

Научная статья

УДК 14+215

DOI: 10.25803/26587599\_2021\_40\_171

К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ  
ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

**В. В. Грановский**

## Крымские умозрения отца Сергия Булгакова: драма онтологизма

Грановский Виктор Владимирович, канд. филос. наук, доцент кафедры философии, Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), Москва, Россия, [philosophus@mail.ru](mailto:philosophus@mail.ru)

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена обзору критических взглядов С. Н. Булгакова на основные концепции германского идеализма. Раскрывается специфика проводимой русским философом реконструкции, главной отличительной чертой которой является отказ от гносеологических процедур в качестве экзистенциального руководства и замена их онтологической установкой. Подчеркивается, что, хотя подобное требование и стало знаком эпохи идейного перехода «от марксизма к идеализму», оно, тем не менее, не может рассматриваться в качестве единственной идейной стратегии отечественных философских движений той поры. Системами русской мысли, критично настроенными к онтологизму Булгакова, можно признать построения русских идеалистов, которые не считали необходимым для обновления христианской философии отказываться от классических философских традиций. К таковым относятся, например, современные булгаковским умозрениям неокантианство Ф. А. Степуна или неогегельянство И. А. Ильина. В то же время автором, стоящим на позициях философского универсализма, не чуждого как «метафизической онтологии», так и идеалистической

© Грановский В. В., 2021

спекуляции, следует назвать общего протагониста данных направлений, пребывающих между собой в продуктивной полемике, — мистика-рационалиста Вл. С. Соловьева. Основополагающая для «софиологии» и для «философии имени» Булгакова теологема триипостасности бытия расценивается в статье как *онтологическая аксиома* булгаковской философии крымского периода. Задавая оригинальный контекст рассмотрению западноевропейской философской мысли, эта сверхпознавательная установка бросает на нее специфический отсвет, позволяющий выявить в западном мышлении неожиданные идейные повороты и аспекты. Подобный ракурс вызывает интерес не только в России, но и на Западе, примером чему является обращение к идеям Булгакова видного французского историка мысли Пьера Адо (1922–2010). Вместе с тем подчеркивается, что, вопреки императиву самого о. Сергия, такой взгляд не может безоговорочно утверждаться в качестве христиански-догматического и «ересеологического». Онтологизм и антиномизм, сторонником которых последовательно заявлял себя о. Сергий, имеют внутренние, как философские, так и богословские, затруднения. Прежде всего, они, часто неожиданно для самого философа, заводят его на почву мифологической архаики, дистанцированной не только от рационализма, но и от выверенных Священным преданием православных умозрений. В то же время системные построения Булгакова, развивающие эти по существу *анти-системные* принципы, остаются мотивом и залогом активной мыслительской работы и в освоении его собственного наследия, и в прогнозировании перспектив национального христианского мышления.

ключевые слова: теология, прот. Сергей Булгаков, онтологизм, идеализм, софиология, имяславие, философия, миф

для цитирования: Грановский В. В. Крымские умозрения отца Сергия Булгакова: драма онтологизма // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 40. С. 171–206. DOI: 10.25803/26587599\_2021\_40\_171.

TO THE 150<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF THE BIRTH  
OF ARCHPRIEST SERGIUS BULGAKOV

**V. V. Granovsky**

## Thoughts from the Crimea: Father Sergius Bulgakov on the Drama of Ontologism

**Granovsky Victor Vladimirovich, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor of the  
Department of Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University),  
Moscow, Russia, philosophus@mail.ru**

**ABSTRACT:** This article reviews S. N. Bulgakov's critical views of the basic concepts of German idealism. The particular nature of the Russian philosopher's reconstruction is brought to light, and the author shows that its distinguishing feature is the rejection of gnosiological processes as an existential guide in favour of their replacement with an ontological setting. The author emphasizes that although such demands were typical of the era of ideological transition "from Marxism to idealism", they were, nevertheless, not the only ideological strategy adopted by Russian philosophical movements of that time. Systems of Russian thought — recognizable as constructions of Russian idealists who did not consider it necessary to abandon the classical philosophical tradition in order to renew Christian philosophy — are critical of Bulgakov's ontologism. Such constructions include, for example, the neo-Kantianism of F. A. Stegun and the neo-Hegelianism of I. A. Ilyin, both of whom were contemporaries of Bulgakov. At the same time, mystic-rationalist Vl. S. Solovyov was himself a philosophical universalist — at home with both "metaphysical ontology" and idealistic speculation. Solovyov might be called the common ground of these two trends, which when taken together can yield some productive polemic.

The three-hypostatic character of being, which is Bulgakov's fundamental theologoumenon in both his "sophiology" and his "philosophy of the name", is seen in this article as the ontological axiom of Bulgakov's philosophy during his Crimean period. By providing an original context for the consideration of western European philosophical thought, this "perspective from above" sheds new light on the subject, allowing us to perceive unexpected and productive twists and turns in western European thought.

This perspective is of interest not only in Russia, but also in the West. Evidence of this can be found in the fact that eminent French thought historian Pierre Hadot (1922–2010) appeals to Bulgakov's ideas in his own work.

At the same time, this article stresses that in opposition to the imperative Bulgakov himself sets out, such a view cannot be unconditionally affirmed as Christian-dogma or as foundational for determining where, or where not, heresy is present.

Both ontologism and antinomianism, which Fr. Sergius affirms, bring with them internal philosophical and theological difficulties. First and foremost, they often quite unexpectedly — even for the philosopher himself — lead into the territory of mythological archaism, distancing Bulgakov's thought not only from rationalism, but also from Orthodox Christian contemplations which have been tried and tested by Holy Tradition. At the same time, Bulgakov's systematic structures — put to the task of developing such anti-systematic principles — remain a motivation for and the foundation of much active intellectual work both on the reception of Bulgakov's thought, and on progress in the development of a particularly Russian Christian form of thought.

KEYWORDS: theology, archpriest Sergius Bulgakov, ontologism, idealism, sophiology, name-glory, philosophy, myth

FOR CITATION: Granovsky V.V. (2021). "Thoughts from the Crimea: Father Sergius Bulgakov on the Drama of Ontologism". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2021, iss. 40, pp. 171–206. DOI: 10.25803/26587599\_2021\_40\_171.

Значение идейного наследия о. Сергия Булгакова для русской религиозно-философской мысли трудно переоценить. Оно поражает, прежде всего, широтой тематического охвата, внутри которого находят свое возвышенное место и теория бытия, и теория познания, и учение о Боге, и учение о человеке; заветная для о. Сергия, ставшая его личной мыслительской и жизненной драмой, концепция Софии и софийности, полагающая предмет пристального умозрения присутствие Бога в мире, отпадшем от Бога, но не покинутом собственным Творцом; философия Откровения и апокалиптика, теология и экклезиология; очерки историко-философские и очерки историко-культурные (вырастающие по идейной полноте до целых трактатов); анализ экономического («философия хозяйства») и политического аспектов жизни и многое другое. Для русского постсоветского читателя еще и сегодня не видится устаревшей критика марксизма, проводимая Булгаковым с позиций религиозного идеализма; а воссозданные по горячим следам революционного лихолетья булгаковские полилоги «На пиру богов» и «У стен Херсониса» живописуют историософские состязания о путях России с такой силой впечатлительности и ясного лицезрения, с таким подъемом мысли и психологическим потенциалом, что заставляют вспомнить не только романы Ф. М. Достоевского и «Повесть об Антихристе» Владимира Соловьева, но и сокровище

*вечной философии* — диалоги Платона. Философский стиль о. Сергия вмещает в себя не только несомненный вкус к античной диалектике, литературный путь к которой он прокладывает (как в означенных полилогах) иногда даже через добродушно-циничное и, по слову Вяч. Иванова, «живоначалное», «пламенное» русское остроумие, — его стиль отмечен и даром подлинного системостроительства, выработанного строгой школой Канта и Гегеля, пройдя сквозь которую, наш философ не замер перед прежними авторитетами, но, следуя своему бурному «огненному логосу», не раз обращался к их нелицеприятной и горячей критике. Автобиографические и мемуарные заметки о. Сергия, по непосредственной искренности чувства и струению живого лиризма, являют нам их автора как прекрасного русского писателя, а его не столь давно изданные у нас дневниковые записи пронизаны глубокой совестью мыслителя и православного пастыря. Художественность мышления о. Сергия даже его призванные к отвлеченности метафизические построения обращает нередко в развернутые «стихотворения в прозе» — и в этом он живое воплощение «серебряновечного» идеализма, требующего, как выразился однажды сам Булгаков, опираться «умозрения на узрения» и препятствующего «рационалистическому оскудению философии».

Сочинение С. Н. Булгакова «Трагедия философии» (1925) представляет собою серьезное выступление против едва ли не всех идейных наработок германского идеализма, включая его ближайших последователей в лице Шопенгауэра и отдаленных провозвестников в лице Спинозы. Булгаков полагает любую попытку построения *философской системы* разрывом *бытийственной целостности*, которую обеспечивает только *христианство*. Любая философская система абсолютизирует одну из частей бытия, объявляет эту часть целым единым бытием, выводимым последовательно-систематически из нее одной, т. е. ее философское дело есть по существу «сектаторское». В связи с этим каждую философию Булгаков предлагает рассматривать как вариант «христианской» (или скорее анти-христианской) «ересеологии». Но если мы спросим, что же Булгаков считает *христианской ортодоксией*, то увидим, что под нею он подразумевает свое собственное онтологическое — или крайне реалистическое — учение, «теорию идей-слов» [Булгаков 1999, 165]<sup>1</sup>. Это учение в подробностях будет развито

1. Исследователь русской мысли Н. И. Безлепкин назвал ее даже *словологией* — «самобытной теорией познания» и «специфической формой

антропологически-экзистенциального осмысления целостности и полноты жизни» [Безлепкин, 6].

философом в его заключительном тексте «Философия имени», связанном с «Трагедией философии», и временем написания первых страниц, и общностью *онтологической интуиции*<sup>2</sup>. В «Трагедии философии» указанная теория базируется на представлении, что любая часть мирового целого могла бы высказаться о себе формулой: «я есмь нечто», — и трехчленность этой формулы (или *предложения*<sup>3</sup>) Булгаков выводит из *божественной трипостастности*.

В одной из недавних диссертаций, посвященных наследию русского философа, где изъясняется основное, проводимое нашим мыслителем методологическое положение, согласно которому только «христианское умозрение способно стать основой философской критики рационалистического „системосозидания“» [Негребская, 6], направляющий вектор «Трагедии философии» обозначен все же, как нам представляется, недостаточно адекватно устремлениям Булгакова. Безусловно верно то, что Булгаков пытался продолжить здесь традиции Вл. Соловьева, «связывавшего достижение Истины с идеей Всеединства» [Негребская, 2], но понимать преодоление европейского рационализма как «синтез всего истинного», что накопила европейская философия, для стиля «Трагедии философии» было бы слишком безоблачно. В этом смысле данное сочинение Булгакова как раз порывает с характерным для его философского предтечи «перекидыванием мостов»<sup>4</sup> между идейными комплексами, отстоящими друг от друга порой на весьма протяженную дистанцию.

