

Резниченко Анна Игоревна

ГЕНЕЗИС И АРТИКУЛЯЦИОННЫЕ ФОРМЫ ЯЗЫКА РУССКОЙ  
ФИЛОСОФИИ  
(С.Л. ФРАНК, С.Н. БУЛГАКОВ, А.С. ГЛИНКА-ВОЛЖСКИЙ,  
П.П. ПЕРЦОВ, С.Н. ДУРЫЛИН):  
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Специальность 09. 00. 03 – история философии

АВТОРЕФЕРАТ ДИССЕРТАЦИИ  
НА СОИСКАНИЕ УЧЁНОЙ СТЕПЕНИ  
ДОКТОРА ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Работа выполнена на кафедре истории отечественной философии философского факультета ФГБОУ ВПО «Российский государственный гуманитарный университет»

Научный консультант: Сербиненко Вячеслав Владимирович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории отечественной философии философского факультета ФГБОУ ВПО «Российский государственный гуманитарный университет» (РГГУ)

Официальные оппоненты: Молчанов Виктор Игоревич, доктор философских наук, профессор, руководитель Центра феноменологической философии философского факультета ФГБОУ ВПО «Российский государственный гуманитарный университет» (РГГУ)  
Кантор Владимир Карлович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии философского факультета НИУ «Высшая школа экономики» (ВШЭ)  
Дмитриева Нина Анатольевна, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГБОУ ВПО «Московский педагогический государственный университет» (МПГУ)

Ведущая организация: ФГБОУ ВПО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова» (МГУ)

Защита состоится «09» октября 2013 г. в 15.00 часов на заседании диссертационного совета Д 212.198.05 при ФГБОУ ВПО «Российский государственный гуманитарный университет» по адресу: 125993, ГСП–3, Москва, Миусская площадь, д. 6.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке ФГБОУ ВПО «Российский государственный гуманитарный университет» по адресу: 125993, ГСП–3, Москва, Миусская площадь, д. 6.

Автореферат разослан «5» сентября 2013 г.

Ученый секретарь

диссертационного совета

Карелин Владислав Михайлович

## **Общая характеристика работы:**

### **Научная актуальность исследования.**

Вопрос о соотношении языка и философии парадоксальным образом не связывается с русской философской традицией. Однако 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 трансценденции 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 и Франка странным образом оказывается «не у дел» при обсуждении вопроса о языке.

Анализ языка русской философии может быть осуществлён двумя различными путями. Первый путь – это путь диахронии, направленный на восстановление историко-культурного и бытового контекста тех или иных интеллектуальных событий: событие рассматривается через призму этого контекста, а исследователь уподобляется археологу, «раскапывающему» те или иные факты и фиксирующему те или иные культурные слои. При всей важности такого подхода у него есть один существенный недостаток. История – это всегда «обстоятельство», иногда «дополнение», однако для завершённой грамматической конструкции необходимо «подлежащее» и «сказуемое» (говорящий и говоримое, автор и текст), без которых нет ни дополнений, ни обстоятельств.

Другой подход, – синхронический, – предлагает нам осуществить феноменологическую редукцию особого рода по отношению к философским текстам. Конституирование смысловых структур (или «опытов онтологии», онтологических моделей), открывающихся в результате такой редукции, позволяет иначе подойти к проблеме. При этом те экзистенциалы наличного бытия, которые окажутся в результате такой редукции заключены в скобки (общий культурный фон эпохи; особенности биографии того или иного мыслителя; специфика взаимоотношений между представителями тех или иных философских школ, даже, в какой-то степени, трансформация взглядов того или иного автора), после осуществления ее, будут иметь совершенно иное значение.

В силу этого имеет смысл определить историю языка русской философии первой трети XX столетия не как поле брани между представителями различных философских течений и группировок, которые могут быть «более философичны» (как, к примеру, русские феноменологи и неокантианцы) или «менее философичны» (как представители русского религиозного ренессанса), – но как границы единого «поля философии», которое учитывает не только формы ставшего, не только совокупность «сбывшихся событий», но и всю полноту и полнозвучие того, что осталось неявленным, скрытым, недоосуществленным. Общность рецепций и форм

опыта; общезначимый метафорический ряд, своего рода скрытый язык; время и место произносимого философского высказывания, – все это можно трактовать как контекстный фон формирования смысла в слове; как то, что будет еще прояснено светом формируемых в этом поле смыслов. Однако что *характер* формирования этих смыслов всегда индивидуален и несводим только к контексту.

Прояснение смысла некоторых важнейших для русской философии понятий на протяжении их исторического бытия хотя бы в рамках XX столетия демонстрирует известную и неожиданную общность если не их семантики, то по крайней мере их интерпретационных полей. Поэтому исследование, направленное на анализ языка русской философии, который рассматривается как со стороны генезиса и артикуляционных форм его ключевых терминов и понятий, так и с точки зрения выявления артикуляционных форм философского контекста; наконец, уточнение и определение границ самого этого контекста, – представляется научно обоснованным и актуальным.

**Цель и задачи исследования.** **Целью** исследования является реконструкция и анализ генезиса («судьбы имени») и артикуляционных форм («имён») русского философского языка первой половины XX столетия. Эта цель повлекла за собой решение следующих **задач**:

- определить круг источников, как архивных, так и опубликованных, по данной теме;
- выявить комплекс исследований, как отечественных, так и зарубежных, относящихся к данной проблеме;
- проанализировать генезис и трансформацию двух ключевых концептов русской философской традиции – всеединства и софиологии – в творчестве двух крупнейших ее представителей – Франка и Булгакова;
- реконструировать контекст формирования понятий «действительного» и «реального» в творчестве Франка берлинского периода; показать взаимосвязь и взаимозависимость области «действительного бытия» Франка (его деятельность как докладчика и лектора в социокультурном пространстве «русского Берлина») – с имманентной сферой его творчества (идейный комплекс «Непостижимого»);
- показать взаимосвязь исторической дискуссии «спора о Софии» с трансформацией концепта Софии в работах Булгакова 1910-х – 1930-х гг.;
- показать истоки и границы формирования концепта «Я» в философии Булгакова; проанализировать её связь с булгаковской софиологией и философией языка и, шире, с традицией русского и европейского персонализма;
- прояснить историю рецепции булгаковских идей в культуре эмиграции;
- уточнить и определить границы контекста (исторического, биографического, идеологического, литературного) при процедуре формирования артикуляционных форм русского философского языка первой трети XX столетия;

- реконструировать историю понятий «идеализм» и «теодицея» в текстах и контекстах А.С. Глинки-Волжского;
- реконструировать историю дескриптивных парных терминов «богостроительство/богоискательство»; показать их связь с дискуссией между «идеалистами» и «реалистами» в 1900-х гг. XX в.;
- поставить вопрос о топосах (смыслообразах) русского философского языка; рассмотреть примеры таких смыслообразов;
- поставить вопрос о философском языке «внутренней эмиграции» в СССР на примере генезиса и артикуляционных форм философствования П.П. Перцова;
- показать значение философского архива для исследования языка русской философии «внутренней эмиграции» на примере архива С.Н. Дурылина;
- реконструировать особенности философского языка Дурылина: переход от «системы» к «асистемности»; использование нетривиальных жанров (поэзия, проза, дневник); создание собственного стиля философствования («В своём углу / В родном углу»);
- показать смысловую связь философского языка Дурылина с философским языком Булгакова и Франка (через концепты «Я» и «свет»);
- поставить вопрос о перспективах реконструкции смыслового ландшафта русской философии первой трети XX столетия и уточнения его семантических границ.

### **Степень разработанности проблемы.**

Общие теоретические подходы к русской философии языка были сформулированы в 1910–1920-е гг.; наиболее онтологически фундированной, целостной и проработанной оказалась традиция, так и не выросшая в школу – традиция философии имени (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев)<sup>1</sup>. Эта традиция, в отличие от имяславия, история которого относится скорее к истории православной культуры XX столетия, и в отличие от концепций и идей круга московско-тартусской школы семиотики, анализ которых осуществлялся преимущественно в культурологии и лингвистике, стала объектом серьёзного историко-философского анализа только в последнее время. Однако философское значение наследия этой традиции трудно переоценить. Целый ряд опорных позиций и определений этого течения в русской философии языка, в частности, идеи «имени» как фиксированного в слове онтологического статуса лица или вещи (объем понятия «имя», таким образом, значительно шире, чем объём понятий «термин», «концепт»,

<sup>1</sup> Флоренский П.А., свящ. Магичность слова // Флоренский П.А. Сочинения: В 2-х т. Т.2. М., 1990; Флоренский П.А., свящ. Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000; Булгаков С.Н. Философия имени. Париж, 1953; Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993; Лосев А.Ф. Вещь и имя. Первая редакция // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. А.А. Тахо-Годи. СПб., 1997; Лосев А.Ф. Миф – развернутое Магическое Имя // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. А.А. Тахо-Годи. СПб., 1997; Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993.

«понятие», «смыслообраз», «мифологема», «топос» и под. и включает в себя их) и «судьбы имени» – генезиса слова, зависящего от разной степени проявленности и выраженности в них смысла, возможная трансформация смысла; – легли в основание настоящего исследования. Тем не менее, специальных работ, посвященных непосредственно философии имени в России, мало – либо они носят скорее исторический, нежели концептуальный характер (здесь, несомненно, следует отметить пионерские публикации А.Л. Доброхотова, Л.А. Гоготишвили, Х. Куссе, В.П. Троицкого)<sup>1</sup>. Интересные подходы к изучению языка русской философии с точки зрения лингвистики были предложены в недавнем времени Н.М. Азаровой<sup>2</sup>.

Иначе обстоит дело с исследованиями в области непосредственно булгаковедения и франковедения, имеющей немалую публикационную и интерпретационную традицию. Перечислить все работы, касающиеся этих персоналий, – задача невыполнимая. Однако необходимо упомянуть работы, Л.А. Зандера, В.В. Зеньковского, Фр. Коплстона, С.А. Левицкого, Н.О. Лосского, Г.В. Флоровского<sup>3</sup>, во многом способствовавшие созданию определенного интерпретационного канона, – и наиболее значимые публикации зарубежных и отечественных исследователей, осуществлённые за два последних десятилетия (К. Брекнер, Ф. Бубайера, Н.А. Вагановой, Е.А. Голлербаха, Е. Евтуховой, А.Е. Климова, А.П. Козырева, М.А. Колерова,

<sup>1</sup> Доброхотов А.Л. «Философия имени» на историко-философской карте XX века // А.Ф. Лосев. Философия имени. М.: Изд-во МГУ, 1990; Гоготишвили Л.А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С.906–923; Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. А.А. Тахо-Годи. СПб., 1997. С. 580–614; Троицкий В.П. «Античный космос и современная наука» и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С.882–905; Троицкий В.П. Теория множеств как научно-аналитический слой имяславия // Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. С. 227–242; Куфе Н. Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie. Ihre Zeichentheoretischen Konzepte. Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens. München: Otto Sagner, 2006. S.77–110. В последнее время были предприняты, в общем-то верные, попытки связать традицию философии имени с русским структурализмом, семиотикой и феноменологией (не только Г.Г. Шпета, но и Э. Гуссерля). См., напр.: Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М.: Языки славянской культуры, 2006; Куссе Х. 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; Иоффе Д. Русская религиозная критика языка и проблема имяславия // Критика и семиотика. Вып. 11. Новосибирск-Москва, 2007. С. 109–172, и др.

<sup>2</sup> Азарова Н.М. Конвергенция философского и поэтического текстов XX – XXI вв. Дисс. на соискание науч. ст. доктора филологических наук по специальности 10.02.19 «Теория языка». М., 2010; Азарова Н.М. Язык философии и язык поэзии – движение навстречу (грамматика, лексика, текст). М.: Логос / Гнозис, 2010. Мне остаётся лишь сожалеть, что относительно недавняя кандидатская диссертация А.В. Джогана: Джоган А.В. Особенности русского философского языка: феномен этикоцентризма. Дисс. на соискание науч. ст. кандидата филос. наук по специальности 09.00.05 «Этика». Воронеж, 2011, ценна только с точки зрения истории и теории этики.

<sup>3</sup> Зандер Л.А. Бог и мир: (Мирозерцание отца Сергия Булгакова): В 2 т. Т. I, II. Париж, 1948; Lossky N. History of Russian Philosophy. N.Y., 1951 [Переизд.: Лосский Н.О. История русской философии. Киев, 1992]; Copleston Fr. C. Russian philosophy from Gertzen to Berdyaev and Lenin. Notre Dame, Ind., 1986; Copleston Fr. C. Russian religious philosophy. Notre Dame, Ind., 1988; Зеньковский В.В., прот. История русской философии. Т.2. Ч.1–2. Париж, 1948 [Переизд.: Л., 1991]; Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия. Третье издание, с предисловием прот. И. Мейендорфа и указателем имен. Paris: YMCA-PRESS, 1983; Левицкий С.А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т.1. Франкфурт-на Майне, 1968; Т.2. Франкфурт-на-Майне, 1981.

С.М. Половинкина, И.Б. Роднянской, Т.Н. Резвых, А.В. Соболева, С.С. Хоружего, Р. Цвален, В.В. Янца) <sup>1</sup> и этот канон нарушающие.

