
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ИНТЕЛЛИГЕНТОВЕДЕНИЯ

URGENT PROBLEMS OF CONTEMPORARY INTELLIGENTSIA STUDIES

Интеллигенция и мир. 2025. № 1. С. 9—32.

Intelligentsia and the World. 2025. No. 1. P. 9—32.

Научная статья

УДК [130.3:293]-058.237

EDN: <https://elibrary.ru/cluwqp>

DOI: 10.46725/IW.2025.1.1

РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ: ЭСХАТОЛОГИЯ САМОИДЕНТИЧНОСТИ

Андрей Авенирович Соловьев

Костромской государственный университет, Кострома, Россия,
anh7@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4695-0151>

Аннотация. Сумерки современной цивилизации актуализируют рефлексивное сопереживание феномена эсхатологичности мировосприятия, соотнесенного в историко-культурной ретроспективе интеллектуального поля с социокультурной общностью русской интеллигенции. Человек мыслящий стоит перед лицом бесконечности, но выстраивает свои концепции, отношения и действия в перспективе конечных судеб мира и самого себя. Дискурс о (само)идентичности интеллигенции амбивалентен, трансисторичность ее существования в культурных ландшафтах цивилизации и обращенность в ее духовных поисках к категориям трансцендентного порядка обусловливает необходимость расширения методологических стратегий, инкорпорирующих как общенаучные методы исследования, так и подходы, разработанные в богословской науке, например, апофатический метод, анализ которого находит свое выражение в данной статье. Отражением антиномичности русской

интеллигенции является рассматриваемая в тексте историческая канва и интеллектуальное пространство софиологических споров XX столетия, раскрывающих дихотомию границ церковного и мирского, богословского и философского содержания в семантическом поле дискурса о (само)идентичности религиозно ориентированной интеллигенции. Основанием духовной миссии интеллигенции в контексте перманентных трансформаций (само)идентификационных моделей, в условиях доминирования секулярных и агностических умонастроений социума может стать общий критерий соборности — идея единства во множественности, осуществляемая как *со-бытие* общения, квинтэссенция диалогичности сознания современной эпохи, трагизм разобщенности в которой столь очевиден.

Ключевые слова: интеллигенция, (само)идентичность, эсхатология, апофатизм, экклезиология, А. С. Хомяков, софиологический дискурс, С. Н. Булгаков, антиномичность, трансисторичность

Для цитирования: Соловьев А. А. Русская интеллигенция: эсхатология самоидентичности // Интеллигенция и мир. 2025. № 1. С. 9—32.

Original article

RUSSIAN INTELLIGENTSIA: ESCHATOLOGY OF (SELF)IDENTITY

Andrei A. Solovyov

Kostroma State University, Kostroma, Russia,
anh7@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4695-0151>

Abstract. The twilight of modern civilization actualizes the reflexive empathy of the phenomenon of the eschatological nature of worldview, correlated in the historical and cultural retrospective of the intellectual field with the socio-cultural community of the Russian intelligentsia. A thinking person faces infinity, but builds his concepts, relationships and actions in the perspective of the finite destinies of the world and himself. The discourse on the (self)identity of the intelligentsia is ambivalent, the transhistorical nature of its existence in the cultural landscapes of civilization and the focus in its spiritual search on the categories of the transcendental order determines the need to expand methodological strategies that incorporate both general scientific research methods and approaches developed in theological science, for example, the apophatic method, the analysis of which is expressed in this article. The antinomy of the Russian intelligentsia is reflected in the historical

canvas and intellectual space of the sophiological debates of the 20th century, which are considered in the text, revealing the dichotomy of the boundaries of the ecclesiastical and secular, theological and philosophical content in the semantic field of the discourse on the (self)identity of the religiously oriented intelligentsia. The basis of the spiritual mission of the intelligentsia in the context of permanent transformations of (self)identification models, in the conditions of the dominance of secular and agnostic mindsets of society, can be the general criterion of conciliarity — the idea of unity in multiplicity, realized as a co-event of communication, the quintessence of the dia-logicity of consciousness of the modern era, the tragedy of disunity in which is so obvious.

