

*В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская\**

## ФИЛОСОФИЯ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ В БУЛГАКОВСКОМ ЛИТЕРАТУРНО-КРИТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ\*\*

Философия и литература в отечественной культуре всегда были неразрывны, причем нигде так это не сказалось, как в исходной обращенности писателей к религиозной проблематике. Отец Сергей Булгаков обращается прежде всего к творчеству А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова; проявляет повышенный интерес к проблематике В. А. Жуковского, Дж. Г. Байрона, А. И. Герцена, К. Н. Леонтьева и Ф. Ницше — изобличает «религию прогресса», показывая, что «представление о человечестве как абсолюте является иллюзией». В связи с апологией антропологического имманентизма поднимается особая экзегетическая тема метафизики предательства.

**Ключевые слова:** философия, литература, религиозная проблематика, антропология, прогресс, культура, цивилизация, мировая скорбь, мещанство, дружба, предательство, абсолют.

*V. P. Okeansky, J. L. Okeansky*

### *THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN WRITERS IN THE BULGAKOV LITERARY AND CRITICAL HERITAGE*

Philosophy and literature in Russian culture have always been inseparable, and nowhere has it had an impact, as it had on the initial appeal of writers to religious issues. Father Sergiy Bulgakov turns primarily to the works of A. S. Pushkin, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, A. P. Chekhov; shows an increased interest in the problems of V. A. Zhukovsky, J. G. Byron, A. I. Herzen, K. N. Leontiev and F. Nietzsche — denounces the «religion of progress», showing

---

\* Океанский Вячеслав Петрович, доктор филологических наук, профессор; заведующий кафедрой культурологии и изобразительного искусства, Шуйский филиал Ивановского государственного университета, ocean\_65@mail.ru

Океанская Жанна Леонидовна, доктор культурологии, профессор; профессор кафедры иностранных языков и профессиональных коммуникаций, Ивановская пожарно-спасательная академия ГПС МЧС России, ocean\_2004@mail.ru

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

that «the idea of humanity as an absolute is an illusion». In connection with the apology of anthropological immanentism, a special exegetical theme of the metaphysics of betrayal is raised.

**Keywords:** philosophy, literature, religious problems, anthropology, progress, culture, civilization, world sorrow, philistinism, friendship, betrayal, absolute.

Для отца Сергия Булгакова — как и для близких ему ярчайших герменевтов русской словесности: В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, Л. Шестова — философия и литература в отечественной культуре всегда были неразрывны, причем нигде так это не сказалось, как в исходной обращенности писателей к религиозной проблематике. Так, Л. Шестов подчеркивал, что именно в русской литературе «русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение» [21, с. 35].

Характерно, что для указанных мыслителей это было герменевтическое движение от экстремальной ставрогинско-карамазовской художественной антропологии Ф. М. Достоевского. С самого начала XX в. востребовал и даже усилил то, что представлялось умеренному позитивисту Н. К. Михайловскому избыточным в его «жестокоем таланте», но что сделало нас уже на исходе столетия (по сути — и тысячелетия; и ситуация в этом отношении едва ли изменилась с приходом нового миллениума), согласно Андрею Вознесенскому, «достоянием Достоевского», а значит и его — и через него! — ужасающих глубин христианской антропологии, недоступной уплощенному просветительскому рационализму...

Для Булгакова этот путь начинается с работы «Иван Карамазов как философский тип» (в ноябре 1901 г. прочитана как лекция в Киеве, а в начале 1902 г. опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии»): сам Достоевский предстает здесь как «выдающийся философский талант» [8, с. 17], метафизик и этик, наследником которого выступал Ницше; Ивана же Карамазова Булгаков сравнивает со страдающим Фаустом, который продает душу дьяволу в поисках золотых ключей от грядущего мирового переустройства... Социализм выступает как новая квазирелигиозная вера русской интеллигенции в это окончательное пересоздание бытия по сугубо антропологическим лекалам, но вдруг открывается, что самим социалистам на уровне подкорки нужно было отнюдь не устройство жизни, а погром и хаос, ибо люди хотят революции на подсознательном уровне совсем не потому, что они за лучшее устройство (которое всегда оказывается в итоге совершенно иллюзорным), но потому, что им противно в глубине души всякое устройство, и хаос предпочтительнее любой косметики... В булгаковской работе «К. Маркс как религиозный тип» 1906 г. отмечается, что Маркусу «непонятны и чужды муки Ивана Карамазова о безысходности исторической трагедии» [9, с. 247].

