроумен. Не раз вспоминали о Вас. Хорошее расположение духа ничем не было нарушено и увезено с собою в Москву. Есть и план нового портрета.

Я еще более заинтересован покойным Вашим дядей, и все таки прошу Вас записать даже «мелочи из запаса моей памяти». Вот Вы «своими словами» приводите запись об рождении Эраста Петровича из старинной записной книжки, а я Вас прошу сделать оттуда точную выписку. Я не хочу откладывать этого дела и оттого пристаю к Вам. Нет ли документов Э<раста> П<етровича>? Нельзя ли набросать хотя бы приблизительную схему его «трудов и дней», «безделий и месяцев»? Повторяю: все это принесет вам заработок.

Когда будут нужны деньги, я тот час вышлю Вам. Могу это сделать теперь же, по первому вашему требованию.

У нас прекрасная погода, но сушь великая. Погода обафриканилась.

Ирина благодарит Вас за память и кланяется Вам и Марии Павловне.

Кланяюсь ей и я, а Вас обнимаю сердечно и прошу любить меня по-прежнему.

Всегда ваш С. Д.

P. S. Милый Пётр Петрович, а чтобы все-таки, все-таки написать вторую часть ваших воспоминаний? Ну, кто же, кроме Вас, напишет о Василии Васильевиче? — Никто. Давайте подумаем, как сделать, чтобы это давало и хлеб насущный, — не говорю: бифштекс насущный, или даже кашу насущную, — но хлеб насущный.

Впрочем, обо всем этом поговорим при свидании. А пока — пишите об Эрасте Петровиче и сообщите, когда выслать Вам мой долг в 200 с лишком рублей.

Готовьте третью главу, и не огорчайтесь, что читатель Ваш так туг, что с усилием бредет по областям математическим и космологическим. Авось, его походка станет более твердой, когда Вы снизойдете с премирных высот в долины земные, где обитают писатели, поэты, художники и актеры (ведь Вы обещаете говорить и об диадах и триадах Мельпомены). Во всяком случае, читатель этот любит Вас, чтит Вашу мысль и дорожит каждой строкой, Вами написанной. А, стало быть, он желает успеха вашему перу и неутомимости руке, его держащей.

Вот и все.

А Тютчев-то прав:

Есть в осени первоначальной
Прекрасная, но дивная пора:
Ведь день стоит, как бы хрустальный
И лучезарны вечера.

Вот такая погода стоит теперь во дворе. Так у нас. А у Вас?
P. P. S. После этого письма у меня сделалось воспаление среднего уха — и я слег надолго. Сегодня капельку лучше. Посылаю письмо. Напишите, сколько я должен Вам. Вышлю деньги. 6.IX. С. Дурылин.[1]

***

Я так и знал, что Вы огорчились моим письмом о первых двух главах. Но, право, огорчение это напрасное.
<...>
«Интерес» у меня к этой работе именно «большой» и давний, еще с того вечера в 1925 году, когда Вы впервые познакомили меня с замыслом моего труда, и я поразился его самобытностью и смелостью. Я всегда скорбел, что Ваш труд остановился на двух главах и всячески был рад тому, что за двумя последовали еще две, а теперь, как Вы оповещаете меня, и опять еще два. Надеюсь, эти двоицы будут продолжаться, пока не объединятся в законченное целое.
Я радуюсь, повторяю, тому, что Вы продолжаете большую работу больших людей, которые искали законов бытия, а не законов бывания, радуюсь и считаю Вашу работу благородной, нужной, блестящей.
То же, что я писал о своей малой способности к «системам» — это мой недостаток, не более того, и в нем я откровенно признался Вам. «Столп» для меня никак не образец философии. Для меня <он? > только образец моей неудачи с «системами», а что «Столп», в своей области, есть система, в этом сомнения быть не может.
Мой ум — импрессионист; это мой большой недостаток; он легче отзывается на волнующую теплоту жизни, на нестройный шум рощи, чем на холодную прекрасную стройность кристаллов с их великой тишиной, преодолевшей «хао́са бытность довременну».
Еще раз заверяю Вас, что я плохой читатель, но в то же время читатель усердный, читатель искренний, искренне преданный автору — и с особым вниманием буду читать «Классификацию наук» и «Систему математики».

[1] МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/4. Л. 12–18.

Разговоры же философические, во избежание случайного недопонимания, отлагаю до личного свидания[1].

Дальнейшую историю вызревания «эмбриона» — осуществлению перехода перцовской «Космономии» из состояния рукописной хаотичности в целостный текст — можно проследить по хронике, приводимой ниже. Источником хроники стала переписка С. Н. Дурылина и П. П. Перцова (рубрикатором хроники служат датировки писем); из этой же хроники ясно, кто явился «восприемницей и кормилицей» важнейшей перцовской идеи, заставляя автора писать, дописывать, переписывать и править главное свое философское сочинение[2]:

Конец 1939:

7 декабря 1939:

Милый Пётр Петрович!

Оставляю Вам 5–8 главы. Один экземпляр, исправив и снабдив чертежами, подарите мне.

<...> 3 и 4 главы перепечатаны, но у меня в Болшеве, Ирина занесет их Вам и возьмет дядичку[3].

Ваш С. Д.

1940 год:

20 марта 1940:

Милый Пётр Петрович!

Я лежу в сильном гриппе и пишу Вам рукою Ирины[4]. Как я рад, что почти все книги оказались целы. Будем надеяться, что лучшая часть книг вернется к своему хозяину. А Вы спокойно продолжайте писать Ваше философское сочинение. Я совершенно уверен, что у него еще будут читатели. Всему приходит свой черед, и когда-нибудь из приготовительного класса люди переходят в конце концов в гимназию и иногда кончают и университет. Вот когда окажутся в жизни эти «окончившие университет» и захотят читать, то понадобятся и Ваши сочинения. Пишите больше, а переписчица[5] всегда к Вашим услугам <...>.

---

1 МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/4, письмо от 23 сентября 1939 года.

2 Источником хроники послужила переписка С. Н. Дурылина с П. П. Перцовым: МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/1–17.

3 Имеются в виду документы, связанные с дядей П. П. Перцова, Эрастом Петровичем Перцовым (см. выше).

4 Ирина Алексеевна Комиссарова (1909–1976) — жена С. Н. Дурылина.

5 Постоянная машинистка С. Н. Дурылина, племянница В. Г. Короленко, Мария Николаевна Лошкарева.

25 апреля 1940:
Милый Пётр Петрович!

Под солнцем вьются жаворонки,
Поют: Христос Воскрес!
...
И все в ответ могилушки:
Воистину Воскрес!

Обнимаю Вас от души и крепко целую. Я выписал Вам стихи Майкова, который «в гроб сходя, благословил» Вас на дело поэзии и искусства. А Вы прислали мне «Тропинку», «Обезьян» с виллы Боргезе и тетрадку стихов Ваших с чудесной надписью. Спасибо за нее и за все. Я люблю Вас издавна, искренне и навсегда. <...> Далее к «трудам и дням». <...> 5) Нет ли продолжения философской книги? Потом мы ее перепечатаем вновь в 4 экземплярах. Нет бумаги, вот беда! Еще раз крепко обнимаю и благодарю Вас. Сделаю в праздники — себе праздник: буду читать стихи и всю систему. Привет и поздравление Марии Павловне[1]. Ваш С. Д.

20 июля 1940:
Милый Пётр Петрович!
<...>Я посылаю Вам перепечатанное продолжение Вашего труда. Давайте новое продолжение. А это исправьте и один экземпляр мне верните, как обычно <...>.

17 декабря 1940:
<...> Как-нибудь я пришлю с Ириной или Вал<ерием> Н<иколаевичем>[2] мой экземпляр «Шехерезады»[3] и Вы его исправите, как замыслили <...>.

1941 год:

1 января 1941:

Милый Пётр Петрович!

На новом лежучи диване,
Не предавайтеся Нирване,
Но ересь Будды выгнав вон,
Вкушайте православный сон,
Чтобы восставши с силой новой

[1] Жена П. П. Перцова.
[2] Племянник П. П. Перцова, Валерий Николаевич Перцов.
[3] Домашнее прозвище перцовской «Космономии». Было еще одно — «Косма́ниха».

Окончить в этот новый год
Шехеразады вещей слово, —
Шехеразада пусть живет
Из века в век, из рода в род!
Ваш С. Д.

Ответ

Ах, на диване новом лежа,
(Очаровательное ложе!)
В мечтах о милой Разноцветке[1]
Смакуя милые котлетки, —
Шехеразаду я не кончу
И не спешу <…>[2] к Богу!
Вкушая православный сон,
Забуду сны иных времен,
И сквозь житейские куплеты,
Развеяв облако забот,
Пусть мне приснится Сударь Кот[3]
П. П.

20 апреля 1941:
Милый Пётр Петрович!
Христос Воскресе!
Ирина у меня болеет, как и я сам, поэтому поздравляем Вас поименно.
В papire, которую привез мне Валерий Николаевич, имеются правленые Вами 1, 2, 3, 4, 5, 6 главы «Шехерезады». Может быть, 6 глава попала к нему среди других Ваших рукописей, которые Вы даете ему для чтения? Справьтесь у него. <…>

---

[1] Речь идет о кошке С. Н. Дурылина Муруше, адресату дурылинских стихотворений и дарственной надписи на книге: *С. Дурылин.* Михаил Юрьевич Лермонтов. М.: «Молодая гвардия», 1944 / Серия: Великие русские люди: «Милой Мурочке, моей помощнице-певуньe при этой работе. Автор. 12. VII. 1943». Ср.: «Дорогой Пётр Петрович! На столе сидит Ваша любимица Мурка и, поджав лапки, смотрит одобрительно, как я пишу Вам письмо. Она шлет Вам привет, — просит сообщить, что у нее родилось двое котят — прелестные кошечки Кися́нька (в честь нашего Киса́на) и Лушка. Игруньи удивительные! Варька также здравствует и Вам кланяется. Итак, у нас сейчас четыре кошки! Безумие! Но ничего, кроме радости, ничего от них нет. Не то, что от людей». Это письмо от 9/XI 1941 г. Единственное в своем роде посвящение книги кошке опубликовано: Инскрипты С. Н. Дурылина, С. Н. Дурылину и разных лиц из фондов Мемориального Дома-музея С. Н. Дурылина в Болшеве. (Коллекции «Мемориальная библиотека» и именная коллекция А. А. Сабурова) / Публ. Мемориального Дома-музея С. Н. Дурылина // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник 2006–2007. М.: 2009. С. 534.

[2] Пропуск в машинописи.

[3] Речь идет о повести С. Н. Дурылина «Сударь-кот» (1924).

2 июня 1941:
<…> Посылаю Вам перепечатанную на машинке 6-ю главу Вашей философской работы. Больше ничего не перепечатано <…>.

1942 год:
9 февраля 1942:
<…> Желаю Вам бодрости и радости<? > с Шехеразадой. Рассказывает ли она Вам свои сказки? Какое счастье, что у Вас тепло! <…>

4 апреля 1942:
<…> Напишите мне два слова. Жива ли Шехерезада? <…>

<Без даты, предположительно ноябрь 1942>
<…> «Шехеразаду» пишите, «Фета» жду. Я разбился с чтением. Нет ли у Вас чего-нибудь почитать? <…>

1945 год:
24 декабря 1944 (ст. ст.) — 7 января (н. ст.) 1945:
<…> Душевно радуюсь, когда слышу, что сказания и размышления Шехеразады продолжаете. И очень огорчился, прочтя в Вашей открытке (дай Бог, чтобы неверно!), что сказания эти прекратились.
Этого быть не может. Шехеразада потому и Шехеразада, что нить ее рассказа тянулась непрерывно 1001 ночь. Так и Ваша Шехеразада, благородная, крученая из шелка и золота нить должна тянуться 1001 ночь + (N+1) вечеров. В этом году, в новом пусть Шехерезада расскажет Вам, а Вы нам самые заветные свои мысли и сказания! <…>
Ирина у меня также эту осень и зиму похварывает. Вообще, начинается легенда «Труд и болезнь» «сочинение гр. Л. Н. Толстого», как кричали когда-то мальчишки у Ильинских ворот! Ваша легенда Шахерезады куда лучше и интереснее!
13 мая 1945:
<…>Дай Бог и Вам закончить свою «Шехеразаду». Пусть она доскажет Вам 1001 свою важную мысль, углубленную в наше познание и, особенно, познание России и ее культуры.

Эта хроника, при всей ее очевидной неполноте, свидетельствует о значительной переработке П. П. Перцовым своего текста по отношению к 1930-м годам, о котором мы знаем по цитированной выше переписке с Д. Максимовым. Прежде всего, меняется название: из «Диадологии» работа становится «Космономией», т. е. «наукой о космосе», где под космосом понимается упо-

рядоченность всего мироздания, включая и столь важную для П. П. Перцова сферу культуры: еще в 1909 году в практически не замеченной современниками статье «Гносеологические недоразумения (по поводу классификации наук Генриха Риккерта)» П. П. Перцов пытался обосновать собственную культуркритическую позицию, отличную от господствовавшего в первое десятилетие XX века неокантианства[1], и которую смело можно считать «эмбрионом» Отдела III «Оснований Космономии». Из хроники видно, что к 1939 году П. П. Перцовым были подготовлены 1–8 главы работы, далее наступила пауза — примерно до середины 1940 года, затем П. П. Перцов возвращается к работе («...нет ли продолжения философской книги?» — «Я посылаю Вам перепечатанное продолжение Вашего труда»); в течение 1940–1941 гг. происходит правка П. П. Перцовым уже отпечатанного и передача продолжения для перепечатки. В 1942 году вновь наступает пауза, связанная с очередным «перестроением» проекта. По счастью, план этого варианта «Космономии» сохранился:

ОСНОВАНИЯ КОСМОНОМИИ

Часть I. Морфология.

Отдел I. Fundamenta:

Глава 1. Основная формула. Примеры.

Глава 2.[2] Природа и человек.

Глава 3. Imago hominis. Actiones.

Глава 4. Классификация наук. Системы математики, естествоведения и философии.

Отдел II. Мировой философский процесс:

Глава 1. Философский процесс в Древней Греции.

Глава 2. Философский процесс в Зап. Европе.

Глава 3. Русское мышление. А. Западники.

Глава 4. Русское мышление. Б. Восточники.

Отдел III. Искусство:

Глава 1. Общая система Искусства.

Глава 2. Частные системы пластических искусств (скульптура, живопись, архитектура).

Глава 3. Формы театра.

Глава 4. Система литературы.

---

[1] ВФиП. 1909. Кн. 96. II Отд. С. 27–72.

[2] Здесь и далее: в источнике слово «глава» во всех позициях, кроме 1, заменена знаком «.

Глава 5. Системы музыкальных искусств.
Глава 6. Художественные школы.
Глава 7. Литературные школы.
Глава 8. Школы в истории музыки.

Отдел IV. Политика и экономика.

Глава 1. Формы государства и верховной власти.
Глава 2. Строение общества. Система сословий.
Глава 3. Формы политических партий.
Глава 4. Формы экономической жизни.
Глава 5. Мировой революционный процесс.

Отдел V. Религия и Космос.

Глава 1. Общий религиозный процесс.
Глава 2. Религии Царства Божьего.
Глава 3. Система мира.

1942; VI[1]

———

Часть II. Генезология

1. Основные фазы исторической жизни Человечества (расы).
2. Фазы белой расы.
3. Фазы русской истории. Россия и Евразия.[2]

В целом, эта структура является окончательной. Небольшие изменения касаются уже формальной правки: уточняются названия глав, да и сами главы и отделы могут в дальнейшем «слиться» или распасться (в примечаниях к публикуемому ниже фрагменту «Космономии», посвященному славянофилам, показаны пути таких трансформаций). Из «Хроники» видно, что работа над «Космономией» продолжалась по крайней мере до конца 1944 года; этой дате соответствуют и датировки внутри текста. Однако работа завершена не была — в плане «Космономии» мы видим, по сравнению с разработанной Частью I, лишь наброски Части II, а 19 мая 1947 года Перцова не стало.

[1] Дата вписана от руки и обведена в кружок. Дальнейший текст — также от руки.

[2] МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-269/1. Л. 1–1об. Это машинопись с рукописной правкой автора и рукопись (чернила и карандаш). В левом верхнем углу листа карандашом, рукою П. П. Перцова: «Новый проспект (1942)».

Приложение

Пётр Петрович Перцов

ОСНОВАНИЯ КОСМОНОМИИ
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. МОРФОЛОГИЯ.
ОТДЕЛ ВТОРОЙ. МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЦЕСС.
ГЛАВА IV. [ПЕРВЫЕ] ВОСТОЧНИКИ [«СЛАВЯНОФИЛЫ»][1]

1.

Если мы теперь от разносторонне-сложного западничающего направления русского мышления обратимся к противоположному течению, которое по своему характеру может вполне правильно именоваться «восточным», то, при первом сопоставлении, оно может показаться бедным и даже (что́ еще хуже) более скудеющим. Недаром-же противники столько раз объявляли «конец славянофильства» (особенно усердствовал в этом вождь «кадетов» — Милюков[2]) и хотели свести единственный, самостоятельный путь русского

[1] Публикуется по: *Перцов П. П.* «Основания Космономии». Исследование. Часть первая. Морфология. Отдел второй. Мировой философский процесс. Гл. 4. [Первые] восточники («славянофилы») // МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-269/5. Машинопись с рукописной правкой П. П. Перцова. Экземпляр сброшюрован вручную (на корешке брошюровки рукой А. А. Виноградовой — «4а. Копия»), имеет самостоятельную сквозную авторскую (т. е. П. П. Перцова) пагинацию, начиная с единицы. Машинопись с многочисленной правкой фиолетовыми и черными чернилами, хотя встречаются правка и пометы простым и красным карандашом. Правка носит характер работы над текстом (замена слов и выражений, уточнение ключевых терминов и понятий и проч.), что позволяет рассматривать документ не как машинописную копию автографа, но как полноценный беловик. Документ МА МДМД полезно соотнести с документом той части коллекции, которая была передана в РГАЛИ: РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1 Ед. хр. 2. Л. 190–220. Глава IX. Первые восточники («славянофилы»). Разночтения в нумерации глав обусловлены трансформациями самого перцовского проекта; содержательных же разночтений эти версии не имеют.
При настоящей публикации сохранены авторские подчеркивания, особенности написания имен собственных и ряда образных выражений и терминов (наивник, диллетант, самопревозношение и др.); стилистика и особенности пунктуации. Угловыми скобками < > обозначены границы необходимых по смыслу публикаторских вставок, в квадратных скобках [ ] — вписанное П. П. Перцовым чернилами поверх строки или вместо вычеркнутого варианта. Все ранние варианты текста приведены в примечаниях.
В рамках комментария к данному тексту годы жизни исторических деятелей приводятся только в том случае, если они отсутствуют у П. П. Перцова или неточны. Первоначальное (т. е. до авторской правки) название главы: Глава IX. ВОСТОЧНИКИ. Текст написан в 1944 году.

[2] *...Вождь «кадетов» — Милюков.* — Павел Николаевич Милюков (1859–1943) — историк, политический деятель, мемуарист — действительно объявил «конец славянофильства», правда, задолго до того, как стал одним из лидеров партии конституционных демократов (кадетов, партия оформилась в 1905): *П. Н. Милюков.* Разложение славянофильства // ВФиП. 1893. Кн. 18. С. 46–96.

миропонимания к той или иной из ученических троп нашей подражательности. В действительности-же, как мы можем легко убедиться при нашем обзоре, этот путь никогда не зарастал вполне, хотя временами сходил в историческую тень, — пока, пройдя различные фазисы развития, не раскрыл наконец к нашим дням с достаточной ясностью свое содержание, выявив одновременно свою самобытность. Такое ознакомление приведет нас само собою к выводу, что нельзя (как обычно делается) ставить знак равенства между так называемыми «славянофилами» и всей полнотою русских «восточных» течений, относительно которых эта ранняя школа была только первичным, еще далеким от зрелости, этапом философского созидания — своего рода увертюрой для широко разлившегося впоследствии «мелоса» национальной мысли. Конечно, за ранними московскими «основоположниками» навсегда останется заслуга быть Колумбами России, ибо они первые на русской почве подняли против Запада свое великое «contradictur!»[1], — которому суждено было, подобно возгласу римского легата на «разбойничьем» Эфесском соборе[2], изменить со временем с непреодолимою силою весь ход умственной жизни страны.

2.

Впервые сознание духовной самобытности России шевельнулось, повидимому, в умах русских людей на рубеже XV–XVI столетий, когда, оставшись после падения Византии единственной носительницей православной идеи в мире, Русь почувствовала это свое положение одновременно и как великое преимущество, и как великую обязанность. В посланиях смиренногениального инока одного из псковских монастырей — Филофея к Василию III уже четко сказалось это самосознание в знаменитой формуле: «И се

---

1 *contradictur* (*лат.*) — возражаю!

2 *...возгласу римского легата на «разбойничьем» Эфесском соборе.* — Эфесский вселенский собор 449 года получил название «Разбойничьего» не случайно: «30 марта 449 г. император подписал указ о созыве вселенского собора. И явно обозначена его цель в благоприятном для Евтиха и Диоскора направлении: с корнем вырвать ересь... Нестория (!). Искусственная тема — как бы о прошлогоднем снеге. Вот иллюстрация частого непонимания правящими современниками того, куда идут события. На самом деле церковь захватывалась монофизитами, а для отвода близоруких глаз кричали, что грозит несторианство. Сообразно с такой «противонесторианской» целью собора, блаж. Феодорит предупреждается, чтобы он не вздумал поехать на собор: его не приглашают. Напротив, его фанатический противник, архимандрит Варсума, специально вызывается. Диоскор прямо назначается председателем с опорой на особую комиссию <...> из Ювеналия Иерусалимского, Фалассия Кесарие-Каппадокийского и еще трех епископов. Что же удивительного, что так подготовленный собор Диоскора получил прозвище “разбойничьего, Συνοδος Ληστρικη”». (*А. В. Карташев.* Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. С. 154.) Именно на этом соборе легатами был зачитан томос папы Льва, значение которого для последующей христианской мысли трудно переоценить: именно в нем было изложено учение о боговоплощении «в терминах *очень простых* и в то же время довольно *точных: две полные природы*, способные каждая в своей области к действию, но в единстве *одного лица*» (Там же. Курсив А. В. Карташева).

Москва есть третий Рим, — четвертому-же не быть»[1]. Можно только удивляться остроте национального чувства, отлившегося в этих словах, в то время когда, казалось, ничто еще не оправдывало такого самопревозношения. Но все великое осознает и чувствует себя таковым еще задолго до того, как обнаружится вовне. Так и в этом случае маленький городок на незначительной речке, затерянный в дремучих лесах полуполярного Севера, уже знал о себе — какая судьба его ожидает... С того момента и вплоть до нынешнего дня это чувство «избранности» не покидало и не может покинуть этот городок, выросший, пять столетий спустя, до степени одной из мировых столиц. И безвестный инок — один из бесчисленного множества ему подобных, — выразил этими своими словами мысль, которая легла в основу национального самосознания и, повторяясь в различных вариантах этого сознания, пронесла, почти без исключений, до наших времен, как характернейшую черту — понимание русской национальной идеи, как религиозного призвания. Эта именно черта определяет собою историко-философскую самобытность русской идеи и ее онтологическую ценность. Все уклоны от нее вели и ведут в исторически тупики, заменяя свободное развитие национальных сил ученическим обслуживанием чужих решений. И все наше «восточничество», так или иначе, подразумевает эту мысль, как свое обоснование, давая в разных формах дальнейшее ее развитие.

3.

Во времена Филофея, так же как в последующие десятилетия, Русь переживала долгий религиозный кризис, навеянный ей рационалистическим влиянием Запада (ересь стригольников[2] и т. п.). Век Лютера и Кальвина дал

---

[1] *...инока ~ Филофея к Василию III ~ «И се Москва есть третий Рим, — четвертому же не быть».* — Филофей, автор «Посланий...» к Василию III, дьяку Михаилу и Ивану Грозному был наиболее известным интерпретатором и транслятором идеи «Москва — Третий Рим». Это — куда более ранний концепт, восходящий в русской культуре к «Слову о законе и благодати» митрополита Илариона (XI век), первым же выразителем его явился, по-видимому, митрополит Зосима в изложении пасхалии на восьмую тысячу лет по допетровскому летоисчислению (1492). Аргументация тезиса «Москва — Третий Рим» богословская (в частности, используются такие тексты Писания, как видение пророка Даниила), что в целом характерно для средневекового миросозерцания. Теоретическая проработка концепта связана с конституированием в рамках русского самосознания таких понятий, как «государственность», «царство», «град» и обусловлена дихотомией «Христос / Антихрист». См.: *А. Л. Гольдберг.* Три «послания Филофея». Опыт текстологического анализа // ТРОДЛ. Т. XXIX. Л.: Наука, 1974; *А. П. Козырев.* Москва — Третий Рим // Русская философия. Словарь. М.: Республика, 1995.

[2] *ересь стригольников* — духовное движение, возникшее во второй половине XIV века в Новгороде. Учение стригольников повлияло на богословие старообрядчества, в частности, на сотериологию нетовцев и бегунов: «“Поставление на мзде”, или симония, была одной из главных причин происхождения секты с<тригольников>. <...> Так как не одни только низшие клирики, но и епископы и митрополиты, по мнению с<тригольников>, поставлялись “на мзде” и так как в этом святокупстве принимал участие и сам патриарх константинопольский с его священным собором, то всех их сектанты признавали незаконными. <...>

себя знать и на просторах Восточной Европы, хотя здесь сравнительная слабость индивидуального начала всегда создавала силу традиции и охраняла от распадения византийский склад религии и государства. Столетие освобождения от татарского ига (1380–1480 гг.) было, повидимому, эпохой наибольшего подъема исходного национально-религиозного мироощущения, которое не повторялось с тех пор в такой чистой форме вплоть до наших дней. Тогда именно на челе национальной культуры воссияла, по выражению Ключевского, «приснoблаженная троица» великих церковных деятелей — митрополита Алексея, Сергия Радонежского и Стефана Пермского[1]. К этим именам нужно прибавить еще великие имена художественно-религиозной культуры — как Андрей Рублёв и Дионисий.

Этот момент был зенитом той московской и домосковской Руси, воспитанницы Византийской культуры, которую мы так долго склонны были считать подлинным и окончательным выражением русского начала в мире — воплощением русского гения, несмотря даже на «еретическое» вторжение в строй русской культуры петровской реформы, которую готовы были принять за временное и почти случайное искажение. Только в наши дни мы видим с достаточной степенью отчетливости, что обе эти, сменившие друг друга, «провизуарные» культуры были лишь подготовительными ступенями, своего рода Пропилеями к медленно воздвигающимися в веках Парфенону подлинной русско-славянской национальной культуры — равно самостоятельной как в отношении своей религиозной основы, так и светской культурной «надстройки». Византия — этот последний отпрыск античного мира

Отсюда они выводили, что не нужно принимать ни учения, ни священнодействия от таких пастырей, что все священнодействия их недействительны. <...> У них было свое крещение; все остальные таинства православной церкви они или отвергали, или понимали своеобразно: вместо исповеди у священников с<тригольники> учили каяться самому, припадая к земле» (*Брокгауз*). Влияние стригольнической сотериологии прослеживается в рассказе С. Н. Дурылина «Грех земле» (1919).

[1] «*...приснoблаженная троица» ~ митрополита Алексея, Сергия Радонежского и Стефана Пермского.* — «Так к половине XIV в. подросло поколение, выросшее под впечатлением этой тишины, начавшее отвыкать от страха ордынского, от нервной дрожи отцов при мысли о татарине. Недаром представителю этого поколения, сыну великого князя Ивана Калиты, Симеону современники дали прозвание Гордого. Это поколение и почувствовало ободрение, что скоро забрезжит свет. В это именно время, в начале сороковых годов XIV в., свершились три знаменательных события: из московского Богоявленского монастыря вызван был на церковно-административное поприще скрывавшийся там скромный 40-летний инок Алексий, тогда же один 20-летний искатель пустыни, будущий преподобный Сергий, в дремучем лесу — вот на этом самом месте — поставил маленькую деревянную келию с такой же церковью, а в Устюге у бедного соборного причетника родился сын, будущий просветитель Пермской земли св. Стефан. Ни одного из этих имен нельзя произнести, не вспомнив двух остальных. Эта приснoблаженная троица ярким созвездием блещет в нашем XIV в.**,** делая его зарей политического и нравственного возрождения Русской земли» (*В. О. Ключевский* Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // *В. О. Ключевский.* Исторические портреты. М., 1990. С. 66–67).

(□) и Зап<адная> Европа — эта непосредственная наша предшественница (△), — вот те две «предпосылки», на которых вырастает, как некоторый великий синтез, восточно-западный, заключительный культурный мир: России — Славии — Евразии (◯). «Россия есть результат всех народов», вспомним мы еще раз вещее слово Александра Иванова. На сгибе между первыми двумя своими историческими звеньями — Россией и Славией — находится в настоящий момент этот мир (1944).

Княжение Иоанна III, столь справедливо восхваляемое Карамзиным, развернуло творческие силы той, «первой» России. Но тотчас же вслед за тем уродливое царствование Иоанна IV-го, столь справедливо осужденное тем же Карамзиным и лицемерно восхваляемое историками-«угодовцами» (в русском значении этого термина) наших дней[1], начало стремительный спуск с достигнутой высоты в трясину Смуты. Болезнь перелома от Москвы к Петербургу длилась более столетия, и только XVIII век увидал разрешение кризиса и новый подъем. Мы знаем теперь (см. выше) смысл обеих зенитных эпох былой русской истории. Последние десятилетия петербургского периода были угнетающими днями нового крушения[2], и каждый переживший эти дни не мог не почувствовать их окончания как некоторого облегчения, несмотря на запутанность и угрожающие трудности дальнейшего пути...

4.

Восточное направление, однако-же, не случайно носит, как свой синоним, наименование «славянофильства». Действительно, оно резко отличается от западного также и тем, что [не] ограничилось пределами России, а, в полном согласии со своей теорией, проявило себя и в других частях славянского мира, — и при том не как ветвь космополитического интернационального движения, вроде марксизма, а именно как национальное самосознание Славянства. Таково оно уже на первых своих русских ступенях — у Хомякова и Тютчева, и таким-же осознало оно себя еще ранее — в мышлении того гениального человека, которого должно признать, по всей справедливости, истинным «отцом славянофильства» (за полтора столетия до Хомякова). Это —

---

[1] *...восхваляемое историками-«угодовцами»*. — Исторически «угодовцы» — группа польских социал-демократов начала XX века, ориентированных на сотрудничество Польши и России путем отказа от политической самостоятельности Польши. Политическая параллель, проводимая П. П. Перцовым: в 1930-е годы в русской истории стали переиздаваться (и выходить заново) работы, подчеркивающие роль Ивана Грозного в консолидации Руси. См., напр.: *С. Ф. Платонов*. Очерки по истории смуты в Московском государстве XVI–XVII вв.: Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в смутное время. М., 1937 (3-е изд); *Р. Ю. Виппер*. Иван Грозный. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1944. Дипломатия Ивана IV // История дипломатии / Под ред. В. П. Потемкина. М.: ОГИЗ, 1941. Т. 1. С. 200–203.

[2] Ранний вариант: *кризиса*

Юрий Крижанич[1] (1617–1686[2]), хорват по национальности, воспитанник западных (австрийской и римской) школ и католический священник по профессии, приехавший на Москву как негласный агент Коллегии «de Propaganda fide»[3] с обычными надеждами устроить «соединение церквей», т. е. обратить Русь в католицизм, но угадавший в своей тобольской ссылке истинное положение России в Славянстве и будущую ее роль. Крыжанич являет собою яркий пример такого-же неожиданного «предварителя», как Новиков и Радищев в западном направлении (см. предыдущую главу)[4], — сосредоточения в единой личности характерных черт будущего духовного движения. И знаменательно в этом случае появление «вестника» на самом краю славянского расселения — в стране, которую можно признать первой из культурно определяющих частей Славянства (вечно изменявшую Славянству, захваченную национальной исключительностью, на подобие Германии, Болгарию — этого славянского Исава — не приходится считать). Фигура Крижанича возвышается на западном рубеже Славянства, как неизменное свидетельство, что здесь — еще славянская земля, и такая часть ее, которая способна проникнуться национальным самосознанием. Идеи Крижанича поражают именно подлинностью своего

---

1 *Юрий Крижанич* (1617–1683 (а не 1686 или 1688, как указывает П. П. Перцов)) — писатель и мыслитель. По национальности хорват (или серб — одно из его устоявшихся в литературе прозвище — «Сербенин»). Магистр, а затем доктор философии; докторскую степень получил в Риме, где был слушателем коллегии св. Афанасия в Ватикане. С 1659-го по 1677-й год прожил в России, из них 15 лет — с 1661 по 1676 — в Тобольске, куда был сослан за пропаганду унии. В тобольской ссылке были написаны основные сочинения Крижанича: Русское государство в половине XVII в. (Политика). Рукопись времен царя Алексея Михайловича. Вып. 1–6. М., 1859; О промысле (Об Божием смотрении). М., 1860. В поле зрения славянофилов фигура и творчество Крижанича попадает благодаря известному русскому фольклористу П. А. Бессонову: *П. А. Бессонов.* Ю. Крижанич // Православное Обозрение. 1870. №№ 1–11. Серьезный исследовательский интерес к Крижаничу проявил В. О. Ключевский («Курс русской истории» (1901–1911)), где Юрию Крижаничу посвящены два отдельных параграфа Лекции LII.

2 Ранний вариант: *1688.*

3 *Коллегии «de Propaganda fide»* (рус., лат.) — Коллегия распространения веры, высшее учебное заведение и пропагандистский центр в Риме. Основана папой Григорием XV.

4 *...Новиков и Радищев в западном направлении (см. предыдущую главу).* — «Поэтому, может быть, в рядах русского масонства более всего запомнился не талантливейший в них, но чуждый нам, Лабзин, а первый русский “просветитель” — Новиков (1744–1818), рядом с которым стоит [и] первый русский террорист (пока еще только в теории) — Радищев (1749–1803). Имена эти обычно произносятся вместе, как естественно сложившаяся диада — невольно и ощущаемая как таковая. Она, действительно, поразительна, как явление настоящих «предварителей» обеих половин нашего прогрессивного западничества — умеренной, либеральной (□) и крайней, радикальной (○), — появление тогда, когда в окружающем обществе не было еще и намека на эти течения (особенно это относится к Радищеву). Но в их лице мы видим уже те самые определяющие типы всего направления, которые, полвека спустя, Тургенев воплотил последовательно в своих Рудине и Базарове, а Достоевский вывел в полукарикатурных фигурах отца и сына Верховенских — в “Бесах”, романе о русской революции» (*П. П. Перцов.* Космономия. Часть I. Глава VII «Русское мышление. I–II: Западники» // МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-269/4. Л. 10).

«славянофильского» содержания. В особенности-же выделяются среди них центральная идея будущего политико-культурного «панславизма» (как у Н. Данилевского и т. п.) — о контрасте России и Европы. «Славяно-русский Восток и инородческий Запад — у него [(Крижанича)] два особые мира, два резко различные культурные типа» (Ключевский)[1]. И замечательно, что характеристика этих миров совпадает уже у Крижанича с будущим классическим противоположением у славянофилов «хищного» Запада и «смирной» России[2] («мы просто говорим и мыслим, просто и поступаем, ...они скрытны, притворны, злопамятны»). Самая смена этих культурных типов для Крижанича не случайна, а имеет характер закономерной исторической эволюции, близко напоминая взгляды Петра Великого на «круговорот» наук и искусств, высказанные им в известной беседе при спуске корабля в Риге[3] (1711). И хотя нет прямых свидетельств о зна-

---

[1] *...Восток и ~ Запад ~ два ~ различные культурные типа. — В. О. Ключевский.* Курс русской истории. Лекция LII: «*Крижанич о России*».

[2] *...противоположением у славянофилов «хищного» Запада и «смирной» России.* — Ср.: «Типы [△ и ○] обрисовываются нам теперь отчетливо в своих морфологических особенностях: тип замкнутый в границах гуманитаризма, т. е. гегемонии человеческого начала среди остальных элементов мира, — и тип освобождающегося от этой близорукости, космического миропонимания. И мы не можем не видеть, что первый нашел свое ярчайшее в истории выражение — в культуре Зап<адной> Европы, ныне склоняющейся, по ее собственному сознанию, к "закату"; второй-же все более раскрывает свою самобытность в проявлениях иного духа — того, который веет на восток от Европы. Так оправдываются для нас великие предчувствия русской национальной мысли, выраженные "на-черно" в "домашней" терминологии старого славянофильства ("хищный" и "смирный" типы; "гниение" Запада и т. п.). Все это были первые, еще морально окрашенные, попытки определить сознательной мыслью интуитивно ощущаемое, глубинное различие России и Европы и понять в их взаимоотношении — их судьбу» (*П. П. Перцов.* Космономия. Часть I. Глава VII «Русское мышление. I–II: Западники». Л. 6).

[3] *...взгляды Петра Великого ~ при спуске корабля в Риге.* — Если верить В. О. Ключевскому, корабль спускался в Санкт-Петербурге: «Трудно сказать, кем была внушена или как возникла в уме Петра мысль о круговороте наук, тесно связанная с его просветительными помыслами. Мысль эта высказана в приписке к черновому письму, которое Лейбниц писал Петру в 1712 г.; но в письме, посланном к царю, эта приписка опущена <...>. Нечто похожее на ту же мысль как бы вскользь высказано и в одном сочинении славянского патриота Юрия Крижанича: после многих народов древнего и нового мира, поработавших на поприще наук, очередь дошла наконец и до славян. Но это сочинение, писанное в Сибири при царе Алексее, едва ли было известно Петру. Как бы то ни было, в одной превосходной беседе с сотрудниками Пётр изложил ту же мысль по-своему <...>. В 1714 г., празднуя спуск военного корабля в Петербурге, царь был в самом веселом расположении духа и за столом на палубе среди приглашенного на пир высшего общества много говорил об успешном ходе русского кораблестроения. <...> Историки полагают колыбель всех знаний в Греции, откуда по превратности времен они были изгнаны, перешли в Италию, а потом распространились было и по всем австрийским землям, но невежеством наших предков были приостановлены и не проникли далее Польши. <...> Теперь очередь приходит до нас, если только вы поддержите меня в моих важных предприятиях, будете слушаться без всяких отговорок и привыкнете свободно распознавать и изучать добро и зло. Это передвижение наук я приравниваю к обращению крови в человеческом теле, и сдается мне, что со временем они оставят теперешнее свое местопребывание в Англии, Франции и Германии, продержатся несколько веков у нас и затем снова возвратятся в истинное отечество свое — в Грецию» (*В. О. Ключевский.* Пётр Великий среди своих сотрудников // *В. О. Ключевский.* Исторические портреты. М., 1990. С. 220–221).

комстве Преобразователя с сочинением Крижанича (кроме известия, что книга последнего была «на верху», т. е. в дворцовой библиотеке), но оно весьма вероятно и недаром Ключевский, говоря о проектах Крижанича, восклицает: «Да ведь это программа Петра Великого!». Идея всегда предшествует факту и Александр учится у Аристотеля, а не наоборот.

В мышлении Крижанича мы встречаем, однако, один весьма крупный пробел: этот воспитанник духовных школ и сам патер, не видел, какое значение в славянском вопросе имеет религиозная сторона и, в частности, взаимоотношение католицизма и той православной «схизмы», которую он собирался-было вразумлять своей пропагандой. Место единой национальной Церкви как общеславянского цемента для него заступила идея единого общеславянского языка, в создании которого посредством своих грамматик, словарей и филологических трактатов он видел свое призвание. Этот «светский», заключенный еще в пределах политико-культурных отношений, тип мысли указывает на раннюю стадию движения, не дошедшую еще до полной глубины вопроса. Тот же порядок мы можем наблюдать и на других примерах: славянская идея самоопределяется сперва лишь как политико-культурная (такова она во всем западничестве, от бр. Борисовых до Герцена и Бакунина[1], а в наши дни — «панславистских» помыслах марксизма). Лишь позднее, на более зрелой ступени, она развертывается в своей религиозной значительности (на русской почве начиная с первых московских славянофилов).

5.

Следующим этапом в развитии славянофильского самопонимания, после хорватского пионерства, является обширное и блистательное движение польской религиозной мысли — в полной аналогии с порядком самих славянских культур, где, вслед за расцветом южных, балканских форм (Болгария, Сербия, Дубровник) развилась польская государственность. Но, в противоположность с одиночеством затерянного в тисках московского варварства Крижанича (обязанного своим прозрением, [конечно], более всего своей тобольской ссылке), польское движение дает впечатление вполне выразившего национальный гений в данной области. С ним связаны крупнейшие плоды национального и религиозного вдохновения Польши, — начиная от основателя польского мессианизма, математика-философа Гёне-Вронского (1778–1853) и продолжая пророком Нового Иерусалима Андреем Товянским (1799–1878), среди которого видим (кроме самого Мицкевича) Словацкого, Гощинского, Ружицкого — все вершины польской эмиграции 1830 г. Однако самая яркая

[1] *...от бр. Борисовых.* — Братья Андрей Иванович (1798–1854) и Пётр Иванович (1800–1854) Борисовы — деятели декабристского движения, организаторы «Общества соединенных славян» (1823). См. о них: *М. В. Нечкина.* Общество соединенных славян, М. — Л., 1927.

звезда здесь — третий из великих поэтов романтической Польши (Мицкевич, Словацкий, Красинский), автор «Небожественной Комедии», Сигизмунд Красинский (1812–1859), вдохновенные прозрения которого остаются до сих пор высшим достижением славянской национально-религиозной мысли, с которым не идут в сравнение все позднейшие ее построения (в частности — русские, слишком проникнутые политическим элементом). Для Красинского «конечная цель человечества — вечная жизнь в Боге», путем к которой является созданье Царства Божьего на земле (sic!), т. е. такого общественного устройства, при котором земля станет живой святынею Духа (цитир<уется> по брошюре проф. Марианна Здездеховского «Польское религиозное сознание», М., 1915 г.)[1].

В этом круге идей, как характерная черта, выступает неразрывная связь религиозного одушевления с национальным чувством, слившихся в единое целое. Для Красинского «народ есть звено, связующее Бога с миром», а человечество представляет собою живое разнообразие народов, в котором каждый народ — то-же, что́ нота в аккорде. Так преодолевается столь острый для большинства соотечественников Красинского соблазн национальной исключительности, еще и в наши дни создавший мираж эфемерной «империи» Пильсудского, разбившейся, подобно реторте гётевского Гомункула, при первом-же столкновении с государственностью другого народа, более приспособленного для атавистических порывов к древне-римским идеалам. По Красинскому, напротив, в будущем человечество ожидает «перемена сферы политики в сферу религии», т. е. переход юридически-обоснованного государства в теократический строй. В его ожиданиях Польша именно и должна ввести человечество в эту третью и высшую «эпоху св. Духа». В такой концепции национального теизма есть, конечно, нечто общее с древнееврейским мессианизмом Ветхого Завета. Но польский новозаветный мессианизм не может уже замкнуться всецело в чисто-национальных границах и вселенское ощущение общечеловеческой цельности остается для него верховным началом.

---

[1] *...(цитир<уется> по брошюре проф. Марианна Здездеховского «Польское религиозное сознание», М. 1915 г.).* — Речь идет об издании: *М. Здзеховский.* О польском религиозном сознании: публичный доклад. М.: Т-во И. Д. Сытина, 1915. *Мариан Здздеховский* (Zdziechowski, Мариан Эдмундович Здеховский, 1861–1938) — польский мыслитель; профессор Краковского университета по кафедре славянской филологии и сравнительной литературы. «Славянофил в идеальном понимании этого слова, Здзеховский много сделал для ознакомления польского общества с литературной, культурной и политической жизнью славянских народов» (*Я. Б<одуэн>-де-К<уртенэ>, Брокгауз*). Корреспондент Л. Н. Толстого. Близкий знакомый и корреспондент Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. Б. Струве, братьев Трубецких, Д. С. Мережковского, Д. С. Философова, С. Ф. Шарапова; активный сотрудник журнала «Московский Еженедельник», редактируемого кн. Е. Н. и Г. Н. Трубецкими (1906–1910). См. о нем: *Г. Николаев. [Л. Гомолицкий]* Мариан Здзеховский и русские богоискатели //Меч. 1938. № 41. (Перепечатано в: Новая Польша. 2008. № 10).

Этому не противоречит тот очевидный факт, что, вместе с идеей и ощущением нации как религиозно-творческого начала, в христианское миропонимание привзошел некоторый новый религиозный принцип, привнесенный именно Польшей. В Апокалипсисе мы видим (главы 2–3) концепцию урбанических (городских) Церквей, каждая из которых имеет свое собственное выражение религиозного принципа — своего «Ангела». Нечто подобное готовится, повидимому, раскрыться в идее и факте нового, национального теизма, расширяющего античный урбанизм до степени современных сложных духовных организмов — наций. В то-же время невозможно не видеть, что здесь мы имеем перед собою полную аналогию с общеизвестным фактом перехода в эмпиризме общей истории античного государства — города в новейшее государство — нацию. Поставленная в исключительные условия национального угнетения (напоминающие еще более жестокую участь еврейского народа), Польша вынуждена была с особой остротой переживать свою судьбу именно как нации, т. е. особого, неразложимого и неистребимого (как Личность!) мирового начала. Недаром [даже] в ее национальном гимне выразилось прежде всего это ощущение: «Еще Польска не сгинела!».

6.

Рядом с Польшей в Славянстве стоит Чехия, развившаяся приблизительно в то-же столетие. Но она дает с нею столь резкий контраст, что невольно заставляет вспомнить уже не раз отмеченную нами по разным поводам, выразительную контрастную диаду — Дон-Кихота и Санчо-Пансы. Правда, в своей вековой борьбе былых времен за религиозные идеалы Чехия показала себя также способной к высшему духовному напряжению, но к нашим дням это напряжение разрешилось в довольно спокойный, «нептунический» реформизм. Последнее десятилетие «домашней» борьбы с германизмом уже мало походило на легендарные годы Гуса и Жижки, но, может быть, именно оно принесет с собою твердые основы современного общественного строя. Во всяком случае чешский народ сохранил в себе, по всем признакам, то упорство национального идеализма и веры в себя, которые служат ручательством за его будущее. Если-же былые «славянофильские» надежды (особенно культивировавшиеся в Москве времен Хомякова и Аксаковых) на глубокое внутреннее перерождение чешского народа и превращение его не во внешний только заслон от немецкого порядка и оказались, повидимому, иллюзорными, то не следует забывать, что в этих надеждах было слишком много специфически «московского» и оне плохо согласуются с теми горизонтами, которые начинают раскрываться перед Россией и Востоком после победы над германизмом. Константин Леонтьев охарактеризовал некогда чехов, как «славян, переведенных на немецкий язык». Но великие прошлого Чехии заставляют

ожидать, что этот перевод не есть окончательный и подлинный текст ее духовной жизни.

В этом смысле можно отметить в наше время одну чрезвычайно важную и характерную для Чехии черту, а именно — постоянное тяготение к панславизму, отмечающее ее более нежели какую-либо другую отрасль Славянства (за исключением разве Украины). Для Чехии тенденция панславизма стала такой же неотъемлемой частью национальных упований, как для Польши времен Товянского и Красинского религиозные порывы. Можно сказать даже, что Чехия не умеет мыслить себя в изолированно-националистической позиции (как всегда [до сих пор] мыслила себя Болгария) и ее патриотическое самочувствие есть, вместе с тем, и ее патриотическое самочувствие. Так повелось еще со времен великих чешских патриотических вождей середины прошлого столетия, — как Ганка, Шафарик, Ригер, или в новейшее время — Масарик[1]. Едва-ли эту знаменательную черту можно объяснить только «утилитарно» — сравнительной малостью Чехии и необходимостью для не внешней опоры. Болгария еще меньше, но мы видим, как и где она искала [всегда?] для себя такой опоры. В душе чешского народа живут действительно идея и чувство обще-славянского единства — что́, в связи с глубоким демократизмом народа, создает естественное тяготение к федеративной форме государственного устройства. Можно сказать, что Чехия — прирожденная федералистка, и отсюда можно ожидать для нее с полным основанием особо-значительной роли в ближайшие годы, когда, видимо, имеет выступить на реальную историческую очередь вопрос обще-славянской стройки.

——

7.

Последнее и универсально-резюмирующее звено в развитии восточной мысли дает, как и следовало ожидать, славянофильство русское. Россия и в этом представила собою «результат» всего предыдущего процесса. Начи-

[1] Перцов перечисляет имена деятелей «чешского возрождения». *Вацлав Ганка* (1791–1861) — выдающийся поэт, филолог и фальсификатор: автор и изготовитель «Краледворской» и «Зеленогорской» рукописей (опубл. в 1817 и 1818 гг.) — псевдодокументов, не уступавших по уровню русским и сербским памятникам. Подлог был полностью доказан только в конце XIX века — не без участия будущего первого президента Чехословакии *Томаша Гаррика Масарика* (1850–1937), философа и социолога, основателя журнала «Атенеум» (с 1883 года), одного из лидеров движения за независимость страны. Политика Масарика по отношению к эмигрантам из Советской России сделала Чехию одним из главных центров русской эмиграции в Европе. *Павел Йосеф Шафарик* (1795–1861) — выдающийся словацкий и чешский славист, первым применивший сравнительно-исторический метод к изучению славянских народов. *Франтишек Ладислав Ригер* (1818–1903) — политический и общественный деятель, издатель первой чешской энциклопедии (1858–1874).

ная с южных форм — Болгарии и Сербии (Хорватии), пройдя через среднеевропейские — Польшу и Чехию, Славянство только в своей северо-восточной форме — России — нашло свое окончательное выражение. Таков же был и путь славянского самосознания.

Для этого последнего решающим явился момент нашей первой универсальной борьбы с Европой — в эпоху наполеоновских войн. Наши столкновения с Западом до тех пор носили частичный характер, — как войны с Польшей, долго бывшей для нас «Европой», или с Швецией, при Карле XII. Только в борьбе с романской половиной Европы, при Наполеоне, впервые выявилось отчетливо наше глубокое расхождение с Западом и наметилась психологическая позиция относительно него (контраст □ и ○). Этот смысл 1812-го года уже тогда был понят и почувствован наиболее чуткими из современников. На наших глазах развернулась и прошла вторая (и последняя) половина той же самой борьбы — в наших войнах с Германией 1914–1945 годов. В этих войнах завершились наши отношения с Западом и закончилось наше освобождение от него, начатое в 1814–1815 г., освобождение не только от физической опасности, но еще того более от морального порабощения, угнетавшего нас в течение всего петербургского периода русской истории и по инерции продолжающего свое давление еще и сейчас.

Между тем уже наполеоновские войны принесли нам возникновение вопроса о самооценке России и западничество, в той или иной форме, удовлетворявшее прежние русские поколения, уже не могло удовлетворить победителей Наполеона. Совершенно так же — добавим мы с уверенностью — как победителям Германии скоро покажется слишком мало оставаться по прежнему выучениками того или другого немецкого гувернера — зовется-ли он Кантом или Штейнером или самим Марксом...

И вот в те, в первые решающие для русского самосознания годы, из недр московского общества возникла маленькая группка людей, которая «могла вся поместиться на одном диване»[1] и рисковала [по собственному? опасению] в случае внезапного обвала потолка, погубить, вместе с собою, и вновь открытую истину.

Не вся и не сразу поняла себя [даже] сама эта группа. В первый момент противопоставления Запада и России (с чего естественно началось это само-

[1] *«...могла вся поместиться на одном диване».* — Немного измененная цитата из известного очерка Н. А. Бердяева о А. С. Хомякове, впервые увидевшего свет в книгоиздательстве «Путь» (допустимо предположить, что П. П. Перцов пользовался именно этим изданием): «Известный московский попечитель граф Строганов очень не любил Хомякова, и, когда императрица захотела увидеть А. С., он отсоветовал, сказав, что Хомяков — опасный человек. Тогда граф Блудов счел нужным взять под свою защиту славянофилов, сказал: они не опасны потому, что все на одном диване поместятся» (*Н. А. Бердяев.* Алексей Степанович Хомяков // *Н. А. Бердяев.* Собрание сочинений. Т. V. Париж: YMCA-Press, 1997. С. 61).

понимание) «страна святых чудес»[1] импонировала своей восточной ученице настолько, что ту охватывало отчаянье и казалось безнадежной всякая попытка когда-либо сравняться с учительницей. Этот момент был обречен выразить в своей духовной биографии несчастный «безумец» Чаадаев, которого его фатальная позиция удручала едва-ли не больше, нежели слишком легко от нее отделывавшихся противников, из которых, однако, сам Пушкин не мог еще найти достаточно веских возражений против открывавшейся безвыходности.

Но уже в следующем поколении этот выход был найден созревшей национальной мыслью, когда она формулировала: «Без православия наша народность — дрянь; с православием наша народность имеет всемирно-историческое значение» (Кошелев)[2]. В этих словах повторилась в ином выражении древняя формула Филофея. Путь, открытый для совопросников[3] Шеллинга и Гегеля, привел туда же, куда приводило старо-русское паломничество. Сквозь все со-

---

[1] «*...страна святых чудес» ~ «безумец» Чаадаев. — «Страна святых чудес»* — измененная вторая строка стихотворения А. С. Хомякова «Мечта» (1835):

О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес:
Светила прежние бледнеют, догорая,
И звезды лучшие срываются с небес.

Для славянофильской и неославянофильской риторики выражение стало провербальным (см., напр.*: Н. А. Бердяев.* Алексей Степанович Хомяков. С. 29). Использовалось, в измененном виде, в монологе Версилова о «Золотом веке» («Подросток». Часть третья. Глава седьмая): «Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их наук и искусств, вся история их — мне милей, чем Россия. О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого божьего мира, эти *осколки святых чудес* (курсив мой. — *А. Р.*) <...>» «(*Ф. М. Достоевский.* Собр. соч.: В 15 т. Т. 8. Л.: Наука, 1990. С. 596–597). Об ориентировании на личность и идеи П. Я. Чаадаева при создании образа Версилова в начальном этапе работы над романом «Подросток» см.*: А. Долинин.* Последние романы Достоевского. Как создавались «Подросток» и «Братья Карамазовы». М.-Л.: Советский писатель, 1963. С. 112–126. «Отчаянье» «безумца» Чаадаева, отмеченное П. П. Перцовым, лучше всего видно в финале «Апологии сумасшедшего»: «Что же, разве я предлагаю моей родине скудное будущее? Или вы находите, что призываю для нее бесславные судьбы? И это великое будущее, которое, без сомнения, осуществится, эти прекрасные судьбы, которые, без сомнения, исполнятся, будут лишь результатом тех особенных свойств русского народа, которые впервые были указаны в злополучной статье. Во всяком случае, мне давно хотелось сказать, и я счастлив, что имею теперь случай сделать это признание: да, было преувеличение в этом обвинительном акте, предъявленном великому народу, вся вина которого в конечном итоге сводилась к тому, что он был заброшен на крайнюю грань всех цивилизаций мира» (*П. Я. Чаадаев.* Статьи и письма / Сост., вступ. статья и комм. Б. Н. Тарасова. М.: Современник, 1989. С. 159).

[2] «*Без православия наша народность — дрянь; с православием наша народность имеет всемирно-историческое значение» (Кошелев).* — Измененная цитата из очерка Бердяева о Хомякове: «А. И. Кошелев говорил: “Без православия наша народность — дрянь. С православием наша народность имеет мировое значение”» (*Н. А. Бердяев.* Алексей Степанович Хомяков. С. 27).

[3] Ранний вариант: *сторонников*

блазны и очарования Запада петербургская Россия почувствовала себя снова московской Русью. Такова была идеологическая позиция, созданная историей для первых московских славянофилов. Хомяков и Киреевский договорили то́, что́ просилось к сознанию у Чаадаева. Замечательные исследования Гершензона установили раз навсегда истинный облик последнего, рассеяв туман «радикального» пустословия, напущенный с обычным легкомыслием Герценом. Теперь мы знаем, что в поздние свои годы Чаадаев выходил уже на ту-же дорогу, по которой шли московские пионеры, и готов был ожидать именно от православия последних и высших откровений христианской мысли (см. монографию Гершензона о Чаадаеве; М. 1913)[1].

В свете этого знания становится ясно, что уже в самом чередовании основоположников русской национальной мысли выразилась вполне отчетливо ее закономерность: мы видим перед собою триаду, прямо совпадающую в своем характере с триадой основных христианских вероисповеданий:

1) католический тип — Чаадаев (1794–1856);

2) протестантский тип — Хомяков (1804–1860);

3) православный тип — Киреевский (1806–1856).

1) У Чаадаева, конечно, прежде всего бросается в глаза тяготение к Западу и католицизму, создавшее трагедию его жизни. Казалось, он должен был уйти в католичество, хотя бы в форме унии — как после Вл. Соловьёв. Но этого не случилось: сын старой Москвы, Чаадаев был более русским, нежели полвека спустя Вл. Соловьёв — дитя уже гораздо более смутных времен. Католический, «повелевающий» тип (□) создал для Чаадаева и его положение авторитета в светском столь требовательном тогда московском обществе — роль, ярко изображенная Герценом. С этой ролью согласовалась и внешняя, тоже католическая элегантность (т. е. способность к косметизму — черта □!), особо странная при полном отсутствии у Чаадаева эротизма. Во многом представляет с ним сходство другой «начинатель», [но] уже в зенитном моменте русского восточничества, — Вл. Соловьёв — параллель, не раз проводившаяся, хотя Чаадаев гораздо более пластичен.

2) Для Хомякова, в полную противоположность с Чаадаевым, характерны, напротив, протестантские симпатии, ради которых он смягчал даже свой православный ригоризм — непримиримый в отношении католичества. Его вообще отличают яркие симпатии к Англии (sic) и, между прочим, характерная английская любовь к состязанию. По рассказу Герцена, он уже

[1] *...монографию Гершензона о Чаадаеве; М., 1913.* — По-видимому, аберрация памяти П. П. Перцова: монография М. О. Гершензона о Чаадаеве вышла в Петербурге в 1908 году: *М. Гершензон.* П. Я. Чаадаев: Жизнь и мышление. Спб.: Типогр. М. М. Стасюлевича, 1908. — IV, 320, [2] с.; 1 портрет. В 1913 же году, и именно в Москве, вышел первый том «Сочинений и писем» Чаадаева под редакцией Гершензона: Сочинения и письма П. Я. Чаадаева. Т. I–II / Под ред. М. О. Гершензона. М.: Путь, 1913–1914.