Для Булгакова любые философские попытки строить *системы* мироздания — это вопиющие примеры идейного самоослепления. Такие системы могут быть при расставлении их в известном порядке прочитаны относительно друг друга как мировоззренческие *антиномии*, что, однако, лишь сильнее высвечивает скудость системостроительства как такового. Ибо самая превосходная система категорий ущербна в глазах Булгакова перед лицом живого бытия в силу большей либо меньшей отвлеченности от него и неизбежной односторонности. Системы мысли, прославленные именно благодаря европейскому способу мышления, представ-

2. В качестве синонима здесь может употребляться и термин *онтологизм*, понимаемый как «познавательная установка, исходящая из реальности или необходимости „бытийственного“, целостного вхождения познающего человека в существующее в целях подлинного его познания» [Курабцев, 349].

3. «Всякая философская система есть в этом смысле предложение, конечно, более или менее развитое, или система предложений» [Булгаков 1999, 158].

4. «Для Соловьева нет непреодолимых пропастей, через все пропасти он перекидывает мосты. Мост — основной принцип его понятийной архитектоники» [Стенун 2012, 45–46].

ляют собою, по Булгакову, феномены *познавательной страсти*, смутительной для целостного сверхрационального духа. Поэтому если вслед за Булгаковым вести речь о *страстях рациональности*, то это в его глазах опаснейшие заблуждения философствующего разума, всегда оканчивающиеся *мировоззренческой катастрофой*. Одним словом, за самыми известными философскими системами Запада, при наведении на них *света истинного онтологизма*, мы, с точки зрения Булгакова, должны видеть лишь *отрицательное величие*, и они для нас поучительны только своими *метафизическими провалами*.

Философская мысль как таковая, представленная в разных системах, стремится найти решения своих вопросов, но найти их можно только в христианстве. Не становясь же христианской, она не сможет их найти — в этом и заключается ее трагедия. Здесь Булгаков выдвигает тезис почти тертуллиановский<sup>5</sup>. Собственно, и сам автор понимал свое философское дело в данной книге в смысле *антифилософского обличения*, свойственного раннехристианским апологетам, прошедшим строгую выучку античной мысли<sup>6</sup>. При этом утверждается, что основы любого философствования *религиозно-интуитивные*, понимается же эта *религиозная интуиция* Булгаковым в духе *радикального духовного индивидуализма* (вообще характерного для «серебряновечной» мысли). И эта сторона, согласно огненно-программным заявлениям Булгакова в диалогах «У стен Херсониса» (1923), а также в его крымском письме о. Павлу Флоренскому<sup>7</sup>, русскому философу, на самом деле гораздо

5. Не случайно французский историк философии Пьер Адо свое емкое изложение булгаковской концепции начинает с цитат из раннехристианского апологета, утверждавшего, в частности, что «все ереси возникают из-за тонкостей языка и правил философии» и что, даже когда философы встречаются со Священным писанием христиан, они, не будучи в состоянии его понять, но претендуя овладеть его смыслами, разбивают указанный в нем «один-единственный путь на тысячи тропинок, обходных и запутанных» [Адо, 159].

6. На первых же страницах своего труда Булгаков писал, что по смыслу считает его примыкающим к сочинениям Иринея Лионского «Против ересей» и Афанасия Александрийского «Против язычников» [Булгаков 1993, 311].

7. «Эта мечта была светом моей (думаю, нашей) жизни. В ней, мнилось, смысл и оправдание совершающегося, потому что с нею связано религиозное Будущее. Это не просто школа, но новое

сознание, новая церковь, которая есть вместе с тем и старая в ее истинном существе... Чего мы хотели? Явить истинную православную церковность во всей ее красоте, глубине и широте, дав православные ответы на все запросы современности и все их, таким образом, вмести в ее ограде. Философия, оккультизм, наука, искусство — все не как предметы преподавания только... но их внутренняя ассимиляция, так сказать, оправославление, оцерковление их существа. Это последняя задача в области религиозного сознания — дальше, а может быть, и одновременно уже религиозное действие... Не о школе, которая была бы получше духовной академии, шла речь, но о новой эпохе сознания (то, о чем болтали литераторы à la Мережковский, мы сделаем — таково было чувство). Однако наше дело не удавалось, подобно тому как А. Н. Шмидт не удавалось найти подходящих членов новой церкви „Третьего Завета“» [Булгаков 2018а, 451–452].

ближе, чем то ортодоксальное богословие, которое, по его остроумному замечанию, заперто в православный «догматический сейф» [Булгаков 2018б, 330]. Так, касаясь вопроса о почитании имени Божьего, Булгаков прямо заявляет, что он не отрекся бы от своей *имяславческой интуиции*, даже если бы ее осудил как догматически несправедливую (т. е. еретическую) и поместный, и даже вселенский собор. И хотя в предисловии к «Трагедии философии» говорится, что критерий и мера истинности любой философской системы есть *христианский догмат*, на деле у о. Сергия это вовсе не призыв поверять каждую философскую систему «семинарским богословием» [Булгаков 2018б, 348–349].

В чисто философском смысле с подобным отказом совершенно нет смысла спорить, но соположение у Булгакова этой установки с заранее провозглашенным императивом о проверке любой философии православной догматикой делает шатким либо один, либо другой посыл. Кроме того, получается, что о. Сергий, согласно своему собственному критерию, подводит себя к необходимости во что бы то ни стало сверять столь дорогие ему индивидуальные философски-мистические интуиции с ортодоксией и, значит, вовсе не гарантирует также и собственных построений от причисления их к разряду все той же *ересеологии* (каковое впоследствии и случилось<sup>8</sup>).

Прежде всего, булгаковская «Трагедия философии» указывает на «многоэтажную» структуру рационализма как на его свидетельство против самого себя в качестве единственно возможного познавательного метода. Коль скоро западноевропейская мысль предполагает градации разума, выделяя сам по себе *разум* как высшую *гносеологическую* инстанцию, затем *рассудок*, помещаемый ниже его, и наконец, элементарный *здравый смысл*, то нет запрета предположить и инстанцию *сверхгносеологическую*, которую условно (или в прямом смысле) можно назвать «райским деревом познания», приближаясь (или возвышаясь) к которому

8. Применительно к этому послы, характеризующему всех известных русских мыслителей-имяславцев, нами некогда было замечено, что «проблема адекватности новаторского имяславческого богословия традиционной православной догматике» является «насушным вопросом для исследователя» [Грановский, 14]. На специфическую проблемность, вызываемую оппозицией свободных философских умозрений и ортодоксального богословия, рассматриваемую на материале «спора о Софии»,

связанного непосредственно с булгаковской системой идей, указал недавно А. П. Козырев, трактуя стремление духовной иерархии подводить любое идейное искание под «детектор правосмыслия» как неприбыльное ни для философии, ни для богословия (см.: [Козырев, 318]). Тем не менее и софиология, и имяславие, вскормленные *философским онтологизмом*, в своих программных установках фактически сами взывают к процедуре общей проверки на подобном «детекторе».



разум уступает место превосходящим его *антиномиям*<sup>9</sup>. Это — очень русский тезис о том, что познание есть процесс, осуществляемый не одним только рациональным элементом в человеке, но «целостным разумом», *духом* или «совокупностью духовных сил человека» [Бердяев 2007, 218–219].

Булгаков, таким образом, выступает против *рационалистического догматизма*, подчеркивая, что разум вовсе не единолично вьет сам из себя паутину, но всегда опирается на *метафизические данности* и *мистические факты*<sup>10</sup>. Мысль возникает из того, что не есть мысль, но также и не-иноприродно мысли, т. е. из реальности более широкой, чем реальность рациональная. Бог по-разному открывает Себя в мире, поэтому всякая философия есть, прежде всего, фиксация разных сторон этого откровения, и в этом смысле любая философия есть «естественная теология» или «философия откровения», в связи с чем ее основы не выводятся откуда-либо, а формулируются *аксиоматически*.

Вслед за этим Булгаков выдвигает собственную *онтологическую аксиому*: бытие тройственно в своей основе, поскольку и само оно, и любой его фрагмент (по сути любая вещь) представляет собою суждение, или предложение: *я емь нечто*. Любое предложение включает в себя, во-первых, *ипостась* или *личность*, во-вторых, *связку*, т. е. *бытие* или *субстанцию*, и в-третьих, *природу*, с которой связывается ипостась, — ее *идею* или *логос*. Любая ипостась совершает *откровение*, указывая на свою природу и связывая себя с нею через связку. Такое откровение может выражаться как утверждение, или предложение: *я есть не-я*, что подразумевает, что *я* открывает себя в *не-я* и через *не-я*, обнаруживая таким образом, что *не-я* не существует без *я*, а есть лишь его более либо менее интенсивное проявление.

9. В специальном исследовании, посвященном антиномизму Булгакова, а также его со-мыслителя П. А. Флоренского, показано, что сам этот антиномизм в качестве абсолютного принципа в значительной степени может быть оспорен именно с религиозно-философской точки зрения, примером чему является позиция кн. Е. Н. Трубецкого (см.: [Геворкян, 146]). Критические замечания с позиций классической философской рациональности, как раз применительно к Флоренскому, но экстраполируемые по существу и на установку Булгакова, находим у В. В. Библихина: «Флоренский спешит... Выстроенная им история философской мысли как история усмотрения антиномии... находится под вопросом. Платон построен на парадоксе и апри-

ях, но вовсе не спешит отказаться от рассудка... Флоренский слишком спешит расстаться с рассудком. Это непременно сослужит ему плохую службу. Осторожность, здравое сомнение не разрешают нам ринуться за ним к восторженному воспеванию сверхрассудочных экстазов, как бы ни казались они красивы» [Библихин, 27–28].

10. Замечательная параллель такому пониманию встречается у С. Л. Франка: «Философия по своей сущности не только наука; она вообще, вероятно, наука лишь в прикладном смысле; первоначально же, по своей исконной сути, она — наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи... с религиозной мистикой» [Франк 1992, 474].

Булгаков требует строго отличать такое описание мира от триадического метода шеллингианско-гегелевской диалектики, подчеркивая, что теорию бытия следует строить не как логику в гегелевском смысле, т. е. не как самостоятельное развитие понятия, по существу не имеющего связи с живым бытием и никак не могущего, как будет дальше писать наш философ, вывести его из себя.

Критика Булгаковым основных систем германского идеализма, безусловно, содержит в себе массу зорких философских замечаний и при этом везде проводится с присущим нашему мыслителю литературным блеском. Эта критика интересна, таким образом, и своей содержательностью (что не делает ее, тем не менее, окончательно справедливой), и своей стилистикой, что вообще характерно для русского философского мышления<sup>11</sup>.

Касаясь кантианства, Булгаков в «Трагедии философии» остроумно замечает то, что современные теоретики видят у Канта лишь «идеализм, притом в гносеологической оправе» [Булгаков 1993, 334]<sup>12</sup>, т. е. проходят мимо его *религиозно-этических установок*, для которых усложненная теория познания кенигсбергского затворника служит только необходимым подступом, или, как писал сам Кант в своем основном гносеологическом труде, «бруствером»<sup>13</sup>. Еще в статье, размещенной в сборнике «Проблемы идеализма» (1902), Булгаков связывал эту слепоту наследников Канта со сциентизмом XIX века, выстраивая следующую идейную панораму:

Сила научной мысли в это время ушла в положительную науку, человечество опьянено было успехами естествознания и основанной на нем техники.