Специфика исследований творчества представителей т.н. «русского философского контекста», таких как П.П. Перцов, А.С. Глинка-Волжский и С.Н. Дурылин, связана прежде всего с их сравнительно недавним появлением, которое, в свою очередь, обусловлено тем, что корпусная публикация их текстов только сейчас начинает осуществляться в полной мере. Среди современных исследований творчества Перцова, Глинка и Дурылина следует указать на работы Н.А. Вагановой, В.П. Визгина, И.А. Едошиной, Е.В. Ивановой, М.А. Колерова, А.В. Лаврова, О.В. Марченко, А.Л. Налепина, Г.В. Нефедьева, Е.В. Пастернак, С.М. Половинкина, М.А. Рашковской, Т.Н. Резвых, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого, Т.Г. Щедриной, М.Ю. Эдельштейна <sup>2</sup>. Что же касается монографических и диссертационных

<sup>1</sup> См., напр.: *Бубайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. М., 2001*; *Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова. М., 2010*; *Голлербах Е.А. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000*; *Козырев А.П. Нижегородская Сивилла // История философии: Вып. 6. М., 2000. № 6*; *Колеров М.А. Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // Логос. 2001. № 5*; *Климов А.Е. Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии // 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*; *Хоружий С.С. София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергея Булгакова // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Часть I / Сост. И.И. Евлампиев. СПб., 2003*; *Колеров М.А. С.Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник 2003. М., 2004*; *Резвых Т.Н. С.Л. Франк и Э. Гуссерль: от мышления к бытию // Начала. 1993. №3*; *Половинкин С.М. Священник Сергей Булгаков и Крым // Москва – Крым. Историко-публицистический альманах. Вып.3. М., 2001*; *Роднянская И.Б. Читатель и толмач замысла о мире // С.Н. Булгаков. Первообраз и образ. Соч: В 2 т. М., 1999*; *Янцен В.<В>. Комментарии / Письма С.Л. Франка Фрицу Либу // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001–2002 год. М., 2002*; *Breckner K.A. Beauty and Art in Solov'ev (1850–1903) and in Bulgakov (1871–1944). Does Beauty save the World? // Logos i ethos, Kraków, 1 (32). 2012*; *Evtuhov C. The cross and the sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy, 1890–1920. Ithaca [N. Y.] & London, 1997*; *Zwahlen R. Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjajev und Sergej N. Bulgakov (= SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Bd. 5). Münster: LIT, 2010, и др. Среди недавних диссертационных исследований следует упомянуть: *Акулич Н.М. Монодуализм С.Л. Франка. Дисс. на соискание науч. ст. кандидата философских наук по специальности 09.00.03 «История философии». М., 2010*; *Гордеев А.С. Культурно-исторические основания формирования «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова. Дисс. на соискание науч. ст. кандидата философских наук по специальности 09.00.03 «История философии». М., 2011.**

<sup>2</sup> См., напр.: *Едошина И.А. Эстетические воззрения П.П. Перцова // Вестн. Костромского гос. ун-та им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия. Кострома. 2008. № 17. Тахо-Годи Е.А., Троицкий В.П., «Духовная Русь» – неосуществленный издательский проект 1918 года // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999*; *Колеров М.А. Idealismus militans: история и общественный смысл сборника «Проблемы идеализма» // Проблемы идеализма. Сборник статей [1902]. М., 2002*; *Нефедьев Г.В. «Моя душа раскрылась для всего чудесного...» Приложение: Переписка С.Н. Дурылина и Эллиса // Сергей Дурылин и его время. Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М., 2010*; *Пастернак Е.В. Пути «возвращения» Б.Л. Пастернака и С.Н. Дурылина // Сергей Дурылин и его время. Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М., 2010*; *Щедрина Т.Г. Сергей Дурылин и Густав Шпет в сфере разговора русских философов (опыт историко-философской реконструкции архива) // Сергей Дурылин и его время. Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М., 2010*; *Визгин В.П. Дурылин как философ // Сергей Дурылин и его время. Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М., 2010*; *Резвых Т.Н. «Ищущий Града»: неоплатонические мотивы в работах С.Н. Дурылина 1910-х годов // Сергей Дурылин и его время. Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М., 2010*; *Едошина И.А. Мифологема «угла»: тексты С. Н. Дурылина в пространстве русской культуры начала XX века // Сергей Дурылин и его время. Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I:*

работ, посвящённых творчеству этих мыслителей, то следует признать, что их практически нет вовсе<sup>1</sup>. Настоящая диссертация призвана заполнить этот пробел.

**Источниковедческая база работы** включает в себя, прежде всего, целый комплекс документов, введённых впервые в научный оборот автором диссертации. Это ранее несобранные и не переиздававшиеся ранее работы А.С. Глинки<sup>2</sup>, неизвестные тексты С.Л. Франка<sup>3</sup>, С.Н. Булгакова<sup>4</sup>, П.П. Перцова<sup>5</sup>, С.Н. Дурылина<sup>6</sup>; а также значительный корпус т.н. «контекстных» материалов – рецензий, эпистолярия, дневников как титульных героев диссертации, так и их собеседников и оппонентов (к примеру, Н.А. Бердяева, В.В. Зеньковского, Ф. Либа, В.Н. Лосского, А.В. Луначарского, Д.С. Мережковского, М.А. Новосёлова, В.В. Розанова, П.П. Савицкого, П.П.

---

Исследования / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М., 2010; *Лавров А.В.* Архив П.П. Перцова. Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома за 1973 год. Л., 1976; *Лавров А.В.* Введение в «Диалогию» П.П. Перцова // Полярность в культуре. Альманах. Вып. 2. СПб., 1996; *Эдельштейн М.Ю.* П.П. Перцов: проблема критического метода // Русская литературная критика Серебряного века. Новгород, 1996; *Лавров А.В.* Литератор Перцов // *Лавров А.В.* Русские символисты: этюды и разыскания. М.: Прогресс-плеяда, 2007.

<sup>1</sup> Среди всего изобилия диссертационных исследований выявлено только две диссертации, посвящённые этим мыслителям, причём обе – не по истории философии: *Эдельштейн М.Ю.* Концепция развития русской литературы 19 века в критическом наследии П.П. Перцова. Дисс. на соискание уч. степ. кандидата филологических наук. Иваново, 1997; *Буддыгар М.А.* История русского интеллигента: духовный опыт С.Н. Дурылина. Дисс. на соискание уч. степ. кандидата исторических наук. Ярославль, 2008.

<sup>2</sup> *Глинка (Волжский) А.С.* Собр. соч.: В 3-х кн. Кн. I: 1900–1905 / Сост., ред. и комм. Анны Резниченко, подг. текста Анны Резниченко и Дарьи Симоновой. М., 2005. – 928 с.

<sup>3</sup> *Frank S. Christian Conscience and Politics [Франк С. Христианская совесть и политика]* / Публ., пер. с англ., предисл. и комм. А.Р.<езниченко> // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002 / Ред.-сост. М.А. Колеров, ред. А.<И.> Резниченко М., 2002. С. 564–598.

<sup>4</sup> *Булгаков С.Н.* Главы о Троичности // *Булгаков С.Н.* Труды о Троичности / Сост., подг. текста и примеч. Анны Резниченко. М., 2001 (Исследования по истории русской мысли. Т.6.). – 336 с.; *Булгаков С.Н., прот.* Новозаветное учение о Царствии Божиим. Протоколы семинария проф<ессора> прот<оиерея> (по записи Л.А.Зандера) / Публ., предисл. и комм. А.И. Резниченко // 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. С. 427–520; Неизвестное письмо прот. С.Н.Булгакова еп. Чичестерскому Дж. Беллу / Публ., предисл. и комм. А.И. Резниченко // 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. С. 324–357; и др.

<sup>5</sup> *Перцов П.П.* «Основания Космономии». Исследование. Часть первая. Морфология. Отдел второй. Мировой философский процесс. Гл. 4. [Первые] восточники («славянофилы») // Вестн. Костромского гос. ун-та им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия. Кострома. 2009 [2010]. № 19; исправленная и дополненная публикация вошла в: *Резниченко А.<И.>* О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012, а в качестве Приложения к Главе второй Раздела второго – в настоящее диссертационное исследование.

<sup>6</sup> *Дурылин С.Н.* В своем углу. Тетрадь VI / Вступ. статья, подг. текста и комм. А.<И>. Резниченко // Новый мир. 2008. № 12; Инскрипты С.Н. Дурылина, В.Н. Фигнер, И.А. Ильина, Н.К. Метнера, Л.М. Лопатина, В.В. Васнецова и других из фондов Мемориального Дома-музея С.Н. Дурылина в Болшеве / Предисл. и комм. А.<И>. Резниченко // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006/2007 год [8] М., 2009; *Дурылин С.Н.* Проекты и наброски: Проект собрания сочинений (1914). Демоны поэтов. Лермонтов [Наброски исследований] (1917). Проекты «Московского сборника» (1917–1918) / Публ. А.<И>. Резниченко // Сергей Дурылин и его время. Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М., 2010; *Раевский С.* [Дурылин С.Н.] Две статуи / Публ. Мемориального Дома-музея С.Н. Дурылина, подг. текста и комм. А.И. Резниченко // Античность и русская культура Серебряного века (XII Лосевские чтения) / Сост. Е. А. Тахо-Годи. М., 2010; Дурылин С.Н. Вагнер и Россия / Подг. текста, републ., комм. А.<И>. Резниченко // Сергей Дурылин и его время: Кн. II. Тексты. Библиография / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М., 2011 (препринт: <http://www.iarex.ru/books/book42.pdf>. Режим доступа: свободный), и др.

Сувчинского, П.Б. Струве, Л.А. Тихомирова, П.А. Флоренского, Г.В. Флоровского, Д.И. Чижевского, Л. Шестова, В.М. Шулятикова и мн. др.), сопровождающих творческую историю концептуальных теоретических работ русских мыслителей, которые также используются в рамках диссертационного исследования в качестве основных источников.

**Научная новизна работы** определяется тем, что данная диссертация представляет собой первое в отечественной историко-философской литературе систематическое исследование генезиса и артикуляционных форм философского языка Франка, Булгакова, Глинки, Перцова, Дурылина в единстве их смыслового и интерпретационного поля, что раскрывается в следующих положениях:

- ключевые понятия (*всеединство*, *София*, *Я/я*, *свет/мрак*) языка религиозно-философских систем Булгакова и Франка впервые рассмотрены на пересечении богословской, философской и историко-литературной традиций, а также в широком контексте европейской философии;
- впервые реконструированы ключевые смыслы философских высказываний Перцова, Глинки и Дурылина; проанализированы философский, общественно-политический, биографический, культурно-исторический, историко-литературный контексты формирования их философского языка;
- впервые поставлен вопрос о феномене философской внутренней эмиграции в СССР – в отличие от хорошо изученной эмиграции внешней, описаны механизмы и формы трансляции философских смыслов в условиях внутренней эмиграции;
- поставлена проблема определения границ и лакун контекстного фона формирования смысла русского философского языка, понимаемого как общность рецепций и форм опыта, общезначимый метафорический ряд;
- впервые представлены конкретные примеры «судеб имени» – от булгаковской *Софии* и общих для русского философского контекста понятий *Я*, *теодицея*, *идеализм/реализм*, *богоискательство/богостроительство* до значительно менее концептуализированных *горний Иерусалим (Невидимый Град)*, *Pro domo sua / свой угол / в своем углу* и под.;
- впервые воссоздана хроника жизни и творчества Франка в Берлине (1922–1933) в качестве второстепенной историко-философской задачи: реконструировать исторический и биографический контекст написания «Непостижимого»;
- несомненную научную новизну диссертации обеспечило введение автором исследования в научный оборот значительного количества неизвестных архивных текстов русских философов первой трети XX века, необходимых для заполнения существующих лакун смыслового поля и позволяющих иначе посмотреть на сложившуюся на данный момент «табель о рангах» русской философской культуры;

- и, наконец, новаторской является трактовка лосевской идеи о «судьбе имени» как истории бытия смысла, – и использование её в качестве метода исследования: структура работы определяется иерархией «моментов имени», иерархией погружённости смыслов в языковую стихию (от максимальной концептуализации «имён» у Франка до диссоциации философского языка в поэзии и прозе у Дурылина).

### **Положения, выносимые на защиту:**

1. В качестве смысловых констант (поскольку они описывают определенные, конечные, конкретные элементы онтологических моделей или механизмы взаимодействия этих элементов) или переменных (поскольку границы интерпретационного поля их постоянно меняются) русского философского языка рассмотрены понятия «София» и «всеединство» в рамках теологически-ориентированных философских систем Франка и Булгакова.
2. Под теологически-ориентированной философской системой понимается такая система, 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. К таким системам относятся рассматриваемые в диссертации системы Булгакова и Перцова.
3. Различение между «действительным» (фактическим) и «реальным» (эйдетическим) бытием, вводимое в философский дискурс Франком, позволяет рассмотреть с точки зрения взаимодополнительности два важнейших («действительный» и «реальный») контекстных слоя «Непостижимого».
4. Сближение понятий *реальности* и *света* – в противоположность понятиям *мрака* и *небытия*, используемые Франком, – возвращает нас к старой европейской (неоплатонической и христианской) семантике. Кроме того, при описании проблемы миротворения Франк использует концепцию «цумцим» Ицхака Лурии. Анализ точек соприкосновения «действительного бытия» Франка с имманентной сферой его творчества позволяет исследовать это неотмеченное влияние и выявить характерные черты всеединства Франка.
5. Софиология – концепция и термин, которые, как и концепция и термин «всеединство», воспринимается в качестве смысловых констант и маркеров русского философского языка. Трансформация концепта Софии у Булгакова рассмотрена с точки зрения исторической дискуссии «спора о Софии», которая выступает контекстным фоном формирования смысла концепта.
6. История концепта «Я» в философии Булгакова неразрывно связана с булгаковской софиологией и философией языка. Контекстным фоном формирования смысла этого понятия и его (смысла) последующих

- трансформаций выступают традиции русского и европейского персонализма, а также общий культурный контекст Русского Зарубежья.
7. Реконструкция истории понятий «идеализм» и «теодицея» в работах Глинки-Волжского позволяет прояснить границы исторического, биографического, идеологического, литературного контекста при процедуре формирования артикуляционных форм русского философского языка первой трети XX столетия. В качестве контекстных форм выступают дискуссии 1900–1904 гг., причем авторами реплик в этих дискуссиях выступают мыслители значительно более именитые, чем Глинка (Н.К. Михайловский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Л. Шестов, А.В. Луначарский и др.). Результатом дискуссий стала артикуляция таких смыслообразов, как «богоискательство/богостроительство», «Невидимый Град», «Pro domo sua / свой угол / в своем углу» и их интерпретационные границы.
  8. Такой подход позволяет пересмотреть сложившиеся к концу XX–началу XXI в. исследовательские стереотипы восприятия русской философской традиции первой половины XX столетия. Особенно важна такая переоценка при изучении мыслителей т.н. внутренней эмиграции: Перцова и Дурылина. Из «фигур контекста» они становятся полноценными объектами изучения, а особенности их философского языка и внеинституциональных коммуникаций – примером трансляции смыслов русской философской речи.
  9. Философский язык внутренней эмиграции, проанализированный на примере философствования Перцова и Дурылина, отличается от русского языка периода систем (рассмотренного на примере философствования Франка и Булгакова) и архаичностью смыслов, восходящих к языку русской философии XIX века, и бóльшим разнообразием форм. Тем не менее, корректно говорить о смысловой связи философского языка Дурылина и Булгакова, Перцова и Франка. Прояснение семантических границ интеллектуального ландшафта русской философии первой половины XX века становится первоочередной задачей дальнейших исследований в области языка русской философии.