при входе в залу искал обычно глазами возможного противника[1] и ожидал спора. Хомякова отличает также (опять в противоположность со «сжатым» в себе Чаадаевым) чрезвычайная разносторонность интересов и разнообразие деятельности — черта, которой [он] напоминает такие фигуры на Западе, как Лейбниц или Дидро (т. е. тип □ — см. гл. VI). Он постоянно что-нибудь изобретал и во всем стремился быть новатором (между прочим изобрел средство от холеры и умер от холеры, принимая свое лекарство и удивляясь, что оно не действует). В общем, мы видим здесь гиперболический тип (⌒), — т. е. западно-европейский, — противоположный, с одной стороны параболическому (◡), античному, с его тяготением к равновесию и гармонии, — а с другой (и это в особенности!) эллиптически-русскому (◯) — с его постоянной тягой к самоумалению и смирению, столь-же для него характерной, как для типа гиперболического самомнение и самоуверенность. Поэтому, если уже искать «отца Церкви» для русского православия, то Хомяков мало подойдет к этому положению, которое гораздо лучше выразил собою другой «основоположник», типичный православный — Киреевский (◯).

3) Этот последний, чью сравнительно скромную личность заслонил своим блеском и разнообразием Хомяков, недаром является младшим в своей триаде: процесс именно в нем нашел свое завершение. В противоположность Хомякову, для Киреевского характерно тяготение не к действию, а к созерцанию, — и отсюда способность к иночеству. Он не случайно кончил послушником Оптиной пустыни, предварив в этом на 35 лет иночество в той же пустыне другого «завершителя» — Константина Леонтьева.

8.

Вслед за начальной триадой религиозных мыслителей (□), мы вправе ожидать встретить в рядах русского славянофильства, в качестве второго звена, группу политических (бытовых) мыслителей (△) — обычное, давно нам известное чередование. И, действительно, имеем перед собой такую триаду — в лице Юрия Самарина (1819–1876), Константина Аксакова (1817–1850) и Ивана Аксакова (1823–1885). Из них первый сохраняет еще в себе черты основоположников и своими религиозными темами (хотя уже с политической окраской) продолжает своего учителя — Хомякова; второй-же со своими темами историко-философского и даже филологического (sic!) характера дает (впервые в русском восточничестве) «светский» тип, приближающийся

[1] *По рассказу Герцена, он уже при входе в залу искал обычно глазами возможного противника.* — А. И. Герцен много писал о Чаадаеве, см., напр.: Былое и Думы. Часть четвертая: «Москва, Петербург и Новгород (1840–1847)». Главы XXIX–XXX. Дословного совпадения, к сожалению, выявить не удалось.

[уже] к «литературоведам». Здесь, на отдельном примере, перед нами та-же преемственность, какую мы видели в недавние годы, когда философско-религиозное поколение таких мыслителей, как Вл. Соловьёв, Розанов, Мережковский, сменилось поколением историко-литературных исследователей и «словесников»,– т. е. произошел [снова][1] переход от □ к △, и уже в гораздо более значительных размерах.

Из аксаковской триады наиболее одаренными были (каждый в своем типе) первые двое — Самарин и К. Аксаков. Но наиболее заметную историческую роль сыграл младший из Аксаковых — Иван, благодаря, конечно, тому, что один во всем первоначальном славянофильстве проявил себя в политической практике, став лидером тогдашнего панславистского движения, связанного с событиями 1876–1878 гг. В этих событиях был как-бы поставлен вопрос о политическом реализме славянофильства и осуществимости на практике его исторических лозунгов. Несмотря на эмпирическое крушение последних и катастрофический для Славянства исход борьбы той эпохи, приведший, после всех успехов, к разочарованию Берлинского конгресса, мы можем и должны теперь (особенно в свете грандиозных достижений наших дней!) признать принципиальную правоту возглавлявшегося Аксаковым движения. Если оно не удалось, то не потому, что было не право само по себе, а только потому, что было не право исторически. В тогдашней, внутренне разрушавшейся России не было силы перейти на новые исторические основы и переродиться социально. До конца право было тогда только революционнее движение, инстинктивно [(да и сознательно)] чувствовавшее, что для дальнейшей исторической жизни необходима прежде всего смена режима и связанный с нею грандиозный социальный сдвиг. Помимо этого, все «не удавалось» и не могло удасться. В этом была тайна того исторического момента. В частности, в славянском вопросе теперь особенно ясна тогдашняя альтернатива: или, несмотря на весь идеализм порыва и даже несомненную талантливость отдельных деятелей (как Скобелев, Н. Игнатьев, тот-же Аксаков), потерпеть фатальное крушение и уйти в конце концов в практику «малых дел»[2] и малой политики (какова была мнимо-удачная политика Александра III, настоящий итог которой был подведен японской войной), или же

[1] Ранний вариант: *такой-же*

[2] *...практику «малых дел». — Теория малых дел* была выдвинута в 1880-е годы на страницах гайдебуровской «Недели» публицистом-народником Я. В. Абрамовым. Сторонники этой теории (И. И. Каблиц, С. Н. Южаков и другие), ставшей идеологическим фундаментом земского движения, предлагали программу постепенных экономических преобразований российской деревни (организация системы народного кредита и социального страхования, совершенствование системы купли-продажи земли крестьянами, распространения технологически более совершенных сельскохозяйственных орудий и т. д.). Отсюда «практика малых дел» — учительство, «тихая культурная работа» в земских учреждениях. При этом квазимессианский пафос интеллигенции («служение народу») дезавуировался.

вступить на революционный путь. Богиня истории толкнула нас помимо нашей воли на этот последний, и теперь мы видим, что необыкновенный героизм русского революционного движения (который издали так высоко оценил в своем прозрении Ренан) сложился недаром и не случайно, а был исторически провиденциален и необходим: без него не было-бы новой России и, в частности, не было-бы нового и решающего оборота славянского вопроса. Стоя на этой точке зрения — в исходе раскрывшие свой смысл исторических перспектив — мы можем воздать должное героическим усилиям Аксакова и, вместе, понять их обреченность.

[1]

К той-же бытовой группе типа △ примыкает несколько заметных фольклористов и историко-литературных исследователей, как собиратель народных песен Пётр Киреевский (1808–1856) — младший брат Ивана, представляющий с ним выразительный контраст философского и филологического типов (causa tertia et causa quarta)[2]. Затем, в следующем поколении, рано умерший, многообещавший Дмитрий Валуев[3] (1820–1845) — составитель историко-статистического «Симбирского сборника», предисловие к которому дает программу тогдашнего славянофильства (1845; перепечатана в «Живой Старине» Вл. Ламанского, 1890, вып. 2)[4]. — Сюда-же относится диада

[1] Черта вставлена от руки П. П. Перцовым, рядом его же примечание: «*и черта!*».

[2] *causa tertia et causa quarta* (*лат.*) — третья причина и четвертая причина.

[3] *Дмитрий Александрович Валуев* — представитель раннего славянофильства, активный член кружка бр. Киреевских. «Убежденный, что лишь русский народ представляет истинное выражение христианских начал общества и государства, Валуев полагал, что первые шаги на пути освобождения от подчинения Западу должны заключаться в изучении истории русского народа. С лихорадочной поспешностью он начал собирать нетронутые дотоле источники этой истории <...>. В Симбирской губернии он рылся в дворянских и правительственных архивах, искал старинных актов у лиц духовных, у купцов, у подьячих. В результате явился “Симбирский Сборник” (М., 1845). Между прочим здесь напечатана одна разрядная книга, к которой Валуев, в качестве введения, написал исследование о местничестве, вышедшее впоследствии и отдельным изданием и до сих пор остающееся одной из лучших работ по этому вопросу. Затем Валуев предпринимает издание “Сборника исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных” (М., 1845), который он первоначально хотел назвать “Славянским”. Это было первым в России опытом серьезного изучения славянского мира» (*Брокгауз*). Биография Д. А. Валуева была написана С. Шевыревым (Москва, 1846).

[4] *Составитель историко-статистического «Симбирского сборника», предисловие к которому дает программу тогдашнего славянофильства (1845; перепечатана в «Живой Старине» Вл. Ламанского, 1890, вып. 2).* — Аберрация памяти П. П. Перцова: статистическим был, скорее, второй, «*Славянский*» (курсив мой. — *А. Р.*) сборник, вышедший в том же году, что и «Симбирский», и предисловие именно к «Славянскому» сборнику явилось программой московского славянофильства и было почти полностью включено в статью Ламанским: «<...> главный интерес “Сборника” заключается в статьях самого Валуева о городах немецких и славянских, о славянском и православном населении в Австрии, о христианстве в Ирландии и в Абиссинии, особенно же в предисловии, написанном Валуевым и явившемся

славянофилов-лингвистов, как открыватель русской общины Гильфердинг (1831–1872) и Влад. Ламанский (1833–1914)[1]. Движение имеет вообще заметный бытовой уклон — характерный для русского московского мышления.

Итак имеем перед собою, как два первые звена русского восточничества, религиозную и политическую формации, в которых сказался отчасти (как в раннем позитивизме. см. главу VII) групповой характер: после одиночки Чаадаева, в семьях Киреевских и Аксаковых сложился своеобразный культ семейных идей — см. напр<имер> характерную в этом смысле брошюру Хомякова-сына (Дм.) «Самодержавие»[2]

9.

В дальнейшем (опять-таки как в начальном позитивизме — см. гл<аву> VI § 11) развивается индивидуалистический (формальный) процесс, начинаясь,

---

плодом долгих бесед и совещаний с Киреевскими и Хомяковым. Это предисловие — как бы программа всей последующей деятельности славянофильской школы; написанное с юношеским увлечением, оно сохранило свое значение и в настоящее время» (*Брокгауз*). Точные выходные данные статьи В. И. Ламанского: Живая Старина. 1890. Вып. II. С. 218–233.

[1] *Александр Федорович Гильфердинг* — русский фольклорист. Выпускник Историко-филологического факультета Московского университета (1852), с 1863 года — консул в Боснии, что, наряду с его происхождением (Гильфердинг — сын директора канцелярии при наместнике Царства Польского, впоследствии — автор ряда статей и брошюры по польскому вопросу), инициировало его славистические занятия. Член Петербургской Академии наук. В 1871 году предпринял поездку по Олонецкой губернии, где им было собрано 318 былин (изданы посмертно): Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года: с двумя портретами онежских рапсодов и напевами былин. СПб.: Тип. Император. Акад. наук, 1873. — LIV С. В 1868–1874 годах в Санкт-Петербурге вышло четырехтомное собрание сочинений Гильфердинга. О *славянской* душе *немца* Гильфердинга писал В. В. Розанов: «...наконец-то, наконец немцы научат нас русскому патриотизму <...>. Мы же овладеем их душою так преданно и горячо, как душою Вигеля, Даля, Ветенека (Востокова (так! — *А. Р.*)) и Гильфердинга» (*В. В. Розанов.* Апокалипсис нашего времени // *В. В. Розанов.* О себе и жизни своей / Сост. В. В. Сукач. М., 1990. С. 605–606).

Владимир Иванович Ламанский — выдающийся русский историк-славист; доцент (с 1865 года), а затем профессор (с 1871 года — экстраординарный, а с 1873 года — ординарный) по кафедре славянской филологии в Санкт-Петербургском университете; преподавал также в Санкт-Петербургской Духовной Академии и Академии Генерального штаба. С 1899 года — ординарный академик II отделения Академии наук. Создатель собственной научной школы; среди его учеников — А. С. Будилович, И. С. Пальмов, Т. Д. Флоринский и многие другие. «Ламанский был, главным образом, историком славянства, его политических и культурных судеб. Он выбирал темы для своих работ преимущественно не в пределах истории какого-либо одного народа, а в славянстве, понимаемом как единый, целостный организм» (*Н. Ястребов, Брокгауз*). Особую теоретическую ценность имеет концепция В. И. Ламанского о трех мирах культурного человечества — азиатском, германо-романском и греко-славянском, — имеющих географические, этнографические и культурные основы самостоятельного бытия (впервые: Славянское Обозрение. 1892. Вып. I–IV).

[2] *...брошюру Хомякова-сына (Дм.) «Самодержавие».* — Речь идет о: *Д. Хомяков.* Самодержавие, опыт схематического построения этого понятия. <Б/м>, 1903. По замечанию Л. А. Тихомирова, «этот трактат очень интересен, но издан, к сожалению, "на правах рукописи", т. е., в сущности, недоступен для публичного пользования» (*Л. А. Тихомиров.* Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 321).

как всегда, с эстетической формы (causa formalis[1]). И в развитии русской восточнической мысли, в исходном моменте формального процесса, встречаем единственного представителя школы, занимающего амплуа «критика» — Аполлона Григорьева (1822–1864). Правда, странным образом этого судью литературных явлений никак нельзя признать тонким ценителем (каким был напр<имер> Белинский в отношении стихотворной поэзии): в Аполлоне Григорьеве чисто-философский рационалистический элемент явно превалировал над собственно эстетическим (интуитивным), и отсюда получалась настойчиво проводима до наивности доходящая тенденциозная литературная расценка (напр<имер> прославление повестей Белкина, как едва-ли не величайшего создания Пушкина). В этом недостатке и в славянофильстве сказался основной грех русской эстетической мысли XIX-го столетия — подчиненность моральному критерию — грех, в котором не только Аполлон Григорьев, но даже такой «боевой» эстет, как К. Леонтьев, повинен едва-ли менее, нежели сам Добролюбов.

В частности, в Аполлоне Григорьеве, в несколько хаотической форме, но весьма типично, дал себя знать тот национальный эллиптический уклон, о котором только что была речь по поводу Киреевского. Ограничивая возможности русского духовного развития горизонтами его первой фазы (□), и Григорьев, подобно всем почти вождям духовного прошлого России (кроме революционного лагеря), не видел и даже, повидимому, не хотел видеть каких-либо иных перспектив, отметая их, как приносимое Европой «искушение». Теперь, когда эти иные горизонты достаточно дали себя чувствовать и сами мы достаточно изменились в их направлении, уже нет возможности отстаивать неподвижность прошлого. А, вместе с тем, требует коренного пересмотра и ограничения и упомянутая формула Ап. Григорьева: «Пушкин наше всё». В глубоком пассеизме Пушкина, при всем его совершенстве (и даже именно благодаря этому совершенству), не раскрывается путей к творческому преображению русской души и русской истории. В этом смысле слабые намеки литературного соратника Ап. Григорьева — Страхова (напр., по поводу «Медного Всадника» в статьях о Толстом) ведут все же к какому-то выходу из созданной гипнозом прошлого застылости, и «наше всё» обнаруживается чем-то гораздо более сложным, нежели как казалось старому русскому восточничеству.

10.

Рядом с Аполлоном Григорьевым, как антитеза его пылкой убежденности, стоит один из немногих славянофилов-скептиков (causa mobilis[2] — непо-

[1] *causa formalis (лат.)* — формальная причина.
[2] *causa mobilis* (*лат.*) — движущая причина.

средственно после causa formalis — обычный порядок!) — Никита Петрович Гиляров-Платонов (1824–1887)[1]. Такой же «литературный изгнанник» (термин Розанова), как Григорьев, Гиляров был доведен даже своими неудачами до самоубийства (отравился)[2]. Отсутствие популярности для его публицистики впрочем более, чем понятно: скептицизм вообще мало свойствен русской душе — особенно такой (в сущности еще юной), какой она была в прошлом веке. По меткому наблюдению Тургенева: «молодежи итоги подавай — хоть неверные да итоги»[3], а не скептическое колебание. В этом Гиляров резко разошелся со своими современниками. В славянском вопросе, например, так зажигавшем тогда сердца, и в нашем стремлении к Царьграду (вспомним Достоевского с его страстным «Константинополь должен быть наш!») он, скептически ухмыляясь, видел лишь

---

[1] *Никита Петрович Гиляров-Платонов* — философ, публицист, экономист, издатель. В оценке «трудов и дней» Гилярова-Платонова официальный «Брокгауз» весьма осторожен: «Гиляров-Платонов примыкал к славянофилам. Его газета, как и вся его личность, представляла нечто весьма своеобразное: в ней по временам высказывалось немало верного и смелого по нашим общественным вопросам, но немало и странного» (*Брокгауз*). Трагическое несоответствие философского дарования Гилярова его литературной судьбе отмечал Д. И. Чижевский: «Никита Гиляров-Платонов <...> написал еще в 1846 г. работу о философии Гегеля, первая часть которой вышла, однако, только в 1859, а вторая даже в 1891–<18>92 годах. <...> Гиляров-Платонов <...> отклонил в начале <18>60-х годов предложение занять университетскую кафедру философии, не веря в возможность серьезного преподавания философии просвещенчески настроенным студентам. Он остается славянофильским *публицистом* (курсив Д. И. Чижевского. — *А. Р.*). <...> Он <...> в течение ряда лет занимался переводом произведений Гегеля на русский язык (*ничего не вышло в свет.* — здесь и далее курсив мой. — *А. Р.*) <...> Изложение логики Гегеля, даваемое Гиляровым-Платоновым, *принадлежит к лучшим на русском языке* и замечательно тем, что автор свободно движется в атмосфере гегелевских мыслей и терминов, не следуя, как сказано, рабски схемам Гегеля. <...> Работа Гилярова-Платонова *могла*, конечно, *иметь* в <18>40-е годы, в момент ее написания, *крупное значение*, но появилась в свет, как сказано, с крайним запозданием» (*Д. И. Чижевский.* Гегель в России. Париж: Дом книги и Современные Записки / Серия «Русская научная библиотека». Кн. 2. С. 227–228).

[2] *...был доведен ~ до самоубийства.* — Современники считали, что причиной смерти Гилярова-Платонова была нечаянная передозировка морфия, а не самоубийство. Умирая, коснеющей рукой он писал записку любовнице, как она его встретит из Питера и о предстоящих планах. У него почти уже была в руках аренда «Московских ведомостей», когда его, в прошлом закадычный, приятель Победоносцев при личной встрече как-то хамски на него накричал, топал ногами, не оставляя надежды. Гиляров пришел в гостиницу у арки Ген. штаба и выпил морфию. Потом еще день жил, принимал друзей и трижды вызывал доктора. Умирать не собирался (сообщено А. П. Дмитриевым, СПб.). Близкая к перцовской интерпретация смерти Гилярова содержится в мемуарах Н. П. Розанова: «...получение доходного редакторского места в “Московских ведомостях” спасло бы его от окончательного краха, но петербургская консервативная бюрократия предпочла иметь на месте Каткова никому не ведомого профессора. И вот человек с пламенной любовью к родине, честный, даровитый публицист, так долго работавший на посту редактора, был отвергнут, что, как носились слухи, даже заставило его прибегнуть к сильнейшему приему морфия для успокоения расходившихся под влиянием полученного отказа нервов, а этот огромный прием опасного наркотика повел за собою смерть газетного бойца» (*Н. П. Розанов.* Воспоминания старого москвича. М., 2004. С. 199).

[3] «*...молодежи итоги подавай — хоть неверные да итоги*». — Неточная цитата из Главы 6 романа И. С. Тургенева «Рудин» (1856, 1860).

мечту гоголевского Осипа о барской великодержавной постеле. И не случайно, что в позднейшие, уже скептические, годы Гиляров нашел для себя издателя в лице крупнейшего из русских государственных паралитиков — К. П. Победоносцева.

Но та-же провиденциальная позиция скептика привела Гилярова, как ни странно, к неожиданно-смелому и новаторскому взгляду на соотношение России и греческого православия и нашу зависимость от последнего. В письмах к своему особому почитателю Ив. Фед. Романову (псевдоним «Рцы»[1] и много других), где Гиляров высказывается откровенно, оставив свою обычную «скептическую» недоговоренность, он решительно отстраняет «Великую Церковь» (т. е. греческое православие с его константинопольской патриархией), как изжитую форму, и усматривает зародыши будущего только в русской религиозности. К сожалению, эти знаменательные мысли выражены лишь в очень беглой форме (см. для них эфемерный журнальчик Рцы «Летописец», изд<аваемый> в Петербурге в 1904–1906 гг.).

11.

Вслед за предпосылками заключительной фазы русского славянофильства — формальным и мобильным моментами, связанными с деятельностью Ап. Григорьева и Гилярова, осуществляется финальное звено (○) — в триаде, едва-ли не превосходящей своей талантливостью триаду основоположников и во всяком случае сохраняющей для нас более актуальный интерес. Можно даже предположить, что самый этот интерес и влияние всего направления были-бы значительнее, если-бы во внимании к нему на первый план выдвигался именно этот финальный момент, а не ранне-формальный, как делается обычно:

1) Страхов (1825–1893) — □;
2) Н. Данилевский (1822–1885) — △;
3) К. Леонтьев (1831–1891) — ○.

Таков этот момент, отличительным признаком которого, по сравнению с первичной триадой, является сложность и обилие писаний — признак зре-

[1] *...к своему особому почитателю Ив. Фед. Романову ~ «Рцы».* — Иван Федорович Романов (1861–1913), писатель, публицист, почитатель не только Гилярова-Платонова, но, прежде всего, В. В. Розанова. Ср.: «Трех людей я встретил умнее или, вернее, оригинальнее, самобытнее себя: Шперка, Рцы и Фл<оренско>го. Первый умер мальчиком, ни в чем не выразившись; второй был «Тентетников», просто гревший на солнышке брюшко. “Иван Иванович, который играет на скрипке”, — определял он себя (иносказательно, в одной статье). Замечательное в их уме или, вернее, — в их душе, в их метафизической (до рождения) опытности, — было то, что они не знали ошибок; их суждения можно было принимать “вслепую”, не проверяя, не раздумывая. Их слова, мысли, суждения, самые коротенькие, освещали часто целую мировую область» (В. В. Розанов. Уединенное // *Розанов В. В.* О себе и жизни своей. С. 109).

лости движения. У ранних славянофилов мы находим почти только фрагменты и начатки работ, а не законченные работы (некоторое исключение составляет только Хомяков), — что́ трудно свести к одним цензурным затруднениям. У членов заключительной триады, напротив, видим «собрания сочинений» в обычном смысле и даже у Данилевского объемистый трактат. Это внешнее различие красноречиво свидетельствует, что течение отнюдь не обмелело, а проходило нормальный путь развития.

Не только в рядах славянофилов, но даже во всей нашей теоретической литературе не встречается другого автора такого законченного типа «критика», каким был Страхов[1] (кроме разве Белинского), и притом не только в отношении собственно литературы (как Белинский), но и во всех других областях, каких касалось его перо. Хотя сам Страхов был склонен считать себя по «призванию» [собственно] литературным критиком, но с этим трудно согласиться при взгляде на общий состав его работ, в которых явно преобладают научные (естественно-научные) интересы, и притом не в смысле только систематизации определенных взглядов (как у Данилевского с его антидарвинизмом), но именно в форме постоянной, выдержанной, настойчиво проводимой «Критики». Русская «борьба с Западом» (название трехтомного собрания главных статей Страхова)[2] нашла себе здесь столь последовательное и законченное выражение, что теперь трудно даже представить себе русскую научно-теоретическую литературу без этих книг. Если же мы не видим широкого

---

[1] *...законченного типа «критика», каким был Страхов.* — Николай Николаевич Страхов (1828–1896) — выдающийся русский философ и публицист. Современникам импонировал «уклончивый стиль Страхова, его манера сначала как будто вполне сочувственно изложить критикуемую систему с тем, чтобы потом ее тем вернее разбить» (*Э. Р<адлов>*, Брокгауз). Историки философии эмигрантского поколения (Г. В. Флоровский, Д. И. Чижевский, В. В. Зеньковский), напротив, видят в Страхове прежде всего незаурядного философа. Так, Д. И. Чижевский оценивает Страхова очень высоко, снова, как и в случае с Гиляровым-Платоновым, подчеркивая несоответствие между «сущим» (т. е. литературной судьбой) и «должным» (т. е. творческим потенциалом личности): «Николай Николаевич Страхов <...> был более всех своих современников призван популяризовать философию Гегеля в России, — или хотя бы напоминать о ней. В самом характере его мышления было нечто, что делало его учителем философии, “учителем”, в лучшем смысле этого слова, а его писательский темперамент был именно темпераментом апологета, защитника несправедливо забытых и недооцениваемых идей. К голосу его, однако, в период господства просвещенства не прислушивались, или, вернее, прислушивались только единицы <...>. Внимание историка русского духа должны были привлечь к Страхову хотя бы его дружеские и приятельские связи — с Аполлоном Григорьевым, Фетом, Достоевским (для которого Страхов был философским информатором), позже с Львом Толстым, а в последние годы жизни с В. В. Розановым, восторженным почитателем Страхова, как представителя определенного типа, оставившим нам живое изображение личности Страхова. Но интереса к Страхову история русского духа не проявила» (*Д. И. Чижевский.* Гегель в России. С. 266–267).

[2] *...«борьба с Западом» (название трехтомного собрания главных статей Страхова).* — Речь идет о: *Н. Н. Страхов.* Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 1. СПб, 1882; Кн. 2. СПб., 1883; Кн. 3. СПб, 1886.

и прочного их влияния или хотя-бы даже только известности, то этом повинна (помимо общей отодвинутости в тень «литературных изгнанников» восточного направления) некоторая [расплывчатость] в выражении взглядов критика, которому вредил, по видимому, именно «профессиональный» склад его способностей. Обращаясь, например, в своих «Философских очерках» к оценке разнородных философских взглядов, Страхов все их поочередно выдвигает, как достигнутую истину — передавая таким образом абсолютную гегемонию в царстве мысли то Гегелю, то Шопенгауэру, то даже английским психологам (причем это не оправдывается какой-либо эволюционной точкой зрения). Такая подчиненность чужому творчеству, в которой справедливо упрекал Страхова Толстой (хотя нигде эта вассальность не сказалась так, как именно в отношении [Страхова] к Толстому), представляет своего рода «дефект достоинств» критика, с которым приходится мириться. Только однажды — [в кратких] «Очерках Афона» (1881 г.)[1] — Страхов позволил [себе] как-бы помимо воли, выявить глубоко скрытую, религиозную, природу своего мироощущения, засвидетельствовав тем свое духовное сродство с литературным направлением, к которому впрочем причислял себя и сознательно.

Постоянным духовным вождем и твердой волевой опорой его интуитивной зыбкости был для Страхова Данилевский (Н. Я.), давший русской философской литературе, помимо естественно-исторических (антидарвинистических) трудов, капитальную книгу «Россия и Европа», определившую своим влиянием если не наше национальное, то наше националистическое отношение к Западу. Появившись в пору сугубого русского «европейничанья» (термин Данилевского) — в годы, предшествовавшие Берлинскому конгрессу[2], эта книга дала полезный противовес настроениям эпохи. Но ее никак нельзя признать проницательной в отношении будущего. Достаточно указать, что Зап<адная> Европа, представлявшаяся Данилевскому духовно целостной, обнаружила в наши дни жестоким поединком между англо-саксонскими державами и Германией — этой Пелопонесской войной западно-европейской истории — свою неисцельную двойственность. В свое время, для мнимо-национальной эпохи Александра III, — книга Данилевского была столь же характерной, как киевский собор св. Владимира с живописью Васнецова — и так же быстро отошла в прошлое...

---

[1] *...[в кратких] «Очерках Афона» (1881 г.).* — Речь идет о: *Н. Н. Страхов*. Воспоминание о поездке на Афон (1881) // Н. Н. Страхов. Воспоминания и отрывки. СПб., 1892. С. 1–47. Сам Страхов датирует свое эссе 9-ым сентября 1889 годом.

[2] *...в годы, предшествовавшие Берлинскому конгрессу.* — т. е. до 1878 года. Берлинский конгресс проходил в июне-июле 1878 года и был созван для пересмотра Сан-Стефанского договора, завершившего конец Русско-турецкой войны 1877–1878 годов.

12.

Плеяду ранних [русских] восточников («славянофилов») замыкает такая яркая фигура, что, в сравнении с нею, весь ряд выглядит тускло. Между тем при жизни, как ни странно сказать, Константин Леонтьев был почти вовсе не замечен (разве как беллетрист — в начале своего писательства) и ему приходилось постоянно жаловаться на недостаток внимания. Только лет через двадцать после его смерти — в начале нового века — появилось было это внимание, скоро, впрочем, оборванное революцией. Все-же осталось впечатление, что промелькнула самая крупная фигура, какую дала русская политическая философия. Главное, что́ выделяет Леонтьева, — это особая жизненность его облика и конкретность его мысли, (которым не мешают даже ее эмпирическая устарелость и безвыходная ограниченность однажды принятых определений). В этом смысле Леонтьев дает то-же самое впечатление «воплощенности», какое получается в[1] германской философии при переходе от Фихте-Шеллинга-Гегеля к Шопенгауэру: мы имеем перед собою и там, и тут явление инкарнации (○), замыкающей своим достижением весь ход процесса (см. главу VII)[2].

13.

Русская восточная мысль в дни первых славянофилов была настолько сильна, что рядом с триадами основоположников и их непосредственных продолжателей, дала еще несколько ярких явлений. Их общая черта — изолированное положение как между собою, так и в отношении главного течения, причем творческая личность осуществляется там во всей своей силе в другой, не чисто-философской области. Таков прежде всего тот великий лирик, которого мы научились ценить лишь недавно — в половине <18>90-х годов (со статьи Влад. Соловьёва)[3]. Это — Тютчев (1803–1873), славянофильская

---

[1] В источнике очевидная опечатка: *к* <германской философии>

[2] *...впечатление «воплощенности»* □ *(см. главу VII).* — «Русскому мышлению, так же как русскому мироотношению вообще, вовсе не свойственна западно-европейская переоценка чисто-человеческого элемента, и мышление это, в контрасте с западно-еропейским, стремится не столько к гносеологическим, сколько к онтологическим интересам. Но в этом своем обновлении оно отходит уже от типичного для античности чистого трансцендентизма, склоняясь к “воплощенному” космономическому миропониманию. Для такого миропонимания человек не заслоняет собой ни Бога, ни природы, — но ощущается в глубокой и закономерной связи с ними» (*П. П. Перцов.* Космономия. Часть I. Глава VII «Русское мышление. I–II: Западники». Л. 4).

[3] *...тот великий лирик, которого мы научились ценить лишь недавно — в половине <18>90-х годов (со статьи Влад. Соловьёва).* — Речь идет о статье: *Вл. Соловьёв.* Поэзия Ф. И. Тютчева // Вестник Европы. 1895. № 4. С. 735–756. Эта статья, при жизни автора и с его согласия, была включена в сборник, составителем которого был сам П. П. Перцов: Философские течения в русской поэзии. СПб., 1896 (2-е изд. — 1899). См. также: *П. Перцов.* Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М.—Л., 1933 [переиздано в: *П. П. Перцов.* Литературные воспоминания. 1890–1902 / Вступ. статья, сост., подг. текста и коммент. А. В. Лаврова. М.: НЛО, 2002]. Однако открытие Тютчева состоялось почти полувеком раньше, и честь этого откры-

окраска политической лирики которого общеизвестна и который остался в потоке времени вечно-недвижным памятником своей эпохи. В тот момент (конец царствования Николая I — перед самой Севастопольской войной) прошел вообще какой-то странный момент особо-острого ощущения России и отсюда — особой веры в нее, — в ее историческое и религиозное призвание как преемницы Византии:

«Пади пред ним, как царь России, —
И встань, как всеславянский царь»...
.....
...«Уж не пора ль, перекрестясь,
Ударить в колокол в Царьграде?»[1]

Таковы были главные вехи этой пламенной мечты, не оправданной историей, — по крайней мере в том романтическом облике и в тех (нам в сущности чуждых) чертах, в каких она тогда выступала. Эта зачарованность чужой культурой и связанными с нею (и с нею только — как тогда казалось) великими обетованиями издавна тяготела над духовной жизнью далекой северной страны и не давала ей осознать свою подлинную судьбу. Нужны были еще года́, нужно было прохождение до конца многотрудной школы, чтобы выйти наконец к этой судьбе, — чтобы восточно-западный орел Византии мог отрастить себе обе свои головы. И ныне, обращаясь к тому, еще не столь далекому от нас, моменту «тютчевского» византизма, мы ощущаем одновременно и все ту же преждевременность явления и, вместе, его пророчественный смысл. А «вещая душа поэта» познала этот смысл даже в конкретности видения на Иване Вели-

тия принадлежит Н. А. Некрасову: «Попыткой вернуть поэзии утраченное ею в современной литературе место, отстоять право на признание за каждой подлинной поэтической индивидуальностью, независимо от размеров ее дарования, и была статья Некрасова “Русские второстепенные поэты”. Некрасов сообщает, что с третьего же тома в этом журнале «начали появляться стихотворения, в которых было столько оригинальности, мысли и прелести изложения, столько, одним словом, поэзии, что, казалось, только сам же издатель журнала мог быть автором их. <...> не подлежало никакому сомнению, что автор их был русский: все они написаны были чистым и прекрасным языком, и многие носили на себе живой отпечаток русского ума, русской души. Подпись Ф. Т-в, вместо Ф. Т., появившаяся вскоре под одним из них, окончательно подтвердила, что автор их наш соотечественник». <...> ни один журнал не обратил на них “ни малейшего внимания” <...>. Это тем более изумляет Некрасова, что, по его глубокому убеждению, “стихотворения г. Ф. Т. принадлежат к немногим блестящим явлениям в области русской поэзии”. <...> Из тридцати двух стихотворений Тютчева, помещенных в “Современнике” 1836–1840 годов, двадцать четыре полностью приведены в статье Некрасова». (*К. Пигарев.* Жизнь и творчество Тютчева. М.: Изд. АН СССР, 1962. С. 133–134). Первая публикация статьи Некрасова: Современник. 1850. № 1. Отд. VI. С. 42–74.

[1] *«Пади пред ним, как царь России ~ Ударить в колокол в Царьграде?».* — П. П. Перцов соединяет строки двух стихотворений Ф. И. Тютчева: «Пророчество» (1850) и «Рассвет» (1849).

ком 8 сентября 1855 года — в день Софии-Премудрости (не мученицы Софии!), когда до Москвы дошло «страшное, подавляющее, как гром низвергающее известие» о севастопольской катастрофе (рассказ в письме поэта к жене)[1]. Исход Крымской войны был действительно уничтожающим ударом для «цареградской» концепции Тютчевских времен, и недаром поэт, так охотно посвящавший ей свое вдохновение, оборвал с той минуты эту струну на своей лире...

14.

Другим славянофилом вне славянофильства следует признать великого автора картины «Явление Христа народу» Александра Иванова (1806–1858). Кто имел возможность узнать его до сих пор еще не опубликованные полностью записки («Мысли приходящие во время чтения Библии»[2] и другие), всегда будет колебаться — считать-ли вдохновение Александра Иванова по-преимуществу художническим, или-же — философским. Как бы то ни было, но вдохновенность и непосредственность его философских прозрений принадлежат к числу высших достижений русского мышления. Изложенные нередко странным, порою даже неуклюжим языком, они поражают и привлекают прежде всего именно чертой свежести и какой-то подлинности своих «диллетантских» высказываний. Здесь находим и не раз уже приведенное нами определение: «Россия есть результат всех народов». В высшей степени принадлежит Александр Иванов к той быстро промелькнувшей плеяде особых энтузиастов России, с которой была речь выше (в их ряду заслуживает особого упоминания также великосветский патриот князь Элим Мещерский[3], — 1808–1844, — писавший только французские стихи, но полный горячей веры в «восточные» горизонты русского будущего). Расцвет этой плеяды падает на момент наивысшего расцвета и той, еще петербургской России, которая видела уже себя на берегах Босфора, не подозревая близкого угасания этого миража, когда эпоха так называемых «великих реформ» пахнула своим от-

---

1 *...о севастопольской катастрофе (рассказ в письме поэта к жене).* — Письмо от 9 сентября 1855 года. См.: *Ф. И. Тютчев*. Стихотворения. Письма. М., 1957. С. 422. См. также: *К. Пигарев.* Жизнь и творчество Тютчева. С. 154.

2 *А. Иванов. «Мысли, приходящие во время чтения Библии».* — Речь идет о дневнике 1846 года выдающегося русского живописца Александра Андреевича Иванова «Мысли, приходящие при чтении Библии», опубликованном усилиями В. М. Зуммера, в: Наукови Записки, Праці Науководослідчої катедри історії европейської культури. Вып 3. Харьків, 1929. Там же была опубликована статья самого В. М. Зуммера «Эсхатология Ал. Иванова».

3 *...князь Элим Мещерский ~ писавший только французские стихи. — Элим (Елим) Петрович Мещерский*, князь, поэт, переводчик, публицист, дипломат, был своеобразным «открывателем» русской культуры для западно-европейского общества, особенно во Франции. Практически все его работы (речь «О русской литературе» (1830), «О русской сатире в различные эпохи развития русского общества», «Поэзия козаков» (1834), драма в стихах «Артемон Матвеев» (1843) были написаны по французском языке; по-французски же вышла его биография: *P. Niboyet.* Elim, histoire d'un poète russe. Paris., 1852 (2-е издание — 1859).

резвляющим реализмом, а политическая обстановка раскрыла перед внезапно изменившейся Россией новые и неожиданные горизонты. Тихие какие-то, почти незаметные, «присоединения» и «освоения» эпохи Александра II-го, закрепившие за Россией Кавказ и давшие ей Дальний Восток и Среднюю Азию, настолько изменили перспективы русской истории и возможного русского будущего, что изначальный очерк славянофильской философий и истории безнадежно устранен. И, может быть, более всего другого мешает отсутствие сознания этой перемены дальнейшему движению русской «восточной» мысли. До сих пор еще эта мысль способна моментами впадать в рецидивы таких близоруких — «черноморских» точек зрения, какую представляет собой, например, с большим пафосом возвещенная в свое время концепция «Великой России» пресловутого П. Б. Струве[1] (1908 г.), сводившая все будущее этой России к пределам Черного моря, создавая из нее какие-то «домашнее» государство — при полном непонимании того универсализма, который только и делает Россию Россией. Резкий контраст с этим «мелко-плаванием» составляет вдохновенный универсализм, который дышит в гениальных «Библейских эскизах» Александра Иванова (<18>40-ые — <18>50-ые годы), с их проникновенным пониманием Востока, ощутительно говорящим о восприятии русским духом начал истинной всемирности.

***

15.

Наконец, невозможно не назвать еще одну, весьма крупную фигуру тех дней, более всего привлекавшую к себе внимание широких кругов и до ныне остающуюся загадочно-великой в рядах русской литературы. Это — Гоголь (1809–1858), которого нельзя, правда, признать «славянофилом» в собственном смысле, так как он странным образом, при всей личной близости к славянофилам (особенно к семье Аксаковых)[2], никогда не сливался со школой

[1] *...концепция «Великой России» ~ П. Б. Струве.* — Концепция «Великой России. Из размышлений о проблеме русского могущества» была изложена философом, публицистом, экономистом Петром Бернгардовичем Струве (1870–1944) в одноименной статье, опубликованной впервые в журнале «Русская Мысль» (1908, № 1), позднее была включена в сборник «Patriotica» (1909). Статья вызвала бурную реакцию. Наиболее знаменитые реплики в этой полемике принадлежат Н. А. Бердяеву (статья «Россия и запад. Размышление, вызванное статьей П. Б. Струве “Великая Россия”», позже статья вошла в сборник статей «Духовный кризис интеллигенции», и Д. С. Мережковскому (статья «Красная шапочка», вошла во «В тихом омуте»).

[2] *...Гоголь ~ при всей личной близости к ~ семье Аксаковых.* — См. об этом: Из семейной хроники Гоголя. Переписка В. А. и М. И. Гоголь-Яновских. Письма М. И. Гоголь к Аксаковым / Публ., предисл. и комм. С. Н. Дурылина // Государственная академия художественных наук. Тексты и материалы. Вып. 4. М.: ГАХН, 1928. Эта публикация, а также материалы, не вошедшие в нее и составляющие отдельное неопубликованное исследование «Письма семьи Н. В. Гоголя

и был, повидимому, слишком «поэт» для политики — как Пушкин, которого Чаадаев так упорно и так напрасно звал на философски-политическую дорогу. Между тем, казалось бы, уже религиозный уклон последних лет Гоголя вел к его слиянию с аксаковским направлением. Впрочем, злополучная «Переписка» оттолкнула, как известно, не только наивника Белинского, но и тех же Аксаковых, совершенно не уяснивших себе истинного пафоса книги. Понадобилось почти целое столетие, пока этот пафос был разгадан в его истинном смысле, и оказалось, что Гоголя вдохновлял совсем не реакционно-индивидуалистический, а подлинно-прогрессивный социальный порыв религиозного реформаторства (в этом смысле см. хотя-бы замечательную книгу С. Венгерова «Писатель-гражданин», СПБ, где обстоятельно выявлен этот характер[1] гоголевской проповеди.

Теперь мы видим, что «новизна» этой проповеди была одной из первых ласточек того глубокого перерождения аскетически-личной формы христианства (пятая, Сардийская Церковь «белых одежд») в творчески-активное и, вместе, коллективное, его понимание (шестая, Филадельфийская Церковь Нового Иерусалима)[2], — о чем уже говорилось ранее. Гоголь, не улавливавший сам, как почти всегда новаторы, настоящего смысла приносимой им перемены, пал первомучеником новой Церкви, оправдав таким образом носимое им в себе еще с ранней юности предчувствие какого-то особого, высшего призвания — вовсе не исчерпывающегося чисто-литературной гениальностью. Этой чертой — «загадкой» своей судьбы — Гоголь, в котором несомненно текла и польская кровь — ср. генеалогические о нем данные, — сближается с польскими мессианистами и мистиками, столь несхожими с «трезвыми» гениями чисто-русского реализма, как Пушкин, Тургенев, Лев Толстой.

к Аксаковым» ([1947–1949]) (МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-259/1–3, общий объем исследования — 10 авт. листов.), были известны П. П. Перцову.

[1] Ранний вариант: <*этот*> смысл

[2] *Сардийская Церковь «белых одежд» ~ Филадельфийская Церковь Нового Иерусалима.* — Ср.: «Индивидуальное начало в его чистом виде (□) чуждо русскому человеку и сколько-нибудь воспринимается им уже в смягчении дифференциального разложения (△) <...> коренная масса народа оставалась верна византийской традиции, терпеливо дожидаясь раскрытия заложенного в ней великого смысла — по слову Тайнозрителя: “ты сохранил слово терпения Моего” (Апокалипсис, гл. III, стр. 10: о шестой церкви — города Филадельфии, славянской колонии в Малой Азии)» (*П. П. Перцов.* Космономия. Часть I. Глава VII «Русское мышление. I–II: Западники» // МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП — 269/4. Л. 6. Различение Сардийской и Филадельфийской церквей, как, с одной стороны, символов индивидуального и универсального начал, а с другой — различных этапов раскрытия Божественного промысла, уже использовалось в неославянофильской риторике. См., напр.: *С-ъ [Справщик = Л. А. Тихомиров].* Филадельфийская церковь. (Апокалипсическая справка) // Возрождение. М. 1918. № 3. С. 7–11.

2. АЛЕКСАНДР СЕРГЕЕВИЧ ГЛИНКА-ВОЛЖСКИЙ

АЛЕКСАНДР ГЛИНКА-ВОЛЖСКИЙ (ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКАЯ СТАТЬЯ)

ГЛИНКА-ВОЛЖСКИЙ Александр Сергеевич (наст. фамилия Глинка, псевдоним Волжский) ((6)18.07. 1878, Симбирск — 7.08.1940, Москва) — философ, публицист. Друг и корреспондент С. Н. Булгакова, В. В. Розанова, П. А. Флоренского, М. А. Новоселова. В 1898 году экстерном сдал экзамены на аттестат зрелости и поступил на юридический факультет Московского университета. Курса не закончил: в 1901 году был исключен из университета за участие в студенческом движении (редактирование подпольного гектографического журнала «Студенческая Жизнь») и, после кратковременного тюремного заключения, выслан в Симбирск под надзор полиции. В 1909 году по протекции М. А. Новоселова и при содействии С. Н. Булгакова пытался поступить в Казанский университет и Казанскую Духовную академию; попытка закончилась неудачей. С 1909 года — сотрудник Симбирской, а затем Нижегородской Казенной палаты; после октябрьского переворота — сотрудник нижегородского Губфинотдела (до 1922 года), а после переезда в Москву — Наркомпрода, Наркомторга, Наркомвнешторга, Союзспирта и прочих подобных организаций (занимался анализом финансовой деятельности предприятий). С 1933 года вошел в групкком писателей, сотрудничающих с издательством «Academia» как исследователь и публикатор наследия Г. И. Успенского, А. П. Чехова и В. Г. Короленко.

Творческую эволюцию А. С. Глинки-Волжского можно условно разделить на три больших этапа — «петербургский» (1903–1909), «провинциальный» (1909–1922) и «московский» — (1922–1940); понятно, что «географические» квалификации также весьма условны. Первой выявленной публикацией А. С. Глинки-Волжского в центральной печати является статья «Несколько слов по поводу взглядов г. Филиппова на проблему ценности и прибыли» (1900), однако подлинным дебютом следует считать выход в свет в 1902

и 1903 годах двух книг — «Два очерка об Успенском и Достоевском» и «Очерки о Чехове», где впервые в творчестве Глинки прозвучал т. н. «карамазовский вопрос» о допустимости страдания личности, уникальной и единичной, ради общего (общественного) блага и вытекающие отсюда проблемы зла и свободы воли. В 1903–1906 годах Глинка — активный сотрудник журналов «Русское Богатство», «Ежемесячный Журнал для Всех» и «Новый Путь/Вопросы Жизни»; соредактор (вместе с С. Н. Булгаковым) киевской газеты «Народ» (апрель 1906), автор «Религиозно-общественной библиотеки» (1906) (брошюры «Ф. М. Достоевский. Жизнь и проповедь» и «Гаршин как религиозный тип»). В 1906 году выпускает сборник статей «Из мира литературных исканий»; в 1907–1909 годах — автор еженедельника «Век» («Литературные письма»), журналов «Русская Мысль» (статьи о Кнуте Гамсуне, Р. И. Иванове-Разумнике и др.) и «Живая Жизнь». Вынужденный переезд в провинцию хронологически совпал с расцветом творческого таланта: с начала 1910-х годов Глинка — участник «Кружка ищущих христианского просвещения» («Новоселовский кружок»), Московского Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва и книгоиздательства «Путь» (статьи «Около Чуда (О Толстом)» (1912), «О правде и кривде (к вопросу о семейном разладе Л. А. Толстого)» (1913, опубл. в 1916), брошюры «В обители преподобного Серафима» (1912, опубл. в 1914) и «Святая Русь и русское призвание» (1915)). Основные мотивы творчества Глинки в этот период — попытка понять ноуменальный смысл любого подлинного творческого дара — литературного таланта или святости, смысл национальной идеи как того, что «Бог думает о ней (нации. — *А. Р.*) в вечности» («Святая Русь и русское призвание»). В книгоиздательстве «Путь» должно было выйти, но так и не увидело света фундаментальное исследование «Ф. М. Достоевский», над которым А. С. Глинка работал с 1903 года, и занятия которым не оставил вплоть до начала 1930-х годов (неопубликованная статья «Интимный документ» (1931)). Участник, наряду с Вяч. Ивановым, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, А. Ф. Лосевым, Г. И. Чулковым, С. Н. Дурылиным, Е. Н. Трубецким, С. А. Сидоровым, неосуществленной религиозно-национально-духовной серии «Духовная Русь» (1918), предположительные герои брошюр Глинки — Ф. М. Достоевский, Н. С. Лесков, Нил Сорский, Тихон Задонский (тексты не выявлены). В начале 1920-х годов, следуя примеру С. Н. Булгакова, готовился к принятию священства. С 1922 года жил в Москве по адресу: Новинский бульвар, д. 97 а, кв. 6 (здание не сохранилось)[1]. С 1922 по 1940 год, т. е. вплоть до смерти, занимался созданием «Истории рода Глинок», рукопись которой в настоящее время считается утраченной. Характер мирочувствия и психологическое

[1] Об атмосфере этой квартиры см.: *И. Глинка*. Дальше — молчание. М., 2006. С. 47–48, 50–51, 53–60.

состояние Волжского в последний, московский период передает письмо Д. С. Усова к Е. Я. Архиппову от 23.08.1923:

> Первым делом я пустился по следу кн. Андрея. Разыскал А. С. Глинку-Волжского. Был у него вечером. Темноватая, плохо прибранная комната, шипящий медный самовар... А. С. необычайно похож на священника. Волосы до плеч, монашеский желтый лик. Слегка старческий выговор с мягким «л». Много беседовали — о кн. Андрее[1], об Эрне, о Вас.
>
> Он решил, что у Вас должен быть прирожденный дар систематизации, раз вы составили библиографию ИФА и написали биографический очерк В. Ф. Эрна. Он рассказал мне, что о. П. А. Флоренский лишился своего прихода у Троицы и переселился в Москву; он очень хорошо устроен *как математик* в Технической Комиссии. Иудеи, заседающие там, говорят только, что хорошо бы, если б он свою камилавку перестал носить!
>
> Про кн<язя> Андрея Волжский сказал, что это большой ребенок и что его поэзия для него самого (кн. Анд<рея>) — «уединенное острие». Волжский с неудовольствием вспоминал только о том, как кн. Андрей поспешно откликнулся на пошлый клик «Свобода!» в 17-м году и, как-то прельщенный красными тряпками, написал и напечатал стихотворение на тему «Свобода лучезарна» и сравнивал самодержавие с мертвою бабочкою. Волжский говорит, что это как бы «родимчик» у кн. Андрея. — «Это по-детски, но это, конечно, преступно».
>
> Про себя Волжский говорит, что он давно «выпал из писательской колеи и ушел в быт». Особенно последние годы перед революцией ему было так «хорошо и тепло на царской службе». Из всего написанного им он ценит и вообще считает только одно: «В обители преподобного Серафима». Остальное ему давно чуждо[2].

Характерная особенность творчества А. С. Глинки была наиболее точно подмечена В. В. Розановым: «Волжский всегда берет темою рассуждений и описаний как бы дрожащие в воздухе предметы и явления, — в бытии которых есть неуверенность, нетвердость, зыблемость, — надвигающееся “прощай” или зарождающееся “здравствуй”. Полного здоровья он никогда не опишет; а болезни — его тема. Полдень ему не нужен; а вот закат солнца и первые звезды на небе — и он весь трепещет. И сии свойства письма — от писателя: в нем самом есть нетвердость, вечное трепетание; испуг, смешанный с надеждою. Все это — те состояния души, или те свойства души, в которых и зародилось христианство <...>. И манера писаний Волжского — коснуться, а не изложить; сделать намек или восклик-

[1] Звенигородском.
[2] СГ. Фонд Архиппова.

нуть, а — не доказать»[1]. В текстуальном пространстве своих эссе Глинка чаще всего лишь ставит вопросы, ответом на которые стала вся последующая история русской философии периода систем (и прежде всего — онтологическая система позднего С. Н. Булгакова). Широкое использование Глинкой литературного материала для прояснения чисто философских тем стало основанием для построения онтологии русского контекста, выработки нового языка философии.

А. С. Глинка похоронен на Новодевичьем кладбище в Москве.

Сочинения: А. С. Глинка (Волжский). Собрание сочинений в трех книгах. Книга I: 1900–1905. М.: Модест Колеров, 2005 (Серия: «Исследования по истории русской мысли»). *А. Волжский*. Несколько слов по поводу взглядов г. Филиппова на проблему ценности и прибыли // Научное Обозрение. 1900. № 5 (май). С. 922–934; *Волжский*. Проблема зла у Вл. Соловьёва // Религиозно-общественная библиотека. Серия I. Вопросы религии. Выпуск первый. М., 1906; *Волжский*. Федор Михайлович Достоевский. Жизнь и проповедь. Религиозно-общественная библиотека. Серия 1. № 4. М., 1906; *Волжский*. Гаршин как религиозный тип. Религиозно-общественная библиотека. Серия 1. № 5. М., 1906; *Волжский*. Новая книга о русской интеллигенции // РМ. 1907. № 2 (февраль). II Отд. С. 45–67; О Кнуте Гамсуне // РМ. 1907. № 3 (март). II Отд. С. 78–92; *Волжский*. «Иуда» Леонида Андреева // Живая Жизнь. 1907. № 2 (20 декабря). С. 36–37; *А. С. Волжский*. Около Чуда (О Толстом) // Сборник второй. О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912; *А. С. Волжский*. В обители преподобного Серафима. М.: Путь, 1914; *А. С. Волжский*. Святая Русь и русское призвание. Серия «Война и культура». М., 1915; *А. С. Волжский*. О правде и кривде (к вопросу о семейном разладе Л. Н. Толстого // БВ. 1916. № 7–8; *А. С. Волжский*. Социализм и христианство (беглая заметочка). Н. Новгород. Б. г. <1917>.

Литература: Е. Г. Коляда. «Журнал для всех» // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. 1890–1904. Социал-демократические и общедемократические издания. М., 1982; *В. И. Кейдан*. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских философов. М., 1997. *Е. А. Тахо-Годи. В. П. Троицкий*. «Духовная Русь» — неосуществленный издательский проект 1918 года // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999; *М. А. Колеров*. Idealismus militans: история и общественный смысл сборника «Проблемы идеализма» // Проблемы идеализма. Сборник статей [1902]. М., 2002; *Анна Резниченко*. От составителя. Комментарии // *Волжский–I*; *Анна Резниченко*. От составителя. Комментарии // *Волжский–II*.

[1] *В. Розанов*. Призвание Руси // Новое Время от 15 янв. 1916 г. С. 3.

А. С. ГЛИНКА: ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОТГОЛОСКИ, ЗАМЕТКИ И РЕЦЕНЗИИ 1901–1905 ГГ.

> Вл. С. Соловьёв в одной из своих рецензий говорит о необходимости для писателя брать иногда для себя известного рода обязанность, аналогичную монашеским обязанностям послушания, — например, выметание сора. Такому выметанию идейного сора служит иногда литературная критика и полемика. Но бывают времена, когда на обязанности философа лежит не только выметание сора, но работа гораздо более громоздкая и тяжелая, которую можно уподобить разборке старых и негодных зданий, вообще очистке местности от всякого рода предметов, мешающих новому творчеству.
>
> *С. Аскольдов. Алексей Александрович Козлов*

Александру Сергеевичу Глинке в каком-то смысле повезло больше, чем С. Н. Дурылину и П. П. Перцову: по крайней мере, в конце XX — начале XXI века никто не оспаривает его права считаться философом. Или, на худой конец, «фигурой русского философского контекста»: «сомыслящим соратником» иных великих (к примеру, С. Н. Булгакова, В. В. Розанова, Е. Н. Трубецкого), чей философский статус — после «трех китов» русской философской историографии: «Путей русского богословия» Г. В. Флоровского, «Истории русской философии» В. В. Зеньковского и «Истории русской философии» Н. О. Лосского — уже ни у кого не вызывал сомнений. Однако так было не всегда — и для Розанова с Булгаковым, и для Глинки.

Самая распространенная ошибка, повторяемая всеми литературно-биографическими справочными изданиями, начиная со словаря С. А. Венгерова и заканчивая фундаментальным и многотомным биографическим словарем «Русские писатели. 1800–1917» — это квалификация Глинки как «критика» или «литературного критика». Он им не был. Точнее, первой же своей книгой «Два очерка об Успенском и Достоевском» нарушил законы жанра традиционной литературной критики, вызвав тем самым изрядное недоумение настоящих критиков-современников[1]. Книги, о которых пишет Глинка, и их авторы — это не «объект исследования» или «анализа», а, скорее, люди и тексты, призванные ответить на *его* «мучительно-болящие вопрошания», призванные

[1] См., напр., статью Ал. Гуковского «Границы анализа в литературной критике», републикуемую в Приложении к Книге первой Собрания сочинений А. С. Глинки-Волжского: *Волжский–I*. С. 663–690.

облегчить *его* «работу совести». Именно поэтому для стиля Глинки так характерно обильное цитирование с неизбежной контаминацией цитат; и именно поэтому так трудно порой разграничить интерпретируемый текст от собственно самой интерпретации. Это вовсе не означает несамостоятельности или банальности мышления; скорее наоборот: Глинка оказался в состоянии предвосхитить форму диалогического эссе задолго до Бахтина и усмотреть топическое сходство «Братьев Карамазовых» и «Критики практического разума»[1] задолго до Голосовкера. Дело в другом: дав себе труд разобраться в генезисе идей автора, долгие годы считавшегося скорее «фигурой фона», нежели «творцом систем» (в случае с Глинкой таким творцом-систематиком, бесспорно, выступает его многолетний друг и корреспондент С. Н. Булгаков), возможно, мы сможем разглядеть формы и смыслы подлинной русской философской речи.

Понять результат невозможно без возврата к началу. То, что кажется на первый взгляд случайным, второстепенным, в результате такой исторической ретроспекции выступает на первый план. Так случилось и с Глинкой. «Наиболее известное» в русской философии рубежа веков (к примеру, булгаковский «Иван Карамазов (в романе Ф. М. Достоевского “Братья Карамазовы”, как философский тип)» или бердяевский «Sub specie aeternitatis», — и я уже не говорю о «Проблемах идеализма» или «Очерках реалистического мировоззрения») оказалось генетически связанным с и зависимым от корпуса текстов Глинки, рассеянных по журнальной и газетной периодике начала века[2] и ставших неотъемлемой частью историко-литературно-религиозно-общественного контекста эпохи, именуемого нами, вслед за немцами, ее духом. Более того. В текстуальном пространстве глинковских эссе, «известных», «небезызвестных» или же вовсе не известных образованному читателю, происходила необходимая кристаллизация образов и понятий русской философской культуры, осуществляясь в ситуации доброжелательного личного (как, к примеру, с С. Н. Булгаковым или В. В. Розановым) либо заочного (с Ф. М. Достоевским, Г. И. Успенским, А. П. Чеховым, В. Г. Короленко, Л. Н. Толстым, Владимиром Соловьёвым, Константином Леонтьевым, преп. Серафимом Саровским et dii minores) диалога — или же открытой журнальной полемики (к примеру, с А. В. Луначарским). Результаты же этой кристаллизации были столь значительны, что — неявным, непроясненным, латентным, скрытым от невнимательного

[1] См. статью «Два очерка об Успенском и Достоевском. Кто виноват? (Учение об ответственности у Достоевского)»: *Волжский–I.* С. 124–172.

