Рецензия
УДК 215
DOI 10.25803/26587599_2022_43_181

В. В. Грановский

Пророк несостоявшейся реформации

Рецензия на книгу: Евтухова Е. Серп и крест : Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920) / Пер. с англ. И. Буровой. Санкт-Петербург : Библиороссика ; Бостон : Academic Studies Press, 2021. 400 с.: ил. (Современная западная русистика)

Грановский Виктор Владимирович, канд. филос. наук, независимый исследователь, Москва, Россия / Granovsky Viktor Vladimirovich, Cand. Sci. (Philosophy), Independent researcher, Moscow, Russia, philosophus@mail.ru

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Грановский В. В. Пророк несостоявшейся реформации : Рецензия на книгу: Евтухова Е. Серп и крест : Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920) / Пер. с англ. И. Буровой. Санкт-Петербург : Библиороссика ; Бостон : Academic Studies Press, 2021. 400 с.: ил. (Современная западная русистика) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 181–198.
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_181.

FOR CITATION: Granovsky V. V. (2022). “The Prophet of the failed Reformation. Book review: Evtukhova E. Sickle and Cross: Sergei Bulgakov and the fate of Russian religious philosophy (1890–1920), transl. from English I. Burovoy. St. Petersburg : Bibliorossika ; Boston : Academic Studies Press, 2021. 400 p.: ill. (Modern Western Russian Studies)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2022, iss. 43, pp. 181–198.
DOI: 10.25803/26587599_2022_43_181.

© Грановский В. В., 2022

Очередная биография крупнейшего русского философа С. Н. Булгакова [1], чей 150-летний юбилей отпраздновали в минувшем году все неравнодушные к «путям русского богословия», увидела свет как раз в год названного юбилея. Речь идет о почти четырехсотстраничной книге «Серп и крест» профессора истории Колумбийского университета Екатерины Евтуховой. Это второе издание книги; первое вышло за рубежом еще в 1997 г., т. е. в эпоху, когда страна, вдруг отодвинувшая железный занавес, активно возвращала себе наследие пассажиров «философского парохода», наверстывая забытое массой републикаций и неподдельным, оживляющим интересом к *русским судьбам*, на целый век отмежеванным от России последствиями революционного лихолетья. За исключением небольшого предисловия текст биографии Булгакова публикуется 30 лет спустя без существенных изменений. Возник же этот текст как диссертационное исследование, руководимое такими известными западными историками русских идей, как Николай Рязановский (1923–2011) и Мартин Малиа (1924–2004).

Поэтому первое, что вызывает оценочный интерес, есть тот *угол зрения*, под которым западная русистика воспринимает происходящее на русской идейной почве. На Западе русских философов рассматривают не столько как носителей *особой русской идеи*, сколько как представителей *универсального христианства* (с. 15–16) — и это рассмотрение вполне адекватно тому вектору самосознания, которое задал русскому религиозному движению его зачинатель Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900). Именно он стоял у истоков «жизнеспособной и оригинальной русской философии» (с. 26). К началу XX в. она преобразилась в *новый русский идеализм* — это была «интеллектуальная эволюция», ведущая от неокантианства к положительной религии через «громогласный отказ» от сциентизма, в области общественной сопровождаемая категорическим «осуждением русской революции как метафизической катастрофы» (с. 30). В стране, не имеющей религиозных традиций схоластики и реформации, в атмосфере университетской (и главным образом немецкой) методологической выучки

1. Среди недавних материалов о жизни и философском пути Булгакова следует сослаться, прежде всего, на переиздание биографических статей В. В. Сапова в общем собрании трудов этого исследователя [*Сапов, 219–281*], а также на весьма насыщенный раздел «Вехи жизни — вехи творчества» в булгаковском томе из серии «Философы первой половины XX века», вышедшем в 2020 г. под редакцией А. П. Козырева [*Булгаков 2020, 409–511*]. В последней рубрике мы также встречаем статью Е. Евтуховой, посвященную «„маргинальному“ прочтению» булгаковской «Философии хозяйства» [*Булгаков 2020, 450*], т. е. истории составления и обнаружения опорных ссылок этого текста.

возникает тенденция «сформулировать принципы православия с помощью строгой философской терминологии» (с. 32).

Е. Евтухова с полным основанием отказывается рассматривать русскую мысль исключительно как «философию всеединства» (полемизируя здесь с компетентной, но уже весьма устаревшей на сегодняшний день брошюрой В. Н. Акулинина [*Акулинин*]): русские философы — в достаточной мере «неодинаковые» авторы, чьи интуиции не могут быть сведены к пусть и удобной обобщающей модели (с. 351–352). Вместе с тем и сам концепт «всеединства» не вполне адекватен содержанию их построений — гораздо уместнее (как стали делать недавно) видеть их центр в «человеческом достоинстве и христианской этике» (с. 351). В этом смысле и «булгаковская этика радостного труда с акцентом на достоинство и „софийное“ вдохновение хозяина» оказывается параллельна «пэану свободе» Николая Бердяева и *психологии* (учению о душе) Семена Франка (с. 351). Говоря языком философии, русская мысль воспринимается на Западе больше как *персоналистическая*, нежели *онтологическая*. Отметим, правда, что в случае с Сергеем Булгаковым такое атрибутирование следует считать перспективным, но далеко не безоговорочным.