**Объект диссертационного исследования** – язык русской философии первой трети XX столетия в период его формирования (1900-конец 1910-х гг.) и функционирования в культуре «внешней» и «внутренней» эмиграции.

**Предмет диссертационного исследования** – историко-философское наследие (тексты и контекстные материалы) С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, А.С. Глинки-Волжского П.П. Перцова, С.Н. Дурылина.

#### **Методологическая основа исследования.**

Методологической основой для диссертации выступает сочетание синхронического и диахронического методов, а также концепция «судьбы

имени», предложенная А.Ф. Лосевым и определившая структуру работы<sup>1</sup>. Кроме этого, при проведении и написании работы были использованы традиционные методологические принципы гуманитарного знания: морфологический, герменевтический, контекстный анализ; интерпретационный, текстологический и системно-структурный, и общенаучные методы: аналитический, сравнительный, компаративный, реконструктивный и обобщающий. *Достоверность* исследования и сделанных на его основе выводов обосновано сочетанием качественных и количественных методов, анализом неопубликованных и опубликованных источников по теме диссертации (текстов и контекстных материалов: эпистолярная, дневников, маргиналий и под.) и исследовательской литературы и возможностью критической проверки предлагаемых выводов в ряде современных исследований по теме диссертации.

**Теоретическая значимость исследования:** проведенное исследование позволяет выявить специфику взаимоотношения истории русской философии и философии языка; механизмы взаимодействия отечественного и европейского философского процесса; существенно расширяет современное научное знание как об истории русской философии в целом, так и об её отдельных представителях.

**Практическое применение результатов исследования.** Полученные в диссертации результаты и выводы имеют практическое значение, и существенны для специалистов в области истории русской и европейской философии, а также философии языка, религиоведения и философии культуры. Результаты работы могут быть использованы в учебных курсах по истории философии, философии культуры, в специальных курсах по компаративной истории русской и европейской философии конца XIX – первой половины XX в., истории русской эмигрантской философии, интеллектуальной истории России первой половины XX в.

**Апробация исследования.** Основные идеи диссертации отражены в монографии «О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012», положительные рецензии на которую опубликованы в ведущих отечественных и зарубежных научных журналах<sup>2</sup>, а также в статьях

<sup>1</sup> Некоторые методологические положения диссертационного исследования были впервые сформулированы автором в: *Резниченко А.И.* П. Бурдые. О телевидении и журналистике // КОСМОПОЛИС. 2003. № 1 (2). С.152–157 (рецензируемое научное издание); *Резниченко А.И.* Михаил Маяцкий. Во-вторых // КОСМОПОЛИС. 2003. № 2 (4). С. 161–166 (рецензируемое научное издание); *Резниченко А.И.* Еще одна книга о Ницше или О пользе и вреде текстологии для жизни // КОСМОПОЛИС. 2005. № 2 (10). С. 157–162 (рецензируемое научное издание); *Резниченко А.И.* Флоренский, Шпет и «поле философии» // Густав Шпет и методология гуманитарного знания. Сб. статей / Ред. В.А. Лекторский, Л.А. Микешина, Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 351–356.

<sup>2</sup> Рецензии на это издание: *Резвых Т.Н.* [Рец. на: Резниченко А.И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк...] // Вестн. Костромского гос. ун-та им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия. 2010 [2012]. № 26. С. 138–140 (рецензируемое научное издание); *Медведев А.А.* [Рец. на: Резниченко А.И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк...] // Вестн. Костромского гос. ун-та им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия. 2010 [2012]. № 26. С. 141–143 (рецензируемое научное издание); *Антонов К.М.* [Рец. на: Резниченко А.И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк...] // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 5(43) 2012. С. 127–137 (рецензируемое

и рецензиях автора диссертации, часть которых была подготовлена при поддержке грантов Министерства культуры Франции (2002) и Российского гуманитарного научного фонда (2001–2010). Всего по теме диссертации автором было опубликовано 66 работ общим объёмом 150, 25 а.л., в том числе 20 – в печатных изданиях, рекомендованных ВАК для опубликования основных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук.

С докладами по теме диссертации автор выступала на международных научных конференциях, в том числе: «С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения» (Москва, 2001), «Философское наследие Владимира Соловьева и современная Россия» (Иваново, 2003), «Русский Берлин (1920–1945)» (Москва, 2004), «Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания (Москва, 2004)», «Сергей Дурьлин и его время (Москва, 2004; организатор конференции)», «Культура сквозь призму диалога и личного мнения» (Дрезден, 2006), «Вечер, посв. 30-летию перевода на французский язык «Записок» о. Александра Ельчанинова (Париж, 2008), «Книгоиздательство “Мусагет”: История. Мифы. Результаты» (Москва, РГГУ, 2009; организатор конференции), «Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века»» (Москва, 2010), «Русский Париж между двумя мировыми войнами» (Москва, 2010), «Спонтанность в культуре» (II Лотмановские чтения)» (Таллинн, 2010), «“Путь” и русская философия Серебряного века: поиски, Книгоиздательство открытия, уроки» (Москва, РГГУ, 2011; организатор конференции), «ПроPILEI на Волге: имена и тексты» (Кострома, 2012), «Россия и Германия: литературные и культурные связи в XVIII–XXI веках» (Москва, 2012), «Личность и творчество свящ. Павла Флоренского» (Москва, 2012), «Фрейд и русские: психоаналитики в изгнании» (Санкт-Петербург, 2013) и мн. др., а также в рамках постоянно действующих научных семинаров «Соловьёвского общества» (Париж)», «Русская философия: традиция и современность» (с 2009 г. – «Русская философия», Москва), «Философия и литература» (Москва), «Творческое наследие А.Ф. Лосева: проблемы и перспективы».

### **Структура работы:**

Диссертация состоит из введения, двух разделов, включающих в себя главы и параграфы, заключения и библиографического списка, включающего 658 наименований. Общий объем диссертации составляет 358 страниц машинописного текста.

---

научное издание); *Дмитриева Н.А.* [Рец. на: Резниченко А.И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк...] Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Реферативный журнал. Серия 3: Философия. Москва: ИНИОН РАН, 2013. № 1. С. 178–187; *Медведев А.А.* [Рец. на: Резниченко А.И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк...] // Отв. ред. Н.А.Струве. Париж – Нью-Йорк – Москва, 2013. №201(1). Монография включена в «The American Bibliography of Slavic and East European Studies» (ABSEES).

## Содержание работы:

Во **Введении** традиционно обосновывается актуальность темы диссертации, определяется степень изученности проблемы, необходимость актуализации исследований в этой области и новизна данного диссертационного исследования; формулируются цели и задачи работы, анализируются возможности её практического применения.

Первый раздел **«Смысловые константы/переменные русского философского языка: “всеединство” и “софиология” в работах С.Н. Булгакова и С.Л. Франка»**, включает в себя три большие главы: «Русский философ в Берлине»: Семен Людвигович Франк и его интерпретация всеединства», «История “русского Аквината”: проф. прот. Сергей Николаевич Булгаков и его версия софиологии» и «“Я”. К метафизике субъекта в работах 1920-х гг. проф. прот. С.Н. Булгакова»; главы поделены на параграфы. Глава, посвященная С.Л. Франку, построена на важном онтологическом различии, вводимом самим мыслителем, между «действительным» (фактическим) и «реальным» (эйдетическим) бытием: в ней рассматриваются два важнейших («действительный» и «реальный») контекстных слоя «Непостижимого».

Современные исследования позволяют довольно точно реконструировать хронологию основных берлинских событий в жизни Франка, которые имели общезначимую ценность – важных современникам, попавших в газеты, – тот самый слой бытия, который Франк в «Непостижимом» назовет «действительным» или «фактическим» (об этом идет речь в § 1. *Постигая «Непостижимое»: область «действительного бытия»*). Хроника жизни Франка в Берлине, составляющая важную часть параграфа, достоверно реконструирует эту область и позволяет отказаться о ряда «предустановленных мнений».

В результате реконструкций, осуществленных автором диссертационного исследования, установлено, что хроника действительных событий, состоявшихся в Берлине в период с 1922 по 1933 г., выявляет неожиданные смысловые контексты. Здесь идет речь о Вл. Соловьеве – но все же реже, нежели о К.Н. Леонтьеве, Н.В. Гоголе и тем более Ф.М. 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, «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 достаточно обширна: кроме естественных Русского Научного Института, Религиозно-философской Академии и Славянского отделения Берлинского университета, это и Владимирский собор (1923 г.,

доклад «О бессмертии» и 1924 г., «Три искушения»; судя по всему, это было что-то вроде проповеди после акафиста или литургии), это и обсуждение экономического положения евреев – выходцев из Восточной Европы в ресторане «Rotes Haus» 20 декабря 1926 г., и участие в чествовании Достоевского вместе с актерами в Новом театре (1931 г.). Если в первые два года своего пребывания в Берлине Франк чаще всего выступает как содокладчик или участвует в дискуссии, к середине – концу 1920-х гг. 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 гг. свидетельствует об интеграции 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 Владимир Набоков.

Судя по Хронике, самыми «событийными» берлинскими годами Франка были 1923, 1924 и 1925 гг., после наступает некоторый спад (1926), новый подъем в 1927 г. и, затем, постепенное снижение количества упоминаемых событий. После 1933 г. – года перемены власти – фамилия Франка как участника берлинской действительности, если верить газетам и хроникам, не упоминается ни разу.

В § 2. *Постигая «Непостижимое»: непостижимое существо реальности как истинного всеединства* рассматриваются как пути взаимодействия «действительного» и «реального» – так и внутренний, эйдетический, «реальный» слой франковского «Непостижимого».

Согласно Франку, действительность есть тот слой бытия, без отталкивания от которого невозможны никакие трансцендирования во-внутри и во-вне. Реальность шире и глубже действительности, но, не исчерпываясь ею, с нею связана – вот как береговая линия дает нам представление о контурах океана<sup>1</sup>. Действительность есть свидетельство о том, 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 хроники, такой «твердой почвой» служит приводимое в параграфе письмо Франка своему многолетнему корреспонденту Ф. Либу, написанное уже за временной гранью собственно хроники – в 1934 г., в котором проясняются истоки и задачи «Непостижимого», лежащие уже за гранью «области действительного бытия». Это – 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

<sup>1</sup>См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Избранное / Вступ. статья, сост., подг. текста и прим. Ю.П. Сенокосова. М., 1990. С. 263.

Германии персоной *non grata*. Однако преследование философа по этническому признаку ему самому казалось абсурдным. Подчеркивание в письме 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 для Франка И.В. Киреевский и Вл. Соловьев были одинаково обращены и к России и к Западу, а Мейстер Экхарт и Ф. Баадер, чье философское творчество было прочно усвоено русской философской культурой в период перед Первой мировой войной (а Баадера – и того раньше), в 1930-е гг. воспринимаются русскими мыслителями как «свои».

Иначе дело обстояло с Николаем Кузанским, чья концепция действительно становится основой философского инструментария в «Непостижимом». Франк не был одинок в своём увлечении великим немцем. *С.Н. Булгаков*: «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»<sup>1</sup>. И далее, в сноске, Сергей Николаевич проясняет, почему интерес к Николаю Кузанскому, и, в частности, к его работе «*Dedoctaignorantia*» (дата окончания текста указана самим автором: 12 февраля 1440) мог активизироваться только после 1913 г.: «Нового полного издания сочинений Николая Кузанского не существует (только недавно, в 1913 году, появилась в Италии “*De docta ignorantia*”, 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»<sup>2</sup>. Далее Булгаков указывает на вышедшую в 1913-м же году немецкую монографию о Кузанце<sup>3</sup>; допустимо предположить, что она была хорошо знакома Франку. Обоюдное (Булгакова и Франка) увлечение открытым для себя в 1913 г. немецким мистиком нашло свое отражение в развернутой рецензии Булгакова на «Предмет знания» Франка, опубликованной в «Богословском Вестнике» в 1916 г.<sup>4</sup>. Детально разбирая работу Франка и совершенно справедливо критикуя имперсонализм ранней франковской системы и невнятность философского языка<sup>5</sup>, Булгаков пишет о несомненной ценности

<sup>1</sup> *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения / Подг. текста и комм. В.В. Сапова, предисл. К.М. Долгова. М.: Республика, 1994. С. 116–117.

<sup>2</sup> Там же. С. 116.

<sup>3</sup> *Hasse K.P.* Nicolaus von Kues. Berlin, 1913.

<sup>4</sup> *Булгаков С.* Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский Вестник. 1916. № 1. II паг. С. 136–154.

<sup>5</sup> Эти недостатки будут преодолены Франком в берлинский период. Уже в «Смысле жизни» (опубл. в 1926) философский язык Франка утрачивает отмечаемые Булгаковым многословие и вялость, становясь в «Непостижимом» одновременно философски точным и поэтичным, порой библейски возвышенным и афористичным. Обилие философских неологизмов Франка воспринимается сейчас как языковая данность,

«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 гг. и Булгакову (позже он откажется от нее в пользу паламитской онтологической модели). Это – концепция «*coincidentia oppositorum*». Ключом же к тому, как понимать это «совпадение противоположностей», является франковская метафизика света, буквально пронизывающая все «Непостижимое».

Уже в раннеберлинских текстах мы можем проследить путь Франка к построению своей иерархии реальности в терминах метафизики света. Что же касается собственно «Непостижимого», то простой статистический подсчет показывает: слово «свет», взятое в различных коннотациях (к примеру: «свет-луч») или оппозициях («свет-тьма»), является ключевой категорией текста, употребляясь в различных смыслах свыше ста раз. 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.

Важной смысловой оппозицией становится дихотомия *света* и *тьмы*; причем, различаясь вначале, в самом конечном пределе, на уровне высшей Реальности, *свет* и *тьма* совпадают. Антропологический момент также связан с языком метафизики света, однако здесь используются другие слова. Это, прежде всего, типично-франковский концепт «я есмь», 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.

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”»<sup>1</sup>. 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»<sup>2</sup>. Оторванный от своего онтологического корня, «свет разума» вполне способен породить чудовищ.

Сближение понятий *реальности* и *света* – в противоположность понятиям *мрака* и *небытия*, а также, в конечном пределе, их соединение, не

---

открытая для филологического анализа. См. об этом, напр.: *Азарова Н.М.* Язык философии и язык поэзии – движение навстречу (грамматика, лексика, текст). М.: Логос / Гнозис, 2010.