11. Перефразируя обобщение проф. С. А. Нижникова, можно сказать по этому поводу, что «стиль ряда отечественных философов предполагает яркие эмоциональные высказывания», которые не всегда возможно «выставлять в качестве теоретических выводов» [Нижников].

12. Чуть далее Булгаков расценит эту тенденцию как «характерное заблуждение гносеологизмом» [Булгаков 1993, 345].

13. «Весь ход нашей критики в достаточной степени убеждает нас, что, хотя метафизика и не может быть фундаментом для религии, все же она остается бруствером, защищающим ее, и человеческий разум, уже по природе своей имеющий диалектический характер, не может обойтись без такой науки, обуздывающей его и предохраняющей по-

средством научного, вполне ясного самопознания от опустошений, которые в противном случае несомненно были бы произведены в морали и религии не подчиненным закону спекулятивным разумом» [Кант, 644]. Религиозный вектор кантовской философии Булгаков обозначил в одной из своих программных статей, посвященной, по его частому выражению, современной «религии человекобожия»: «...философия в лице Канта и его школы делала и делает отчаянные усилия спасти мораль долга, над чем изощряет свою логику в настоящее время и немецкий идеализм, она приходит к религии как необходимой предпосылке нравственности. В системе Канта практический разум приводит к постулатам бытия Бога и бессмертия души, т. е. к религиозной опоре» [Булгаков 20086, 405].

Высшие потребности духа удовлетворялись... позитивной теорией прогресса и религией человечества. Но, конечно, такое состояние не могло продолжаться вечно. Все больше и больше стала выясняться ограниченность компетенции естествознания и вообще позитивной науки, которая уже потеряла смелость отрицания метафизики. Стала тогда поднимать голову и философская мысль. Интересно, что она до такой степени ошеломлена была расцветом позитивных наук и до такой степени утратила живую философскую традицию, что пошла в своем развитии кружным путем, взяв исходным его пунктом не Гегеля, а Канта, и потом не подлинного, исторического Канта, а Канта лишь «Критики Чистого Разума», играющей в общей системе философских воззрений Канта не первостепенную роль, но имеющую, так сказать, пропедевтическое значение. Центральной проблемой философии нового времени сделалась поэтому гносеологическая... [Булгаков 2009, 47].

В своей «Трагедии философии» русский философ и сам видит в Канте по преимуществу гносеолога, причем весьма опасного с точки зрения *чистого онтологизма*. Система Канта, отмечает Булгаков, по своим выводам должна быть *антропологична* и даже *антропоморфична*, но немецкий системостроитель прошел мимо своего же учения о человеке, неожиданно открывшегося из глубины его системы подобно кратеру, ведущему в пропасть [Булгаков 1993, 343]. В другой ремарке Булгаков отзывается об основных положениях кантовской системы то как о «гносеологических заграждениях», то как о «разобранных частях гносеологического аппарата, закрывающих самого летчика» [Булгаков 1993, 344].

Утверждая, что философия, тем более философия как абсолютная система, невозможна, а возможно только *философствование*, Булгаков одновременно приближается к Канту и расходится с ним. Кант был систематиком философии *par excellence* и настаивал на том, что научить философии нельзя, но можно научить философствованию<sup>14</sup>, при этом систему философии необходимо

14. «...Из всех наук разума (априорных наук) можно передать путем обучения только математику, но не философию (за исключением исторического познания философии); что касается разума, научить можно в лучшем случае только философствованию. Система всего философского знания есть философия. Мы берем ее в объективной форме, если разумеем под ней первообраз критики всех попыток философствования, критики, имеющей целью оценить всякую субъективную философию, здание которой имеет такой многооб-

разный и изменчивый вид. В этом смысле философия есть только идея возможной науки, которая нигде не дана *in concreto*, но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями, пока не будет открыта единственная, весьма загроможденная чувственностью тропинка и пока человеку не удастся, насколько это доступно ему, сделать до сих пор не удававшуюся копию равной первообразу. Пока этого не случится, нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому признаку можно ее узнать?» [Кант, 636–637].

строить с опорой на априорные синтетические суждения, поскольку никакой иной фундамент не позволит получить метафизике статус подлинно научного знания. Булгаков же не считает научность нормой для философии и дистанцируется от кантианского сциентизма, заявляя, что любая метафизика может существовать исключительно как философствование, универсальной же философской системы не следует и добиваться.

Настоящие антикантианские тирады содержатся и в булгаковской «Философии имени», где гносеология Канта признается онтологически недостаточной:

Кант, вымерив своей гносеологической линейкой... зачеркивает тире, выражающее связку: трансцендентное у него остается в трансцендентном, феноменальный мир остается самозаконен и замкнут в себе; между ними утверждается великая пропасть, которая непреходима ни с той, ни с другой стороны, чрез это противопоставление расщедается и кантовская система, и начинается вся неокантианская ересь с ее настойчивым стремлением углубить эту пропасть и имманентизировать познание [Булгаков 1999, 104].

И только онтологически рассмотренное предложение, или, как пишет теперь о. Сергий,

*акт именованя* (курсив наш. — В. Г.), выражающийся в связке, имеет глубочайшее философское и мистическое значение, ибо здесь самым делом разрубается гордиев узел кантианства, преодолевается злоумышление против Божьего мира, — попытка сделать ноумен глухим и слепым, а феномен пустым, мертвым и призрачным [Булгаков 1999, 105–106].

Прочитывая вслед за Булгаковым философию Фихте, из броских ремарок русского философа можно составить настоящий антифихтеанский реферат. Так, по Булгакову, абсолютное Я Фихте не может породить ни мухи, ни паука, ни травинки, ни даже чертополоха. Малое я фихтеанской системы порождает лишь тени не-я и господствует над ними, что есть, по Булгакову, «метафизический шеол» [Булгаков 1993, 352]. Фихте «великий Божий мир превращает в издание „карманного формата“ с титулом „не-я“». Философскому стилю Фихте присуща «известная плутоватость мысли» [Булгаков 1993, 412], помноженная на «педантическое неистовство упрямой системы» [Булгаков 1993, 513]: его абсолютное Я как бы забывает, что оно же производит не-Я ввиду *productive Einbildungskraft* — бессознательного порожде-

ния. Если применить к кантианству с фихтеанством типологию христианских ересей, то они предстанут как *унитаризм*, абсолютизация ипостаси Бога-Отца, причем кантовская система отличается меньшей последовательностью, а фихтеанская — большей настойчивостью в проведении этой абсолютизирующей тенденции. Согласно другим определениям Булгакова, фихтеанство есть «идеалистический ислам», а также «люциферическое человекобожие» [Булгаков 1993, 516]. В специальном экскурсе о Фихте, венчающем «Трагедию философии», Булгаков пишет, что фихтеанское абсолютное Я как бы заперто в зеркальной комнате, где постоянно смотрится само в себя, бесконечно умножая свои отражения: *Я есть Я* [Булгаков 1993, 491]. В области историко-философских параллелей фихтеанство — повторение Спинозизма, или *Ich-Spinozismus* [Булгаков 1993, 498]. Это — «ячество»; причем если элиминировать абсолютное фихтеанское Я, то бытие опять-таки окажется «бессознательным с мигающими огоньками спинозических модусов» [Булгаков 1993, 508].

Вообще, по Булгакову, главной проблемой *персоналистических*, т. е. исходящих только из *ипостаси*, систем парадоксальным образом оказывается именно их *персоналистическая недостаточность*. Солидным методом выведения из одного отдельно взятого «я» других «я» систематический рационализм, согласно Булгакову, не обладает. Философ считает, что путеводной звездой для философской рациональности здесь явилось бы обращение к христианскому учению о Троице, главным образом к догмату *рождения* Бога-Сына от Бога-Отца. Здесь вновь надо отметить, что Булгаков зовет философов-современников не столько перейти на рельсы *догматического богословия*, сколько проникнуться истиной любезного ему *онтологизма*. Но, формулируя свой призыв (звучавший в атмосфере позитивистского материализма и индифферентного идеализма еще по словам Бердяева как «боевой клич»<sup>15</sup>) и употребляя хрестоматийные богословские формулы, Булгаков оставляет философски нерешенным, а богословски непряшенным вопрос происхождения человеческого «ты» из человеческого же «я». По существу жестко и наскоро отвергнув метафизические усилия западной мысли и убедительно обозначив сложность вопроса о личности, наш философ слишком быстро и, может быть, слишком

15. Так идеалистический соратник Булгакова называл, в собственном смысле, «фракцию идеализма решительно метафизическую, с тяготением к религии трансцендентного», противопоставляя

ее «этико-гносеологической фракции, плывущей в русле кантовского трансцендентального идеализма» [Бердяев 2002, 174].

легко находит решение в весьма русской идее *соборности*, или изначально присущей мировому бытию *многоипостасности* [Булгаков 1993, 445]. В том случае, если отдельное «я» уже включено в мир подобных ему «я» (а утверждение такой со-принадлежности многоипостасному единству есть метафизическая предпосылка концепции Булгакова), проблема личного инобытия и не возникает, потому что превращается в постулат о наличии такого инобытия как неотъемлемой данности Божьего мира.

Попытка вывести все бытие из *связки* дает, по Булгакову, досократический *натурализм* либо в его статической (Парменид), либо в динамической (Гераклит) версиях, либо в варианте «разрыхленной», плюралистической субстанциальности (атомизм Демокрита) [Булгаков 1993, 370–371]. В новоевропейской философии это либо более монистическая система Спинозы, либо более плюралистическая система Лейбница. Двумя опасностями спинозизма Булгаков называет и *атеистическое*, и *акосмическое* прочтение системы голландского философа [Булгаков 1993, 374]<sup>16</sup>. Субстанция Спинозы напоминает Булгакову «статую, от которой отрублены голова, руки, ноги, оставлено одно туловище, и этот торс, однако, выдается за полное и совершенное изображение человеческого тела» [Булгаков 1993, 377]. Это имитация и фальсификация апофатического богословия [Булгаков 1993, 377]. К этой же неверной линии следует отнести, по Булгакову, волюнтаризм Шопенгауэра и Н. Гартмана, а также «философию тождества» Шеллинга, продолжающую традицию Бёме — Баадера [Булгаков 1993, 383].

Попытками вывести все бытие из *сказуемого* являются «бракованные» версии *логизма*. Прежде всего, это абсолютно безыпостасная, хотя и не воинствующе безыпостасная, философия Платона, его *теория идей*. Но главным образом речь здесь идет о Гегеле, которого можно, по словам Булгакова, считать «германским Платоном». Местами критические ремарки Булгакова, относящиеся к гегельянству, нисколько не определяя, конечно же,

16. По поводу последнего в русской мысли, причем именно в контексте *онтологизма*, еще в 1910 г. развернулась интересная историко-философская полемика между В. Ф. Эрном и С. Л. Франком. «Меонична ли философия Спинозы?.. Отвечаю самым решительным: да, меонична... Спиноза, *проникаясь* картезианским рационализмом, сохранил в своем мировоззрении чисто личные иррациональные моменты, с одной стороны, с другой — влияние своих предшественников по пантеизму. Онтологичен Спиноза только

в иррациональных моментах своего мировоззрения и меоничен в моментах, где рационализм его одолевает» [Эрн 1991а, 115]. «Но даже допуская „акосмизм“ [у Спинозы], его надо отличать от „мэонизма“, и совершенно явственно элемент „онтологизма“ у Спинозы основан... на чисто рационалистической вере его в совпадение логической истины с реальностью — на том „онтологическом“ аргументе, который составляет общую принадлежность рационализма» [Франк 1996, 114].