Keywords: intelligentsia, (self)identity, eschatology, apophaticism, ecclesiology, A. S. Khomyakov, sophiological discourse, S. N. Bulgakov, antinomy, transhistoricity

For citation: Solovyov, A. A. (2025), ‘Russian intelligence: eschatology of (self)identity’, *Intelligentsiia i mir* [Intelligentsia and the World], no. 1: 9—32 (in Russ.).

Введение

Актуальность. С неотвратимым постоянством время возвращает все вспять. Столетия сменяют друг друга, однако вопросы продолжают взывать (кому? куда? если бы знать) и оставаться безответными. История ничему не учит, и *прокрустово ложе* прошлого метафорически обращает сознание в рефлексию утопического размышления эсхатологичности настоящего.

В 1917—1918 гг. В. В. Розанов пишет «Апокалипсис нашего времени»: «Заглавие, не требующее объяснений, ввиду событий, носящих не мнимо апокалиптический характер, но действительно апокалиптический характер. Нет сомнения, что глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всем, — и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от былого христианства; и в эти пустоты проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатства. Всё потрясено, все потрясены. Все гибнут, всё гибнет. Но все это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания» [Розанов, 2000: 5]. Артикуляция концепции эсхатологии как *процесса, вступившего в свое осуществление*, в целом характерна для русской религиозно-философской

традиции. Достаточно вспомнить работы архимандрита Феодора (Бухарева), В. С. Соловьева, К. Н. Леонтьева, Н. Ф. Федорова, С. Н. Булгакова. Однако содержательная коннотация эсхатологических размышлений амбивалентна и может символизировать как *ко-нец*, так и *начало священной истории*. Во всяком случае история еще не завершена и имеет свое продолжение, поэтому корреляция эсхатологического дискурса с апокалиптикой и постапокалиптическими представлениями актуализирует историософскую проблематику и в целом исследования в области интеллектуальной истории, обусловливающие, в свою очередь, научную рефлексию в трансформации (само)идентификационных моделей русской интеллигенции, которая данную историю персонифицирует и творчески восполняет.

Постановка вопроса. Возможно ли в сингулярности экспоненциальной динамики происходящего обретение изначальной или сколь-нибудь значимой (само)идентичности? Ответ, как минимум, антиномичен в своей экзистенциальной сущности. В основе современной культуры постмодерна конституируется идея постструктураллистов о мире как тексте, констатирующая *смерть автора* и фиксирующая кризис (само)идентификации вследствие отсутствия «целостного восприятия субъектом своей жизни как идентичной самой себе» [Можейко, 2016: 87]. Таким образом, история превращается в историю прочтения текста, не отображающего реальность, а творящего все новые и новые реальности, часто не зависимые друг от друга и моделирующие, в конечном итоге, «симулякр в качестве деконструированного знака» [Соловьев, 2011: 49]. Между тем феномен интеллигенции трансistorичен, во многом соотнесен с интеллектуальными поисками трансцендентного характера, его онтологическое измерение непосредственно выражает квинтэссенцию культурной (само)идентификации эпохи. Осмысление и/или возможное преодоление обозначенных антиномий в современных условиях фрагментарности и разорванности духовного пространства представляется более чем очевидным.

Методология и методы исследования

Формальная верификация признаков включенности в русскую интеллигенцию имеет своим основанием, в сущности, лишь один эмпирический критерий — высокий образовательный уровень.