<sup>1</sup> *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 371.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 252.

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. При описании важнейшей для любой теологически-ориентированной системы проблемы миротворения Франк использует концепцию «цумцим» (Бог уступает место миру, на языке Франка – мир как *отблеск Божества*) выдающегося мыслителя XVI века рабби Ицхака Лурии.

Сложнее всего дело обстоит с В.С. Соловьевым<sup>1</sup>. Несмотря на то, что влияние онтологических построений Соловьева на философскую систему Франка несомненно (включая, прежде всего, сам термин «всеединство»), собственно Вл. Соловьеву Франк посвятил не так много статей. Да и в самом «Непостижимом» основатель метафизики всеединства упомянут лишь дважды: в самом начале, в «Предисловии», когда Франк говорит о христианском платонизме и упоминает Соловьева как платоника, наряду с Плотиним, Дионисием Ареопагитом, Августином и Баадером<sup>2</sup>; и когда речь идет о соотношении Бога и мира, и «”под грубую корою вещества” мы прозреваем “нетленную порфиру Божества”»<sup>3</sup>. Различие между онтологическими моделями Соловьева 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 счёте со всем иным»<sup>4</sup>, с «базовым» определением всеединства, которое дает Вл. Соловьев.

Франк не мыслит в полноте всеединства никакой «меональности», никакой «material prima». Более того. Один из немногих «религиозных русских», он создает свою базовую онтологическую модель *минуя* тринитарную. Его всеединство удивительно *монотеистично*. Возможно, поэтому подлинного своего соратника в деле построения метафизики всеединства Франк видит совсем не в Соловьеве, а в совершенно неожиданном на первый взгляд иудейском мыслителе Франце Розенцвейге<sup>5</sup>. 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». Кардинальное же 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

<sup>1</sup> Примечательно, что «созвучный» Франку Н.О. Лосский в своем обстоятельном очерке 1926 года «Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии. Преемники Вл. Соловьева» (Путь. Париж. 1926. № 2. С. 19–28; № 3. С. 14–28) о Франке как о «продолжателе дела всеединства» даже не упоминает.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 183.

<sup>3</sup> Там же. С. 527.

<sup>4</sup> Там же. С. 234.

<sup>5</sup> См.: Франк С. <Л>. Мистическая философия Розенцвейга // Путь. 1926. № 2. С. 139–148.

трем основным пунктам их философских систем (мир – Бог – человек). Первая касается 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<sup>1</sup>.

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»<sup>2</sup>, – и потому всеединство возможно как богочеловеческий процесс, причем совсем не в смысле соловьевского Богочеловечества, а в смысле Халкидонского догмата.

И, наконец, третья – касается человека, но не человека как «предмирность» Розенцвейга, 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, без которой немислимо никакое «приобщение личности к свету, сущему вне ее».

История обращения самого Франка рассматривается в § 3 «*Русский философ в Берлине*»: эпилог (к вопросу о личных взаимоотношениях С.Л. Франка и С.Н. Булгакова) этой главы на материале неизвестного письма прот. С.Н. Булгакова к архиеп. Чисестерскому Дж. Беллу, в котором содержится высокая оценка творчества Франка Булгаковым.

Вторая глава данного раздела «**История “русского Аквината”: проф. прот. Сергей Николаевич Булгаков и его версия софиологии**» посвящена «действительному» и «реальному» булгаковской софиологии, – концепции и термину, которые, как и концепция и термин «всеединство», воспринимаются в качестве смысловых констант и маркеров русского философского языка.

§ 1. «*Поиск Софии как «истинности истин*»: история событий посвящён «области действительного бытия»: восстановлению той части интеллектуальной биографии С.Н. Булгакова, которая напрямую связана с центральной частью его учения – с софиологией. Реконструкция биографического контекста проясняет и смысловую трансформацию термина: «София» как элемент онтологической конструкции Булгакова и софиология как система понятий, её описывающих, вовсе не является статичной конструкцией, а представляет собой динамическое явление,

<sup>1</sup> В этой связи интересно посмотреть, как Франк упрекает Розенцвейга в незнании, в конечном счете, иудейской мистики. См.: Франк С. Мистическая философия Розенцвейга. С. 146.

<sup>2</sup> Там же. С. 146–147.

сопряженное с и зависимое и от собственной эволюции взглядов мыслителя в 1910-е–1920-е гг., и от так называемого «Спора о Софии».

Докторская диссертация Булгакова «Философия хозяйства» должна была иметь подзаголовок «Исследование религиозно-метафизических основ хозяйственного процесса» и служить первой частью обширного проекта, включающего в себя не только метафизику, но и эсхатологию хозяйства, однако, вторая 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.

Сам мыслитель определяет «Свет Невечерний» как «собрание 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 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 г.

Центральным мотивом, объединяющим работы Булгакова крымского периода, 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.<sup>1</sup> Результатом этого преодоления явилась, во-первых, постепенная десексуализация и деперсонализация Софии, связанная с необходимостью прояснить и различить «женственное» (онтологическое и космическое начала) и «женское» (тварное начало)<sup>2</sup>; во-

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

<sup>2</sup> Оттенки отчасти оккультной, отчасти гностико-неоплатонической трактовки Софии встречаются и в «Философии хозяйства», и в «Свете Невечернем»; в работах крымского периода Булгаков пытается их преодолеть. Однако элемент неразличения «женственного» и «женского» не в словоупотреблении, а по смыслу, будет встречаться у Булгакова вплоть до «Ипостаси и ипостасности» (1924).

вторых, обращение к триадологии и осознание необходимости прояснения онтологического статуса твари. Концепция Булгакова, впервые заявленная в «Ипостаси и ипостасности» (1924) и окончательно оформленная в «большой» трилогии, существенно отличается от онтологических построений и «Света Невечернего», и «Философии хозяйства». Особенно показательным для Булгакова было расставание с Вл. Соловьёвым – и с влиянием соловьёвской софиологии.

Рецепция булгаковской системы не была легкой, а окончательно сложившийся к этому периоду философский язык мыслителя не упрощал этой задачи: язык «Ипостаси и ипостасности», «Глав о Троичности» и особенно «большой трилогии» кажется нарочито усложненным и перегруженным терминологией: «имманентное», «трансцендентное», «аксиология», «деонтология», «метафизика» и т.д.; термины порой приводятся в их латинском или греческом написании или латинизированном варианте. Отсюда становится ясно, почему «многие православные <...> не доверяли богословию этого недавно рукоположенного профессора экономики и открыто заявляли об этом»<sup>1</sup>. Собственно, и сам Булгаков прекрасно понимал ощутимую недостаточность собственной учености и собственного языка для задач, которые перед ним стояли, – и необходимость их проговорить и сделать явными<sup>2</sup>.

С самого начала своего эмигрантского бытия Булгаков как священник – член церковной иерархии, как преподаватель, и, наконец, как человек достаточно известный в среде образованных русских, оказался втянут сразу в несколько больших дискуссий, в определенном смысле связанных между собой. 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 мыслителя: так называемый «спор о Софии». Началом к нему послужила статья митр. Антония (Храповицкого), опубликованная в «Новом Времени» в 1924 г., 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. В параграфе реконструированы этапы этого спора, очерчены позиции его участников.

<sup>1</sup> Реплика Н.М. Зернова цитируется по: *Козырев А.П., Голубкова Н.Ю.* при участии М.К. Комментарии // *Булгаков С., прот.* 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. 249.

<sup>2</sup> Запись в дневнике от 12/25. XI<1923>: «... у меня нет слушателей, хотя есть аудитория». (*Прот. С. Булгаков.* Из памяти сердца. С. 202. Несколькими днями раньше (запись от 5/18. XI. 1923): «...я ведь на свое ампула незаменим, и, следов<ательно>, то, чего я не доделаю, никто здесь не доделает. Жуткая ответственность, но такова воля Божия» (Там же. С.201).

Софиологическая контроверза вызвала резонанс в европейской христианской печати. Ответом Булгакова на критику стало комедиумное изложение всей своей богословской системы, работа «София, Премудрость Божия», тут же переведенная и изданная по-английски<sup>1</sup>. Непосредственным же результатом спора о Софии стало обещание Булгакова не преподавать свою богословскую систему в стенах института – правда, обещания этого о. Сергей не выполнял. Эсхатологические мотивы софиологии встречаются и в «Невесте Агнца», и в «Апокалипсисе Иоанна», преимущественно софиологический характер 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 нелюбезный характер. Большинство реплик против Булгакова, особенно со стороны представителей карловацкого лагеря, были скорее идеологическими, нежели религиозно-философскими или богословскими; с подчеркиванием «гностицизма» или просто нарочитой усложненности, непонятности булгаковских построений. Подлинное прояснение оснований религиозно-философской системы Булгакова происходило именно в рамках «модернистской» парижской школы богословия – пусть даже в форме ее критики В. Лосским и прот. Г. Флоровским.

§ 2. *Поиск Софии как «истинности истин»: история понятия* посвящён собственно динамическому движению смысла слова, разворачивающемуся на историко-интеллектуальном фоне, описанном выше.

Учение о Софии является центральным моментом во всей системе Булгакова – и наиболее сложным и запутанным ее моментом. В очерченном 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 концепции:

- а) София как ипостась Божества;
- б) София как тварно-нетварная посредница между Богом и миром, и
- в) София как «вечная женственность».

Все эти моменты впоследствии будут подвергнуты Булгаковым значительной переработке; и в параграфе детально и аргументированно рассмотрены пути этих трансформаций.

Софиология позднего Булгакова предельно различает мир божественный и мир тварный: второй есть «образ и зеркало» 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

<sup>1</sup> The Wisdom of God, A brief summary of Sophiology, New York, London, 1937.

полноту божественных идей или образов»<sup>1</sup>. Тварная София есть отпечаток Божественной Софии в творении, ее образ (по отношению к первообразу) или дубликат.

В § 3. *София как Премудрость и Слава и Троица как Абсолютный Субъект* осуществляется сопоставление и анализ булгаковской концепции Софии – и концепции «Абсолютного Субъекта», которая лежит в основе специфического булгаковского персонализма.

С точки зрения Булгакова, 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 христианской 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 является не святоотеческое учение, но онтологическая 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 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»<sup>2</sup>. Качественное различие Ипостасей (Отец, Сын, Св. Дух) диктует онтологическое соотношение между ними, – и именно поэтому Сын есть Высказывание, Слово (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. Об онтологическом статусе Премудрости и Славы (т.е. Софии) речь шла выше, сейчас же для Булгакова важно определить, если так можно выразиться, «механизм взаимодействия» между 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

<sup>1</sup> Булгаков С., *прот.* София, Премудрость Божия. Л. 8.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность. С. 21.

смыкает своего кольца. Рождая Сына, Отец исходит к Нему любовью в Духе животворящем, и Дух как живая Ипостасная любовь Двух между Собой, замыкает в триединстве взаимность любви, через что <происходит> раскрытие природы Абсолютного Субъекта, обнаружение природы и силы я через ты и в мы»<sup>1</sup>. 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 гг. XX столетия разрабатывалась во многих философских системах – от С.Л. Франка до М. Бубера. Булгаковская модель диалога вполне может быть сопоставима с ними.

Дальнейшему раскрытию ключевого понятия булгаковского персонализма, – происхождение и трансформация слова «Я», которое в булгаковском философском языке из местоимения первого лица единственного числа становится полноценным философским термином, посвящена заключительная, третья глава раздела «"Я". К метафизике субъекта в работах 1920-х гг. проф. прот. С.Н. Булгакова».

В §1. «Я» и субъект: к определению понятий анализируются основные положения булгаковского персонализма в их генезисе. В параграфе показано, что их становление приходится на начало 1910-х гг., в «Философии хозяйства». 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. В «Свете Невечернем» эта конструкция базируется онтологической модели развертывания трансцендентального софийного предпроекта в имманентном тварном бытии. 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. Трактовка же триипостасности, Троицы в «Свете Невечернем» в духе триединства истины, блага и красоты; ума, тела и души и пр. достаточно традиционна. Прообразом же будущей онтологической модели 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. <...> Но что же такое личность? что такое я? На этот вопрос не может быть дано ответа иначе как внутренним указательным жестом. *Личность неопределима*»<sup>2</sup>. В этих фразах, собственно, уже и есть – пока в латентной, неявленной форме – основные черты и категории булгаковской философии Я:

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность. С. 22.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет не вечерний. С. 245. Курсив Булгакова.

а) 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;

б) понимание ограниченности сознательного, когнитивного (от *cogito*) элемента в «я» и, отсюда, некорректность редукции целостности и полноты «я» только к его разумной компоненте;

в) невозможность артикулировать «я» через совокупность признаков, другими словами, недостаточность слов для его описания: необходим жест;

г) осознание «я» как парадокса, который «неисследим» – и одновременно дан.

Дальнейшее становление булгаковского понятия «я» и его место в структуре Абсолютного Субъекта изложено в § 2. «Я» и Первопредложение.

В работе «Трагедия философии» уже явно и открыто ту онтологическую модель, зачатки которой прослеживаются 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”»<sup>1</sup>, и всякое суждение типа «А есть В» сводится к нему. Однако следует вспомнить, что высказывание «Я есть нечто» восходит к аристотелевскому определению суждения как высказывающей речи: суждение есть «такое смысловое звуко сочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание, но не как утверждение или отрицание»<sup>2</sup> и которое состоит из «имени» (субъекта суждения), «глагола» (сказуемого) и интенционально направленного соединения-связки, и которое может быть либо истинным, либо ложным. 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 позже. Помимо этого, в системе Аристотеля элементами суждения являются термины, имеющие общий характер, т.е. относящиеся к совокупности предметов, а не единичные термины или имена.

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, то задача Булгакова была, скорее, обратной: онтологизировать субъектную сферу, показать ее связь и с космосом, и с сущим. И если образом аристотелевской модели

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Трагедия Философии / Вступ. статья, подг. текста и прим. С.С. Хоружего // Булгаков С.Н. Соч.: В 2-х т. Т.1. М., 1993 (Приложение к журналу «Вопросы философии»). С. 317.

<sup>2</sup> Аристотель. Об истолковании. 16b. 30.

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 имеет объем, – а «истинность» и «ложность» высказывания неважны. 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 которой сейчас и пойдет речь.

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 равнобедренный треугольник А – В – С, 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, φυσις, третье»<sup>1</sup>. Примерно такое же соотношение между элементами субстанциальной триады дается Булгаковым и в «Философии имени».