[2] Особое значение имеют здесь журнал «Русское Богатство», петербургский «Ежемесячный Журнал для Всех», издаваемый В. С. Миролюбовым; «Новый Путь» «идеалистической» редакции (октябрь—декабрь 1904), трансформировавшийся, как известно, с января 1905 года в журнал «Вопросы Жизни», и в 1910-е годы — журнал «Русская Мысль», а также провинциальная (поволжская) газетная периодика.

глаза образом — помогли и смогли переопределить, переставить акценты, переориентировать и во многом предопределить основные трансформации «духа эпохи» первой трети XX века. Отметим здесь попытку определения термина «идеализм», предпринятую Глинкой в «Очерках о Чехове», прояснение смысла понятия «реальность» (полемика с Луначарским и рецензии на Арцыбашева и Марка Криницкого) — и установление различия между «ближним» и «дальним» (и, соответственно, «любовью к ближнему / любовью к дальнему» (полемика с Луначарским)), послужившее основанием для дальнейших этических и онтологических дистинкций в русской философии периода теологически ориентированных систем. Что же касается образов, назовем лишь «слезинку ребенка», изъятую из контекста великого романа и ставшую одним из фундаментальных топосов русской философской мысли, а также «касание мирам иным» (из того же романа), переведенное с помощью Глинки на язык философии квази-кантианского образца.

Ибо «"конец" века[1], — как писал один из лучших наблюдателей и осмыслителей века XX, прот. Г. Флоровский, — означал в русском развитии рубеж и начало, п е р е в а л с о з н а н и я. Изменяется самое чувство жизни. <...> И то был не только душевный сдвиг. То был н о в ы й о п ы т... В те годы многим вдруг открывается, что ч е л о в е к е с т ь с у щ е с т в о м е т а ф и з и ч е с к о е. В самом себе человек находит вдруг неожиданные глубины, и часто темные бездны. И мир уже кажется иным. Ибо утончается зрение. В мире тоже открывается глубина»[2]. А. С. Глинка оказался одним из первых, тех, с «утонченным зрением»; и опыт наблюдения над разительно меняющейся реальностью, отраженной в зеркале литературы, публицистики и философии, составляет содержание его статей.

Очерки о Чехове: к определению понятий

«Очерки о Чехове», написанные в симбирской ссылке годом позже самой первой книги Глинки, принесшей ему всероссийскую известность, — «Двух очерков об Успенском и Достоевском» (книга увидела свет в 1903 году), — от-

[1] Время литературного дебюта Волжского; напомним, что первым опубликованным его произведением следует считать небольшой, как тогда говорили, «этюд» «О ценности» в майском номере «Научного Обозрения» М. М. Филиппова; отправлен он был М. М. Филиппову для публикации в 1899 году (См. об этом «Автобиографические записки А. С. Глинки-Волжского»). Однако подлинным дебютом Глинки, книгой, сразу же привлекшей к нему внимание читателей и критиков, стали «Два очерка об Успенском и Достоевском», которые увидели свет в 1902 году.

[2] *Прот. Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. Третье издание, с предисловием прот. И Мейендорфа и указателем имен. Paris: YMCA-PRESS, 1983, С. 452. Это начало раздела VIII «Накануне».

крывают «чеховиану» А. С. Глинки-Волжского[1]. Цель своих «Очерков» Глинка определяет как уяснение *философского* смысла творчества Чехова:

> Философский смысл художественного творчества Чехова истолковывался и расценивался с различных, часто прямо противоположных точек зрения. <…> Наметить тот *идеал*[2], с высоты которого Чехов смотрит на воспроизводимую им *действительность* и расценивает ее, определить основную *идею*, с помощью которой он эту *действительность* обобщает в своем художественном синтезе, — такова задача двух первых очерков. Творческий синтез Чехова, его *нравственный идеал*, освещающий *жизнь*, и основная *идея*, обобщающая ее, послужили далее руководящей нитью для понимания и истолкования художественных персонажей. Классификацию и характеристику их читатель найдет в третьем и четвертом очерках. Пятый представляет собой историко-литературную параллель Чехова с его старшими современниками, уже отошедшими в область истории, Всеволодом Гаршиным и Надсоном. <…>.
>
> Наконец, последний очерк этой книжки посвящен «Мужикам» и другим произведениям Чехова, в той или другой мере захватывающим народную жизнь. Отмечая специфические особенности воспроизведения деревенской жизни, я пытался выяснить на частном примере общий характер художественных приемов Чехова, иллюстрировать отдельным случаем *сущность* его художественного *творчества*, импрессионистского по преимуществу[3].

Для философской публицистики тех лет такая постановка вопроса не являлась чем-то новым. Скорее наоборот: представители различных групп,

---

[1] «“Вишневый сад” Чехова в “Художественном театре”», «На могилу Антона Павловича Чехова» (1904; обе были включены в сборник «Из мира литературных исканий» (1906)); «Достоевский и Чехов. Параллель» (1913). Отдельная тема — послереволюционная работа Глинки над составлением, редактированием и комментированием сочинений Чехова. См.: *А. П. Чехов*. Избранные произведения. Редакция, комментарии, биографический очерк А. С. Глинки-Волжского. Вступительная статья А. В. Луначарского. М., 1934; *А. П. Чехов.* Избранные повести и пьесы. Редакция А. С. Глинки-Волжского. М., 1935; *А. П. Чехов*. Избранные произведения. Редакция и комментарии А. С. Глинки-Волжского. Вступ. статья С. П. Белевицкого. М., 1936.

[2] Здесь и далее: курсив мой.

[3] *Волжский–I.* С. 175. Однако и «импрессионизм» здесь — не просто совокупность непосредственных впечатлений. Ср: «Если Ницше наш автор рассматривает как антитезу Шопенгауэру, то относительно Авенариуса он делает не менее верное замечание, указывая на его связь с Юмом. Он относится отрицательно к “идее чистого опыта”. Из чистого опыта, — говорит он, — наука никогда не может произойти, потому что чистый опыт не есть данное, но продукт абстракции <…>. Риль не хочет даже назвать это учение “позитивизмом”, а считает, что оно должно бы называть себя “*импрессионизмом*” (курсив мой)» ([Рец. на:] Алоиз Риль. Введение в современную философию. Пер. с нем. С. Штейнберга. СПб. 1904 // РБ. 1903. № 12. II Отд. С. 42). Рецензия не подписана.

течений и направлений зачастую использовали творчество Чехова «на свою нужду и потребу» — как до, так и после смерти А. П. Чехова[1]. Однако интерпретация чеховского творчества, предложенная Волжским, выгодно отличалась от многих других интерпретаций и нейтральностью тона, и ярко выраженным концептуальным характером, что немедленно было отмечено критикой[2]. Глинка изначально отказывается от господствующей в то время трактовки Чехова как «апологета действительности», «фотографа фактов»[3]. Для него, скорее, важно прояснить самый смысл понятий «факт» и «действительность» через понятия контрарные (к примеру, «впечатление» и «импрессионизм») — или же вовсе контрадикторные: в «Очерках о Чехове» было проговорено ключевое понятие философской риторики начала 1900-х годов — понятие «идеализм». В этом отношении — особенно в свете грядущей полемики «о любви к ближнему и о любви к дальнему», развернувшейся на страницах журналов «Вопросы Философии и Психологии» и «Образование» в 1902–1904 годах между А. С. Глинкой и А. В. Луначарским, — показательна обширная *положительная* рецензия последнего на «Очерки о Чехове». *А. В. Луначарский*:

> Из 6 очерков, составляющих книжку, наибольший интерес представляет первый: «Конфликт идеала и действительности». Г. Волжский, в полном согласии с г. Михайловским, устанавливает двойственность в творчестве Чехова: с одной стороны, это пантеист, поклоняющийся действительности, стремящийся примириться и других примирить со всею пошлостью обыденщины, им же самим изображаемой с мучительной правдивостью, и примирить на соображениях о возможном, скрытом для нас, нечеловеческом

---

[1] См.: *Д. С. Мережковский*. Старый вопрос по поводу нового таланта // Северный Вестник. 1888. № 11. С. 77–99 [переиздано в: *Чехов. Pro et contra.* С. 55–79]; *Н. К. Михайловский*. Об отцах и детях и г-не Чехове // *Н. К. Михайловский*. Сочинения. Т. 6. СПб.: редакция «Русского Богатства». С. 771–784 [переиздано в: *Чехов. Pro et contra.* С. 80–92]; *А. М. Скабичевский*. Есть ли у г-на Чехова идеалы? // Сочинения. СПб., 1892. Т. 2. С. 793–832 [переиздано в: *Чехов. Pro et contra.* С. 144–179]; *А. Волынский*. Антон Чехов // Борьба за идеализм. Критические статьи. СПб., 1900. С. 336–343; *А. В. Луначарский*. О художнике вообще и о некоторых художниках в частности // РМ. 1903. № 2 (февраль). II Отд. С. 43–66; *С. Н. Булгаков*. Чехов как мыслитель. Публичная лекция // НП. № 10. С. 32–54; № 11. С. 138–152 [Переиздано в: *С. Н. Булгаков.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 131–161]; *В. Шулятиков*. Теоретик «талантливой жизни» (положительные стороны чеховского миросозерцания) // Правда. 1905. № 1. С. 136–157; *А. Дивильковский*. Памяти А. П. Чехова // Правда. 1905. № 7. С. 77–112; *Ю. Адамович* [В. В. Воровский] Лишние люди // Правда. 1905. № 7. С. 113–144 [переиздано: *Чехов. Pro et contra.* С. 614–551]. Разумеется, этот список может быть продолжен.

[2] См., напр.: *Е. А. Ляцкий*. А. П. Чехов и его рассказы // Вестник Европы. 1904. № 1. С. 104–162; *Дм. Фридберг*. Книга Волжского о Чехове // НП. 1904. № 8. С. 225–227. О последней речь пойдет впереди.

[3] Ср.: «Сумерки русской провинциальной жизни, обывательской, простой и несложной жизни, во всей неприглядности ее индивидуализма и разобщенности, нашли в Чехове изумительного фотографа <…>. Чехов был чистым фотографом жизни, простой массовой жизни провинции, спавшей чутким сном и еще не всколыхнувшейся» (*Н. Ашешов*. Памяти А. П. Чехова // Образование. 1904. № 7. С. IV–V).

смысле жизни; с другой стороны, это идеалист, сознающий, какая пропасть отделяет действительность от идеала, сознающий необходимость этой пропасти — и потому идеалист-пессимист.

<…> если мы уверены в неосуществимости идеала, то заслуживаем имени *пессимистических идеалистов*[1]. По мнению г. Волжского, на высотах пессимистического идеализма удержаться чрезвычайно трудно: человек либо преклоняется перед действительностью и начисто отрекается от всякого идеализма, или, вопреки логике и голосу действительности, повинуясь жгучему желанию, переходит к идеализму оптимистическому. <…> Понятное дело, что человек, уверенный, что необходимость «сама тащит колесницу жизни к идеалу», может усесться в ней с равнодушным комфортом, лишь изредка приветствуя грядущее громкой осанной, да иногда понукая ленивую действительность, чтобы она прибавила рыси. Оптимистический идеализм мало чем отличается от оптимистического пантеизма. Я даже не понимаю, какая тут альтернатива? <…> на лицо Бог, бессмертие, все обычные верования «младенческой души».

Все приводимые г. Волжским речи Чеховских «пантеистов» сводятся к тому, что надо жить, как живется, а там кто-то другой, — то-ли Бог, то-ли судьба, — приведут все к лучшему. Это-ли не идеализм? Ведь «пантеисты» Чехова хоть и уверены, что всякая мерзость жизни нужна для лучшего будущего, однако мерзости так мерзостями и называют. И мирятся с ними только потому, что верят в какую-то вне людей сущую силу, которая всем заправляет и ведет все к лучшему, т. е. к идеалу.

Но каково было наше удивление, когда мы убедились, что и представители пессимистического или *героического* идеализма говорят точь в точь такие же тирады <…>. По правде сказать, несколько странно, что из всех этих трех миросозерцаний, якобы столь различных, делается *такой моральный* вывод, как «будем работать, будем делать добро». Тут, очевидно, говорит просто доброе сердце, а отнюдь не логика: в самом деле, если мерзавец так же необходим в общей гармонии вселенной, как и труженик, страдалец, то страдальцем быть прямо глупо, трудиться для других — значит быть ослами, на которых ездят более умные, и логичнее всего, предоставив εν καί πᾶν себе самому, «пить кипрское вино и целовать красивых женщин», все одно на одно выйдет. Точно то же должен предпринять и оптимистический идеалист: раз все придет к доброму концу силой стихийного процесса, то воспоем хвалу всевышнему и давайте веселиться. Да и скорбному героическому идеалисту лучше всего веселее смотреть на жизнь: все равно идеала в нее не внесешь никакими судьбами.

[1] Курсив Луначарского.

> Сознание полной неосуществимости идеала неминуемо приводит к расслабленной мечтательности: грубая действительность оставляется в пренебрежении, как такой материал, из которого ничего нельзя сделать, а что же остается, кроме нездоровой грезы?
> Что касается нас, то мы прямо-таки отказываемся признавать имя «идеала» за неосуществимой грезой. Идеал есть *цель* активного человека, духовно построенный образец, к которому творчески приближается действительность.
> Всем идеализмам, перечисленным г. Волжским, противостоит *идеализм творческий*, верящий в то, что жить — значит пересоздавать жизнь согласно желаниям своего творческого существа, а что иначе жить *не стоит*! <...>
> Если я честный человек, то, убедившись в химеричности моих желаний, в невозможности работать в намеченном направлении, я либо найду в себе силы пересоздать идеал, создать новые цели, осуществимые в действительности, либо умру, брошусь на свой меч, как древний римлянин, потому что меч этот станет мне ненужен, а жизнь, лишенная творчества, безвкусной <...>, никто с уверенностью не может сказать, можем ли мы завоевать жизни, полную смысла и силы, но никто не может хныкать, что она недостижима.
> <...> Книжка производит необыкновенно эстетическое впечатление как красотою изложения, так и глубокою вдумчивостью автора, только не чувствуется в ней никакой жизненной бодрости, в этом отношении критик подстать писателю. Во всяком случае очерк г. Волжского — вещь очень и очень интересная[1].

Итак, уже в profession de foi Глинки, высказанном в Предисловии к «Очеркам», — да и в отзыве Луначарского, — проговорен тот основной категориальный аппарат, который так пригодился русской философии в дальнейшем. Прежде всего, Глинка квалифицирует Чехова как *пантеиста*[2], — да и Луначарский использует этот термин. Однако следует помнить, что смысловой континуум слова «пантеизм» в этих текстах резко отличается от привычного словарного[3].

Есть все основания считать, что в русский философский контекст это слово — с уточненным его значением — вводит именно Глинка. Показательно, что в цитируемом «волжским идеалистом» тексте Н. К. Михайловского «Кое-что о г-не Чехове»[4] философский термин «пантеизм» не употребляет-

---

1 Образование. 1903. № 9. III Отд. С. 85–88, 91.

2 Напомню, что в дальнейшем эта квалификация будет применена им и к В. В. Розанову.

3 *Пантеизм* (от греч. πάν — все и Θεός — Бог) — совокупность учений, в которых понятие Бога и понятие природы (твари, мира) сближаются, зачастую вплоть до полного их отождествления, термин введен в оборот голландским теологом Й. Фаем в 1709 году.

4 РБ. 1900. № 4 (апрель). С. 119–140 [переиздано в: *Чехов. Pro et contra.* С. 332–354].

ся; встречается он в другом цитируемом Глинкой тексте Михайловского — «Об отцах и детях и г-не Чехове» — и то в качестве заимствования из риторики гайдебуровской «Недели». Для Глинки «пантеизм» — растворение не Бога в твари, а, скорее, «идеала» в «действительности». С точки зрения Волжского, пантеизм Чехова вовсе не в том, что божественная субстанция присутствует в мельчайшем модусе бытия, как у пантеиста Спинозы, или что Благо постепенно истощает себя в мэоне, как у Плотина. «Всепримиряющая бездна» чеховского «пантеизма» есть «рабское поклонение действительности». Действительность же есть безликая и слепая злая сила, иррациональный и неосознаваемый кошмар[1], примириться с которым возможно только лишь в том случае, если допустить, что и этот кошмар необходим для реализации некоей божественной программы, которая приведет, в конечном итоге, к всеобщему счастью для всего человечества.

Проблема, поставленная здесь Волжским, — по сути дела, проблема теодицеи, — была в начале века «мучительно-болящим вопрошанием» не только его одного; особенно показательна в этом смысле развернувшаяся в конце 90-х годов XIX столетия полемика между В. И. Лениным — и С. Н. Булгаковым и П. Б. Струве[2]. Сходную постановку вопроса мы видим в программной статье молодого Булгакова «Иван Карамазов, как религиозный тип»; при этом, как и Глинка, Булгаков видит по сути дела только две глобальные возможности для решения этого вопроса. «Не нужно думать, — пишет Булгаков, — что этот вопрос[3] задавался только религиозным воззрением, он остается и для атеистического, с еще большей силой подчеркивающего гармонию будущего, которая покупается, однако, дисгармонией настоящего. Примером такого мировоззрения может служить современное материалистическое понимание

---

1 «Все существующее, великое и ничтожное, благородное и подлое, страдающее и наслаждающееся, все “перейдет в радость для тех, кто будет жить после нас”. <...> С этой точки зрения в великой природе нет ничего лишнего, все на своем месте, все имеет смысл и нравственную ценность и, главное, совершенно одинаковый смысл и одинаковую ценность. Все действительное разумно, вся пестрота жизни уравнивается в этой философии нравственного безразличия и пантеистического всеоправдания. Вся беспросветная тусклость окружающей действительности, скука и бессмыслица жизни, все ненужные жестокости, незаслуженные страдания, обиды, выдохшиеся, ко всему равнодушные люди, все, все находит тогда в себе моральное оправдание» (*Волжский–I*. С. 196–197).

2 *П. Струве*. К вопросу о рынках при капиталистическом производстве (по поводу книги Булгакова и статьи Ильина) // Научное Обозрение. 1899. № 1. С. 46–64; *П. Б. Струве*. Ответ Ильину // Научное Обозрение. 1899. № 8. С. 1580–1584; *С. Н. Булгаков*. О закономерности социальных явлений // ВФиП. 1896. Кн. 5 (35); *П. Б. Струве.* Свобода и историческая необходимость // ВФиП. 1897. Кн. 1 (36); *С. Н. Булгаков*. Закон причинности и свобода человеческих действий // Новое Слово. 1897. № 4 (апрель); *П. Б. Струве*. Еще раз о свободе и необходимости // Новое Слово. 1897. № 5 (май); обе статьи С. Н. Булгакова и первая из двух статей П. Б. Струве вошли в сборники соответственно «От марксизма к идеализму» (1903) и «На разные темы» (1902).

3 О возможности теодицеи.

истории и основанное на нем учение социализма: будущая гармония социализма здесь покупается неизбежною жертвой страданий капитализма: "муки родов" нового общества, по известному сравнению Маркса, неустранимы. <...> Мы лично думаем, что проблема теодицеи, как она поставлена Иваном, неразрешима с точки зрения эвдемонистического понимания прогресса, видящего в последнем увеличение счастия наибольшего числа людей. Проблема эта разрешима или устранима только путем метафизического и религиозного синтеза»[1]. Различие между атеистической (имманентистской: «власть действительности» будет преодолена с течением времени) и «религиозной» (трансценденталистской) версиями ответа на вопрос о теодицее коренится в том, что́ же противопоставить действительности и каков онтологический статус того, что может быть ей противопоставлено. Так в русском философском языке начала века появляется еще одно слово: слово «идеализм».

Действительно, говорит Глинка, «едва ли найдется в международном философском лексиконе еще другой, столь же внутренне-противоречивый, захватанный и засоренный термин, каким является этот "*идеализм*"[2]. Чего-чего не напичкано историей в это с веками состарившееся слово; но среди обильного исторического мусора, скрывающегося за этим понятием, попадаются, надо думать, ценные жемчужины, поэтому-то, быть может, философская речь и не хочет расстаться с этим затасканным термином, поэтому же следует всякий раз отдавать себе самый точный отчет, в каком именно смысле он употребляется»[3]. Необходимость прояснения смысла и уточнения границ понятия «идеализм» было вызвано появлением, практически одновременно с «Очерками о Чехове», знаменитого сборника «Проблемы идеализма» и сборника статей С. Н. Булгакова «От марксизма к идеализму», сразу же вызвавших бурную дискуссию. К 1904 году понятия «идеал», «идеалист», «идеалистический» — необходимый элемент заголовков «реалистической» печати[4].

---

1 *С. Н. Булгаков.* Иван Карамазов, как религиозный тип // С. Н. *Булгаков.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 30–31.

2 Курсив Волжского.

3 *Волжский–I.* С. 179–180.

4 Например: *А. Луначарский.* Идеалист и позитивист как психологические типы // Правда. 1904. № 1 (январь). *Вл. Ивановский.* Что такое «позитивизм» и «идеализм» // Там же. *М. Покровский.* «Идеализм» и «законы истории» // Правда. 1904. № 1 (январь) — 3 (март); *Л. Шейнис.* Письмо из Франции (К истории французской молодежи и ее «идеалистических» мечтаний // Правда. 1904. № 4 (апрель); *И. Давыдов.* Идеалистический и реалистический моменты в общественной философии // Образование. 1904. № 12 (декабрь); разумеется, этот список можно продолжить. «Идеалистическая» печать в этом смысле оказалась куда скромнее: *Николай Бердяев.* Философия и жизнь (Дневник публициста): О полемике — Ответ критикам — «Идеализм» и наука — «Идеализм» и свобода — Отношение «идеализма» к переживаемому нами моменту — Группировка общественных направлений // НП. 1904. № 11 (ноябрь). С. 361–375; *С. Булгаков.* Без плана. «Идеализм» и общественные программы // НП. 1904. №№ 10–12.

В 1903 году полемика между «идеалистами» (к числу которых практически сразу же был причислен и Глинка) и «реалистами» носила скорее нейтральный характер[1]. Широкое же поле интерпретации понятия «идеализм» позволяло использовать его представителям различных течений и направлений в философии: и модернистам-«новопутейцам» (от названия журнала «Новый Путь» первого состава редакции (Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, П. П. Перцов, З. Н. Гиппиус)), и бывшим марксистам (С. Н. Булгаков, П. Б. Струве, Н. А. Бердяев). Кроме того, от въедливой «реалистической» критики не ускользнула *вторичность* этого «затасканного термина» даже по отношению к современному ей философскому языку:

Анонимный рецензент журнала «Правда» (***):

> Недавно знамя той же «борьбы за идеализм» подняли гг. Бердяев, Булгаков и пр. И толпа рукоплещет им, вокруг их имен кипит горячая полемика, созданная ими тяжеловесная книга «Проблемы Идеализма» быстро расхватывается читателями. <...> Глядя на маленькую вакханалию, разыгрывающуюся вокруг Юлиев современного идеализма, мы решительно недоумеваем, чем г. Юний Волынский хуже их. Во-первых, г. Волынский много образованнее; с ним не бывает того, что случается, напр., с г. Бердяевым, постоянно говорящем о философской необразованности своих противников и столь же постоянно уличаемым этими же противниками в грубом невежестве <...> Во-вторых, — и это главное — по содержанию своих взглядов г. Волынский отличается от гг. Бердяева, Булгакова и пр. лишь на столько же, насколько сами они отличаются друг от друга. Это даже не союзники, которым подобало бы стоять в соседних лагерях, это единомышленники, которых естественно видеть в одном лагере[2].

М. Б. Ратнер:

> Я вообще беру на себя смелость утверждать, что в теоретическом отношении новое направление русской мысли, представленное «Проблемами Идеализма», не дает ничего «нового», представляя собой обрывки европейского метафизического идеализма, давно уже пересаженного на

---

1 «...как далеко ни разошлись “позитивисты” и “идеалисты” молодого поколения, но *честь* индивидуума, его *право* на счастье, но протестующий дух соединяют их и теперь» (*А. В. Луначарский* [Рец. на:] Г. Новополин. Глеб Успенский. Опыт литературной характеристики // Образование. 1903. № 8. С. 87); «...г. Луначарский, защищающий против нападений идеализма положительную науку по имя эмпириокритической философии Авенариуса, не составляет тоже исключения из общего правила и, попавшись в начале своей статьи <...> в “несколько враждебном чувстве”, с которым он взялся за толстую книгу гг. идеалистов, сменяет гнев на милость: “прочитав книгу от доски до доски, мы вынесли скорее радостное впечатление Sie wollen doch gut!” — “тем не менее, в этих идеалистах есть нечто симпатичное”» (*В. Г. Подарский.* Наша текущая жизнь // РБ. 1903. № 6. С. 39).

2 [Рец. на:] *А. Л. Волынский.* Книга великого гнева // Правда. 1904. № 3 (март). С. 227.

> русскую почву с известными изменениями гг. Соловьёвым, Чичериным и др., а также г. Волынским. В общественно-политическом же отношении авторы новейшего идеализма не могут быть сопоставлены ни с г. Волынским, лишенным и исторического чутья, и сколько-нибудь определенных социально-экономических воззрений; ни с г. Чичериным, «представителем направления, которое может быть названо *индивидуалистическим либерализмом*» с явным аристократическим оттенком; ни с Влад. Соловьёвым, мечтавшим всю жизнь о воплощении безбрежной утопии всемирной теократии и не раз выступавшим с самым резким осуждением против искренних стремлений к достижению разумных социальных идеалов[1].

Определить — значит ограничить. Поэтому естественно, что, пытаясь нащупать новые смыслы старого философского термина, сами «идеалисты» в своем самоименовании с самого начала постарались провести четкую демаркационную линию между тем, что́ они сами понимали под идеализмом, и тем, чем он не является. Прежде всего, речь идет о разрыве с позитивизмом, на протяжении без малого пятидесяти лет господствовавшего на страницах «толстых журналов», — при учете того, что самая первая победа над ним, победа Владимира Соловьёва, была на тот момент уже прочно забыта. Эта «общность отрицания» позволяла сблизить позиции Булгакова, — и, скажем, Розанова и Мережковского. Такое сближение сразу же было подмечено их оппонентами. *Н. Коробка*:

> ...Итак, имитация г. Боборыкина не может заменить нам того, что мы находили в прежних его романах и чего не находим в последних, — она не отвечает нам на вопрос, чем же живет общество в данный момент, что в нем нового, что развивается.. Попытку ответить на этот вопрос делает новый орган <...> — «Новый Путь». Свою задачу новый орган определяет так: «Дать возможность выразиться, в какой бы то ни было литературной форме — в повествовании, в стихах, в философском рассуждении, в научной статье, или в беглой заметке, тем новым течениям, которые возникли в нашем обществе с пробуждением религиозно-философской мысли. Прежнее миросозерцание, не включавшее в себя ни искусства, ни философии, ни даже науки во вей возможной их сложности, уже бессильно ответить на запросы современного сознания, и на наших глазах сменяется иными исканиями. Идти навстречу духовной работе общества, вызываемой этим знаменательным переломом, — такова цель нашего журнала». Итак, перед нами союзники той группы бывших марксистов, которые недавно сказали самое что ни на есть «новое» слово «Проблемами идеализма». Здесь тоже, очевидно, «идеалисты», низвергающие старину — позитивизм, во имя

[1] Проблемы идеализма в русской литературе // РБ. 1903. №8. II Отд. С. 22–23, в сноске.

религиозно-философской мысли. (Совсем единомышленники г. Булгакова!) Но кто же они, эти провозвестники «новых слов», нового учения? Знакомые все лица! — Это гг. Мережковский, Перцов, г-жа Гиппиус, Розанов, Валерий Брюсов, одним словом, та милая литературная компания, при воспоминании о которой приходит на ум в одно и то же время и монастырь, и оперетка, да и еще одно учреждение, которое в старых русских городах называлось «богоугодным заведением» и где жили такие почтенные знатные иностранцы, как испанский король Фердинанд VIII, путешествовавший по России инкогнито под именем титулярного советника Поприщина. Признаемся, довольно-таки компрометирующие союзники оказались у г. Булгакова! <...> Мы были бы несправедливы, впрочем, к органу наших психопатов, если бы не отметили, что у некоторых из почтенных собратьев по несчастью незабвенного Поприщина, подвизающихся в этом органе, прорываются иногда сквозь бред и весьма здравые идеи. В лечебнице, где помещается редакция нового органа, помимо общей палаты, есть и маленькие одиночные. Одну из таких палат занимает тихий больной г. Розанов. Палата эта называется «своим углом» г. Розанова. В этом углу ему разрешено устроиться по-хозяйски, независимо от вкусов и мнений обитателей общей палаты. Сообразно со своими воспоминаниями, г. Розанов повесил на стенах портреты разных иерархов и лиц духовного звания, но тут же, среди них, в силу старых еще семинарских воспоминаний, оказались и портреты Добролюбова и Чернышевского. Зная г. Розанова, искали мы в палате картинок эротического содержания, но пока не нашли, должно быть занавешены... Таково впечатление, производимое отделом, который представлен в «Новом Пути» всецело г. Розановым, и который этот, все-таки наиболее рассудительный из больных, ведет самостоятельно. В этом отделе мы нашли несколько очень дельных мыслей о разводе, причем данные, сообщаемые о свободе развода в Румынии и до-Петровской Руси, в высшей степени поучительны и интересны. Но что решительно удивило нас в писаниях г. Розанова — это горячая и, по-видимому, искренняя защита им шестидесятых годов. Правда, с пониманием Розановым этой эпохи трудно вполне согласиться, но в последнее время нам не приходилось встречать такого энтузиазма к 60-м годам, как у Розанова. Защита 60-х годов г. Розановым в «Новом Пути», и притом в такое время, когда значительная часть передовой интеллигенции «Проблемами идеализма» отказывается от одного из главнейших заветов 60-х годов — позитивизма! Какая ирония во всем этом![1]

Однако простое преодоление позитивизма в философии, простой «отказ от наследства» 1860–1870-х гг., — это слишком широкий критерий для различения: не забудем, что в конце 1897 года от «наследства» предлагает отказаться будущий

[1] [Журнальные заметки]. Новый путь в давно известные области. Неожиданный защитник 60-х гг. // Образование. 1903. № 7. II Отд. С. 117–119.

вождь мирового пролетариата[1], а большинство т. н. «реалистов» (в скором будущем — авторов «Очерков реалистического мировоззрения») были скорее эмпириокритиками, нежели позитивистами. Поэтому следующей линией демаркации становится оппозиция «идеализм/реализм».

Несмотря на то, что термин «реализм» (как синоним «эмпиризма») был введен в русский контекст А. И. Герценом («Письма об изучении природы», 1845–1846), а термин «реальная критика» — Н. А. Добролюбовым, именно писаревская интерпретация «реализма» (реалисты — «мыслящие работники, с любовью занимающиеся трудом» по преображению действительности и чуждые культуре и истории) стала символом 1860-х годов. Много лет спустя точную характеристику «духа эпохи» даст Флоровский: «то была схоластика наоборот. Для утописта очень характерно такое самочувствие: в истории чувствовать себя как в пустыне... Ибо «историческое» обрекается на слом... <...> То верно, что "нигилисты" 60-х годов отвергали всякую независимую этику вообще, подменяя моральные категории началами "пользы", "счастья" или "удовольствия". И тем не менее они оставались вполне в плену самого прописного морализма, оставались подлинными педантами и "законниками" в самом своем гедонизме и утилитаризме. <...> ..."цель" и "ценность" прикрываются в этой системе термином "приспособление" ...Потому и был так легок и быстр переход к откровенному морализму Семидесятых годов, когда слово "идеал" стало самым употребительным и заманчивым, когда говорили всего больше о "долге" и о "жертвах". <...> Этот пафос моралистического или гедонистического "законодательства" психологически был пережитком

[1] Речь идет о работах В. И. Ленина «Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов?» (1894); «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» (1895, полемический отклик на работу молодого Струве «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894)), «От какого наследства мы отказываемся» (1897) и «Развитие капитализма в России» (1899), в которых, помимо прочего, речь шла о радикальном отказе от идейного наследия народников. В своем пафосе «отказа от наследства» в конце 1890-х гг. В. И. Ленин не был одинок. *С. Н. Дурылин*: «Живо помню: я мальчик, самое большее — мне 13–14 лет [т. е. речь идет о 1899–1900 гг.]. Я читаю объявление о книге Михайловского "Литературные воспоминания и современная смута", и особенно меня поражает, в перечне содержания этой книги, одна строчка: "О г. Розанове и его отказе от наследства". Я был большой фантазер и большой литературщик, и сейчас же состроил себе объяснение: Розанов, некий Розанов, — отказался от наследства, которое кто-то ему оставил, а он этих денег, этого имущества не принял, считая, что не хорошо принимать наследства, и о том где-то печатно объявил, а вот г. Михайловский и обсуждает теперь, хорошо или нет сделал Розанов и нужно или нет отказываться от денег по наследству... Я уже слышал тогда через Колю Михайлова смутное что-то о социалистах, о толстовцах, о том, что богатство — это что-то "от кражи" (имя "Прудон" я слышал еще вовсе ребенком, едва-ли не в 9 лет, от брата Пантелеймона и тогда же его запомнил, но только одно голое имя), что-то нехорошее, от "угнетение", — и, должно быть, это "смутно-слышанное" как-то выразилось во внимании моем к строчке из оглавления Михайловского: "О г. Розанове и его отказе от наследства". Я это крепко запомнил — что вот некто Розанов отказался от наследства (деньги, имущество). <...> И только десятки лет спустя я узнал, что отказался-то он не от "наследства" (никогда ни от кого не получал, не от чего было и отказываться), а от толстых книг Добролюбова и Чернышевского, — и за то получал должное возмездие от их идееприказчика» (*ВСУ*. IV, 5).

и рецидивом Просвещения»[1]. Нетрудно заметить, что, формально «отказываясь от наследства» 1860–1870-х, «реалисты» 1900-х усвоили его родовые черты: «ощущение себя в истории, как в пустыне» (и потому так легко представить себе «жертву во имя»: личность или феномен культуры не имеют ценности сами по себе), утилитаризм, и, конечно же, просвещенческую риторику. Совершенно ясно поэтому, что, проводя *свою* линию демаркации, «идеалисты» должны были двигаться в обратном направлении: к прояснению собственных корней[2]; к прояснению того, что впоследствии будет названо «смыслом истории», — и не случайно русская философская традиция полна работ с этим названием; к прояснению оснований индивидуального бытия, — и ясно, почему русская традиция дала такое обилие персоналистских систем; и, наконец, к выработке нового языка философии. Собственно, Глинка в своих «Очерках о Чехове» и начинает выстраивать историко-философскую родословную понятия «идеал», и эта процедура позволяет полностью дезавуировать упоминаемые выше упреки во «вторичности».

Рассуждение Глинки начинается с сужения смыслового поля понятия:

> Когда говорят об идеализме Чехова, по крайней мере сразу становится ясно, что речь здесь идет не о метафизическом, гносеологическом или философском идеализме, этимологически производимом от слова *идея*[3], а главным образом о нравственном идеализме, производить который следует от слова *идеал*. Здесь перед нами преимущественно этическая категория. Этим уже значительно суживается возможность произвола в истолковании настоящего смысла употребляемого термина, значительно облегчается понимание его; но этого все же очень мало для того, чтобы пользоваться этим термином без точного его определения[4].

Дальнейшее различение находится уже *внутри* самого понятия «идеал» — и внутри понятия «идеализм», как его производного:

> В душе художника живет идеал, как высшая норма, предельная точка его нравственного мира, с высоты которой он расценивает действительность, и кажется ему действительность с этой высоты тусклой, серой, жалкой

---

1 *Прот. Г. Флоровский.* Пути русского богословия. С. 287–288.

2 Не случайно практически сразу же, в краткий период с 1901 по 1904 год «идеалисты» провозгласят реалистами — себя («Вот почему в теории познания нам правильнее назвать себя реалистами; трансцендентный реализм — вот гносеологическая точка зрения, к которой тяготеет метафизическая фракция идеализма». — *Н. А. Бердяев.* О новом русском идеализме // Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). СПб., 1907. С. 156–157; цитируется статья 1901 года) и начнут «прояснение корней» самого реализма (см., напр.: *С. Булгаков*: О реалистическом мировоззрении (Несколько слов по поводу выхода в свет сборника «Очерки реалистического миросозерцания») // ВФиП. 1904. Кн. 73. С. 380–403).

3 Здесь и далее курсив Глинки.

4 *Волжский–I.* С. 180.

> и бессмысленной. Но присутствие идеала в душе художника, как конечного принципа нравственной оценки, ровно ничего не говорит в пользу осуществимости этого идеала, в пользу реальной, фактической силы, жизненности его. *Иметь идеал* и *верить в его осуществление* — два различных момента, так сказать, два существенно различных вида идеализма, между которыми существует такая же разница, как между *желанием* и *его осуществлением*. Эти по существу различные значения слов *идеал* и *идеализм* слишком часто сливаются воедино[1].

Результатом такого различения является уяснение того, что мы имеем дело по сути с двумя понятиями идеала: «словом *идеал* разумеется не только высочайшая точка нравственного мира, конечный нравственный императив, но также представление о способе, каким может быть достигнута эта точка, выполнен этот императив»[2]. Справедливости ради отметим, что сходную дистинкцию осуществил в конце XIX века ныне заслуженно забытый «властитель дум» Н. К. Михайловский, вводя различение между «правдой-истиной» и «правдой-справедливостью»[3]. Однако различение Глинки одновременно и шире и глубже, чем у Михайловского: это не просто «правда неба» и «правда земли». «Идеал» есть автономный нравственный императив, — и такая трактовка восходит, конечно, к переосмысленному кантовскому пониманию автономии морали, не редуцируясь к ней полностью[4]; но он же, одновременно, есть и особый *путь*, по которому необходимо следовать.

---

1 Там же. С. 180–181.

2 Там же. С. 181.

3 «...Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. <...> Правда-истина, разлученная с правдой-справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда только оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благородная житейская практика, самые высокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно бессильными, когда они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя. <...> Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде-истине, правде объективной, и, в то же время, охранять и правду-справедливость, правду субъективную — такова задача всей моей жизни» (*Н. К. Михайловский*. Сочинения. Т. 1. Предисловие. СПб., редакция журнала «Русское Богатство», 1896).

4 «*Моральность*, таким образом, есть отношение поступков к автономии воли <...>. Поступок, совместимый с автономией воли, *дозволен*; несогласный с ней поступок *не дозволен*. Воля, максимы которой необходимо согласуются с законами автономии, есть *святая*, абсолютно добрая воля. <...> Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо ни от каких бы то ни было свойств воления)» (*И. Кант*. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 219). Ср.: «Идеал — это высшая нравственная точка, предельная этическая категория, высшая и самая общая идея добра, от которой берет жизнь, смысл и значение всякое отдельное добро, всякая нравственная ценность. Это бог <...>, который поднимается над миром действительности, вступает с ним в конфликт, вечно недовольный, вечно зовущий в высь и освещающий жизнь» (*Волжский*. Очерки о Чехове // *Волжский–I*. С. 181).

В конечном итоге, в той разновидности идеализма, который Глинка называет «оптимистическим», осуществляется *синтез* первого и второго[1]. Этот синтез требует построения такой философской системы, в которой «Бог-творец» («высшая идея», трансцендентная миру; любое беспредпосылочное начало) и «Бог-добро» («величайшая реальная сила»), существуя «неслиянно и нераздельно», были бы противопоставлены «действительности». Именно по пути построения таких моделей, при учете всей широты спектра возможных модификаций и интерпретаций основных базовых понятий, пошла русская философия периода систем. Простые апелляции к платоновой модели, встречающиеся, кстати, и у самого Глинки[2], мало что меняют: в философской системе Платона «учение об идее как о целепричине» отсутствует. Идея (ἰδέα, εἶδος) — умопостигаемая сущность вещи, обладающая статусом подлинной реальности; мир вещей, находящийся в состоянии постоянного становления, причастен (μέθεξις) Сущему (το ὀντος ὄν) как его подобие, но идея при этом не является ни «целью», ни «причиной» — а, скорее, формой и образцом.

По поводу русского Фауста

Полемика между А. С. Глинкой и А. В. Луначарским «по поводу “Русского Фауста”», или «по поводу любви к ближнему и любви к дальнему», которая развернулась в 1902–1904 годах на страницах журналов «Вопросы Философии и Психологии» и «Образование», не исчерпывается только репликами, отлившимися в форму обращенных друг к другу статей обоих оппонентов. Она является неотъемлемой частью куда более широкой дискуссии между «идеалистами» и «реалистами». Уточнение хронологических рамок этой последней, исследование ее причин и анализ результатов, без всякого сомнения, является предметом отдельного исследования; однако аутентичная реконструкция полемики о «Русском Фаусте» невозможна без обращения к ней.

Непосредственным поводом к началу полемики послужила публикация статьи С. Н. Булгакова «Иван Карамазов (в романе Достоевского “Братья Кара-

[1] Однако такой синтез уже прямо противоречит Канту: «Конечно, мы могли бы мыслить и царство природы, и царство целей объединенным под властью одного и того же главы; вследствие этого царство целей не было бы уже одной лишь идеей, а приобрело бы истинную реальность. Этим путем идея была бы, правда, подкреплена бы сильным мотивом, но это нисколько не увеличило бы ее внутренней ценности <...>. Сущность вещей не меняется от их внешних отношений, и о человеке, кто бы он ни был, хотя бы высшее существо, до́лжно судить по тому, что́ помимо всяких внешних отношений единственно составляет абсолютную ценность человека» (*И. Кант.* Основы метафизики нравственности. С. 218).

[2] «Типический синтез слияния или отождествления в одном понятии каузальности и телеологии представляет собой, например, классическое учение Платона об идее как целепричине» (*Волжский–I.* С. 185).

мазовы") как философский тип». Первоначально (21 ноября 1901 года) прочитанная в Киеве как публичная лекция, она имела большой общественный резонанс, позже была опубликована в «Вопросах Философии и Психологии»[1] и вошла в сборник Булгакова «От марксизма к идеализму»[2]. Одним из первых откликов на работу Булгакова со стороны «реалистического» лагеря явился «Русский Фауст» А. В. Луначарского, вышедший через номер (№ 63) «Вопросов Философии и Психологии» за 1902 год[3], и в следующем же номере — № 64 — появляется статья Волжского «Торжествующий аморализм (по поводу «Русского Фауста»).

Конец 1902 года был ознаменован появлением «Проблем идеализма», а начало 1903 — включением их в общественно-культурный российский контекст; в 1903 же году выходит булгаковский сборник «От марксизма к идеализму», и с этого момента Булгаков, наряду с Николаем Бердяевым, становится признанным лидером нового идейного движения. Как уже говорилось, первоначальная реакция «реалистической» критики была мягкой и не исключала предметного разговора о затронутом в «Иване Карамазове»: о специфике, цели и ценности человеческой индивидуальности, о формах и трагическом характере ее противостояния действительности, року, судьбе[4]. Следует отметить только, что философская позиция, занятая Луначарским, являлась все же вторичной, более риторической и менее глубокой по отношению к постановке вопроса, предложенной Булгаковым и затем Глинкой: обращение к Достоевскому и — через него — к христианской культурной традиции было «подключением» к ресурсу куда более мощному, чем поверхностное, воспринятое через призму рилевских интерпретаций, ницшеанство Луначарского.

К этому периоду относятся вполне доброжелательные отклики Луначарского на самый сборник «Проблемы идеализма»[5], уже упоминавшаяся положительная рецензия на глинковские «Очерки о Чехове», и собственно «русская фаустиана» Луначарского[6], в которой автор обильно цитирует Ницше

---

1 ВФиП. 1902. Кн. (I) 61. С. 826–863.

2 СПб., 1903. С. 83–112.

3 См.: *Волжский–I*. С. 731–745.

4 Собственно говоря, об этом же — ранние работы Николая Бердяева, Льва Шестова и Семена Франка. См., напр.: *Николай Бердяев*. К философии трагедии. Морис Метерлинк // Литературное дело. Сборник. СПб., 1902. С. 162–181, позже вошел в: *Николай Бердяев*. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). СПб. 1907. С. 35–58; *Лев Шестов*. Достоевский и Ницше (Философия трагедии). СПб., 1903; *С. Л. Франк*. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Проблемы идеализма. М., [1902]. С. 137–195, позже вошел в: *С. Л. Франк*. Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 1–71.

5 *А. Луначарский*. Проблемы идеализма с точки зрения критического реализма // Образование. 1903. № 2. II Отд. С. 113–150.

6 *А. Луначарский*. Перед лицом рока. К философии трагедии // Образование. 1903. № 10.

и «Фауста» Гёте в переводах Н. А. Холодковского и собственных. Статья заканчивалась следующим пассажем:

> *Но самым существенным выводом из нашей работы является та мысль, что перед лицом рока есть только одна истинно достойная позиция — борьба с ним, стремление вперед, прогресс, который нигде не хочет остановиться, утверждение жизни с присущими ей несправедливостью и страданием*[1].

Ситуация изменилась после выхода в декабре же 1903 года в «Журнале для Всех» «литературного отголоска» Глинки на «От марксизма к идеализму» Булгакова[2], в котором подчеркивался квази-религиозный пафос ранней русской марксистской (да и народнической) риторики. В первом номере журнала «Правда» за 1904 год появляется статья Луначарского «Позитивист и идеалист, как психологические типы» (уже само название несет полемический характер), вызвавшая некоторое смущение в рядах самого «реалистического» лагеря. *Н. Ашешов*, публицист журнала «Образование»:

> ...Еще недавно жестокая борьба потрясала ее [литературу], а так как à la guerre comme à la guerre, то все, не всегда удобные средства для воинственных нападений и отражений получили широкое распространение. Конечно, учитывая прошлое, мы со спокойным сердцем можем признать, что эта война принесла многое в актив общественного сознания. Но прогрессивный раздор, дошедший до крайних граней, вредил одно время делу, общие лозунги были, в сущности, тождественны в обоих лагерях. Марксизм и народничество сразились смертным боем, — это была необходимость. Но не было необходимости во взаимном истреблении и поношении, которому во всяком случае «третий» радовался...
>
> Теперь процесс неизбежной и естественной борьбы среди различных фракций одного течения принял более целесообразную форму. Народник, марксист и идеалист могут совершенно спокойно, а не как правоверные евреи с филистимлянами, сидеть за одним столом. Во взаимной полемике стороны остаются прежде всего элементами прогрессивными и ни на минуту не упускают из виду общей цели, к которой все стремятся <...>. Эта концентрация ради достижения одной цели является спокойным приобретением последних лет и свидетельствует о спокойной уверенности в неизбежной победе.
>
> Потому-то (*? — Ред.*) идеализму не выпадает таких триумфов и крикливых побед, какие достались на долю марксизма. Идеализм, в том своем ответвлении, которое не является в роли служанки богословия (как это было в средние века с философией), примкнул к общим освободительным течениям

II Отд. С. 1–27; № 11. II Отд. С. 142–161; № 12. II Отд. С. 38–61.

[1] Образование. 1903. № 12. II Отд. С. 60–61. Курсив автора.

[2] См.: *Волжский–I.* С. 375–389.

времени. Он иначе, другими путями, не снизу, а сверху подошел к решению острой болезни нашего времени.

Он подошел левым своим флангом, и дух практицизма, реющий над обществом, подсказал и отношение к новому детищу мятущейся русской жизни и мысли. Это отношение — ровное и спокойное. Ровность и спокойствие служат показателями не снисходительности к более слабому врагу, а разумного и корректного отношения к солдатам той же армии, носящими ту же форму... Другими словами, общественная мысль переживает такую фазу, при которой важно создание bloc'a, лозунгом которого является не субъективное право защищать свою догму и бороться с ее врагами, а *объективные права для все*х... Но это только лозунги, а не претенциозный синтез...

С этой точки зрения я не могу разделить мыслей моего товарища г. Луначарского <...>. Прежде всего, лицом к лицу пред грозной исторической задачей данной минуты, следовало бы устранить вопрос о своеобразном местничестве, как следует устранять его и всегда. Для дела безразлично, пришел ли делатель его рано или попозже, лишь бы он пришел во-время, к моменту делания <...>. Г-н Луначарский, вероятно, был бы шокирован, если бы ему предложили идти в народническую Каноссу, потому что он пришел в литературу позже, а Каносса существовала раньше. Bloc, не говоря о справедливости, требует такого же отношения и к разномыслящему соратнику, как бы серьезно и неуступчиво мы ни спорили <...>.

И мне кажется, что если гг. идеалисты придут, как братья, в мастерскую реалистов с Икаровыми крыльями, то мы не посмеемся над этим и широко откроем им двери. Бедный Макар печаловался о крылатых работниках великого Тайона, потому что его земная мысль была узка и пришиблена и запуталась в грубой тайге, как путается рогами олень в чаще леса. Мы отошли от миросозерцания Макара на десятки веков и знаем, что стальные мускулы и вольный полет духа — хороши, если они ведут по «пути к золотому солнцу». Если крылья гг. идеалистов, действительно, Икаровы, то они растают... при первых лучах золотого солнца. Но пусть отнимет у них крылья само солнце. А мы не будем преждевременными палачами. И откажемся от требования капитуляции с выдачей оружия, по нашему же мнению, слишком ненадежного[1].

Во втором номере «Образования» за 1904 год, в разделе «Журнальные заметки», появился пренебрежительно-грубый «разнос» Луначарским «отголоска» Глинки:

Мне хочется еще отметить здесь, по меньшей мере, странную манеру, которые приняли некоторые молодые «самоновейшие» писатели: это манера

[1] Из жизни и литературы. Лозунг bloc'a // Образование. 1904. № 2. III Отд. С. 60–63.

голословно, но с неизмеримым самодовольством объявлять отжившими мнения своих противников. «Позитивизм умер», эту фразу произносят совершенно беззастенчиво и не понимают, что это же смехотворная наглость! Но если нелепое утверждение, будто позитивизм умер только оттого, что г. Булгаков и г. Бердяев его не могут понять и ему не симпатизируют, явно противоречит явной для каждого читателя действительности, то утверждение, — напр., г. Волжского, в декабрьской книжке «Журнала для Всех», что «марксизм сыграл крупную роль в истории русского общества, но роль его сыграна», не так режет глаза читателю, более или менее далекому от жизни, читателю, составляющему себе суждение о направлениях лишь по книжкам журналов, то оно тем более заслуживает отповеди. Г. Волжскому должно быть известно, что центр тяжести марксизма лежит в практике, что далеко не у всех марксистов есть время и охота заниматься словопрениями с «платоническими юношами», а у многих нет и простой возможности для этого. Г. Волжскому должно быть известно, что русское общество не исчерпывается поклонниками Булгакова, которых даже среди буржуазной интеллигенции еще горсть, не говоря уже о других классах нашего общества. Разве не смешны, читатель, такие, напр., тирады: «Грубая материалистическая скорлупа философского учения марксизма не выдержала напора скрытых религиозно-идеалистических стремлений, марксизм заскучал в душных рамках своей догмы, затосковал о человеке, о Боге» и т. д. Здесь ослепленный адепт г. Булгакова прямо поверил ему на слово, что «Marxisme s'est moi», — ведь это Булгаков заскучал, затосковал и т. д., г. Булгаков да еще два, три кадетер-марксиста, а три миллиона германских марксистов еще не испытали «*уклона* в сторону религиозного идеализма», если говорить только о всем известным фактах.

А как понравится читателю такое местечко: «Если прежде марксизм игнорировал моральные и религиозные проблемы в силу юношеской стыдливости (это Маркс-то и Энгельс?!), от здорового полнокровия, от избытка хороших чувств, избытка стихийной моральности, — то теперь он не хочет этого замечать из направленского упрямства и стоит столбом на своем, являясь, таким образом, показателем чужого движения. Но то, что шло к юноше, то неприлично мужу. Там была невинность, по самой природе своей стихийно моральная, здесь же невинничанье».

Это прелестно. Очевидно, г. Волжский полагает, что «избыток хороших чувств и стихийная моральность» неприличны мужу! Но что если марксисты и теперь еще в этом отношении похожи на юношей и не нуждаются в том, чтобы их живые инстинкты негодования, жажды развиться и т. д. подогревались разными туманными фантазиями о «Боге-добре», облеченном творческим могуществом? Ведь в таком случае, г. Волжский, честь им и слава, что они стоят столбами при преж-

нем избытке естественных, не раздуваемых искусственно, хороших чувств? <...> Когда я прочел финал г. Волжского с его «христианской идеей всечеловечества», «абсолютным достоинством человеческой личности в каждом человеке» и т. д., я сразу же вспомнил о г-не Меньшикове, *идеализм* которого получил достойный венец от г. Михайловского («Р<усское> Б<огатство>», ноябрь) и г. Неведомского («Мир Божий», декабрь). Те-же высокопарные слова, в которых никак не ухватишь реального содержания и под покровом которых можно менять это содержание сколько угодно. Смотрите, г. Волжский, не очутитесь в числе близких г. Меньшикова: поменьше слов о «культе человека в каждой личности» и побольше реального уважения к противнику; из того, что марксисты не приходят в восторг от идеалистической кашицы, которою подкрепляют себя господа, столь рано утратившие стихийную моральность, столь судорожно ухватившиеся за абсолют, как за соломинку, не следует еще, что они «стоят столбом из направленского упрямства», — можно подыскать и другие мотивы. Нет, г. Волжский, марксизм растет вглубь и вширь; дайте срок — начнет он и снова расти вверх.

Впрочем, помнится, г. Волжский выражал недовольство, что марксисты идут навстречу эмпириокритицизму и отчасти аморализму Ницше. Значит не стоят столбом? Дело в том, что марксисты, поскольку они отдают должное теории, ищут обосновать свои положения гносеологически и находят эмпириокритицизм крайне ценным в этом отношении. О том, как они перерабатывают его, смотри хотя-бы статью г. Богданова «Идеал познания. Эмпириокритицизм и эмпириомонизм». Так же точно отрицая мораль, или, вернее, признавая на ее место лишь morale sans sanction ni obligation, которой лучше придать название практической философии или житейской эстетики, некоторые марксисты находят интересной критику морали у Ницше, да и многое из положительных учений «философа с молотом». Но то Авенариус, то Ницше, а идти за г. Булгаковым по его «уклону» — покорнейше благодарим. Уж лучше стоять столбом, право[1].

Откликом же на «примирительное» предложение Н. Ашешова стало следующее «Письмо в Редакцию»:

Многоуважаемый Господин Редактор!

...мой достоуважаемый товарищ г. Ашешов констатирует довольно серьезное, на мой взгляд, разногласие, существующее между нашими взглядами на желательные взаимные отношения различных общественных групп и отражающих их теоретических течений.

В своей статье г. Ашешов энергично проводит идею «bloc'a» <...>. Что такое «bloc» г-на Ашешова? Я уверен, что для достижения некоторых целей могли бы

[1] Журнальные заметки // Образование. 1904. № 2. III Отд. С. 149–151.

войти в союз чуть не все порядочные люди России, но bloc наш будет таять по мере перехода от целей мелких и ближайших к целям более отдаленным и более общим. Кому неизвестно, что сама жизнь заставляет сомкнуться в один строй различные общественные группы. Правое крыло союзной армии в пылу общей деятельности часто охотно перенимает фразеологию левого крыла. Но, по мере движения вперед, по мере того, как группы правого фланга союза добиваются позиций, вполне удовлетворяющих те запросы и требования, которые естественно вырастают у иных из их социального положения, их фразеология меняется: кое-что объявляется утопией, кое что «нормативным идеалом», недостижимым как солнце, «священным» и т. д. Между тем группы левого крыла, на которых ложится главная тяжесть труда, отстоят еще далеко от исполнения своих не менее естественных целей <...>.

<...> мы энергетически протестуем против потери отдельными союзниками своего «Richtschnur'a»[1], при чем затушевываются разницы в социальных целях, и особенно бессознательных тенденциях отдельных групп, сказывающихся в теоретическом мышлении их <...>. Мы не должны мешать повторению трагического фарса доставания каштанов из огня чужими руками <...>. Марксизм принес с собою новую точку зрения на открытый вопрос «что делать?»; он дал на него новые ответы. Народники и марксисты имеют свои методы «делать дело», поэтому ни тем, ни другим нет прямой нужды «присоединяться» к кому бы то ни было. Но где новые ответы идеалистов?

Их нет; поэтому-то я и говорю, что идеалистам приходится практически примкнуть к тем, кто раньше их вступил в «мастерскую».

Под «хорошим делом» как я, так и г. Ашешов именно разумеем, между прочим, а, может быть, и прежде всего, *дело просвещения, ориентирования возможно более широких кругов публики*[2]. И я настаиваю, что делать это дело значит давать *позитивные знания*, преподавать *позитивные методы*[3]. Под крыльями, как это ясно для каждого, я разумею религиозно-метафизические «упования» и считаю, что в деле просвещения их проповедь, по меньшей мере, излишняя, а потому в мастерской нет места крыльям. Это значит, что если г-да идеалисты хотят делать хорошее дело, то им не только придется делать *то самое дело*, которое делали до них, но и *точно так*, как его делали до них, потому что *практически* они не внесли ничего нового.

При этом мы думаем, что и примкнут идеалисты не к марксистам и не к народникам, а вернее всего к либеральным культурникам. И то благо. Общие цели есть, <...> но пусть наши знамена движутся рядом и вперед: заменить их одним, обезображенным смешением всех красок, знаменем bloc'a мы

[1] Направляющей линии.

[2] Курсив мой.

[3] Здесь и далее курсив Луначарского.

не желаем. Думаю, что большинство представителей ортодоксального марксизма разделяет это мое непоколебимое убеждение[1].