В данном контексте вспомним как всегда ироничное, но вместе с тем не лишенное смысловой нагрузки замечание Льва Рубинштейна: «Один мой знакомый на вопрос, как бы максимально кратко он определил интеллигента, подумал и сказал: «Ну, это, видимо, тот, кто без ошибок пишет слово “интеллигент”» [Рубинштейн, 2008: 39]. Эмпирическая верифицируемость сущности понятия является следствием традиции схоластического интеллектуализма, восходящей к Августину и представленной идеями Кампанеллы, Ансельма Кентерберийского, Декарта, Спинозы, Лейбница и др. Знаковым выражением этих теоретических конструкций следует признать понимание *логоса как ratio*, что кардинально трансформирует эллинское восприятие логоса как способа отношений и соотнесенности. Осмысление возможностей автономизации разума в так называемой «естественной теологии» средневековой схоластики в перспективе обретает окончательную констатацию в проповеди Ницше о *смерти Бога*. Относительному характеру рассудочных определений может быть противопоставлен дискурс апофатизма личности, характерный для христианской мысли греческого Востока. Размышляя о греческой философской традиции, современный философ и православный богослов Христос Яннарас пишет: «Апофатизм личности означает следующее: мы исходим из того факта, что наше существование и полученное нами знание (способ бытия и способ познания) суть динамичные события отношений. Причем отношение не исчерпывается констатациями ума, но представляет собой универсальное экзистенциальное событие, обретающее многогранность во множестве способностей восприятия, а именно: в способностях ощущения, критики, анализа, синтеза, воображения, эмоционального переживания, интуиции, предвидения и др. Никакое интеллектуальное определение (знаковое или словесное) не в состоянии исчерпать знание, полученное нами из непосредственного отношения. Значит, и логическое определение сущности (как общая дефиниция единовидных субстанций) не предшествует инаковости каждого сущего, как мы познаем ее в непосредственном отношении, но следует за ней... Никакое слово не в состоянии заменить или исчерпать непосредственное познание через отношение (и особенно тогда, когда мы имеем дело с личностью: ведь ее инаковость не только феноменологическая;

она заключается в свободном определении самим субъектом своего способа существования). Поэтому мы и говорим об апофатическом характере всякого определения...» [Яннарас, 2005: 17]. Таким образом, перефразируя начальную сентенцию *Дао Дэ Цзин*, возможно заключить, что *понятие, которое можно выразить словом, не есть истинное понятие*, потому как оно всегда превышает минимума его словесного выражения.

Апофатический подход позволяет демифологизировать фреймированную память русской интеллигенции и, соответственно, расширить инструментарий постижения ее исторического бытия. Он никоим образом не заменяет собой классическую методологию, разработанную в том числе авторитетной ивановской школой отечественного интеллигентоведения под руководством профессора В. С. Меметова, наоборот, скорее дополняет и актуализирует дискурсивный анализ латентной истории русской интеллигенции. В рамках данного подхода интересно и продуктивно исследование на микросоциальном уровне (а именно такая задача представляется приоритетной, когда идет речь об истории интеллигенции) модели неучастия в знаковых событиях прошлого, например, в мейнстриме антисемитских настроений начала XX в. или в революционных событиях 1917 г. Анализ того, о чем не говорили и чего не писали и, соответственно, в чем не принимали участия те или иные представители русской интеллигенции, существенно дополнит морфологию интеллектуального поля, позволит выявить своего рода модальность, то есть *отношение отношений*, разных уровней и форм культурно-исторического ландшафта российской ментальности.

Основная часть

Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры определяется многогранностью и неоднородностью; самосознание данной социокультурной общности настолько индивидуализировано, что выделение ее типологических черт довольно-таки затруднительно. Порожденная постоянством поиска (само)идентичности верхнего культурного слоя, данная проблема предопределяет пограничный, экзистенциальный характер всей русской культуры. Интеллигенция, по верному замечанию

Б. А. Успенского, «... не стремится определиться как социальная группа: она стремится определить свое отношение к другим социальным явлениям. Поэтому она находится в зависимости от этих явлений (которым она себя противопоставляет или на которые, напротив, ориентируется). Но явления эти не стабильны, их содержание, в свою очередь, находится в определенной зависимости от историко-культурного контекста, и это отражается на содержании понятия “интеллигенции”» [Успенский, 2002: 396].