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 соловьевскую онтологическую модель, зафиксированную в «Философских началах цельного знания» («в-себя-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

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 326.

Deitas, некоторому доипостасному единству, с помощью которого и объясняется исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Сына.

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. Ключевой категорией булгаковской модели служит личное местоимение «я». С определения этого элемента и начинается ее конструирование. «Я» Булгакова *ипостасно* и *субъектно*, остальные предикаты, качества или свойства есть лишь «сказуемые к я».

Но онтологическая квалификация «я, ипостась, субъект» имеет и другую формулировку: «я, ипостась, ноумен». 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 эти понятия, но лишь фиксируя реальный онтологический статус первого и второго. «Ипостасное Я есть Субъект, Подлежащее всяких сказуемых, его жизнь есть это сказуемое, бесконечное в ширину и в глубину»<sup>1</sup>. 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. Я есть *точка зрения субъекта на мир*, «онтологическая рама», в которую вмещается все тварное бытие – и бытие самого я.

В § 3. *Сказуемые к «я» и к «Я»* рассматривается концепт «я» – и область «моего», или «сказуемых к я».

В «Философии имени» и «Трагедии философии» жесткой дистинкции между я и Я еще не происходит. Говоря о «я»<sup>2</sup> как об элементе первопредложения в сфере субстанции – «до-логического констатирования», сфере духа, в которой Троица явлена нам, Булгаков определяет его одновременно как «ипостась» (энергичное выражение «сущего») – и как «сущее», не проясняя пока очевидную разницу между этими двумя концептами. 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».

<sup>1</sup> Там же. С. 320–321.

<sup>2</sup> Характерно, что именно в этом случае Булгаков употребляет не «я», но «я» курсивное.

На первый взгляд набор предикатов, которым определяется «я», достаточно традиционен: это «моё», имеющее отношение ко «мне». *Моё* тело, *моя* воля, *моё* сознание (*когнитивный*, или познающий, *трансцендентальный субъект*), наконец, *моя* психическая жизнь (*психологический субъект*) – весь этот набор сказуемых вполне традиционен. Однако сам образный строй определения «моего» / «не-я» как сказуемого настолько необычен, что следует обратить на него особое внимание. Примечательно, что этот строй, заданный в работах начала 1920-х гг. (и восходящий к «Свету Невечернему») не меняется в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности» – в отличие от появления вышеупомянутой дистинкции между «я» и «Я», а, скорее, предопределяет ее.

«Я», трактуемое в «Главах о Троичности» 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» конституируется в противоборствующем двуединстве «я» и «моего». При этом область «я» (освященного 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 гг. топическое соотношение между сознательным и бессознательным описывается Фрейдом сходным образом.

Это совпадение вовсе не является случайным. Булгаков действительно был знаком с фрейдовой концепцией бессознательного, о чём свидетельствует не только переписка Булгакова с П.Н. Савицким (декабря 1924 г.), но и переписка Фрейда с Н.Е. Осиповым (1924 г.). Декларируемое в переписке с Савицким желание православного священника Булгакова отмежеваться от фрейдовой теории так же очевидно, как и близость топики соотношений между сознанием и бессознательным у Булгакова и Фрейда. 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 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. 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». Наконец, не может 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.

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 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 корпусу святоотеческого наследия. Устойчивая иерархия светов может быть реконструирована уже из текстов обыденного православного молитвенного обихода. 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.

Что же касается Псевдо-Дионисия Ареопагита, то следует вспомнить, что именно ареопагитики легли в основание достаточно хорошо разработанной западноевропейской средневековой метафизики света<sup>1</sup>. Интерпретации категории света в философии Нового времени связана с именем Декарта: вся полнота метафизики света Средневековья сводится к тому универсальному свету Божественного разума, который, просвещая

<sup>1</sup> См., напр.: *Шишков А.М.* Метафизика света в средневековой европейской культуре (два очерка к постановке проблемы // Вопросы философии. 2000. № 5. С. 89–90.

сферу мыслящего субъекта, дает возможность воспринимать вещи «ясно и отчетливо». Булгаков использует концептуальные наработки ареопагитик и Паламы, существенно их переосмысляя, – уже с позиции философии Новейшего времени. Луч света просвещает тварь, минуя среду софийных эпифаний. Единственным связующим звеном между «Я» и «я» выступает глагол-связка экзистенциального суждения «есть»: Ипостась *есть* ипостась. Сфера субстанции освобождается от предикаций посредства.

§ 4. «Я» и «есть» проясняет значение третьего элемента булгаковского суждения о субъекте: глагола-связки.

Слово «субстанция» (*substantia*) этимологически является латинской калькой греческого слова *υποστασις* – «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 *haecceitas* (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<sup>1</sup>, описывается с помощью определения, данного Боэцием – «лицо есть неделимая (*individua*) субстанция разумной природы»; проблема же онтологической структуры личности, изоморфной Троице, примерно в это же время – IV век н. э. разрабатывалась Августином (знаменитый трактат «*De Trinitate*»), 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. Даже фрейдянская концепция сознания и бессознательного, речь о которой шла выше (как и, 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

<sup>1</sup> 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.

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, с небольшими изменениями и вариантами использованными в греческой патристике и латинской схоластике, 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. 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.

Языковой особенностью такой модели является то (это, собственно, и вызывает путаницу), что сугубо философские проблемы соотношения между бытием и сущим, трансцендентным и имманентным, наконец, беспредпосылочным началом и финитным наличным бытием Булгаков пытается решить в терминах богословского дискурса, предельно сближая его, однако, с дискурсом философским. Не случайно в системе терминов, выработанной Булгаковым в 1920-е г., Троица есть Абсолютный Субъект, тварное «я» (тварь) – субъект относительный, а «есть» – онтологическая данность, соединяющая имманентное не только с трансцендентальным (ипостасность в «Ипостаси и ипостасности»), но и с трансцендентным, тварь с Творцом. Построенная таким образом, философия субъекта – из-за онтологического статуса традиционно *гносеологической* категории «субъекта-я» – является образчиком метафизической, т.е. обращенной к и ориентированной на сущности вещей, философии.

Если непосредственным предметом анализа, проведенного в Разделе первом, служили генезис и трансформация двух ключевых концептов русской философской традиции – всеединства и софиологии – в творчестве двух крупнейших ее представителей – Франка и Булгакова, то Раздел второй **«О фигурах и тропах русского философского контекста: А.С. Глинка (Волжский), П.П. Перцов, С.Н. Дурьлин»** посвящен «именам собственным» – именам и судьбам философов, которых В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» называет *dii minores*, «малые боги», – и

которым удалось в своем, почти нераскрытом сейчас для нас творчестве, проговорить смыслы, оставшиеся 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». Однако результат их тихой интеллектуальной работы трудно переоценить, – как трудно переоценить значение контекста при процедуре формирования артикуляционных форм русского философского языка в целом. Раздел также включает в себя три главы, – «Глава I. А.С. Глинка: формирование контекста (1901–1905 гг.)», «Глава 2. П.П. Перцов: морфология недостроенной системы» и «Глава 3. С.Н. Дурылин (Сергей Раевский): реконструкция ландшафта», разделённые на параграфы.

Александру Сергеевичу Глинке, – герою Главы I, – в каком-то смысле повезло больше чем Дурылину и 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, 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, – 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 недоумение современников. 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 облегчить *его* «работу совести». Дав себе труд разобраться в генезисе идей автора, долгие годы считавшегося «фигурой фона», а не «творцом систем» (в случае с Глинкой таким творцом-систематиком, бесспорно, выступает его многолетний друг и корреспондент 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 и ставших неотъемлемой частью историко-литературно-религиозно-общественного контекста эпохи.

В текстах Глинки начала века 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) диалога – или же открытой журнальной полемики (к примеру, с А.В. Луначарским). Результаты же этой кристаллизации были столь значительны, что – неявным, непроявленным, латентным 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.

В § 1. «Очерки о Чехове»: к определению понятий («идеализм») главы рассматриваются истоки формирования и особенности интерпретации понятия «идеализм»; критически преодолевается и существенно уточняется тезис о литературоцентричности русской философской традиции; наглядно показывается значение журнальных дискуссий для формирования «русской философии периода систем» (В.В. Зеньковский).

Прежде всего, Глинка квалифицирует Чехова как *пантеиста*<sup>1</sup>. Однако следует помнить, что смысловой континуум слова «пантеизм» резко отличается от привычного словарного. Есть все основания считать, что в русский философский контекст это слово, – с уточненным его значением, – вводит именно Глинка. Показательно, что в цитируемом в «Очерках» тексте Н.К. Михайловского «Кое-что о г-не Чехове»<sup>2</sup>, философский термин «пантеизм» не употребляется; 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 – безликая и слепая злая сила, иррациональный и неосознаваемый кошмар, примириться с которым возможно только лишь в том случае, если допустить,

<sup>1</sup> Напомню, что в дальнейшем эта квалификация будет применена им и к В.В. Розанову.

<sup>2</sup> Русское Богатство. 1900. №4 (апрель). С.119–140.

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, – проблема теодицеи, – была в начале века «мучительно-болящим вопрошанием» не только его одного; особенно показательна в этом смысле развернувшаяся в конце 90-х гг. XIX столетия полемика между В.И. Лениным – и Булгаковым и П.Б. Струве. Сходную постановку вопроса мы видим в программной статье молодого Булгакова «Иван Карамазов, как религиозный тип»; при этом, как и Глинка, Булгаков видит только две глобальные возможности для решения этого вопроса. «Не нужно думать, – пишет Булгаков, – что этот вопрос<sup>1</sup> задавался только религиозным воззрением, он остается и для атеистического, с еще большей силой подчеркивающего гармонию будущего, которая покушается, однако, дисгармонией настоящего. Примером такого мировоззрения может служить современное материалистическое понимание истории <...>. Мы лично думаем, что проблема теодицеи, как она поставлена Иваном, неразрешима с точки зрения эвдемонистического понимания прогресса, видящего в последнем увеличение счастья наибольшего числа людей. Проблема эта разрешима или устранима только путем метафизического и религиозного синтеза»<sup>2</sup>. Различие между атеистической (имманентистской: «власть действительности» будет преодолена с течением времени) и «религиозной» (трансценденталистской) версиями ответа на вопрос о теодицее коренится в том, что 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”»<sup>3</sup>. 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 г. понятия «идеал», «идеалист», «идеалистический» – необходимый элемент заголовков «реалистической» печати.

В 1903 г. полемика между «идеалистами» (к числу которых практически сразу же был причислен и Глинка) и «реалистами» носила скорее нейтральный характер. Широкое же поле интерпретации понятия «идеализм» позволяло использовать его представителям различных течений и направлений в философии: и модернистам-«новопутейцам» (Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, П.П. Перцов, З.Н. Гиппиус), и бывшим

<sup>1</sup> О возможности теодицеи.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Иван Карамазов, как религиозный тип // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т.2. С.30–31.

<sup>3</sup> Волжский. Очерки о Чехове // Глинка (Волжский А.С.). Собр. соч.: В 3-х кн. Кн. I: 1900–1905 / Сост., ред. и комм. Анны Резниченко. М., 2005. С. 179–180.

марксистам (С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, Н.А. Бердяев). Кроме того, от вьедливой «реалистической» критики не ускользнула *вторичность* этого «затасканного термина» даже по отношению к современному ей философскому языку<sup>1</sup>.

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, что 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 Глинки, – и, скажем, Розанова и Мережковского.

Однако простое преодоление позитивизма в философии, простой «отказ от наследства» 1860-х–1870-х гг., – это слишком широкий критерий для различения: не забудем, что в конце 1897 г. от «наследства» предлагает отказаться будущий вождь мирового пролетариата, 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 преобразению действительности и чуждые культуре и истории) стала символом 1860-х гг.

Формально «отказываясь от наследства» 1860-х–1870-х, «реалисты» 1900-х усвоили его родовые черты: «ощущение себя в истории, как в пустыне»<sup>2</sup> (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<sup>3</sup>; 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

<sup>1</sup> См., напр.: Ратнер М.Б. Проблемы идеализма в русской литературе // Русское Богатство. 1903. №8. II Отд. С.22–23, в сноске.

<sup>2</sup> Выражение прот. Г.В. Флоровского.

<sup>3</sup> Не случайно практически сразу же, в краткий период с 1901 по 1904 год «идеалисты» провозглашают реалистами – себя (см.: Бердяев Н.А. О новом русском идеализме // *Sub specie aeternitatis*. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906). СПб., 1907. С.156–157; цитируется статья 1901 года) и начнут «прояснение корней» самого реализма (см., напр.: Булгаков С. О реалистическом мировоззрении (Несколько слов по поводу выхода в свет сборника «Очерки реалистического мирозерцания») // Вопросы Философии и Психологии. 1904. Кн. 73. С.380–403).

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 дезавуировать упоминаемые выше упреки во «вторичности».

Рассуждение Глинки начинается с сужения смыслового поля понятия, а дальнейшее различие находится уже *внутри* самого понятия «идеал» – и внутри понятия «идеализм», как его производного. В результате 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»<sup>1</sup>. Справедливости ради отметим, что сходную дистинкцию осуществил в конце XIX века ныне заслуженно забытый «властитель дум» Н.К. Михайловский, вводя различие между «правдой-истиной» и «правдой-справедливостью». Однако различие 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; но он же, одновременно, есть и особый *путь*, по которому необходимо следовать. В конечном итоге, в той разновидности идеализма, который Глинка называет «оптимистическим», осуществляется *синтез* первого и второго. 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.

Предметом § 2. *По поводу русского Фауста* стала дискуссия, развернувшаяся между Глинкой и А.В. Луначарским по поводу статьи Булгакова об Иване Карамазове, ценная в контексте постановки проблемы (в русской философии XX века) о значении индивидуального бытия человека перед лицом судьбы и истории.

Непосредственным поводом к началу полемики послужила публикация статьи С.Н. Булгакова «Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип». Первоначально (21 ноября 1901 г.) прочитанная в Киеве как публичная лекция, она имела большой общественный резонанс, позже была опубликована в «Вопросах Философии и Психологии»<sup>2</sup> и вошла в сборник Булгакова «От марксизма к идеализму»<sup>3</sup>. Одним из первых откликов на работу Булгакова со стороны «реалистического» лагеря явился «Русский Фауст» Луначарского, вышедший

<sup>1</sup> Волжский. Очерки о Чехове. С. 181.

<sup>2</sup> 1902. Кн. (I) 61. С.826–863.