Нельзя воспринять без оговорок и следующее, столь же экстравагантное, сколь и широкое сопоставление американской исследовательницы:

> Булгаков подошел к политэкономии и статистике с таким же пониманием сущностных причин и взаимосвязей, как Фрейд к человеческим эмоциям, а Соссюр — к языку, вытащив дискуссии о сельском хозяйстве из бескрайней трясины практических деталей и перенося в них акцент на творчество (с. 39).

Культурным фоном рассмотрения жизни и творчества главного героя книги является русский Серебряный век. Свойственная этому периоду устремленность «к идеалу всеобщего христианства» (с. 8), вылившаяся в широкую тенденцию общественной жизни, и стала живым продолжением и воплощением соловьевского философствования. Поэтому совершенно справедливо замечание Е. Евтуховой о том, что «без интеграции религиозной мысли» (с. 14) осмыслить культурную историю Серебряного века невозможно. Кульминацией этого религиозного оживления она считает Всероссийский поместный собор 1917–1918 гг. (акты которого относительно недавно, в 2006 г., были переведены на французский язык), хотя самой исследовательнице он, по ее признанию, виделся поначалу «как крупное

„не-событие“ или „анти-событие“», как слабый, выветрившийся реликт религиозно-реформаторского подъема (с. 15).

Вообще традиция рассматривать Серебряный век как эпоху религиозных новаций в западной гуманитаристике находится еще только на стадии формирования. Вовсе не устарело замечание о том, что Октябрьская революция и сегодня отбрасывает длинную тень на всю ей предшествующую эпоху (с. 19). Евтухова отмечает поэтому, что нередко в описании Серебряного века историки «ограничивают себя искусственно суженной областью социальной или политической истории» (с. 19, 20), в целом анализируя религиозный фактор как эпифеноменальный для российской ситуации (с. 22). Примечательно, что эта ремарка относится не к идеологизированным исследованиям советского времени, а к мейнстриму исторической науки Западного мира.

Характеристика «творческой персоны» Булгакова (с. 348) у Евтуховой следующая: это глубоко цельный философ, который идет к новым идеям через резкие перемены, сдвиги и сломы — но именно за счет идейных потрясений он обретает все бóльшую монолитность своей философской судьбы; на каждом этапе он все свои взгляды развивает с мужественной последовательностью.

Выход Булгакова на религиозные пути Е. Евтухова объясняет, прежде всего, «слиянием неоромантизма с опытом позитивизма» (у нас об этом «романтическом направлении» писал, например, в те же годы Б. В. Межуев применительно как раз к Вл. Соловьеву [*Межуев, 21*]). В книге «Серп и крест» ведется речь о «неожиданном» и культурно весьма продуктивном синкретизме, включавшем в себя неокантианство, неоромантизм, христианство (сами деятели Серебряного века иногда прямо говорили: «неохристианство») и русскую религиозную традицию (с. 38).

Наиболее драматично путь Булгакова как социального философа представлен во второй (самой обширной) части исследования (с. 79–211), имеющей знаменательное название «Встреча идеализма с практикой», охватывающей время первой русской революции и завершающейся для русского мыслителя участием в сборнике «Вехи» (1909 г.). Это участие почти совпало по времени с семейной трагедией Булгакова — смертью горячо любимого сына Ивашека.

Говоря о Булгакове-марксисте и упоминая его диссертацию «Капитализм и земледелие» (1898 г.), Е. Евтухова отмечает «замечательное здравомыслие» (с. 63) нашего философа, при опоре на фактический материал обнаружившего серьезный зазор между марксистской аксиоматикой и реальной экономической жизнью:

неприменимость закона концентрации капитала к сельскому хозяйству; реальное отсутствие всемирной солидарности трудящихся как условия планетарного социального сдвига (несбыточно-смехотворный, как писал Булгаков, союз «русских мужиков, англичан, негров и зулусов», с. 61); наконец, слишком откровенное игнорирование (если не неприязненное третирование) Марксом зажиточного крестьянина как главного товаропроизводителя на селе, не являющегося, вопреки марксистской теории, ни эксплуататором, ни пролетарием (с. 64). Осторожное и все-таки достаточно явное размежевание Булгакова с марксистской доктриной приводит к тому, что уже с конца 1890-х гг. его с трудом можно числить среди правоверных марксистов — Евтухова даже несколько раз назовет своего героя «марксистом не социал-демократического толка» (с. 131, 133). Правда, здесь для подтверждения этого наблюдения на руках у исследовательницы нет почти ничего, кроме ссылки на лидера партии большевиков, удостоившего язвительным откликом рецензию Булгакова на брошюру Каутского. Между тем безапелляционные характеристики В. И. Ленина (в свое время объявившего «лжемарксистом» даже патриарха русского марксизма Г. В. Плеханова) в атмосфере обильных партийно-публицистических ниспровержений рисуют скорее ленинский интеллектуально-нравственный портрет, нежели отображают нюансы мыслительских ходов его оппонентов.