Изначальное предназначение или же миссия интеллигенции заключается в критическом осмыслении настоящего, постановке проблемы преодоления страдающего и потому, надеемся, страждущего освобождения мира. Призвание интеллигенции подобно метафорической роли гностиков первых веков христианской эры с их отрицательной теологией и верой в возможность осуществления гнозиса как спасительного знания, предначертанного вырвать *пневму* из оков демиурга, так как *свет был объят тьмой*. Рождение мира, согласно лурианской каббали, стало следствием катастрофы — *шивират ха-келим* (разрушение сосудов света), потенциально актуализирующей процесс *тиккун* (исправление мира) посредством собирания рассеянного света, нахождения божественных искр в хаосе мироздания, что интенциально вполне соотносимо с семантическим полем целеполагания интеллигенции. В данной перспективе возможно вести речь о коллективной самоидентификации интеллигенции, характеризующейся постепенным осознанием себя как определенной духовно-интеллектуальной традиции, ориентированной на раскрытие религиозных и метафизических вопросов бытия. Между тем следует оговориться, что как коллективная, так и индивидуальная память являются, прежде всего, конституированием семиосферы настоящего и его конфигураций, они образованы тем содержанием и теми символами, знаками, интенциями, которые наличествуют *здесь и сейчас*.

В христианской экзегезе понятие света наполнено коннотациями Логоса, творящего мир *ex nihilo* и, следовательно, призванного просвещать людей. По благовествованию апостола любви: «*В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его*»

[Ин. 1: 1—5]. Неслучайно Д. С. Лихачев в своем знаковом и вечно актуальном письме в редакцию журнала «Новый мир» замечает, что «первым интеллигентом на Руси был в конце XV — начале XVI века Максим Грек — человек итальянской и греческой образованности, до своего монашества носивший имя Михаила Триволиса и принадлежавший к ученому кругу Альда Мануция. В России он подвергался гонениям, находился в заключении и был причислен к лику преподобных только после своей смерти. Свою жизнью на Руси он прочертил как бы путь многих и многих интеллигентов» [Лихачев, 1993: 5—6]. Истоки русской интеллигенции неразрывно связаны с духовным измерением религиозного пространства, безотносительно к его конфессиональной принадлежности. Религиозное постижение мира как творения Божия не отрицает правомерности научного познания его закономерностей. Противостояние же науки и религии наблюдается в тех случаях, когда они формулируют ультимативные суждения о предметах, выходящих за пределы их ведения. Церковь как Тело Христово трансцендентна по отношению к любому бытию, неизменно превосходя его. Религиозно-нравственные же потребности интеллигенции устремлены преимущественно к предельным духовным проблемам, тайне последнего Откровения. «Религиозность интеллигенции — ее изначальная, типологическая черта, но это вовсе не означает, что она всегда *церковна* в категориях имманентного мира. Мировоззренческое сближение интеллигенции и философски рефлексирующего клира происходит в сущностной характеристистике, а именно — эсхатологичности мировосприятия, независимости от мирских категорий и норм, какой бы то ни было относительной ценности, потому как никакое воздействие на мир и даже в нем самом невозможно без предварительного от него освобождения» [Соловьев, 2004: 17]. Размышляя о невозможности *канонического* определения русской интеллигенции вследствие непрерывного саморазрушения самосознания каждого нового ее поколения, историк русской философии и церкви Г. П. Федотов все же попытался сформулировать ее основную антитезу: «...русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей» [Федотов, 1990: 409].