ни объемом, ни интонацией общей стилистики «Трагедии философии», совершенно неожиданно напоминают ленинские реплики, например, такие как (слова Булгакова) «идеалистическая „хлыстовщина“» [Булгаков 1993, 356] и «педантическая галиматья» [Булгаков 1993, 484]. В специальном экскурсе о Гегеле Булгаков расценивает его систему даже как «философский шантаж», поскольку в глазах русского философа она является претензией все богатство *бытия* вывести из отвлеченных, *внебытийственных* категорий [Булгаков 1993, 467].

Булгаков трактует гегельянскую концепцию Абсолюта как диалектический рост идеи, которая сперва предельно бедна содержанием (есть по существу *ничто*), затем становится понятием, далее понятием понятия, и, наконец — Духом. Если Фихте претендовал вывести *не-Я* из *Я*, что было хотя бы логично, то Гегель пытается вывести *Я* из *не-Я* или из *вне-Я*, что вопиюще антилогично. В этом смысле Гегель, в глазах Булгакова, прямой предтеча материалистического марксистского эволюционизма. Уйти от подобной трактовки Гегеля можно, по Булгакову, лишь если понимать его учение с самого начала как «саморазвивающийся спиритуализм» (курсив наш. — В. Г.) и лишь во вторую очередь как панлогизм. Однако, судя по собственному опыту прочтения «Науки логики» и «Феноменологии духа», Булгаков считает аутентичным гегелевским воззрением именно панлогизм (хотя и замечает, что другие работы немецкого философа могут быть прочитаны в духе спиритуализма, причем без всякой связи с «базисным» панлогизмом).

При этом Булгаков приводит специальные примеры гегелевской фразеологии, которые требуют истолковывать систему «германского Платона» не иначе как *спиритуалистически*. Так, Булгаков отлично знает, что абсолютная идея Гегеля понимается как «деятельная мысль»; что мышление в его системе есть *субъект*; что понятие представляет собою не что иное, как *Я*, и есть *самопознание*. Утверждая вместе с тем, что понятие есть «вездеприсутствующая душа», Гегель, по замечанию Булгакова, вводит в свою систему категорию *жизни* [Булгаков 1993, 484]. В свете этого «Науку логики» Булгаков остроумно и точно называет «логической автобиографией Абсолютного» [Булгаков 1993, 474]. Но в глазах русского философа подобное отождествление *безличного понятия* и *живого субъекта* есть невиданный по наивности и грубости «словесный вольт», кощунство над Жизнью и, наконец, «пантеистическое человекобожие» [Булгаков 1993, 486].

Здесь интересно привести то понимание Гегеля, которое является абсолютно противоположным взгляду Булгакова, — это *персоналистически-теологическая* трактовка гегелевской системы И. А. Ильиным, которую Булгаков упоминает (и отмечает) в конце своей «Трагедии философии». Прежде всего, исследование Ильина, ничуть не утрачивая строгой академичности, написано не менее изящно и образно, нежели булгаковская «Трагедия философии». Но образы Ильина располагают не к отвержению гегелевской теории понятия, а к ее приятию именно как экспликации *бытийственной полноты*<sup>17</sup>. Если, по Булгакову, поместить тот способ связи всеобщего и особенного (либо единичного), который предлагает Гегель, под «логический микроскоп», то это придется делать, зажимая *связку* логическими пинцетами и затрудняя к *нерву бытия* доступ крови [Булгаков 1993, 472]. По Ильину же, «особенное есть, так сказать, кость от кости и кровь от крови всеобщего; однако оставаясь в его составе, оно подобно не отъединившемуся детищу, но ветви, имеющей жизнь только в связи с единым деревом» [Ильин, 133]. С еще большей силой то же самое следует повторить о единичном: «Единичное проникнуто всеобщим, а всеобщее проникнуто единичным: так ветки и листья составляют дерево и сами получают от него свои живые существенные соки» [Ильин, 139]. По выражению Булгакова, Гегель своим идеализмом заключил себя в безвоздушное подземелье, куда не проникают ни свет, ни звук, и ему остается только один выход — противореча самому себе, бежать из сетей собственной идеалистической «тюрьмы» к свету реальных вещей. Согласно выводам Ильина, сделанным после комплектации, по его выражению, двухтомной

17. Такое же, условно говоря, *оптимистическое* прочтение вообще всей линии германского идеализма от Канта к Гегелю, контрастирующее с *пессимистическими* коннотациями булгаковского онтологизма, озвучил недавно в своей популярной лекции замечательный киевский философ А. О. Баумейстер: «У Гегеля очень сильная интуиция жизни. И даже в сфере мышления, разворачивания понятий он говорит об имманентной интеллибельной жизни, о том ритме, пульсе мысли, разворачивающейся на наших глазах. В этом смысле для Гегеля жизнь, мышление, диалектика, порождение понятий — это очень сильная интуиция. И в конце концов это представление можно назвать органическим... Гегель понимает философию Канта как механическую, которая конструирует искусственно, на уровне субъективных актов сферы познания.

В то время как у Гегеля очень силен органический, холистический подход к реальности...»; «Гегель, по достоинству оценивая вклад Канта, с другой стороны считает, что Кант закрывает вход в философию. Теоретическая философия пленяется, она становится неким рассудочным знанием, соединением форм и внешних данностей, то есть опыта... Но это закрывает доступ к реальности и закупоривает философию... Если читать внимательно, между строк, Кант выступает здесь в роли — еще... до критиков Канта в русской религиозной философии! — великим закликателем, волшебником, который заколдовывает философию. Разум попадает в плен — библейская метафора. И Гегель рассматривает себя не в категориях революционера, а скорее с помощью метафоры Моисея, который освобождает разум из плена» [Баумейстер].



гегелевской *теологии*, только благодаря верному прочтению и усвоению Гегеля «философия постепенно утратит исключительный характер *методологии* знания», «прилепится к объекту, к самому предмету». Возвращение к *предметности* Ильин мыслит не на путях антигегельянской *онтологической гносеологии*, ставящей под сомнение само философское дело, но посредством вдохновляемого гегелевскими штудиями *аналитического интуитивизма*, поистине реабилитирующего умозрительную философию: «Философия под влиянием правильно возрожденного гегелианства вновь, быть может, осмелится признать себя особым, „универсальным“ способом познания и увидит, что ей поистине „до всего есть дело“» [Ильин, 392, 393]. И наконец, если для Булгакова гегельянство может претендовать лишь на достоинство *христианской ереси* (для него оно подобно савелианству), то для Ильина оно — залог чуждого возрождения *христианского мышления* вопреки антихристиански заостренной современности: так, гегелевское «Понятие спекулятивной или органической конкретности есть не что иное, как идея *христианской любви*, заимствованная из Евангелия и вплетенная в логическое мышление... „Любовь“ стала для Гегеля высшей формой понятийной жизни» [Ильин, 406], а его саморазвивающееся понятие — это «своеобразный спекулятивный *организм Логоса*». В качестве постскриптума к сопоставлению взглядов на Гегеля двух русских мыслителей можно указать также на различное видение ими *отрицательных* перспектив гегельянства. Для Булгакова в «Трагедии философии» марксисты с достаточным правом оказываются наследниками Гегеля, отказываясь признавать идеалистической его диалектику и подменяя чуждое жизни, но нелепым образом движущее ее гегелевское понятие неживою *материей*. Для Ильина же «живое Понятие» Гегеля отождествляется с *Богом* и требует для своего адекватного описания только *спекулятивной теологии* —

поэтому левогегелианцы ничего не поняли у Гегеля и все исказили, и их вовсе нельзя назвать «гегелианцами». В особенности это относится к Карлу Марксу, чьи эмпирически-диалектические игры не достойны появиться даже в прихожей гегелевской «Философии истории», а с основными идеями системы и вовсе не имеют ничего общего [Ильин, 406].

Правда, нужно отметить, что Булгаков более раннего периода, автор блестящей статьи «Карл Маркс как религиозный тип», пожалуй, даже превосходит Ильина в критике *псевдо-премущественно-*

сти Маркса от Гегеля. Интересно, что в данной статье Булгаков не чужд и более благосклонного, нежели в «Трагедии философии», взгляда на гегелевскую систему как на «метафизическую онтологию» [Булгаков 2008а, 88]. По поводу же Маркса сказано:

Нет никаких оснований причислять Маркса к «школе» Гегеля... Его гегельянство не идет дальше словесной имитации своеобразного гегелевского стиля, которая многим так импонирует, и нескольких совершенно случайных цитат из него... Говорят, далее, будто Маркса сближает с Гегелем пресловутый «диалектический метод»... «Диалектический метод» у Гегеля на самом деле есть диалектическое развитие понятия, т. е. прежде всего вовсе не является методом в обычном смысле слова, или способом исследования или доказательства истин, но есть образ внутреннего самораскрытия понятия, самое бытие этого понятия, существующего в движении и движущегося в противоречиях... То, что Маркс (а за ним и его школа) ошибочно называл у себя методом, на самом деле было лишь манерой изложения его выводов в форме диалектических противоречий, манера письма «под Гегеля»... Поэтому-то неожиданное причисление себя к ученикам Гегеля... со стороны Маркса есть какой-то каприз, может быть, кокетство, историческая реминисценция — не больше [Булгаков 2008а, 87, 88, 93].

По сути еще в середине своего обзора отвергаемых немецких систем Булгаков подводит его итог, больше напоминающий религиозно-философский вердикт. Он утверждает, что все им рассматриваемые концепции одинаково правы, будучи замкнуты на самих себя, и одинаково неправы по отношению друг ко другу, а также перед лицом подстерегающего их *скептицизма*. С таким выводом остается по существу констатировать лишь полную неудачу *всего* западноевропейского философского развития, что, собственно, Булгаков и делает, заявляя, что настоящая философия — одна только сверхфилософия, т. е. *религия*, или *откровение*, несущее в себе *догмат* и *миф*<sup>18</sup>.

18. Правда то же самое, отмечает Булгаков, провозглашала и ранне- (а по существу и позднее) шеллингианская установка. Здесь мы видим сближение русской религиозной позиции с шеллингианской, что для русской мысли, как отмечал, например, Бердяев, является настоящей традицией: «Шеллинг всегда был в значительной степени русским философом. В 30-е и 40-е годы прошлого [XIX] века он имел огромное влияние на русскую мысль, на шеллингианцев в собственном смысле и на славянофилов. Он имел еще огромное влияние

на Вл. Соловьева, философия которого была в линии Шеллинга. Переработанное шеллингианство вошло в русскую богословскую и религиозно-философскую мысль» [Бердяев 1991, 223]. Интересно, что близость Шеллинга нашим мыслителям объясняется именно его *антирационализмом*, пониманием религиозного метода как по существу *антифилософского*, и в этом смысле отдаленным предтечей критических замечаний Булгакова является патриарх славянофильства Иван Киреевский, высоко оценивавший «авторитет Шеллинга и еще

Весьма точно в этом смысле изъясняет суть булгаковского онтологизма французский историк мысли Пьер Адо (1922–2010): «философствование, согласно русскому мыслителю, выступает как „религиозный эмпиризм“, позволяющий разуму, раскрывая его внутренние противоречия и пределы, узнавать себя как своего рода шифр и некий иероглиф чего-то другого, чем он сам» [Адо, 166].