В 1901 г. Булгаков читает публичную лекцию о герое Достоевского Иване Карамазове, знаменуя тем самым собственный отход от исключительно научной (экономической) стези и заявляя свои этические искания. Этой обращенностью к этике проникнут и вскоре увидевший свет сборник русских философов, изначально связавших свою жизнь с гуманитарными исследованиями, — «Проблемы идеализма» (1902 г.). В случае с Булгаковым обращение к идеалистической аргументации, в особенности почерпнутой у Вл. Соловьева, равно и выход с нею к широкой студенческой аудитории в идейном смысле трактуется как «призыв к оружию» (с. 93), что вполне подтверждается упомянутой в конце третьей главы статьей Бердяева «О новом русском идеализме» (1904 г.): именно там прозвучат очень похожие слова об идеализме как «боевом кличе»[2]. Булгаков призывает уйти и от капиталистического стяжательства, и от толстовского аскетизма; в качестве универсального требования он отстаивает права личности

2. См.: [*Бердяев 2002, 174*].

и общественный идеал связывает с ее экономическим благосостоянием и социальной справедливостью (с. 95).

Интересно свидетельство самой американской исследовательницы о том, что на Западе новый русский идеализм принято трактовать как *персонализм* в основном благодаря Бердяеву. Этот персонализм, как справедливо комментирует Е. Евтухова, не следует понимать как «просто экзальтированный „индивидуализм“» (с. 100). Правда, вряд ли можно согласиться с тем, что Бердяев при начале нового идеализма выступает лишь ретранслятором булгаковских идей, просто-напросто излагая их в более доступной либо в более последовательной форме. Общность идейной интуиции обоих наших философов налицо, но в системном изложении пальма первенства принадлежит, безусловно, Булгакову, и здесь расхождение двух философов не только стилистическое, но отчасти и содержательное: Евтухова справедливо отмечает, что Булгаков — слишком катафатик, ему даже в православном опыте трудно дается эсхатология (с. 344), в то время как Бердяев даже марксизм воспринимает, прежде всего, как историософию с сильным эсхатологическим элементом.

Е. Евтухова верно отмечает, что идеализм во многом представлял собой очевидную смену мировоззренческого обоснования, но не общественного оформления взглядов, т. е. оказался новой формой *освободительного движения* (в свое время нами это же замечание было отнесено специально к имяславию как философско-богословской склонности ряда видных идеалистов [*Грановский, 18*]). Булгаков быстро примкнул к «Союзу освобождения» и стал корреспондентом журнала «Освобождение» по церковному вопросу, причем именно религиозный мотив придавал публицистике философа максималистский пафос. В своих статьях этого периода (как и в опубликованных манифестах «Христианского братства борьбы») Булгаков высказал программную для «нового религиозного сознания» уверенность в том, что политическая *революция* непременно станет и *религиозной реформацией* в России, и даже призвал христиан к крестовому походу против самодержавия.

Е. Евтухова пишет о Булгакове как об авторе аграрной программы «Союза освобождения», связывая экономическую программу всей кадетской партии с именем русского религиозного философа. Краткое изложение этой программы интересно теми аспектами, которые, представляясь на нынешний день достаточно умеренными и необходимыми, в начале XX в. опознавались и сторонниками, и противниками реформ как противоречивые и достаточно

жесткие. Так, главную задачу на селе Булгаков видел в создании слоя мелких производителей; однако в отличие от радикальных революционеров полагал, что эта задача должна была решаться не тотальной экспроприацией земли у прежних землевладельцев (допустимыми считались лишь отдельные экспроприации), а последовательным, очень дозированным перераспределением земли. Тем не менее этот сдвиг в глазах самодержавной бюрократии все равно выглядел архиреволюционным, поскольку требовал фактического перехода «от усадебно-аристократической политики к крестьянско-демократической» (с. 141), что, безусловно, ставило на повестку дня вопрос о смене политического режима.

Другим важным аспектом конституционно-демократических воззрений Булгакова справедливо объявляется «модель воспитательной политики» (с. 145). Не очень ясно, однако, почему, открывая эту тему, американская исследовательница тотчас же отсылает нас к народническому теоретику П. Л. Лаврову — одному из основных идеологов покаяния высших классов перед низшими (с. 145). Идею воспитания, безусловно, уместнее оформить цитатами ее главного апологета, кадетского теоретика П. Б. Струве, для которого, говоря его собственными словами, «метод политического воспитания» становится принципиальной заменой «метода революционного оглушения крайними требованиями» (с. 147). Для Булгакова же воспитание — это ориентированность не просто на крепких сельских хозяев, но на наиболее темпераментные силы народа, т. е. стремление подхватить религиозную энергию широкой массы и направить ее в освободительное и политически-строительное (а не разрушительное!) русло (с. 146).