Одной из доминант в генезисе русской интеллигенции, начиная с эпохи средневекового духовного возрождения на Руси, являлась *альфа и омега* христианской культуры. Русское православие представляет собой уникальный синтез общечеловеческих и автохтонных представлений о бытии человека, его предназначении и мироощущении. Проблема соотношения общечеловеческих ценностей с этнонациональными традициями — одна из актуальных в интеллектуальном поле русской интеллигенции, от ее решения, собственно, и зависит раскрытие сущностных черт, специфических особенностей, обуславливающих ее существование в определенном историко-культурном пространстве. Преломлением (само)идентификации нередко выступают религиозные мифологемы Восток — Запад, преимущественно отождествляемые через антитезу православие — католичество (заметим, что в приведенном ранее письме Д. С. Лихачева основной проблемой в социокультурном контексте ориентированности русской интеллигенции постулируется антиномия Севера — Юга). Как мы писали ранее в предшествующих исследованиях, «разность метаисторического, эсхатологического и экклезиологического измерений Церкви воплощает в восточной и западной традиции богословской мысли определенные доминанты мировосприятия и оказывает непосредственное влияние на все сферы социума и в настоящее время» [Соловьев, 2017: 96]. Модели эти крайне антиномичны, необходимость их синтеза в контексте патристического обновления сформулирована в исследовании митрополита Иоанна (Зизиуласа): «В православном богословии существует опасность изъятия Церкви из истории и ее разнополнения; западное же рискует привязать Церковь к истории. Это может происходить или в форме чрезмерного христоцентризма — *imitation Christi* — при отсутствии сколько-нибудь ощутимой роли пневматологии, или же в разных вариантах социального активизма и морализма, которые пытаются исполнить в Церкви роль образа Божия... Бытие Церкви никогда не должно отстраняться от своей призванности к бытию Божьему, т. е. от своей эсхатологической природы, как и не должно игнорировать историю. Институциональное измерение Церкви всегда обязано воплощать ее эсхатологическую природу, не уничтожая при этом диалектики века нынешнего и века грядущего, нетварного и тварного, бытия Бога и бытия

человека и мира» [Иоанн (Зизиулас), 2006: 14]. Эсхатология духа и своеобразное мессианство интеллигенции рождают различные мифологические системы в русской мысли, антиномичное содержание которых предельно абсолютизировано. Искусственная поляризация данных мифологем кристаллизует каноническое и вместе с тем рационализирует сакральное, что приводит к разрыву онтологического единства.

Христианские истоки русской интеллигенции прослеживаются вполне определенно, имеют в том числе выраженное влияние исихастской традиции, что приводит к апофатическому пути познания, выражаемся преимущественно в образно-символическом подходе к прочтению и *трактовке текста*, утверждению динамики отношения в качестве непреложного критерия истинности знания. В ретроспективе религиозно-философской традиции русской интеллигенции в XIX веке онтологические и аксиологические проблемы экклезиологического и эсхатологического характера в формате свободного философского дискурса формулируются А. С. Хомяковым и В. С. Соловьевым. «Закономерным следствием этого явилось развитие особого направления богословско-философского синтеза, в котором церковная тематика занимает центральное место» [Соловьев, 2004: 13—14], однако содержание интеллектуального универсума данного направления поисков предельно амбивалентно.

Родоначальником русского богословия, по определению Н. А. Бердяева, следует считать А. С. Хомякова [Бердяев, 1990: 80], у которого, при всей несистематизированности его сочинений, главная мысль выражается в символическом континууме любви: «...познание Божественных истин дано взаимной любви христиан и не имеет другого блюстителя, кроме этой любви. Это слово было признано за слово Церкви. Оно заключает в себе общую формулу ее истории и стало величавым наследием для будущих веков» [Хомяков, 1886: 162]. А. С. Хомяков, как верно замечает В. В. Розанов (который как никто другой в своем углу умел подметать именно частности человеческого существования, в коих проявляется уникальность и неповторимость личности), «...искал выразить свое чувство православия, отнюдь не официального (оттого и не допустили печататься его богословские сочинения в России), а народного, деревенского и сельского, исторического и поэтического,