Вместе с тем *триадологический метод* Булгакова Адо считает для истории философии хотя и многообещающим, но еще, однако, не подтвержденным специальными изысканиями:

...нужно исследовать «тринитарную» историю самой философии, анализируя роль догмата Троичности в эволюции философской мысли. И это последнее исследование показало бы нам, что христианская Троица предоставила философу, независимо от того, является ли он верующим или же нет, модель реальности, абсолютно уникальную и парадоксальную, обязывающую мысль понимать необходимость преодоления классической логики. Книга Сергея Булгакова и приглашает нас поразмыслить над этими проблемами суждения [Адо, 169]<sup>19</sup>.

Другие выводы, к которым пришел Пьер Адо относительно «Трагедии философии», также заслуживают внимания. Так, вполне доверяя декларациям Булгакова, французский исследователь начинает свою реконструкцию его концепции с утверждения, что она развивается автором «в свете православного учения о Троице». Вместе с тем эта концепция в достаточной степени вобрала в себя и влияние теорий Шеллинга (французский историк мысли цитирует здесь его «Философию откровения»), можно даже сказать, что у Булгакова и Шеллинга наблюдаются типологически близкие приемы *триадологического мышления*. В своем историко-философском обзоре немецкий философ, как и русский, тоже использует понятие *ереси*, но его определение отличается от булгаковского не существенно, а, так сказать, интонационно, т. е. более

более очевидную справедливость его воззрения на ограниченность рационального мышления», главным образом потому, что «отрицательная сторона Шеллинговой системы, обнимающая несостоятельность рационального мышления» «может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному» [Киреевский, 329, 332].

19. В контрастную параллель такой уверенности в философской перспективности булгаковского метода можно привести послание отцу Сергию,

выражающее равномогущую уверенность в серьезной богословской сомнительности того же самого метода, высказанную прот. Георгием Флоровским: «Нужно идти через *христологию*, а не через *тринологию*, ибо только во Христе Иисусе „троическое явися поклонение“... Только из истории, из исторической эмпирии мы в состоянии понять тварность твари и вечность мысли-воли о твари. При обратном ходе тварь обожествляется, и этот процесс получает не благодатный, а „натуральный“ порядок» [Флоровский 2011].

снисходительной характеристикой мировой «ересиологической» работы. Так, «Шеллинг гораздо сильнее подчеркивает „икономистическую“ в патристическом смысле... значимость ереси как необходимого этапа или момента в истории истины», «ересь икономически ведет к истине», а кроме того, «по Шеллингу, движение ересей к истине соответствует движению откровения Бога в истории». Используя ту же патрологическую терминологию, можно сказать, что Булгаков смотрит на развитие мировой мысли с позиций *акривии*, и потому прав Пьер Адо в своем утверждении, что «все предприятие Булгакова строится как критика» [Адо, 161].

С этим частным мнением зарубежного исследователя сближается общая точка зрения русской исследовательницы: «Русские философы, несомненно, занимались богословскими вопросами, но с позиций философии, используя философские методы. Придание их трудам статуса богословия влечет за собой серьезные последствия» [Панченко, 266]. Примером такого «серьезного последствия» и является *интенсифицированный онтологизм* Булгакова (и, в русской мысли, не его одного<sup>20</sup>), выставленный против западноевропейского гносеологизма.

Кроме того, не следует забывать, что булгаковский онтологизм есть гораздо больше, чем *вариативно-логическая заявка*: по существу он требует всю историю философии пересмотреть на основе вышеописанной *онтологической грамматики*. Нам представляется уместным подобное требование определить как «экстремальное онтологизирование» [Грановский, 13].

То что бытие, безусловно, можно рассматривать и таким образом, воздвигая оригинальное здание *онтологической философии*, вряд ли кто-либо станет опровергать. Однако исходная посылка Булгакова имеет вовсе не больше прав, чем исходные посылки его наиболее оспариваемых оппонентов — Канта, Фихте и Гегеля. В конце концов, не эмпирическим же материалом доказывается тезис о триипостасности бытия и даже не несколькими цитатами из известных богословов — все эти примеры суть лишь обнаружение изначально заявленной субъективной установки. Поэтому работу Булгакова уместнее было бы назвать не *трагедией философии*, но *драмой онтологизма*<sup>21</sup>, который как тип философско-

20. См., напр., характеристику В. Ф. Эрн: «Итак, вот три черты, оригинально характеризующие русскую мысль: онтологизм, существенная религиозность, персонализм» [Эрн 1991б, 90].

21. Наиболее конфликтным актом этой драмы явилась, как было уже указано, попытка Булгакова представить свое онтологическое учение в качестве верховного православно-догматического арбитра по отношению к обнаруженным «ересям»,

го умозрения наш философ предлагает, прежде всего, в качестве альтернативы *западноевропейскому рационализму и идеализму*.

Булгаков, таким образом, вносит в свои философские экскурсы своеобразную *аскетическую интонацию*, замечая, что безопаснее было бы вообще не поддаваться страстям познания, но если не нашлось сил преодолеть тонкие искушения, то более мужественно было бы встать на путь *трагического изживания* великих страстей разума. Открыть глаза на эти страсти, которые, однако, чем более велики, тем более гибельны, — в числе основных целей автора «Трагедии философии».

Роман, который хотя и случился, однако не состоялся у о. Сергия с немецкой философией<sup>22</sup>, объясняется не только направлением того движения, которое было обозначено русским философом как *«от марксизма к идеализму»*. Если воспринимать завершительную точку данного пути в качестве обретения *положительной христианской религиозности*, то, действительно, обращение к основным философам германского идеализма следует расценивать здесь как только лишь переходный этап, хотя и понимаемый в качестве настоящей «философской школы» [Бердяев 1991, 220]. Об этом свидетельствовал в своей знаменитой «веховской» статье Бердяев: «Интерес к Канту, к Фихте, к германскому идеализму повысил наш философско-культурный уровень и послужил мостом к высшим формам философского сознания» [Вехи, 23].

Но в то же время те формы философского сознания, которые Бердяев называет здесь *высшими*, именно в виду их принципиальной оппозиции построениям немецкой гносеологии как апофеозу абстрактного мышления, могут расцениваться диаметрально противоположным образом, что наблюдается у плеяды религиозных мыслителей России, сохраняющих приверженность германской философской выучке. Так, например, Ф. А. Степун считал отказ от нее признаком «наивного сознания» (хотя и «жаждущего целостного мирозерцания и оправдания

в то время как его собственное учение неожиданно обнаружило «ересеологическую» уязвимость: «Попытка обоснования онтологических отношений, имеющих в своем основании антиномии, на базе, на основе догмата приводит к тому, что рушится то самое метафизическое здание, которое с таким гениальным размахом воздвигал в „Трагедии философии“ Булгаков. Догмат и онтологические отношения входят в непримиримые противоречия, из которых есть только два выхода: правота дог-

мата или реальность онтологических отношений» [Геворкян, 149].

22. Данное выражение употребил сам о. Сергей применительно к своим религиозно-философским исканиям, например, в уже цитированном выше письме к о. Павлу Флоренскому: «... мои мнения, theologumena и philosophumena... столько раз менял [я] их во время своих многочисленных идейных романов и все продолжаю менять...» [Булгаков 2018а, 462].

своих религиозных верований»), а прямым следствием «утраты канто-фихтевского фермента» в русской мысли полагал ослабление в ней «логической чуткости». Особенно не повезло у нас в этом отношении философии Фихте, чей, по Степуну, «теоретический солипсизм» (яркий, но идейно-отрицательный очерк которого мы видели у Булгакова), «при малейшей попытке популяризации», истолковывался нашими крупными мыслителями как «оскорбительный» атеизм<sup>23</sup>. Степун указывает также на то, что и наиболее созвучная русской мысли философия Шеллинга по настоящему не осваивалась в России «в деталях [своей] логической природы», в противном же случае ее, по Степуну, следовало бы неизбежно подвести к «общей схеме фихтевской конструкции». Поэтому итоговая оценка Степуном русской религиозной философии (под нее, применительно к сюжету нашей статьи, подпадают и онтологические построения Булгакова) оказывается амбивалентна:

Сила и правда русской религиозной философии заключается не столько в ней самой как в философии... <...> ...Русская философия никогда не была чистой, т. е. отвлеченной мыслью, а всегда лишь мыслью, углубленную жизнью. <...> Чуждая бездушному профессионализму и профессиональному благодушию западноевропейской эпигонской мысли, она неустанно взывает к решению лишь подлинно существенных, духовно насущных вопросов. <...> Не став философией, она осталась полуфилософским и полурелигиозным отрицанием философии. С этим отрицанием философии связаны все отрицательные стороны русского философствования: отсутствие методологической тщательности, логической зоркости... всего того, что в одинаковой степени присуще и диалогам Платона, и медитациям Декарта, и аналитике Канта, и логике Гегеля [Степун 2010, 32, 34, 35, 36, 263, 264, 265].

Если Степун в своем нелицеприятном (и далеко не вполне справедливом) выводе сосредоточен в большей степени на ущербности собственно философского элемента русской мысли,

23. С таким обобщением, равно как и с булгаковским отождествлением фихтевского Я исключительно с отвлеченной субъективностью, действительно, трудно согласиться, если проанализировать установки немецкого философа хотя бы в его позднем «Наукоучении», которое открывается тезисом: «Только одно существует безусловно через самого себя — Бог. Бог же не есть мертвое понятие, которое мы только что высказали,

но он есть в самом себе жизнь и только жизнь», а завершается практическим посылом: «...Наукоучение... заканчивается познанием себя самого... как необходимого и незаменимого средства... отдаться снова действительной жизни; не — познанной в ее ничтожности — жизни слепого и неразумного влечения, но долженствующей стать в нас зримой божественной жизни» [Фихте, 774, 789].

то другой весьма жесткий критик этой мысли, прот. Георгий Флоровский, сосредоточенный уже на ее богословских «перебоях и неудачах», именно в энергичной увлеченности германским идеализмом в России находит действительные черты *религиозной пропедевтики*:

Гносеологическая критика оказывалась как бы методом духовной жизни — и именно методом жизни, не только мысли. <...> Так... читают у нас... творения Фихте и Гегеля: как книги мистического опыта и действия. Внимание ведь сосредоточивается здесь на очищении и воспитании философского сознания. Именно в этом и вся острота кантианского панметодизма. И здесь повторяется проблематика христианской аскетики: борьба с хаосом страстей и впечатлений, верность правилам и законам, выход к высшим созерцаниям, стяжание бесстрастия... <...> Религиозно претворяются у нас и другие философские влияния: феноменология Гуссерля, возрождение великих идеалистических систем. <...> И вскоре религиозные вопросы для многих встали открыто [Флоровский 1991, 484–485].