Возможно, мы присутствуем при очередной реинкарнации (ибо рождение этого стиля — нигилистическая эпоха 1860-х гг.) хорошо известных историкам XX столетия форм демагогической риторики. В приведенном выше документе можно заметить по крайней мере три направления камуфлирования или изменения реального положения вещей: это цель создания чаемого bloc'a («дело просвещения» — с этой задачей на тот момент успешно справлялись «Журнал Министерства Народного Просвещения» и энциклопедические проекты издательства Брокгауз и Эфрон); «методы» радикальной части народничества и ранних русских марксистов не столь уж сильно отличались друг от друга, различие скорее было в теоретических обоснованиях методологии; и, наконец, оказалась полностью скрыта действительная причина изменения отношения Луначарского к «идеалистам»: это растущая популярность *их* (весьма неоднородных — достаточно посмотреть на самый сборник «Проблемы идеализма») позиций и *их* методологий, отразившаяся отчасти и в «отголоске» Глинки. После выхода в № 4 «Ежемесячного Журнала для Всех» «отголоска» Глинки на альтернативный «Проблемам идеализма» философский проект «Очерки реалистического мировоззрения»[2] полемика между Глинкой и Луначарским утрачивает предметный характер. В ответной — на «О реалистическом сборнике» — статье Луначарского «О г. Волжском и его идеалах», опубликованной в № 5 «Образования»[3], автор ее полемизирует, скорее, не лично с Глинкой, а с представителем враждебного «идеалистического» лагеря. Попытка Глинки перевести дискуссию с языка групповых обличений[4] на язык обсуждения проблемы человеческой индивидуальности и ценности человеческой личности «перед лицом рока» успеха не имела. «Краткий ответ г-ну Волжскому» и особенно фрагмент «Сердобольная критика и наше бессердечие» рубрики «Жизнь и литература» № 11 «Образования» за 1904 год есть декларация партийно-классовой позиции, а не ответ по существу. Луначарский не видит различия между христианской любовью к ближнему и народнической «теорией малых дел», а в Булгакове — совершенно очевидным образом — его раздражает «вероотступничество», предательство «благочестивого марксиста» по отношению к догме, а не реальная трансформация взглядов,

[1] *А. Луначарский.* Письмо в редакцию // Образование. 1904. № 3. III Отд. С. 174–176.

[2] *Волжский.* О реалистическом сборнике // *Волжский–I.* С. 393–416.

[3] См.: *Волжский–I.* С. 746–764; формальным поводом к ответу послужила статья Глинки «Глеб Успенский о заболевании личности русского человека» в №№ 1–2 «Русского Богатства» за 1904 год.

[4] *Волжский.* О любви к дальнему и о любви к ближнему // *Волжский–I.* С. 345–372.

что, кстати говоря, служит дополнительным аргументом в пользу булгаковской и глинковской интерпретации русского марксизма как квази-религии.

Однако попытка решить проблему «Русского Фауста» на этом не кончилась. Каждый из участников этой полемики, и Булгаков, и Глинка, и Луначарский, каждый в свое время попытался дать ответ на затронутые в ней вопросы. Самая ранняя версия принадлежит, по-видимому, Глинке: в июльском номере «Вопросов Жизни» за 1905 год была опубликована его статья «Pro domo sua. Обыденность трагедии», о которой речь еще впереди. Позиция Луначарского, вполне отчетливо прослеживаемая в фундаментальном сочинении «Религия и социализм» (1908), как и философская основа ее — эмпириокритицизм — вскоре была дезавуирована политиками куда более сильными и демагогами куда более искусными. Авторское название работы о. Сергия Булгакова 1935 года о ценности человеческой индивидуальности перед лицом судьбы[1] — «Августинизм. Предопределение и самоопределение. Пролог на небе» — позволяет соотнести ее с темами полемики «по поводу Русского Фауста» и считать достойным завершением ее.

А. С. Глинка и «Ежемесячный Журнал для Всех»

В «Автобиографических записках» разных лет Глинка описывает период сотрудничества в популярном петербургском «Ежемесячном Журнале для Всех» двояко. *Автобиографические записки (1905)*:

> Окончив ссылку, я жил в Самаре, сотрудничал в местной «Самарской газете», затем был приглашен В. С. Миролюбовым[2] вести литературную крити-

[1] Эта работа была насильственно присовокуплена публикатором (Л. А. Зандером) в виде экскурса об Августине к заключительной части Большой трилогии: «Агнец Божий» увидел свет в 1945 году, т. е. после смерти автора.

[2] *Виктор Сергеевич Миролюбов* (1860–1939) — редактор-издатель «Журнала для Всех» с 1898 по 1906 и с 1914 по 1918 год. О первом этапе истории журнала сам Миролюбов рассказывал так: «С конца 1897 года до 1906 года я издавал и редактировал “Журнал для Всех” при подписной цене 1 рубль с пересылкой, при чем за этот рубль мы давали в год 48 больших листов, равных 100 листам обычного размера, т. е. за копейку лист с пересылкой. С конца 1905 года, когда журнал достиг большого распространения, он подвергся преследованию правительства. На каждый № налагался арест, но конфисковать опаздывали, и все №№ мне удавалось разослать. Взято было за все время, до окончательного прекращения журнала в 1908 году, только 20 тысяч одного номера. Таким образом за 1905 год мы разослали более 1 миллиона книг, а в 1906 около миллиона. В октябре 1906 года “Журнал для Всех” был закрыт, и я вместо него стал издавать “Народную Весть”, но и ее на декабрьском номере закрыли. С января 1907 года я стал выпускать “Трудовой путь”. За год из 12 книг 8 восемь было конфисковано, и в феврале 1908 года журнал был прекращен правительством. Затем был выпущен мною “Наш журнал” и на 1-й же книге закрыт. Я уехал за границу» (*В. С. Миролюбов.* От редактора-издателя // ЖДВ. 1917. № 7–10 (июль—октябрь). 2 стр. обложки).
С Глинкой Миролюбова биографически роднило многое: поступив в 1874 году в Московский университет, в период же обучения в университете близко сошелся, в частности, с Н. К. Михайловским, Г. И. Успенским, Н. Н. Златовратским — людьми, сильно повлиявшими на мировоз-

ку в «Журнале для Всех», где сотрудничал около года. Принужденный уйти из «Журнала для Всех», принял участие в редакции преобразующегося в то время «Нового Пути», и, затем, в его продолжении, в «Вопросах Жизни».

Автобиографическая записка (1937):

В зиму 1903–1904 г. не получал еще права жительства в столицах <...> я печатал свои критические статьи в «Русском Богатстве», «Мире Божьем» и в «Журнале для Всех» Миролюбова, где вел постоянный критический отдел. Вскоре оставил газетную работу и весной 1904 года уехал в Петербург, поселившись в Финляндии, а к осени получил право жить в самом Петербурге. Здесь постоянно работал в «Журнале для Всех» и эпизодически в других журналах и газетах («Русские Ведомости», <в> «Русском Слове», самарские газеты), вскоре перешел в «Новый Путь» и «Вопросы Жизни».

Как видим, самописания разных лет содержат не только хронологические уточнения: если «Автобиография» 1937 года просто фиксирует процесс географических перемещений Глинки-Волжского в 1903–1904 годах и называет те печат-

---

зрение молодого Глинки. Университета не закончил из-за участия в студенческих беспорядках и был сослан в Самару, где и жил до 1888 года, пережил сильное увлечение толстовством (следы его прослеживаются и много позже самарской ссылки) и познакомился с М. Горьким и В. В. Вересаевым. В самарской же ссылке раскрылся и его несомненный певческий талант, позволивший, после пятилетнего (1888–1893) обучения в Италии, поступить на сцену московского Большого театра. В 1897 Миролюбов ушел со сцены, переехал в Петербург, выкупил прогоравший «Ежемесячный Журнал для Всех» и в течение нескольких лет сделал его одним из наиболее читаемых изданий благодаря сочетанию высокого качества публикуемых текстов (среди авторов журнала — Л. Н. Андреев, А. И. Куприн, М. П. Арцыбашев, Б. К. Зайцев, Д. С. Мережковский, и в то же время — Д. Мамин-Сибиряк, М. Горький и А. П. Чехов), нейтральной позиции журнала, разносторонности рубрик (поэзия, проза, научно-популярные статьи, статьи об искусстве, литературная критика) и чрезвычайно низкой подписной цене — 1 рубль в год. В начале 1900-х Миролюбов стал одним из учредителей и активных участников Петербургских религиозно-философских собраний и, следовательно, автором «Нового Пути» первого состава редакции, в котором публиковались их протоколы. Это увлечение не было не замечено авторами «реалистического» направления и привело к длительному отчуждению с М. Горьким (см. об этом: Письма М. Горького к В. Миролюбову // Литературный архив. Т. 3. М. Горький. Материалы и исследования. М.—Л., 1941). После закрытия «Журнала для Всех» осенью 1906 года Миролюбов недолгое время продолжал заниматься издательской деятельностью, но, в связи с возбуждением против него уголовного дела, вынужден был эмигрировать в Европу, где, в частности, редактировал сборники «Знания»; в это же время в Петербурге популярность ЖДВ пытались использовать издатели Н. А. Архипов (М. Л. Бенштейн), И. Д. Николаев и др., издававшие с 1908 года «Новый Журнал для Всех» (редактор — В. А. Поссе). Эта версия журнала особого успеха не имела. В 1914 году журнал возобновился фактически под прежним названием и просуществовал вплоть до лета 1918 года.

После революции В. С. Миролюбов работал редактором (наиболее интересный проект — журнал «Артельное дело» (1921–1925), который был посвящен далеко не только вопросам кооперации и объединявший таких авторов, как Л. П. Карсавин, А. Ф. Кони и П. А. Сорокин), внештатным сотрудником Публичной библиотеки (1926–1928); после увольнения из библиотеки оказался безработным (и без пенсии), жил на помощь друзей и случайные редакторские заработки. Умер в 1939 году в Ленинграде.

ные издания, с которыми он в это время сотрудничал, в 1905 году Глинка пишет о некоем принуждении своего выхода из «Ежемесячного Журнала для Всех».

Причины разрыва «волжского идеалиста» с почтенным петербургским журналом описаны в исследовательской литературе[1]. Независимо от своих научных позиций, дескрипторы и интерпретаторы этого сюжета сходятся в одном: уход Глинки из «Журнала для Всех» спровоцирован положительной рецензией на сборник статей С. Н. Булгакова «От марксизма к идеализму» (№ 12 за 1903 год) и отрицательной — на сборник «Очерки реалистического мировоззрения» (№ 4 за 1904), а значит — борьбой марксистской («реалистической») и «идеалистической» идеологий. *М. А. Колеров*:

> В декабре 1903 года Волжский начал вести в «Журнале для всех» персональную рубрику «Литературные отголоски» и сразу превратился в ведущего критика издания по философско-эстетическим и литературно-общественным вопросам. Первая же его статья была посвящена сборнику Булгакова «От марксизма к идеализму». Журнальная деятельность Волжского в поддержку «идеализма» вызвала немедленный протест. В конце декабря 1903 марксистский писатель М. Горький, участвовавший в журнале только именем (последнее его сочинение было опубликовано там еще в 1901 году) получил из Вологды письмо. Автор его, А. А. Богданов, обращал внимание Горького на то, что сочувственная рецензия Волжского на книгу Булгакова появилась в одном номере журнала с письмом в редакцию самого Горького и Л. Н. Андреева, поддержавшего направление «Журнала для всех». Такое совпадение возмутило Богданова: «Возможно, что Вы еще не читали этой книги [Булгакова], и я позволю себе в нескольких словах резюмировать ее основной смысл. Вот он: идеалы свободы и равенства недостижимы в этом мире, но стремиться к ним — наш *священный долг*. Почему? — Потому что таково *повеление личной воли* высшего существа. — И это не метафоры пантеизма, нет, г. Булгаков усиленно подчеркивает, что императив дается волею реальной личности (абсолютно-реальной, тогда как человеческая личность для него реальна лишь относительно). Освободительная идея вводится в строго-моральные нормы рабьей психологии, превращается в приказ надлежащего начальства, да заодно, чтобы приказ не был понят в слишком радикальном смысле, ставится еще в границы «эмпирической недостижимости». <...> Г. Волжский характеризует книгу Булгакова как «во всяком случае интересно и хорошо написанную, будящую человека и напоминающую ему о Боге». Сам г. Волжский принадлежит, насколько я могу судить по его статьям,

[1] См.: *Е. Г. Коляда*. «Журнал для всех» // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. 1890–1904. Социал-демократические и общедемократические издания. М., 1982; *К. Д. Муратова*. Сопутники (В. Вересаев и М. Горький) // М. Горький и его современники. Л., 1968; *М. А. Колеров*. Idealismus militans: история и общественный смысл сборника «Проблемы идеализма» // Проблемы идеализма. Сборник статей [1902]. М., 2002.

> к более умеренному <...> оттенку...» Уже 27 декабря Горький ответил Богданову: «Сердечное спасибо за Ваше ценное и неприятное сообщение. Вы правы — статьи Волжского я не читал, ибо «Ж. для В.» не получаю. Писать в нем не собираюсь <...>. А того, что меня зачислят в идеалисты à la Булгаков — не боюсь». Уже в январе 1904 года группировавшиеся вокруг «Журнала для всех» левые писатели-реалисты В. В. Вересаев, Л. Н. Андреев, А. С. Серафимович, И. А. Белоусов, В. И. Дмитриева обратились к В. С. Миролюбову с осуждением литературной деятельности Волжского и с предупреждением о невозможности своего сотрудничества в одном органе с ним. И словно в пику протестам, в апреле 1904 Волжский обрушился на «Очерки реалистического мировоззрения» и в защиту «Проблем идеализма» <...>. Давление на Миролюбова усилилось, и он отступил — в сентябре 1904 Волжский был уволен[1].

Эта интерпретация, при всей своей кажущейся стройности, не дает ответа на вопрос о предмете *непосредственного* конфликта между Миролюбовым, лояльно настроенным по отношению к «волжскому идеалисту» и не чуждым «идеализму»[2] издателем, гордящимся своей нейтральностью по отношению к различным общественным группировкам и общедоступностью журнала, — и молодым Глинкой. Итак, за недолгий период сотрудничества с ЖДВ Волжский успел поместить десять статей: «По поводу книги г. Булгакова»[3], «О некоторых мотивах творчества М. Горького»[4]; «Памяти Н. К. Михайловского»[5]; «О реалистическом сборнике»[6]; «Вишневый сад А. Чехова в “Художественном театре”»[7]; «Об искании и об ищущих»[8]; «По поводу рассказа Л. Андреева “Жизнь Василия Фивейского”»[9]; «На могилу А. П. Чехова»[10]; «О “Евреях” Семена Юшкевича»[11]; «О некоторых мотивах творчества М. Метерлинка»[12]. Как видим, большая часть статей Глинки вышла уже *позже* приватного обмена мнения-

---

1 *М. А. Колеров*. Idealismus militans. С. 207–209.

2 Особенно при учете толстовства Миролюбова, поддержке им Религиозно-философских собраний и с 1901 года испорченных отношений с М. Горьким, чем и объясняется неучастие последнего в журнале.

3 ЖДВ. 1903. № 12 (декабрь). Стлб. 1482–1491. [Переиздана в: *Волжский–I*].

4 ЖДВ. 1904. № 1 (январь). Стлб. 49–56. В № 2 (февральском) продолжение этой же статьи выходит под немного измененным названием: «Еще о некоторых мотивах творчества Горького» (С. 109–116). Статья вошла в *МЛИ*.

5 ЖДВ. 1904. № 3 (март). Стлб. 172. [Переиздана в: *Волжский–I*].

6 ЖДВ. 1904. № 4 (апрель). Стлб. 232–241. [Переиздана в: *Волжский–I*].

7 № 5 (май). Стлб. 297–304; статья вошла в *МЛИ*.

8 № 6 (июнь). Стлб. 363–369. [Переиздана в: *Волжский–I*].

9 № 7 (июль). Стлб. 423–430, статья вошла в *МЛИ*. В колонтитуле: «По поводу нового рассказа Леонида Андреева.

10 № 8 (август). Стлб. 471–475, вошла в *МЛИ*.

11 № 8 (август). Стлб. 475–481. [Переиздана в: *Волжский–I*].

12 № 9 (сентябрь). Стлб. 555–564, вошла в *МЛИ*.

ми между Богдановым и Горьким и даже позже выхода «отголоска» на «Очерки реалистического мировоззрения». Подавляющее большинство рецензий не имело «партийно-полемического» характера и было непосредственно связано с темами, интересовавшими Глинку в те годы: противостояние человеческой личности и бессознательной «власти действительности»; характер и оттенки религиозного поиска; обнаружение — в «ужасах жизни» — отголосков подлинной жизни, истинной реальности. Интеллектуальные претензии «волжского идеалиста» к писателям «реалистического» направления, да и не только к ним, заключались в том, что их «реализм» оказывался на поверку реализмом мнимым; кроме того, «схватывание» в слове открывающихся «иных миров» требовало и новых сюжетов, и нового языка. В «Литературных отголосках» Глинки это язык кантианской философии[1], — или молодого Булгакова: настолько, насколько язык молодого Булгакова *зависим* от языка кантианской философии. Что же касается сюжетов, отмечу лишь два: это актуальная для первых лет XX столетия проблема трагизма бытия, получившая в дальнейшем свое разрешение в философских системах Н. А. Бердяева и Л. Шестова[2], и попытка описать явление, давшее название целому направлению в русской философской традиции и отразившееся в названиях двух крупнейших издательских проектах русского религиозно-философского ренессанса (издательство и журнал). Речь идет о «недуге искательства», «застарелом недуге русского человека», которому посвящен «литературный

[1] «Художественная философия Горького чужда не только трансцендентного, она чужда и трансцендентального. Нравственность, идеал, Бог — для Горького не существуют как априорные данные, как самостоятельные, независимые от того или другого эмпирического содержания ценности; все это ценится только как красивые вымыслы, выдуманные для украшения и яркости жизни. В своем ницшеанском преклонении перед стихийным потоком могучей жизни, в своем восторженном, увлеченном культе красоты и силы жизни — Горький растворяет нравственность, Бога, идеал как автономные ценности» (*Волжский*. О некоторых мотивах творчества Максима Горького // *Волжский–II*. С. 168).

[2] См., напр.: «В неверии Луки слышится столь характерное для творчества Горького — самолюбование, самоупоение, самодовольное смакование своим словом. “Лучше моего не скажешь!”, говорит он Пеплу, и вся фигура его сильно сдобрена этим любовным оглядыванием на свое хорошее. Всякое истинно ужасное, глубоко трагическое переживание можно обесцветить и умалить этим самодовольством, захлебывающимся в трагических местах. Пессимизм, любующийся собой, с восхищением оглядывающийся на себя, — уже не истинный, а фальшивый пессимизм; *трагизм, довольный собой, трагизм торжествующий, радостно упоенный, — уже не трагизм* (курсив Глинки). Элемент самолюбования, явственно различимый в художественных складках поэзии Горького, забирающийся в самые неподходящие для него, самые трагические изгибы этой поэзии, — способствует обмельчению и огрублению ее...» (*Волжский*. О некоторых мотивах творчества Максима Горького // *Волжский–II*. С. 159). Напомню, что первая *систематическая* работа Н. А. Бердяева — «Философия свободы» — появилась только в 1911 году. Еще один — важнейший — сюжет, связанный с метаморфозами понятия «реальность» и присутствующий сразу в двух «отголосках» Глинки («По поводу книги г. Булгакова» и «О реалистическом сборнике») является предметом нашего отдельного исследования.

отголосок» «Об искании и об ищущих», объединяющий несопоставимых на первый взгляд авторов: З. Н. Гиппиус, А. С. Пругавина и А. А. Вербицкую[1].

[1] Речь шла о:
З. Гиппиус. Светлое озеро. Дневник // НП. 1904. № 1 (январь). С. 151–180; № 2 (февраль). С. 16–47; и, разумеется, Зинаида Николаевна не смогла не откликнуться на «отголосок» Глинки статьей, завершающейся следующим характерным пассажем: «...у блюстителей закона уши завешены. Они оградили свою скинию со скрижалями такими стенами, что никакой звук извне туда не доходит, ни одно свежее дыхание ветра: и — они сами, блюстители, не могут выйти из своих стен. Посмотрите, как мечется в них г. Волжский: все одно и то же, повторяемое бесконечно, на многих страницах, почти в тех же словах: да эстетика, да неискренность, да личное, да этика, да эстетика... Какая жалость! Зачем? Для кого? Неужели мой Василий Щапов с "Озера" или о. Иаков менее достойны внимания, нежели то, как их описал автор, с эстетикой или этикой, и куда автора, с точки зрения г. Волжского, девать, сохранить или извергнуть? Тем более жалко смотреть на это и слушать монотонно-однообразные речи г. Волжского, что, ведь, мы же видим — он не мертвый, он только боится преступить черту закона, изменить букву, боится новых форм вечной истины и старается не верить им. "В старом кодексе истина есть, это я знаю; свобода нам непривычна; размышлять свободно — опасно от непривычки; не вернее ли держаться закона?" Но, ведь, не бросившись в воду — не поплывешь. О, я не отрицаю истины на старых скрижалях. Они там были и есть. Но она, свободная, должна быть освобождена. Она должна расти с нами, живая, и консервировать ее, припечатывать ее семью печатями, хотя бы на этих печатях и было вырезано "libertas" — нельзя. Храните истинную истину в вашем "святом святых", г. Волжские, но верьте в нее больше, т. е. верьте, что она истина для всех, — и для нас, как для вас; любите людей, хотя бы не так еще, как самих себя, но так, чтобы слушать их, не подозревая в измене букве закона. Не бойтесь менее охранять вашу правду — она в этом не нуждается. Бойтесь оставаться теми, что вы есть: ветхими законниками, фарисеями-праведниками, нетерпимыми и жалкими; потому что буква закона — всегда буква; а свобода — всегда "благодать"» ([Литературная хроника.] Согласным критикам // НП. 1904. № 7. С. 243–248).

Александр Степанович Пругавин (1850–1920, псевд. *Борецкий*) — историк русского сектантства, автор ряда общественно-значимых статей по культуре раскола и вопросу о веротерпимости («Знаем ли мы раскол?» (1877), «Еретики» (1880), «Значение сектантства в русской народной жизни» (1881), «Алчущие и жаждущие правды» (о секте сютаевцев, 1881), «Немоляки» (1883), «Уральское старообрядчество» (1883), «Пашковцы» (1884) и множества других; публицист «Недели», «Русской Мысли», «Вестника Европы», «Исторического Вестника», «Северного Вестника», «Правды», «Русского Богатства». Два первых сборника его статей — «Раскол внизу и раскол вверху. Очерки современного сектантства» (1882), книга увидела свет только в 1909 году) и «Отщепенцы. Староверы и нововеры. Очерки из области религиозно-бытовых движений русского народа» (1884) были уничтожены цензурой, увидел свет лишь третий — «Раскол и сектантство. Материалы для религиозно-бытовых движений русского народа. Выпуск 1. Библиография старообрядчества и его разветвлений» (1887) и последующие, в том числе и «Религиозные отщепенцы» (1904). *Брокгауз*: «В своих трудах о расколе Пругавин ратовал за безусловную веротерпимость и полную равноправность раскольников и доказывал "тесную связь вопроса о расколе со всеми вопросами нашего общественного быта, которые относятся до правового и экономического положения народа"». Личный знакомый Глинки по симбирской ссылке (1901–1903): «...жил тогда в Симбирске старик О. В. Аптекман, д-р Кудрявцев с женой, Пругавин, приезжал Воронцов (В. В.), экономист Катаровский, кажется, А. В. Пажов и<з> Нижнего, больше шли "комнатные споры". Я усиленно занялся литературой. Кормился уроками, корреспонденциями в Самару (в Симбирске не было газеты) и Москву (в "Курьер") <...>» *(Автобиографическая записка (1937))*. В «отголоске» Глинки речь шла о: *А. С. Пругавин.* Религиозные отщепенцы. СПб.: Изд. т-ва «Общественная польза». 1904. Вып. 1, 2. В первом издании очевидная опечатка — указан 1901 год. См. другие рецензии на нее: *П. Морозов*. А. С. Пругавин. Религиозные отщепенцы // Образование. 1904. № 7 II Отд. С. 104–105; *С. Мельгунов.* А. С. Пругавин. Религиозные отщепенцы. Изд. т-ва «Общественная польза». СПб., 1904. Его же: Старообрядчество по вто-

«Богоискательство» — слово, проговоренное в веховской риторике и околовеховской полемике («богоискатели/богостроители», конец 1900-х годов), обозначающее трудноопределимое движение в интеллигентской среде и кочующее с тех пор по энциклопедиям и словарям[1], — на рубеже XIX–XX веков имело определенный, фиксированный смысл, который был связан с экзистенциальными состояниями конкретных людей и их живыми и искренними душевными движениями; с экклессиологическими и эсхатологическими мотивами в культуре русского раскола, ставшими с середины—конца XIX века предметом пристального изучения; с понятием странничества — неотъемлемым элементом русской духовной культуры едва ли не с момента крещения Руси; и, наконец, просто с модой на все это. *Е. К. [Из современных исканий]. Письмо в редакцию*:

> Вы советуете мне: «не носиться со своей бессмысленной мировой скорбью — скорбью молодости, проходящею как корь, а глядеть трезво на мир, познавая его, познавать свое “я” именно как связанное с миром». Позволю себе не согласиться с этим. <…> Есть мысль в нашем Weltschmerz'е — есть ужасная мысль, хотя и одна. И как можете вы, как могут все жить и работать

рой половине XIX в. М., 1904 // Правда. № 11 (ноябрь). 1904. С. 449–451; и, кроме того: *С. Б<улгаков>*. А. С. Пругавин. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством (к вопросу о веротерпимости. С критическими замечаниями духовного цензора. М., 1905 // ВЖ. 1905. № 1 (январь). С. 292–293; *В [В. В. Успенский]*. А. С. Пругавин. Раскол и сектантство в русской народной жизни. С критическими замечаниями духовного цензора. М., 1905 // ВЖ. № 2 (февраль). С. 304–307.

Анастасия Алексеевна Вербицкая (1861–1928) — русская писательница: новеллист, романист, драматург, писавшая преимущественно по поводу «женского вопроса», сторонница женской эмансипации; в 1903–1905 годы — автор журналов «Образование» и «Правда» (см., напр.: *А. Вербицкая*. Злая роса // Образование. 1903. № 3). Основные сочинения: повести «Разлад» (1887), «По-новому» (1902), романы «Вавочка» (1898), «Освободилась» (1899), «Дух времени» (1908), «Ключи счастья» (1913), «Иго любви» (1914–1915), драма «Чья вина» (1904). Феминистский пафос Вербицкой вполне разделялся «реалистической» критикой. *Ан. Чеботаревская*. Издания г-жи Вербицкой [Рец. на четыре переводных романа под ред. Вербицкой (о «женском вопросе»)]: «Интеллигентная женщина все еще слишком походит на самку, чему пока главной виной служит ее воспитание. Нужно изменить всю отжившую систему воспитания, приучить женщину логически мыслить, обобщать, работать *наравне* с мужчиной, бросив манеру ссылаться на роды, физиологию, беременность, так как женщина родит не каждый месяц; нормальная деревенская женщина работает полный день в поле, и ничего с ней не делается. В обыденной жизни также должно быть полнейшее равноправие в отношениях женщины к мужчине» (Правда. 1905. № 4 (апрель). С. 185). В отголоске Глинки речь шла о: *А. Вербицкая*. Счастье. Рассказ // Правда. 1904. № 2 (февраль). С. 1–22.

[1] См., напр.: «Богоискательство — религиозно-философское течение, возникшее в нач<але> XX в. в среде рус<ской> либеральной интеллигенции — философов, литераторов, “новоправославных” священников (Мережковский, Бердяев, Розанов, Булгаков, З. Н. Гиппиус, Минский, Д. В. Философов, А. В. Карташев и др.)». Переход к новому религиозному сознанию как религиозно-философской основе б<огоискательства> Бердяев связывал с... [далее следует некритический пересказ полемической статьи Н. А. Бердяева, опубликованной в послевеховском сборнике «Духовный кризис интеллигенции» (1910). — *А. Р.]*» (Богоискательство // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 56).

> если Бога не нашли? Значит вы нашли? А в таком случае — зачем рисовать окружающий вас мир и мелкие наши человеческие заботы и чувствования? Раскройте душу, расскажите, как *вы* нашли *своего* Бога. Эта задача благороднее, и вне ее, пока не решена она, ничего иного <...> делать нельзя[1].

Неподписанная рецензия на: Г. Т. Хохлов. Путешествие уральских казаков в «Беловодское царство», с предисловием В. Г. Короленко. Записки императорского русского географического Общества, по отд. этнографии. СПб., 1903 (о «духовном путешествии» казаков из старообрядческого толка «никудышников»):

> ...что служило им главным двигателем, а именно желание *порадеть* об истинной вере, снять с себя упрек в недостаточных стараниях в розыске «истинного священства», а, стало быть все-таки твердая, живая вера в то, что такое священство существует. <...> Повстречался им оренбургского казачьего войска офицер <...> и сказал им: «Я вас видал, кажется, в Порт-Саиде <...>. Наверно, вы, истинную веру ищете? Да, Россия приняла христианскую веру от греков, а видали вы как греки истинную веру растрепали?» — «Видали», — ответили мы. — «Истинная, истинная вера только там», — указал от рукой к небу. — «По всему так, ваше благородие», — ответили мы. — Так, по народным сказаниям и духовным стихам, и правда перенеслась на небо, — а все-таки люди не перестают искать ее здесь, на земле[2].

Интеллигентские «духовные путешествия», к которым относятся и путевые очерки З. Н. Гиппиус, — особая тема. Известны «путешествия» (в основном — в северные губернии России и районы Заволжья — традиционные места расселения старообрядцев), зачастую — пешие, Максима Горького, А. М. Добролюбова, С. Н. Дурылина, В. Г. Короленко, И. И. Коневского (Ореуса), М. М. Кузмина, Л. Н. Толстого, В. В. Розанова, М. М. Пришвина, С. Н. Булгакова, самого Глинки («В обители преподобного Серафима») и многих других. Особое место в этом ряду занимает псевдопоездка В. Я. Брюсова, выдумавшего свое «духовное путешествие» по Финляндии; сам же в это время (май 1904 года) находился вместе с Ниной Петровской в Гельсинфорсе: «Он <...> выехал из Москвы 29 мая и на следующий день написал [жене — И. М. Брюсовой]: “Завтра или послезавтра уезжаю, но вряд ли на Ладогу, там все бури и, говорят, вовсе нелюбопытно, а прямо в Финляндию. Пиши — Гельсингфорс, poste restante. Оттуда пешком”. Второго июля из Гельсингфорса он уточняет: “До сих пор путешествовал, совсем как бывало с Тобой <...>. Но с завтрашне-

[1] НП. 1903. № 2. С. 161–162.
[2] Мир Божий. 1904. № 1. III Отд. [Живая вера]. С. 17–18.

го дня начинаю задуманное свое путешествие. Еду по ж/д на станцию Лахвис и оттуда пойду пешком внутрь страны. Очевидно, несколько дней писем от меня не будет"»[1].

Отголосок «Об искании и об ищущих» примечателен тем, что, к 1904 году прочно записанный оппонентами в «богоискатели», Глинка предстает перед нами не как апологет этого явления, а как его *критик и диагност*. Название статьи (да и, похоже, название самого движения), несомненно, восходит к Ницше: А: «Вполне ли еще я тебя понимаю? Ты ищешь? Ищешь, где среди сущего нынче мира затерялись *твой* уголок и звезда? Где можешь *ты* прилечь на солнце так, чтобы и на тебя низошел избыток блага и чтобы существование твое оправдало тебя? Пусть каждый делает это для самого себя — так, кажется, говоришь ты, — а общие разговоры, заботу о других и об обществе пусть выбьет у себя из головы!» — Б: «Я хочу большего, я вовсе не ищущий. Я хочу сотворить себе собственное солнце»[2]. Задача Глинки — различить, где кончается непосредственный и живой поиск *своего угла*[3] среди «сущего нынче мира» и начинается «кокетство ищущих»: если в первом случае важна цель, то во втором — процесс искания. Отсутствие фиксированной *цели* влечет за собой абсолютизацию *пути*: если в процессе «искания» ты постоянно оглядываешься на самого себя, ты рискуешь найти лишь зеркало[4].

***

Дальнейшая история попыток взаимодействия Глинки с «Журналом для Всех», ибо с уходом из журнала они не закончилась, показывает, что и сюжеты и язык Глинки, безотносительно к его «партийной» принадлежности,

---

[1] Цит. по: *Н. А. Богомолов*. Заметки к тексту переписки // *В. Брюсов, Н. Петровская*. Переписка: 1904–1913 / Вступ. статья, подг. текста, комм. Н. А. Богомолова, А. В. Лаврова. М., 2004. С. 49.

[2] Веселая наука. Афоризм 320 «При свидании» // *Фр. Ницше*. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 646. Перевод К. А. Свасьяна.

[3] О дальнейшем смысловом движении этого концепта речь пойдет ниже.

[4] Этот образный ряд будет присутствовать в языке Глинки и позже: «Доро́гой, на пароходе раскрыл-таки и я "Вехи", но прочел мало — Вашу статью прочел и... удивился. Ведь так-то Вы не писали прежде — minimum книжности, много живой боли и жалующейся грусти. Очень много встретил тут родного, близкого. Но, Михаил Осип<ов>ич, ведь это только стон, жалоба на себя, своих — неразрешившаяся и... страшно сказать, — б. м. неразрешающаяся — неразрешимая?! Интеллигенции надо перестать видеть себя в зеркале критич<еского> анализа, просто утратить способность отражаться в зеркале, утратить отражение — тогда она оживет, но этой тайны книгою и идеоискательством не найти...» (НИОР РГБ. Ф. 746 (М. О. Гершензон). К. 31. Ед. хр. 39. Это письмо А. С. Глинки к М. О. Гершензону от 11 июня 1909 года).

были чуждыми сотрудникам ЖДВ вообще и В. С. Миролюбову в частности. *М. П. Арцыбашев — А. С. Глинке*:

> Многоуважаемый Александр Сергеевич![1]
>
> По моему мнению рассказ «Ксеничка»[2] не оправдывает своей идеи. Согласитесь сами, из чего собственно видно, что Бог сокрывший от взрослых и проч<их> открыл что-то младенцам[3]? И что именно: то ли, что Бог есть и что он «доблый» или секрет объединения семьи. Первое не может вытекать из полубредового лепета девчурки, на которой несомненно отразилось известное религиозное влияние, второе — весьма ничтожно, ибо это объединение вокруг общей милой игрушки — не более.
>
> Вик<тор> С<ергеевич>[4] уехал в Швейцарию и просил Вам кланяться.
>
> Весьма жаль, что Народ[5] лопнул, предприятие было интересное, желаю Вам возобновить его.
>
> Крепко жму вашу руку
> М. Арцыбашев

Характерно, что, принимая *идеологический* пафос «Народа», ведущий сотрудник и автор «Журнала для Всех» решительно отказывается принимать поменявшийся строй глинковских *идей*. Эта ситуация практически не изменилась и спустя почти десять лет, в 1915 году, при попытке привлечь Глинку к сотрудничеству с обновленным ЖДВ[6]. Инициатива исходила от самого В. С. Миролюбова («Не перешлете ли в Ежем<есячный> журн<ал> статей о Достоевском. Дали бы сначала хорошую биографию. О многом хотелось бы

---

1 Это письмо на бланке ЖДВ от 2. V. 1906 // РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 183. Л. 1, 3.

2 О каком рассказе идет речь, неизвестно. Возможно допустить, что «Ксеничка» — один из беллетристических опытов самого Глинки.

3 *Мр. 19. 13–14*: «Приносили к Нему детей, чтобы Он прикоснулся к ним; ученики же не допускали приносящих. Увидев *то,* Иисус вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие».

4 Миролюбов.

5 Речь идет о киевской ежедневной газете «Народ» (1906), печатном органе булгаковского «Союза христианской политики», просуществовавшем ровно одну неделю (со 2 по 10 апреля). Первый номер «Народа» открывался «Пасхальными думами» С. Н. Булгакова и Волжского, а в последнем была помещена рецензия В. В. Зеньковского (за подписью В. З.) на «Из мира литературных исканий».

6 Возобновление новой версии ЖДВ также прекрасно описано самим Миролюбовым: «Вернувшись из-за границы после амнистии в 1913 году, я принимал участие в редакции журнала “Заветы”, который был начат В. М. Черновым и мною за границей в апреле 1912 года. Затем из “Заветов” я ушел и начал в 1914 году “Ежемесячный журнал”. Начатый в год войны журнал все время не окупался, так как подписная цена была очень низка, а большого распространения во время войны, когда по преимуществу читались газеты, журнал, преследовавший культурные цели, приобрести не мог. Количество подписчиков увеличивалось ежегодно, но возраставшая дороговизна несла новые убытки» (*В. С. Миролюбов*. От редактора-издателя. С. 2 обложки).

побеседовать с Вами. Журнал высылаю. Напишите»[1]), была доброжелательно встречена Глинкой, однако полученный в скором времени результат Миролюбова не удовлетворил. *В. С. Миролюбов — А. С. Глинке*[2]:

> Относит<ельно> статьи: в таком виде она трудна нам. Не поступаясь значительностью и глубиной изложения, нельзя ли одеть это в более простое словесное одеяние, знакомя с примерами в подробностях, не рассчитывая на знакомство нашего читателя, а заставляя своей статьей поближе познакомиться с Дост<оевским>. Глубокая статья при своеобразии<,> статья просто изложенная — вот что нам нужно. Не искушенный читатель не выберется из завитков, петель и заострений словесности. Таково начало статьи. Начав со стр. 8 и переработав в сторону большей [ясности] усвояемости [(девочка)], Вы могли бы ее сделать для нас ценной. *Всякие «ноумены» и «теодицеи» для нас непонятны*[3]. Об этом же, но нужно говорить по другому, чтобы осилил простой народный учитель. Избави Бог, конечно, от сюсюканья, но о доступности забывать нельзя, доступности в словах, а не в идеях.
>
> Так<им> обр<азом> цикл статей «Из жизни Ф. М. Дост<оевского>»: «Жизнь и творч<ество> Ф. М. Дост<оевского>» очень желателен, но изложение должно быть иное, чем для «Пути».
>
> Можно бы вспомнить Дост<оевского> в связи с переживаемым. Напомнить о его мыслях. Но я стою как и прежде за коренное изменение управления Россией, за прекращение преследования всего активн<ого> и талантливого, за большую любовь интеллигенции к народному, русскому, за любовь к родине независимо от того или ин<ого> правит<ельства>, за религ<иозное> отношение к жизни и к своим обязанностям...
>
> Нужно бы, конечно, поговорить, о<чень> бы нужно. Мне кажется, Вы мало остерегаетесь искушения красивого слова. Я прочел, давно как-то, Вашу книжку о Серафиме[4], и там есть красивая словесность, а нужно попроще, как «Радость моя, Христос Воскрес».
>
> Дай Бог Вам всего лучшего. Пишите, не забывайте. Может быть и письмо в Ред<акцию> было бы нужно и интересно. Но ведь, придется отвечать. А когда же мне? А другому — некому.
>
> Сердечно Ваш В<иктор> М<иролюбов>

---

1 Письмо *В. С. Миролюбова А. С. Глинке* от 11.06.1915 // РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 255. Л. 2.

2 Письмо от 26.7.1915 // РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 255. Л. 4, 4об.

3 Курсив мой. Возможно предположить, что в 1904 году точно так же были непонятны «априорные данные», «трансцендентное» и «трансцендентальное».

4 Речь идет о: *А. С. Волжский*. В обители преподобного Серафима. М.: Путь, 1914. Ср. с оценкой В. В. Розанова: «Представлял Вас у Св. Серафима. Да, батюшка: все чуда ищем. И — тихо, и — правда, и — с народом. “Толстые монахи” — Бог с ними. Это — не то. Нельзя же из за жесткой скорлупы бросать зерно» (Письмо от 14 января 1914 года // РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 274.

Переговоры по поводу участия А. С. Глинки в новом «Журнале Для Всех» возобновились в октябре—ноябре 1916 года — с существенным изменением в интонации со стороны В. С. Миролюбова. Из стороны, сетующей на «неудобочитаемость» и «непонятность массам» глинковского языка (введение в текст философской терминологии интерпретируется как «красивая словесность»; одна из центральных тем Глинки 1910-х годов — «детская душа в понимании Достоевского» — трактуется как «завитки, петли и заострения словесности» и пр.), редактор журнала становится стороной просящей и приемлющей результаты интеллектуальной работы Глинки практически в тех формах (а в ноябре — именно в тех формах), в которых эта работа состоялась. «А я опять к вам с просьбой, дайте нам на листе или на двух биографию Достоевского. Дайте о Ниле Сорском, Тихоне Задонском, Преподобном Сергии... Но о последних напишите так, чтобы и интеллигенция наша поняла их великое религиозное значение. Очень хотелось бы дать характеристики чтимых народом святых. Не хотите ли написать о ком-нибудь из Славянофилов, о Киреевском, Хомякове... <...> Напишите биографию Достоевского. Можно отвести листа 2. Можно и 3, если пусть будет написано и потребуется три. <...> Написали бы и о святых, *как захочется*»[1]. Причиной такой перемены позиции послужило естественное обстоятельство: пытаясь сохранить общую политику журнала (нейтральный, «культурный» журнал «для всех») в условиях жесткой борьбы за выживание[2], В. С. Миролюбов настойчиво искал авторов, во-первых, способных писать качественные философские рецензии на литературные темы и, во-вторых, давать качественные же материалы по религиозной проблематике. Однако в это время (1916–1918 годы) в Петербурге[3], фактически одновременно, взошли две яркие звезды, способные делать все это без всяких «ноуменов» и «тео-

[1] Курсив мой. Это письма *В. С. Миролюбова А. С. Глинке* соответственно от 17 октября и 14 ноября 1916 года (РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 255. Л. 6, 9).

[2] В 1917 и 1918 годах только первые номера журнала выходили «одиночными», а остальные — сдвоенными, «строенными» и даже «счетверенными». В этом смысле показателен «счетверенный» номер 7–10 (июль—октябрь, «счетверенный»), с тоскливым предисловием редактора-издателя на 2–3 стр. обложки (текст с III стр. обложки не сохранился в экземплярах РГБ из-за варварского переплета, часть текста этого предисловия уже цитировалась выше): «При цене 4 руб. в год я давал книги с иллюстрациями в 8–10 больших листов, равняющихся при плотном наборе 20–22 листам обычного формата, т. е. равняющейся книге толстого журнала. Я очень просил бы наших подписчиков обратить внимание на наш лист и набор. Материала для чтения в нашем листе дается столько же, сколько в 2 ½ листах обычных. Наши книжки в 8 листов казались тонкими, но их следовало рассматривать как книги толстого журнала, но набранные плотным шрифтом в столбца на листах большого формата. На бумаге мы выгадывали, но за набор нашего листа мы платим столько же, сколько толстый журнал платит за 2 ½ листа своего формата и широкого шрифта (конец текста. — *А. Р.)*» (*В. С. Миролюбов*. От редактора-издателя).

[3] Не будем забывать, что в это время Глинка был глубоким провинциалом.

дицей»: проф. П. А. Сорокин[1] и проф. Л. П. Карсавин[2]; они-то и заняли «глинковскую» нишу в ЖДВ. Борис Савинков, увы, победил Достоевского; а свт. Нила Сорского и свт. Тихона Задонского — св. Франциск Ассизский и блаж. Анджела из Фолиньо.

Литературные заметки и рецензии

Петербургский зимний сезон 1904–1905 года был одним из наиболее продуктивных для раннего периода творчества А. С. Глинки-Волжского[3], и не в последнюю очередь продуктивность эта была связана с деятельностью журнала «Новый Путь» обновленного состава редакции (№№ 10–12 за 1904 год) и его логического продолжения — «Вопросы Жизни». Эволюция этого журнала, за год с небольшим проделавшего путь от декадентского «сецессиона» к журналу «с направлением», раскол внутри редколлегии журнала («декадентами» с одной стороны и «общественниками» с другой) и последующее его закрытие — описаны в существующей научной литературе[4], однако *мирный* характер перехода от «Нового Пути» первого состава редакции к «Новому Пути» другого типа, практически не отмеченный в сегодняшних исследованиях,

---

1 *Питирим Сорокин* (Вихрь неумирающей жизни (Памяти Э. Верхарна) [V. Биографии и характеристики] // ЖДВ. 1917. № 1 (январь). Стлб. 137–146; *Питирим Сорокин.* [Рец. на:] В. Ропшин [Б. В. Савинков]. Во Франции во время войны. 1916 // Стлб. 247–248), *Питирим Сорокин* [XIV. Война и мир] Si vis pasem. // ЖДВ. 1917. № 2–3–4 (февраль—март—апрель). Стлб. 285–304). Заметно, что взгляды молодого Сорокина на войну импонировали самому Миролюбову: «военная» тема Сорокина была продолжена им в редактируемом Миролюбовым «Артельном деле». См., напр.: *Проф. П. А. Сорокин.* Война и милитаризация общества // Артельное дело. 1922. № 1–4 (21–28). Январь—февраль. С. 3–10.

2 *Л. Карсавин.* Св. Франциск и его братство // ЖДВ. 1916. № 9-10 (сентябрь—октябрь). Стлб. 311–328; *Проф. Л. П. Карсавин.* [VI. От временного к вечному]. О Любви и браке // ЖДВ. 1917. № 1 (январь). Стлб. 120–129; *Проф. Л. П. Карсавин.* [VII. Вера]. Анджела из Фолиньо и ее откровения // ЖДВ. 1917. № 2–3 (февраль—март). Стлб. 152–163; *Проф. Л. П. Карсавин.* [VI. Вера]. Анджела из Фолиньо и ее откровения // ЖДВ. 1917. № 4–5–6 (апрель—май—июнь). Стлб. 153–164.

3 *Автобиографическая записка (1937)*: «Зиму 1904–1905 года я прожил в Петербурге <...>. За этот год, насыщенный массой сложных впечатлений, я, [сохраняя старые связи], перезнакомился с самой разносторонней литературной публикой. Общался с Мережковскими, Философовым, Андреем Белым, Вяч. Ивановым, Бердяевым и С. Булгаковым, очень впечатлялся Розановым, встречался с Короленкой и Ф. Соллогубом <так! >, Пругавиным и Венгеровым, Минским и Волынским, Л. Шестовым, Овсяннико-Куликовским и [И. Ф.] Анненским, [Вл.] Эрном и В. Свенцицким, Л. Андреевым и Арцыбашевым, Г. Чулковым и Гершензоном, Блоком, Ремизовым, Александром Добролюбовым и мн<огими> мн<огими> другими».

4 См.: *Д. Е. Максимов.* «Новый Путь» // В. Евгеньев-Максимов и Д. Максимов. Из прошлого русской журналистики. Статьи и материалы. Л., 1930; *И. В. Корецкая.* «Новый Путь», «Вопросы Жизни» // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. М., 1982; Журналы «Новый Путь» и «Вопросы Жизни» / Сост. Е. Б. Летенкова. СПб., 1996; *М. К.* «Идеалистическое направление» и «христианский социализм» // Исследования по истории русской мысли [3]: Ежегодник за 1999 год. М., 1999.

не ускользнул от пристрастных современников перехода[1], а наиболее пристрастные пытались предугадать и самый характер эволюции. *Вл. Львов*:

> Долой бесплодная ссора! Долой полемика! Да здравствует мирное сотрудничество — провозглашает «Новый Путь». Возвещая «программную терпимость», занимая позицию «относительного нейтралитета», стремясь «объединять, а не разделять», г. Булгаков и Бердяев призывают к «окончательному замирению *спора* девяностых годов, поддерживающегося, в сущности, уже по недоразумению. <...>
>
> По утверждению примирителей, занимающих позицию относительного нейтралитета или, говоря проще, сидящих между двух стульев, и пустое спорить: стоит только сесть рядком, поговорить ладком, откинуть предвзятое мнение, согласиться на последнее слово социальной науки (не у Бернштейна-ли это последнее слово?), покурив ладаном мистицизма, и «все образуется». То обстоятельство, что одни говорят об интересах трудового *народа*, другие *класса*, третьи *личности*, — только печальное недоразумение: интеллигенция еще не столковалась: вот и все <...>.
>
> Дальнейшая судьба «Нового Пути» тесно связана с судьбой российского либерализма, окутанного ныне туманным покровом идеализма. <...> Мы убеждены, что когда придет настоящий день, идеалисты разных оттенков разбредутся в разные стороны. Одни национал-либералы представят правое крыло консерватизма, другие демократически настроенные будут представлять правое крыло демократической партии. Такова судьба тех течений, которые не имеют особенной части программы и отрицают направленство[2].

Прогнозы не оправдались. Во всяком случае, пути дальнейшей «творческой эволюции» его участников — С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, Андрея Белого, А. А. Блока, С. Н. Булгакова, З. Н. Гиппиус, И. А. Давыдова, Б. К. Зайцева, Вяч. Иванова, Б. А. Кистяковского, С. А. Котляревского, Марка Криницкого, Н. О. Лосского, Д. С. Мережковского, Федора Сологуба, С. Л. Франка, Г. И. Чулкова, Льва Шестова, В. Ф. Эрна и многих других — не вписались в предло-

---

[1] *От редакции журнала «Правда»*: «Начиная с октябрьской книги журнал "Новый Путь" стал выходить при обновленном составе сотрудников. Орган мистиков и декадентов, журнал перешел теперь к представителям идеалистического мировоззрения, с гг. Булгаковым и Бердяевым во главе. Было преждевременным решать, оттеснят ли те левые участники всю ту литературную группу, которая придавала журналу такой своеобразный отпечаток. В этой книге идеалисты мирно соединяют старое с новым, и весь поворот выразился только в том, что в журнале зазвучали новые политические мотивы прогрессивного характера. Хотя редакция нашего журнала совершенно не разделяет философских взглядов "Нового Пути", но мы радуемся, что наши литературные противники получили возможность развивать и отстаивать свои убеждения на страницах собственного органа. Поборники полноты жизни, мы приветствуем полноту ее проявлений в литературе» (Правда. 1904. № 11 (ноябрь). С. 300).

[2] «Новый Путь» на новом пути // Образование. 1904. № 12. III Отд. С. 153, 163, 167.

женную схему «либерально-консервативного континуума». Причинами же непосредственного закрытия журнала были, по видимому, явления не столько идейного, сколько финансово-экономического порядка. *С. Н. Булгаков — А. С. Глинке*: «Д<митрий> Евг<ениевич> здесь, и по обычаю, ноет. У меня нет уверенности, что журнал будет существовать в следующем году, а если будет, то в очень измененном и сокращенном виде. Таково настроение Д<митрия> Е<вгениевича> (впрочем, Вы знаете, как оно изменчиво), и трудно его убедить, зная, что он в этом году теряет 30 тысяч»[1].

Надо сказать, что начало неявного участия Глинки в «Новом Пути» относится к тому периоду, когда журнал не был еще ведóм «представителями идеалистического направления», а числился «органом мистиков и декадентов»: в № 7 за 1904 год в разделе «Литературная хроника» вышел ответ З. Н. Гиппиус на «отголосок» «Об искании и об ищущих» в «Журнале для Всех», а номером позже — развернутая рецензия Дм. Фридберга на «Очерки о Чехове», сопровождаемая показательной ремаркой «*Примечание редакции*»: «Редакция дает место этой заметке, желая подчеркнуть различие между тем философским направлением, которое замыкается в отвлеченностях и уходит *от жизни*, и тем религиозным *движением*, которое призывает прежде всего к тому, чтобы "*сделать жизнь достойной Бога*". Повидимому, г. Волжский в своих позднейших статьях все более и более приближается к тому метафизическому синтезу, который приводит неизбежно к живому религиозному движению. Что касается религиозного *агностицизма*[2] г. Фридберга, то, конечно, редакция «Нового Пути» его не разделяет». *Дм. Фридберг*:

> <…> г. Волжский определяет Чехова как героического пессимиста, но не выдержанного и не последовательного. <…> Другой Чехов надеется на преображение страшной и нелепой действительности в прекрасную, обаятельную, чистую и примиряется с действительностью ради скрытых в ней сил, движущих к добру <…>. Надо сознаться, что схема Волжского сама по себе без отношения к разбираемому писателю построена безукоризненно и страдает разве только тем, что тягостно и странно, как платье с чужого плеча, сидит на Чехове. Первое испытание и источник всякой литературной идеи, конечно, — непосредственное ощущение. Без согласия с ним невозможен процесс развития идеи… В таком миросозерцании не чувствуется прямого и любящего отношения к жизни. Все наскучило, опротивело, всем слишком много занимались, кроме одного — жизни. Чехов первый заговорил о ней, и как же скучно снова поднимать все те же, те же разговоры о таких украшениях жизни, как пессимизм и оптимизм. Я — заурядный чи-

[1] Это письмо от 22 июня 1905 года опубликовано в: *В. И. Кейдан*. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских философов. М., 1997.

[2] *религиозный агностицизм* — аутентичное выражение самого Глинки.

татель Чехова, — взял очерки, посвященные ему — и удивился, натолкнувшись на своеобразное, но чистобезжизненное, отвлеченное миросозерцание самого критика. <...> Действительно, мир не согрет, не оживлен, а мало и как-то случайно улучшен, хотя нет недостатка ни в героях, ни в порывах. Правда, г. Волжский проповедует борьбу, но она бесплодна, если не согрета *любовью к жизни*. Г. Волжский стремится к далеким звездам, монахи предлагают созерцание и уединенный подвиг, а в сущности они одинаково проповедуют одну позу. Да ничего, кроме нее, и не остается: раз действительность признана вполне и без остатка презренной, раз идеалы осуществимы не в ней, т. е. неосуществимы, — что же остается, как не воздевать к ним руки и утешаться бескорыстием такого воздевания рук. Всякая поза немного бескорыстна, ибо удовлетворяется только собою и ни в чем, кроме взглядов на себя, не нуждается. Не в этой позе сила и особенность Чехова. Она и не в гениальном изображении обыденщины, как на это любят указывать. Потому что кто же ее не изображал? Мне кажется, его особая черта — та надежда, которая блеснула для него в нашей сплошь разоренной жизни. Обыкновенно, проходят жизнь вдоль и поперек, чтобы в конце сказать: дрянь, нелепа, зла и с отчаянием бросить как выжатый лимон. Чехов сказал о ней тоже гневные слова, но что-то сберег — мечту и уверенность, что она не всегда будет сорной кучей. <...> Волжский презрительно отзывается о пантеизме Чехова, приводящем его к атеизму[1]. Не знаю, что подразумевает Волжский под словом вера в Бога, повторение этого слова и слова «идеал» в иных случаях действует магически, а в иных ровно ничего не объясняет. Но если бы спросить об этом Чехова, он, может быть, сказал бы, что на этот вопрос не стоит, незачем отвечать...

Да, с высоты кругозор шире, громаднее. Сейчас мы сдавлены тюремными стенами, и для того, чтобы добраться до единственного окошечка, должны становиться на плечи таких же заключенных, как и мы. Сейчас вся сила нашей мысли, философии направлена на то, чтобы объяснить существование тюрьмы, цепей, которых не должно быть — которые есть. Наша историче-

[1] Однако Глинка, в отличие, скажем, от Н. К. Михайловского, вовсе не относился к пантеизму Чехова презрительно: «<...> Холодный пессимистический идеализм художника, сменяясь наскоро согретым отимистическим пантеизмом, просвечивает во всех его произведениях, освещая тем или другим светом изображаемую действительность. Действительность эта всегда какая-нибудь ничтожная деталь, настроение же, навеваемое ею, напротив, всегда грандиозно широко и общо. Поэтому-то везде, даже в самомалейших брызгах чеховской художественной кисти, читатель, понимающий основные мотивы его творчества, непременно найдет центральное художественное обобщение, насквозь пронизывающее собой все произведения этого художника <...>. Он раскалывает свой талант фонтаном блестящих брызг. Каждая отдельная капля в той или другой степени содержит в себе основные свойства породившего ее источника, но только все эти брызги вместе, и большие, и малые, сверкая взаимной игрой теней и оттенков, создают красоту и силу этого прекрасного фонтана» (Очерки о Чехове // *Волжский–I*. С. 210–211).

> ская наука теперь чисто отрицательная, да и не может быть другою. И только когда микроскопическою, глубоко индивидуальною (т. е. вполне свободною) работой будет создано новое общество, тогда лишь явится и всеобщее религиозное знание о нем. Что делать — пусть настоящее пока бедно религиозным светом, но для этого света нет, и не существует исторических форм, как для огня нет сухих дров[1].

«Творческую эволюцию» самого Глинки в рамках журнала проследить нетрудно. За год и два месяца существования (фактически вышло двенадцать номеров, ибо № 4/5 и 10/11 были сдвоенными) в «Новом Пути» / «Вопросах Жизни» увидели свет шестнадцать статей, статеек и рецензий «волжского идеалиста» — за разными подписями: «Проблема смерти у проф. Мечникова»[2]; «Об уединении. (О «Горных вершинах» г. Бальмонта и о «Весах»)»[3]; «Мистический пантеизм В. В. Розанова»[4]; «О рассказах г. Б. Зайцева, Л. Андреева и М. Арцыбашева»[5]; «Марк Криницкий. Чающие движения воды. Рассказы. М., 1904»[6] (рецензия); рецензии на «Нижегородский сборник», второй том «Рассказов» С. Юшкевича и пыпинского «Некрасова»[7]; «Христианские переживания в русской литературе. (По поводу “Опыта философии русской литературы” г. Андреевича)»[8]; «По поводу нового издания романа Н. Чернышевского “Что делать?”»[9]; «Pro domo sua. Обыденность трагедии (О Шестове в ответ на статью о нем Бердяева “Трагедия и обыденность”)»[10]; «Станислав Пшибышевский»[11] и, наконец, «Ст. Пшибышевский и Вл. Соловьёв о смыс-

---

1 [Литературная хроника.] Книга Волжского о Чехове // НП. 1904. № 8. С. 225–227.

2 НП. 1904. № 10 (октябрь). С. 69–87, статья вошла в *МЛИ*.

3 НП. 1904. № 11 (ноябрь). С. 95–127, вошла в *МЛИ* под немного измененным названием: «Об уединении в поэзии и философии современного модернизма».