наконец, бытового... Ни у Кирилла Александрийского, ни у Афанасия Великого мы этого не найдем, не найдем ничего подобного и приблизительного. Все они давали конструкцию догматов, все были мыслителями, все были схоластиками, везде они опирались на тексты, а в устремлении мысли следовали и отчасти рабски копировали Платона (чаще) или Аристотеля (в западном богословии). У Хомякова же видна безмерная любовь, безмерный восторг к русскому чувству Бога, к русскому чувству веры, и для него это важнее текста и непререкаемое Аристотеля» [Розанов, 1995: 461]. Из этого всеобъемлющего чувства любви выводит Хомяков свое центральное мировоззренческое понятие «соборности» (*кафоличности*, цельности, внутренней полноты): «собор выражает идею собрания не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею единства во множестве» [Хомяков, 1886: 326]. «В этом отношении православная церковь, органично сочетая в церковной жизни два трудно соединимых принципа — свободу и единство, противопоставляется католической и протестантской церквам. Дух соборности, следовательно, есть дух свободы. Разработка проблематики «соборности» приводит к постановке вопросов, связанных со структурой церкви, ее отношения с другими конфессиями и ее миссии в социуме. Христианская экклезиология невозможна на основе секуляризированной антропологии, неизбежно сводящей Церковь на уровень человеческой организации. У А. С. Хомякова поиск Царства Божия на земле был определяющей идеей, как для гносеологии, так и для экклезиологии. Его учение о соборности утверждает, в конечном итоге, идею всеобщего единства в ожидании того времени, когда Бог будет все во всем. Основанием же знания является любовь как божественный дар, и в этом отношении границы познания соответствуют границам Церкви» [Соловьев, 2004: 14]. По своей сути, его концепция Церкви имеет в основании пневмоцентричную экклезиологию, «дабы все были едино в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Таков догмат, лежащий в глубине идеи собора» [Хомяков, 1886: 326].

Экклезиология как раздел богословия, занимающийся осмыслением природы Церкви, многообразна и, пожалуй, наименее разработана в интеллектуальной традиции христианства. Наиболее актуальными экклезиологические вопросы предстают для русской богословской школы и в целом для христианского Востока вследствие инкорпорированности церковного института в государственные структуры, моделирующие «церковное общество в имманентном мире человеческой культуры и тем самым размывающие понятия границ Церкви, приводящие к неправомерному смешению Священного Предания как такового с человеческими преданиями, стремящимися его монополизировать в рамках определенной идеологии» [Соловьев, 2004: 13]. В настоящее время данная тенденция интенсифицируется и расширяется.

В «Очерках учения о Церкви» о. Сергий Булгаков антинимично описывает Церковь как «единство премирного (трансцендентного) и мирового (имманентного) бытия. Такое единство есть *тайна*, превозмогающая ум, и потому жизнь Церкви есть тайна веры, которая открывается только в жизненном опыте ее членов» [Булгаков, 1925: 41]. Эта онтологическая полнота жизни Церкви естественным образом соединяется с идеей А. С. Хомякова о свободе, которую о. Сергий называет «самым пленительным, самым потрясающим свойством Церкви... Отрицая ее, мы отрицаем самую идею Церкви, заменяя ее мертвым юридическим механизмом организованного послушания и подчинения, ставя на место Новозаветной благодати ветхий закон, выпадая из Православия в юрисдикцию... Церковь никогда не может быть мертвой охранительницей предания; она всегда требует дерзновения любви. Поэтому и свобода является неотъемлемым определением Православия...» [Булгаков, 1926: 37]. *Свободное дерзновение любви* — метафора, во многом определяющая предназначение интеллигенции в социуме.