<sup>3</sup> СПб., 1903. С.83–112.

через номер (№ 63) «Вопросов Философии и Психологии» за 1902 г.<sup>1</sup>, и в следующем же номере, – № 64, – появляется статья Волжского «Торжествующий аморализм (по поводу «Русского Фауста»).

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<sup>2</sup>. 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 сборник «Проблемы идеализма»<sup>3</sup>, уже упоминавшаяся положительная рецензия на глинковские «Очерки о Чехове», и собственно «русская фаустиана» Луначарского<sup>4</sup>, в которой автор обильно цитирует Ницше и «Фауста» Гёте в переводах Н.А. Холодковского и собственных. Статья «Перед лицом рока» 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»*<sup>5</sup>.

Ситуация изменилась после выхода в декабре же 1903 г. в «Журнале для Всех» «литературного отголоска» Глинки на «От марксизма к идеализму» Булгакова<sup>6</sup>, в котором подчеркивался квази-религиозный пафос ранней русской марксистской (да и народнической) риторики. В первом номере журнала «Правда» за 1904 г. появляется статья Луначарского «Позитивист и идеалист, как психологические типы» (уже само название носило полемический характер), вызвавшая некоторое смущение в рядах самого «реалистического» лагеря, а во втором номере «Образования» за 1904 г., в разделе «Журнальные заметки», появился пренебрежительно-грубый «разнос» Луначарским «отголоска» Глинки, финал которого не менее показателен, чем финал «Перед лицом рока»: «...то Авенариус, то Ницше, а

<sup>1</sup> См.: Глинка (Волжский А.С.). Собр. соч.: В 3-х кн. Кн. I: 1900–1905. Приложение. С. 731–745.

<sup>2</sup> Собственно говоря, об этом же – ранние работы Николая Бердяева, Льва Шестова и Семена Франка. См., напр.: Бердяев Н. К философии трагедии. Морис Метерлинк // Литературное дело. Сборник. СПб., 1902. С.162–181, позже вошел в: Бердяев Н. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906). СПб. 1907. С.35–58; Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии). СПб., 1903; Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Проблемы идеализма. М., [1902]. С.137–195, позже вошел в: Франк С.Л. Философия и жизнь. СПб., 1910. С.1–71.

<sup>3</sup> Луначарский А. Проблемы идеализма с точки зрения критического реализма // Образование. 1903. №2. II Отд. С.113–150.

<sup>4</sup> Луначарский А. Перед лицом рока. К философии трагедии // Образование. 1903. №10. II Отд. С.1–27; №11. II Отд. С.142–161; №12. II Отд. С.38–61.

<sup>5</sup> Образование. 1903. №12. II Отд. С.60–61. Курсив автора.

<sup>6</sup> См.: Глинка (Волжский А.С.). Собр. соч.: В 3-х кн. Кн. I: 1900–1905. С.375–389.

идти за г. Булгаковым по его “уклону”, – покорнейше благодарим. Уж лучше стоять столбом, право»<sup>1</sup>.

В этой дискуссии мы присутствуем при очередной реинкарнации (ибо рождение этого стиля – нигилистическая эпоха 1860-х гг.) хорошо известных историкам XX столетия форм демагогической риторики. Так, 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»<sup>2</sup> 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»<sup>3</sup> автор ее полемизирует, скорее, не лично с Глинкой, а с представителем враждебного «идеалистического» лагеря. Попытка Глинки перевести дискуссию с языка групповых обличений<sup>4</sup> на язык обсуждения проблемы человеческой индивидуальности и ценности человеческой личности «перед лицом рока» успеха не имела.

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 попытались дать ответ на затронутые в ней вопросы. Самая ранняя версия принадлежит, по-видимому, Глинке: в июльском номере «Вопросов Жизни» за 1905 г. была опубликована его статья «Pro domo sua. Обыденность трагедии (О Шестове в ответ на статью о нем Бердяева “Трагедия и обыденность”». 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 г. о ценности человеческой индивидуальности перед лицом судьбы – «Августинизм. Предопределение и самоопределение. Пролог на небе» – позволяет соотнести ее с темами полемики «по поводу Русского Фауста» и считать достойным завершением ее.

Причины разрыва «волжского идеалиста» с петербургском «Ежемесячным Журналом для Всех» описаны в исследовательской, прежде всего – филологической и исторической литературе. Принято считать, что

<sup>1</sup> Луначарский А. Журнальные заметки // Образование. 1904. №2. III Отд. С.149–151.

<sup>2</sup> Волжский. О реалистическом сборнике // Глинка (Волжский А.С.). Собр. соч.: В 3-х кн. Кн. I: 1900–1905. С.393–416.

<sup>3</sup> См.: Глинка (Волжский А.С.). Собр. соч.: В 3-х кн. Кн. I: 1900–1905. Приложение. 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.

<sup>4</sup> Волжский. О любви к дальнему и о любви к ближнему // Глинка (Волжский А.С.). Собр. соч.: В 3-х кн. Кн. I: 1900–1905. С.345–372.

уход Глинки из «Журнала для Всех» был спровоцирован положительной рецензией на сборник статей С.Н. Булгакова «От марксизма к идеализму» (№ 12 за 1903 г.) и отрицательной – на сборник «Очерки реалистического мировоззрения» (№ 4 за 1904 г.), а значит – борьбой марксистской («реалистической») и «идеалистической» идеологий. В § 3. *А.С. Глинка и «Ежемесячный Журнал для Всех»* реконструируется содержательный историко-философский контекст этого сюжета и, в частности, проясняются истоки важного для русской философской культуры начала XX столетия термина «богоискательство».

В параграфе показано, что подавляющее большинство статей Глинки в «Ежемесячном Журнале для Всех» не имели партийно-полемического характера и были непосредственно связаны 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 в «Ежемесячном Журнале для Всех» это язык кантианской философии, – 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, 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», «застрелом недуге русского человека», которому посвящен «литературный отгосок» «Об искании и об ищущих», объединяющий несопоставимых на первый взгляд авторов: З.Н. Гиппиус<sup>1</sup>, А.С. Пругавина и А.А. Вербицкую<sup>2</sup>.

«Богоискательство» – слово, проговоренное в веховской риторике и околосеменовской полемике («богоискатели/богостроители», конец 1900-х гг.), обозначающее трудноопределимое движение в интеллигентской среде и кочующее с тех пор по энциклопедиям и словарям – 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 экклесиологическими и

<sup>1</sup> Речь шла о: *Гиппиус З.* Светлое озеро. Дневник // Новый Путь. 1904. №1 (январь). С.151–180; №2 (февраль). С.16–47; и, разумеется, Зинаида Николаевна не смогла не откликнуться на отгосок Глинки развернутой статьей: *Гиппиус З.* ([Литературная хроника.] Согласно критикам // Новый Путь. 1904. №7. С.243–248.

<sup>2</sup> В отголосках Глинки речь шла о: *Пругавин А.С.* Религиозные отщепенцы. СПб., 1904. Вып. 1, 2; *Вербицкая А.* Счастье. Рассказ // Правда. 1904. №2 (февраль). С.1–22.

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.

Отголосок «Об искании и об ищущих» примечателен тем, что, к 1904 г. 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) 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 это 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”»<sup>1</sup>. Задача Глинки – различить, где кончается непосредственный и живой поиск *своего угла* среди «сущего нынче мира», и начинается «коккетство 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<sup>2</sup>.

В § 4. «Вопросы Жизни» и *вопросы жизни* настоящей главы рассматривается «творческая эволюция» Глинки в рамках журнала. 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, статейек и рецензий «волжского идеалиста» – за разными подписями. 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.

С точки зрения проблематики, статьи Глинки как нельзя лучше помогали снять чаемое «Вопросами Жизни» противоречие между «модернизмом», «литературой», «наукой» и «общественностью». С точки же зрения содержания, тексты Волжского в «Вопросах Жизни» есть не что иное, как удачная попытка дать собственные ответы на 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), а также решить проблему зла и свободы воли

<sup>1</sup> Ницше Фр. Веселая наука. Афоризм 320 «При свидании» // Ницше Фр. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т.1. С.646. Перевод К.А. Свасьяна.

<sup>2</sup> Этот образный ряд будет присутствовать в языке Глинки и позже, в связи с критикой «Вех»: «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).

– традиционно трудную для большинства теологически-ориентированных философских систем.

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), в параграфе даны 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. В качестве примеров таких «имён» в приводятся *эсхатология/земной Иерусалим /горний Иерусалим (Невидимый Град), благочестивый разбойник / Иуда Искариот / богоборец Иаков; Pro domo sua / свой угол / в своем углу.*

В публикациях и исследовательской литературе посвященной жизни и творчеству П.П. Перцова, П.П. Перцов рассматривается как фигура «контекста»; как историк искусства и автор путеводителей; наконец, как литератор, – но никак не философ *par excellence*. **Глава 2. П.П. Перцов: морфология недостроенной системы** призвана восполнить этот пробел.

В § 1. *П.П. Перцов и его «мировая морфологическая формула»* автор диссертации, анализируя попутно уже сложившиеся тенденции и подходы в перцововедении, показывает, что в случае Перцова 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. Такого рода системы характерны для русской философии, и самый известный из систематиков – В.С. Соловьев.

Однако существенны и различия. Сам Перцов возводит свою систему к Вико, Гегелю, Шпенглеру, Хомякову, Данилевскому, Леонтьеву и Соловьеву: «...с 1897 года по настоящее время работаю над обширным философским трудом “Основания диалогии”, 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. Соловьев). Отсутствие возможности сколько-нибудь сосредоточенной работы над этим трудом замедляет ее полное осуществление, хотя все главные основания и важнейшие приложения уже выработаны»<sup>1</sup>. Однако анализ текста позволяет провести и иные параллели. Это, прежде всего, Н.Н.

<sup>1</sup> Цит. по: *Лавров А.В. Литератор Перцов // Лавров А.В. Русские символисты: этюды и разыскания. М., 2007. С. 521.*

Страхов («Мир как целое») и ранний В.В. Розанов («О понимании»). Несмотря на то, что от влияния Розанова Перцов в 1930-м г. пытался отмежеваться, идейное и терминологическое влияние раннего розановского аристотелизма; органицизм, присущий обоим мыслителям (ниже мы увидим, что перцовская стилистика оказывается порой сильнее его схем, а язык философствования – уверенней тяжеловесных и порой надуманных конструкций), чувствуется в «Космономии». Из мыслителей, «параллельных» Перцову, отметим никак не связанного с ним биографически Владимира Ильина с созданной совершенно независимо сходной «морфологической» философской.

Формам аккумуляции философского знания в ситуации внутренней эмиграции посвящен § 2. «*Основания космономии*»: *возможно ли построить философскую систему в условиях внутренней эмиграции?*; кроме того, рассмотрены внутренние и внешние причины незавершённости перцовского проекта: язык традиционной русской философии конца XIX – начала XX вв. практически уже «не работает» в Советской России.

Любой мыслитель, и Перцов не исключение, 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, – ни такой возможности, ни такой необходимости более не существовало. Другое дело, что активно формировавшийся с конца 1920-х гг. 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; эпистолярный заменяет открытые дискуссии; домашние архивы, – предтеча самиздата, – культуру публикаций.

Есть все основания считать, что таким «сомыслящим собеседником» в начале 1930-х гг. для Перцова был Д.Е. Максимов. К концу 1930-х гг. ситуация меняется: Дурылин возвращается в Москву, поселяется в Болшево и, судя по переписке, после визита Перцова в Болшево, 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, – текст, который в иных условиях смело мог бы считаться развернутой рецензией, достойной публикации в лучших «толстых» журналах: «...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.<...> 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. <...> Παυτα ρεi. Мир (через i) текуч и, следовательно, рвет все схемы, не укладываясь ни в одну из них»<sup>1</sup>.

Дурылину ближе разрушение системы, нежели её устройство. И в этом «вторичном упрощении» – ещё один неутешительный итог внутренней эмиграции, – но и особенность восприятия и философского стиля самого Дурылина. Кроме того, полемизируя с Перцовым, Дурылин излагает и своё творческое кредо: «Мой ум – импрессионист; это мой большой недостаток; он легче отзывается на волнующую теплоту жизни, на нестройный шум роши, чем на холодную прекрасную стройность кристаллов с их великой тишиной, преодолевшей “хабса бытность довременну”»<sup>2</sup>. Дальнейшую историю вызревания «эмбриона» – осуществлению перехода перцовской «Космономии» из состояния рукописной хаотичности в целостный текст – можно проследить по хронике, приводимой в параграфе<sup>3</sup>. Диалог двух мыслителей уникален тем, что серьёзный исторический контекст написания работы, – конец 1930-х-первая половина 1940-х гг., – фактически не играет никакой роли и «не присутствует» в переписке. Оба участника диалога ведут себя так, как будто истории СССР периода построения социализма (для них обоих – это история «бывания», а не «бытия») не существует. Подлинной реальностью становится то интеллигентное прошлое, в котором коренится перцовская система, его «Fundamenta», – это «Мировой философский процесс», и особенно, наряду с европейским философским контекстом, тщательная реконструкция русского национального сознания, русского менталитета, осуществленные Перцовым в соответствующих разделах «Космономии».

В приложении к параграфу даётся архивная публикация главы, посвящённой славянофилам, детально откомментированная с учётом специфического философского языка П.П. Перцова.

Наконец, заключительная глава раздела **Глава 3. С.Н. Дурылин (Сергей Раевский): к реконструкции ландшафта** посвящена анализу философского архива как формы существования языка русской философии «внутренней эмиграции» (на примере архива С.Н. Дурылина).

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 раскрытия тех смыслов, которые в этих бумагах заключены. «Внутренняя форма» слов зависит от них самих, – интерпретация ее зависит

<sup>1</sup> Письмо С.Н. Дурылина к П.П. Перцову от 6 сентября 1939 г. // МА МДМД. Фонд П.П. Перцова. КП–322/4. Л. 12–18.

<sup>2</sup> МА МДМД. Фонд П.П. Перцова. КП–322/4, письмо от 23 сентября 1939 года.

<sup>3</sup> Источником хроники послужила переписка С.Н. Дурылина с П.П. Перцовым: МА МДМД. Фонд П.П. Перцова. КП–322/1–17.

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 гг. смог сформулировать достаточно ясно и отчетливо: «Зритель – молчалив вне пределов дня и года своей эпохи»<sup>1</sup>. Эта, – отчетливо герменевтическая, – установка послужит первым отправным пунктом наших размышлений.