Религиозное наполнение этих вопросов не устраняет, тем не менее, их философской критики, поскольку и раскрывались они собственно на философских путях, невзирая на то, что такое раскрытие, как это мы видели выше на примере Булгакова, могло сопровождаться серьезными антифилософскими декларациями. Причем в проблемном поле русского религиозного мышления данные декларации не являлись раз навсегда и для всех предопределенным выбором. Например, уже цитированный нами Николай Бердяев, сохранявший достаточный критический настрой по отношению к германской мысли, в своей итоговой характеристике отнесся к ней куда снисходительнее своего со-мыслителя, тоже подобно ему помещая ее в христианский контекст:

Средневековая философия сознательно хотела быть христианской. Но религиозные основы можно найти у Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли и, конечно, в немецком идеализме. Я даже склонен думать, как ни парадоксально это на первый взгляд, что философия Нового времени, и особенно немецкая философия, по своим темам и характеру мышления более христианская, чем схоластическая средневековая философия [Бердяев 2007, 213]<sup>24</sup>.

24. После этой цитаты примечательно звучат слова современного поборника бердяевской философии, в которых принадлежность Булгакова, прямо

названного «нашим русским Фомой Аквинским», атрибутирована именно средневековому, а не новоевропейскому «дискурсу» [Цинко].

Между прочим, метафизические установки Вл. С. Соловьева, чьи построения для Булгакова сохраняли, по его признанию, и в крымский период первостепенное значение, идут вразрез с основными положениями его ученика в «Трагедии философии» (о чем в ней, прежде всего применительно к Гегелю, это специально подчеркнуто). Но если *исторический и социальный идеал* Владимира Соловьева о. Сергей прямо берет на вооружение, о чем свидетельствуют его в высшей степени художественные и идейно динамичные диалоги «У стен Херсониса», представляющие собой настоящий манифест соловьевско-булгаковского *филокатоличества*, — то *историко-философский ориентир* своего предшественника Булгаков полностью перечеркивает свою «Трагедией философии». Германский трансцендентальный идеализм был для Соловьева не просто терпим с религиозной точки зрения, но и, с характерной для трансцендентализма концепцией *потенцирования* духовных состояний, представлялся ему одной из наиболее удачных методологий для объяснения таинственного христианского учения о Троических Ипостасях. Мы можем встретить это принципиальное сближение у родоначальника русского идеализма, например, в 6-й лекции программных «Чтений о Богочеловечестве» [Соловьев 1999б, 107]. Кризису западной философии Соловьев посвятил, как известно, специальный одноименный текст, но в отличие от своего идейного потомка этот *кризис* он рассматривал не как непреодолимый *метафизический провал*, а как в целом безусловно положительную рациональную работу, пусть и проделанную Западом в духовном ослеплении целых веков, но по всей своей внутренней сущности имеющую для Востока такую ценность, без которой его духовное стояние в истине будет лишено полноты. Поэтому в соловьевской трактовке указанный *кризис* не расползается, как у Булгакова, в безысходную трагедию *антиномических контраверсий*, а описывается словно бы на заре близко ожидаемого *катарсиса*, или, точнее, *синтеза*, ибо

оказывается, что... результаты *западного* философского развития утверждают в форме *рационального познания* те самые истины, которые в форме *веры* и *духовного созерцания* утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности христианского). <...> Опираясь, с одной стороны, на данные *положительной науки*, эта философия, с другой стороны, подает руку *религии*. Осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии... должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития [Соловьев 1999а, 433].



Булгаков же, совершенно очевидно, провозглашает метафизическую невозможность подобного синтеза и проповедует в качестве первой бытийственной ценности и «последнего результата» именно *отказ от рационального познания*, достигшего своего апофеоза в германском идеализме. Отказ от этой промежуточной, как бы незаконно абсолютизовавшей себя формы познания совершается, по заверению о. Сергия, в пользу *сверхрационального религиозного знания*; однако реально сделать шаг на более высокую ступень разумности метафизически гораздо сложнее, чем его прокламировать. Фактически же ближайшим следствием антирационалистских установок «Трагедии философии» является, если использовать термин Е. М. Мелетинского, *ремифологизация* познавательного метода [Мелетинский, 13]<sup>25</sup>. Вместо рафинированных, но предельно абстрактных теорий познания предлагается *методика мифологического синкретизма*, в мире которого познание есть, согласно другому исследователю мифа, «субстанциальное отражение предмета, проникающее в познающих», а различие между предметом в сознании и вне его объясняется плотностью (т. е. большей либо меньшей насыщенностью) предметной субстанции [Хьюбнер, 244].

В *теории слов* отца Сергия, фиксирующей их различную «онтологическую насыщенность» [Булгаков 1999, 113] и дающей начало столь близкому для него имяславью, подобное проступает особенно рельефно. Здесь характерен, прежде всего, антисубъективизм имяславческого взгляда, вытесняющий личность на периферию бытия неких, если использовать фразеологию о. Павла Флоренского, «полудуховных сущностей» [Флоренский 2006, 138] или парачеловеческих «форм, каждая из которых живет своим мирком» [Флоренский 2001, 52]. С точки зрения Булгакова, слова сами проговаривают себя сквозь человека. Евангельское обещание Христа о том, что верою человек может сдвигать горы<sup>\*1</sup>, о. Сергий трактует как допущение евангелием в качестве духовно приемлемого факта передвижение гор именно *словами*. Это не что иное, как причудливая попытка совместить *магию слов* с евангельским взглядом на вещи.

\*1 См.: Мф 21:21

25. В самом начале своей очередной объемной работы, посвященной русской мысли, Наталья Бонеецкая говорит об этом как о широко распространенном факте «религиозной мысли Серебряного века», когда «метафизические учения софиоло-

гического типа — прежде всего П. Флоренского и С. Булгакова — требуют... принятия на веру множества мифологических и фантастических представлений» [Бонеецкая, 5].

Впрочем, сам о. Сергей не ощущает в таком соположении никаких шероховатостей, признавая магическую характеристику слова абсолютно естественной для его сущности, и в свете этого трактует человеческую речь как комбинацию словесных силовых линий, способную оказывать разнонаправленное мощное воздействие независимо от произносящего речь. Поэтому он даже сравнивает сочетания слов с химическими формулами, описывающими закон соединения тех или иных веществ. Магия — это своего рода теоретическая химия в дирижировании словами как духовными силами. То, что под пером самого Булгакова прямо называется *магическим образом действия*, объявляется при этом подлинно *православным* пониманием слова: сведение слов к *смыслу* Булгаков считает *протестантским* уклоном, а трактовку слов как осуществителей силы — *ортодоксально-христианским* и, что для него то же самое, *традиционно-человеческим* воззрением.

Здесь показательны отдельные сноски, приводимые Булгаковым в его обширных словологических экскурсах. Так, например, он явный противник концепции цитируемого им лингвиста Д. Н. Кудрявского (1867–1920), который характеризует современность как время, когда человек освобождается от «подавления значимостью» слова или даже от его «колдовства» [Булгаков 1999, 380]. Фактически не соглашаясь с этой концепцией, Булгаков чуть ранее приводит эпизод о сербской ведьме (вештице), чье слово служит заклятием для нее самой, и иллюстрирует на фольклорном материале, сколь губительной может сделаться для ведьмы фактическая оговорка при заклинании. По этим замечаниям опять же видно, что главным компонентом булгаковского имяславия должна являться *силовая* (энергетическая), а в связи с этим — *заклинательная* и *надличностная* (трансперсональная) составляющая слов-субстанций.

Учение Булгакова об имени и слове задает, таким образом, особый вектор его учению о человеке. Русский философ утверждает, что имена как таковые не даются людям произвольно — это лишь обычная для нас иллюзия наименования; в этом смысле назвать человека тем или иным именем значит сделать его обреченным на ту судьбу, которой он, быть может, сам не желает и к которой духовно не готов. Булгаков проповедует, таким образом, настоящий *ономатологический деспотизм*, бытийное превосходство имен над их носителями. В этом же смысле и трактовка православной иконы у Булгакова формулируется как

«разросшееся имя», и главная значимость иконы, согласно его учению, состоит не в изображении, а в надписании-наименовании [Булгаков 1999, 277].

В своем обращении с текстами Священного писания и с фактами Священного предания Булгаков обнаруживает особый *номиналогический спиритуализм*. В этом контексте выделение имени Божьего в отдельную сущность, название которой Булгаков в своих отсылках к текстам Священного писания везде предпочитает писать с большой буквы, происходит у него на том основании, что в любой религии (как языческой, так и христианской) божественное имя есть уже божественное откровение. Имя Христово понимается Булгаковым не как иносказательное указание на Саму Личность Христа (это лишенное сверхсакрализации понимание имени Божьего подчеркивал и отстаивал против имяславцев российский богослов С. В. Троицкий [Троицкий]), но как сопутствующая Христу, Ему совечная, но от Его Личности отделяемая, отличимая и, по всей видимости, не полностью Ей тождественная Божественная Сущность. Так, по словам Булгакова, Имя Божье вместе со Христом сходило во ад, а главным откровением, обещанным в Апокалипсисе всему человечеству, должно стать откровение доселе неизвестного Имени Божьего.

Совершенно по-особому измеряется и речевой (а вместе с ним и молитвенный) акт в имяславческой концепции Булгакова. Это абсолютно оноματοлогизированная, т. е. целиком обращенная к именам, концепция речи, согласно которой не речь производит слова и имена, а они ее: «Речь, — по Булгакову, — сводится к *именованию*» [Булгаков 1999, 133]. Речь вместе с тем есть контакт человека с вещью, которая желает себя произнести (фактически, можно сказать, что и произвести) через него. За человеческим субъектом сохраняется свобода отклика на призыв вещи, но в целом речь возможна только при условии, что человек так или иначе «слушается вещи» [Булгаков 1999, 102–103]. По существу выходит, что свободный человек в речевом акте есть лишь *место манифестации слова или локус инобытия имени*.

Но, пожалуй, самым экстравагантным утверждением в *словалогии* Булгакова является его тезис о том, что слова *рождают себя сами*, проявляясь через произносящего их субъекта, подобно тому как *сам себя рождает* ребенок, проявляясь в мире через своих родителей [Булгаков 1999, 44–46]. Эту схему, как антропологически, так и онтологически, о. Сергей сам определяет как «регрессивную» [Булгаков 1999, 45–46].

Интересно, что подобную работу *обращения* философской мысли, ее фактического регресса в мифологию, проделывал задолго до о. Сергия Булгакова и о. Павел Флоренский. Так, в своей известной речи «Общечеловеческие корни идеализма» (1908) Флоренский, подобно Булгакову, подвергнутому радикальному онтологическому отрицанию немецкий идеализм, подвергает крайне реалистической трактовке учение вполне онтологически мыслящего Платона, назначая его фактически первым выразителем и проповедником имяславческой предпосылки. Больше того, Флоренский пытается всю теорию идей Платона сделать производной от *имяславия*, стремясь не столько двигаться в фарватере классического платоновского идеализма, сколько вернуть самого Платона к доклассическим или, что то же, к допонятийным умозрениям — к «первобытной философии» или к «непосредственному мышлению» [Флоренский 2003, 22]. Поэтому статические платоновские *идеи* вещей, отождествляемые Флоренским с *именами* вещей, Флоренский рассматривает как динамические силы, самостоятельно и активно вторгающиеся в земной мир. Эти же установки Флоренского были проявлены им еще и раньше, в его курсовом семинарском сочинении «Священное переименование» (Сергиев Посад, 1907), где он развивал концепцию «самостоятельного бытия имени» [Флоренский 2006, 70], «предсуществования имен» [Флоренский 2006, 46] и диктуемую всей этой имяславческой платформой теорию «ипостазирования Божьего имени» [Флоренский 2006, 132].