Богословское дерзновение протоиерея Сергия Булгакова приводит его к антиномичной идеи Софии Премудрости Божией, основные положения которой рассеяны во множестве его трудов, подобно рассеянию русской интеллигенции вследствие революционных событий 1917 г. Мысль о. Сергия Булгакова динамична, как и в целом в рефлексии русской интеллигенции явственно выражено отсутствие статики — сомнения, амбивалентность, намеренно провокационный характер дискурса, выход за пределы социально

детерминированных и санкционированных свыше базовых воспоминаний, скрепляющих память индивида. Одним из источников формирования христианского мировосприятия С. Н. Булгакова служил марксизм. В России на рубеже XIX—XX веков он не столько являлся научной доктриной, сколько уголял *религиозную жажду абсолютного*. В 1903 г. выходит сборник статей С. Н. Булгакова, отразивших и его сомнения, и его новые интересы. Автор нашел для него простое, и в то же время крылатое заглавие, характеризующее духовный поиск русской интеллигенции начала XX века — «От марксизма к идеализму». В 1917 г. в издательстве «Путь» вышло определяющее все последующие искания православного мыслителя сочинение «Свет невечерний. Созерцания и умозрения», хотя, как отмечал сам С. Н. Булгаков, «книга эта писалась медленно и с большими перерывами (в течение 1911—1916 годов), а заканчивалась она уже под громы мировой войны» [Булгаков, 1999: 22]. Эсхатологическому переживанию духовной катастрофы настоящего времени С. Н. Булгаков противопоставляет идею Бога — Божественную Софию: «София не только любима, но и любит ответной Любовью, и в этой взаимной любви она получает все, есть ВСЕ. И, как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и лицом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она отличается от Ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не существует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*, и потому не превращает триипостасности в четвероипостасность, троицы в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству. Однако сама она находится вне Божественного мира, не входит в его самозамкнутую, абсолютную полноту. Но она допускается в него по неизреченному снисхождению любви Божьей, и благодаря тому она открывает тайны Божества и Его глубины и радуется, “играет” этими дарами пред лицом Божиим» [Там же: 194]. Философские размышления С. Н. Булгакова о Софии были критически встречены современниками. Так, уже в 1918 г. Е. Н. Трубецкой в главном своем труде «Смысл жизни» прямо указывает на гностический характер идей Булгакова: «Он мыслит Софию *по-гностически*, изображает ее в виде самостоятельного эона... мыслит Софию как

субстанцию... Не очевидно ли, что в ней христианское учение мыслит не только неотделимую от Бога силу, но и *неотъемлемое от Него качество!* Бог не может ни стать, ни перестать быть Премудрым, потому что Премудрость принадлежит Ему *от века*: она не может отпасть или отделиться от Него, как не могут отделиться от Него полнота, могущество или благость. Во всем, что С. Н. Булгаков учит (вслед за Соловьевым) о ее отпадении, распаде или внутренней катастрофе, чувствуются следы непобежденного гностицизма платоновского или даже шеллинговского типа» [Трубецкой, 1994: 100—101]. В 1924 году, будучи в Праге, уже высланным из России на философском пароходе в 1922 г., рукоположенным в сан священника в 1918 г., о. С. Булгаков в статье «Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему)» уточняет понимание Софии следующим образом: «Есть ли она особая ипостась в Св. Троице, именно “четвертая ипостась”? Очевидно, самый этот вопрос нелеп и невозможен: никакой четвертой ипостаси, равночестной и единосущной пресв<ятой> Троице, нет и быть не может, священное тричислие самозамкнуто и никакого приращения не допускает. Тем не менее остается вопрос: насколько София есть любовь Св. Троицы, как Ее самооткровение, может ли она, будучи предметом любви, не любить ответною любовью? И может ли любовь быть не ипостасной? Вот главное основание, в силу которого приходится ставить вопрос об ипостасности в применении к Софии. София не может иметь своей ипостаси, ибо это обозначало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу. Но это отрицание ипостаси в Софии не означает отвержения в ней ипостасности и низведения Софии к аллегории или атрибуту Божества, “свойству”, а не живой сущности. Вводимое здесь понятие ипостасность одинаково отличается и от ипостаси, и от безыпостасности, свойственной всему несуществующему в себе, т. е. мертвому или отвлеченному. Итак, в области духа, наряду с ипостасию и природой его, определяется еще одно возможное состояние — ипостасность. Это есть способность ипостазироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но через иную ипостась, ипостазироваться через самоотдание. Это — сила любви, однако, пассивная, женственная самоотдание в приятии любви,

но без способности стать активным <активной> ипостасным ее центром. Это — [то, что мистики назвали:] “вечная женственность”» [С. Н. Булгаков: *pro et contra*, 2021: 153].