Миф прогресса как чего-то само собою разумеющегося для XIX в. Булгаков поставил под вопрос и подверг сомнению основную веру этого века — веру в бесконечный прогресс человечества; вслед Достоевскому он показал, что современная прогрессистская мифология неотвратимого движения человечества к «всеобщему счастью» — это новая форма религиозного сознания без Бога, когда сама цивилизация принимает все более атеистический характер.

В работе «Венец терновый», прочитанной на вечере в память Ф. М. Достоевского в начале 1906 г. и сразу опубликованной в первом номере журнала «Свобода и культура», Булгаков изрекает, пожалуй, самые пронзительные слова против теории исторического оптимизма:

Если бы мы не были такие эгоисты, если бы мы не были заняты постоянно своими делами, то покой и счастье стали бы навсегда невозможны для нас. Стоит только открыть глаза и уши, прислушаться к голосам этого мира, мы услышим от всех времен и народов, от прошлого и настоящего нестерпимый стон, проклятия, жалобы, плач детей, мы почувствуем, что земля под нами пропитана кровью и весь этот мир и вся история есть одна мучительная трагедия. Мы не можем вынести и вместить этого сознания, мы слишком любим себя и свой покой, и только потому мы живем в относительном равновесии [4, с. 226].

А. Г. Достоевская, вдова писателя, после отклоненного издателями очерка Д. С. Мережковского «Пророк русской революции» попросила именно С. Н. Булгакова написать вступительную статью к собранию сочинений Достоевского (а называлась она «Через четверть века»), где отмечалось, что последний «сознательно стоял и хотел стоять на почве положительной церковности» — это предвосхищало основную мысль знаменитой булгаковской работы «Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции)» (1909), где «героизм самообожения» составлял сущность интеллигентской веры, а «идеал христианского святого, подвижника... сменился образом революционного студента» [5, с. 321], на опасность чего указывал Достоевский в романах «Преступление и наказание» и «Бесы». Последнему посвящена статья «Русская трагедия» (1914): здесь революция предстает как исключительно религиозная драма — борьба веры с неверием в русской душе.

Еще в статье «Душевная драма Герцена» (1902) Булгаков понимает слово «религия» как то, «чем живет человек»: предвосхищая К. Н. Леонтьева, А. И. Герцен выступал против «религии прогресса» и «духовного мещанства» буржуазной цивилизации. Герцен подобно Ивану Карамазову сближается здесь с Ницше: «Проблемы Ивана Карамазова у Достоевского вместе с тем и проблемы Герцена» [6, с. 98]; «Весь Запад представляется ему мертвыми костями» [6, с. 105]; «...при всей разнице, какая существует между индивидуальностями Герцена и Ницше и направлением их умов, их философская позиция чрезвычайно сходна» [6, с. 115]; «Учение и Герцена и Ницше в известном смысле есть эффектный надгробный памятник позитивизма. <...> Герцен (и Ницше) есть пограничный рубеж для известного направления, дальше в этом направлении идти уже некуда. Герцен дерзновенно заглянул в бездну...» [6, с. 106]. Булгаков далее интересно отмечает, что «и у Тургенева иногда являлось герценовское настроение, таким настроением продиктовано его знаменитое стихотворение в прозе «Русский язык»» [6, с. 118], а кроме того, «у Герцена слышатся иногда тоны, сродные славянофильским учениям о гниении Запада» [6, с. 123].