Интересен скепсис, который выразил по поводу таких надежд буквально в те же годы Бердяев, симпатизировавший букве кадетской программы, но принципиально сомневавшийся в ее *почвенности*, или, точнее сказать, в том отклике почвы на нее, какового ожидал его соратник-идеалист Булгаков:

> …К.-д. не пойдут в народ и не подойдут к нему… Это — порода людей, имеющих вкус к мирной парламентской деятельности… Слова их будут сухи и мертвы, как бы ни была демократична их программа, и им не будут верить, потому что не таково у них выражение глаз, не так голос звучит, не таков их облик… Отсутствие безумия у всех почти к.-д… [*Бердяев 2002, 440–441*].

В 1905 г. Булгаков создает «Союз христианской политики». Его идейной основой фактически является прежняя кадетская

программа, но с более откровенным религиозным насыщением. «Религии человекобожия» Людвига Фейербаха противопоставляется «богочеловечество» Владимира Соловьева не только как *мировоззренческий концепт*, но и как *инструмент общественного переустройства*. Булгаков выступает поборником *социального христианства*, имеющего свои аналоги как в персоналистическом социализме Англии и Франции, так и в христианских утопиях русской мысли, прежде всего, в проективизме Николая Федорова, настаивавшего на совокупных усилиях христиан реально преобразить этот мир, наилучший пока лишь потенциально (с. 159). В обобщении Е. Евтуховой христианский социализм Булгакова — религиозно окрашенный вариант кадетского либерализма (с. 168), на котором лежит отпечаток живого богоискательства, который был присущ булгаковской личности: согласно характеристике Льва Шестова Булгаков принадлежал к тем новообращенным, кто имя Христа произносили с той же страстью, с которой за минуту до этого — имя Маркса (с. 191).

В 1906 г. Булгаков вместе с А. С. Глинкой (Волжским) выпустил семь номеров газеты «Народ», вдохновляясь «атмосферой надвигающегося чуда» (с. 164), подогретой революционным брожением, и вместе с тем жестко высказываясь против идеализации народа, ринувшегося в революцию: «погромный хулиган звериного образа, погрязающий в смрадном грехе» еще должен быть преображен воспитующей силой, чтобы войти в образ того народа-богоносца, о котором говорили Достоевский и Владимир Соловьев. Другим интенсивным публицистическим выступлением Булгакова тех же лет следует считать восстановленную в седьмой главе «Серпа и креста» критику «извращенного патриотизма» (с. 176), когда, по Булгакову, «профессионально-русские, бутафорски-русские люди» губят русское имя официозной шовинистической идеологией вместе с теми, кто затирает это имя беспочвенными партийными программами. Против них следует строить *Россию права и правды*; ареной этой борьбы должна стать Государственная Дума, где произойдет «последний торг между народом и бюрократией», имеющий завершиться либо победой права, либо войной всех против всех. Идея права должна получить, по Булгакову, общественно-теоретическое оформление даже в прочном союзе философии, богословия и юриспруденции (с. 181).

Предметом специальных философских возражений неминуемо должны стать те суждения, которые мы встречаем в 11-й главе

рецензируемой книги, где предлагается трактовка заветной для принявшего священный сан Булгакова темы имяславия. Евтухова слишком поспешно отождествляет имяславческую доктрину, причем именно в том богословском оформлении, которое придали ей русские религиозные идеалисты, с аутентичным исихазмом. Подобное отождествление в последние десятилетия стало едва ли не общим местом в исследованиях поднимаемой проблемы[3]. Американская исследовательница предпочитает даже указать на мнимый характер этой проблемы, объявляя имяславие Булгакова «просто повтором» учения свт. Григория Паламы (с. 306). Подобное отождествление представляется поспешным и лишенным достаточного основания, каковым в плане теоретической экспертизы, конечно же, не может быть аллюзия на зафиксированную документально резкость имперской церковной администрации в отношении русских монахов-имяславцев, насильственно депортированных из афонских монастырей.

Евтухова неоправданно снижает и значимость для самого Булгакова его теории именования, которая с 1920-х гг. наряду со знаменитой софиологией приобрела для русского философа характер не только организующей мыслительской конструкции, но, быть может, и настоящего *экзистенциального центра*. Поэтому невозможно солидаризироваться с тезисом исследовательницы о том, что имяславие Булгаков понимает всего лишь как теорию молитвы, не касаясь догматики (с. 307).

На самом деле символистская интерпретация словесности, в общем виде опирающаяся на тезис «слова суть символы» (ее о. Сергий особенно интенсивно развивает в свой «крымский период»), несомненно, превосходит своим объемом феноменологию молитвы — она представляет собою *теорию слов* вообще (не случайно некоторые исследователи называют ее «словологией»), и, горячо проповедуя ее, русский философ стремится вовсе не отойти от противоречий, разделяющих «имябожцев» и «имяборцев» (как это кажется Евтуховой, с. 308), но изначально занимает конкретно выраженную — имяславческую — позицию. Иначе говоря, учение об именах о. Сергий разрабатывает, прежде всего, именно как *догматическую* (или *универсально-философскую*) платформу, частным разделом которой становится учение о молитвенном акте, который в контексте имяславия приобретает совершенно особенный колорит, имеющий мало общего

3. См.: [*Семаева, 7*].