Учитывая столь *радикальный онтологизм*, трудно признать вполне точным и нюансированным мнение зарубежного историка русской мысли, согласно которому метафизическая цель Булгакова состоит лишь в том, чтобы сделать философию символической и дать ей «опираться на высказывания и суждения» [Аржаковский, 401]. Описываемый таким образом критерий булгаковского отношения к философской мысли оказывается слишком нерельефным; если же вести речь о том поистине категорическом *онтологическом императиве*, на котором Булгаков призывает строить любую философию, то мы не можем не заметить, насколько энергично русский философ требует, чтобы *сама реальность* рассматривалась как *высказывание и суждение*, а отнюдь не ее частное (пусть даже философское!) осмысление и описание. Утверждение Антуана Аржаковского, что «только символическая философия мира способна лучше понять основы поклонения Имени Божьему» [Аржаковский, 397], применительно ко всей линии русского имяславия должно быть скорее

инверсировано, поскольку именно поклонение Имени Божьему при имяславческом образе мысли придает особую насыщенность всем символическим реалиям, вообще опознаваемым в мире, и оно же, это поклонение, в первую очередь заставляет теоретиков имяславия (включая о. Сергия с его *словологией*) заявлять себя символистами и *пан*-символистами.

Итак, подвергнутые выше критическому обзору крымские умозрения Булгакова, прежде всего, ставят перед нами вопрос о *философских и богословских перспективах онтологизма*. По общему императиву о. Сергия, который ему самому представлялся *христиански-апологетическим*, исходы этих умозрений на поверку оказываются и в самом деле *антифилософскими*, но не в искомом смысле опровержения философских заблуждений истинной религией, т. е. христианством, а лишь в смысле чисто философской замены *спиритуалистической* установки на *онтологическую*. Но отказ от «германизма» в теории познания и поиск духовного антипода ему парадоксальным образом приводят русского философа не только и даже не столько к реабилитации христианства вопреки отвлеченному идеалистическому теизму, сколько к реанимации дохристианской мифологической архаики.

## Литература

1. Адо = Адо П. Философия как тринитарная ересь (по поводу книги Сергея Булгакова «Трагедия философии») // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 158–171.
2. *Аржаковский* = Аржаковский А. Прославление Имени и грамматика Мудрости : Сергей Булгаков и Жан-Марк Ферри / Пер. с англ. А. В. Анашкина // Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. А. П. Козырева. Москва : Политическая энциклопедия, 2020. С. 395–408.
3. *Баумейстер* = Баумейстер А. О. Гегель : Часть 3. Гегелевская интеллектуальная революция: «Наука логики». 10 января 2021. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=DzifB4nQUaE&ab\\_channel=AndriiBaumeister](https://www.youtube.com/watch?v=DzifB4nQUaE&ab_channel=AndriiBaumeister) (дата обращения: 30.03.2021).
4. *Безлепки* = Безлепки Н. И. Философия языка в России : К истории русской лингвофилософии. Санкт-Петербург : Искусство — СПб, 2001. 390 с.
5. *Бердяев 1991* = Бердяев Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» (К десятилетию «Пути») // Н. М. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Ч. 2. Свердловск : Изд-во Уральского университета, 1991. С. 217–235.

6. *Бердяев 2002* = Бердяев Н. А. О новом русском идеализме // Он же. *Sub specie aeternitatis. Опыт философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.)* / Сост. и коммент. В. В. Сапова. Москва : Канон+, 2002. С. 173–216.
7. *Бердяев 2007* = Бердяев Н. А. Я и мир объектов : Опыт философии одиночества и общения // Он же. *Дух и реальность : Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов : Опыт философии одиночества и общения*. Москва : АСТ : Хранитель, 2007. С. 207–381.
8. *Бибихин* = Бибихин В. В. *Внутренняя форма слова*. Санкт-Петербург : Наука, 2008. 420 с.
9. *Бонецкая* = Бонецкая Н. К. *Русский экзистенциализм*. Санкт-Петербург : Алетейя, 2021. 670 с.
10. *Булгаков 1993* = Булгаков С. Н. Трагедия философии // Он же. *Сочинения : В 2 т. Т. 1 : Философия хозяйства. Трагедия философии* / Вступ. ст., сост. и примеч. С. С. Хоружего. Москва : Наука, 1993. С. 311–518.
11. *Булгаков 1999* = Булгаков С. Н. *Философия имени*. Санкт-Петербург : Наука, 1999. 446 с.
12. *Булгаков 2008a* = Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Он же. *Два Града : Исследования о природе общественных идеалов*. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 77–108.
13. *Булгаков 2008б* = Булгаков С. Н. Религия человекобожия в русской революции // Он же. *Два Града : Исследование о природе общественных идеалов*. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 389–420.
14. *Булгаков 2009* = Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // *Манифесты русского идеализма : Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины* / Сост. В. В. Сапов. Москва : Астрель, 2009. С. 24–49.
15. *Булгаков 2018a* = Булгаков С. Н. Письмо о Павлу Флоренскому // Он же. *На пиру богов* / Сост. А. А. Тесля. Москва : РИПОЛ классик, 2018. С. 425–475.
16. *Булгаков 2018б* = Булгаков С. Н. У стен Херсониса : Диалоги // Он же. *На пиру богов* / Сост. А. А. Тесля. Москва : РИПОЛ классик, 2018. С. 105–423.
17. *Вехи* = Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. Из глубины : Сборник статей о русской революции / Сост. А. А. Яковлева; прим. М. А. Колерова и др. Москва : Правда, 1991. С. 9–199.
18. *Геворкян* = Геворкян А. В. *Учение об антиномизме П. Флоренского и С. Булгакова*. Москва : Христианское издательство, 1999. 151 с.
19. *Грановский* = Грановский В. В. *Имяславие в контексте кризиса русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX веков* : Авторе-

- ферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва : ООО «Соцветие красок», 2008. 26 с.
20. *Ильин* = Ильин И. А. Собрание сочинений : Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : В 2 т. Том I : Учение о Боге / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. Москва : Русская книга, 2002. 447 с.
  21. *Кант* = Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н. О. Лосского. Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. 672 с.
  22. *Киреевский* = Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Он же. Критика и эстетика. Москва : Искусство, 1979. С. 293–332.
  23. *Козырев* = Козырев А. П. Софиология о. Сергия Булгакова: «философема» или «теологема»? // Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. А. П. Козырева. Москва : Политическая энциклопедия, 2020. С. 305–321.
  24. *Курабцев* = Курабцев В. Л. Онтологизм // Русская философия : Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. Москва : ТЕРРА-Книжный клуб : Республика, 1999. С. 349–350.
  25. *Мелетинский* = Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. Москва : РГГУ, 2001. 169 с.
  26. *Нетребская* = Нетребская О. Н. С. Н. Булгаков о «трагедии» философии : Автореферат дис. ... канд. филос. наук. Москва : Тип. МПГУ, 2008. 17 с.
  27. *Нижников* = Нижников С. А. Иммануил Кант и русская метафизическая мысль: особенности интерпретации // Пространство и время : Альманах. 2015. Т. 10. Вып. 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/immanuel-kant-i-russkaya-metafizicheskaya-mysl-osobennosti-interpretatsii/viewer> (дата обращения: 30.03.21).
  28. *Панченко* = Панченко Т. Н. Богословие духовных академий и богословие мирян? // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 249–270.
  29. *Соловьев 1999а* = Соловьев В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Он же. Спор о справедливости : Сочинения. Москва : ЭКСМО-Пресс; Харьков : Фолио, 1999. С. 307–451.
  30. *Соловьев 1999б* = Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Он же. Спор о справедливости : Сочинения. Москва : ЭКСМО-Пресс; Харьков : Фолио, 1999. С. 27–196.
  31. *Степун 2010* = Степун Ф. А. Избранные труды / Сост., вступ. ст. и коммент. К. А. Соловьева. Москва : Росс. полит. энциклопедия, 2010. 672 с.
  32. *Степун 2012* = Степун Ф. Мистическое мировидение : Пять образов русского символизма. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2012. 479 с.
  33. *Троицкий* = Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники. Краснодар : Библиотека Свято-Ильинского храма, 2002. 312 с.

34. *Фихте* = Фихте И. Г. Наукоучение в его общих чертах // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2 / Сост. и прим. Вл. Волжского. Санкт-Петербург : Мифрил, 1993. С. 771–789.
35. *Флоренский 2001* = Флоренский П. А. Христианство и культура / Вступ. ст. и примеч. А. С. Филоненко. Москва : АСТ; Харьков : Фолио, 2001. 672 с.
36. *Флоренский 2003* = Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Он же. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. Москва : АСТ, 2003. С. 7–29.
37. *Флоренский 2006* = Флоренский П. А. Священное переименование. Изменение имен как внешний признак перемен в религиозном сознании. Москва : Храм св. мученицы Татианы, 2006. 352 с.
38. *Флоровский 1991* = Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа. Киев : Путь к истине, 1991. 599 с.
39. *Флоровский 2011* = Письма прот. Георгия Флоровского прот. Сергию Булгакову // Вестник РХД. 2011. № 198. С. 41–52.
40. *Франк 1992* = Франк С. Л. Русское мировоззрение // Он же. Духовные основы общества. Москва : Республика, 1992. С. 471–500.
41. *Франк 1996* = Франк С. Л. Еще о национализме в философии : Ответ на ответ В. Ф. Эрн // Он же. Русское мировоззрение. Санкт-Петербург : Наука, 1996. С. 112–119.
42. *Хюбнер* = Хюбнер К. Истина мифа. Москва : Республика, 1996. 448 с.
43. *Ципко* = Ципко А. Ненависть к правде: кто призывает восторгаться преступлениями своих правителей // Московский комсомолец. 19 августа 2018. URL: <https://www.mk.ru/social/2018/08/19/nenavist-k-pravde-kto-prizyvaet-vostorgatsya-prestupleniyami-svoikh-praviteley.html> (дата обращения: 30.03.2021).
44. *Эрн 1991a* = Эрн В. Ф. Культурное непонимание // Он же. Сочинения / Сост. Н. В. Котрелев, Е. В. Антонова; вступ. ст. Ю. Шеррер. Москва : Правда, 1991. С. 109–126.
45. *Эрн 1991b* = Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Он же. Сочинения / Сост. Н. В. Котрелев, Е. В. Антонова; вступ. ст. Ю. Шеррер. Москва : Правда, 1991. С. 71–108.