В ялтинской лекции 1904 г. и одноименной работе «Чехов как мыслитель» (1910) Булгаков рассматривает А. П. Чехова в качестве достойного продолжателя религиозно-философского вектора русской словесности, связанного с именами Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. В. Гоголя. Он пишет, что

«русская художественная литература — философская *par excellence*», и «после... титанов — Толстого и Достоевского» именно Чехов «является писателем наибольшего философского значения»:

«Призвание всего человечества, — говорит Чехов устами художника в «Доме с мезонином», — в духовной деятельности, в постоянном искании правды и смысла жизни... удовлетворить его могут только религия, науки, искусства... Науки и искусства, когда они настоящие, стремятся не к временным, не к частным целям, а к вечному и общему, — они ищут правды, смысла жизни, ищут Бога, душу». В этих словах определяется и общее содержание творчества и самого Чехова, и оно посвящено тому, в чем он видел задачу истинной науки и искусства: исканию правды, Бога, души, смысла жизни. «Мне кажется, — говорит Маша в «Трех сестрах» (и едва ли ее устами не говорит здесь сам Чехов), — человек должен быть верующим, или должен искать веры, иначе жизнь его пуста, пуста... Жить и не знать, для чего журавли летят, для чего дети рождаются, для чего звезды на небе... Или знать, для чего живешь, или все пустяки, трин-трава» [14, с. 136–137].

Согласно Булгакову, «Чехов является поэтом мировой скорби» [13, с. 145], коей охвачено человечество, потерявшее смысл своего существования, и в этом качестве он далее непосредственно сближается с Байроном, Шопенгауэром и Ницше, мыслит на уровне всемирно-исторической проблематики глобального кризиса, где «по слову Гегеля, всемирная история есть всемирный суд» [14, с. 161].

В самом начале нового века, явившего воскресение метафизики, Булгаков указывал и «сколь безмерно значение Л. Н. Толстого в религиозно-нравственной жизни нашего и всего европейского общества»: «С него начинается религиозное возрождение нашей интеллигенции после долгого и безраздельного господства неверия и индифферентизма» [3, с. 340]. С Л. Н. Толстым Булгаков был лично знаком; ему и его наследию посвящены речь «На смерть Толстого» (1910), статьи «Толстой и церковь» (1911), «Человек и художник» (1912), которые в совокупности под общим названием «Л. Н. Толстой» вошли в «Сборник второй. О религии Льва Толстого» (1912). В том же году Булгаков обращается к осмыслению самого позднего Толстого и выступает с лекцией, которую публикует под названием «Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого «Дьявол» и «Отец Сергей»», где показывается не только ценность «религиозного искательства», но и ложность «чистого, беспримесного рационализма» [13, с. 474], превращенного в религиозную доктрину «толстовства».

Особое место в литературно-критическом наследии Булгакова занимает феномен К. Н. Леонтьева, которому посвящена статья с парадоксальным названием «Победитель — побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева)» (1916). Здесь исходно отмечается, что Леонтьев «рассеял сладкую грезу панславизма и балканского единения, когда все были ею охвачены», и «лучше и беспощаднее Герцена умел он увидеть на лице Европы черты торжествующего мещанства» [12, с. 547].

Есть здесь важнейшее указание на собственно леонтьевскую ключевую мысль: «...почти все самые лучшие именно поэты, — за исключением разве Шиллера и Жуковского, глубокие развратители в эротическом отношении

и в отношении гордости... Только поэзия религии может вытравить поэзию изящной безнравственности» [12, с. 548], — таким образом, Булгаков, дистанцируясь от «изящной безнравственности», берет именно эту исключительную точку отсчета.

Булгаков отмечает «ненависть Леонтьева» к «проклятой Европе, стремящейся в бездну саморазрушения еще с конца XVIII в.» [12, с. 549], — с этим отталкиванием связано предвосхищающее более позднее «паломничество в страну Востока» тяготение Леонтьева, который «влюбляется в... восточную экзотику» и «с восхищением говорит о Байроне» [12, с. 551], предвещающем этот путь...