с традиционным исихазмом. Отметим, что в этих булгаковских интуициях Евтухова видит плодотворную религиозную новизну, но и в этом предположении нам придется с нею не согласиться (о чем ниже).

Замечание американской исследовательницы о том, что церковь постоянно воссозидает и переосмысливает свои верования (с. 313), в качестве суждения, призванного обозначить имяславие о. Сергия как существенно новый элемент православного богословия, выглядит в одно и то же время и достаточно размытым с точки зрения догматической, и довольно банальным с точки зрения исторической. Если понимать это замечание в том смысле, что в каждый момент своей жизни каждый церковный верующий трудится над своим религиозным сознанием и идет по стезе личного духовного воспитания, сопровождаемый зримо или незримо другими членами церкви, то это, конечно, не что иное, как удостоверяемое личным церковным опытом соборное со-бытие христиан в мистическом теле Христовом. Но обнаружение такого свойства по существу не говорит ни о чем, кроме общераспространенного церковного сознания, т. е. не несет в себе вовсе никакого «модернизма». Другое дело, если исследовательница имеет в виду здесь какое-то более сложное переформулирование и достигаемое опытом жизни обновление религиозной связи, сопрягаемое, как свидетельствует дальнейший текст «Серпа и креста», именно с имяславием.

Евтухова обнаруживает у Булгакова «новый подход к молитве и вовлеченности членов церкви», даже «новое толкование церковного вероучения» (с. 315). В чем же, однако, эта новизна? Если речь идет об обычном понимании молитвословия, то ничего нового в таком «подходе», мы, конечно, не найдем. Если же это такая «теория молитвы», которая позволяет создавать и пересоздавать связь с Богом каждому члену церкви (с. 315), то это, как минимум, богословски неосторожная формула: произвольно религиозная связь не может быть ни осуществлена, ни заменена, если можно так выразиться, по инициативе лишь одной стороны религиозного отношения, особенно стороны человеческой, которая, по определению, является не «агентом», но «адресатом» и «реципиентом» божественного откровения.

Еще более странным тезисом звучит заявление Евтуховой, что откровение в христианстве возможно не только благодаря пришествию Христа. Однако пришествие Христа не есть в собственном смысле откровение — это уже конкретное Боговоплощение.

Конечно, общение церковного христианина со Христом имеет разные формы. Но Евтухова вновь говорит о «пересоздании» через молитву религиозного акта (с. 313). Если имеется в виду личное откровение, сообщаемое Господом каждому христианину через молитву и жизнь, то это опять-таки христиански приемлемый сюжет. Но если речь об одном только человеческом почине в этом «пересоздании», то возникает возможность подразумевать такое понимание, согласно которому божественное откровение уступает «слишком человеческому» авторитету, причем этот вариант религиозной рекомбинации столь же претенциозен, сколь и несбыточен, поскольку если Бог не даст человеку откровения, то никакой богооткровенной связи и не состоится.

Каждый церковный христианин, отмечает Евтухова, и в личной, и в соборной молитве именует Бога (с. 313). Но ведь такое именование есть не что иное, как общераспространенный факт молитвенной жизни Церкви. Излагая далее концепцию Булгакова, Е. Евтухова пишет также, что, живя и молясь в Церкви, христианин дает все новые и новые имена не только вещам, но и Богу (с. 331). Следует ли понимать это так, что христианин в этом случае «обновляет» Бога, а не свое понимание связи с Ним с использованием доселе неведомых (в том числе и Самому Богу) имен? В случае положительного ответа мы, безусловно, встречаемся здесь с изводом парахристианского магического сознания, в случае отрицательного — вправе видеть во фразе исследовательницы неточное словоупотребление, чреватое, как выразился бы герой книги Е. Евтуховой, «ересеологическими» ухищрениями [*Булгаков 1993, 311*].

Если иметь в виду культурную атмосферу, в которой формулировалось имяславие Булгакова, то представляется неоднозначным замечание исследовательницы о том, что оно, насыщенное лингвистическими экскурсами, стало концепцией, приспособленной для большинства мыслящих людей XX столетия (с. 314). Тем более трудно обосновать утверждение, что происходило это за счет тесной связи имяславия с «современными языковыми теориями» (с. 314). По существу здесь доказывается тезис, опровергаемый историей самого имяславия, которое выглядело приемлемым далеко не для большинства интеллектуалов, а, напротив, для их малозаметного меньшинства [*Кублановский, 458–459*], между тем как наиболее аффектированно имяславие было принято как раз малоначитанным в богословском (и тем более в языковедческом) материале контингентом. Вместе с тем вектор

имяславческих построений и симпатий изначально устремляется не в ультрасовременность, а именно в архаику, теории же, которые оно использует для самообоснования, не только не являются современными для XX в., но и заимствуются отнюдь не из области «передовой» лингвистики, а скажем, из древних заговоров и фольклора [*Флоренский 2003; Булгаков 1999, 380*].