Случай Дурылина интересен тем, что он сам, особенно в последний период своей жизни (1940-е – 1950-е), становится таким «зрителем» для самого себя, превращаясь из собирателя чужих архивов 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<sup>2</sup>, но и необходимые контекстные указания: фрагмент мемуара или дневниковой записи, проясняющей историю его создания, фрагменты писем разных людей, его оценивающих, – словом, все то, что традиционно играет роль контекста.

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». 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 идет 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. Всё это – разные формы *памятования*: и, действительно, концепция *памяти*, в основании своем неоплатоническая, является для мыслителя ключевой.

Мы можем условно разделить эти проекты на три типа. Первый тип – это случай, когда план-проект в целом соответствует наличию сохранившихся текстов 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).

<sup>1</sup> Дурылин С. Репин и Гаршин (из истории русской живописи и литературы). М.: ГАХН, 1926. С.12, 14.

<sup>2</sup> 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).

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. Сегодняшнему «зрителю» дурылинского *Lebensraum* в этом случае предстоит нелегкая работа по выявлению этих текстов и «заполнению пустот», однако все же возможно восстановить целое.

И, наконец, к третьему типу относятся те, чья *тогдашняя* текстуальная наполненность была проблематична, а *сегодняшняя* реконструкция – наверно, невозможна. 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; границы «поля философии».

§ 1. «Страна былого»: наиболее изведенные места посвящен, с помощью анализа дурылинских текстов первого типа, реконструкции ключевых моментов дурылинского философствования: концепции памяти и учению о «слоистой» структуре бытия (бытие/бывание/небытие).

Дурылинская концепция памяти как феномена, имеющего не только гносеологический, но и онтологический статус, была наиболее точно сформулирована в окончательной (1942 г.) редакции введения к «В родном углу»<sup>1</sup>. Говоря о памяти, Дурылин подчеркивает три момента, присущие акту памятования, – это «воздух», «аромат» и «свет»: они-то и составляют «дыхание» прошлого. Спиритуализм этой трактовки очевиден. Речь идет о «сказанности несказанного», «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 Божиим 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 гг. сохранился его конспект и фрагменты собственного перевода одного из важнейших текстов Псевдо-Дионисия «О небесной иерархии». Согласно Псевдо-Дионисию, Свет есть образ Блага, а «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».

Различение между сферой бытия (подлинной реальности, фундирующей 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 гг. и получило свое

<sup>1</sup> МА МДМД. Фонд С.Н. Дурылина. КП-265/35. Л. 3–5.

обоснование и воплощение в текстах 1922–1936 гг. Конечно, в целом – это не только философская, но и церковная идея. И, тем не менее, она не сводима к господствующей в русском богословии XIX в. рационалистической в основе своей августиновской концепции предопределения, *prescientia*, и в каком-то смысле является преодолением ее.

В рамках § 2. *Антропология: об ангелах и бесах. Два «Оригена на русский манер»* рассматриваются особенности философского языка Дурылина в переходе от «системы» к «асистемности» при учёте использования нетривиальных жанров философствования (поэзия и проза), и пути создания мыслителем собственного стиля («В своём углу / В родном углу»). В параграфе также показана смысловая связь философского языка Дурылина с философским языком Булгакова и Франка.

Действие подавляющего большинства наиболее целостного цикла дурылинских рассказов, – «Рассказов Сергея Раевского», – 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 предметов, его символами и эмблемами, той сферой *realia*, без которой нет *realioga*: парадигмы бытия людей и вещей.

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<sup>1</sup>. Наиболее полно эта тема раскрывается в работах Булгакова, дурылинского корреспондента и адресата его стихотворений.

Для молодого Дурылина софиологический мотив Булгакова, точнее, дальнейшее его развертывание, скорее предугадан, чем дан. В свою очередь, Булгаков, особенно с середины 1910-х гг. и вплоть до высылки из России в Константинополь в 1922-м, был увлечен дурылинскими темами. Это, прежде всего, тема Китежа<sup>2</sup> – и тема Константинополя-Царьграда, которая из метафизической мечты для С.Н. Булгакова в 1922 году стала суровой

<sup>1</sup> Сошлюсь на концептуально близкие к дурылинским подходы к решению проблемы зла: *Булгаков С.Н. Иуда Искариот – Апостол предатель // Булгаков С.Н. Труды о Троичности / Сост., подг. текста и примеч. Анны Резниченко. М., 2001. С. 181–330. См. также: Сериков Г., прот. 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.*

<sup>2</sup> Предложение к Дурылину написать книгу о Китеже для книгоиздательства «Путь» принадлежало Булгакову.

реальностью: «увою в душе своей святыни, храню веру, надежду и любовь, но Св. Русь все глубже уходит в Светлоозеро, а бесерменское все наглет. Где Россия и как служить ей?»<sup>1</sup>. Судя дневниковым записям, судьба Дурылина была небезразлична Булгакову и после прекращения их личного общения. Поэтому мы не будем удивлены, встретив употребление названия известного Булгакову дурылинского рассказа «Жалостник», в булгаковском «Августинизме» (тексте 1935 г.) Дальнейшее сопоставление поздних, написанных уже «за гранью» личного общения и творческого взаимодействия булгаковских и дурылинских текстов, показывает их несомненное «избирательное сродство».

Булгаков, однако, в отличие от Дурылина, нигде не говорит о «жалости» как об экзистенциальной процедуре, а о «жалостнике» как человеке, совершившем «прорыв из сáмости к широчайшему міру бытия»<sup>2</sup>: для описания выхода «я» за границы собственной самости Булгаков 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 стороне 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 онтологически безразличная», поскольку «человек и все творение реальны реальностью Божией и в этом смысле равнореальны Богу»<sup>3</sup>. 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. Сходные интуиции проговаривает и Дурылин, правда, на своем языке.

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 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. 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*

<sup>1</sup> Письмо о. С. Булгакова М.В. Нестерову. Цит. по: М.К. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Комментарии. С. 137–138.

<sup>2</sup> «Жалость – это, прежде всего, признание иного “я”, кроме своего, это расширение себя за пределы себя, это – тот прорыв из сáмости (то, что 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» (Письмо С.Н. Дурылина к З.В. Работновой от 28 октября 1930 (?) года // МА МДМД. Фонд С.Н. Дурылина. КП–612/33. Л. 12).

<sup>3</sup> Булгаков Прот. С. Августинизм. Л. 21; Булгаков С.Н. Иуда Искариот. С.242.

начиная с середины 1920-х гг.), 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:

Различие еще и в том, что для каждого из Сергеев Николаевичей является противоположностью самого понятия «механизм»: для Булгакова это тварная София; для Дурылина тоже тварная София – Дурылин в целом ряде текстов («Св. Франциск Ассизский и его “Цветочки”», «Преп. Сергей 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 ноэτος». Да, он говорит о софийном плане бытия – но для него этой 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.

Характерной особенностью дурылинского философствования является его форма – нефилософская форма философского по сути высказывания. 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 <...>. 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”»<sup>1</sup>. 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.

§ 3. *Антропология: кристаллизация «я».* «Ворожитная формула» языка посвящён дальнейшей реконструкции дурылинской антропологии и центрального её концепта – «я». Поэтическая форма воплощения антропологической модели рассматривается с точки зрения «магичности слова», внесмысловой энергии языка, зафиксированной впервые в «философиях имени» Флоренского и Лосева.

Невозможно восстановить дурылинскую «страну былого», его космос, – во всей его целостности. Ясно, что на данной стадии дурылиноведения эта задача вряд ли выполнима. Однако прочертить основные контуры этой системы все же необходимо. Само слово «космос» – это очень дурылинское

<sup>1</sup> Дурылин С. Троицкие записки. (1918–1919) // МА МДМД. КП–2057/1. Л.80.

понятие, отличное, однако, от общепринятого: это «процесс кристаллизации своего „я“ до формы, чуждой случайности и отвечающей истинной творческой природе своего „я“, до формы прочной и ясной.<...> Воссоздание человеческой души, как некоего космоса, из природной данности души, как некоего хаоса, есть процесс Логоса в человеке, процесс устроительного освящения личности»<sup>1</sup>. Этот процесс «кристаллизации „я“ до формы прочной и ясной, устроительного освящения личности», процесс по преимуществу антропологический – как антропологично все творчество Дурылина – и становится отправной точкой при анализе дурылинских стихов.

Триадическая структура твари, связанная с дурылинской онтологической триадой «бытие–бывание–небытие» и обоснованная впервые в дневнике Дурылина 1918–1919 гг. «Троицкие записки», сохраняется и в работах 1920-х гг. Герои дурылинской поэзии – это бесы, люди, (вообще вся «срединная» Божья тварь, к примеру, воробьи) и святые: три уровня онтологической градации, теоретически обоснованной и в различных местах «Своих углов», и в богословском «рассуждении» «Об ангелах».

Триадическая структура бытия, характерная для Дурылина, позволяет объединить «Бесов разных», «Москвичей» и «Венец лета» (стихотворные циклы разных лет) в единый и целостный триптих: если «бесы» – воплощение заблудшей твари; падшего, но бытия; «москвичи» – «кристаллизации „я“ до формы прочной и ясной», идеальное alter ego живого человека, причем воспринимаемое исключительно через призму его индивидуальной истории и судьбы; то герои поздней редакции «Венца лета» есть «икона нерукотворенная – сам мир горний»<sup>2</sup>. В дурылинском космосе и бесы «Бесов разных», и святые «Венца лета» находятся в особом состоянии: все они относятся к сфере бытия, а не к сфере бывания; все они «пребывают», а не только «бывают». То же самое относится и к людям и «тварям» – героям «срединного» цикла «Старая Москва. Москвичи». Для Дурылина-Раевского Москва – не просто город, а эйдос города; идеальный город, сохраненный в памяти и выраженный в поэтическом слове; город, которого мы не найдем в реальной Москве 1920-х гг. (достаточно пролистать тогдашние газеты и журналы, да и просто вспомнить учебник истории). Точно так же «населенники» этой Москвы – будь то персонажи «собираательные» (Генерал, Архиерей, Старушка, Актер, Нигилист) или «конкретные» (Вяч. Иванов, Л. М. Лопатин), – есть конкретные эйдосы самих себя.

Если же говорить об «иконописной поэзии» «Венца лета» – «Богоявления „Сердца веселого“ чрез „плоть цветущую“», в исторической реальности конца 1920-х – 1930-х гг. это была чрезвычайно смелая, если не сказать абсурдная попытка: дать своего рода образец поэтического иконного «подлинника», – но никоим образом не реконструкции «подлинника» и не стилизации под «подлинник». Структура окончательной редакции «Венца

<sup>1</sup> Дурылин С.Н. Н.С. Лесков. Личность, творчество, религия. Ч. I. Личность. Ч. II. Творчество. Исследование. Машинопись с рукописной правкой автора 1 экз. // МА МДМД. КП – 2060 / 100. Л. 90–91 авт. паг.

<sup>2</sup> Дурылин С. Троицкие записки. (1918–1919) // МА МДМД. КП–2057/1. Л.45.

лета» предельно четка: она привязана к годовому циклу церковных праздников, т.е. событий, изначально возвышающихся над сферой «бывания», – и совершенно, казалось бы, отсутствующих в сфере реального быта 1930-х гг. При этом стилистическими образцами отдельных стихотворений служат не традиционные формы церковной поэзии (хотя изредка встречаются и они – например, стихотворение 8 раздела «Покрой покровом»), а фольклорные формы, такие, как считалки, заговоры, плачи или колядки.

В текстах позднего «Венца», как нигде более, проявлено то отношение к стиху, которое было сформулировано Дурылиным, благодарным учеником беловского Ритмологического кружка и, похоже, внимательным читателем «Магичности слова» Флоренского, по отношению к фольклорной речи: «в своей целостности и жизненности это заумное тело [слова] воспринимается <...> как некая магия слова<sup>1</sup>, как ворожитная формула; словесная ткань ее чем более вне-рациональна, чем более полноценна и привлекательна, чем более насыщена а-логическими богатствами звучания, ритма, рифмы, ассонансов и т.д., тем более внушительна и властна. Эта прямая магия слова»<sup>2</sup>. «Ворожитная» (фонетическая, аллитеративная, ритмическая) формула дурылинского стиха воздействует на читателя «помимо смысла» – помимо непосредственного содержания стихотворения; содержанием же стихотворений становится с таким трудом найденный «благодатный акт особого, промыслительного, недоведомого нам навсегда явления Плоты духоносной», – сферы подлинного бытия.

Наконец, заключительный параграф главы *История несбывшихся событий: «Демоны поэтов», «Пушкин», «Лермонтов» и проекты «Московских сборников»* ставит вопрос о перспективах реконструкции смыслового ландшафта русской философии первой трети XX столетия и уточнения его семантических границ.

В **Заключении** подводятся итоги работы, формулируются главные выводы, намечаются перспективы дальнейшего развития основных идей диссертационного исследования.

### **Содержание диссертации отражено в следующих основных публикациях (66 публикаций общим объемом 150, 25 п.л.):**

#### **Монографии:**

1. Резниченко А. <И.> О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. – 416 с. 26,0 а.л.

#### **Научная редакция и составительская работа:**

<sup>1</sup> Ср.: Лосев А.Ф. Термин «магия» в понимании П.А. Флоренского // П.А. Флоренский, свящ. Соч.: В.4 т. Т. 3 (1) / Сост. игум. Андроник (Трубачев), П.В. Флоренский, М. С. Трубачева, ред. игум. Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 1999. С. 249). Вообще же, понимание термина «магия слова» Андреем Белым, С.Н. Дурылиным, свящ. П.А. Флоренским, А.В. Лосевым (именно в такой последовательности), несомненно, требует отдельного и пристального изучения.

<sup>2</sup> Дурылин С.Н. Привесок к книге Г.С. Виноградова // МА МДМД. Фонд С.Н. Дурылина. КП–2060/90. Л. 66.

1. Булгаков С.Н. Труды о Троичности / Сост., подг. текста и прим. и предисл. *Анны Резниченко*. М.: ОГИ, 2001. – 330 с. 13,65 а.л.
2. А.С. Глинка (Волжский). Собрание сочинений в трех книгах. Книга 1. / Сост., подг. текста, комм. и статья *Анны Резниченко*. М.: Модест Колеров, 2005. – 928 с. 37,7 а.л.
3. С.Н. Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I. Исследования / Сост., ред., предисл. *Анны Резниченко*. М.: Модест Колеров, 2010. – 512 с. 20,6 а.л.
4. Сергей Дурылин и его время: Кн. II. Тексты. Библиография / Сост., ред., предисл. *Анны Резниченко*. М: REGNUM, 2011 [2013] (препринт: <http://www.iarex.ru/books/book42.pdf>. Режим доступа: свободный) – 138 с. 7 а.л.