Однако главным нервом булгаковского восприятия оказывается рефлексия над леонтьевским аморализмом и его культурным генезисом, ибо Леонтьев «приносил в жертву демону красоты — человеческие слезы» [12, с. 552], а его «эстетизм есть тончайшее и предельное выражение безбожного гуманизма, того люциферического мятежа человека, который имеет начало с Возрождения» [12, с. 553].

И его несколько не преодолевают «стоящие над историческим обрывом эпигоны того же гуманизма — Ницше и Леонтьев», для которых оказывается недоступна «божественная София, изначальная основа мироздания»: «... не эту красоту знают и любят герои Возрождения, а вместе с ними Леонтьев и Ницше» [12, с. 553].

Отмечаются устойчивые «арабески» леонтьевского мира:

Леонтьев всегда имел особый вкус к исламу и обнаружил в своих восточных повестях тонкое понимание мусульманской души. Идеал халифата, религиозной деспотии, явственно пробивается чрез его христианство, недаром он так благоволил к папской иерократии... Искупление и преображение твари подменяется здесь мусульманским представлением о всеильном Аллахе, творящем новые миры [12, с. 556–557].

В итоге делается существенный диагностический штрих к рисуемому портрету: «Византийско-мусульманское православие Леонтьева» [12, с. 558]. С этим, безусловно, связана и завершающая этот сюжет расстановка фигур:

Полно глубоко смысла столкновение Леонтьева с Достоевским. Его отношение к последнему явно пристрастно и придирчиво. Он говорит о «поверхностном и сентиментальном сочинительстве Достоевского в «Братьях Карамазовых»»; получается впечатление, что к Толстому как художнику Леонтьев относился много благосклоннее [12, с. 559].

Сравнительное расположение Леонтьева к Вл. Соловьёву, помимо личной приязни, больше всего связано с пристрастием последнего к папизму [12, с. 560].

Радость и свет ему были ведомы столь же мало, как и Гоголю [12, с. 563].

После революции, в произведении 1918 г. «На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги» (которая весьма напоминает соловьевские «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» 1899 г. и является в содержательном отношении даже их своеобразным продолжением) Булгаков обращается

к поэме Блока «Двенадцать», сосредотачиваясь на образе Христа, однако в целом на небосклоне русской литературы для него, теперь уже — отца Сергия, ярче других светит имя Пушкина, его поэтическое солнце, восшедшее с новой силой для русских людей XX в., причем, как в изгнании, так и в советской стране...

В статье «Жребий Пушкина» (исходно это была речь, прочитанная в Свято-Сергиевском Православном Богословском Институте Парижа на торжественном пушкинском заседании 1937 г. к столетию смерти поэта) отец Сергий сразу подчеркивает свой исходный метафизический пункт в постижении русской литературы:

Пушкин не только есть великий писатель, нет, он имеет и свою религиозную судьбу, как Гоголь, или Толстой, или Достоевский, и, может быть, даже более значительную и, во всяком случае, более таинственную [7, с. 270].

Эхом концептуальному бердяевскому указанию в книге «Смысл творчества» (1916) на известную (хотя и оспоренную в многочисленной православной литературе 1990-х гг., по мотивам которой был снят в 2000 г. фильм Сергея Трусова «Тайна Болдинской осени 1830 года») *невстречу* «гения святости и гения творчества» Булгаков отмечает здесь, что «Пушкин прошел мимо преп. Серафима, его не приметя... Ему был свойственен свой личный путь и особый удел, — предстояние пред Богом в служении поэта» [7, с. 279]. При этом, согласно пониманию отца Сергия, «в трагедии Пушкина обнаружилась вся недостаточность для жизни только одной поэзии...» [7, с. 288].