Евтухова утверждает, что через имяславие Булгаков воплотил стремления Д. С. Мережковского, В. В. Розанова и других религиозных модернистов к пересмотру христианского учения (в том, что этот посыл входил в число его программных целеполаганий, Булгаков признавался и сам, например, в «крымском» письме свящ. Павлу Флоренскому [*Булгаков 2018, 451–452*]), но вновь характеризует подобную попытку как возможность приспособить традиционное христианство к мировоззрению человека, уже слишком далеко отошедшего от времени его зарождения (с. 314–315). Здесь снова приходится усомниться, поскольку, как было сказано, имяславие не столь однозначно связывалось с прокламируемой «модерностью» — на нем лежал и отпечаток предназначенного к изживанию «новым сознанием» религиозного консерватизма, что уже в начале Афонского конфликта отмечал, например, Бердяев [*Бердяев 1989, 620*]).

Имяславие в русской мысли — это поспешный или, скорее, слишком далеко зашедший поиск противовеса западному мышлению или, как считали сами имяславцы, воздвижение крепости *истинного онтологизма* против атакующих номиналистических систем, увлекающих в *антибытийственность*. Резоны этой критики вполне правомерно выделить и подчеркнуть, в частности, чтобы понять вектор самого по себе русского религиозного мышления, однако полное согласие с ними заставило бы изобразить западное мышление значительно менее онтологичным, чем оно есть, при всей его бесспорной интеллектуалистичности[4]. Вопреки допущениям русских онтологистов *акосмический аспект* в западной мысли вовсе не абсолютен: он как минимум в иной форме, чем это виделось отечественным мыслителям, предусматривает совпадение *логического* смысла с *онтологическим* (это показал, например, С. Л. Франк в специальной полемике со сторонником имяславия В. Ф. Эрном [*Франк, 112–119*]).

Вполне справедливо было бы определить здесь смысловой код имяславия как *гипостазирование*. В советское время этот

4. См.: [*Вышеславцев, 156*].

термин употреблялся в качестве ниспровергательного идеологического штампа и использовался как негация божественного существования: утверждать бытие Бога в координатах диалектического материализма значило полагать как реально существующую такую сущность, которая на самом деле не существует. Будучи версией крайнего реализма, имяславие фактически гипостазирует метафору, а также переносное либо несобственное значение слова (двигаясь здесь единым фарватером с символизмом как поэтической теорией и практикой Серебряного века), т. е. утверждает действительно номинальную сущность как реальную. Это придает имяславческим построениям мифологический характер, но эту мифологию мыслители уровня Булгакова претендовали излагать языком современного им философского рационализма в качестве универсального мировоззрения. Таким образом, в качестве «философской предпосылки» [*Флоренский 2001, 273*] имяславие предстает как «народнический» уклон крупных интеллектуалов, сделавших своим теоретическим фундаментом словесную иллюзию афонских простецов, доведенную до положения богословской и догматической гиперболы.

Наиболее концептуальные примечания американской исследовательницы мы находим в Заключении (с. 348–357), и они вновь касаются Серебряного века. Для Евтуховой Серебряный век есть контекст к тем «судьбам русской религиозной философии», о которых говорится в подзаголовке ее биографического повествования. Синонимом Серебряного века для Евтуховой является концепт *русской реформации*, на фоне которой и следовало бы изучать жизнь Сергея Булгакова, если бы эта реформация реально состоялась (с. 348).

«Русской реформации» как целого в России не было — но элементы ее в России все же были. Это, прежде всего, попытки обновить церковное самосознание при обращении к материалам литературных, лингвистических и философских споров. К подобному методу прибегает и Булгаков, считая допустимым во время Всероссийского поместного собора 1917–1918 гг. основывать свои догматические построения на «поэтических теориях языка и символа» (с. 350). И обратно: «вездесущая тема природы Логоса», «вариации на тему Софии Соловьева», «всепоглощающее чувство религиозной миссии» — все это придавало «религиозную актуальность» и «богословское наполнение» российским символизму, акмеизму и даже футуризму (с. 349), в то время как в истории

культуры других стран этого, как столь ярко выраженной тенденции, не наблюдалось. И чем разрозненнее внутри себя было «реформационное» движение — тем оно оказывалось продуктивнее (с. 350).

В России «религиозный импульс не был узко клерикальным или догматическим» — его следы «постепенно проникли в искусство, музыку, либеральную политику и даже в аграрную реформу» (с. 352).

Культурно-мировоззренческими мотивами этого неожиданного религиозного «полнокровия» Е. Евтуховой видятся следующие факторы:

1. «*Общеевропейское восстание против позитивизма*» (с. 352, курсив наш). В этой тенденции русские мыслители идут до логического конца и создают одновременно традиционную и новаторскую религиозную философию. Таков, с точки зрения Е. Евтуховой, положительный итог того процесса, который о. Георгий Флоровский, не склонный приветствовать Серебряный век, назвал «кризисом русского византинизма» (с. 353).