**Статьи и публикации источников в печатных изданиях, рекомендованных ВАК для опубликования основных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук:**

1. *Резниченко А.И.* «Я». К метафизике субъекта С.Н. Булгакова в работах 20-х гг. // С.Н. Булгаков. Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. Сб. статей / Науч. ред. А.П. Козырева. Сост. М.А. Васильевой, А.П. Козырева. М.: Русский путь, 2003. С. 218–251. – 2 а.л.
2. *Резниченко А.И.* «Новозаветное учение о Царстве Божиим» прот. С. Булгакова и его судьба // С.Н. Булгаков. Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. Сб. статей / Науч. ред. А.П. Козырева. Сост. М.А. Васильевой, А.П. Козырева. М.: Русский путь, 2003. С. 396–426. – 1,5 а.л.
3. *Резниченко А.И.*, *публ., подг. текста и комм.* Прот. С.Н. Булгаков. Новозаветное учение о Царстве Божиим // С.Н. Булгаков. Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. Сб. статей / Науч. ред. А.П. Козырева. Сост. М.А. Васильевой, А.П. Козырева. М.: Русский путь, 2003. С. 427–530. – 3,5 а.л.
4. *Резниченко А.И.* Русский Берлин как реальность и метафора // Новое литературное обозрение. 2003. № 60. С. 425–427. – 0,3 а.л.
5. *Резниченко А.И.* П. Бурдые. О телевидении и журналистике // КОСМОПОЛИС. 2003. № 1 (2). С.152–157. – 0,3 а.л.
6. *Резниченко А.И.* Михаил Маяцкий. Во-вторых // КОСМОПОЛИС. 2003. № 2 (4). С. 161–166. – 0,4 а.л.
7. *Резниченко А.И.* Категория Имени и опыты онтологии: Булгаков, Флоровский, Лосев, Хайдеггер // Вопросы философии. 2004. № 8. С. 134–144. – 1 а.л.
8. *Резниченко А.И.* Еще одна книга о Ницше или О пользе и вреде текстологии для жизни // КОСМОПОЛИС. 2005. № 2 (10). С. 157–162. – 0,4 а.л.
9. *Резниченко А.И.* Русский философ в Берлине: эпилог: Неизвестное письмо прот. С.Н. Булгакова еп. Чичестерскому Дж. Беллу // Русский Берлин: 1920–1945: Международная научная конференция. Сб. статей / Науч. ред. Л.С. Флейшмана. Сост. М.А. Васильевой, Л.С. Флейшмана. М.: Русский путь, 2006. С. 348–362. – 0,5 а.л.
10. *Резниченко А.И.* Флоренский, Шпет и «поле философии» // Густав Шпет и методология гуманитарного знания. Сб. статей / Ред. В.А. Лекторский, Л.А. Микешина, Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 351–356. – 0,4 п.л.
11. *Резниченко А.И.* Интеллигенция как *quantite negligeeable*: два опыта забвения смысла слова. (Рождение *intellegentia* из духа интеллигенции) // Сборник «Вехи» в

- контексте русской культуры: Международная научная конференция XI «Лосевские чтения». Сб. статей / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2007. С. 74–86. – 0,6 а.л. (в соавт.)
12. *Резниченко А.И.* «Космономия» П.П. Перцова: морфология недостроенной системы // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия. 2009 [2010]. № 19. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2009 [2010]. С. 76–82. – 1 а.л.
  13. *Резниченко А.И., публ., подг. текста и комм.* П.П. Перцов. Космономия. Глава 9: [Первые] Восточники (славянофилы) // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия. 2009 [2010]. № 19. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2009 [2010]. С. 83–101. – 3,5 а.л.
  14. *Резниченко А.И.* Энтелехия текста // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки. Энтелехия. 2010. № 22. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2010. С. 7–8. – 0,1 а.л.
  15. *Резниченко А.И.* Ранний рассказ С.Н. Дурылина «Две статуи» и его последующие интерпретации // Античность и русская культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи: Международная научная конференция XII «Лосевские чтения». Сб. статей / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2010. С.483–487. – 0,3 а.л.
  16. *Резниченко А.И., публ., подг. текста и комм.* С. Раевский [С.Н. Дурылин]. Две статуи // Античность и русская культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи: Международная научная конференция XII «Лосевские чтения». Сб. статей / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2010. С. 487–496. – 0,5 а.л.
  17. *Резниченко А.И.* Заметки по поводу одной книги, методологии гуманитарного знания и «болотных чертенят» // Вестник Костромского госуд. университета им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия. 2011. № 24. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2011. С. 81–84. – 0,3 а.л.
  18. *Резниченко А.И.* «Жизнь и творчество Ф.М. Достоевского» А.С. Глинки-Волжского: из истории одного «несбывшегося события» // Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации: Международная научная конференция XIII «Лосевские чтения». Сб. статей / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2013. С. 267–278. – 1,3 а.л.
  19. *Резниченко А.И.* «Я не знаю, насколько тверды и самоотвержены миряне парижские...»: пятнадцать писем другу // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2013. С. 104–116. – 0,9 а.л.
  20. *Резниченко А.И., публ.* Письма Г.В. Флоровского к прот. С.Н. Булгакову (1925–1943) // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2013. С. 117–155. – 3 а.л.

#### **Другие научные публикации:**

1. *Резниченко А.И.* Г.В. Флоровский. Избранные богословские статьи // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002 / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 836–844. – 0,4 а.л.

2. *Резниченко А.И.* «Свет Невечерний» Булгакова: правописание и его смысл // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002 / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 601–611. – 0,3 а.л.
3. *Резниченко А.И.* «Философия имени» А.Ф. Лосева. Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том четвертый – Т-Я / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С. 212. – 0,1 а.л.
4. *Резниченко А.И.* «Философия имени» С.Н. Булгакова. Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том четвертый – Т-Я / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С. 212. – 0,1 а.л.
5. *Резниченко А.И.* «Философия хозяйства». Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том четвертый – Т-Я / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С. 237. – 0,1 а.л.
6. *Резниченко А.И.* Chronik russischen Lebens in Deutschland. 1918–1941 [Хроника русской жизни в Германии. 1918–1941] // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002 / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С.831–835. – 0,3 а.л.
7. *Резниченко А.И.* Б.П. Вышеславцев. Энциклопедическая статья // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 115–119. – 0,6 а.л. (в соавт.)
8. *Резниченко А.И.* В.Н. Лосский. Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том второй – Е-М / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С.453. – 0,1 а.л.
9. *Резниченко А.И.* Глинка-Волжский А.С. Энциклопедическая статья // Розановская энциклопедия / Ред. А.Н. Николюкин. М.: РОССПЭН, 2008. Стлб. 249–253. – 0,5 а.л.
10. *Резниченко А.И.* Глинка-Волжский А.С. Энциклопедическая статья // Московская энциклопедия. Т.1. Лица Москвы. Кн. 1. А-З. / Под общ. ред. С.О. Шмидта. М., 2007. С. 385. – 0,1 а.л.
11. *Резниченко А.И.* Две рецензии В.И. Экземплярского из журнала «Христианская мысль» // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 год [9] / Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М.: REGNUM, 2012. С. 914–932. – 1,3 а.л.
12. *Резниченко А.И.* Идеи в России / Idee w Rosji / Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angelski pod redakcją Andrzeja de Lazari. Т.1–4 // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002 / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 794–815. – 1 а.л.
13. *Резниченко А.И.* Имяславие. Энциклопедическая статья // Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. – 0,2 а.л. (в соавт.) Переводы: Именославлье (Имеславлье) // Энциклопедија Руске Философије. У редакцији Михаила Маслина. Београд, Логос-Укронија, 2009. С.273–274. (серб.).
14. *Резниченко А.И.* Имяславие. Антология // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 52. С. 150–154. – 0,3 а.л.
15. *Резниченко А.И.* Имяславие. Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том второй – Е-М / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С.101. – 0,1 а.л.
16. *Резниченко А.И.* К.П. Победоносцев. Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том третий – Н-С / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С. 253. – 0,1 а.л.
17. *Резниченко А.И.* Л.П. Карсавин. Энциклопедическая статья // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 31.С. 340–348; 356–357. – 2 а.л.
18. *Резниченко А.И.* М.М. Тареев. Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том четвертый – Т-Я / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С. 12. – 0,1 а.л.

19. *Резниченко А.И.* Н. Луман. Власть // КОСМОПОЛИС. 2002. № 1. С. 162–166. – 0,3 а.л.
20. *Резниченко А.И.* Н.И. Кареев. Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том второй – Е-М / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С.217. – 0,1 а.л.
21. *Резниченко А.И.* Проблемы идеализма. Сборник статей [1902] // Критическая масса. 2003. № 1. С.105–108. – 0,4 а.л.
22. *Резниченко А.И.* Проблемы идеализма. Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том третий – Н-С / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С. 356. – 0,1 а.л.
23. *Резниченко А.И.* Русский философ в Берлине (1922–1937): «действительный», «фактический» и «реальный» контексты // История философии и социокультурный контекст – II: Материалы международной конференции. Москва, 24–25 декабря 2012 г. / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2012. С. 114–123. – 0,5 а.л.
24. *Резниченко А.И.* С.Н. Булгаков, прот. Энциклопедическая статья // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 340–357; С. 357–358. – 3,5 а.л.
25. *Резниченко А.И.* С.Н. Дурылин. Энциклопедическая статья // Литературный энциклопедический словарь / Под общ. ред. В.М. Кожевникова, П.А. Николаева, доп. М., ОЛМО-Пресс, 2009. С. 344–348. – 0,5 а.л.
26. *Резниченко А.И.* С.Н. Дурылин. Энциклопедическая статья // Розановская энциклопедия / Ред. А.Н. Николукин. М.: РОССПЭН, 2008. Стлб. 362–365. – 0,5 а.л.
27. *Резниченко А.И.* Сергей Дурылин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта) // С.Н. Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I. Исследования. М.: Модест Колеров, 2010. С. 426–477. – 2,5 а.л.
28. *Резниченко А.И.* Сергей Раевский и Марина Цветаева: прогулки в тени Вавилонской башни // Бюллетень библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 5. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 112–124. – 0,5 а.л.
29. *Резниченко А.И.* Тихон Задонский. Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том четвертый – Т-Я / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С. 72. – 0,1 а.л.
30. *Резниченко А.И.* Учение о Логосе в его истории. Энциклопедическая статья // Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М: Алгоритм, 2007. – 0,2 а.л. Переводы: Ученье о Логосу в ньеговој историји // Енциклопедија Руске Философије. У редакцији Михаила Маслина. Београд, Логос-Укронија, 2009. С. 845–846. (серб.)
31. *Резниченко А.И.* Учение о Логосе в его истории. Энциклопедическая статья // Новая философская энциклопедия. Том четвертый – Т-Я / Ред. В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Наука, 2010. С. 155. – 0,1 а.л.
32. *Резниченко А.И.* Философия имени. Энциклопедическая статья // Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М: Алгоритм, 2007. – 0,5 а.л. Переводы: Философија имена // Енциклопедија Руске Философије. У редакцији Михаила Маслина. Београд, Логос-Укронија, 2009. С. 855–858. (серб.); Nom (philosophie du) / Trad. R.Marichal // Dictionnaire de la philosophie russe. Sous la direction de Mikail Masline. Edition francaise sous la direction de Françoise Lesourd. L'Age d'Homme. Lausanne, 2010. P. 589–592. (франц.)
33. *Резниченко А.И.*, публ., подг. текста, предисл. Л.Е. Габрилович. О крайнем солипсизме / А.И. Резниченко // Ежегодник феноменологического центра РГГУ – II / Под ред. В.И. Молчанова. М.: РГГУ, 2008. С. 388–422. – 1,7 а.л.
34. *Резниченко А.И.*, пер. с англ. Екатерина Евтухова. С.Н. Булгаков. Письма к Г.В. Флоровскому (1923–1938) / Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002 / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 175–194. – 0,8 п. л.

35. *Резниченко А.И., подг. текста и комм.* С.Н. Дурылин. Проекты и наброски: Проект собрания сочинений. Демоны поэтов. Лермонтов. Московский сборник (I-II проект) // С.Н. Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I. Исследования М.: Модест Колеров, 2010. С. 478–482. – 0,3 а.л.
36. *Резниченко А.И., подг. текста, комм., предисл.* С.Н. Дурылин. «Брожу по взгорьям в дни глухонемые...»: Пропущенные «углы» / В своем углу. Тетрадь VI // Новый мир. 2008. № 12. С. 144–162. – 2 а.л.
37. *Резниченко А.И., предисл. и комм.* Инскрипты С.Н. Дурылина, В.Н. Фигнер, И.А. Ильина, Н.К. Метнера, Л.М. Лопатина, В.В. Васнецова, В.А. Кожевникова, Б.Л. Пастернака, М.В. Нестерова и других из фондов Мемориального Дома-музея С.Н. Дурылина в Болшеве // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год [8]. / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2009. С. 521–540. – 1 а.л.
38. *Резниченко А.И., публ. и прим.* В.В. Зеньковский. [Рец.:] В.А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I-II. Петроград, 1916 / Публикация и примечания // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 год [9] / Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М.: REGNUM, 2012. С. 933–936. – 0,2 а.л.
39. *Резниченко А.И., публ. и прим.* Неизвестные рецензии С.Н. Дурылина на С.Н. Булгакова, И. Зейпеля, Ю. Словацкого, Р.М. Рильке, Н.О. Лосского, С.Ф. Кечекьяна, Л.Д. Семёнова в журнале «Путь» (1913–1914) / Публикация и комментарии // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 год [9] / Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М.: REGNUM, 2012. С. 905–913. – 0,5 а.л.
40. *Резниченко А.И., публ., пер. с англ. комм., и предисл.* S. Frank. Christian Conscience and Politics [С.Л. Франк. Христианская совесть и политика] // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002 / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 564–598. – 3,4 а.л.
41. *Резниченко А.И., републ.* Булгаков С. [Рец.:] Кн. Евгений Трубецкой. Философия Ницше // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год [8]. М.: Модест Колеров, 2009. С. 365–366. – 0,1 а.л.