Далее приводится ценнейшее воспоминание Булгакова, существенно усиливающее *татьяноцентрическое* прочтение пушкинского романа «Евгений Онегин» (связанное с именами И. В. Киреевского, Ф. М. Достоевского, А. С. Попова, В. С. Непомнящего, Е. А. Трофимова, а также нашими разработками, опирающимися на эту традицию [17; 18]):

Мне рассказывал Л. Н. Толстой (в одну из немногих наших встреч) со слов какой-то современницы Пушкина, как он хвалился своей Татьяной, что она хорошо отделила Онегина. В этом рассказе одного великого мастера о другом обнаруживается вся непосредственность творческого гения [7, с. 290].

Блаженство «раннего» исхода героини, «оставившей праздник жизни», о чем мы писали как о финальной смерти Татьяны, вполне органично сосредоточенности мыслей поэта на быстротечности времени и думах о вечном, на что указывает и отец Сергий: «После стихотворения «Пора, мой друг, пора» читаем приписку: «О, скоро ли перенесу я мои пенаты в деревню! Поля, сад, крестьяне, книги, труды поэтические, семья, любовь etc. Религия, смерть»» [7, с. 294].

Поэтому совершенно ложна позиция яркого неоклассициста В. Ходасевича, отвергающего булгаковский пафос и разводящего поэта и пророка по разным ведомствам [20, с. 488–493].

Еще до революции Булгаков написал проникновенный очерк о дружбе «Моцарт и Сальери», опубликованный в «Русской мысли» (1915, № 5); с опорой на известный сюжет пушкинских «Маленьких трагедий» здесь осуществлено погружение в *метафизику* дружбы:

«Моцарт и Сальери» есть трагедия о дружбе, нарочитое же ее имя — «Зависть», как первоначально и назвал было ее Пушкин. <...> Зависть есть болезнь именно дружбы... в болезненном состоянии нередко яснее проявляется природа вещей. <...> ...хочется назвать эту пьесу диалогом, по духу примыкающим к самым вещим диалогам Платона — «Пиру», «Федру», «Федону» [10, с. 295].

Согласно отцу Сергию, «человеческая дружба есть как бы естественная икона, образ единой, божественной Дружбы...» [9, с. 296]; есть тут в примечаниях и булгаковское указание на главу о дружбе в книге его друга, отца Павла Флоренского, «Столп и утверждение истины»: «...самое глубокое и проникновенное, что мне приходилось читать на эту тему» [10, с. 501].

Итоговое в работе Булгакова сближение Сальери с Иудой Искариотом и его трагической судьбой более всего впечатляет, словно бы обещающая особую и новую тематическую разработку. На наш взгляд, оно имеет своеобразное и углубленное продолжение через полтора десятка лет в отдельной работе отца Сергия о предавшем Христа Иуде — «Иуда Искариот — апостол-предатель» (1931) — здесь рассмотрена метафизика его предательства, весьма далекая от банальной подлости.

Усомнившись в том, что «Иуда... есть просто сребролюбец, за деньги продавший своего Учителя» [2, с. 291], «лишь мрачная фигура предателя, черная тень рядом со светлым образом Учителя» [2, с. 292], Булгаков говорит, что «упрощение в понимании Иуды есть в известном смысле приговор над всем человеческим родом», ибо «это есть прямая хула на Христа — думать и говорить, что Он мог просто ошибиться, избирая в апостолы вора-сребролюбца и на Тайную Вечерю допуская низкого и лукавого предателя» [2, с. 293]. При ответе на вопрос «Кто он?», отец Сергей полагает, что «мы стоим здесь не только перед человеческим падением, но и перед тайной, тайной Христа и Иуды... В небе зажглась багровая звезда... насупротив звезды Вифлеемской... странная и печальная звезда...» [2, с. 294].

По Булгакову, за Иудой, несомненно, стоит определенная традиция, имеющая глубину и силу: «...имя, данное Иуде, указывает на особое религиозно-политическое воодушевление его семьи... он был сородичем по колену Иудину Самому Христу... имя Иуды... выдает... национально-политическую ревность...» [2, с. 295]; булгаковские символические сближения идут еще дальше, обретая историософский характер:

Прозвище Искариот... по смыслу можно толковать: «человек городов... горожанин, градский человек»... можно сближать Иуду с Каином как строителем городов... Как горожанин с «пролетарской» психологией, Иуда является чужаком среди простодушных людей природы, несущих в своих душах лазурь Галилейского озера, красу галилейских цветов и мерцание звездного неба [2, с. 296].