4 НП. 1904. № 12 (декабрь). С. 28–67; ВЖ. 1905. № 1 (январь). С. 91–216; ВЖ. 1905. № 2 (февраль). С. 171–192; ВЖ. 1905. № 3 (март). С. 146–168, статья вошла в *МЛИ*.

5 ВЖ. 1905. № 1 (январь). С. 272–291. [Переиздана в: *Волжский–I*].

6 ВЖ. 1905. № 1 (январь). С. 295–297. [Переиздана в: *Волжский–I*].

7 *В-й*. [Рец. на:] Нижегородский сборник. СПб., 1905 // ВЖ. 1905. № 3 (март). С. 300–301; *Волжский*. [Рец. на:] С. Юшкевич. Рассказы. Том второй. СПб., 1905 // ВЖ. 1905. № 3 (март). С. 302–*302* [переизданы в: *Волжский–I*]; *А. Г.* [Рец. на:] А. Н. Пыпин. Н. А. Некрасов. 1905 // ВЖ. 1905. № 3 (март). С. 320–321. Рецензии подписаны соответственно *В-ий*, *Волжский* и *А. Г.*, дабы закамуфлировать чересчур активное участие в номере одного и того же автора. В опубликованной росписи «Нового Пути» / «Вопросов Жизни» при расшифровке криптонима неверно указан А. Горнфельд: *М. К.* «Идеалистическое направление» и «христианский социализм» в повременной печати. С. 370.

8 ВЖ. 1905. № 4/5 (апрель-май). С. 275–294. [Переиздана в: *Волжский–I*].

9 ВЖ. 1905. № 6 (июнь). С. 326–240. [Переиздана в: *Волжский–I*].

10 ВЖ. 1905. № 7 (июль). С. 324–250. В этом же номере — рецензии на «Сборник товарищества “Знание” за 1905 год. Кн. 6» и на первый том «Рассказов» М. Арцыбашева, подписанные соответственно *А. Г.* и *Волжский* [все три работы переизданы в: *Волжский–I*].

11 ВЖ. 1905. № 8 (август). С. 29–42; № 9 (сентябрь). С. 126–146. [Переиздана в: *Волжский–I*].

ле любви»[1] как завершение статьи о Станиславе Пшибышевском. Простой подсчет свидетельствует: Глинка был одним из ведущих авторов журнала, опережая по количеству опубликованных статей и рецензий таких авторов, как А. А. Блок. Вяч. Иванов, С. Л. Франк, — и значительно опережая признанного идеолога журнала — Н. А. Бердяева. Пиками участия Глинки в «Вопросах Жизни» можно считать № 3 (финал «Мистического пантеизма В. В. Розанова» и три рецензии) и № 7 (две рецензии и статья «Pro domo sua»). К последним номерам публикационная активность «волжского идеалиста» несколько спадает, что, возможно, было вызвано как физическим отсутствием его в Петербурге[2], так и возрастающей неопределенностью в связи с будущим журнала[3]. С точки зрения проблематики, статьи Глинки как нельзя лучше помогали снять чаемое «Вопросами Жизни» противоречие между «модернизмом» (статьи о Бальмонте, Розанове и Пшибышевском), «литературой» (о Леониде Андрееве, Семене Юшкевиче, Михаиле Арцыбашеве, Борисе Зайцеве et dii minores), «наукой» (о И. И. Мечникове) и «общественностью» (о Чернышевском, Некрасове и Андреевиче). С точки же зрения содержания, тексты Волжского в «Вопросах Жизни» есть не что иное, как удачная попытка если не дать собственные ответы, то по крайней мере поставить вопросы, занимавшие далеко

---

1 ВЖ. 1905. № 10/11 (октябрь—ноябрь). С. 51–70. [Переиздана в: *Волжский–I*].

2 Проведя лето 1905 года в деревне Чернышёвка Тетюшинского уезда Казанской губ., Глинка в сентябре, в связи с ухудшившимся состоянием здоровья (туберкулезный процесс), поехал не в туманный Петербург, а в Москву, но в октябре вновь вернулся в Симбирск.

3 *С. Н. Булгаков — А. С. Глинке. Письмо от 29 июля*: «О будущем “Вопросов Жизни” я не знаю ничего кроме того, что Жуковский кряхтит и отбрыкивается...» *От 3 сентября*: «Мне пришла в голову мысль, что, м<ожет> б<ыть>, если даже Сытин и не возьмет наш журнал, то, рекламируя еженедельник и газету, он может заодно рассылать объявления и о “Вопросах Жизни”, а мы бы ему за это что-нибудь заплатили». *От 7 октября*: «С “Вопросами Жизни” хорошего мало. Жуковский был в Киеве в ином, лучшем настроении, но оно может измениться. Говорил, что условно обещал дать 10 тыс. Пирожков, но с редакционными правами. Пирожкова я менее боюсь, потому что не знаю, но вот Туган предлагает пай и себя в редакцию, правда, на экономический отдел, но ведь как разграничить; что у нас будет за редакция! Напишите свое мнение, я же боюсь, тем более, что он переезжает в Петербург. Больше нет ничего. Я решил, если в половине октября поеду в Москву, поговорить прямо, по душам с Сытиным и думаю, что, если “Вопросы Жизни” должны существовать, то будут деньги». *От 11 ноября*: «Воротился я из Москвы и Петербурга и ничего Вам определенного сказать не могу, как ни хотелось бы Вас чем-нибудь порадовать: все неясно и смутно. <...> “Вопросы Жизни” мы решили попробовать продолжать без денег и, не платя почти гонораров, исключив текущую политику и позитивистов. Но, конечно, вопрос, осуществятся ли они без денег. Ж<уковский> от нас отказался совсем». И, наконец, от *28 декабря*: «Литературные дела наши окончательно расстроились. <...> “Вопросы Жизни” окончательно разложились. Д<митрий> Е<вгени евич>, почувствовавший к нам со времени возвращения Струве, род брезгливого презрения и раздражения за понесенные убытки, не хочет издать даже декабрьскую книжку. Денег, конечно, не достали, до “Вопросов Жизни” ли сейчас. Но произошло и окончательное внутреннее разложение. Н<иколай> Ал<ександрович> отзывается теперь о Г<еоргии> И<вановиче> так, как вероятно отзываются Мережковские. Я, как ни охладел к нему за последнее время, этого не понимаю и этим огорчаюсь. Одним словом, идет гниение». Все эти письма опубликованы В. И. Кейданом.

не только его одного: вопросы о статусе человеческой индивидуальности перед лицом наличного бытия = действительности и о связи действительности с бытием трансцендентным (Богом) и бытием трансцендентальным — идеалом (в том числе и социальным идеалом); проблемы зла и свободы воли — традиционно трудные для большинства теологически-ориентированных философских систем.

Если же говорить о «смыслах имён» — в том числе и о смыслах почти уже забытых имён собственных, — то можно сказать с уверенностью: философский язык Глинки этого периода, удачно дополняя язык Бердяева и Булгакова, Шестова, Розанова и Мережковского, смело может служить материалом для составления словаря русской философии первого десятилетия XX века. Отдавая себе отчет в неосуществимости создания этой «универсальной глоссы» (по крайней мере в ближайшее время), приведу несколько *кратких* примеров таких «имён». Это совсем не обязательно философские термины в узком смысле слова; зачастую это словосочетания или образы, которые имеют топическое значение, повторяясь, как устойчивый оборот или метафора, в философских текстах на русском языке.

а) *эсхатология/земной Иерусалим/горний Иерусалим (Невидимый Град) — Эсхатология* (от греч. ἔσχατος — конец и λόγος — слово) — учение «о последних вещах», то есть о смерти, о конечной судьбе мира, о тысячелетнем царстве, о воскресении мертвых и о Страшном суде. Христианская эсхатология отличается и от египетской эсхатологии («личной», с акцентом на загробной жизни человека) и от мессанской иудейской эсхатологии («исторической», согласно которой Бог ведет свой народ к спасению): эсхатологическое время уже наступило с первым пришествием Христовым, но Спаситель присутствует в истории незримо; действия его станут явленными только во втором пришествии Христовом, на Страшном суде. С эсхатологией связана и теория «двух градов» бл. Августина («De civitate Dei [О граде Божием]») и ее славянские интерпретации: «град земной» («*земной Иерусалим*») основан на любви к себе, доходящей до презрения к Богу; град небесный («*горний Иерусалим*»), основанный на любви к Богу, явится по второму пришествию Христову, незримо присутствуя в мире. Несмотря на то, что эсхатологические мотивы звучали в русской духовной культуре (духовные стихи, апокрифы, иконография и пр.) едва ли не с момента крещения Руси и особенно важны при изучении культуры раскола, официальное православное богословие Нового времени довольно долго «не обращало внимания» на саму проблему эсхатологии. Так, в авторитетном «Полном православном богословском энциклопедическом словаре», выпущенном в конце XIX века (СПб., б/г. Изд-во П. П. Сойкина), статья «эсхатология» отсутствует (есть статья «К. П. Победоносцев»). Интерес к эсхатологии в философской публицистике начала XX века связан, прежде всего, с именем

В. С. Соловьёва и его «Тремя разговорами о войне, прогрессе и конце всемирной истории с приложением Краткой повести об Антихристе» (1900). Различение между «земным» и «горним» Иерусалимом существенно дополняет актуальное для начала XX века различение между городом-*Urbis* и городом-*Civitas*. *Urbis* (*лат.*) — город, окруженный стеной, Рим; 2) население города; 3) верхняя часть города, городская крепость; 4) главный город, столица. *Civitas* (*лат.*) — 1) гражданство; 2) гражданское общество, государство; 3) сообщество, содружество; 4) город; 5) граждане, гражданское население, община, народная масса, народ. Семантическое различение между *городом* («Urbis») и *градом* («Civitas») явствует даже из словарных определений. Тема *града* — одна из ключевых тем русского религиозного ренессанса, воплощенная как в целом ряде заголовков программных сборников движения, так и в отдельных статьях, и в современной исследовательской литературе: *Вал. Свенцицкий, В. Эрн.* Взыскующим Града. № 1. М., 1906; [*Вал. Свенцицкий, В. Эрн*]. Взыскующим Града. <II>. М., 1907; *С. Н. Булгаков.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов (Сборник статей в двух томах). М.: Путь, 1911; *В. Олсуфьев.* Взыскующие грядущего града // Возрождение. 1918. № 5. С. 4–7; Новый Град. Журнал / Ред.: Г. П. Федотов, И. И. Бунаков-Фондаминский, Ф. А. Степун. Париж, 1931. Ср.: Взыскующие Града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна и др. / Сост. В. И. Кейдан. М., 1997; *Е. А. Голлербах.* К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. В русском философском языке первого десятилетия XX века, в том числе и у Глинки, сложилась традиция интерпретации «Невидимого града» как «града-Civitatis», берущая свое начало в социологических, «общественнических» трактовках августинова различения между Градом Божиим и градом земным. Однако уже в начале 1910-х годов, в частности, у Вяч. Иванова и С. Н. Дурылина[1], соединяясь с концептами «искания» и «пути», появляются *онтологические* трактовки Града Божия: Град Незримый является трансцендентной парадигмой и образцом и может воплотиться в принципе в каком угодно «граде». Дальнейшее развитие этого концепта (начиная с 1920-х годов) влечет за собой различение

[1] Ср.: «Поиски Руси невидимой, сокровенного на Руси Божьего Града, церкви неявленной, либо слагаемой избранными незримыми строителями из незримого им самим камня на Святой Горе, либо таимой в недрах земных, на дне ли светлого озера, в серединных ли дебрях, на окраинах ли русской земли, не то за Араратом, не то за другими высокими горами, — эти поиски издавна на Руси деялись и деются, и многих странников взманили на дальние пути, других же на труднейшее звали, не пространственное, но духовное паломничество. Так, святая Русь, становясь предметом умного зрения, как в бытийственной тайне сущая, являлась созерцателям этой тайны чистым заданием, всецело противоположным наличному, данному состоянию русского мира» (*Вяч. Иванов.* Живое предание / *Вяч. Иванов.* Соч.: В 4 т. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 341. См. об этом также, напр.: *Дурылин и его время–II.* С. 40–41, 47–48).

между градом земным и Градом Небесным как различение двух, одновременно существующих, планов бытия: собственно «бытия» как сферы софийных праформ — и «бывания» (у Дурылина).

b) *Сняли крест с себя, отвернулись в смелости своего земного дерзновения от имени Христа, убоявшись явно господствующего исповедывания Иуды, но пошли на распятие, где еще возможно тайное исповедование разбойника… (благочестивый разбойник / Иуда Искариот / богоборец Иаков)*

Литургический источник цитаты — Последование ко Св. Причащению: «Вечери Твоея тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя прими; не бо врагом Твоим тайну повем, ни лобзания Ти дам, яко Иуда, но яко разбойник исповедую Тя: помяни мя, Господи, во Царствии твоем», однако характер трактовки, предложенной Глинкой, требует обратиться и к евангельскому, и историко-культурному контексту фрагмента. Евангельский источник — притча о двух разбойниках (Мф. 27.38–44, Мк. 15.27–28, Лк. 23.39–43), однако даже у синоптиков поведение разбойников описывается по-разному.

Матфей:

> Тогда распяты с Ним два разбойника: один по правую сторону, а другой по левую. Проходящие же злословили Его, кивая головами своими И говоря: разрушающий храм и в три дня Созидающий! Спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста. Подобно и первосвященники с книжниками и фарисеями, насмехаясь, говорили: Других спасал, а Себя Самого не может спасти! Если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него; уповал на Бога: пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын. Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его;

Лука:

> Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: если ты Христос, спаси Себя и нас. Другой же напротив унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? И мы *осуждены* справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли; а Он ничего худого не сделал. И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со мною в раю…

Марк же только констатирует факт: «С Ним распяли двух разбойников, одного по правую, а другого по левую *сторону* Его. И сбылось слово Писания: “и к злодеям причтен”». Традиция устойчиво связала «доброго» разбойника Евангелия от Луки с разбойником Матфея, распятым «одесную». *Н. Н. Ге*: «И вот я нашел способ выразить Христа и двух разбойников вместе без крестов на Голгофе, только что приведенных. Все три страдальца, всех

громко и страшно поражает молитва самого Христа. Одного разбойника бьет лихорадка, другой убит горем, что жизнь своя погана, и вот до чего довела»[1]. Визуальное решение этой темы — картины Н. Н. Ге «Голгофа» (1983) и «Распятие» (1894), а также подготовительные к ним «Христос и разбойник» (1893) и «Голова распятого Христа» (1892–1893)[2]. Психологическая интерпретация Иуды, кающегося и *исповедующего* (т. е. открыто признающего даже ценой жизни) Христа-Бога, впервые в русской культуре Нового времени была дана С. Я. Надсоном («Иуда», 1879):

Прочь, непорочное виденье,
Уйди, не мучь больную грудь!..
Дай хоть на час, хоть на мгновенье
Не жить... не помнить... отдохнуть...
Смотри: предатель твой рыдает
У ног твоих... О, пощади!
Твой взор мне душу разрывает...
Уйди... исчезни... не гляди!..
Ты видишь: я готов слезами
Мой поцелуй коварный смыть...
О, дай минувшее забыть,
Дай душу облегчить мольбами...
Ты Бог... Ты можешь все простить.

Дальнейшее развитие этого сюжета — повесть Л. Андреева «Иуда Искариот и другие» (1907), отрецензированная А. С. Глинкой:

> ...кажется, вот-вот почувствует Андреев, около чего стоит, к чему бессознательно близится, движимый сильным и темным ему самому инстинктом художественного чутья, религиозного чутья... Здесь чуткость неверующего отчаяния заставляет Андреева вдруг коснуться тончайших душевных струн веры, той веры, которая в правде религиозного опыта раскрывается только в глубине глубин христианской психологии. Это вера в правду жизни за смертью. <...> ...Андреевский Иуда <...> обнимает Христа в тайне смерти, в таинстве смерти, в этом таинстве всех таинств христианства. Через Христа, в своем сильнейшем ощущении Его, доступном в повести только одному Иуде, — это Андреевский Иуда трагически проникновенно соприкасается к таинственному иному миру, и, в конце концов, Иуда у Андреева исповедует

[1] Письмо Л. Н. Толстому от 26. 10. 1893 // *Н. Н. Ге*. Письма. Статьи. Критика. Воспоминания современников. М., 1978. С. 183.

[2] См., напр.: *С. М. Даниэль*. Библейские сюжеты. Священное писание в русской живописи Нового времени. СПб., 1994. Илл. 83–85, 87.

> Господа «яко разбойник», тот разбойник, который с креста своего молил Распятого: «Помяни, мя Господи, егда приидеши во царствие Твое[1].

Богословским же завершением этой темы следует считать, по-видимому, работу С. Н. Булгакова «Иуда Искариот — апостол-предатель» (1930–1931)[2], а также до сих пор не прекращающуюся полемику вокруг нее.

К этому же семантическому ряду принадлежит топос *Богоборчества Иакова,* отчетливо проговоренный в риторике 1900–1905 годов. Библейский источник: *Быт. 32. 24–38*: «И остался Иаков один. И боролся Некто с ним, до появления зари; И, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его и повредил состав бедра Иакова, когда боролся с Ним. И сказал: отпусти меня, ибо взошла заря. *Иаков* сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь». Все эти фрагменты являются топическими, к примеру, у *В. В. Розанова*: «Теперь очевидно, что никакие идеи Леонтьева не привьются и что он вообще есть ф е н о м е н, а не с и л а; так сказать, fata-morgana Мальштрема, а не о н в действительности. Бог одолел человека, но человек этот был сильный богоборец. Это об Иакове записано, что он “боролся с Богом” в ночи и охромел, ибо Бог, не могши его побороть, напоследок повредил ему “жилу в составе бедра”»[3].

Ср. также:

> ...напрасно С. Н. Булгаков думает, что что возможно отождествить трагизм с аскетизмом и и таким образом миросозерцание не аскетическое характеризовать как гедонистическое. Напротив, мистический анархизм, чуждый аскетизму, всегда трагичен, и в нем преображаемся мы через страдание, через жертву. Правда, эти страдания и эта жертва решительно не связаны с покорной и бессильной психологией раба: напротив, момент *богоборчества* выявляется здесь с великой силой. В этом богоборчестве[4] и одновременно *богопризнании* и раскрывается глубочайший, мистический трагизм личности. Таков Тантал в трагедии Вячеслава Иванова. И голос хора воистину голос трагический:
>
> Кто богоносец? Кто богоборец?
> Страшно, о, страшно богов приближенье,

---

[1] *Волжский.* «Иуда» Леонида Андреева // Живая Жизнь. 1907. № 2 (20 декабря). С. 36–37.

[2] Наиболее полный корпус опубликован в: *С. Н. Булгаков.* Труды о Троичности. М., 2001. С. 181–330.

[3] *В. В. Розанов.* Неузнанный феномен // *В. В. Розанов.* Апокалипсис нашего времени. М., 2001. С. 172. Это статья 1911 года.

[4] Здесь и далее курсив Г. И. Чулкова.

Их поцелуй!
Бога объявший, — с богом он борется;
Пламень объявший, пламенем избранный,
Тонет в пламени духом дерзающим, — персть сожжена![1]

Pro domo sua / свой угол / в своем углу — (*лат.*, букв: за дом свой). По всей вероятности, в русскоязычный культурный контекст сходное латинское выражение с той же семантикой (*Pro vita mea*) было введено В. С. Печериным в 1865–1867 годах — именно так называется его знаменитый памфлет. Перевод собственно латинского выражения *Pro domo sua* допускает три различных варианта: «В своих собственных интересах, в свою защиту», «О себе, о своих личных обстоятельствах», «Для себя, для домашнего употребления». Судя по контексту, в «литературных заметках» Глинка использует последний вариант[2] («о своих внутренних противоречиях»), что, с свою очередь, было связано с уже решившейся к 1905 году проблемой *своего угла в <современной> литературе*. Проблема «своего литературного (журнального) угла» для представителей «идеалистического» направления действительно была актуальной и разрешилась только к ноябрю 1904 года, в связи с изменением в составе редакции журнала «Новый Путь» (фактическими редакторами стали Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков). Собственно метафора «своего угла» принадлежит В. В. Розанову, ведшему в «Новом Пути» первого состава редакции (П. П. Перцов, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский) рубрику под этим названием. Латинская фраза *Pro domo sua* была особенно часто употребляема в заголовках[3]. Однако к 1910-м годам смысл ее меняется, уточняется, становится более онтологическим, сближаясь с топосом «своего угла»[4]: в *моем* мире, в *моем* жизненном пространстве, в *моей* «щели бытия» (выражение Льва Шестова).

Этот «онтологический поворот» совершался незаметно, исподволь. В 1911 году Шестов еще говорит о «противоречиях»[5], однако уже в июльском

---

[1] *Г. Чулков.* [Из частной переписки.] О мистическом анархизме // ВЖ. 1905. № 7 (июль). С. 203.

[2] «Тут есть нечто pro domo sua, к борьбе в сфере новых, так называемых «идеалистических течений». Борьба с позитивизмом извне привносится внутрь, и я глубоко убежден, что и здесь, как в былое время в марксизме, самокритика окажется гораздо плодоноснее критики» (*Волжский.* Pro domo sua. Обыденность трагедии // *Волжский–I.* С. 524).

[3] См. напр.: *П. Б. Струве.* Против ортодоксальной нетерпимости. Pro domo sua // На разные темы. Сборник статей. СПб., 1902. С. 191–316; *[Анонимный автор].* Pro domo sua. Больной вопрос // РБ. 1903. № 8. С. 193–195; *В. Лашнюков.* I. Что делать? II. Pro domo sua // Народ. Четверг, 6 апреля 1906 г. С. II.

[4] Широкий историко-культурный контекст топоса «в своем углу» см.: *И. А. Едошина.* Мифологема «угла»: тексты С. Н. Дурылина в пространстве русской культуры начала XX века // *Дурылин и его время–I.* С. 299–229.

[5] *Лев Шестов.* Potestas clavium (Власть ключей). Часть вторая. Афоризм 3 *Pro domo mea*

номере «Вопросов Жизни» (т. е. в том же, что и «Pro domo sua» Глинки) вышла коротенькая заметка Алексея Ремизова в защиту «Апофеоза беспочвенности», по-своему трактующую тему «подполья» — как тему «своего угла»:

> Жил себе на свете некий человек. Жил аккуратно, по-Божьи. Имел палаты крепкия и всякое удовольствие. И все хорошо шло, как по маслу. Да вот случился грех: как-то оступился. Оступился, и екнуло что-то... Эти залы, где танцуют намалеванные гости, эти гостиные, где болтают, эти детские, где учат лгать, эти спальни, где распутствуют, эти молельни, где распинаются сами перед собой... Проклял дом, лежанку, кров. Без оглядки пошел за ворота. Шел по улицам, шел по площадям. Втирался в цепь бродяг и сволочи. А когда солнце стало на полдень, покинул город и отдыхал на свалке. И, отдохнув, бродил на воле вдали от башен и тюрем. Вернулся к ночи не в дом — под дом, в подполье...
>
> Такой представляется мне история Шестова. Когда-то Шестов написал сочинение по рабочему вопросу... Потом поклонился кенингсбергскому идолу... И вот потом случился грех. Нет, пропади они пропадом, все эти роскошные заморские дворцы! Что такое «последовательно развитая система мыслей, объединенная общей идеей». Allgemeingültligkeit?.. Хе, хе... Видно, соприкоснувшись с Шекспиром, Толстым, Ницше, Достоевским, нельзя уже вернуться под кровлю. И теперь, когда Шестову понадобилось ответить на те вопросы, которые заговорили в нем, он уже не мог говорить «дозволенной речью». «Опыт адогматического мышления» является гармонией афоризмов, возмутительных и циничных для ума, которого кашей не корми, а подай ему «систему», «возвышенную идею» и т. п. «De lá musique avant toute chose» ... этим знаменитым стихом заканчивается книга, которую можно назвать прелюдией подпольной симфонии. Ведь в подполье, в мраке и сырости вдруг загорается чудо, и вереницами бродят привидения, и снятся безумные сны, и ломаются, как прутики, все категории... И еще есть в подполье странные окна через землю в иной мир. Найдешь — вырвешь загадку тем тайнам, от которых на стену лезут, не знают, не догадываются, пребывая на лоне природы и шаркая в черных кафтанах по глянцам паркета. Найдет ли Шестов окна... а, может, закиснет в духоте и прели... а если найдет, скажет ли? — все равно, путь его верный. Не искусившись, не умудришься. Не искусившись... блаженны неискусившиеся, чуть тухленькие, чуть розовенькие, духи бесплотные[1].

[В м о е м углу]: «Люди обижаются, когда я высказываю одновременно два контрадикторных суждения. Они требуют, чтобы я от одного из них отказался или, хотя бы из приличия, высказывал их неодновременно. Но между мною и ими только та разница, что я открыто говорю о своих противоречиях, они же предпочитают скрывать их от себя и даже тогда, когда замечают их погрешности и ставят им на вид их, притворяются, что ничего не видят // (*Лев Шестов*. Соч.: В 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 131).

[1] *А. Ремизов.* [Из частной переписки.] По поводу книги Л. Шестова «Апофеоз беспочвенно-

Дальнейшее развитие этого термина — с онтологическими его коннотациями, — связано с именем Дурылина, и речь о нем — во всей возможной на сей день полноте — еще впереди.

d) *Станислав Пшибышевский* (Przybyszewski, 1868–1927), польский беллетрист, эссеист и драматург; идеолог литературного направления «Молодая Польша». Изучал архитектуру и медицину в Берлине (1889–1890) и там же начал писать на немецком (эссе «К психологии индивидуума. I. Шопен и Ницше. II. Ола Гансен» (1892), романы «Заупокойная месса» (1893, польский перевод — 1901), «Дети сатаны» (1897, польский перевод — 1899), «Homo Sapiens» (1898) и др.). Во время краткой поездки в Норвегию сблизился с Августом Стриндбергом. Вернувшись в Берлин, редактировал «Gazeta robotnicza» [«Рабочая газета»]. С 1898 г. поселился в Кракове, став редактором журнала «Życie» [«Жизнь»] — основного печатного органа «Молодой Польши». С этого момента основным литературным языком Пшибышевского становится польский: «Сыны земли», «Requiem aeternum» «Танец любви и смерти», «Золотое Руно», «Гости» (все — в 1901), «Мать» (1902), «Снег» (1903); публицистический памфлет «Польша и Святая война» (1915); сборник военных рассказов «Возвращение» (1916); незаконченная книга мемуаров «Мои современники» (1926). Полное собрание сочинений Ст. Пшибышевского на русском языке в 10 тт. было осуществлено В. М. Саблиным в 1905–1910 гг. Интерес к творчеству польского модерниста в России, несомненно, был связан со схожестью его тем, интересов и, наконец, его духовной эволюции[1] с русскими темами и сюжетами, — вплоть до полного неразличения их современниками. *Нина Петровская — Валерию Брюсову*: «Оргиазм хорош и интересен на страницах В. Иванова да в безумных романах пьяного погибшего Пшибышевского, но встречаться с такими людьми опасно, неудобно, беспокойно и невозможно. Но что же мне делать, Валерий, если выпив яд иного способа существования, я не могу вернуться назад?»[2]

Статья Глинки «Станислав Пшибышевский / Ст. Пшибышевский и Вл. Соловьёв о смысле любви»[3], вполне встраиваясь в континуум различнейших русских

сти» // ВЖ. 1905. № 7 (июль). С. 204.

[1] Характерно название прижизненной работы о Пшибышевском: *S. Cyps.* Przybyszewski. Od antynaturalisty do mistyka [От антинатуралиста до мистика], 1923.

[2] Письмо от 28 августа 1905 года // *В. Брюсов, Н. Петровская*. Переписка: 1904–1913. С. 123.

[3] Знаменитая работа В. С. Соловьёва «Смысл любви», анализируемая здесь Глинкой (впервые: ВФиП. 1892. Кн. 14–15; 1893. Кн. 17; 1894. Кн. 21), вошла в VI том Собрания сочинений в VIII томах, издаваемого в Петербурге. Первой реакцией на этот том на страницах «Вопросов Жизни» следует считать, по видимому: *С. Булгаков*. Без плана: I. «Вопросы Жизни» и вопросы жизни. II. По поводу выхода в свет шестого тома собрания сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва // ВЖ. 1905. № 2 (февраль). С. 347–368. Глинковская же соловьёвиана, без сомнения, является темой отдельного исследования. Отметим лишь две работы: «Человек в философской системе Владимира Соловьёва» (впервые: Русские Ведомости. 1903. № 209,

социологических, общественно-политических, психологических, психопатологических и разного рода иных интерпретаций творчества Пшибышевского, отличается все же бóльшей внутренней свободой по отношению к объекту повествования. Цель ее — не в квалификации польского писателя как «дегенерата»:

> Карстен <...> занимается главным образом тем, что играет в азартные игры и меняет одну женщину на другую. Чрезмерно впечатлительный, подчиняющийся другим вплоть до готовности совершать преступление, неимоверно трусливый, страдающий явной манией преследования, он принадлежит к безусловно патологическим типам. <...> Какой интерес представляют все эти эгоистичные, дряблые и мстительные «интеллигентные» люди, ушедшие в свои маленькие любовные делишки, с их извращенными представлениями о любви и дружбе? Какой смысл увековечивать в художественных произведениях их мизерное существование, их неодухотворенные ни единой мыслью фигуры? Между тем как кругом жизнь бьет ключом, сталкиваются партии и классы, на отломках прошлого уже зеленеют молодые побеги будущего, поэзия «модернистов», подобных г. Пшибышевскому, продолжает рыться в мусоре и пыли[1].

или «оргиаста»:

> ...Мы видели жалкую и отвратительную смерть в произведениях Леонида Андреева, таинственную смерть у Эдгара Поэ, прекрасную смерть героев Роденбаха, тлетворную смерть распадающегося человека у Пшибышевского. Где же корни этого «Мертвого царства»? Вымирание последних, вымирание Керженцевых и Хижняковых, Фальков и Туллио свидетельствует не только о болезни, о распадении индивидуального организма, но и о болезни социального организма, и это главное <...>. Кто хочет видеть, как циничная душа отживающих слоев прикрывает грязь голых интересов «возвышающим обманом» прогрессивной идеологии, тот сперва пусть присмотрится к одному из представителей этих слоев, к Фальку (Homo Sapiens), к этому избранному из избранных. Вот он, конкурируя со своим другом, отнял у него подругу, а его довел до самоубийства, и тотчас-же над гнусной действительностью строит прогрессивную идеологию, опираясь на теорию полового подбора... Вот он обольстил девушку, а затем на другой день пришел и сказал ей, что он женат, и тотчас Фальк, этот *распадающийся* человек, начинает говорить о Боге, Дионисе, о том, что он, как оргийная природа, начинает разрушать, чтобы созидать и т. д. <...> Сверх-человек Фальк, мистик о. Василий

затем — *МЛИ*) и «Проблема зла у Вл. Соловьёва» (*Волжский*. Проблема зла у Вл. Соловьёва // Религиозно-общественная библиотека. Серия I. Вопросы религии. Выпуск первый. М., 1906. С. 221–297).

[1] [Рец. на]: *Ст. Пшибышевский.* Для счастья. Драма в 3-х д. Перевод Я. В. Перовича. Изд. С. Г-а. Одесса, 1904. Пер. ***. Харьков. 1904 // Правда. 1904. № 9 (сентябрь). С. 192–193. Рецензия не подписана.

> Фивейский, вот два образа, отрицающие две стороны «мертвого царства» … Один в противоречиях действительности видит творчество «оргийной природы», другой *в чуде*, в религиозном экстазе ищет спасения от безысходной действительности, от вековых народных страданий и великих чаяний исстрадавшихся, обессиленных людей. Этот культ Диониса <…> у современных дегенератов просто выродился в дряблое, отвратительное распутство немощных «утонченных неудачников», и в этом распутстве нет ни красоты, ни благородства, за то есть «опьянение», помогающее закрыть глаза. И Фальк, и о. Василий, каждый по-своему предаются этому опьянению <…> возможности чувствовать себя Богом хоть на мгновение[1].

ницшеанством или дионисийством прикрывающего банальную половую распущенность; которому следует посочувствовать:

> Необеспеченное материальное положение современного писателя действует двояким образом на его психику. Долголетняя нищета, изнуряя его нервную систему, делает его творчество болезненным и кошмарным. Если новейшая литература так нездорова, как патологична, то это вызвано в значительной степени тем обстоятельством, что ее творцами являются интеллигентные пролетарии. <…> Современный художник — как и всякий работник — раб капитала и рынка. И порой он мучительно чувствует весь позор такого рабства. Это чувство пронизывает весь роман Пшибышевского «Сыны Земли» <…> И несчастные продают себя, спиваются и стреляются[2].

— или уж полечить, заодно, вместе с Ницше[3]. От подобных квалификаций не до конца свободна и статья Андрея Белого «Пророк безличия», посвященная Пшибышевскому, написанная в 1909 году (т. е. на четыре года позже глинковской статьи) и открывающая сборник статей Белого «Арабески». Отмечая,

---

[1] *В. Львов.* Мертвое царство (по поводу рассказов Леонида Андреева) // Образование. 1904. № 11. II Отд. С. 110, 120.

[2] *В. Фриче.* [Рец. на:] С. Пшибышевский. Сыны Земли // Правда. 1905. № 7. С. 190.

[3] «…К числу признаков болезни д-р Мишо присоединяет то, что Ницше уже больше не старается согласовать свои мысли со взглядами своих знаменитых предшественников и излагает их без всякой преемственной связи и затем, что он выражается только афоризмами, так что все его дальнейшие творения уже не представляют логического целого, а кучу нанизанных друг на друга, без всякого плана идей <…>. Он написал три первые части “Заратустры” в десять дней и закончил это произведение в промежуток времени между ноябрем 1881 года, притом постоянно переезжая с места на место <…>. Психиатрам приходилось не раз наблюдать у паралитиков такое внезапное проявление мозговой энергии; больной, бывший до того времени апатичным и пассивным, вдруг становится деятельным и пускается в такие спекуляции, на которые он бы никогда не решился в нормальном состоянии. С Ницше наблюдается аналогичное явление <…>. Заратустра, — говорил Мишо, — сверхчеловек, это сам Ницше, и в этой теории “сверхчеловеков” следует видеть особую форму мегаломании» — [Из иностранных журналов]. Ницше и его болезнь. Реферат д-ра Мишо из «Clinique général de chirurgie» // *МБ.* 1904. № 4 (апрель). II Отдел. С. 100–101. Реферат не подписан.

как и ранее Глинка, несомненное влияние на Пшибышевского не только Ницше, но и Шопенгауэра и Гартмана и определяя, как и ранее Глинка, в качестве основной проблемы всего творчества Пшибышевского, кризис индивидуального, Белый делает акцент на основаниях не просто противоборства двух начал в культуре — дневного и ночного, Аполлонического и Дионисийского, но, скорее, на существовании самой культуры; при этом Пшибышевскому отводится роль ее разрушителя — неутешительная роль. *Андрей Белый*:

> У Пшибышевского нет своей мысли, своей правды. Мироздание, понятое как половой акт, конец мира, понятый как окончание этого акта — только иллюстрация к мыслям Шопенгауэра и Гартмана. Хорошо иллюстрирует эти мысли Пшибышевский. Принимает волю и бессознательное от Гартмана, а личность — от Ницше. Но соединение Ницше с Гартманом обессиливает и Гартмана, и Ницше. Вывод Гартмана — отрицание личности, утверждение безличного; вывод Пшибышевского: утверждение личности (героя) в безличном (в поле), утверждение безличного (пола) в личности (герое); но личность у Пшибышевского не соединяется с личностью; закрывается ею, как мертвой личиной из слов и жестов. Там, где личность (герой) сближается с полом, там пробуждается в герое человек-зверь (безличное) либо этот зверь оказывается бессильным чучелом <…>. Pricipium individuationis[1]– в представлении; представление обособляет образ, обособляет личность, личность становится той, а не иной. Отрицая всякий смысл золотого Аполлонова ковра, накинутого над бездной, Пшибышевский топит в нас дневное, рассуждающее и действующее сознание: сознание становится мертвым, словесным, а действие становится звериным. *Слово, ставшее плотью, он делит на бесплотное слово и немую плоть*[2].
>
> <…> В глубинах бессознательного клокочет в них стихийная сила жизни; все же, что пронизано светом культуры, золотым Аполлоновым светом — живые образы, живые слова, живые поступки, живое творчество — все тут выветрено, как выветрились в культуре образы искусства — в аллегории, слов — в термины, поступки — в созерцание собственных культурных жестов, творчество жизни — в изделие форм, превращаемых в товар. Соединение образа с ритмом переживания — только в духе соединяющем; форма этого соединения — творческая личность, а форма творчества — живая жизнь.
>
> <…> Пшибышевский понял одну сторону в Ницше: сокрушителя ветхих скрижалей: созидателя в Ницше не увидел он вовсе.
>
> Пшибышевский стал разрушать. И герои его разрушают тоже.

---

1 Принцип индивидуации.

2 Здесь и далее курсив Андрея Белого.

> <…> Он — пророк Фаллуса, воскреситель в нашей культуре всего дикого; вместо того, чтобы облечься броней новых образов и выйти за ограду культурного кладбища на единоборство с ночью, он безо всякой борьбы разбивает последние оплоты культуры; и валится на нас в пробитые бреши ночь. Тут он окончательно утратил личность, он — одержимый, и в этом — его величие; он — первый среди бесчисленных, в то время как Ницше — немногий среди немногих; только у Пшибышевского неистовство имеет символический смысл <…>. Пшибышевский воззвал к «*Сынам земли*», но его сыны — сыны ночи: он точно открыл апокалиптический «кладезь бездны», и вышла оттуда «злая саранча» <…>.
>
> Все это — бесчисленные образы, осаждающие нас; но прообраз их — Пшибышевский. В этом его величие, сила, значение; оттого-то в нем перекрещиваются все течения ницшеанства и декадентства, старающиеся совратить человечество с намеченного пути. В Ницше ключ к пониманию современности: если хотим мы возрождения личности, героя, если помним, что жизнь — трагедия (не сон и вовсе не «ха-ха-ха»), мы должны идти в ночь дорической фалангой: топтать и бить варваров.
>
> В нашей суровости, в нашей безжалостности — наша трагедия, наш долг, чтобы преосуществилась жизнь и стала мистерией[1].

Для Глинки, как позже для Белого, трагедия Пшибышевского — в трагизме «абсолютно утверждающего себя “я”, в триедином конфликте индивидуальной воли, “власти действительности”[2] (я — не-я) — и таинственного mare tenebrarum[3] сексуальности: тема, пропущенная Белым в его культуркритиче-

---

[1] Арабески. [Творчество жизни]. Пророк безличия // *Андрей Белый.* Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2-х томах. Т. 2. М., 1994. С. 15–21.

[2] Ср.: «И Я оказалось во власти ночи в то время, как другую часть этого Я раздавили обломки мертвой действительности» (*Андрей Белый*. Пророк безличия. С. 19).

[3] *mare tenebrarum* (*лат.*) — море мрака. Источник — латинская псевдоцитата из рассказа Эдгара По «Элеонора»: «Тем, кто видят сны наяву, открыто многое, что ускользает от тех, кто грезит лишь ночью во сне. В туманных видениях мелькают им проблески вечности, и, пробудясь, они трепещут, помня, что были на грани великой тайны. Мгновеньями им открывается нечто от мудрости, которая есть добро, и несколько больше от простого знания, которое есть зло, и все же без руля и ветрил проникают они в безбрежный океан “света неизреченного” и вновь, словно мореплаватели нубийского географа, “agressi sunt mare tenebrarum, quid in eo esset exploraturi” [Вступают в море тьмы, чтобы исследовать, что в нем (*лат.*)] (*Эдгар По.* Стихотворения. Проза. М., 1976. Пер. Н. Демуровой). В христианской традиции существуют две устойчивые трактовки слов «море (или “страна”) мрака» — это «тьма внешняя» (или «кромешная»), страна «сени смертной»: «Прежде нежели отойду, — и уже не возвращусь, — в страну тьмы и сени смертной, В страну мрака, каков есть мрак тени смертной, где нет устройства, *где* темно, как самая тьма» (Иов. 10. 21–22); и «Божественный Мрак — это тот неприступный Свет, в котором, как сказано в Писании, пребывает Бог» (*Псевдо-Дионисий Ареопагит.* Письмо Дорофею Диакону; новозаветный источник: *1 Тим. Ап. Павла. 6. 16*: «Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может»). Эдгар По, а вслед за ним —

ском пафосе. Глинка также несвободен от квалификаций, но это уже иные квалификации: Пшибишевский для него — один из бесконечной череды «сильных богоборцев», боровшихся с Богом в «ночи», утративших «трансцендентный корень любовного слияния», ощутивших любовь как возможность перехода от «я» к «ты», — и недостаточность наличных средств для осуществления этого перехода.

и Пшибышевский и Глинка следуют второй трактовке; однако наличие первой придает действительный трагизм постановке вопроса. Одно из дальнейших развитий этого сюжета — в сонете Максимилиана Волошина из цикла «Lunarium», в котором название объекта лунной географии (Mare Tenebrarum — Море Мрака) имеет устойчивую культурную коннотацию:

Твоих морей блестящая слюда
Хранит следы борьбы и исступлений,
Застывших мук, безумных дерзновений,
Двойные знаки пламени и льда.

Здесь рухнул смерч вселенских «Нет» и «Да».
От Моря Бурь до Озера Видений,
От призрачных полярных взгромождений,
Не видевших заката никогда,

До темных цирков Mare Tenebrarum —
Ты вся порыв, застывший в гневе яром.
И страшный шрам на кряже Лунных Альп

Оставила небесная секира.
Ты, как Земля, с которой сорван скальп, —
Лик Ужаса в бесстрастности эфира!

Другое — в работах С. Н. Булгакова крымского периода «Мужское и женское» и «Мужское и женское в Божестве» (1921) и в булгаковском же семинарии 1923–1924 годов о Царствии Божием: «Сущность зла состоит в обмане, в выдавании за добро того, что не есть добро. Так дьявол хочет быть богом, богом хочет быть (по крайней мере для себя) и безбожный человек. Обман и самообман возможны постольку, поскольку *мир объемлет, если не тьма, то некоторые сумерки* (здесь и далее курсив мой. — *А. Р.*), в которых добро и зло возможно смешать. <...> ... удаляющийся от Бога идет *во тьму* <...>. Эта *тьма* является *внешней*, потому что она вне Бога, вне Его Царства, вне единственной реальности. Она — *кромешная*, потому что она "кроме́" — т<о> е<сть> в стороне, не связана, не освещена божественной благодатью. И если грешник, попадая в нее по своей собственной воле, все же испытывает в ней страдания ("плач и скрежет зубов"), то противоречие это лежит в его собственном духе, поскольку страдания одиночества, оставленности и духовной смерти для него все же легче, чем действие попаляющего его греховную природу огня божественной любви». (Новозаветное учение о Царствии Божием. Протоколы семинария профессора протоиерея С. Н. Булгакова. (По записи Л. А. Зандера). Собрания третье и восьмое // *Булгаков: Религиозно-философский путь*. С. 439, 478–479).

3. СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ ДУРЫЛИН (СЕРГЕЙ РАЕВСКИЙ)

СЕРГЕЙ ДУРЫЛИН (ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКАЯ СТАТЬЯ)

ДУРЫЛИН Сергей Николаевич (14(26) сентября 1886, Москва — 14 декабря 1954, пос. Болшево Московской обл.) — религиозный писатель, философ, богослов, искусствовед, этнограф.

Родился в Москве, в Плетешках, в семье купца первой гильдии Н. З. Дурылина. Учился в IV Московской мужской гимназии, ушел из VI класса гимназии (декабрь 1903 года), «обуян честнейшим и бестолковейшим народничеством»[1]. В 1903 году — познакомился с Н. Н. Гусевым, секретарем толстовского издательства «Посредник». С 1904 года — сотрудник этого издательства, автор журналов «Свободное Воспитание» (1907–1913)[2]; «Маяк» (1909–1913), «Весы» (1909), «Русская Мысль» (1914), «Известия археологического общества изучения русского Севера» (1913), «Известия общества изучения Олонецкой губернии» (1913); альманаха «Труды и Дни» (1913); газет «Новая Земля» (1910, 1912)[3], «Русские Ведомости» (1910–1913) и ряда других печатных изданий. С 1910 по 1914 год — студент (слушатель) Московского Археологического института[4]; и одновременно — участник символистского поэтического кружка «Сердарда» (с 1908 года) и неформального объединения «Молодой Мусагет». С 1906 по 1917 год совершил ряд поездок по русскому Северу (1906 год — Олонецкая губ., Архангельск, Соловецкий монастырь; 1908 — Соловки, Архангельск; Ар-

---

1 *С. Н. Дурылин.* В своем углу: Из старых тетрадей / Вступ. ст. Г. Е. Померанцевой; Сост. и прим. Е. И. Любушкиной; Публ. А. А. Виноградовой. М.: Московский рабочий, 1991. С. 297. Поводом для ухода из гимназии послужило несогласие с господствующей системой образования, не позволяющей учиться в гимназии и университете выходцам из «простого народа».

2 С 1907 года — секретарь редакции и постоянный ведущий рубрики «Что читать?».

3 Постоянный ведущий рубрики «Что читать?».

4 Тема выпускной работы — иконография св. Софии. См. об этом: Письма С. Н. Дурылина к свящ. Павлу Флоренскому / Публ., предисл. и комм. С. М. Половинкина // *Дурылин и его время–I.* С. 200.

хангельск, Соловки, Кандалакша, Лапландия, Кемь, берега Норвегии, Архангельск; 1911 — Олонецкий край, Архангельская губерния; 1914 — Олонецкий край, Пудож, Петрозаводск), старообрядческим местам Заволжья (1913–1915) и Калужской губернии (г. Боровск, 1915). Эти путешествия были не только археолого-этнографическими. Поездки Дурылина вполне вписываются в общую традицию интеллигентских «духовных путешествий» и интереса к расколу. Цель путешествий — поиск «Града Незримого», как и самая тема странничества («бегунства» в поисках «Града»), — была для Дурылина центральной темой в первой половине 1910-х годов. В 1913 году в символистском издательстве «Мусагет» Дурылин публикует книгу «Рихард Вагнер и Россия»[1], в которой впервые использует образ «незримого града Китежа» как подлинного основания русской духовной культуры. В этом же, 1913 году, в книгоиздательстве «Путь» выходит еще одна книга на китежскую тему — «Церковь Невидимого Града»[2]. На различии между «Градом Незримым» и миром видимым основывается и важное для творчества молодого Дурылина различение между «цветником» европейской культуры и «лугом» народного мифомышления[3]: если даже исчезнет «цветник» России, то не исчезнет «луг» Руси. В период первой мировой войны и позже эта тема получила еще одну интерпретацию: «феноменализму» России будет противопоставлен «экклезиологизм» Руси[4].

С середины 1910-х годов Дурылин вошел в «Кружок ищущих христианского просвещения», руководимый М. А. Новоселовым. Летом 1916 года в «Богословском вестнике» о. Павла Флоренского была опубликована работа «Начальник тишины», в которой впервые звучит тема Оптиной пустыни как реального воплощения «Града Незримого» — и «ласки Церкви» («жалости») как формы присутствия Бога в мире, невозможной в старообрядческом учении о Невидимом Граде: раскольнический Китеж (Царство Божие) ушло под воду не столько

---

1 *Сергей Дурылин.* Рихард Вагнер и Россия. Вагнер о будущих путях искусства. М.: Мусагет, 1913 [переиздано в: *Дурылин и его время–II*. С. 9–63].

2 *Сергей Дурылин*. Церковь Невидимого Града. Сказание о граде Китеже. М.: Путь, 1914 [переиздана в: *С. Н. Дурылин*. Русь прикровенная / Сост. С. В. Фомин. М.: Паломник, 2000].

3 *С. Дурылин.* Луг и цветник. О поэзии Сергея Соловьёва // Труды и Дни. 1914. Тетр. 7. С. 151–156.

4 «*Россия* учитывала, сколько уродится пудов, сколько потребуется вагонов, какие будут непорядки на железных дорогах <...> *Русь* же радовалась, что Бог не до конца забыл ее» (*С. Дурылин.* Начальник Тишины // БВ. 1916. № 7–8. С. 422. Курсив Дурылина. Ср.: «В пятницу я шел в 3 час от Миши и встретил С<ергея> П<авлови>ча. “По видимому, происходит вскрытие Мощей” — сказал он — “Лавра закрыта. Пойдемте, отслужим молебен”. <...> М<ихаил> А<лександрови>ч (приехавший еще в среду веч<ером> и с четв<ерга> на пят<ницу> у меня ночевавший) разсказывал, что это была кучка женщин, певших, молившихся, плакавших. А рядом нахально курящие солдаты, подучиваемые ими мальчишки, бросающие снегом в священника, орущие, визжащие, чтоб заглушить службу, мерзко флиртующие барышни с кавалерами. Разделилась “россия”. Кучка — “Святая Русь”, остальные — Россия» (*С. Дурылин*. Троицкие записки. Дневник // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2057/1). Это запись от 1 апреля 1919 года. Речь идет о вскрытии мощей св. преп. Сергия Радонежского.

из-за Батыя, сколько из-за оскудения благодати на земле. Именно поэтому оно незримо — недоступно для взгляда грешника. Этот эсхатологический мотив четко прослеживается в работах мыслителя начала 1910-х годов: «Став невидимым, Китеж-град святых и праведных не стал недоступным. Путь в невидимый град есть. Всякий волен в него итти, но одни в него входят, другие — не войдут никогда»[1]. Смысл Оптиной пустыни для Дурылина в том, что она зрима; в снятии, всегда индивидуальном и личном и, одновременно, универсальном, общечеловеческого греха, к которому (снятию) «льнут и бабы, и Киреевские»[2]. С 1913 года Дурылин — личный знакомый и корреспондент (в 1918–1919 годах) оптинского старца Анатолия (Потапова).

Осенью 1912 года Дурылин стал секретарем Московского Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьёва и остался им вплоть до его закрытия[3]. Лучшие его статьи и исследования этого периода представляют собой опубликованные тексты докладов в Московском Религиозно-философском обществе[4]; хроника докладов приводится ниже[5]:

1912 год:
26 ноября: Религиозная судьба Лермонтова[6]

1913 год:
26 марта: Церковь Невидимого Града. Сказание о граде Китеже[7]
1 декабря: Николай Семенович Лесков. Опыт характеристики личности и религиозного творчества[8]

1914 год:
30 октября: Россия и Лермонтов. К изучению религиозных истоков русской поэзии

---

1 *С. Дурылин.* Р. Вагнер и Россия // *Дурылин и его время–II*. С. 40–41.

2 *С. Дурылин.* Начальник Тишины. С. 440.

3 Последнее известное заседание общества — 3 июня 1918 года.

4 Кроме этого, большое значение для досвященнического периода творчества Дурылина имеет участие в деятельности Ритмологического кружка, руководимого Андреем Белым и организованного при книгоиздательстве «Мусагет».

5 Источники: *А. В. Соболев*. О русской философии. СПб.: Издательский дом «Міръ», 2008. С. 316–321; МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-1321/38. Л. 1–1об. (Повестка Московского Религиозно-философского об-ва памяти Вл. Соловьёва. (Заседание, посв. памяти В. Ф. Эрна). 26 мая 1917 г. С рукописными пометами Дурылина о порядке выступлений и присутствии выступавших). В случае, когда Дурылин был одним из нескольких участников заседания, его фамилия выделена курсивом, в случае же, если он был единственным докладчиком, она опускается.

6 Опубликована: *С. Дурылин*. Судьба Лермонтова // РМ. 1914. Кн. 10 (Октябрь). II Отд. С. 1–30 [переиздана в: *Дурылин и его время–II.* С. 64–104].

7 Выходные данные этой работы, включая републикацию, см. выше.

8 Опубликована частично: ХМ. 1916. Кн. XI (Ноябрь). С. 73–85; полностью: *Дурылин и его время–II.*

1915 год:

8 апреля: Град Софии. Св. София и Царьград в русском народном религиозном сознании[1]

29 ноября: Начальник тишины. Из летних впечатлений на Светлом озере и в Оптиной[2]

1916 год:

13 ноября: Заседание, посвященное памяти К. Н. Леонтьева по случаю 25-летия со дня его кончины. Участники: прот. И. Фудель (К. Леонтьев и В. Соловьёв), *С. Дурылин* (Писатель-послушник)[3], С. Булгаков (Победитель-побежденный. Судьба Леонтьева)

1917 год:

15 апреля: Заседание на тему «О новой России» Участники: С. Н. Булгаков, *С. Н. Дурылин*, А. Евдокимов, Г. А. Рачинский, Е. Н. Трубецкой, В. М. Турбин

26 мая: Заседание памяти В. Ф. Эрна. Участники (по порядку выступлений) — Г. А. Рачинский, А. С. Волжский, *С. Н. Дурылин*[4], С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. М. Соловьёв, П. А. Флоренский. Заявлены в программе, но отсутствовали: Андрей Белый, Е. Н. Трубецкой и В. М. Турбин

1918 год:

11 февраля: Исповедник Руси. Из Религиозных и национальных воззрений В. А. Кожевникова[5]

29 апреля: Апокалипсис и Россия[6]

В круг интересов Дурылина с середины—конца 1910 годов входят темы Н. С. Лескова, К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова, чьим другом и конфидентом Дурылин был с 1918 года вплоть до смерти В. В. Розанова в Сергиевом Посаде 5 февраля 1919 года[7]. В. В. Розанов по крайней мере дважды становился героем

---

[1] Опубликована под тем же названием: М.: Тип. И. Д. Сытина, 1915.

[2] Выходные данные этой работы, включая републикацию, см. выше.

[3] Не опубликована.

[4] Опубликован: *С. Н. Дурылин.* Памяти В. Ф. Эрна / Публ. и комм. О. В. Марченко // *Дурылин и его время–I.* С. 214–240.

[5] Не опубликована.

[6] Не опубликована.

[7] С 1918 по 1920 годы Дурылин вместе с о. П. Флоренским работал в Комиссии по охране памятников искусства и старины в Троице-Сергиевой лавре. Об интеллектуальных отношениях Дурылина с Флоренским см.: *С. М. Половинкин.* София С. Н. Дурылина и свящ. Павла Флоренского. Приложение: Письма С. Н. Дурылина к свящ. Павлу Флоренскому // *Дурылин и его время–I.* С. 197–208. См. также: Проекты «Московского сборника» (1917–1918). № 3. Московский сборник. Материалы по истории русской веры, мысли и культуры. Составите-

специального, только ему посвященного дурылинского текста — «О В. В. Розанове. Из письма к другу» и «О В. В. Розанове»[1] С. Н. Дурылин упомянут в обоих розановских завещаниях — «Друзьям» и «Литераторам»; последние дни и похороны В. В. Розанова подробно описаны С. Н. Дурылиным в «Троицких записках». Переписка сохранилась[2], но не опубликована. Лучше всего свое отношение к В. В. Розанову С. Н. Дурылин высказал в самом первом своем письме, написанном 3 января 1914 года (публикуется впервые):

Глубокоуважаемый Василий Васильевич!

Много лет собирался написать Вам. Этого не случилось. Я пишу просто для того, чтобы сказать, что во многом, самом важном, с кем ни к кому не обратишься, Вы были врач моей тайной боли, помощник прилежно таимой скорби, — и если в ответ на свою боль встречал розановскую боль, и в отзыв своему радованию — розановское радование, то было при боли — не больно, при радости — учетверялась радость. Еслибы мне сказали: вот истребят все книги, вышедшие за последние десять лет, оставь себе две — я бы оставил «Уединенное» и «Столп» Флоренского; если бы сказали: оставь одну — я бы оставил «Уединенное»; если бы вовсе велели истребить — я бы украл, спрятал в ухо в комочке, страничку из «Уединенного». Посылаю Вам две свои книжки. Простите за это нелепо-написанное письмо, но иначе никакого не могу написать. Еще скажу, что у нас с Вами есть обще-любимый человек — это С. А. Цветков.

Любящий Вас,
С. Дурылин[3].

Эсхатологические ощущения конца 1910-х годов, несомненно, связанные с розановскими влияниями[4], еще более обострились в связи со смертью Розанова — и с процессами по изъятию церковных ценностей, сопряженными с осквернением святынь. Духовный кризис разрешился принятием священства.

8 марта 1920 года Дурылин был рукоположен во диакона, а 15 — во иереи (целибат) еп. Феодором (Поздеевским), служил сначала в храме Николая Мирликийского на Маросейке (храм «Николы в Клениках», сослужил с о. Алексием Мечевым), а в 1921 году перешел настоятелем в Боголюбскую часовню у Варварских ворот Китайгородской стены. Священническое служение сочеталось с философ-

ли свящ. П. А. Флоренский и С. Н. Дурылин [Роспись предполагаемого содержания] / Публ. и прим. Т. Н. Резвых // Там же. С. 484–487.

1 *С. Дурылин.* О В. В. Розанове. Из письма к другу // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-258/7; *С. Дурылин.* О В. В. Розанове // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-265/28 (впоследствии вошла в Тетрадь XIIIа «В своем углу»).

2 РГАЛИ. Фонд 2980. Оп. 1. Ед. хр. 381–382; МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2058/50.

3 МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2058/50. Л. 2.

4 Ср. заголовки текстов: С. Н. Дурылин: «Апокалипсис и Россия (Памяти о. Иосифа Фуделя)» (1918, готовился к выходу в 1918 г. в неосуществленной серии «Духовная Русь») — В. В. Розанов: «Апокалипсис нашего времени».