## References

1. Arzhakovskiy A. (2020). "Glorification of the Name and the Grammar of Wisdom: Sergius Bulgakov and Jean-Marc Ferry", in Idem (ed.). *Sergei Nikolaevich Bulgakov*. Moscow : Politicheskaya entsiklopediya Publ., pp. 395–408 (in Russian).
2. Baumeister A. O. *Gegel': Chast' 3. Gegelevskaya intellektual'naya revoliutsiya: "Nauka logiki"* [Hegel: Part 3. Hegel's Intellectual Revolution: "Science of Logic"], available at: [https://www.youtube.com/watch?v=DzifB4nQUaE&ab\\_channel=AndriiBaumeister](https://www.youtube.com/watch?v=DzifB4nQUaE&ab_channel=AndriiBaumeister) (30.03.2021).
3. Bezlepkin N. I. (2001). *Filosofiya iazyka v Rossii: K istorii russkoi lingvofilosofii* [Philosophy of language in Russia. To the history of Russian linguophilosophy]. St. Petersburg : Iskusstvo — SPB (in Russian).
4. Berdyaev N. A. (1991). "The Russian Spiritual Renaissance of the Beginning 20<sup>th</sup> Century and the Journal Put': For the Decade Anniversary of Put' ", in N. A. Berdyaev o russkoi filosofii. Sverdlovsk : Ural'skii universitet Publ., pp. 217–235 (in Russian).
5. Berdyaev N. A. (2002). "About the new Russian idealism", in Idem. *Sub specie aeternitatis : Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900–1906 gg.)* [Sub specie aeternitatis : Philosophical, social and literary experiments (1900–1906)]. Moscow : Kanon+ Publ., pp. 173–216 (in Russian).
6. Berdyaev N. A. (2007). "The Self and the World of Objects: An Experience of the Philosophy of Solitude and Communication", in Idem. *Dukh i real'nost': Osnovy bogochelevescheskoi dukhovnosti; Ia i mir ob'ektov: Opyt filosofii odinochestva i obshcheniia* [Spirit and Reality: Fundamentals of Divine-Human Spirituality. The Self and the World of Objects: An Experience of the Philosophy of Solitude and Communication]. Moscow : AST : Khranitel', pp. 207–381 (in Russian).
7. Bibikhin V. V. (2008). *Vnutrenniya forma slova* [The Inner Form of the Word]. St. Petersburg : Nauka Publ. (in Russian).
8. Bonetskaia N. K. (2021). *Russkii ekzistentsializm* [Russian existentialism]. St. Petersburg : Aleteia Publ. (in Russian).
9. Bulgakov S. N. (1993). "Tragedy of philosophy", in Idem. *Sochineniia : V 2 t., t. 1: Filosofiya khoziaistva. Tragediia filosofii* [Works: In 2 v., v. 1: Philosophy of the economy. The tragedy of philosophy]. Moscow : Nauka Publ., pp. 311–518 (in Russian).
10. Bulgakov S. N. (1999). *Filosofiya imeni* [Philosophy of the name]. St. Petersburg : Nauka Publ. (in Russian).
11. Bulgakov S. N. (2008). "Karl Marx As a Religious Type: His Relation to the Religion of Anthropothesis of L. Feuerbach", in Idem. *Dva Grada: Issledovaniia o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities. A Study on the

- Nature of Social Ideals]. St. Petersburg : Olega Abyshko Publ., pp. 77–108 (in Russian).
12. Bulgakov S. N. (2008). “The Religion of Anthropothesis in the Russian revolution”, in Idem. *Dva Grada. Issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities. A Study on the Nature of Social Ideals], St. Petersburg : Olega Abyshko Publ., pp. 389–420 (in Russian).
  13. Bulgakov S. N. (2009). “Basic Problems of the Theory of Progress”, in *Manifesty russkogo idealizma: Problemy idealizma. Vekhi. Iz glubiny* [Manifests Russian idealism. Problems of idealism. Milestones. From the depths]. Moscow : Astrel', pp. 24–49 (in Russian).
  14. Bulgakov S. N. (2018). “Letter to Priest Pavel Florensky”, in Idem. *Na piru bogov* [At the Feast of the Gods]. Moscow : RIPOL klassik, pp. 425–475 (in Russian).
  15. Bulgakov S. N. (2018). “At the Walls of Chersonese: Dialogues”, in Idem. *Na piru bogov* [At the Feast of the Gods]. Moscow : RIPOL klassik, pp. 105–423 (in Russian).
  16. *Vekhi: Sbornik statei o russkoi intelligentsii. Iz glubiny: Sbornik statei o russkoi revoliutsii* [Vekhi: A collection of articles about the Russian intelligentsia. From the Depths: Collection of Articles on the Russian Revolution]. Moscow : Pravda, 1991 (in Russian).
  17. Ern V. F. (1991). “Cultural misunderstanding”, in Idem. *Sochineniia* [Works]. Moscow : Pravda, pp. 109–126 (in Russian).
  18. Ern V. F. (1991). “Something about Logos, Russian philosophy and scientific nature”, in Idem. *Sochineniia* [Works]. Moscow : Pravda, pp. 71–108 (in Russian).
  19. Fichte I. G. (1993). “Outline of the Doctrine of Knowledge”, in Idem. *Sochineniia* [Works] : In 2 v., v. 2. St. Petersburg : Mifril, pp. 771–789. (in Russian).
  20. Florensky P. A. (2001). *Khristianstvo i kul'tura* [Christianity and Culture]. Moscow : AST; Khar'kov : Folio (in Russian).
  21. Florensky P. A. (2003). “The universal human roots of idealism”, in Idem. *Stolp i utverzhenie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei* [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy]. Moscow : AST Publ., pp. 7–29 (in Russian).
  22. Florensky P. A. (2006). *Sviashchennoe pereimenovanie. Izmenenie imen kak vneshnii priznak peremen v religioznom soznanii* [Sacred renaming. Change of names as an outward sign of changes in religious consciousness]. Moscow : Khram sv. mch. Tatiiany Publ. (in Russian).
  23. Florovsky G. (1991). *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Kiev : Put' k istine Publ. (in Russian).

24. Frank S. L. (1992). "Russian worldview", in Idem. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [The Spiritual Foundations of Society]. Moscow : Respublika Publ., pp. 471–500 (in Russian).
25. Frank S. L. (1996). "Once more on nationalism in philosophy. My response to V. F. Ern's response", in Idem. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. St. Petersburg : Nauka Publ., pp. 112–119 (in Russian).
26. Gevorkian A. V. (1999). *Uchenie ob antinomizme P. Florenskogo i S. Bulgakova* [The doctrine of the antinomianism of Florensky and Bulgakov]. Moscow : Khristianskoe izd. Publ. (in Russian).
27. Granovsky V. V. (2008). *Imiaslavie v kontekste krizisa russkoi religiozno-filosofskoi mysli kontsa XIX — nachala XX vekov: Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk* [Name-glory in the context of the crisis of Russian religious and philosophical thought of the late 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> centuries]. Moscow : Sotsvetie krasok (in Russian).
28. Hadot P. (2009). *Filosofiiia kak trinitarnaia eres' (po povodu knigi Sergeia Bulgakova "Tragediia filosofii")* [Philosophy as Trinitarian Heresy: about Serge Bulgakov's book: "The Tragedy of Philosophy"]. *Voprosy filosofii*, 2009, n. 7, pp. 158–171 (Russian translation).
29. Hubner K. (1996). *Istina mifa* [The truth of Myth]. Moscow : Respublika Publ. (in Russian).
30. Ilyin I. A. (2002). *Sobranie sochinenii: Filosofiiia Gegelia kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka : V 2 t., t. 1: Uchenie o Boge* [Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man : In 2 v., v. 2: Doctrine about God]. Moscow : Russkaia kniga (in Russian).
31. Kant I. (1999). *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Rostov-na-Donu : Feniks (in Russian).
32. Kireevsky I. V. (1979). "O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlia filosofii" [On the necessity and possibility of new beginnings for philosophy], in Idem. *Kritika i estetika*. Moscow : Iskusstvo, pp. 293–332 (in Russian).
33. Kozyrev A. P. (2020). "Sophiology of Archpriest Sergius Bulgakov: A 'Theologema' or a 'Philosophema'?", in Idem (ed.). *Sergei Nikolaevich Bulgakov*, Moscow : Politicheskaiia entsiklopediia Publ., pp. 305–321 (in Russian).
34. Kurabtsev V. L. (1999). "Ontologism", in M. A. Maslin (ed.). *Russkaia filosofiiia: Slovar'* [Russian Philosophy: Dictionary]. Moscow : TERRA-Knizhnyi klub : Respublika Publ., pp. 349–350 (in Russian).
35. Meletinskii E. M. (2001). *Ot mifa k literature* [From myth to literature]. Moscow : RGGU Publ. (in Russian).
36. Netrobskaia O. N. (2008). *S. N. Bulgakov o "tragedii" filosofii: Avtoreferat diss. na soiskanie uchenoi stepeni kand. filosofskikh nauk* [S. N. Bulgakov on the

- “tragedy” of philosophy : Dissertation abstract Cand. Sci. (Philosophy)]. Moscow : MPGU Publ. (in Russian).
37. Nizhnikov S. A. *Immanuel Kant i russkaia metafizicheskaia mysl': osobennosti interpretatsii* [Immanuel Kant and Russian metaphysical thought: peculiarities of interpretation], available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/immanuel-kant-i-russkaya-metafizicheskaya-mysl-osobennosti-interpretatsii/viewer> (30.03.2021).
  38. Panchenko T. N. (2020). “Theology of theological academies and theology of the laity?”. *Vestnik Sviato-Filaretovskogo instituta*, 2020, n. 36, pp. 249–270 (in Russian).
  39. Solovyov V. S. (1999) “The Crisis of Western Philosophy: (Against the Positivists)”, in Idem. *Spor o spravedlivosti: Sochineniia* [Dispute of justice: Collected works]. Moscow : EKSMO-Press; Khar'kov : Folio, pp. 307–451 (in Russian).
  40. Solovyov V. S. (1999) “Lectures on Godmanhood”, in Idem. *Spor o spravedlivosti: Sochineniia* [Dispute of justice: Collected works]. Moscow : EKSMO-Press; Khar'kov : Folio, pp. 27–196 (in Russian).
  41. Stepun F. A. (2010). *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow : Ross. politic. entsiklopediia (in Russian).
  42. Stepun F. A. (2012). *Misticheskoe mirovidenie. Piat' obrazov russkogo simvolizma* [Mystical worldview. Five images of Russian symbolism]. St. Petersburg : Vladimir Dal' (in Russian).
  43. “The Letters fr. Florovsky to fr. S. Bulgakov”. *Vestnik RKhD*, 2011, n. 198, pp. 41–52 (in Russian).
  44. Troitskii S. V. (2002). *Uchenie sv. Grigoriia Nisskogo ob imenakh i imiabozhniki* [The doctrine of St. Gregory of Nyssa about names and name-worshippers]. Krasnodar : Biblioteka Sviato-Il'inskogo khrama (in Russian).
  45. Tsipko A. (2018). “Hatred of the truth: who calls to admire the crimes of their rulers”. *Moskovskii komsomolets*, 2018, 19 avgusta, available at: <https://www.mk.ru/social/2018/08/19/nenavist-k-pravde-kto-prizyvaet-vostorgatsya-prestupleniyami-svoikh-praviteley.html> (30.03.2021) (in Russian).

Статья поступила в редакцию 01.06.2021; одобрена после рецензирования 01.08.2021; принята к публикации 10.09.2021