Шпенглеровская проблематика столкновения города и деревни, цивилизации и культуры по-своему отзывается в булгаковском осмыслении образа Иуды: «...прежде всего он иудейский мессианист, как многие вокруг него, революционер, мессианский марксист, «большевик». Город лишил его поэзии души, но он пробудил в нем острую протестующую мысль» [2, с. 297]. Дело социальной революции зреет в насыщенной эсхатологической символикой

городской среде, чуждой пасторально-буколической идиллии мирной сельской антропологии: «Иуда... был человек идеи, готовый к жертвам ради нее» [2, с. 304]. Налицо здесь — трагическое миропонимание, свойственное мышлению, зыскующему земного «города-сада».

«Иуда вспоминал те многочисленные случаи, когда враги Иисуса пришедши не могли его взять» [2, с. 309], — отмечает Булгаков, и это оказалось самым существенным в главном и определяющем решении, поскольку Иуда жаждал имманентного земного воцарения своего Учителя: его предательство Христа римским стражникам — Вызов, провоцирующий Великий Ответ, которого в его итоговом понимании не получилось, а потому он впал в отчаяние, выбросив уже не нужные ему деньги, поскольку дело жизни оказалось провалено; к трансцендентному же — «не от мира сего» — царству он был ментально не способен...

По сути это — гениальное прозрение отца Сергея Булгакова: «30 серебряников — это лишь занавес, за которым происходит трагедия титанизма, это — грязная пена на гребне океанической волны» [2, с. 313]. Для Иуды оказывается невыносимо все метафизическое трансцендирование Христа, его «решительный отказ от мессианского воцарения и... упорство в мысли о неизбежности страдания и смерти. Этого Иуда не может больше выносить, он призван к действию. Каково же это действие? Видимо, это есть тайный пока переход во враждебный лагерь, туда, где Иисуса считали врагом народа...» [2, с. 313].

Но Булгаков отмечает и то, что предлагаемое им понимание оказывается наиболее органичным для мышления новой эпохи с ее обостренной персонологической рефлексией: «...богословское уразумение проблемы Иуды... воплощает проблему трагедии личности вообще»; «...нечувствие проблемы личности и личной судьбы разделяет с античностью и патристическая письменность... наше время... призвано заглянуть в ту темную бездну» [2, с. 352]; «...сама в нас смотрит эта страшная зияющая бездна»: «...наш народ... занял ныне место Иуды» [2, с. 353].

Последняя мысль становится совершенно понятной на фоне катастрофических революционных трансформаций [15], осуществленных в советской России:

Пропаганда Союза безбожников и его изданий, стоящая на самом низком уровне научного дилетантизма и недомыслия... фактически насаждает не безбожие как известное религиозное убеждение, но простое скотство... Самый грубый фетишизм культурнее и религиознее и выше этого скотства» [2, с. 355].

Но и это гибельное сокрушение православного царства — бичуемой Лениным «национальной гордости великороссов» (чего стоит, например, программное низвержение на Костромской земле памятника Ивану Сусанину и храма в память о его мученической смерти! [16, с. 199–217]) — оказывается для Булгакова еще не самым последним злом поднимающегося на его обломках СССР:

Может быть, самое страшное и отвратительное это — цветущее, благоустроенное, благополучное ленино-сталинство — Иуда, который на сребреники приобрел себе дом и завел собственное хозяйство с свиноводством и цветоводством [2, с. 361].