ской и научной деятельностью: в 1921 году, с персональным докладом о Константине Леонтьеве[1] и как участник ряда дискуссий, сотрудничает с бердяевской Вольной Академией Духовной Культуры. Видимо, как деятель Академии, Дурылин должен был быть одним из авторов сборника «София», увидевшего свет в Берлине в 1923 году. Однако этому не суждено было сбыться: 20 июня 1922 года последовал арест Дурылина[2] с последующей высылкой в Челябинск, где до 1924 года он заведовал археологическим отделом Челябинского музея[3] (сведения об официальном снятии Дурылиным священнического сана документально не подтверждаются). С 1924 года — возвращение в Москву и работа внештатным сотрудником ГАХНа по «социологическому отделению» и — одновременно — домашним учителем в Москве и Мураново[4]. Для анализа творчества С. Н. Дурылина представляет особый интерес его деятельность в рамках ГАХНа — пожалуй, последней свободной гуманитарной институции в Советской России; хроника докладов в ГАХНе и текстов, с ними связанных и к ним примыкающих, приводится ниже[5]:

1925 год:

12 февраля: Нестеров как иллюстратор

13 апреля: Как работал <писал> Лесков[6]

---

1 Существует характерный поздний мемуарный отзыв на этот доклад старого (еще по «Мусагету») знакомого Дурылина Ф. А. Степуна: «Хорошо помню очень показательное по своей тенденции выступление одного из “мусагетских юношей”, Сергея Николаевич Дурылина, принявшего весьма для меня неожиданно священнический сан. В старенькой рясе, с тяжелым серебряным крестом на груди, он близоруко и немощно читал у Бердяева доклад о Константине Леонтьеве. Оставшись, очевидно, и после принятия сана утонченным эстетом, отец Сергий Дурылин убежденно, но все же явно несправедливо возвеличивал этого, в глубине души скептического аристократа и тонкого ценителя аристократических красот жизни, лишь со страху перед смертью принявшего монашество, за счет утописта, либерала и всепримирителя Соловьёва. Соловьёвской веры в возможность спасения мира христианством в докладе Дурылина не чувствовалось. Речь шла уже не о том, как обновленным христианством спасти мир, а лишь о том, как бы древним христианством заслониться от мира» (*Ф. А. Степун*. Бывшее и несбывшееся. Т. II. Нью-Йорк: Изд-во им. А. П. Чехова, 1956. С. 271–272).

2 См. об этом: *В. Г. Макаров*. «Элемент политически безусловно вредный для Советской Власти» (по материалам следственных дел в отношении С. Н. Дурылина 1922 и 1927 годов). Приложение. Из следственного дела С. Н. Дурылина 1922 года // *Дурылин и его время–I*. С. 29–62.

3 См. об этом: *В. С. Боже*. С. Н. Дурылин: челябинская ссылка (1923–1924) // Там же. С. 77–83.

4 О «мурановском следе» в дурылинском творчестве см.: *Т. П. Гончарова*. С. Н. Дурылин в Мураново // *Дурылин и его время–I*. С. 84–100. Об эпизоде московского «учительства» — см. заметку: *С. М. Половинкин*. С. Н. Дурылин — учитель свв. Царских Дочерей и академика Сахарова // Там же. С. 111–112.

5 Источники: Описи 1–2 фонда 2980 (С. Н. Дурылина) / Сост. М. А. Рашковская. М.: РГАЛИ, 2007 (машинопись, на правах рукописи); Продолжающийся Генеральный каталог коллекции «Мемориальный архив» Мемориального Дома-музея С. Н. Дурылина в Болшеве / Сост. А. И. Резниченко. Болшево, 2011 (машинопись, на правах рукописи); Повестки С. Н. Дурылину из Государственной Академии Художественных наук // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-612/96. Л. 8–47; Удостоверение научного сотрудника ГАХНа по социологическому отделению С. Н. Дурылина // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2070/13. Л. 3–3об. Это машинопись на бланке ГАХНа, заверенная подлинными подписями.

6 Тезисы доклада см.: *Дурылин и его время–II*.

24 апреля: Репин и Гаршин (по неизданным материалам)
9 октября: Александр Добролюбов. К истории раннего символизма[1]
16 ноября: Исторический репертуар передвижников
2 декабря: К. Леонтьев и Лесков о Достоевском

1926 год:
[6 февраля с/с][2]: Бодлэр в русском символизме
[26 февраля][3]: <Об И. Ф. Горбунове>
17 апреля: А. П. Чехов и И. И. Левитан
25 апреля: Об одном символе у Достоевского
22 октября: Художник живого слова на сцене
27 октября: Александр Добролюбов и Вал. Брюсов
29 ноября: Природа у Достоевского
2 декабря: Художник деревни <С. В. > Максимов
17 декабря: К. Леонтьев как романист и критик

1927 год:
27 января: Историческая живопись передвижников
24 февраля[4]: Эстетическое мировоззрение К. Леонтьева
24 февраля: Гоголь — художник живого слова
26 февраля: Киммерийские пейзажи у Макс. Алекс. Волошина в стихах
15 марта: Артем и Артемьев — артист и художник
15 апреля: Молодой Гоголь в социальном окружении

И хронологически, и концептуально к этому же комплексу докладов и текстов относится и дурылинский «Монастырь старца Зосимы»; текст датируется самим автором 6–12 февраля старого стиля 1928 года с указанием места написания: Москва[5]. Судя по всему, непосредственным местом написания этой работы была Бутырская тюрьма, а биографическим контекстом — ожидание приговора ОС при коллегии ОГПУ: в июне 1927 года Дурылин был арестован в связи с разгромом «лемановского» кружка[6]. Поэтому не удивительно, что из всего

[1] Итоговое исследование носило название «Александр Добролюбов» (РГАЛИ. Фонд 2980. Оп. 1. Ед. хр. 25–26; МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2060/48–50. Текст исследования датирован автором с указанием места: «Коктебель. 17–26 июня 1926 г.». Подпись: «С. Раевский».

[2] Дата текста.

[3] Датируется по: *ВСУ*. III, 71.

[4] Датируется по черновику доклада (РГАЛИ. Фонд 2980. Оп. 1. Ед. хр. 167) и Удостоверению ГАХНа.

[5] *С. Дурылин*. Монастырь старца Зосимы (К вопросу о творческой истории I, II и VI книг «Братьев Карамазовых» Достоевского) // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-258/10. Л. 40.

[6] Дурылину инкриминировалось то, что он «имел отношение к руководителю антисоветской группы почитателей писателя Розанова, Леману; давал последнему справки и устные сведе-

многообразия дурылинских докладов периода ГАХНа при жизни автора свет увидели всего три работы, причем названия их — кроме «Одного символа у Достоевского» — не совпадают впрямую с названиями докладов: «Репин и Гаршин (из истории русской живописи и литературы)» (1926), «Из семейной хроники Гоголя. Переписка В. А. и М. И. Гоголь-Яновских. Письма М. И. Гоголь к Аксаковым» (1928) и, наконец, «Об одном символе у Достоевского» (1928).

Согласно Выписке из протокола Особого Совещания при коллегии ОГПУ от 24 апреля 1928 года, Дурылин был обвинен по печально знаменитой статье 58/17 УК и выслан «в Сибирь сроком на три года, считая срок с 10/6 <19>27 года»[1]. Местом ссылки стал университетский Томск, и «сибирская» тема легла в основу целого ряда публикаций этого периода[2].

По окончании томской ссылки Дурылин переезжает в Киржач Ивановской промзоны (ныне Владимирская обл.)[3]; затем, в 1934, при активном содействии В. Д. Бонч-Бруевича, происходит возвращение в Москву[4]. На годы ссылок приходится расцвет творческого таланта Дурылина[5], однако большая часть его наследия «периода странствий», в том числе многие прозаические произведения и духовные стихи, не опубликована. С 1936 года С. Н. Дурылин поселяется в пос. Болшево Московской области (ныне — микрорайон Болшево г. Королева Мо-

ния о настроениях, высказываниях Розанова и его биографии; сам же Дурылин пропагандировал некоторые моменты из учения Розанова, являющегося, несомненно, контрреволюционным» (Постановление СО ОГПУ о предъявлении обвинения С. Н. Дурылину 10 августа 1927 года / Публ. В. Г. Макарова // *Дурылин и его время–I.* С. 69–70).

1 Выписка из протокола... / Публ. В. Г. Макарова // *Дурылин и его время–I.* С. 76.

2 См., напр.: *С. Н. Дурылин.* Сибирь в творчестве В. И. Сурикова. М.: Худ. Издательское акц. о-во АХР, 1930. Статьи этого периода в сибирской периодике: Письма Льва Толстого (Из воспоминаний) // Сибирские огни. 1928. № 5. С. 166–168; [Рец.:] Писатели современной эпохи. Био-библиографический словарь русских писателей XX в. М., 1928 // Сибирские огни. 1928. № 6. С. 246–247; Овод. Из воспоминаний о Л. Н. Толстом // Советская Сибирь. 1928. 13 сент.; [Рец.:] Неосознанный марксист-художник (Чешихин-Ветринский В. Глеб Иванович Успенский. М.: Федерация, 1929) // Сибирские огни. 1930. № 2. С. 125–127; [Рец.:] Ненужная книга на нужную тему. (Шкапская М. Сама по себе. Л., 1930) // Сибирские огни. 1930. № 8. С. 124–125.

3 Возможно, переезд в Киржач происходил не без помощи М. Л. Винавера: «Мы очень надеемся, что по окончании срока твоей ссылки вы с Ириной приедете к нам <...>. Подумай об этом и начнем заблаговременно действовать через М. Л. Винавера, насколько это в его силах: ведь он политический Красн<ый> крест и уже много хлопотал о тебе в первый период твоей ссылки» (Письмо М. А. Волошина к С. Н. Дурылину от 19–21 апреля 1930 года // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-324/60. Л. 9–10).

4 См.: Письма В. Д. Бонч-Бруевича к С. Н. Дурылину // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-324/49. Это копии, оригиналы писем находятся в НИОР РГБ.

5 Самые значимые итоги киржачской ссылки: *Н. Кутанов [С. Н. Дурылин].* Декабрист без декабря (П. А. Вяземский) // Декабристы и их время: Труды московской и ленинградской секций по изучению декабристов и их времени. Сб. 2. М.: Изд-во Политкаторжан, 1932. С. 201–290; *С. Н. Дурылин.* Русские писатели у Гёте в Веймаре // ЛН. 1932. № 4–6. С. 83–504; *С. Н. Дурылин.* Вс. М. Гаршин. Из записок биографа // Звенья. М. –Л.: Academia. 1935. Т. 5. С. 571–676; *К. Леонтьев.* Моя литературная судьба. Автобиография / Вступ. статья Н. Мещерякова, публ. и комм. С. Н. Дурылина// ЛН. 1935. № 22–24. С. 433–470 (текст); С. 470–498 (комментарии).

сковской области). Официальная дата завершения постройки болшевского дурылинского дома — 7 ноября 1936 года.

В последний, болшевский период своей жизни Дурылин стал известен как искусствовед и литературовед[1], автор многочисленных работ по истории литературы и театра[2]. Однако сфера его подлинных интересов не ограничивалась официально признанным. Именно в Болшеве Дурылин продолжал и систематизировал свои исследования о Н. С. Лескове, К. Н. Леонтьеве, В. В. Розанове, ранних славянофилах; богословские труды, прозаические сочинения, стихи разных лет.

Дурылин скончался 14 декабря 1954 года[3]. Похоронен на Даниловском кладбище в Москве.

Краткая характеристика творчества

Ранние прозаические и поэтические опыты его появляются в печати начиная с 1902 года[4]. Однако первым законченным прозаическим циклом Дурылина следует считать цикл «Рассказы Сергея Раевского». При жизни автора свет увидел только один из рассказов цикла — «Жалостник» (написан в 1915, опубл. в 1917). К этому циклу логически и хронологически примыкают рассказы «Грех земле» (1918–1919), «Сладость ангелов» (1922), «Сирень» (1925), повести, романы и «хроники» периода Челябинской и Томской ссылок и кратких промежутков между ними: «Хивинка (рассказ казачки)» (1923), «Сударь-кот» (1924) и «Колокола (хроника)» (1928–1929), а также стихи 1910–1930 годов, наибольшего внимания заслуживает поэтический цикл «Венец лета». Несмотря на огромное влияние на формирование мировоззрения Дурылина идей и личности Л. Н. Толстого (Дурылин познакомился с Л. Н. Толстым во время поездки в Ясную Поляну

[1] С 1938 года Дурылин — сотрудник ИМЛИ, с 1944 — доктор филологических наук, с 1945 — профессор, зав. кафедрой Истории русского театра ГИТИСа. Многочисленные статьи о театре появляются в периодике начиная с 1934 года.

[2] Наиболее известные: «“Герой нашего времени” М. Ю. Лермонтова» (1940); «Русские писатели в Отечественной войне 1812 года» (1943); «Нестеров-портретист» (1948), «А. Н. Островский. Очерк жизни и творчества» (1949), «М. Н. Ермолова (1893–1928). Очерк жизни и творчества» (1953), «М. К. Заньковецкая» (1954, вышла в 1955 на укр. яз.)).

[3] «13 декабря 1954 года в 11 вечера сделалось Сергею Николаевичу плохо а в 4 часа он скончался инфаркт миокарда. <...> Последние часы его жизни не похожи на других. До самой последней минуты даже секунды он владел собой. В предсмертный час вернее минуты искал правды, спрашивал доктора “это конец? доктор, скажите правду я смерти не боюсь, я хочу знать конец”. Но и тут правду не сказали ему» (*И. А. Комиссарова-Дурылина.* «13 декабря 1954 года...». Воспоминания. Авторизованная машинопись // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-611/73. Л. 1). Пунктуация источника сохранена.

[4] Первое опубликованное стихотворение — «Памяти В. А. Жуковского» (газ. «Московские Ведомости», 1902 год).

в 1909 году) и св. Франциска Ассизского, не преодоленное до конца жизни, для дурылинской прозы характерно стилевое и идейное влияние Н. С. Лескова, К. Н. Леонтьева и поздних романов Достоевского («Подросток» и «Братья Карамазовы»). Действие подавляющего большинства повестей и рассказов происходит в закрытом социокультурном и духовном пространстве («углу»). Видимое отсутствие сюжета (статичный сюжет) продиктован символическим содержанием прозы — плоскость действия разворачивается не в сфере «видимого бытия», а в сфере «незримого», «умопостигаемого»: области «брани духовной» бесов и ангелов за душу человеческую. Прозаическая форма для Дурылина есть способ выражения философских и богословских по преимуществу тем; порой — логическое их продолжение. Причины подобной мимикрии носили творческий характер — сделать более простой и ясной «трудные» философию и богословие, перевести язык «цветника» на язык «луга».

Целый ряд литературоведческих статей и докладов «периода странствий» также есть мимикрия философии и богословия под литературоведение и искусствоведение, что значительно осложняет типологизацию научных работ Дурылина. Условно они могут быть разделены на работы по археологии и этнографии[1]; работы, нацеленные на анализ внутреннего ритма стиха[2]; работы, нацеленные на анализ символического ряда того или иного автора («Бодлэр и Лермонтов», «К вопросу об одном символе у Достоевского» и под.) — и эссе, направленные на создание собственных символов. С 1924 года в челябинской ссылке, Дурылин начинает вести записи «В своем углу». Последняя, четырнадцатая Тетрадь «Углов» была завершена в 1939 году, в Болшеве, однако работа над корпусом огромного, полуторатысячестраничного текста продолжалась вплоть до 1940-ых годов. С этим циклом логически и хронологически связан другой — «В родном углу», над которым Дурылин работал вплоть до самой смерти.

По стилю и манере письма дурылинские эссе ближе всего к розановским «Опавшим листьям». Анализ неопубликованных текстов Сергея Дурылина, его переписки разных лет и его дневников (ибо «В своем углу» — это не дневник и не мемуар, как хотелось бы многим) показывает, что Дурылин был «разбивателем стекол» не меньшим, чем любимый им К. Н. Леонтьев. Постоянные ссылки

---

[1] См., напр.: За полуночным солнцем (по Лапландии пешком и на лодке) // Маяк. 1912. № 9–11 (отдельное издание: За полуночным солнцем (по Лапландии пешком и на лодке. М.: И. Н. Кушнеров и К°, 1913; Кандалакшский «вавилон» (К изучению северных лабиринтов). М.: Печатня А. Снегирёвой, 1914; Из скитаний по русскому Северу (На Заячьих островах) // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1912. № 19; С. Дурылин. Под северным небом. Очерки Олонецкого края. С фотографиями Н. С. Чернышева. М.: Проталинка, 1915; На севере диком. Из путешествий художника А. А. Борисова. М.: «Проталинка», 1915; Раскопки под Челябинском // Записки Уральского о-ва любителей естествознания. Свердловск. 1927. Т. 40. Вып. 2. С. 105–122.

[2] См., напр.: Академический Лермонтов и лермонтовская поэтика // Труды и Дни. 1916. № 8. С. 98–134; Привесок к книге Виноградова // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2060/90.

на интимность, приватность, «частность» повествования являются особенностью жанра, присущего русской (розановское «почти на праве рукописи», взятое эпиграфом к «Уединенному»), да и европейской литературно-художественной традиции. «В своем углу» — это действительно «книга для всех и ни для кого», и иные горькие дурылинские резиньяции сто́ят «Мыслей» Паскаля.

Однако существенны и различия. Если розановские «листья» — фиксация в *моей вечности* мгновений настоящего, то дурылинские «углы» — фиксация в *моей памяти* моментов давнего и недавнего прошлого; в настоящем «углу» (розановское название) повседневного, скрытого от посторонних глаз потаенного — и поэтому подлинного бытия. «Я помню, следовательно, существую» — этот императив, сформулированный Дурылиным во второй редакции «Введения» к «родным углам», смело можно поставить эпиграфом ко всему циклу. Так же спрятанное в «углу» от повседневного, скрытое от посторонних глаз, мое «я» обладает статусом реальности лишь потому, что помнит о «другом». Отсюда нехарактерное для Розанова и характерное для Дурылина стремление к формальной отточенности, завершенности, лаконичности каждого сюжета, тяготение к форме анекдота, байки, былички, — и в то же время к метафорической связи афоризмов друг с другом, к цельности сюжетных линий.

Одна из наиболее ценных дурылинских идей — это идея соответствия между «внутренним временем» человека и временем мира, определяемого годовым богослужебным циклом, днями памяти того или иного святого. Этой идеей пронизаны хроника «Колокола» (1928–1929, 1951)[1] и стихотворный цикл «Народный календарь» («Венец лета») (1912–1940-е)[2]. По этому принципу построены и «углы». Фактически, записи «В своем углу» начинаются с комментария к стихире 3 службы индикту (церковному новолетию), где речь идет о вещности времени, о том, что «время не есть ли узел, к которому сводятся все мировые веревки со всеми узлами на них»[3]. Сквозные сюжеты, пронизывающие все тетради: цветущая сложность славянофильства и фальшь нигилизма, вера и неверие, христианство и культура, Бог и мир, жизнь и смерть, — все это лишь проекция таких «мировых веревок» во внутренний мир автора, с узелками, завязанными «на память». Ритм же тетрадей подчинен церковному году; каждая из тетрадей имеет свою собственную сквозную тему. Устойчивый образный ряд приватного, потаенного, «теплого», «огня» («тусклого», «мерцающего», «синего звездного»), «дыма», «угла» как метафорических характеристик подлинного бытия и публичного, непотаенного, «холодного», «плоского», «прямого», «прозрачного», «грязи», «смерти» как характеристик «бывания» проходит сквозь весь текст «углов».

---

1 См. об этом: *Т. Н. Резвых.* Комментарии / *С. Н. Дурылин*. Колокола // http://www.rp-net.ru/book/portfel/Durylin/.

2 См.: *Дурылин и его время–II.*

3 *ВСУ.* I, 9.

Трансформация же метафоры «Града Незримого» в мифологему «своего угла» является достаточным основанием для того, чтобы судить о цельности «потаенннного» дурылинского творчества.

Псевдонимы С. Н. Дурылина: Р. Артем, Библиофил, М. Васильев, С. Д., И. Комиссаров, Н. Кутанов, В. Никитин, Д. Николаев, С. Николаев, Д. Николаев-Дурылин, Сергей Северный, С. Северный, Н. Сергеев, М. Раевский, С. Раевский, Сергей Раевский.

Сочинения (кроме упомянутых в тексте): Тютчев в музыке // Урания. Тютчевский альманах. 1803–1928. Под ред. Е. П. Казанович. Л., 1928; Нестеров в жизни и творчестве. М., 1965 (2-е изд. — 1976, 3-е изд. — 2004); У Толстого и о Толстом // Прометей: Историко-биографический альманах. М., 1980. Т. 12; Две судьбы. Б. Л. Пастернак и С. Н. Дурылин. Переписка // Встречи с прошлым. Вып. 7. М., 1990; Отец Иосиф Фудель // Литературная учеба. 1996. Кн. 3; Москва // Встречи с прошлым. Вып. 9. М., 2000; В зале консерватории // Встречи с прошлым. Вып. 10. М., 2004; В своем углу. М., 2006; В своем углу. Тетрадь VI // Новый мир. 2008. № 12; Сударь-кот // Наш современник. 2009. № 2; «Я никому так не пишу, как Вам...». Переписка С. Н. Дурылина и Е. В. Гениевой. М., 2010.

Литература: Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост., подг. текста, вст. ст. и комм. В. И. Кейдана. М.: 1997; *В. С. Боже.* Челябинская ссылка Сергея Дурылина // Летописцы земли уральской: Материалы к истории челябинского краеведения. Челябинск, 1997; Из архива о. Павла Флоренского. Переписка свящ. Павла Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. Томск, 1998; Вяч. Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999; *Е. Крашенинникова.* Храмы и пастыри // Альфа и омега: Уч. записки Общества для распространения Священного Писания в России. 1999. № 3; *Е. А. Голлербах.* К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб.: Алетейя, 2000; *С. И. Фудель.* Собр. соч.: В 3-х т. Т. 1. М., 2001; *Вл. Гончаров, Вл. Нехотин.* Отказывался ли о. Сергий Дурылин от духовного сана? // Община XI век: Православное обозрение. 2001. № 4–5 (6–7); *М. А. Буздыгар.* Жизненный путь и духовные искания С. Н. Дурылина (1900–1924) // Вестник ПСТБИ: Филология. История. Философия. 2003. Вып. 1; *А. И. Резниченко.* Сергей Раевский и Марина Цветаева: Прогулки в тени Вавилонской башни // Бюллетень Библиотеки русской философии и культуры. Вып. 5. М., 2005; *А. И. Резниченко.* «Брожу по взгорьям в дни глухонемые...»: пропущенные «углы» // Новый мир. 2008. № 12; Инскрипты С. Н. Дурылина, В. Н. Фигнер, И. А. Ильина, Н. К. Метнера, Л. М. Лопатина, В. В. Васнецова и дру-

гих из фондов Мемориального Дома-музея С. Н. Дурылина в Болшеве // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006/2007 год [8]. М., 2009; *Г. В. Нефедьев*. «Моя душа раскрылась для всего чудесного...» Приложение: Переписка С. Н. Дурылина и Эллиса // *Дурылин и его время–I*; *Е. В. Пастернак*. Пути «возвращения» Б. Л. Пастернака и С. Н. Дурылина // *Дурылин и его время–I*; *Т. Г. Щедрина*. Сергей Дурылин и Густав Шпет в сфере разговора русских философов (опыт историко-философской реконструкции архива) // Там же; *В. П. Визгин*. Дурылин как философ // Там же; *Т. Н. Резвых*. «Ищущий Града»: неоплатонические мотивы в работах С. Н. Дурылина 1910-х годов // Там же; *И. А. Едошина.* Мифологема «угла»: тексты С. Н. Дурылина в пространстве русской культуры начала XX века // Там же.

СЕРГЕЙ РАЕВСКИЙ: ПРОЕКТЫ И НАБРОСКИ (К РЕКОНСТРУКЦИИ ЛАНДШАФТА)

> Девочка и ее бабушка заспорили о возможности существования русалок: девочка верила в русалок, а бабушка — нет. «Я ведь их никогда не видела», — говорила бабушка. «Да, но как ты можешь отрицать то, чего никогда не видела!» — отвечала девочка.
>
> *Быль*

Эта быль, при всей ее кажущейся логической несообразности (действительно, в рамках формальной логики не-А всегда есть именно не-А, и ничего более), как нельзя лучше описывает ситуацию с Дурылиным: с одной стороны, то, что «знают все», — астрономическое количество опубликованных работ по театроведению, «советские» биографии Нестерова — никак или почти никак не репрезентируют их автора. С другой же стороны, то, чего «никто не видел», что осталось либо неопубликованным, в архиве, либо выходило на страницах таких печатных изданий, от которых остался лишь слабый след на страницах библиотечных каталогов, — то, чего как бы и «не существует», вызывает неизменный интерес. Оно и понятно: маловероятные русалки куда притягательнее всем хорошо известных и не вызывающих никаких сомнений стульев и столов.

Ибо архив — это всегда сфера возможного, так и не ставшего до конца действительным. Или, на языке русской философии первой трети XX века, сфера действительного, так и не ставшего реальным: физическое наличие вороха исписанных бумаг, имеющих — каждый свою — вес и протяженность, пусть даже атрибутированных и внесенных в каталог, отнюдь не влечет за собой рас-

крытия тех смыслов, которые в этих бумагах заключены. «Внутренняя форма» слов зависит от них самих, — интерпретация ее зависит как от внутренней установки Наблюдателя (в терминологии самого Дурылина — «зрителя»), так и от того контекста, в который погружена эта форма. Сам Дурылин понимал это прекрасно и к середине 1920-х годов смог сформулировать достаточно ясно и отчетливо: «зритель, созерцатель картины — как влиятельный действователь на художника, как направитель его художнической воли, как внушитель художнику тех или иных заданий и велений — вот проблема, которая должна стать одной из важных в нашем изучении <...>», и, далее: «зритель — молчалив вне пределов дня и года своей эпохи»[1]. Эта — отчетливо герменевтическая — установка послужит первым отправным пунктом наших размышлений.

Случай Дурылина интересен тем, что он сам, особенно в последний период своей жизни (1940–1950-е), становится таким «зрителем» для самого себя, превращаясь из собирателя чужих архивов[2] в создателя своего собственного. Тексты Дурылина, прошедшие архивную обработку в это время, производят впечатление оставленного сообщения, которое только и ждет своего адресата. Зачастую, сброшюрованная самим Дурылиным или — при его жизни — его помощницами, единица архивного хранения содержит не только самый текст — статью, исследование или повесть[3], но и необходимые контекстные указания: фрагмент

---

1 *С. Дурылин*. Репин и Гаршин (из истории русской живописи и литературы). М.: ГАХН, 1926. С. 12, 14.

2 А им, как известно, были собраны архивы К. Н. Леонтьева, В. М. Гаршина, П. П. Перцова, М. В. Нестерова и проч., в том числе — комплекс интереснейших документов, связанных с деятельностью Григория Распутина (Новых): переписка еп. Вениамина (Федченкова) с М. А. Новоселовым по поводу Г. Е. Распутина (МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-525/49–50); переписка еп. Вениамина (Федченкова) с разными лицами по поводу Г. Е. Распутина (КП-525/51–53), в том числе письма еп. Феофана (Быстрова) к еп. Вениамину (Федченкову) по поводу Г. Е. Распутина (КП-525/52); письмо еп. Вениамина (Федченкова) к самому Г. Е. Распутину от 5 марта 1910 года (КП-525/54); письма дам, находившихся в различной степени близости с Распутиным и адресованные еп. Феофану (Быстрову), еп. Вениамину (Федченкову) и М. А. Новоселову (КП-525/54-57); наконец, черновик письма ректора СПб. Духовной академии на имя Николая II по поводу Г. Е. Распутина (КП-525/58) и другие документы.

3 Таковы, к примеру, все оформленные и сброшюрованные тетради «Углов», и «своих» («В своем углу»: МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-265/1-27, 29-33), и «родных» («В родном углу»: Там же. КП-265/35-63. Впрочем, об этом проекте речь еще впереди); тетради хроники «Колокола» (Там же. КП-264/1-5); «старинного триптиха» «Три беса» (РГАЛИ. Фонд 2980. Оп. 1. Ед. хр. 167), повести «Хивинка» (МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-261/17-18; теоретических работ; тетради «Венца лета»). С некоторыми оговорками к этому же ряду документов следует отнести и комплекс писем В. В. Розанова к П. П. Перцову: расшифрованные Дурылиным, они были объединены в машинописные блоки-тетради с включением в корпус собственно розановских писем и писем хронологически и тематически близких, но от других корреспондентов: письма Розанова к Перцову, Перцова к Розанову, Розанова к Д. С. Мережковскому, 1 часть (№ 1–33); машинописные копии с рукописной правкой Дурылина и Перцова (МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-270/1. Рукописная правка Дурылина означает здесь начало так, по-видимому, и не осуществленного дурылинского комментария); письма Розанова к Перцову, 2 часть (№№ 34–70) (КП-270/2); Письма Розанова к Перцову, 3 часть (№ 71–123) (КП-270/3); письма Розанова к Перцову, Розанова к о. Иоанну Восторгову, Розанова

мемуара или дневниковой записи, проясняющей историю его создания, фрагменты писем разных людей, его оценивающих, — словом, все то, что традиционно играет роль контекста[1]. При этом наличие *нескольких* машинописных копий с *различной* авторской правкой, одновременное существование двух—трех, а порой и четырех—пяти вариантов недатированного автографа одного и того же текста, — ситуация, кажется, естественная для документов дурылинского архива, — совсем не облегчает задачи сегодняшнего публикатора.

Вторым отправным пунктом наших размышлений будет осознание того, что Дурылин применяет категории пространства к тем вещам, к которым они обычно неприменимы. «Былое» для него «подобно стране»[2]. И Дурылин не был бы Дурылиным, если бы не оставил для своего будущего «зрителя», находящегося «в пределах дня и года *своей* эпохи», своеобразных навигационных или топографических карт, позволяющих в ней ориентироваться. Речь

к А. З. Зиновьевой, Н. В. Розановой к Перцову, 5 часть (№ 178–231) (КП-270/4). Недостающая четвертая часть писем с № 124 по № 177 счастливо нашлась в частной коллекции — московском собрании М. Ю. Гоголина.

[1] Приведем наиболее яркие примеры этого ряда: сброшюрованную позднюю машинопись с рукописной правкой автора «Николай Семенович Лесков. Опыт характеристики личности и творчества» (МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-258/1), где, после основного текста (Л. 1–47), располагается машинописная копия повестки заседания Московского Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва от 1 декабря 1913 года, на котором впервые проходило чтение доклада (Л. 49–50) и явно поздняя запись мемуарного характера (Л. 48–48 об.); машинопись с рукописной правкой повести «Сударь-кот» (КП-681/21, написана в 1924 году), где на лл. 1–213 находится сам текст, а на л. 215 и 215 об. — переписанные рукою С. Н. Дурылина письма М. В. Нестерова от 18 августа 1939 и П. П. Перцова от 20 ноября 1940 с оценкой этого произведения.

[2] Развернутое пояснение этого тезиса будет предложено читателю ниже; сформулировано оно было со всею четкостью в датированном тексте 1942 года. Однако и в более ранних вещах (примерно с конца 1910-х годов) Дурылин использует географическое слово «страна» для обозначения целостной совокупности культурных форм. Ср.: «Отношения к другим из бывших в этой полосе русской общественности — у Лескова были, очевидно, отношением умного, в самом общем и немногом — приближающегося к ним наблюдателя, — какого-то *туриста по нигилизму* (курсив здесь и ниже мой. — *А. Р.*), случайного заезжего, который ничуть не намеревался забыть и отречься от тех *стран, в которых был*, но который не прочь был посетить и эту в числе других» (*С. Н. Дурылин*. Николай Семенович Лесков. Личность. Творчество. Религия. Часть первая. Личность //МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-258/2. Л. 25–26); «Виноградов-фольклорист — это целое творческое содружество, в равной мере талантливое и дружное, психолога, педагога, художника и социолога, объединенных глубоким исследовательским *вниманием к детству и его замкнутой стране*» (*С. Н. Дурылин*. Привесок к книге Виноградова // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2060/90. Л. 3 об.). Напротив, *страна* в географическом смысле зачастую становится *формой*, приобретает *тело*: «Того требовала его родная *страна*: она сама — не песня, а — картина, не *форма во времени* — музыка, а *форма в пространстве* — живопись, — и живопись, притом чуждая импрессионизма. Живопись Киммерии это — не мгновенное зрительное, красочное видение, это — *красочно-формовое* осязание страны. На теле Киммерии нет одежд: лесов, перелесков, лугов, оно не препоясано блестящим серебром рек, не украшено алмазами озер, — оно бедно на одежды, но зато *одежды* эти и не скрывают *форм* самого тела; эти *формы* — геологические формы самой земли — совершенны; Киммерия сложена, как античная богиня» (*Сергей Дурылин*. Киммерийские пейзажи Макс. Алекс. Волошина в стихах // СГ. Л. 6–7). Подчеркивания С. Н. Дурылина в тексте сохранены. Обратим внимание, что в этом небольшом отрывке слово «форма» по отношению к слову «страна» употреблено шесть раз.

идет не только о многочисленных списках и каталогах[1], неизбежных в случае большого архивного фонда. Речь идет еще и о дурылинских проектах сборников стихов, публицистики и прозы, в изобилии обнаруживаемых на страницах дневников, записных книжек, на обороте черновиков — да и просто на отдельных листах.

Мы можем условно разделить эти проекты на три типа. Первый тип — это случай, когда план-проект в целом соответствует наличию сохранившихся текстов (в данном случае в коллекции «Мемориальный архив» дурылинского Домамузея, в фонде С. Н. Дурылина в РГАЛИ и некоторых частных коллекциях, некогда составлявших единое целое) и составлен a posteriori, то есть уже после того, как созданы сами тексты. Это — своего рода «реализованная действительность»; то есть реконструированная самим автором по продуманному им плану. Задача сегодняшнего «зрителя» и «наблюдателя» в этом случае — лишь следовать этому плану, а заодно и постараться понять смысл оставленного «сообщения», его «внутренние формы». К такого рода проектам относится самый знаменитый дурылинский проект — «В своем углу» / «В родном углу».

Ко второму типу дурылинских «проектов и набросков» относятся многочисленные составленные им проекты сборников стихов и прозы (неважно, публицистической, исследовательской или художественной; ниже мы рассмотрим некоторые — на наш взгляд, наиболее значительные — из них). Интересны они тем, что подавляющее большинство из них написаны a priori, то есть до появления текстов, и представляют собой своего рода «скелетный костяк» будущих произведений, некоторые фрагменты которых (стихотворения или рассказы) так и не смогли «сбыться», написаться до конца — как не был закончена Дурылиным, к примеру, ранняя драма «Дон-Жуан».

К этому же типу, на мой взгляд, следует отнести и те «проекты и наброски», состав которых был определен автором уже после написания текстов, но от самих текстов порой уже почти ничего не осталось, кроме упоминания о них[2]. Сегодняшнему «зрителю» дурылинского Lebensraum в этом случае предстоит нелегкая работа по выявлению этих текстов и «заполнению пустот», однако

[1] При этом необходимо различать собственно автоописания — и описания дурылинского архива, составленные уже после смерти самого Дурылина его женой — И. А. Комиссаровой и собранные ныне в целую коллекцию: КП-2075. Так же, как машинописные копии, сделанные с дурылинских текстов после его смерти, они, разумеется, неаутентичны. И в то же время — они невероятно ценны в случае (а таких случаев немало), когда оригинал безвозвратно утрачен.

[2] Проблема заключается еще и в том, что окончательный вариант такого проекта зачастую совершенно не совпадает с изначальным; тексты тасуются, как карты в колоде, переходя из одного проекта в другой (так, многие стихотворения из первоначального «Венца лета» вошли в другой ранний дурылинский стихотворный проект — «Небесные пути», и именно там и были обнаружены). Кажется, финальные составы этих стихотворных циклов не были ясны и для самого автора.

все же возможно восстановить целое. К проектам такого рода относится проект собрания собственных сочинений, составленный Дурылиным в 1914 году, проект сборника «Рассказы Сергея Раевского»; проект стихотворных циклов «Венец лета» (первый и второй варианты) и «Бесы разны»[1].

И, наконец, к третьему типу проектов относятся те, чья *тогдашняя* текстуальная наполненность была проблематична, а *сегодняшняя* реконструкция — наверно, невозможна. К таким проектам относятся публикуемые ниже составы книг «Демоны поэтов», «Лермонтов», проекты «Московских сборников». Это — всего лишь остовы никогда не написанных книг. Тем не менее, они указывают на те места «страны былого», к которым мы доселе не имели никакого (или почти никакого) доступа.

Страна былого: наиболее изведанные места

Записью, которая позволяет восстановить структуру текста «В родном углу» и которую можно считать аутентичной[2], является надпись на папке с рукописями, сделанная рукою самого С. Н. Дурылина:

Мои воспоминания
Москва — Мама и бабушка — Отец — Няня и кормилица — Родное пепелище — Именины мамы и рождество — Учителя: 1) французы и немцы; 2) Батюшка; 3) Греки и латинисты — Современница Пушкина — Лев Толстой — Консерватория — Грех земле — Отец Алексей [Мечев][3].

Этот, безусловно, наиболее полно отражающий волю автора — С. Н. Дурылина — проект, допустимо дополнить следующим, составленным И. А. Комиссаровой (орфография источника сохранена):

Список
Воспоминаний С. Н. Дурылина с раннего детства и к ним материал
ВСТУПЛЕНИЕ или вместо ПРЕДИСЛОВИЯ
1. Дурылин. «ВОЛЯ МАМЫ» 82 стр. Глава 1-ая[4]
2. =======. «ОТЕЦ». 61 стр. ==== 2 гл. 7 дек. 1941

---

[1] Самая ранняя и самая поздняя версии «Венца лета» и «Бесы разны» см.: *Дурылин и его время–II*.

[2] Все иные — это машинописные описи папок с рукописями, сделанные уже после смерти С. Н. Дурылина. Их также следует учесть, но они не обладают такой степенью достоверности. Возможно, именно такой записью пользовались, нигде, впрочем, не оговаривая этого, составители первых опубликованных «родных углов» Г. Е. Померанцева и Л. И. Любушкина.

[3] МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-265/66. Л. 10.

[4] На самом деле речь здесь идет о двух разных эссе: «Воля» (прозвище друга С. Н. Дурылина В. В. Разевига) и «Мама».

3. =======. «РОЖДЕНЬЕ И КОРМИЛИЦА»
15 стр. «НЯНЯ ПЕЛАГЕЯ СЕРГЕЕВНА» 63 стр. а всего в главе 78 стр. 2 гл.
4. Дурылин. Записки. Част<ь> II. Родное пепелище. 65 стр. 24/XII 41
4 а ДУРЫЛИН. «КРУГЛЫЙ ГОД». ИМЕНИНЫ МАМЫ 8 стр. РОЖДЕСТВО 16 стр. 1942 г. Отечественная война.
5. ========= ЗАПИСКИ ЧАСТЬ III. ГИМНАЗИЯ Глава I. Французы и немцы (учителя) 38 стр.
6. ========= ГРЕКИ И ЛАТЕНИСТЫ (учителя) 19 стр.
7. ========= «БАТЮШКИ» (в школе по закону божью) 20 стр.
8. ========= Греки. Латенисты. (учителя). Рукописный экземпляр. Воля мамы рукописный экз. 2 тетрадочки
9. ДУРЫЛИН Воспоминания. «У ТОЛСТОГО И О ТОЛСТОМ». 66 стр.
10. ========= ПАМЯТИ ОТЦА АЛЕКСЕЯ МЕЧОВА 20 стр.
11. ========= ВОСПОМИНАНИЯ. Памяти ВЛ. АЛ. КОЖЕВНИКОВА 1918
12. ======== ОБ АНГЕЛАХ 7 стр.
13. ДУРЫЛИН. «МОЙ АЛЬБОМ» 1911–1939 36 стр. стихи.
14. ======== «В СВОЕМ УГЛУ<»> 1932–1939 Киржач-Болшево. [6, 7, 8 тетради][1] Тетрадь 14. 27 стр.
15. РАЕВСКИЙ-ДУРЫЛИН. «ЗАПИСКИ РАЕВСКОГО» 136 стр. 19/IX 1942 г.
16. Письмо и книжка с автографом Горбунова. 1910
17. Пакет. МАТЕРИАЛЫ для ВОСПОМИНАНИЙ.

ВСЯ эта папка уложена вместе с Сергеем Николаевичем 1 экземпляр с пометками и некоторыми черновиками. Сказано для ИРИНЫ это.[2]

При сопоставлении обеих этих росписей с реальными документами дурылинского архива нетрудно восстановить весь цикл целиком, ибо, по счастью, практически все документы, относящиеся к нему, сохранились и датированы автором. Итак, первым — в 1928 году — был написан текст под названием «Москва»[3]. Следующим по хронологии следует текст «Записки С. Раевского. Ч. 1. Бабушка и мама» (1939 год)[4], имеющий в автографе примечательный подзаголовок: «Записки С. Раевского. *Часть 2. Родные тени. Вступление* (курсив мой. — *А. Р.*). Глава 1. Бабушка и мама»[5]. Далее, уже в 1941 году, появляется еще один

[1] Приписка рукою С. Н. Дурылина (?).

[2] Там же. Л. 7. И рукописная приписка внизу листа рукою И. А. Комиссаровой: «Всех страниц на машинке 800. Порядок установлен Сер. Ник. Дурылиным».

[3] МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-265/39. Авторизованная машинопись, сделанная, вероятно, в 1940-х годах; судя по бумаге и чернилам, к этому же периоду относится и дурылинский проект «Моих воспоминаний», приведенный выше. Текст «Москвы» опубликован по автографу, хранящемуся в РГАЛИ: *С. Н. Дурылин*. Москва / Публ. М. А. Рашковской // Встречи с прошлым. Вып. 9. М.: Русская книга, 2000.

[4] МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-265/40. Машинопись с рукописной правкой автора.

[5] МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-265/41. Понятно, почему «Часть первая» в автографе яв-

вариант начала: это «Записки С. Раевского [Плетешкова]. Вступление. Рожденье-Кормилица»[1], и — в декабре 1941 — главы II, III и IV «Отец», «Рожденье. — Кормилица» и «Няня Пелагея Сергеевна»[2]. В 1942 году происходит очередное «перестроение» текста. В начале года (точнее, после Рождества по старому стилю) появляется эссе «Круглый год. А. Именины мамы. Б. Рождество»[3], а текст впервые получает подзаголовок «В родном углу». В сентябре 1942 года появляется еще одна редакция «Вступления»[4], а к ноябрю получает окончательное оформление наиболее значительный по объему — без малого сто сорок страниц на машинке — фрагмент текста: «Записки Сергея Раевского. 1. Вступление. 2. У Богоявления в Елохове. 3. О хлебе насущном. 4. Родной дом»[5], к которому затем присоединяются «Французы и немцы», «Математики», «Греки и латинисты» и «Русские»[6] и разного рода «Post-scriptum'ы».

Однако уже эта беглая попытка восстановить искомый корпус целостного текста через сопоставление с его проектами показывает, со сколькими трудностями придется столкнуться в случае корректной публикации: чего стоят одни только три варианта «Вступления»; кроме того, неясно, как этот текст в итоге называется: «Мои воспоминания», «Записки Сергея Раевского» или «В родном углу». Более того. *Рассказ* «Грех земле», *богословское сочинение* «Об ангелах», *статьи* о преп. Алексие Мечеве[7] и о В. А. Кожевникове, упоминаемые в обоих проектах, по жанру никак не относятся к тому, что традиционно понимается под мемуаром, да и написаны они гораздо раньше корпуса «Записок Раевского». Тем не менее они оказываются помещенными С. Н. Дурылиным в цикл «воспоминаний».

Эта кажущаяся алогичность не случайна. Для Дурылина она связана с самой природой memoria. Дурылинская концепция памяти как феномена, имеющего

лялась «Частью второй»: роль самой первой «части первой» играет «Москва». Отметим также, что появляется первый вариант «Вступления». А история «Воли» стала позднее, в 1942 году, самостоятельным эссе «Из старого альбома. Всеволод Владимирович Разевиг» (КП-525/65).

1 Там же. КП-265/44. Черновой автограф в тетради. Заметим, что «Раевский» становится здесь «Плетешковым» — по имени «родного пепелища».

2 Там же. КП-265/43, 45–46. Чистовая машинопись с рукописной правкой автора и сквозной пагинацией.

3 Там же. КП-265/50. Это также машинопись с рукописной правкой автора. Текст датирован 10-м января 1942 года.

4 Там же. КП-265/35. В этой единице хранения объединены и автограф, и машинописная копия.

5 Там же. КП-265/36. Копии и варианты: КП-265/37–38.

6 Там же. КП-265/51–52, 54–55. Последний текст — «Русские» — датирован 1953 годом. Его нет в обоих списках, хотя он явственно отмечен автором как соответствующий раздел Части III, — вероятнее всего, он был написан после обоих — рукописного и машинописного — проектов. Раздел же «Батюшки» (КП-265/53), идущий в рукописном проекте вторым в подразделе «Учителя», написан в январе 1942 года, то есть раньше «Французов и немцев».

7 Текст опубликован: «Пастырь Добрый»: Жизнь и труды праведного старца Алексия Московского / Ред.-сост., комм. С. В. Фомин. М.: Паломник, 2007.

не только гносеологический, но и онтологический статус, была наиболее точно сформулирована в окончательной (1942 года) редакции введения к «В родном углу»:

> Былое подобно стране, которую когда-то посетил, в которой когда-то жил, — и теперь, когда не живешь и не можешь жить в ней, а пытаешься рассказать о ней, встречаешь одно неодолимое препятствие <...>: можно весьма точно рассказать о поверхности этой страны, о ее растительности, о ее племенах о городах, — но как передать тот воздух, которым дышалось, когда жил в ней? Как вернуть тот аромат цветущих садов и лугов, который невозвратим? Как передать тот свет, который струился и трепетал над этими лугами, лесами и равнинами? Человек со всеми его делами и деяниями — передаваем ли без той атмосферы мыслительной, сердечной, духовной, которою он был окружен когда-то, которою он дышал, в которую сам он вносил свое дыхание детства, отрочества, юности, молодости? Как поймать это дыхание, давным-давно канувшее в вечность? Как воплотить его в слова, в образы, как передать его другим? <...>
>
> Да, инвентарь, опись прошлого мы создать можем, но его душа, его дыхание — вишневый белый сон младенчества, первые грозы ранней юности, «осенний мелкий дождичек» этих же первых юных лет, впервые предупреждающий о том, что жизнь скоро и грубо сорвет с календаря листок с «апрелем» и заменит его «ноябрем», — все это атмосферическое, подлинно живое, что было в минувшем, не только невозвратимо (в этом еще не вся боль) — оно непередаваемо, ибо оно ... невспоминаемо!
>
> И единственное, что мы можем сделать, чтобы как-то сохранить это «дыхательное» своего прошлого, — это сберечь подлинные листки своего былого «апреля».
>
> <...> Я помню, следовательно, я существую. <...> Меня уже нет на свете, как младенца, тянущегося к цветущей яблоне в саду, как отрока, впервые читающего Лермонтова за маленьким столиком с зеленым сукном; меня нет уже как юноши, впервые наклонившегося над волною белого моря в солнечную ночь, но я, старик, одновременно <...> помню себя в этом ребенке, отроке, юноше и ощущаю их небытие во вне <...>, как действительное бытие во мне самом, в неразложимости моего «я есмь». Вспоминая, я живу сам и оживляю других, поглощенных временем. Более того: *я живу в других, я живу в чужом или стороннем бытии, как в своем собственном*[1].
>
> Казнь забвением — самая страшная из казней, постигающих человека, и недаром Церковь, опуская человека в землю, молит о памятовании его: «и сотвори ему вечную память» — молит о кончаемом бытии человека в нескончаемой памяти Божией. <...> Человеку бесконечно далеко до этой животворящей па-

[1] Курсив мой.

> мяти, но он не был бы человеком, если б его не просветлял луч этого светозарного Солнца памяти[1].

Нетрудно заметить, что, говоря о памяти, Дурылин подчеркивает три момента, присущие акту памятования, — это «воздух», «аромат» и «свет»: они-то и составляют «дух-дыхание» прошлого. Спиритуализм этой трактовки очевиден. Речь идет о «сказа́нности несказа́нного», «вещественности невещественной». «Луч светозарного Солнца памяти», о котором говорит Дурылин, составляет основание и стержень личного бытия человека так же (речь идет не о статусе, но о сходности онтологической процедуры), как в бытии Божием содержится исток и основание всякой твари.

Образ Света и его луча, наполняющего, пронизывающего воздух, — старый неоплатонический (Проклов) образ, используемый в христианской традиции, в частности Псевдо-Дионисием Ареопагитом. «Болшевский мудрец», как и многие культурные люди его времени, был хорошо знаком с Corpus Areopagiticum: среди черновых записей конца 1910-х — начала 1920-х годов сохранился его конспект и фрагменты собственного перевода одного из важнейших текстов Псевдо-Дионисия «О небесной иерархии». Согласно Псевдо-Дионисию, Свет есть образ Блага. К этому лучезарному свету стремится весь тварный мир, и только через причастие этому свету тварь существует и живет, она как бы пронизана лучами духовного и умного Света[2]. Бог как бы «исходит из себя», постоянно переходя в мир, однако в то же время остается неподвижным и неизменным. Будучи трансцендентным началом, Бог в то же время является первопричиной и основой всего существующего: неодушевленные вещи причастны его сущности, поскольку они обладают бытием[3], одушевленные — поскольку они причастны его животворящей силе, словесные и духовные существа — поскольку они причастны его мудрости. «Пронизанность светом бытия» и сообщает всем формам твари статус реальности. Дурылин идет дальше: «оживляя других, поглощенных временем», памятующее «я» само становится живой универсальной формой=пространством «страны былого». «Свет бытия», «Солнце памяти» как основание личности каждого человека структурирует аморфный и текучий «поток жизни».

---

[1] МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-265/35. Л. 3–5.

[2] См.: *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. Божественные имена. С. 38.

[3] Ср.: «Предметы удерживают воспоминания, которые без них тускнели бы и сходили бы на нет» (*С. Дурылин.* Мышья беготня. Рассказ // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2072/12. Л. 2). О сходном отношении между памятью и вещью говорит и А. Ф. Лосев тогда, когда ведет речь об онтологическом характере процедуры номинации: «Назвать — для сущности значит сотворить. Помянуть что-нибудь — для сущности значит спасти его». (*А. Ф. Лосев*. Миф — развернутое Магическое Имя // *А. Ф. Лосев.* Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997. С. 135).

Различение между сферой бытия (подлинной реальности, фундирующейся в Боге) и сферой бывания (реальности мнимой, стремящейся, тем не менее, к подобию самобытия) было сформулировано Дурылиным впервые в середине 1910-х — начале 1920-х годов и получило свое обоснование и воплощение в текстах «периода странствий» (1922–1936 годы). Конечно, в целом — это церковная идея. И, тем не менее, она не сводима к господствующей в русском богословии XIX века рационалистической в основе своей августиновской концепции предопределения, prescientia, и в каком-то смысле является преодолением ее. В период «вызревания» «Моих воспоминаний» (уже написана «Москва», но до «Записок Раевского» еще далеко) сам Дурылин писал об этом так:

> Религиозность человека всегда невыразима. Это — осадок, который остается на дне души от мысли, чувства, страдания, труда, борьбы. Счастлив тот, кто может точно распознать в себе, в чем и где этот осадок; — и найти ему имя. Но очень часто бывает так, что имя это не находится, а точное распознавание невозможно. Это не значит, что человек «с предположением» — не обладает тем же, чем обладает человек «с названием». Это — только личная судьба.
>
> На старинных фресках Страшного суда изображалась вверху огромная десница, в которой были зажаты маленькие существа девообразного вида, в белых одеждах. Это — означало «праведницы в руце Божией». Наивное это изображение полно глубокого смысла: если Бог есть и верить в это, то тогда все в его руце — и тогда каждого надо принять, каков он есть, — ибо все помещаются в деснице, держащей всех, по разному, и нет ни одного положения схожего.
>
> <…> Все мы фигляры пред Богом, не больше и не меньше. Хорошо строгим приорам — и велика их честь, но есть место и фиглярам, и бедным, неумелым и безмолвным[1].

Об ангелах и бесах. Два «Оригена на русский манер»

Состав первого, по-видимому, цельного и зрелого цикла рассказов С. Н. Дурылина, — «Рассказов Сергея Раевского», — оказалось возможным реконструировать по архивной записи, вклеенной в машинопись заключительного рассказа этого цикла («Розы»); нечеткой машинописи, сделанной, по-видимому, И. А. Комиссаровой с рукописной записки автора[2]:

РАССКАЗЫ С. РАЕВСКОГО.

---

[1] Письмо С. Н. Дурылина к З. В. Работновой от 17 сентября 1930 (?) // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-612/33. Л. 26–27, 28.

[2] Черновой автограф записи: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 186 (черновой автограф «Роз»).

Крестная (1914) *. — В начале (1914) *. — Жалостник (1915). — По пути (1915). — Мышья беготня (1917). — Троицын день (1917). — Бабушкина комната (1917). — Дединька (1917). — Дедов бес (1918–1919). — Тлен (1918–1919). — Розы (1921).

* Напечатать (пометка самого автора)[1].

В настоящее время из одиннадцати рассказов цикла найдено девять — все, кроме рассказов «В начале» и «По пути»; «Бабушкина комната» — это другое название рассказа «Бабушкин день», а рассказ «Тлен» изначально назывался «Осинка»[2]. Однако и логически, и хронологически этот цикл может быть про-

[1] МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-257/12. Л. 2. Этот же список — на Лл. 10 и 19 той же единицы хранения. Понять, что именно этот цикл рассказов является для самого С. Н. Дурылина наиболее цельным и зрелым, помогает сопоставление его, к примеру, с серией рассказов, опубликованных (а иногда даже и републикованных) в издательском проекте «Солдатская библиотека» за подписью «С. Северный» и изданных В. Березовским: Бабушка ломайла... (Из манчжурских воспоминаний). СПб. [1912]; 2-е изд. — 1915; В гнезде хунхузов. СПб. [1912]; В китайской деревне. (Из манчжурских воспоминаний). СПб. [1912]; В Мукдене. СПб. [1912]; В передовой деревне. СПб. [1912]; В плену у пленных. СПб. [1912]; В полях Манчжурии. Эпизоды из русско-японской войны. СПб. [1912]; В сторожевке (Из манчжурских воспоминаний). СПб. [1912]; Взошла... звезда-то... Рассказ. СПб. [1912]; Два рубля — капитал! (Рассказ). СПб. [1912]; Дружок (Быль). СПб. [1907]; На разведку ползком — с разведки верхом. (Рассказ). СПб.: В. Березовский, [1912]; На реке Хун-хэ. (Из манчжурских воспоминаний). СПб. [1912]; В саперных работах. Рассказ. СПб. [1912]; Ночь на заставе. (Из манчжурских воспоминаний). СПб.: В. Березовский, [1912]; Ночь под Рождество. (На биваке) (Рассказ). СПб.: В. Березовский, [1912]; Обмишурился. (Из минувшей войны). СПб. [1907]; 2-е изд. — 1914; Орь и Швец. (Из минувшей войны). СПб. [1907], 2-е изд. — 1914; Под огнем врага. (Рассказ). СПб. [1912]; Под снежной мглой (Рассказ) СПб. [1912]; После боя (Из минувшей войны). СПб., 1912. 2-е изд. — 1914. Ради жизни... чужой!.. (Рассказ). СПб. [1912]; Рожа винована! (Рассказ). СПб. [1912]; Христос воскрес! (Рассказ). СПб. [1907]. 2-е изд. — 1915. Несмотря на то, что иные из этих рассказов вошли в опубликованную библиографию С. Н. Дурылина, С. Н. Дурылин о них никогда не упоминает.

[2] *Крестная*. Рассказ. Машинопись с рукописной правкой автора // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-257/1 (черновой автограф: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 182); *Мышья беготня*. Автограф в тетради. Л. 1–4 об., 9–9 об. // Собрание М. Ю. Гоголина (Москва), Л. 5–8 об., 10–10 об. // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-261/13 (копия рассказа рукою Н. А. Мешкова — РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 185. Л. 19–30 об.; машинописная копия — МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2072/10); *Троицын день* (памяти Н. С. Лескова). Рассказ. Машинопись 1917 года с рукописной правкой автора // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-257/4 (фрагмент автографа — РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 185. Л. 31–34 об.); *Бабушкин день* [Бабушкина комната]. Рассказ. Машинопись 1917 года с рукописной правкой автора // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-257/6. Л. 10–16 (черновой автограф — РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 182); *Дединька*. Рассказ. Рукопись (автограф), машинопись 1917 года с рукописной правкой автора // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-257/8; *Дедов бес* / Три беса. Старинный триптих (из семейных преданий). Введение. Дедов бес. Машинопись с авторской правкой // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-257/10; *Осинка [Тлен]*. Машинопись с рукописной правкой автора // Собрание М. Ю. Гоголина; МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2072/9, черновой автограф: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 185. Л. 35–70 об.; *Розы*. Рассказ. Машинопись. 1921. 1 экз. // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-257/12. Как уже говорилось, единственным опубликованным при жизни автора рассказом цикла был «Жалостник»: *С. Н. Дурылин*. Жалостник. Рассказ // Русская Мысль. 1917. Кн. 3. Отдельное из-

должен: так, в 1922 году во Владимирской тюрьме Дурылин пишет рассказ «Сладость ангелов», а в 1923, уже в челябинской ссылке, — дописывает своих «бесов», объединяя «Дедова», «Бабушкина» и «Гришкина беса» в «Старинный триптих».

Действие подавляющего большинства рассказов происходит в провинциальном монастыре (или в уездном городе подле монастыря) — или усадьбе: закрытом социокультурном и духовном пространстве. Это пространство имеет четко очерченные границы и структуру. Его элементы (предметы быта, дома, храмы и монастыри, озера и реки; диваны и диванные подушки, шкатулки, портреты, обои на стенах), как и его герои, люди и животные (архимандриты, архиереи, генералы, купцы и податные инспекторы; птицы, пчелы, коты и мыши) — являются по сути не предметами и персонажами (и отнюдь не собирательными образами), а *архетипами* персонажей и преметов, его символами и эмблемами, той сферой realia, без которой нет realiora: парадигмы бытия людей и вещей.