2. *Противостояние реакционной политике К. П. Победоносцева*. В ответ на понимание церкви как строго иерархизированной структуры и политического инструмента самодержавной власти нарастает «горизонтальная» религиозная активность, и религиозный пыл перемещается из церковно-клерикальной среды в светскую. С религиозным почином выступают светские богословы и свободные религиозные публицисты, дистанцирующиеся от церковного официоза. Против устаревших форм церковной организации они выдвигают и новый концепт *либерализма*, и старое понятие *соборности* как способы оригинального христианского самопонимания — триумф этих элементов религиозная партия связывает с отставкой Победоносцева в 1905 г. и с созывом Всероссийского поместного собора в 1917 г. (с. 353–354).

3. *Крах революционного народничества*. Богоискатели Серебряного века, как пишет Е. Евтухова, включая и авторов сборника «Вехи», сделались сторонниками народной веры, которую до этого критиковали. В «Вехах», как правильно отмечает Евтухова, присутствует «сокрушенное размышление» о том, что интеллигенции с ее поверхностным атеизмом следует поучиться более цельному, более жизненному мировоззрению у верующего народа (с. 354). Полемизируя с этим призывом, Е. Евтухова делает отсылку к полемике Белинского и Гоголя, напоминая скепсис Белинского по поводу народного православия. Между тем «веховский»

взгляд на народную веру был достаточно далек от безотчетного восторга, ради разоблачения которого следовало бы производить подобную апелляцию. Именно у «веховцев» главным стало понимание того, что религиозная вера, бесспорно, являлась духовно-исторической скрепой русского народа, но понимание это вовсе не означало безоговорочного присоединения к этой вере в ее фактическом состоянии, недостатки которого «веховцы» отмечали наряду с изъянами интеллигентской беспочвенности. Одними из первых они обнаружили, что в ходе Первой русской революции «лик народа… оказался страшным, злобным, грубым и неуправляемым» (с. 354).

4. «*Консервативный романтизм*» (с. 355; курсив наш). Евтухова отмечает, что модернизм вовсе не есть непременно отвержение религиозных ценностей либо их «переформатирование» — он предусматривает и их сохранение. Это консервативный элемент в модернизме, который не может быть расценен как только «отсталый консерватизм». Для постмодернизма, который тоже предлагает сочетание религии с экономикой и культурой, русский модернизм Серебряного века представляет собою «интригующий пример» (с. 355).

Пожалуй, главным колебанием автора в обозрении русской жизни являются те две откровенно полярные установки, которые описаны, соответственно, на открывающих и на завершающих страницах «Серпа и креста»:

- «Эта книга, посвященная критическому периоду на рубеже XIX–XX столетий, — не о русской революции» (с. 17);
- «В конечном счете эта книга, пусть и косвенно, все-таки посвящена революции» (с. 355).

Безусловно, вне революционного контекста невозможен обстоятельный разговор, пожалуй, ни об одном видном русском религиозном философе XX в.: начиная именно с Булгакова, каждый из них оставил личное и мыслительское свидетельство о своем прохождении траектории «от марксизма к идеализму» и, в конце концов, об «истоках и смысле русского коммунизма». Концентрируя события жизненного пути Сергея Булгакова, книга «Серп и крест» говорит о революции как о локусе срыва того *христианского экономизма*, проповедником которого был отечественный мыслитель. В последующие же десятилетия советской идеократии религиозная философия и вовсе «исчезла как живое дело» (с. 13). Таким образом — Булгаков здесь пример не единственный — русская революция есть, в сущности, контрагент

и разрушитель и *русского идеала*, и *русского идеализма*, и писать о русских философах как ее антиподах — значит, и в самом деле, писать прежде всего о ней.

Обозрение Е. Евтуховой, в которое включен философский путь Сергея Булгакова, есть (как и отмечено выше) в первую очередь взгляд *историка*, поэтому он ограничивается очень часто внешне очерченными вехами этого пути и их внешней оценкой, порою весьма зоркой, временами приблизительной, а иногда и неизбежно стереотипной. И хотя с точки зрения *философа* эти ремарки не исчерпывающи и полемичны, подобный извод биографии крупнейшего русского мыслителя представляет немалую ценность, несмотря на указанное разногласие.

Литература

1. *Акулинин* = Акулинин В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1990. 158 с.
2. *Бердяев 1989* = Бердяев Н. А. Собрание сочинений : В 4 т. Т. 3 : Типы религиозной мысли в России / Общ. ред. Н. А. Струве. Paris : YMCA-Press, 1989. 712 с.
3. *Бердяев 2002* = Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.) / Сост. и коммент. В. В. Сапова. Москва : Канон+, 2002. 656 с.
4. *Булгаков 1993* = Булгаков С. Н. Сочинения : В 2 т. Т. 1 : Философия хозяйства. Трагедия философии / Вступ. ст., сост. и примеч. С. С. Хоружего. Москва : Наука, 1993. 603 с.
5. *Булгаков 1999* = Булгаков С. Н. Философия имени. Санкт-Петербург : Наука, 1999. 446 с.
6. *Булгаков 2018* = Булгаков С. Письмо о. Павлу Флоренскому // Он же. На пиру богов / Сост. А. А. Тесля. Москва : РИПОЛ классик, 2018. С. 425–475.
7. *Булгаков 2020* = Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. А. П. Козырева. Москва : Политическая энциклопедия, 2020. 631 с.: ил.
8. *Вышеславцев* = Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В. В. Сапова. Москва : Республика, 1994. 368 с.
9. *Грановский* = Грановский В. В. Имяславие в контексте кризиса русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX веков : Автореферат дисс. … канд. филос. наук. Москва : Соцветие красок, 2008. 26 с.
10. *Кублановский* = Кублановский Ю. М. На обратном пути: стихи и статьи. Москва : Русскій міръ, 2006. 480 с.