Безусловно, такие мысли, хотя это здесь прямо и не указано, явились итогом булгаковской рефлексии над религиозно-философскими проблемами русской литературы... Необходимо тут особо указать и на памятники Иуде Искариоту, поставленные победившими революционерами: в Свяжске — 1918 г.; в Козлове (ныне — Мичуринск Рязанской области) — 1918 г.; в Тамбове — 1919 г., там на открытии выступал Л. Д. Троцкий, заявив следующее:

Иуда был первым человеком на земле, который понял вредоносную сущность христианства. Мы, большевики, — враги клерикального мракобесия, и поэтому Иуда — первый истинный пророк большевистской революции. И мы, большевики, памятники первому пророку большевистской революции должны поставить во всех городах России. Следующий город, в котором из уважения к Михаилу Фрунзе памятник пророку большевистской революции — Иуде мы должны поставить — это Иваново-Вознесенск [19; 1].

Тема «Россия и Революция», обозначенная в одноименной работе Тютчева (предполагавшейся в качестве раздела его незавершенного труда «Россия и Запад»), эксплицирована им через исходное указание на противоборство «двух сил, действующих в мире», от исхода борьбы которых зависит будущее человечества, — для Булгакова же она предстает и как одна из «основных проблем теории прогресса», к осмыслению которых он обращается еще в одноименной работе 1902 г., и не будет преувеличением сказать, что именно она при различных формулировках находится в центре философии русских писателей, реконструированной отцом Сергием: «Субъектом бесконечного прогресса является человечество. Человечество вполне играет роль божества в религии прогресса» [11, с. 62], однако же «представление о человечестве как абсолюте... является иллюзией» [11, с. 65].

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин (Анисимов), игумен.* Помни имя твое // Профессионал: еженедельная деловая газета. — 2006. — № 29 (102), 11 августа.
2. *Булгаков С., прот.* Иуда Искариот — апостол-предатель // Булгаков С., прот. Путь Парижского богословия. — М.: Изд-во храма святой мученицы Татьяны, 2007.
3. *Булгаков С. Н.* Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели) // Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895–1903. — М.: Астрель, 2006.
4. *Булгаков С. Н.* Венец терновый. Памяти Ф. М. Достоевского // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 222–239.
5. *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 302–342.
6. *Булгаков С. Н.* Душевная драма Герцена // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 95–130.
7. *Булгаков С. Н.* Жребий Пушкина // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX — первая половина XX вв. — М.: Книга, 1990.

8. Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 15–45.

9. Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 240–272.

10. Булгаков С. Н. Моцарт и Сальери // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX — первая половина XX вв. — М.: Книга, 1990.

11. Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 46–94.

12. Булгаков С. Н. Победитель — побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 546–565.

13. Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого «Дьявол» и «Отец Сергий» // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 458–498.

14. Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 131–161.

15. Васильева О. Ю., Кнышевский П. Н. Красные конкистадоры. — М.: Соратник, 1994.

16. Зонтиков Н. А. Иван Сусанин: легенды и действительность. — Кострома: Кострома, 1997.

17. Океанский В. П., Океанская Ж. Л. «Евгений Онегин» в культурно-цивилизационной динамике // Никоновские чтения: Сб. науч. ст. по мат. III Всероссийского (с международным участием) культурологического форума. — Чебоксары: Чувашский гос. пед. ун-т, 2018. — С. 164–173.

18. Океанский В. П., Океанская Ж. Л. «Могучие глубинные течения культуры»: Бахтин, Пушкин и «смерть Татьяны» // На пути к гражданскому обществу: Научный журнал. — 2018. — № 2 (30). — С. 66–70.

19. Романов Б. Памятники Иуде Искариоту // Проза.ру. — URL: [http://www.ivx.ru/profi/profi\\_1220.html?srchPat=23&srchPat=3](http://www.ivx.ru/profi/profi_1220.html?srchPat=23&srchPat=3).

20. Ходасевич В. «Жребий Пушкина». Статья о С. Н. Булгакова // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX — первая половина XX вв. — М.: Книга, 1990.

21. Шестов Л. Умозрение и Откровение. — Париж: YMCA-PRESS, 1964.