«Рассказы Сергея Раевского» — прозаический цикл, в котором впервые заявляет о себе тема, столь важная для дурылинского творчества: тема беса и приражения бесовского. Переводя проблему из области мифологии (а в «Рассказах...» аккумулированы формы народной демонологии, закрепленные в мифе и зафиксированные литературой) в область художественной прозы, а из области художественной прозы — в область антропологии, С. Н. Дурылин основывался, по-видимому, не только на теоретических штудиях, но и на личном опыте:

> Я вчера писал до 11-ти. Заболела голова. Помолился, прочел канон и акаф<ист> св. Николаю, лег. И видел страшный сон — самый страшный из всех, к<отор>ые видел. Я был в комнате с мамой, в нашей, кажется, переведеновской комнате. На нее нападала сила демона — она стремилась проникнуть отовсюду, казалось, воздух за окнами колебался от демонов. Рамы трещали, двери затворенные были распираемы изнутри их напором. Но было тихо в том смысле, что они не кричали, не вопили. Шум был только от их усилий, от напора, от их плотности и движения. Мы читали с мамой молитвы. Еще что-то делали — забыл. Вдруг к форточке приник малый и безобразный бес, он уже выставил свою морду. Я стал усиленно, громко, часто, часто творить Iисусову молитву, только ее одну. Я умирал от страха, и я был жив только ею. — В это время я проснулся. — проснулся с творимой губами Iисусовой молитвой.
>
> Ясно, я творил ее и во сне, когда видел сон. Он проходил передо мною, сердце у меня билось от ужаса (действительно билось) и я шептал Iисусову молитву. Значит, умом или в сознании, или, м<ожет> б<ыть> легким шепотом. Сон — было одно, молитва — другое. — [Я ею, действительно, отгонял бесов сна — в конце к<онцов> тоже действительных, д<ействительных? > бесов]. Проснув-

дание: *С. Н. Дурылин.* Жалостник / Религиозно-философская библиотека. 1917 [переиздан в: *Дурылин и его время–II*. С. 105–145].

шись, я продолжал читать молитву, нить ее ни на миг не прерывалась. Сердце мое билось. Я еще весь был во власти страха. А молитва шла и шла[1].

Не в меньшей степени, чем в прозе, тема бесов и ангелов воплощена в дурылинской поэзии. Непосредственно ей посвящены стихотворные циклы «Бесы разны» и «Венец лета», включенные С. Н. Дурылиным, наряду с другими стихотворными композициями — «Прошлое», «Север», «Монастырь» и др. — в стихотворный сборник «К вечеру. Стихи 1924 года»[2]. Этот сборник подписан тем же псевдонимом, что и «Рассказы», — Сергей Раевский. Приведем роспись этих циклов, составленную самим С. Н. Дурылиным:

«Бесы разны». Стихи 1912–1924 гг.

1. В углу. 2. С бесом. 3. Банник. 4. Гнедке́. 5. Простой. 6. Совсем простой. 7. Еще проще. 8. Вербный. <9.> Книжный. <10.> Тореадор. 11. Грозовик. 12. В детской. 13. Овинник. 14. Чортик. 15. Книгочий.

«Венец лета». Стихи 1910–1924 гг.

1. Венец лета. 2. Пр. Серафим. 3. Сорок м<учеников>. 4. Семь спящих отроков. 5–6. Сказание о медном грошике. <7> Пустынник и ангел. 8. Келья. 9. Кто с кем христосуется. <10.> Св. Никола на пашне. <11.> Св. Никола на страже. 12. Иконописец. 13. Пантелеймон целитель[3].

Уже одни только имена дурылинских «бесов разных» — Грозовик, Овинник, Вербный, Книгочий — показывают, что они — вовсе не безликая злая сила. Скорее — это «гении мест» или олицетворения страстей. В этом случае, бесспорно, показателен «Старинный триптих»: Зеленчук — бес карточной игры («Дедов бес»); в «Бабушкином бесе» воспроизводится известный в литературе вопроса сюжет о приражении бесовском, случающимся со вдовами, тоскующими неоправданно сильно и долго по своим мужьям; «Гришкин бес» — еще одна вариация на тему «беса блудного». Дурылинские бесы иногда бывают даже очаровательны, — скажем, Зеленчук сидит на эполете главного героя «свесив ножки», «пузичком» ложится на балюстраду, озорничает и пересмешничает. Их видят и с ними могут играть дети — подлинные насельники «мира бытия»:

Мы с ним давно играли
В серсо, в горелки, в мяч,
В лошадки запрягали

---

1 *С. Дурылин.* Троицкие записки. Дневник 1918–1919 года // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-2057/1. Л. 23–23об.

2 См.: *Сергей Раевский.* К вечеру. Стихи 1924 года // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-1386/2. Автограф фиолетовыми чернилами в записной книжке; включает в себя, наряду с текстами собственно 1924 года, стихотворения 1916–1925 годов.

3 МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-262/8. Л. 14.

И тройкой мчались вскачь,
И вовсе мы не знали,
Что это, в правду, чортик,
И дедушка не знал,
И песик наш Мухортик,
И тоже с ним играл.

(Чортик[1])

Это — тоже тварь, пусть и падшая. Однако непосредственное столкновение с ними, очарование ими, «приражение» ими, — губительно для человека.

Концептуальные линии, намеченные в «Рассказах Сергея Раевского», — важнейшие нить и нерв дурылинской прозы: проблема зла и свободы воли; тема всеединства и целокупности твари и всеобщего восстановления всей твари в конце времен — также не являются чем-то новым. Это — содержание, по крайней мере, целого направления в русской философской традиции, а именно софиологического, где сама онтологическая модель предполагает именно такую возможность решения проблемы зла[2]. Считается, что наиболее полно эта тема раскрывается в поздних работах хорошего знакомца С. Н. Дурылина, С. Н. Булгакова, его корреспондента и адресата его стихотворений[3]:

СВЯТАЯ СОФИЯ

С. Н. Булгакову

Сиянье царских базилик
Порфироносной Византии,
Ты для Руси не скрыло лик
Премудрости, Святой Софии!

Иконописец и простец
Смиренных храмов — кто ты, зодчий?
Ты принял золотой венец
Благословенной Славы Отчей.
<...>

---

1 Реконструкцию стихотворного цикла «Бесы разны» см.: *Дурылин и его время–II*.

2 Сошлюсь на концептуально близкие к дурылинским подходы к решению проблемы зла: *С. Н. Булгаков*. Иуда Искариот — апостол-предатель. С. 181–330. См. также: *Прот. Г. Сериков*. Учение об апокатастасисе (о всеобщем восстановлении) у «отца отцов» (свят. Григория Нисского) и у прот. Сергия Булгакова // Вестник РСХД. 1971. № 101–102. С. 25–35.

3 Переписка С. Н. Булгакова и С. Н. Дурылина частично опубликована. См.: Письма С. Н. Булгакова С. Н. Дурылину / Публ. М. А. Рашковской // ВФ. 1993. № 3. Стихотворение же Дурылина, посвященное Булгакову, вошло в раннюю редакцию стихотворного цикла «Венец лета».

В смиренномудрии святом
На пышных фресках Новограда
И в храме малом и простом
Ты вышняя была Ограда!
Несокрушимая стена
Она навек тебе, Россия,
Огнесиянная жена,
Таинница Христа, София!
(Николаевка, 8. VII — 1912)

Нетрудно заметить, что для молодого С. Н. Дурылина «софиологический» мотив С. Н. Булгакова, точнее дальнейшее его развертывание, скорее предугадан, чем дан. Стихотворение написано *до* «Света Невечернего» и задолго до текстов «большой трилогии»; в вышедшей же в 1912 году «Философии хозяйства» София трактуется как «трансцендентальный субъект хозяйства»: «хозяйка», «хозяйствующая в мире» и преобразующая тварный мир из состояния мертвенной аморфности Хаоса в состояние упорядоченного Космоса, но никак не «огнесиянная жена» и «необоримая стено» русской национальной идентичности. В свою очередь, С. Н. Булгаков, особенно с середины 1910-х годов и вплоть до высылки из России в Константинополь в 1922-м, был увлечен дурылинскими темами. Это, прежде всего, тема Китежа[1] — и тема Константинополя-Царьграда, которая из метафизической мечты для С. Н. Булгакова в 1922 году стала суровой реальностью: «увожу в душе своей святыни, храню веру, надежду и любовь, но Св. Русь все глубже уходит в Светлоозеро, а бесерменское все наглеет. Где Россия и как служить ей? <...> Влеком на Царьград, бывшую Византию, “Второй Рим”, где никогда не бывал, но именно в последнее время всего больше вникал в судьбу Византии, которая так прообразует Москву, если не в величии, то в падении»[2]. Судя по дневниковым записям, судьба С. Н. Дурылина была небезразлична С. Н. Булгакову и после прекращения их личного общения: «сегодня я получил портрет-набросок, сделанный М. В. Нестеровым, о. Сергея Дурылина, — сквозной, страдальческий лик. И мне стало так стыдно за свою толстую морду и заплывшее жиром тело. Да, там, поневоле подвижничество»[3].

[1] Хотя предложение Дурылину написать книгу о Китеже для книгоиздательства «Путь» принадлежало Булгакову.

[2] Письмо о. С. Булгакова М. В. Нестерову. Цит. по: *М. К.* Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Комментарии. С. 137–138. Ср. также: «Трагедия апостола-предателя, страшная судьба его, теперь стала неотступно пред нами, потому что сделалась нашей собственной судьбой, не личной, но народной. Ибо наш народ, носитель и хранитель “Святой Руси”, страж светлого града Божьего, умопостигаемого Китежа, это он ныне занял место Иуды, апостола-предателя» (*С. Н. Булгаков*. Иуда Искариот — апостол-предатель // *С. Н. Булгаков*. Труды о Троичности. С. 254).

[3] *Прот. С. Булгаков*. Из памяти сердца. С. 207–208. Фотокопию одного из карандашных на-

Поэтому мы не будем удивлены, читая в булгаковском «Августинизме» — тексте 1935 года, насильственно присовокупленном его публикатором — Л. А. Зандером — к «Невесте Агнца», вышедшей уже после смерти С. Н. Булгакова, в 1945 году:

> Сотериология здесь становится и эсхатологией. Бог в предвечном плане Своем, еще до рождения, предназначает одних ко спасению, других оставляет (т. е. отрицательно предназначает на погибель). Как это позднее со всею последовательностью выразит Кальвин, Бог создал часть человечества для ада, как и вообще[1] ад, во славу своего могущества, suverenitas, а бл. А<вгустин> саркастически называет оригенствующих «*жалостниками*»[2], misericordes, почитая свою мудрость выше этой слабости[3].

Как видим, слово «жалостник», неоднократно приписываемое С. Н. Дурылиным себе и только себе («Когда я дал заглавие рассказу “Жалостник”, все приняли это слово за старого знакомца, никто не удивился. А слово-то было мое, новое, его нет у Даля. Только авва иногда называл рассказ “Жалостивец” вместо “Жалостник”»[4]), запросто встречается и у прот. С. Булгакова. Дальнейшее сопоставление поздних, написанных уже «за гранью» личного общения и творческого взаимодействия булгаковских и дурылинских текстов, показывает их несомненное «избирательное сродство»:

Прот. С. Булгаков:

> ...всякое духовное существо сознает себя как я, есть *я* <...>. Это *я*, таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является образом бытия, раскрытием этой *природы* или того, что само не будучи ипостасью, в *я* ипостазируется, становится в душу живу. *Я* имеет свою глубину, в которую бросает свой свет, и в этом взаимоотношении *я* и *природы я* и осуществляется жизнь духа, как самоосновное, в себе самом основывающееся самосознание. Оно (*я*) существует абсолютным образом, имея на себе в этом отношении образ и печать Абсолютного Духа. Но оно же несет в себе печать

бросков (местонахождение оригинала неизвестно) см.: *Дурылин и его время–II*; допустимо предположить, что речь идет именно о нем, поскольку это набросок декабря 1922 года, а дневниковая запись была сделана С. Н. Булгаковым в ноябре/декабре 1923.

[1] Вычеркнуто: *всяко<го?>*

[2] Курсив здесь мой. Автор «Жалостника» лукавит — это слово встречается уже у Н. С. Лескова, с чьим творчеством Дурылин в 1910-е годы был знаком как никто, — но в русский философский контекст XX столетия ввел это слово (с сопутствующими контекстами и оригенистскими коннотациями) действительно он.

[3] *Прот. Сергий Булгаков*. Августинизм // АСБ ПССБИ. Кор. VII. П. 20. Л. 21. В существующей публикации этой работы (*Прот. Сергий Булгаков*. Августинизм и предопределение // *Прот. Сергий Булгаков*. Невеста Агнца. М., 2005; приведенная выше цитата см.: С. 603) текст искажен.

[4] *ВСУ*. VI, 107.

неабсолютности своей или тварности, имея свою границу, и граница эта есть едино-ипостасность духа. Всякое *я* ограниченно, ибо неизбежно выходит в *ты* или в *мы*, т. е. в другие *я*[1], и не может не знать о возможности, а следов<ательно>, и неизбежности такого выхода <...>. Граница *я* жизненно снимается в любви, где *я* сохраняется, погубляя себя, выходя за свои пределы к другому *я*, и тогда оно становится образом Абсолютного Духа и в отношении и ипостасного своего бытия[2].

Прот. С. Дурылин:

Жалеть — дело сердца, а где сердце и его дело и его действование — там и религия в том глубочайшем и непреходящем смысле слова, который был явлен во все времена и во всех народах. Жалость — это, прежде всего, признание иного «я», кроме своего, это расширение себя за пределы себя, это — тот прорыв из са́мости (то, что́ немцы называют ichheit) — к широчайшему міру (чтоб не путались мысли, пишу через i) бытия, прорыв, дающий возможность уширить себя до всего сущаго, найти связь (religio) между собой и сущим.

Присуждены мы к вечной келье
И в наше тусклое окно
Чужое горе и веселье
Так дьявольски искажено
(Брюсов)

С искажением можно бороться и добиться, что его не будет, «тусклое окно» можно протереть и оно станет светлым, — и вот тогда открывается «мір» — поприще для жалости и ненависти (которую я здесь рассматриваю как обратную жалость)[3].

С. Н. Булгаков, однако, в отличие от С. Н. Дурылина, нигде не говорит о «жалости» как об экзистенциальной процедуре, а о «жалостнике» как об особом состоянии человека, уже совершившего «прорыв из са́мости к широчайшему міру бытия» и, значит, в какой-то степени уже совлекшего с себя «ветхие одежды» греха и бывания — для описания выхода «я» за границы собственной самости «профессор протоиерей» использует уже привычное для русского философского лексикона слово «любовь». «Жалостники» для него лишь последователи Оригена в саркастической августиновой интерпретации, — однако булгаковские симпатии отнюдь не на сто-

[1] А вовсе не в *не-я*, как строит свою систему Фихте. (*Прим. С. Н. Булгакова*).

[2] *ИИ.* С. 20.

[3] Письмо С. Н. Дурылина к З. В. Работновой от 28 октября 1930 (?) года // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-612/33. Л. 12–13.

роне Августина. Булгаков — яростный противник того, что он сам называет августиновским механицизмом, как ситуации, когда «отношение между Богом и человеком определяется внешне, механически, человек есть вещь в руках Творца, для Него Самого[1] онтологически безразличная», поскольку «человек и все творение реальны реальностью Божией и в этом смысле равнореальны Богу»[2]. Иными словами: человек, как и вся тварь, обладает таким же бытием, как и сам Бог, и потому в мире нет места божественной жестокости, нет места аду как божественной пенитенциарной системе[3]. Сходные интуиции проговаривает и Дурылин, правда, на своем языке:

> Котенок, очаровательный, черненький пушок, с расползающимися по полу, еще слабыми лапками, просится в дверь. Мяучит: отворяют; мяукая, разевая рот, как голодный вороненок (в разевании рта что-то общее детское у птицы, у котенка, у челов<еческого> ребенка — птичье, котячье, ребячье: одно), просит есть. Он мал. Я жую булку и кормлю с ладони. Он мне царапает коготком руку. Утро. Топится в комнате печка. Вот и бросить мне его в печку, где горят поленья и красное пламя, за то, что он расцарапал мне руку, из которой я кормил его жеваным. Но я не бросаю. Отчего? Оттого, что он — котенок, а я — человек.
>
> Но отчего же Бог поступит иначе и бросит котенка человека, расцарапавшего ему грехом и злом кормившую руку, в неугасимую печку?
>
> Оттого, скажут, — что человек свободен, а котенок — нет, что у человека есть бессмертное сознание души, а у котенка — нет, что между Богом и человеком есть общность бессмертия и воли, опирающейся на бессмертие...
>
> Но это вовсе не ответ. Тут нет ответа. И в котенке есть какой-то начаток душевности, какой-то элемент сознания, — и этим он мне, человеку, роднее камня, растения, паука. Между моей душой и его душевностью, между моим сознанием и его элементом сознания — огромная бездна, но больше-ли она той бездны бездн, которая лежит между моей свободой и свободой Бога, между моей бессмертной волей и бессмертной волей Бога? Расстояние между котенком и мною меньше расстояния между мною и Богом в неизмеримой степени, — и однако я, при царапаньи, не бросаю котенка-котенка в печку, а Бог, при царапаньи злом котенка-человека бросит в печку? Все объяснения ада — и старые (Златоуст, Ориген), и новые (Флоренский, Булгаков[4], Е. Трубецкой),

---

1 Вычеркнуто: *В отношении к нему*. Слово *онтологически* вписано позже поверх строки.

2 *Прот. С. Булгаков.* Августинизм. Л. 21; *С. Н. Булгаков*. Иуда Искариот. С. 242.

3 «Итак, отбрасывая мнимую педагогию и пенитенциарную психологию, обратимся к основному вопросу о том, что же означает вечность в применении вечных мук (и его метафорическим синонимам: *вечный огонь, геенна* и проч.)? <...> Вечный огонь, вечная мука, вечная погибель <...> суть не временные, но качественные определения. <...> Они имеют софийное значение в том смысле, что прославленный человек, уведав себя в своем софийном первообразе, тем самым узнает себя и в своей собственной безобразности, ужасается себя самого, и это безобразие его подобия пред лицом своего первообраза есть для него бич любви, ее жгущий огонь» (*Прот. Сергий Булгаков*. Невеста Агнца. С. 511, 513).

4 Речь идет, разумеется, о булгаковском пассаже об «онтологии ада» в Главе VI Отдела III «Света Невечернего» — последней работы С. Н. Булгакова, доступной С. Н. Дурылину: «Ад-

> все забывают о котенке. А если о нем помнить, то не котенка, а объяснения хочется бросить в печку...
>
> (Котенок — реальный. Ему отдавили зад — он залезал спать в постель, ища тепла. Он чах. Но вдруг оправился и, как, ребенок, просит у Ирины есть: она кормит жеванным, поест он и уйдет. Оголодает, — опять к ней: мяучит и рот открыт как у галчёнка, и смотрит на нее. Сегодня пришлось кормить мне, и тоже жевать... Жевал, кормил с ладони и думал. Он не царапнул, но если б царапнул...)
>
> *27. XII. <1928> 3-й день Рождества*[1]

Такое сходство вряд ли случайно: Булгаков, как и Дурылин, вне всякого сомнения, каждый по-своему, в вопросе об апокатастасисе и есть «оригинальный Ориген, на русский манер» «Жалостника». Однако существенны и различия. Для Сергея Николаевича Булгакова проблема зла в наибольшей степени связана с проблемами предопределения, свободы, времени и, как следствие, со смыслом истории. Именно в этом заключается пафос его полемики с Августином, запоздавшей на шестнадцать веков. Для Сергея Николаевича Дурылина зло никак не связано с предопределением, со временем и с историей: *вся* тварь повреждена — и поэтому нуждается во всеобщем восстановлении. Поскольку это восстановление напрямую зависит не только от благодати (а благодать оскудела на земле — этой мыслью буквально пронизаны дурылинские тексты начиная с середины 1920-х годов), но — прежде всего — от индивидуальных, внеисторичных, покаянных усилий, сотериологическая ответственность падает прежде всего на человека, который, в отличие от вещи, зверя, беса и ангела имеет способность к покаянию:

> Человек растерял свое истинное «я», он «потерял *себя*», он жив, он живет и повидимому весь налицо; ходит, действует, размножается, мыслит, — но он потерял *себя*: его действия все повидимому сохранены и продолжаются, но ни одно из них не являет в действительности *его*, — его истинную существенность, и вся сумма его действований, переживаний, мыслей, состояний не составляют еще *Его́: Он*, Богом замышленный и Богом сотворенный, *потерян*, подменен другим, не существующим, а только бывающим.
>
> <...> Его нет, — и, говоря про себя «я», он обманывается и обманывает: «я» это *действительное*, а не кажущееся, ему еще надо обрести, — в процессе возврата к утерянному — *себе*. Но, это утерянное, но не исчезнувшее «я» и есть его *ангел-хранитель*, «хранящий» его от окончательного распадения, от геен-

ские муки, составляющие оборотную сторону человеческой свободы, суть ее privellegium odiosum, и в них выражается уважение этой свободе, воздаваемое Богом <...>» (*СН.* С. 354). Правда, уже в «Свете Невечернем» Булгаков говорит о том, что «ада онтологически нет», а в дальнейшем разовьет эту тему.

[1] *ВСУ.* Х, 4.

ского разложения<,> от несущие «я» в бесконечности их дробления и, несмотря на свое самоутверждение, не имеющего никакого действительного бытия, и даже бывания.

Когда человек возвращается к истинному действованию и деянию в Боге, когда он бессмертно действует (а только бессмертное действие есть действие в действительности, ибо она пребывает, а не только бывает) — тогда его действование равно действованию Ангела: его действующее «я» есть как бы *действующий Ангел*: «я» человеческое обретает себя, как действительное, бессмертно сущее «я» — в «я» ангельском. <...>

Человек всегда динамичен; его бывание земное всегда кроет в себе семена — готовящие, пусть еще невидимы ростки — или к небесному пребыванию в вечном, — или к без-божному, без-любовному псевдо-бытию, а на самом деле, небытию — во ад. <...>

Так страшная антропология в вершинах своих восходя до ангелологии, в низинах соприкасается с демонологией[1].

Различие еще и в том, что́ для каждого из Сергеев Николаевичей является противоположностью самого понятия «механизм»: для Булгакова это тварная София как Субъект, для Дурылина тоже тварная София — Дурылин в целом ряде текстов («Св. Франциск Ассизский и его “Цветочки”», «Преп. Сергий Радонежский в творчестве Нестерова» и другие) не меньше Булгакова говорит о «софийном плане бытия» — но понятая как «организм», — и здесь, несомненно, сказалось сильное влияние практически забытого русского мыслителя, Д. А. Хилкова. У Дурылина нет платоновского «космос ноэтос». Да, он говорит о софийном плане бытия — но для него это не эйдосы вещей, а первозданная сущность, неотделимая от вещи. Мир как механизм и мир как организм существуют одновременно. Механизм (бывание) изнашивается и исчезает. Организм (бытие) живет, постоянно изменяясь — и существует вечно.

* * *

Удивительной особенностью «Рассказов Сергея Раевского» является их форма — нефилософская форма философского по сути высказывания. Причины этой особенности сам Дурылин впоследствии счел нужным объяснить так:

Дорогой Пётр Петрович!

[1] *С. Дурылин.* Об ангелах // *Дурылин и его время–II.* С. 154–159.

> Нужно мне было заболеть и слечь в постель, чтобы я мог внимательно прочесть Ваши две первые главы[1]. Читал я с большим интересом, но... я плохой чтец философских сочинений, — такой плохой, что никогда не мог прочесть до конца «О понимании» и безнадежно тосковал за «Оправданием добра». <...> Я всегда гораздо больше любил разрушителей «систем», чем их творцов. Мне всегда казалось, что даже величайшие из творцов «систем» — Кант и Гегель — стремятся к тому, чтобы накрыть стеклянным колпаком прекрасный мир природы и истории, — и я радовался всякому смельчаку, который запускал камнем в цветное стекло этого систематического колпака.
>
> Таков, Фелица, я развратен
>
> Ну, куда годен такой читатель, судите сами? Его нельзя подпускать к системам. <...> Ох, боюсь я схем! Πάντα ῥεῖ. Мир (через i) текуч и, следовательно, рвет все схемы, не укладываясь ни в одну из них. И еще:
> Tempora mutantur et nos mutamur in illis![2] — в этом все дело! Мы САМИ беспрерывно выходим из схем своего сознания и наше «я» само течет непреградимо. Живое дерево вашей мысли — с зелеными и желтеющими листьями, с трепетом и шумом листвы, с уходящими в землю корнями мне ближе, чем Ваше превосходно построенное «родословное древо» бытия. <...> Мне кажется, в «оболочке зримой», в лермонтовской оболочке «сквозит и тайно светит» у Вас то же, что и в «Системе», но мне (я говорю только о себе) легче распознать это Ваше «тайное и живое» в зримой оболочке, чем в отточенной схеме высокой абстракции[3].

И все же Дурылин лукавит. Его письма периода становления (а «Рассказы Сергея Раевского», наряду с «Вагнером и Россией», «Церковью Невидимого Града» и «Начальником Тишины» — это первый его итог), его дневники, наконец,

---

[1] Напомню, что речь идет о первых двух главах основной философской работы П. П. Перцова «Космономия».

[2] *Времена меняются, и мы меняемся вместе с ними* (*лат.*) — измененная цитата из «Метаморфоз» Овидия (у Овидия меняется всё, omnia).

[3] МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/4. Л. 12–13. Это письмо С. Н. Дурылина к П. П. Перцову от 26–27 августа 1939. Полностью оно приводится на С. 261–265 наст. изд. Впрочем, не только в своем пафосе, но, кажется, и в риторике Дурылин не был одинок. Ср.: «Я не зодчий систем, милый М<ихаил> О<сипович>, но не принадлежу и к тем запуганным, которые все изреченное мнят ложью. Я привык бродить в “лесу символов”, и мне понятен символизм в слове не менее чем в поцелуе любви. Есть внутреннему опыту словесное знаменование, и он ищет его, и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста. Ничем лучшим не могут одарять друг друга люди, чем уверяющим ясноведанием своих хотя бы только предчувствий или начатков высшего, духовнейшего сознания. Одного надлежит остерегаться: как бы не придать этим сообщениям, этим признаниям характер принудительности, т. е. не обратить их в достояние рассудка. Последний принудителен по своей природе; дух же дышит, где хочет» (Переписка из двух углов. Вячеслав Иванов и Михаил Гершензон / *В. И. Иванов.* Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. М.: Республика, 1994. С. 114. Письмо III *Переписки*. Напомню, что написано оно хорошо знакомым и глубоко уважаемым С. Н. Дурылиным Вяч. И. Ивановым — почти на двадцать лет раньше, чем письмо С. Н. Дурылина П. П. Перцову).

те же «Углы» свидетельствуют о блестящей его философской подготовке[1]. Изъясняя свою собственную «нефилософскую» философскую позицию, Дурылин невольно пользуется философской же терминологией, скрыто цитируя Гераклита в интерпретации «недочитанного» Вл. Соловьёва (Πάντα ῥεῖ) и вовсю используя терминологию Канта («схемы сознания»).

Такая форма есть протест против традиционных форм «штудий», поиск нового языка для новых интуиций. И, опять-таки, этот протест скорее характерен для эпохи: достаточно вспомнить диссертации в виде «двенадцати писем Другу» с томом автокомментария к ним («Столп и утверждение Истины») или розановские листья; — да и элементарное желание быть понятым и услышанным: «6 четв<ерг>. Кончил сегодня рассказ[2]. Сережа[3] в январе говорил мне, что я должен кончить. Здесь читать мне его некому — разве Мише[4]. Я мог бы, чувствую, писать десятки рассказов, не хуже этого, а он лучше "Жалостника": сжатее, точнее, гуще. Вспоминаю Нестерова — он всегда говорил мне: "на статьи, чтобы их писать, люди найдутся, а на это — нет. Достоевский своим романом больше сделал для православия, чем богословы десятками томов, ибо его прочли все"»[5]. Рассказ, конечно, воспринимается проще, чем сложный теологумен, — если есть кому воспринимать. Другое дело, что и сама проблема перевода из одного слоя культуры в другой, с одного языка (философии, богословия, живописи, музыки) на другой, поиск параллелей в разных областях наук о культуре — всегда интересовала Дурылина[6]. Ярчайшим примером такого транслита является двоица «Об ангелах» — «Сладость ангелов»: написанные одновременно, оба эти текста — богословское «рассуждение» в духе карсавинской «Saligia» и рассказ — говорят, в общем-то, об одном и том же, только каждый на своем языке.

---

1 См., напр.: «В 5 книжке Рус<ской> Мысли помещена большая статья С. Франка „Прагматизм как филос<офское> учение", обсуждавшаяся в одном собрании. Стенографический протокол всего там сказанного занимает 50 страниц. Тут есть речи Лопатина, Булгакова, Бердяева, Е. Трубецкого, Струве и т. д. — и за, и против. Тебе было бы очень интересно. Мне лично больше всего привлекателен ответ Булгакова. Он считает, что прагматизм есть то андерсеновское дитя, которое, увидя, что современные короли философии голы, не испугалось крикнуть об этом. Он видит положительную заслугу прагматизма в том, что он — учение по преимуществу онтологическое, и действительность бытия выдвигает против неокантианцев. Недостаток же прагматизма, по Булгакову, в его умалении всего противоположного бытию: чистой идеи, чистого сознания» (МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-525/64. Л. 75–76. Это письмо С. Н. Дурылина к В. В. Разевигу 1910 года).

2 Речь идет о рассказе «Бабушкин бес».

3 Фудель.

4 Олсуфьеву.

5 *С. Дурылин*. Троицкие записки. Л. 80.

6 Ср.: «Музыка у меня здесь — только в воспоминании — и в поэзии. В ней есть свои Бах, Моцарт, Шопен, Глинка... Мне кажется, что они есть и в живописи. Одна параллель просто бросается в глаза: это Мусоргский — Суриков. Давно уже указывали на треугольник: Чайковский — Чехов — Левитан. А я особенно люблю двоицу: Пушкин — Глинка» (МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-612/33. Л. 8). Это письмо С. Н. Дурылина к З. В. Работновой от 25 декабря 1928 (?)). Ср. также характерные названия дурылинских работ: «Репин *и* Гаршин», «Лермонтов *и* Врубель» и т. д.

«Демоны поэтов», «Лермонтов» и проекты «Московских сборников»[1]

От книги «Демоны поэтов» не осталось ничего, и мы можем лишь гадать об ее либо утраченном, либо — что вероятнее — так и не написанном содержании. Тем не менее, идея рассмотреть историю русской литературы через призму демона-даймониона Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тютчева, Фета, Леонтьева и Достоевского, вряд ли ценная в литературоведческом плане, бесспорно, ценна в плане литературном — если судить по единственной, кажется, крохе, которая осталась от нее:

> У Леонтьева бес был турчонок.
>
> В красной феске с длинной, тонкой кистью из черного шелку он сидел у ног Алкивиада и смотрел ему в глаза. У самого же глаза были, как две черные кофеины — два ядрышка, как уголек.
>
> Алкивиад, куря наргиле, думал свои алкивиадские думы. Спускалась ночь. Золотой крест на Айя-София ночью не виден. Ночь черна. Из Янины в лазурный день не увидишь этого креста.
>
> Турчонок снимал феску и приходил утешать Алкивиада.
>
> ...
>
> И шептал, шептал через много лет тайный инок Климент: Помилуй мя Боже, помилуй мя[2].

***

«Пушкиниана» С. Н. Дурылина столь же не исследована, сколь и обширна[3]. Нетрудно заметить, что имеющаяся библиография включает в себя преимуще-

---

[1] «Проекты» и «наброски» этих несостоявшихся книг опубликованы: *Дурылин и его время–I*. С. 481–488.

[2] *В своем углу.* VII. 47.

[3] Приведем неполный список «пушкинских» текстов С. Н. Дурылина, опубликованных им при жизни в различных изданиях: При жизни поэта. Из истории пушкинских постановок // «Советское искусство». 1934. 29 авг.; Пушкин о театре // Рабочая Москва. 1935. 5 февр.; Замышленный побег. Из забытых свидетельств о Пушкине // Огонек. 1936. № 17. С. 16–17; Пушкин на сцене. 1. Драматизированный Пушкин // Театр и драматургия. 1936. № 8. С. 470–482; Пушкин и театр. «Борис Годунов» на сцене // Театр и драматургия. 1936. № 9. С. 515–528; Маленькие трагедии // Театр и драматургия. 1936. № 10. С. 578–587; Библиотека Пушкина-драматурга // Театр и драматургия. 1936. № 11. С. 678–680; Пушкин в театре. «Жених» // Театральная декада. 1936. № 34. С. 1–2; «Пушкин». Трагедия Андрея Глобы. [Рец. на: *А. Глоба.* Пушкин // Красная новь. 1936. № 8] // Театральная декада. 1936, № 30. С. 8–9. (Подпись: *Книжник*); Отражение архитектуры в поэзии Пушкина // Архитектура СССР. 1937. № 3. С. 33–37. Чтецы Пушкина // Красная новь. 1937. Кн. 1. С. 206–222; Последняя квартира Пушкина // Огонек. 1937. № 2–3. С. 39–40; Два юбилея. (Пушкинские юбилеи прежде и теперь) // Смена. 1937. № 1. С. 9–11; Пушкин на сцене. Пушкин и Комиссаржевская // Театральная декада. 1937. № 2. С. 7. Маленькие трагедии Пушкина // Театральная декада. 1937. № 8. С. 3–4; Новинки Пуш-

ственно «датские» (т. е. посвященные датам — столетию со дня смерти и стопятидесятилетию со дня рождения А. С. Пушкина) и/или театроведческие статьи; не исключены повторы — случаи, когда «базовый» текст публиковался сначала в одном из центральных журналов, а потом его вариант — в провинциальной печати или в газетах. Исключение составляет только цикл статей о Пушкине, опубликованный в журнале «Тридцать дней».

Сам С. Н. Дурылин к своей «юбилейной» и «датской» деятельности был достаточно критичен: «я на протяжении трех месяцев перенес два серьезных гриппа и переношу второй юбилей — был Крыловский, на носу Грибоедовский. Юбилеи кормят, но и отнимают все силы. А я ведь, что напишу, то и съем, какую лекцию прочту, ту и съем. У меня нет никаких иных источников существовать»[1]. Столь же критичен был «болшевский мудрец» и к подавляющему большинству современных ему исследований об А. С. Пушкине, предпочитая позитивистской «научности» и «достоверности» интуитивное «схватывание» внутренних форм смысла; прояснение ускользающих смыслов через реконструкцию контекстного фона.

Среди людей дурылинского круга такие люди были (к примеру, Пётр Петрович Перцов и его «Литературные афоризмы»); правда, их исследования не имели издательской перспективы:

> Милый Пётр Петрович! <…>
>
> Посылаю перепечатанный экземпляр «афоризмов». Я перечел их (в который раз!) с восхищением. Вот как надо писать о Пушкине и Лермонтове! Тут и любовь к ним, и правда о них, — и нет ужасного «поклонения» всем решитель-

кинианы. (Обзор литературы) // Театральная декада. 1937. № 11. С. 11. (Подпись: *Книжник*); «Борис Годунов» на сцене Малого театра // Театральная декада. 1937. № 13. С. 3–4; Пушкин — редактор. (О привлечении Пушкиным А. А. Шаховского в «Литературную газету») // Тридцать дней. 1937. № 1. С. 72–84; Пушкин и владелец «амуров» и «зефиров». (Знакомство А. С. Пушкина с Г. П. Ржевским) // Тридцать дней. 1937. № 1. С. 75–78; Пушкин и Елизавета Кульман // Тридцать дней. 1937. № 2. С. 87–91; Пушкин и пасторы. (Из забытых свидетельств о Пушкине) // Тридцать дней. 1937. № 2. С. 83–86; Маленькие трагедии Пушкина // Тридцать дней. 1937. № 5. С. 86–93; Пушкин и Щепкин // Тридцать дней. 1937. № 10. С. 81–88 (в соавт. с Д. Щепкиным); Пушкин и Щепкин // Вечерняя Москва. 1937. 3 янв.; Пушкин и восстание Риего в Испании // Вечерняя Москва. 1937. 15 янв.; Пушкин о театре // Рабочая Москва. 1937, 5 февр.; Любимый народом. (Произведения А. С. Пушкина в самодеятельном театре) // Советское искусство. 1937. 11 февр.; «Борис Годунов». К театру Пушкина // Горьковец. 1937. 23 апр.; Пушкин и Даргомыжский. К 120-летию со дня рождения композитора А. С. Даргомыжского // Тридцать дней. 1938. № 2. С. 75–82; Рец. на: *М. Б. Загорский*. Пушкин и театр. М.: «Искусство», 1940 // Советское искусство. 1940. 31 авг.; Великий русский поэт. К 145-летию со дня рождения А. С. Пушкина // Вечерняя Москва. 1944. 6 июня; Образы Пушкина в балете «Бахчисарайский фонтан» / В кн.: «Бахчисарайский фонтан». Свердловск, 1946. С. 2–8; Пушкин и Щепкин // Театр. 1949. № 5. С. 69–80; Драматургия Пушкина // Комсомольская правда. 1949. 3 июня; Гений. (А. С. Пушкин) // Социалистическое наследие. 1949. 5 июня; и, наконец, библиография в: Пушкин на сцене / Отв. ред. Н. А. Бродский. М.; Изд-во АН СССР, 1951 (АН СССР. Научно-популярная серия). С. 277–286.

[1] Это письмо С. Н. Дурылина П. П. Перцову от 24. 12. 1944 // МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/3. Л. 49.

> но «трудам и дням» их вплоть до последней неверно поставленной запятой, вплоть до точной даты посещения ими бордели Софьи Остапьевны. Я даю Вам слово, что когда-нибудь добьюсь, что Афоризмы будут напечатаны отдельной книжкой. Они никогда не устареют <...>. Можно наговорить много острого, умного и красивого около Пушкина, но это будет все таки речь о себе под предлогом Пушкина, и это мне ненужно, ибо я хочу слышать речь о Пушкине. <...> Самое замечательное у Вас — это «Литературные афоризмы». Это так свежо, ново и сердечно умно, что всегда хочется заставить краснеть перед ними «пушкинистов», «толстовцев», «тургеневцев», и сам я краснею всегда пред ним, время от времени перечитывая. Сколько трухи напечатано во многих томах о Пушкине, «а вот эта книжка небольшая, томов немногих тяжелей», все еще не издана![1]

Впрочем, таким человеком был и он сам. «Пушкинская» тема полнее всего раскрылась в *неопубликованных* работах С. Н. Дурылина разного жанра — от либретто и комедий до исследований[2].

Сходным образом, но куда как более замысловато развивался сюжет, намеченный в неосуществленном дурылинском исследовании «Лермонтов». Драматизм этого сюжета вполне передает позднее письмо С. Н. Дурылина к своему старому другу, Петру Петровичу Перцову:

> Милый Пётр Петрович!
>
> Вот Лермонтов, который никак не мог достичь до Вас в течение двух месяцев.
>
> «Таков, Фелица, я развратен»...

---

[1] Это письма С. Н. Дурылина П. П. Перцову от 20/VII. 1940 и 28/III. 1942 // МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/3. Л. 12, 33.

[2] «Барышня-крестьянка». Либретто. Первая редакция — 1928 г., вторая — 1947 г. // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП 526/1–4; РГАЛИ. Фонд 2980. Оп. 1. Ед. хр. 210 (только вторая редакция); Домик в Коломне. Комедия в трех действиях (первая редакция — 1931, вторая — 1949 гг.) // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП 526/7–13, РГАЛИ. Фонд 2980. Оп. 1. Ед. хр. 208 (только первая редакция); Пушкин в Арзамасе. Комедия в трех действиях и стихах // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-526/14–15; РГАЛИ. Фонд 2980. Оп. 1. Ед. хр. 208; Пушкин и Грибоедов, «Борис Годунов» и «Горе от ума». К истории творческой взаимности. Исследование. Не окончено. // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-268/ 8; главы о Пушкине в книгах «О нянях» (Там же. КП-325/15) и «Как умирают» (КП-325/1), и, наконец, работа «Забытое о Пушкине» (1931–1934 гг.), состоящая из Предисловия, одиннадцати глав («Пушкин и пасторы», «Записка, писанная к А. С. Пушкину на Кавказе у горячих вод», «Жуковский о Пушкине», «Пушкин о Лермонтове», «Замышленный побег», «Пушкин-редактор», «Крепостной “роман” Пушкина», «Из отзывов Гоголя о Пушкине», «Пушкин и Елизавета Кульман», «Из “живых слов” Пушкина», «А. С. Пушкин и А. С. Даргомыжский») и Постскриптума «Современница Пушкина (из моих воспоминаний)» (КП-2064), — блестящий образец «контекстного» исследования. Некоторые из глав его Дурылину удалось опубликовать при жизни, правда, в редуцированном варианте.

Второго, следующего стиха произнести не смею[1].
Радуюсь, что Вы пишете Шехеразаду[2]. А я все пишу Нестерова[3].
Порадуйте меня, напишите несколько слов о «Лермонтове»[4]. Вы поймете, конечно, что тема ЛЕРМОНТОВ во всей своей глубине и полноте не может вместиться в книжку, изданную «Молодая Гвардия», и о том, чего нет в этой книжке, приходится говорить: «На нет и суда нет». Суд может быть лишь о том, что есть в этой книжке.

Сердечно Вас обнимаю.
Ваш С. Д.[5]

Действительно, тема «Лермонтов» — в той ее мере, которая только намечена была в проекте одноименного исследования и лишь отчасти воплощена в ранних дурылинских работах о Лермонтове[6], никак не могла «вместиться в книжку, изданную "Молодой Гвардией"»: по большому счету, «внутренняя форма» замышленной работы о Лермонтове с трудом прочитывается в текстах «советских» дурылинских лермонтоведческих работ[7]. Перечень их, несмотря на свою

[1] Вторая строка одиннадцатой строфы оды Г. Р. Державина «Фелица» (1792), столь любимой Дурылиным (см., напр., выше), звучит так: «Но на меня весь свет похож».

[2] То есть «Космономию».

[3] Возможно, что Дурылин пишет о своей опубликованной впоследствии работе: «Нестеров-портретист» (М.-Л.: Искусство, 1949). Однако допустимо предположить, что речь идет о перепечатке, доработке и переосмыслении «нестеровского» цикла, не вошедшего в дурылинские библиографии: «Заметки о Нестерове (Впечатления, размышления, домыслы): I. Димитрий царевич убиенный (1899 г.) II. Преп. Сергий Радонежский в творчестве Нестерова. III. Святая Русь» (машинопись 1940-х годов с рукописной правкой автора: МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-258/4–5, черновой автограф: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 2. Ед. хр. 268–269). Ни перцовская «Космономия», ни дурылинские «Заметки о Нестерове» полностью до сих пор не опубликованы.

[4] Речь идет о книге: *С. Н. Дурылин.* Михаил Юрьевич Лермонтов. М.: Молодая гвардия, 1944 (Серия: Великие русские люди).

[5] МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/3. Л. 51. Письмо П. П. Перцову, полученное адресатом 15 декабря 1944.

[6] М. Ю. Лермонтов // *М. Ю. Лермонтов.* Лирические стихотворения / Ред. и прим. С. Н. Дурылина. М.: Универсальная библиотека, 1914 (Изд. 2-е — 1916. Изд 3-е — 1917). С. 5–24; Лермонтов и его «Демон» // *М. Ю. Лермонтов.* Поэмы / Ред. и прим. С. Н. Дурылина. М.: Универсальная библиотека, 1914 (Изд. 2-е — 1916). С. 183–184*;* ***Россия и Лермонтов. (К изучению религиозных истоков русской поэзии)*** // ХМ. 1916. Кн. 2 (февраль). С. 137–150; Кн. 3 (март). С. 114–128; Академический Лермонтов и лермонтовская поэтика (М. Ю. Лермонтов. Полное собрание сочинений. В 5-ти т. / Под ред. Д. И. Абрамовича. СПб., 1910–1913) // Труды и Дни. 1916. № 8. С. 98–134. Здесь текст, совпадающий по названию с главою проекта «Лермонтов» 1917 года, выделен полужирным курсивом.

[7] Приведем лишь их неполный перечень: Как работал Лермонтов. М.: Мир, 1934 (Серия: Как работали классики. Вып. 4. Ред. серии Д. Д. Благой); Новый «Маскарад». (О первой редакции драмы «Маскарад» в 4-м томе собрания сочинений М. Ю. Лермонтова в изд. «Academia») // Театральная декада. 1935. № 21. С. 14 (подпись: *Театрал*); «Маскарад» Лермонтова // «Маскарад». Драма Лермонтова. Статьи и материалы к спектаклю «Маскарад» в Большом Советском театре. Воронеж, 1936. С. 5–12; М. Ю. Лермонтов. (К 120-летию со дня рождения) // Литературная газета. 1937. 15 октября; «Маскарад» Лермонтова в Воронежском театре // Советское искусство. 1938. 22 июля; Мятежная лира. (М. Ю. Лермонтов) // Огонек.

очевидную неполноту, не передает принципиальной дурылинской новизны в самой постановке вопроса.

Разделяя идею о том, что «мощь русского мышления сказалась в нашей классической художественной литературе, которая отразила в себе глубь русской духовной жизни. Здесь-то именно и скрывается на наш взгляд настоящая русская философия, художественная философия в цвету и в красках, сочная, благоухающая, ароматичная...», высказанную в 1904 году А. С. Глинкой-Волжским в Предисловии к «Мистическому пантеизму В. В. Розанова»,[1] — идею, которая была общей для многих представителей русского религиозного Ренессанса, С. Н. Дурылин, казалось бы, действует в рамках сложившейся уже к началу 1910-х годов в их кругу методологии: вычленить и реконструировать (а возможно, и досоздать) из художественного текста философскую его компоненту. Однако он выбирает — и в 1910-е годы, и позже — не совсем типичных для русского религиозного Ренессанса персонажей: наиболее востребованы были в начале XX века, без сомнения, Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой. Это М. Ю. Лермонтов, Н. С. Лесков, К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, причем последние два писателя-мыслителя взяты С. Н. Дурылиным в модусе исключительного их и полного принятия даже в самых странных и непонятных младшим современникам сторонах. Для подтверждения этого тезиса достаточно сравнить «леонтьевские» тексты С. Н. Дурылина и, скажем, статью С. Н. Булгакова «Победитель — Побежден-

1939. № 25/26. С. 10–12. Лермонтов в устах народа // Огонек. 1939. № 36. С. 20 (в соавт. с *Г. С. Виноградовым)*; Мотивы драматургии Лермонтова // Театр. 1939. № 10. С. 31–47; *С. Н. Дурылин*. Великие современники. (М. Ю. Лермонтов и П. С. Мочалов) // Советское искусство. 1939. 14 октября; Настоящий Лермонтов // Литературная газета. 1939. 15 октября; «Герой нашего времени» М. Ю. Лермонтова. (Пособие к изучению романа). М.: Учпедгиз, 1940; Лермонтовский спектакль. (В Центр. театре Наркомфлота СССР) // Декада московских зрелищ. 1940. № 10. С. 5 (подпись: *С. Николаев*); На путях к реализму // Жизнь и творчество М. Ю. Лермонтова. Сборник I. Исследования и материалы. М.: Гослитиздат, 1941. С. 163–250; Лермонтов и романтический театр // «Маскарад» Лермонтова. Сборник статей. К столетию со дня гибели Лермонтова. М.; Л.: Изд. ВТО, 1941. С. 15–42; Лермонтов-драматург // Литература в школе. 1941. № 4. С. 33–47. Героическая поэзия. К столетию со дня смерти М. Ю. Лермонтова // Октябрь. 1941. № 7–8. С. 212–219; [Рец. на:] М. Ю. Лермонтов. Драмы. М.; Л.: Искусство. 1940 // Театральная неделя. 1941. № 16. С. 25 (Подпись: *Книжник*); Идея и образ Родины в русской литературе. (От Лермонтова до Гоголя) // Октябрь. 1942. № 3–4. С. 162–167; М. Ю. Лермонтов. Избранное / Подг. текста и вст. ст. С. Н. Дурылина. Под ред. А. М. Еголина и др. М.: Гослитиздат, 1942. Михаил Юрьевич Лермонтов. М.: Молодая гвардия, 1944. (Серия: Великие русские люди); Лермонтовский спектакль. (Сценическая композиция В. В. Фотиева по повести М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» в Московском новом театре) // Правда. 1944. 29 апреля; Лермонтов. К 130-летию со дня рождения // Литература и искусство. 1944. 14 октября; Вечерняя Москва. 1944. 14 октября; Лермонтов и его «Герой нашего времени» // М. Ю. Лермонтов. Герой нашего времени. М.; Л.: Детгиз, 1948. С. 7–22; Врубель и Лермонтов // Литературное наследство. 1948. Т. 45–46. С. 541–622 (аутентичное название работы — «Лермонтов и Врубель»; при публикации она была сильно сокращена).

[1] *Волжский*. Мистический пантеизм В. В. Розанова // Новый Путь. 1904. № 12 (декабрь). С. 29. Статья вошла в МЛИ.

ный (судьба К. Н. Леонтьева)» — или упомянутый выше «Мистический пантеизм В. В Розанова» с «розановскими» же страницами дурылинских «Углов». М. Ю. Лермонтов, Н. С. Лесков, К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, вследствие своей органической специфики, практически не поддаются процедуре схематизации и «расчленения». Именно поэтому, с точки зрения С. Н. Дурылина, и «буксует» позитивистская исследовательская методология при их изучении, а в самом худшем случае, при закономерно-последовательной схематизации, уничтожается самый предмет исследования. На этом тезисе основывается дурылинская критика «критики» Лермонтова, Лескова et cetera.

Подлинным дурылинским методом становится метод «избирательного сродства» между исследователем и предметом исследования, интуитивного «схватывания» внутренних форм, «ощущения неповторимого бытия» Лермонтова или Лескова[1], дополненный рафинированной реконструкцией биографического контекста и текстологическими штудиями. В М. Ю. Лермонтове за «грубою корою» поверхностного байронизма, — который, кажется, только и понятен исследователю-позитивисту, — скрыт тонкий мистик, охваченный теми же видениями, что были близки и знакомы самому С. Н. Дурылину. Одно — глубоко антропологическое: «Два одновременных видения знал юноша Лермонтов:

По небу полуночи ангел летел (1831 г.)
По голубому небу пролетал
Однажды демон (1931 г.)

Оба видения не разлучались с Лермонтовым во всю его жизнь, но от одного он убегал — и это было видение демона, и к другому шел “высшими звуками” своей поэзии и жизни — и это было видение ангела»[2]. Как мы видели, тема ангела и беса как двух возможных полюсов человеческого индивидуального бытия была центральной для С. Н. Дурылина.

Другое — онтологическое: «Лермонтов любит синее небо и звезды, как древний вавилонянин с храма, как одинокий астролог на башне и — кто зна-

[1] Ср.: *С. Н. Дурылин — П. П. Перцову*: «Я бы издал Ваши статьи о Лермонтове в один томик. У Вас есть ощущение неповторимого бытия Лермонтова, и у Вас есть ощущение его аромата — как-то запах лермонтовского ландыша. Это его цветок — и он у Вас благоухает» (МА МДМД. Фонд П. П. Перцова. КП-322/3. Л. 51). Письмо от 28 марта 1942 года. Заметим, что и здесь критерием подлинности перцовских текстов о Лермонтове выступает аромат.

[2] *Сергей Дурылин*. Судьба Лермонтова // *Дурылин и его время–II*. С. 71. Ср.: «Лермонтов всегда — томление, грусть, порыв, молитва, вся мятежная, грустящая, молящаяся динамика русской души, не ее постоянство, но ее становление, не ее строй, но взыскание этого строя. Лермонтов носит в себе и вскрывает собою — пользуюсь словом святоотеческого опыта — всю неустроенность русской души: неустроенная душа не знает святого единоначалия, которое устрояет во благо жизнь души, подчиняет ее во всем, в каждом ее движении, великому и прекрасному строю» (*Сергей Дурылин.* Россия и Лермонтов // ХМ. 1916. Кн. 2 (Февр.). С. 137–138).

ет? — не любит ли он их больше, прочнее всего новой любовью, как волхв-царь, по тропарю Рождественскому, "тропою учащейся", звездою приводимый с Востока, — с того самого Востока, который так любил Лермонтов, — к яслям Вифлеема. У него, как и у них, религия синевы, неба, звезд; как у волхва, у него вера в путеводительство звезды. <...> Небо Лермонтова не разобщено с землей — и нельзя различить, где она и где оно: все единое, нераздельное голубое сияние, единосущная лазурность неба и земли <...>»[1], и, как резюме: «Природа у Лермонтова одухотворена, как Божественное Существо, она высоко-лична, у нее свой — и бессмертный — лик. <...> Человек *между* Богом и природой: ища Бога, он обретает и природу, ибо совпадает с нею в последнем своем устремлении <...> и, будучи частью ее, он помогает известному процессу природного Богосознания»[2]. В конкретном поэтико-мистическом опыте Лермонтова, с точки зрения С. Н. Дурылина, воплотились квази-соловьёвские и — шире — платонические онтологические модели. Эта точка зрения не менялась, несмотря на жесткую цензуру и самоцензуру 1930–1940-х годов, с самых ранних обращений С. Н. Дурылина к Лермонтову, («Бодлэр и Лермонтов» (1910-е)[3] вплоть до «Лермонтова и Врубеля» (1941).

И, наконец, третий момент «избирательного сродства», подмеченный С. Н. Дурылиным уже в текстах 1910-х годов, и получивший свое дальнейшее развитие в «Углах», заключается в бывшем у Лермонтова — и в обнаружении этого сюжета Дурылин действительно является первопроходцем — покаянном и творческом усилии, позволяющем и увидеть «самое ее» Природы за «грубою корою естества», не разрушая этой коры, сколь бы она ни казалась грубой, и подняться над скверной житейской порою с помощью самой этой скверны:

> Я не могу себе представить Пушкина с восковой свечкой в руках, исповедающегося перед деревенским попом с косичкой и шепчущего молитву Ефрема Сирина не в холодных и ненужно-пышных, слитком «витийственных» словах знаменитого стихотворения, а попросту, как все, с тремя земными поклонами: «Господи и Владыко живота моего...» А Лермонтова могу — перед полковым пьяненьким попом в походной церкви, под свет воскового огарка, на коленях. Ангелы в сердце — и «<...>[4] мать» на устах — вот что такое Лермонтов.
>
> Вот такие-то и молятся. Они-то и умеют молиться. Они-то не могут без молитвы. На них-то и бывает «крест с мощами», как был на Лермонтове (см. опись оставшихся после его смерти вещей). А крест на Пушкине был-ли?
>
> <...>

---

1 *Сергей Дурылин*. Судьба Лермонтова. С. 93.

2 Там же. С. 98.

3 См.: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 5.

4 Лакуна в тексте.

Это и есть правда о Лермонтове, — этот «крест с мощами», и эта рука, тайно и охранно творящая крестное знамение, осуждаемая «веком безбожным».
А «<...> мать» ...Что ж, у кого ее не было? Она — у Толстого, у Писемского, у Горбунова, у Лескова была; она — в грехе народа нашего, у всех нас, и я не забуду, как на заседании публичном по поводу столетия со дня рождения Лермонтова покойный кн. Е. Н. Трубецкой подошел ко мне и сетовал, что мало народа на заседании (мой «Лермонтов и Россия»), а я ему рассказывал, как нас мучили с разрешением на публичное выступление, гоняя за ним от градоначальника к митрополиту, от митрополита к градоначальнику, и испортили все заседание задержкой, так как не поспела во время афиша. Слушал, слушал Евг<ений> Николаевич, сама воспитанность, наконец, сделал широкий жест рукой и шепнул мне на ухо с негодованием:
— Ну, это известно: пошла пизда в консисторию на мать прошенье подавать.
Я разинул рот от изумленья. А он, как ни в чем не бывало, продолжал разговор[1].

* * *

Проекты первых двух «Московских сборников» — два наброска, бесспорно связанных друг с другом, написанных буквально «на обрывке транспаранта»: на сложенном вдвое клочке серой бумаги, карандашом. Особую прелесть этому «обрывку и клочку» придает трогательное соседство проекта как-никак, но все же «книгоиздательства “Путь”» (правда, на тот момент почти уже умершего) — с хозяйственными записями об «обедах разовых» и самоварах и зарисовками церквушек: редкое проявление столь чаемого в те годы триединства интеллекта, плоти и духа.

Датировка сборников возможна только по контексту. Terminus ante quem этих двух проектов — период с мая 1916 года, когда интерес С. Н. Дурылина к личности и идеям популярного в среде «Ищущих христианского просвещения» кн. Димитрия Хилкова возрастает настолько, что он включает обширные и концептуально-значимые цитаты из его «Писем», изданных новоселовской «Религиозно-философской библиотекой» в 1915 (выпуск 1) и 1916 (выпуск 2) годах, в свою программную работу «Начальник тишины»[2]. Димитрий Хил-

[1] *ВСУ*. V, 22.

[2] Любопытно, что сам «Начальник тишины» был впервые опубликован в том же номере и буквально на соседних страницах «Богословского вестника», редактируемого свящ. П. А. Флоренским, что и некоторые из хилковских «Писем» (Письма князя Дмитрия Александровича Хилкова к Н. В. Ковалеву. (С портретом Д. А. Хилкова) // БВ. 1916. № 7–8. С. 379–416; *С. Дурылин*. Начальник Тишины // БВ. 1916. № 7–8. С. 417–445). Думаю, небольшая цитата из хилковских писем позволит оценить концептуальный уровень, пафос и стиль этого непере-

ков — фигура сейчас практически забытая, наряду еще с одним «забытым героем» — Александром Добролюбовым и его последователями, занимает в проектах сборников примерно то же место, что и Гоголь, Толстой, Леонтьев, Лесков и Владимир Соловьёв.