11. *Межуев* = Межуев Б. В. Отечественные истоки философии В. С. Соловьева (социокультурный контекст 70–90-х годов XIX в.) : Автореферат дис. … канд. филос. наук. Москва : Редакция газеты «Известия», 1997. 24 с.
12. *Сапов* = Сапов В. В. Обидчик России. Из истории социально-философской мысли России: (Статьи и публикации). Москва : Политическая энциклопедия, 2020. 768 с.
13. *Семаева* = Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века : Автореферат дис. … д-ра филос. наук. Москва, 1994. 28 с.
14. *Флоренский 2001* = Флоренский П. А. Христианство и культура / Вступ. ст. и примеч. А. С. Филоненко. Москва : Издательство АСТ; Харьков : Фолио, 2001. 672 с.
15. *Флоренский 2003* = Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Он же. Столп и утверждение истины : Опыт православной теодицеи. Москва : Издательство АСТ, 2003. С. 7–29.
16. *Франк* = Франк С. Л. Русское мировоззрение. Санкт-Петербург : Наука, 1996. 736 с.

References

1. Akulinin V. N. (1990). *Filosofiia vseedinstva: Ot V. S. Solov'eva k P. A. Florenskomu* [The philosophy of unity: From V. S. Solovyov to P. A. Florensky]. Novosibirsk : Nauka. Sibirskoe otdelenie (in Russian).
2. Berdyaev N. A. (1989). *Sobranie sochinenii* [*Collected works*] *: In 3 v., v. 3 : Tipy religioznoi mysli v Rossii* [Types of religious thought in Russia]. Paris : YMCA-Press (in Russian).
3. Berdyaev N. A. (2002). *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900–1906 gg.)* [Sub specie aeternitatis. Philosophical, social and literary experiments (1900–1906)]. Moscow : Kanon+ (in Russian).
4. Bulgakov S. N. (1993). *Sochineniia* [Works] : In 2 v., v. 1. Moscow : Nauka (in Russian).
5. Bulgakov S. N. (1999). *Filosofiia imeni* [Philosophy of the name]. St. Petersburg : Nauka (in Russian).
6. 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).
7. Florensky P. A. (2001). *Khristianstvo i kul'tura* [Christianity and Culture]. Moscow : AST; Khar'kov : Folio (in Russian).
8. Florensky P. A. (2003). "The universal human roots of idealism", in Idem. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei* [The Pillar and Ground

of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy]. Moscow : AST Publ., pp. 7–29 (in Russian).
9. Frank S. L. (1996). *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. St. Petersburg : Nauka (in Russian).
10. Granovsky V. V. (2008). *Imiaslavie v kontekste krizisa russkoi religioznofilosofskoi mysli kontsa XIX — nachala XX vekov* [Name-glory in the context of the crisis of Russian religious and philosophical thought of the late 19th — early 20th centuries] : Dissertation abstract Cand. Sci. (Philosophy). Moscow : Sotsvetie krasok (in Russian).
11. Kozyrev A. P. (ed.) (2020). *Sergei Nikolaevich Bulgakov*. Moscow : Politicheskaia entsiklopediia (in Russian).
12. Kublanovskii Iu. M. (2006). *Na obratnom puti: stikhi i stat'i* [On the way back: poems and articles]. Moscow : Russkii mir (in Russian).
13. Mezhuev B. V. (1997). *Otechestvennye istoki filosofii V. S. Solov'eva (sotsiokul'turnyi kontekst 70–90-kh godov XIX v.)* [Domestic origins of V. S. Solovyov's philosophy (sociocultural context of the 70–90s of the XIX century)] : Dissertation abstract Cand. Sci. (Philosophy). Moscow : Izvestiia (in Russian).
14. Sapov V. V. (2020). *Obidchik Rossii. Iz istorii sotsial'no-filosofskoi mysli Rossii. (Stat'i i publikatsii)* [Offender of Russia. From the history of socio-philosophical thought in Russia. (Articles and publications)]. Moscow : Politicheskaia entsiklopediia (in Russian).
15. Semaeva I. I. (1994). *Traditsii isikhazma v russkoi religioznoi filosofii pervoi poloviny XX veka* [Traditions of hesychasm in Russian religious philosophy of the first half of the 20th century] : Dissertation abstract Cand. Sci. (Philosophy). Moscow (in Russian).
16. Vysheslavtsev B. P. (1994). *Etika preobrazhennogo Erosa* [Ethics of transfigured Eros]. Moscow : Respublika (in Russian).

Рецензия поступила в редакцию 15.04.2022; принята к публикации 25.05.2022