Terminus post quem — конец 1917 года: третий проект «Московского сборника», написанный очевидно позже, более подробный и разработанный, включает в себя свежие на тот момент мемориальные материалы. Это тексты «памяти» — В. Ф. Эрна (возможно, это статья самого С. Н. Дурылина о В. Ф. Эрне или сборник памяти В. Ф. Эрна целиком, редактором которого, как известно, и был свящ. П. А. Флоренский) и Вл. Кожевникова (memoria С. Н. Дурылина о Вл. Кожевникове «Вечная память. Из воспоминаний», с приложением стихотворения, были написаны 29–31 декабря 1917 года по старому стилю). Мы не будем сейчас напоминать, *что* значил в русской истории этот год с небольшим. Не будем мы — даже приблизительно — пытаться восстановить реальные коммуникации Дурылина с кругом людей, которых он хотел бы к этим сборникам привлечь (И. И. Фудель, Г. А. Рачинский, кн. Е. Н. Трубецкой, свящ. П. А. Флоренский, Л. А. Тихомиров, М. А. Новоселов, С. И. Мамонтов) — хотя бы потому, что люди эти вряд ли вообще были в курсе дурылинских проектов и намерений этого рода[1]. В «реализованной» части биографии С. Н. Дурылина мы найдем лишь слабый след этих проектов[2]. Действительно, перед нами — ландшафтная карта исчезнувшего мира. Тем не менее, вполне возможно установить протографы самих «Московских сборников».

Те, что буквально лежат на поверхности, — это «идейные сборники» книгоиздательства «Путь», выпускаемые соратниками Дурылина по неославянофильскому лагерю[3]. Однако у дурылинских «Московских сборников» есть одна характерная особенность — это «идейные сборники», построенные на т. н. «контекстных» материалах: на *публикациях* (писем, воспоминаний, дневников), но не на *публицистике*. Дурылинские «Московские сборники» (название, характерное

читанного русского Юнгера: «Ведь тем и дорога война и смертельная опасность, что тварь становится перед лицом Творца. Конечно, это — всегдашнее положение твари, но дело в том, что в обыкновенное время это чрезвычайно легко упускается из виду <...>. И хотя для *верующего* смертельная опасность на войне вовсе не больше, чем в Глушкове, но дело в том, что почувствовать это всем существом, проникнуться этим — весьма трудно в мирное время. На войне же это возможно. Другими словами, “война и сражение”, это — такое время и такие условия, при которых для каждого человека слегка проясняется то “тусклое стекло”, через которое мы видим тайны бытия» (БВ. 1916. № 7–8. С. 416).

[1] Об этом свидетельствует, в частности, переписка С. Н. Дурылина со свящ. П. А. Флоренским.

[2] Из семейной хроники Гоголя. Переписка В. А. и М. И. Гоголь-Яновских. Письма М. И. Гоголь к Аксаковым. М.: ГАХН, 1928 / Тексты и материалы. Вып. 4; Гоголь и Аксаковы // Звенья. М.: Academia, 1934. Т. 3–4. С. 325–364.

[3] См. восторженную рецензию-размышление С. Н. Дурылина на один из них (памяти Льва Толстого): *Сергей Раевский*. Лучи Воскресения // Новая Земля. 1913. № 13–14 (апрель). С. 8–10.

для тех лет, — достаточно вспомнить тихомировские выпуски) отсылают нас к более раннему образцу: к самым первым, еще славянофильским «Московским сборникам»[1], с их стилистической смесью публицистики и публикаций.

Сюжетные линии, намеченные в «Московских сборниках», для Дурылина складывались исключительно апофатически — через совокупность отрицаний. Характер этого апофатизма прекрасно иллюстрирует позднее письмо С. Н. Дурылина к сыну одного из героев самого первого «Сборника»[2] — А. Н. Лескову:

Глубокоуважаемый
Андрей Николаевич!

Одновременно с этим письмом я предоставляю в ГОСЛИТИЗДАТ отзыв мой о Вашей книге[3]. В отзыве этом[4] я даю самую высокую оценку Вашей книге и предлагаю издательству как можно скорее издать ее. Все, что было в моей власти сказать в пользу Вашего труда, я сказал.

Но мне хочется написать несколько слов Вам лично.

Я давний, восторженный чтитель вашего отца, великого русского писателя, пред которым все мы виноваты беспредельно — общим грехом невнимания и небрежения. Я многим обязан Вашему отцу в моем духовном развитии, в моей любви к русскому[5] народу, в моей вере в него, в моем уважении к его историческому подвигу.

Еще в 1912 году, когда никто ничего не говорил и не писал о Лескове, когда его сочинения, приложенные к «Ниве», 36 томов, продавались [на рынке] куда дешевле, чем 11 жиденьких книжечек Куприна — я выступил с большим докладом о Лескове в московском философском обществе пам<яти> Вл. Соловьёва. Доклад имел большой успех, я повторил его в виде публ<ичной> лекции. Мне предложили написать книгу о Н. С. Лескове, по плану: Жизнь — Мировоззрение — Искусство.

Первую часть я написал, а далее *началась война, затем революция*, — и *книга осталась неоконченной*[6].

В советские годы я прочел два доклада[7] — «Как писал Лесков» и «Лесков и Достоевский и К. Леонтьев», — но *Академия Художественных Наук*, где читал

---

1 Роспись их см.: *М. А. Колеров.* Индустрия идей: Русские общественно-политические и религиозно-философские сборники 1887/1947. М., 2000. С. 23.

2 Я бесконечно сожалею, что размер главы не дает мне возможности рассмотреть отдельно каждого из героев дурылинских «Московских сборников».

3 Речь идет о второй редакции книги А. Н. Лескова «Жизнь Николая Лескова по его личным, семейным и несемейным записям и памятям» (увидела свет в «Гослитиздате» в 1954 году).

4 Перед *этом* вычеркнуто *моем.*

5 Перед *русскому* вычеркнуто *родному.*

6 Здесь и далее курсивы мои.

7 После *два доклада* вычеркнуто *о Лескове.*

я эти доклады, также имевшие большой успех, *закрылась*, — и *весь труд пропал бесследно*.

К 50-летию кончины Н. С. Лескова я написал предисловие к отдельному изданию «Левши», но *издание вышло без моего предисловия*.

За всю мою 40-летнюю литературную деятельность мне удалось напечатать лишь статью о мировоззрении Лескова в одном киевском журнале 1916 года[1] да крошечный юбилейный фельетон в «Вечерней Москве»,[2] за который заочно обруган я был[3] Пиксановы<м> в Институте мировой литературы: зачем, де, я не помянул всего криминального «Некуда» и «На ножах»!

Какой-то рок: люблю Лескова [как не многие], *а ничего не мог напечатать о нем*. Но не во мне дело, а в том, что Вы, [его][4], написали поистине замечательную книгу о Вашем отце! Я читал ее в отрывках, напечатанных в 1937 г., и в однотомнике. Теперь прочел всю — и выражаю свое восхищение Вам, ее автору!

Вот как надо писать о Лескове! Вы — истинный сын-наследник великого писателя.

В Вашей книге, в самом языке подлинно русском, народном, [многозвучном], чувствуется [могучее дыхание] Вашего гениального отца![5]

Это Лесков написал о Лескове... Ваши инициалы «А. Н.» могли бы быть заменены инициалами Н. С.[6], — и [все] было бы верно, ничего не изменилось бы вновь (?).

Шлю Вам самый искренний привет и самое сердечное желание увидеть в печати Вашу книгу, нужную русскому народу. Как бы хотелось мне повидать Вас, взять за руку и крепко, крепко пожать руку сына и наследника Лескова!

Глубоко Вас уважающий и искренно благодарный и преданный

С. Дурылин.

_____

Ст. Болшево (Под Москвой), Ярославс<кая> ж. д. Свободная, 12

С. Н. Дурылину[7].

---

1 Речь идет о: *С. Н. Дурылин.* О религиозном творчестве Н. С. Лескова // ХМ. 1916. Книга XI. (Ноябрь). С. 73–86.

2 Речь идет о: *С. Н. Дурылин.* Н. С. Лесков. К 50-летию со дня смерти // Вечерняя Москва. 1945. 5 марта.

3 Первоначальный вариант: *[обругали меня] Пиксановы.* Здесь и далее: вписанное поверх строки заключено в квадратные скобки.

4 Ранний вариант: <сын> *обожаемого мною писателя.*

5 Ранний вариант фразы: *в самом дыхании ее чувствуется присутствие Вашего гениального отца.*

6 Ранний вариант фразы: *Ваши инициалы «Андрей Николаевич» могли бы быть заменены другими «Николай Семенович».*

7 МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-525/114. Л. 1–2 об. Письмо С. Н. Дурылина к Андрею Ни-

Что произойдет, если все-таки попытаться сопоставить эту «хронику несбывшихся событий» (а ведь здесь, в этом письме — и любовь и уважение к «другому» и, быть может, неумеренное и старческое восхищение, и запоздало-славянофильская риторика, так ощутимая даже в подцензурных текстах Дурылина военных и послевоенных лет) с полифонией изначального замысла о Лескове:

> НИКОЛАЙ СЕМЕНОВИЧ ЛЕСКОВ
>
> Опыт характеристики личности и религиозного творчества
>
> I. Свидетельства о Лескове. Ранние годы жизни. Храм, молитва и вера в жизнь Лескова. «Злой ум» и «верно бьющееся сердце». Борьба с нигилизмом, ее смысл и значение для жизненного и творческого пути Лескова. Жажда полнообразия жизни. Монастырь и мир в душе. Создание «Соборян» и «На краю света». Лесков-писатель: язык, стиль, художественный метод, самосознание, как писателя. Чувство России у Лескова. Народность без народничества. Православие в личности и жизни Лескова. Знакомство и сношения со Львом Толстым. «Полунощники», «Зимний день» и «Некуда» толстовства. Рационалистический аскетизм последних лет жизни Лескова и борьба за единообразие личности и творчества. Лесков в русском искусстве и мысли.
>
> II. Языкотворчество и легендотворчество Лескова. Нигилисты, праведники и святые в его творчестве. Идея безбожия — идея отпадения от человечности («Овцебык», «Шерамур»). Творчество в православии и православие в творчестве. Праведничество без Христа и христианство без имени Христова. («На краю света», «Гора», «Владычный суд» и др.) Христианство «малых сих». «В рабском виде царь небесный» («Соборяне», «На краю света», «Скоморох Памфалон», «Очарованный странник»). Облечение во Христа: личное и народное: — от жизни — к житию, от России — к Руси. Православие в силе и славе. Лицо и лик Христовы[1].

Достигнем ли мы чаемой полноты контекста, которая по определению недостижима? Что останется нам, неизбежно «молчаливым вне дня и года своей эпохи»? Путаясь в зазорах утраченного смысла, через непрямое и тихое слово публикаций вместо барабанов публицистики, через поиск дополнений и обстоятельств восстановить те «имя» и «глагол», которые, если верить Аристотелю, и составляют речь.

колаевичу Лескову от 20 мая 1946 (рукопись, автограф). Подчеркивания автора сохранены.

[1] МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-258/1. Л. 50. Тезисы дурылинского доклада о Лескове на упомянутом в письме заседании Московского Религиозно-философского общества.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АСБ ССПБИ — Архив проф. прот. С. Н. Булгакова в Православном Богословском институте св. преп. Сергия Радонежского (Париж)
ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации (Москва)
РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва)
МА МДМД — Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина, коллекция «Мемориальный архив» (Болшево, Московская область)
НИОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)
СГ — личное некаталогизированное собрание М. Ю. Гоголина (Москва)

Автобиографические записки (1905) — Автобиографические записки А. С. Глинки-Волжского // РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 361. Л. 2–7, об; 12, об. / *Волжский–I*. С. 768–776.
Автобиографическая записка (1937) — Автобиографическая записка А. С. Глинки-Волжского // РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 361. Л. 35–86 об.

БВ — «Богословский Вестник», журнал (Сергиев Посад)
БТ — «Богословские труды», журнал (Москва)
ВЖ — «Вопросы жизни», журнал (Санкт-Петербург)
ВРЗЕПЭ — «Вестник русского западноевропейского экзархата», журнал (Париж)
ВФ — «Вопросы философии», журнал (Москва)
ВФиП — «Вопросы Философии и Психологии», журнал (Санкт-Петербург)
ДМС — «Духовный мир студенчества», журнал (Прага—Париж)
ЖДВ — «Ежемесячный Журнал для Всех», «Ежемесячный Журнал (Журнал для Всех)» (Санкт-Петербург)
ЖМП — «Журнал Московской патриархии», журнал (Москва)
ЛН — «Литературное наследство», непериодическое научное издание (Москва—Ленинград)
НП — «Новый Путь», журнал (Санкт-Петербург)
РБ — «Русское Богатство», журнал (Санкт-Петербург)
РМ — «Русская Мысль», журнал (Москва)
ТДОРЛ — «Труды Отдела древнерусской литературы», периодическое научное издание (Ленинград)
ХМ — «Христианская Мысль», журнал (Киев)

АКСН — *А. Ф. Лосев.* Античный космос и современная наука // А. Ф. Лосев. Бытие. Имя Космос / Сост., подготовка текста А. А. Тахо-Годи, общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова, послесл. Л. А. Гоготишвили и В. П. Троицкого. М., 1993.
ВСУ — *С. Н. Дурылин.* В своем углу. Тетради I–XIV. Рукопись, автограф; машинопись с рукописной правкой автора // МА МДМД. КП-265/1–34. Ссылки на этот комплекс архивных документов дается в подстрочных примечаниях, где римская цифра указывает номер тетради, а арабская — номер фрагмента.
ГТ — *Проф. прот. С. Н. Булгаков.* Главы о Троичности // Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. Вып. 1. Париж, 1928. Совр. переизд.: С. Н. Булгаков. Главы о Троично-

сти // С. Н. Булгаков. Труды о Троичности / Сост., подг. текста и примеч. Анны Резниченко М., 2001 (Исследования по истории русской мысли. Т. 6). Страницы приводятся по этому изданию.

ИИ — *Проф. прот. С. Н. Булгаков.* Ипостась и ипостасность (Scholia к «Свету Невечернему») // Сб. статей, посвященных П. Б. Струве. Прага, 1925. Совр. переизд.: С. Н. Булгаков. Труды о Троичности / Сост., подг. текста и примеч. Анны Резниченко. М., 2001 (Исследования по истории русской мысли. Т. 6.). Страницы приводятся по этому изданию.

МЛИ — *Волжский.* Из мира литературных исканий. Сборник статей. С.-Петербург: Издание Д. Е. Жуковского, 1906.

Н — *С. Л. Франк.* Непостижимое // С. Л. Франк. Избранное / Вступ. статья, сост., подг. текста и прим. Ю. П. Сенокосова. М., 1990.

СН — *С. Н. Булгаков.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения / Подг. текста и комм. В. В. Сапова, предисл. К. М. Долгова. М.: Республика, 1994.

СПБ — *Прот. Сергий Булгаков.* София, Премудрость Божия // АСБ ССПБИ, б/н. Рукопись расшифрована и любезно предложена для цитирования А. П. Козыревым.

ТТ — *Прот. Г. Флоровский.* Тварь и тварность // Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. Вып. 1. Париж, 1928. С. 178. Совр. переизд.: Прот. Георгий Флоровский. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии / Сост., вступит. ст. И. И. Евлампиева, примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. Страницы приводятся по первому изданию.

ТФ — *С. Н. Булгаков.* Трагедия Философии / Вступ. статья, подг. текста и прим. С. С. Хоружего // С. Н. Булгаков. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1993 (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

ФИ (Бул.) — *Прот. Сергий Булгаков.* Философия имени. Париж, 1953. Совр. переизд.: Прот. Сергей. Булгаков. Первообраз и образ: В 2-х т. Т. 2 / Сост., подгот. текста, вводная заметка И. Б. Роднянской. М., 1999. Страницы приводятся по первому изданию.

ФИ (Лос.) — *А. Ф. Лосев.* Философия имени // А. Ф. Лосев. Бытие. Имя Космос / Сост., подготовка текста А. А. Тахо-Годи, общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова, послесл. Л. А. Гоготишвили и В. П. Троицкого. М., 1993.

ФХ — *С. Н. Булгаков.* Философия хозяйства / Подг. текста В. В. Сапова, послесл. В. В. Сапова, А. Ф. Филиппова. М., 1990.

Братство Святой Софии — Братство Святой Софии: Материалы и документы / Сост. Н. А. Струве. Подг. текста и прим. Н. А. Струве, Т. В. Емельяновой. Москва—Париж, 2000.

Булгаков. Pro et contra — С. Н. Булгаков: Pro et contra. Часть I / Сост. И. И. Евлампиев. СПб., 2003.

Булгаков: Религиозно-философский путь — С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. ред. А. П. Козырев, сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. М., 2003.

Волжский–I — *А. С. Глинка (Волжский).* Собр. соч.: В 3-х кн. Кн. I: 1900–1905 / Сост., ред. и комм. Анны Резниченко, подг. текста Анны Резничнко и Дарьи Симоновой. М., 2005.

Волжский–II — *А. С. Глинка (Волжский).* Собр. соч.: В 3-х кн. Кн. II: 1906 / Сост., ред. и комм. Анны Резниченко при участии И. Г. Глинки. М., 2012 (в печати).

Дурылин и его время–I. — Сергей Дурылин и его время. Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М., 2010.

Дурылин и его время–II. — Сергей Дурылин и его время. Исследования. Тексты. Библиография. Кн. II: Тексты. Библиография / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М., 2012 (в печати).

Чехов. Pro et contra. — А. П. Чехов. Pro et contra / Сост., предисл., общая редакция И. Н. Сухих; послесл., примеч. А. Д. Степанова. СПб: РХГИ, 2002.

РНИ — Русский научный институт (Берлин)

РРФА — Русская Религиозно-философская академия (Берлин)

СРЕ — Союз русских евреев (Берлин)

РАГ — Русская академическая группа (Берлин)

РНФИ — Русское научно-философское общество (Берлин)

СРЖ — Союз русских журналистов и литераторов (Берлин)

Вл. Даль — *Вл. И. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. М., 1995. (Репринтное воспроизведение издания 1882 года). Далее следует указание на том и страницу.

Брокгауз — *Брокгауз и Ефрон.* Энциклопедия. Тексты. М., 2003. CD ROM.

Все цитаты из Священного писания даются по синодальному переводу.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А
Абрамов Я. В. — 287
Абрамович Д. И. — 395
Аброскина И. И. — 256
Августин, блаж. — 21, 97, 122, 162, 181, 218, 222, 246, 248, 327, 345, 386, 388
Авенариус — 307, 313, 324
Адамович Ю. [В. В. Воровский] — 308
Адлер В. — 158
Азарова Н. И. — 117
Айхенвальд Ю. И. — 103, 106–107, 110, 115
Аксаков И. С. — 286–288
Аксаков К. С. — 286–287
Аксаковы — 281, 287, 289, 298–299, 365, 400
Аксенов Л. В. — 105
Акулинин В. Н. — 189, 226
Албаний, св. — 167
Александр (Шмеман), прот. — 292
Александр II — 298
Александр III — 287, 294
Александр Македонский — 279
Александров — С. А. 103
Алексеев Н. Н. — 105–107, 192
Алексей [А. П. Струве] — 236
Алексей [А. С. Франк] — 126, 130
Алексей Михайлович — 277–278
Алексей, митр. — 275
Алексий (Бабурин), свящ. — 59
Алексий II, патр. — 8
Алексий Мечев, преп. — 362, 374–376
Алипий, архим. — 20
Алфеев П. И., свящ. — 223
Анатолий (Потапов), преп. — 360
Анджела, блаж. — 339
Андреев Л. Н. — 303, 328–330, 339, 343–344, 348–349, 353–354
Андреевич Е. А. — 343–344
Андрей Рублёв, преп. — 275
Андроник (Трубачев), игум. — 10, 13, 16, 34–35, 37
Андроников К. Е. — 194
Анненский И. Ф. — 339
Антиох, св. — 217
Антоний (Булатович), иеросхим. — 15, 35
Антоний (Храповицкий), архиеп. — 15, 170, 235, 250
Антоний Сурожский, митр. (А. Блум) — 247, 249–250
Антонов Н. Р., свящ. — 192
Аптекман О. В. — 332
Аристотель — 24, 46, 82, 133, 204–205, 207, 221–222, 224, 279, 403
Арсеньев Н. С. — 171
Артем (Артемьев А. Р.) — 364
Архипов Н. А. [М. Л. Бенштейн] — 328
Арцыбашев М. П. — 306, 328, 336, 339, 343–344
Аскольдов С. А. — 304, 340, 346
Афанасий Александрийский, св. — 176, 277
Афанасьев Н. Н. — 171
Ахутин А. В. — 81, 89
Ашешов Н. П. — 308, 321, 324–325

Б
Баадер — 113, 115, 122
Бакунин М. Н. — 279
Бальмонт К. Д. — 200, 261, 343–344
Барышникова Г. В. — 212
Бах — 391
Бахтин М. М. — 305
Бебель — 158
Безруких П. Е. — 256
Белевицкий С. П. — 307
Белинский В. Г. — 290, 293, 299
Белоусов И. А. — 330
Белый А. [Б. Н. Бугаев] — 103, 160, 238, 256, 339–340, 354–356, 360–361
Бельгар А. В. — 104
Бенуа А. Н. — 263
Бердяев Н. А. (Н<иколай> Ал<ександрович>) — 103–105, 110, 112–113, 123, 130, 159, 161, 164, 171, 228, 238–239, 241, 244, 280, 283–284, 298, 301, 312–313, 317, 320, 323, 331, 333–334, 339–340, 343–346, 350, 361, 363, 390
Беркли — 43
Бернштейн — 158, 340
Бессонов П. А. — 8, 277
Бибихин В. В. (В. Вениаминов) — 25, 90, 116
Бинсвангер — 101, 112
Бисмарк — 134
Благой Д. Д. — 395
Блок А. А. — 188, 200, 256, 339–340, 344
Блудов Д. Н., гр. — 283
Боборыкин П. Д. — 314
Богданов [Малиновский] — А. А. 324, 329–331
Боголепов А. А. — 103, 105
Богомолов Н. А. — 335
Бодлэр — 364, 367, 398
Бодуэн-де-Куртенэ Я. [И. А.] — 280
Боже В. С. — 369
Бонвеч Г. Н. — (Н. А.) 8
Бонч-Бруевич В. Д. — 365
Боринг — 91
Борис (Бобринской), протопресв. — 10

В настоящем указателе все имена и фамилии даны в той форме, в которой они присутствуют в текстах. В случае встречающихся разночтений в круглых скобках указаны варианты, в квадратных — установленные имена.

Борисов А. А. — 367
Борисов А. И. — 279
Борисов П. И. — 279
Борисовы, бр. — 279
Бородай Т. Ю. — 222
Боэций — 221–222
Брамсон Л. М. — 106
Браунштейн А. Р. — 108
Бродский Н. А. — 393
Брокгауз И. А. — 116, 275, 280, 288–289, 291, 326, 332, 406
Бруцкус Б. Д. — 106–107
Брюсов В. Я. — 256, 315, 334–335, 352, 364, 386
Брюсова И. М. — 334
Бубер — 181
Будда — 267
Будилович А. С. — 289
Буздыгар М. А. — 369,
Булгаков А. Н. — 191
Булгаков С. Н., прот. (Serge Boulgakov, С. Б<улгаков>) — 7–9, 13, 15–18, 21, 30, 33–34, 36–60, 76, 80–87, 95, 115–117, 119–121, 124, 127–132, 157–175, 177–220, 222–249, 280, 300–301, 303–305, 308, 311–315, 317, 319–321, 323–324, 326–327, 329–331, 333–334, 336, 339–341, 344–346, 349–350, 353, 357, 361, 383–390, 396, 404–405
Булгаков Ф. С. — 127
Булгакова Е. И. (Елена Ивановна, Ел<ена> Ив<ановна>) — 127
Булгакова М. С. — 236
Бунаков-Фондаминский И. И. — 346
Бурмистров К. Ю. — 123
Бэкон — 202

В В В [В. В. Успенский] — 333
Ваганова Н. А. — 183, 193
Валуев Д. А., граф — 288
Варлаам Калабрийский — 28
Варсума, архим. — 273
Василий (Кривошеин), архиеп. — 17, 29
Василий (Вас. С. Франк) — 101, 110–111, 115, 126, 128, 130–131
Василий III — 273
Василий Великий, преп. — 20, 23–24, 217
Васильева М. А. — 406
Васнецов В. М. — 294, 369
Вебер — 161, 246,
Вейдле В. В. — 171
Венгеров С. А. — 299, 304, 339
Вениамин (Федченков), митр. — 16, 166, 371
Вербицкая А. А. — 332–333
Вересаев [Смидович] В. В. — 328–330
Верхарн — 339
Ветенек (Востоков) [Остенек] А. Х. — 289
Вигель Ф. Ф. — 289
Визгин В. П. — 370
Вико — 257
Виктор [Вик. С. Франк] — 122, 127–128, 130
Винавер М. Л. — 365
Виноградов Г. С. — 367, 372, 395
Виноградова А. А. — 358
да Винчи — 259
Виппер Р. Ю. — 276
Витаний — 256
Водовозова М. И. — 158
Волковысский Н. М. — 104
Волошин [Кириенко-Волошин] М. А. — 357, 364–365, 372
Волынский А. [Х. М. Флексер] — 308, 313–314, 339
Воронцов В. В. — 332
Врубель М. А. — 391, 396, 398
Вышеславцев Б. П. — 104–105, 107, 171

Г Г. И. Д.
Габрилович Л. Е. — 233
Гавриил (Дожич), еп. — 236
Гадамер — 13
Газданов Г. И. — 111
Гай Монах — 21
Гамсун — 301, 303
Ганка — 282
Гапоненков А. А. — 102, 136
Гарнак — 246
Гартман Н. — 109–110
Гартман Э. — 110, 355
Гаршин В. М. — 301, 303, 364–365, 371, 391
Ге Н. Н. — 348
Гебюр — 109
Гегель — 39, 43, 135, 183, 257, 261, 284, 291, 293–295, 389
Геккель 262
Гёне-Вронский — 279
Гениева Е. В. (Елена Васильевна) — 255, 369
Геннадий (Эйкалович), игум. — 172, 192
Георгий (Сериков), прот. — 383
Гераклит — 391
Герцен А. И. — 108, 115, 279, 285–286, 316
Гершензон М. О. — 164, 256, 285, 335, 339, 390
Гессен И. В. — 107–108
Гессен С. И. — 104, 106
Гёте — 8, 109, 246, 262, 321, 365
Гёфдинг — В. Д. 105
Гильфердинг А. Ф. — 289
Гиляров-Платонов Н. П. — 257, 291–293
Гиляровский В. А. — 256
Гиппиус З. Н. — 168, 256, 313, 315, 332–334, 340–341
Гитлер (Hitler) — 131, 144, 155
Глинка (Волжский) А. С. (Глинка-Волжский А. С., В-й, А. Г.) — 8, 162, 164, 192–193, 228–229, 300–313, 317–324, 326–339, 341–353, 355–357, 361, 396, 404, 406
Глинка И. Г. — 301, 406

Глинка М. И. — 391
Глинки — 301
Глоба А. — 392
Гоббс — 133
Гогель С. К. — 106–107
Гоголин М. Ю. — 10, 372, 404
Гоголь Н. В. — 107, 110, 256, 298–299, 364–365, 392, 394, 396, 400,
Гоголь-Яновская (Гоголь) М. И. — 298, 365, 400
Гоголь-Яновские — 298
Гоголь-Яновской В. А. — 298, 365, 400
Гоготишвили Л. А. 13–14, 18, 59, 61, 79, 84, 405
Голенищев-Кутузов А. А. — 256
Голлербах Е. А. — 193, 346, 369
Голосовкер Я. Э. — 305
Голубкова Н. Ю. — 164, 188, 236, 247
Гольдберг А. Л. — 274
Гончаров Вл. — 369
Гончарова Т. П. — 363
Горбунов Д. А. — 16
Горбунов И. Ф. — 364
Горнфельд А. Г. — 343
Горький М. [А. М. Пешков] — 328–331, 334
фон Гофмансталь — 134
Гощинский — 279
Граббе П. Н., гр. — 172, 192
Граббе Ю. Н., гр. — 40, 170, 172, 187, 192, 234, 237–238, 250
Григорий XV, папа — 277
Григорий Богослов, преп. — 23
Григорий Нисский, преп. — 23, 96, 162, 176, 192, 383
Григорий Палама, свт. (Gregory Palamas) — 14, 17, 20, 25–29, 35, 48, 81, 87–88, 91, 162, 185–186, 198–199, 216, 223, 246
Григорий Синаит, преп. — 26
Григорьев А. А. — 290–293
Гуковский А. И. — 304
Гумбольдт — 46, 91, 162
Гурвич Г. Д. — 105
Гуревич М. М. — 115
Гус — 281
Гусев Н. Н. — 358
Гуссерль — 60, 79, 90–91, 109

Д Давыдов И. А. — 312, 340
Давыдов С. — 111
Давыдова Г. В. — 257
Даль В. И. — 8, 102, 289, 385, 406
Даниил, пророк — 274
Данилевский Н. Я. (Н. Я.) — 257, 263, 278, 292–294
Даниэль С. М. — 348
Дарвин — 262
Даргомыжский А. С. — 393–394
Декарт — 43, 120, 202, 218
Демурова Н. М. — 356
Державин Г. Р. — 394
Дерибас Т. Д. — 166
Джиотто — 262
Джордж (Белл), еп. Чичестерский — 128–130
Джоффри (Фишер), архиеп. Кентерберийский — 130
Дивильковский А. А. — 308
Дидро — 286
Дильтей — 61, 90
Диоскор — 273
Дмитриев А. П. — 291
Дмитриева В. И. — 330
Дмитровская М. А. — 111
Добролюбов А. М. — 334, 339, 364, 399
Добролюбов Н. А. — 290, 315–316
Доброхотов А. Л. — 7, 19, 86
Добужинский М. В. — 263
Долгов К. М. — 405
Долинин [Искоз] А. С. — 284
Доминик, св. — 234
Дорофей Диакон — 21, 119, 197, 357
Достоевский Ф. М. — 108–110, 158–159, 256, 277, 284, 291, 293, 301, 303–307, 319–320, 336, 338–339, 351, 364–365, 367, 391–392, 396, 401
Дуглас — 256
Дурылин Н. З. — 358
Дурылин С. Н. (Р. Артем, Библиофил, Книжник, М. Васильев, С. Д., И. Комиссаров, Н. Кутанов, В. Никитин, Д. Николаев, С. Николаев, Д. Николаев-Дурылин, Сергей Северный, С. Северный, Н. Сергеев, М. Раевский, С. Раевский, Сергей Раевский, Плетешков, С. Д.) — 8, 10, 111, 126, 162, 191–192, 255–258, 260–261, 264–268, 275, 298–299, 301, 304, 316, 334, 346, 347, 350, 352, 358–376, 378–406

Е Е. К. — 333
Евгеньев-Максимов [Максимов] В. Е. — 256, 339
Евдокимов А. — 361
Евлампиев И. И. — 405–406
Евлогий (Георгиевский), митр. — 21, 170–172, 191, 235
Евтихий — 222, 273
Евтухова Е. (Evtuhov) — 168, 193–194
Евфимий, архим. — 58
Еголин А. М. — 396
Едошина И. А. — 10, 257, 350, 370
Елевферий Литовский и Виленский, еп. — 171, 173
Елена, мон. [Е. И. Казимирчак-Полонская] — 169, 189, 226, 228–229
Емельянова Т. В. — 406
Ермишин О. Т. — 39
Ермолова М. Н. — 366
Ефрем Сирин — 398

Ж Жигалов — А. 93, 95
Жижка — 281
Жуковский В. А. — 366, 394

Жуковский Д. Е. (Д<митрий> Евг<ениевич>) — 341, 344, 405

З Загорский М. Б. — 393
Зайцев Б. К. — 328, 343–344
Зайцев Л. А. — 105–107
Зандер Л. А. — 56, 131, 171, 174–175, 189–190, 192, 194, 201, 226–228, 230, 327, 357, 385
Занфтлебен Т. (Тата) — 111
Заньковецкая М. К. — 366
Здздеховский (Zdziechowski, Здехов-ский М. Э.) [Здзеховский] — 280
Зеньковский В. В., прот. — 8, 13, 33, 38–39, 101, 115, 130–131, 171–172, 192, 232, 293, 304, 336
Зёрнов Н. М. — 247
Зёрнова [Кульман] М. М. — 237, 250
Зёрнова С. М. — 239, 250
Зиммель — 161, 246
Зиновьева А. З. — 372
Златовратский Н. Н. — 327
Золя — 255
Зомбарт — 161
Зосима, митр. — 274
Зуммер В. М. — 297

И Иаков, ап. — 199
Иаков, праот. — 156, 190, 347, 349
Иаков (Ктитарев), свящ. — 172
Иаков (Смирнов), свящ. — 172
Иван (Иоанн) IV (Грозный) — 274, 276
Иван Калита, вел. кн. — 275
Иванов А. А. — 259, 276, 297–298
Иванов В. И. — 16, 71–72, 116–117, 164, 203, 301, 303, 339–340, 344, 346, 349, 352, 369, 390
Иванова Е. В. — 10, 256
Иванов-Разумник Р. В. — 301
Ивановский Вл. — 312
Ивашечка [И. С. Булгаков] — 174, 225
Игнатий Лойола — 234
Игнатьев Н. П. — 287
Иларион (Алфеев), еп. — 16
Иларион, митр. — 274
Иларион, схимонах — 14
Ильин В. Н. — 104, 117, 131, 171, 258
Ильин И. А. — 103–108, 369
Иоанн III — 276
Иоанн (Восторгов), свящ.
Иоанн (Максимович), прот. — 170, 172, 189
Иоанн (Мейендорф), прот. (Meyendorff) — 28–29
Иоанн (Шаховской), прот. — 171
Иоанн (Экономцев), игум. — 17
Иоанн Дамаскин, преп. — 17, 21, 23–26, 81, 87, 180, 198
Иоанн Златоуст, преп. — 242, 387
Иоанн Кронштадский, преп. — 15
Иоанн Лествичник, св. — 27
Иоанн, ап. — 167, 172, 191, 192, 199, 223
Иоффе Д. — 14
Исаак Сирин, преп. — 27
Исайя, архим. — 20
Исихий Синайский, св. — 27

К Каблиц И. И. — 287
Кадиш М. П. — 108
Казарян А. Т. — 10, 16
Калашников А., свящ. — 229–230
Кальвин — 274, 385
Камерон — 263
Каминка А. И. — 103
Кант — 19, 41, 43, 57, 81, 133, 176, 261, 283, 318–319, 389, 391
Карамзин Н. М. — 276
Кареев Н. И. — 192, 287
Карлейль — 246
Карр (Carr) — 134
Карсавин Л. П. — 103–106, 110, 237, 328, 339
Карташёв А. В. — 171–172, 241, 333
Кассиан, св. — 147
Кассиан (Безобразов), еп. (Безобра-зов С. С., С. С.) — 131, 171–172
Кассирер — 79, 90–91
Кассо Л. А. — 161
Катаровский — 332
Катерина Петровна [Нестерова Е. П.] — 256
Катков М. Н. — 291
Каутский — 158
Кацис Л. Ф. — 121
Кваренги — 263
Кейдан В. И. — 191, 303, 341, 344, 346, 369
Киприан (Керн), архим. — 17, 26, 29
Киреевские — 288–289, 360
Киреевский И. В. — 108, 114–115, 132, 285–286, 290, 338
Киреевский П. В. — 288
Кистяковский Б. А. — 340
Клепинин Н. А. — 237, 250
Климент Александрийский, св. — 26–27
Климов А. Е. — 170, 193
Ключевский В. О. — 275, 277–279
Ключник Ю. В. — 104
Ковалев Н. В. — 399
Коваленский П. Е. — 171
Кожевников В. А. — 162, 361, 375–376, 400
Кожевников В. М. — 8
Козлов А. А. — 304
Козырев А. П. — 10, 123, 164, 169–170, 188, 193, 227, 236, 247, 274, 405
Койген Д. Н. — 104–105
Колеров М. А. (М. К.) — 8, 10, 14, 40, 91, 123, 137, 164, 168, 169, 193, 200, 233–234, 236, 247, 303, 329–330, 339, 343, 384, 401
Коляда Е. Г. — 303, 329
Комиссаржевская В. Ф. — 392
Комиссарова (Комиссарова-Дурылина) И. А. (Ирина) — 264, 266–269, 365–366, 373–375, 379, 388

Коневской (Ореус) И. И. — 334
Константин (Аггеев), свящ. — 131
Константин [К. П. Струве] — 236
Конт — 257
Коперник — 262
Коренева М. Ю. — 256
Корецкая И. В. — 256, 339
Коробка Н. И. — 314
Короленко (Подарский) В. Г. — 266, 300, 305, 313, 334, 339
Котляревский С. А. — 340
Кошелев А. И. — 284
Кравецкий А. Г. — 16
Красинский — 280, 282
Крашенинникова Е. А. — 369
Кресслинг — 200
Крижанич Юрий — 277–279
Криницкий М. [М. В. Самыгин] — 306, 340, 343
Кудрявцев — 332
Кузмин М. А. — 334
Кульман Г. Г. — 127, 130
Кульман Е. Б. — 392, 394
Куприн А. И. — 328, 401
Купцов С. С. — 79
Кускова Е. А. — 103
Кусе — 14
Кушнеров И. Н. — 367
Кырлежев А. И. — 93
Кювье — 262

Л Лабзин А. Ф. — 277
Лавров А. В. — 255, 257–258, 260, 295, 335
Лаговский И. А. — 171
Лакан — 47, 222
Ламанский В. И. — 288–289
Ландау Г. А. — 107, 115
Лансере Е. Е. — 263
Лашнюков В. Н. — 350
Лебедева А. М. — 246–247
Лев (Жиле), иером. — 171
Лев, папа — 273
Левин И. О. — 105
Леви-Стросс — 222
Левитан И. И. — 364, 391
Лейбниц — 278, 286
Лелевич Г. [Калмансон Г. Л.] — 256
Леман Г. А. — 190, 364
Ленин (Ильин) [Ульянов] В. И. — 311, 316
Леонтьев К. Н. (Климент) — 106, 108, 110, 239, 257, 259, 281, 286, 290, 292, 295, 305, 349, 361, 363–367, 371, 392, 396, 400–401
Лермонтов М. Ю. — 263, 268, 360, 366–367, 374, 377, 391–398
Лескин Д., свящ. — 16, 162, 193
Лесков А. Н. (А. Н.) — 401–402
Лесков Н. С. (Н. С.) — 263, 301, 360–361, 363–364, 366–367, 372, 380, 385, 396–398, 400–403
Летенкова Е. Б. — 339
Либ (Федор Иванович) — 112–114, 191
Липеровский Л. Н. — 227
Лист — 262
Локк — 133
Локтева О. К. — 164, 193
Лопатин Л. М. — 163, 369, 390
Лосев А. Ф. — 7–8, 10, 13–18, 30, 33–34, 36–37, 39, 59–81, 84–86, 88–92, 123, 301, 378, 405
Лосский В. Н. — 17, 21, 28–29, 59, 171, 173, 192
Лосский Н. О. (Н. О., N. Lossky) — 110, 122, 169, 192, 340, 390
Лошкарёва М. Н. — 266
Лузин Н. Н. — 263
Луначарский А. В. — 192, 305–310, 312–313, 319–322, 325–327
Лурия — 121
Львов Вл. [В. Л. Львов-Рогачевский] — 340, 354
Любушкина Л. И. — 358, 374
Лютер — 274
Ляцкий Е. А. — 308

М М. П. — 171, 193
Майков А. Н. — 267
Макарий Великий, св. — 217
Макаров В. Г. — 363, 365
Макиавелли — 133
Максим Исповедник, преп. — 20
Максимов С. В. — 364
Максимов Д. Е. — 256, 258, 260, 269, 339
Мамин-Сибиряк [Мамин] Д. Н. —
Мамонов Н. Н. — 162
Мамонтов С. И. — 400
Мансуров П. Б. — 162
Мардер — 166
Марк Туллий — 221
Марк, ап. — 249, 347
Маркс — 107, 109–110, 158, 161, 257, 283, 312, 323
Марченко О. В. — 361
Масарик — 282
Межуев Б. В. — 10
Мей Л. А. — 256
Мелиоранский Б. М. — 94
Мелких А. Н. — 105
Мельгунов С. П. — 105, 332
Мендель — 262
Менжинский В. Р. — 166
Меньшиков М. О. — 324
Мережковские — 344
Мережковский Д. С. — 40, 160, 256, 280, 287, 298, 308, 313–315, 328, 333, 339–340, 345, 350, 371
Мерзляков П. П. — 257
Метерлинк — 320, 330
Метнер Н. К. — 369
Мечников И. И. — 343–344
Мешков Н. А. — 380
Мещерский Э. (Е.) П. — 297

Мещеряков Н. — 365
Милюков П. Н. — 272
Минин П. М. — 22
Минский [Виленкин] Н. М. — 333, 339
Миролюбов В. С. — 305, 327–328, 330, 336–339
Михайлов Н. (Коля) — 316
Михайловский А. В. — 135
Михайловский Н. К. — 308, 310–311, 316, 318, 324, 327, 330, 342
Мицкевич — 279–280
Мишо — 354
Молчанов В. И. — 10, 91
Моргентау — 134
Морозов П. О. — 332
Морозова М. К. — 161
Моцарт — 262, 391
Муратова К. Д. — 329
Муретов М. Д. — 15, 223
Мусоргский М. П. — 391
Мякотин В. А. — 105

Н Набоков (Сирин) В. В. — 107, 109–111
Надсон С. Я. — 307, 348
Налепин А. Л. — 256
Наполеон — 283
Наталья [Н. С. Франк-Норман] — 130
Наталья Николаевна [Н. Н. Пушкина] — 256
Наумов К. — 189, 194, 226
Неведомский М. [М. П. Миклашевский] — 324
Некрасов Н. А. — 296, 343–344
Нестеров М. В. (Мих<аил> Вас<ильевич>, М. В., Михаил Васильевич) — 126, 162, 256–257, 259, 263–264, 363, 366, 369–372, 384, 389, 391, 394–395
Нестеровы — 255
Несторий — 222, 273
Нефедьев Г. В. — 370
Нехотин Вл. — 369
Нечкина М. В. — 279
Низамий — 256
Никитина И. В. — 162, 193
Никифор Исихаст, св. — 26
Николаев Г. [Л. Гомолицкий] — 280
Николаев И. Д. — 328
Николаев П. А. — 8, 257
Николай I — 296
Николай II — 371
Николай Крутицкий и Коломенский, митроп. — 130
Николай Кузанский (Кузанец, Nicolaus von Kues) — 109, 113, 115–117, 121, 177
Николай Мирликийский, преп. — 147, 362, 381–382
Никон (Рождественский), архиеп. — 15
Нил Сорский, преп. — 301, 338–339
Ницше — 90, 106, 109, 135, 307, 320, 324, 335, 351–352, 354–356
Новиков Н. И. — 277
Новополин Г. С. — 313
Новосёлов М. А. — 15, 162, 164, 300, 359, 369, 371, 400

О Оболенская В. А., кн. — 250
Оболенский Н. Д., кн. — 106,
Овидий — 390
Овчинников А. А. — 105
Огарев Н. П. — 256
Олсуфьев В. — 346
Олсуфьев М. Ю. (Миша) — 391
Омар Хайям — 262
Ориген — 16, 21, 33, 244, 379, 386–388
Осоргина-Бакунина Т. А. — 226
Островский А. Н. — 366

П Павел, ап. — 119, 198, 357
Павлова М. М. — 256
Пажов А. В. — 332
Пальмов И. С. — 289
Паршин А. Н. — 10, 16
Паскаль — 368
Пастернак Б. Л. — 115, 369–370
Пастернак Е. В. — 370
Пелагея Сергеевна [П. С. Мурашова] — 375–376
Перович Я. В. — 353
Перцов В. Н. (Валерий Николаевич) — 267
Перцов П. П. (П. П.) — 8–9, 255–261, 265–272, 276–278, 282–283, 285, 288, 295–296, 299, 304, 313, 315, 350, 371–372, 389–390, 393–395, 397
Перцов Э. П. (Эраст Петрович) — 264, 266
Перцова М. П. (Мария Павловна) — 264, 267
Пётр (Пиголь), игум. — 28–29
Пётр Великий — 278–279
Пётр, ап. — 167, 190, 199, 223
Петровская Н. А. — 334–335, 352
Печерин В. С. — 256, 350
Пигарев К. В. — 296–297
Пий XI — 167
Пиксанов В. — 93
Пиксанов Н. К. — 403
Платон — 14, 18–21, 38, 47, 62, 109, 133, 177, 186, 246, 248, 319
Платонов С. Ф. — 276
Плеханов Г. В. — 158, 240
Плеханова Р. М. — 191
Плотин — 24, 62, 122, 126, 177, 183, 311
Плотников Н. С. — 14
По (Поэ) — 353, 356–357
Победоносцев К. П. — 291–292, 346
Покровский М. Н. — 312
Полевицкая Е. А. — 109
Полетика В. П. — 107
Полищук Е. С. — 16
Половинкин С. М. — 10, 16, 162, 164, 192–194, 249, 358, 361, 363
Полонский Я. П. — 256
Померанская Т. В. — 256
Померанцева Г. Е. — 358, 374

Порфирий — 24, 180
Поснов М. Е. — 24
Потебня А. А. — 162
Пришвин М. М. — 334
Прозоров Г., свящ. — 105
Прокл — 22, 198, 378
Пругавин (Борецкий) А. С. — 332–333, 339
Псевдо-Дионисий Ареопагит (Дионисий, Ареопагит) — 16, 21–24, 27, 81, 87, 119, 122, 197–198, 216, 218, 357, 378
Птоломей — 262
Пугачев Е. И. — 109–110
Пушкин А. С. — 256, 284, 290, 299, 374, 391–394, 398
Пшибышевский (Przybyszewski) — 344, 352–357

Р
Работнова З. В. — 379, 386, 391
Радищев А. Н. — 277
Радлов Э. Л. — 293
Разевиг В. В. (Воля) — 374, 376, 390
Распутин (Новых) Г. Е. — 371
Ратнер М. Б. — 313
Рачинский Г. А. — 160, 164, 193, 361, 400
Рашковская М. А. — 363, 375, 383
Резвых Т. Н. — 10, 122, 199, 362, 368, 370
Рейтлингер Е. Н. — 236
Рейтлингер Ю. Н. (Юля) — 173, 193, 236, 247
Ремизов А. М. — 339, 351–352
Ренан — 288
де Ренье — 255
Репин И. Е. — 364–365, 371, 391
Ржевский Г. П. — 392
Ригер — 282
Риккерт — 270
Риль — 307
Рильке — 113
Роденбах — 353
Родионова Т. В. — 212
Роднянская И. Б. — 13, 58, 194, 405
Розанов В. В. — 191, 193, 255–258, 260, 287, 289, 291–293, 300, 302–305, 310, 313–316, 333–334, 337, 339, 343–345, 349–350, 361–362, 364–366, 368, 371, 396
Розанов Н. П. — 291
Розанова Н. В. — 372
Розенталь Л. Л. — 104
Розенцвейг — 124–126
Романов И. Ф. (Рцы) — 256, 292
Ропшин В. [Б. В. Савинков] — 339
Росси — 263
фон Рохау — 134
Ружицкий — 279
Руссо — 133
Руткевич А. М. — 71

С
Саблин В. М. — 352
Сабуров А. А. — 268
Савицкий П. Н. — 187, 193, 213–215, 220, 239, 243
Самарин Ф. Д. — 15, 162
Самарин Ю. А. — 286–287
Сапов В. В. — 159, 194, 196, 405–406
Сахаров А. Д. — 363
Сахаров С. А. — 190
Свасьян К. А. — 335
Свенцицкий В. П., прот. — 339, 346
Сеземан В. Е. — 103–104
Селиверстов В. Л. — 405
Сен-Мартэн — 169
Сенокосов Ю. П. — 102, 405
Серафим (Соболев), архиеп. 171
Серафим Саровский, преп. 234–237, 250–251, 301–303, 305, 334, 337, 382
Серафимович А. С. — 330
Сергей Павлович [С. П. Мансуров] — 359
Сергий Радонежский, преп. — 10, 126, 131, 162, 166, 171, 193, 275, 359, 389, 395, 404
Сидоров С. А. — 301
Симеон Гордый, кн. — 275
Симеон Новый Богослов, преп. — 26, 217
Скабичевский А. М. — 308
Скляднев Д. В. — 135
Скобелев М. Д. — 287
Сковорода Г. С. — 245
Скорер — 130
Скрябин А. Н. — 262
Словацкий — 279–280
Снегирёва А. — 367
Сове Б. И. — 171–172
Советов Савва, прот. — 250
Сойкин П. П. — 346
Соколова Е. Е. — 212
Соловьёв В. С. (Solovjew W. S.) — 30–33, 38–39, 47, 52, 60, 69, 85, 91, 97, 106, 108–110, 114–116, 122–124, 159–161, 165, 168–169, 177, 187–188, 191, 206, 223–224, 236, 248, 256–257, 285, 287, 295, 301, 303–304, 314, 344, 346, 352–353, 360–361, 363, 372, 391, 400–401
Соловьёв С. М. — 359, 361
Сологуб [Тетерников] Ф. К. — 340
Соломина О. Л. — 16
Сорокин П. А. — 328, 338–339
Софья Остапьевна — 111, 393
Спиноза — 107, 110, 311
Ставровский А. В. — 171, 237–239, 241–243
Сталин [Джугашвили] И. В. (Stalin) — 140, 150
Стасов В. П. — 263
Стасюлевич М. М. — 285
Стенбок-Фермер, гр. — 239
Степун Ф. А. — 79, 103–104, 106–107, 346, 363
Стефан Пермский, еп. — 275
Стратонов И. А. — 107
Страхов Н. Н. — 257, 290, 292–294
Стриндберг — 352
Строганов С. Г., гр. — 283
Струве Н. А. — 233, 241, 405

Струве П. Б. — 117, 190–191, 193, 213, 219, 236, 239–240, 280, 298, 311, 313, 316, 344, 350, 390, 405
Сувчинский П. П. — 237–241
Сукач В. В. — 289
Суриков В. И. — 365, 391
Сытин И. Д. — 280, 344, 361

Т Тарасов Б. Н. — 284
Тахо-Годи А. А. — 13, 18, 405
Тахо-Годи Е. А. — 303
Тейтель Я. Л. — 108
Тертуллиан — 21
Тимашев Н. С. — 106, 171
Тихомиров В. А. — 190
Тихомиров Л. А. — (С-ъ, Справщик) 289, 299, 400
Тихон (Лященко), архиеп. — 106, 115, 235,
Тихон Задонский, преп. — 301, 338–339
Тихон, свт. [В. И. Белавин] — 106, 162, 164
Товянский — 279, 282
Толмачев В. М. — 71, 390
Толмен — 91
Толстой А. К. — 256
Толстой Л. Н. — 107–108, 269, 280, 290, 293–294, 299, 301, 303, 305, 334, 348, 351, 365–366, 369, 374–375, 396, 398, 400
де Томон — 263
Тон К. А. — 263
Трёльч — 161, 246
Троицкий В. П. — 10, 13, 303, 405
Троицкий С. В. — 237, 250
Трубецкие, бр. — 280
Трубецкой Г. Н., кн. — 162, 280
Трубецкой Е. Н., кн. — 114, 161–162, 164, 280, 301, 304, 346, 361, 387, 390, 398, 400
Трубецкой Н. С., кн. — 233, 239–240, 243
Туган [М. И. Туган-Барановский] — 344
Турбин В. М. — 361
Тургенев И. А. — 277, 291, 299
Тютчев Ф. И. (Ф. Т-в, Ф. Т.) — 261, 265, 276, 295–297, 369, 392

У Угрюмов А. И. — 108
Уильямс — 97
Успенская Л. А. — 93, 95
Успенский Г. И. — 300–301, 304–306, 313, 326–327, 365
Успенский Л. А. — 17

Ф Фай — 310
Фаласский Кесарие-Каппадокийский, еп. — 273
Фалдер И. И. — 104
Фальковский Е. А. — 108
Фасмер М. Р. — 131
Федотов Г. П. — 171, 346
Фейербах — 161
Феодор (Поздеевский), еп. — 15, 164, 362
Феодорит, блаж. — 273
Феофан (Быстров), архиеп. — 15, 162, 371
Феофан Затворник, еп. — 28, 245
Фет [Шеншин] А. А. — 261–262, 269, 293, 392
Фигнер В. Н. — 369
Филимонов С. Б. — 166
Филиппов А. Ф. — 159, 406
Филиппов М. М. — 300, 303, 306
Философов Д. С. — 280, 333, 339
Филофей, инок — 273–274, 284
Фихте — 32, 105, 183, 209, 295, 385
Флейшман Л. С. — 8
Флоренский П. А., свящ. — 7, 10, 13, 15–16, 30, 33–37, 42, 60, 75–76, 80, 89, 91, 116, 124, 162, 164, 191, 193, 197–199, 206–207, 234, 246, 248–249, 300, 302, 358–359, 361–362, 369, 387, 399–400
Флоринский Т. Д. — 289
Флоровский Г. В., прот. (George Florovsky) — 7–8, 13, 17, 22, 29, 32–33, 59, 86–89, 93–98, 168–173, 191, 293, 304, 306, 316–317, 405
Фома Аквинский — 180, 224
Фомин С. В. — 359, 376
Фотиев В. В. — 396
Фотий, св. — 171, 206, 238
Франк (Барцева) Т. С. — 130
Франк С. Л. (Frank Semen Liudvigovich, Семён Людвигович, Pr<ofessor> Fr<ank>, Frank) — 8–9, 13, 101–137, 177, 181, 239, 249, 320, 340, 344, 390, 405
Франциск Ассизский, св. — 234, 339, 367, 389
Фрейд — 47, 211–213, 215–216, 219
Френкель А. — 111
Фридберг Д. Н. — 308, 341
Фриче В. М. — 354
Фудель И. И., прот. — 361–362, 369, 400
Фудель С. И. — 369, 391
Фуко — 13, 47

Х Хайдеггер — 13, 86, 90–92, 109, 134, 225
Хилков Д. А., кн. — 389, 399
Хирьяков Н. П. — 230
Хитров А. М. — 16
Ховин В. Р. — 256
Холодковский Н. А. — 321
Холмогоров Е. С. — 93
Хомяков А. С. — 108, 194, 196–197, 257, 263, 276, 281, 283–286, 289, 293, 338
Хомяков Д. А. — 289
Хорт — 105
Хоружий С. С. — 13, 17, 29, 85–86, 193–194, 200–201, 208, 220, 405
Хохлов Г. Т. — 334

Ч Чаадаев П. Я. — 108, 263, 284–286, 289, 299
Чеботаревская Ан. А. — 333
Чернышёв Н. С. — 367
Чернышевский Н. Г. — 262, 315–316
Черчилль (Churchill) — 144, 155

Четвериков С. С. — 171–172
Чехов А. П. — 300–301, 305–312, 317–318, 320, 328, 330, 341–343, 363–364, 391, 406
Чехова О. К. — 109
Чешихин-Ветринский В. Е. — 365
Чижевский Д. И. — 257, 291, 293
Чичерин Б. Н. — 314
Чулков Г. И. (Г<еоргий> И<ванович>) — 256, 301, 339, 344, 349–350
Чулкова Н. Г. — 256
Чупров А. И. — 158

Ш Шамшурин В. И. — 134
Шанявский А. Л. — 161
Шарапов С. Ф. — 280
Шафарик — 282
Шаховской А. А. — 392
Шевырев С. П. — 288
Шейнис Л. — 312
Шекспир — 351
Шелер — 102
Шеллинг — 32, 39, 175, 177, 183, 209, 284, 295
Шестов [И.-Л. Шварцман] — Л. И. 106, 164, 320, 331, 339, 341, 343, 345, 350–352
Шидловская С. С. — 239
Шишков А. М. — 218–219
Шкапская М. — 365
Шкловский В. Б. — 256
Шмидт — 105
Шмидт А. Н. — 165, 188
Шмидт С. О. — 8
Шмитт — 134
Шопен — 352, 391
Шопенгауэр — 95, 294–295, 307, 355
Шпарро — 256
Шпенглер — 257
Шперк Ф. Э. — 292
Шпет Г. Г. — 16, 370
Штейнберг С. С. — 307
Штейнер — 283
Шулятиков В. М. — 308

Щ Щедрина Т. Г. — 10, 370
Щепкин М. С. — 392–393
Щепкин Д. М. — 392

Э Эдельштейн М. Ю. — 257
Эйкен — 161
Эйнштейн — 262–263
Экхарт — 113, 115
Эллис [Л. Л. Кобылинский] — 370
Энден М. Н. — 237, 239
Эрн В. Ф. — 15, 161–162, 302, 339, 341, 346, 360, 361, 400
Эфрон Ф. А. — 116, 326

Ю Ювеналий Иерусалимский — 273
Южаков С. Н. — 287
Юнг — 71–72
Юнгер Ф. Г. — 135–136
Юнгер Э. — 134–135, 399
Юм — 307
Юшкевич С. С. — 330, 343–344

Я Яковлев Н. В. — 104
Янцен В. В. — 112–114
Ярошевский М. Г. — 212
Ясинский В. И. — 103, 105, 107–108
Ястребов Н. — 289

A–Z Anderson — 192
Bernardi — 189
Blane — 93
Bosco — 189
Coda —193
Copleston — 192
Cyps — 352
Dobbie-Bateman — 192
Hasse — 116
Haugh — 93
Hopko — 193
Lialine — 192
Lingua — 189
Litva — 192
Migne — 222
Morgenthau — 134
Monsegú — 192
Newman — 192
Niboyet — 297
Rotta — 116
Sacke — 122
Schlögel — 103
Tataryn — 193
Vegetus — 164, 193

Анна Игоревна Резниченко

О СМЫСЛАХ ИМЁН

БУЛГАКОВ, ЛОСЕВ, ФЛОРЕНСКИЙ, ФРАНК

ET DII MINORES

REGNUM

Издательский Дом «Регнум»
115088, г. Москва, 2-й Южнопортовый проезд, 16, стр. 1, офис 227
www.ridr.ru

Серия SELECTA
под редакцией *М. А. Колерова*

Подписано в печать 01.12.2011. Формат 60 × 90 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 26,0. Тираж 300 экз.

Отпечатано в ООО «МТК press».
Ярославль, ул. Промышленная, дом 1, стр. 5.