Спор о Софии в русской религиозно-философской мысли XX века, само наименование которого впервые было использовано русским богословом и историком церкви В. Н. Лосским в однотипной работе 1936 г., онтологически выражал проблему возможности или ее отсутствия в творческом восполнении христианской веры и религиозных идей. Множественность трактовок софиологии как нельзя лучше отражает амбивалентный характер русской интеллигенции, сложность в выделении ее сущностных характеристик. В интеллектуальном поле русской интеллигенции доминирует идея бинарной оппозиции и радикального противопоставления аксиологических и ментальных первооснов: Афины — Иерусалим, умопостигаемое — чувственное, история — *откровение, бытие* — жизнь, субстанция — воля, *усия* — ипостась, сущность — энергия, инаковость — единство, сакральное — профанное. Антитезы эти динамичны и изменчивы, зависят от конкретно-исторического периода и приводят к возникновению новых структур, характеризующихся иным соотношением элементов и усложнением и/или упрощением системы в целом. Так или иначе, следствием этого является все более возрастающий разрыв с изначальным семантическим полем, который порождает все новые и новые матрицы идентичностей.

Заметим, что Указом от 7 сентября 1935 г. за № 1651, подписанным Заместителем Патриаршего Местоблюстителя, митрополитом Сергием (Страгородским) и адресованным митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию, викарию Московского Патриархата в Западной Европе, учение о. С. Булгакова было осуждено Московским Патриархатом: «Учение проф. прот. С. Н. Булгакова своеобразным и произвольным (софийским) истолкованием часто искажающее догматы Православной веры, в некоторых своих пунктах и прямо повторяющее лжеучения, уже соборно осужденные Церковью, в возможных же из него выводах могущее быть даже и опасным для духовной жизни, признать учением чуждым Святой Православной Христовой Церкви и предостеречь от увлечения им всех Ее верных служителей и

чад»¹. «Определением Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 17/30 октября 1935 г. о новом учении протоиерея Сергея Булгакова о Софии — Премудрости Божией» оно было признано еретическим: «Все попытки протоиерея Булгакова опереть свое софийное учение на свидетельствах Божественного Откровения и святоотеческого учения представляются совершенно несостоятельными. Взамен такого обоснования на признанных Св. Церковью авторитетах, автору пришлось искать их в философии язычника Платона и в каббалистическом учении. Но в еще большей мере черпает он мысли в давно осужденном Церковью гностицизме, и в особенности в учении гностиков-валентиниан. Таково его учение о двух премудростях, об образе Божием, о Софии, как сущности творения, и как о творце мира и посредствующем существе между Богом и миром»². Однако о. С. Булгаков не принадлежал ни к той, ни к другой церковной юрисдикции, поэтому прямого формального действия осуждающие акты на него иметь не могли, что не исключало его тяжелого морального состояния. Митрополит Евлогий (Георгиевский), в то время экзарх русскими православными приходами в Западной Европе Константинопольского Патриархата, в юрисдикцию которого, собственно, и входил о. Сергий, учреждает Богословскую комиссию по делу о сочинениях профессора протоиерея Сергея Булгакова. Первоначально ее возглавил протопресвитер Иаков Смирнов, настоятель с 1898 г. кафедрального собора св. Александра Невского в Париже, уроженец Владимирской губернии, до этого бывший настоятелем посольских церквей в Дрездене и Стокгольме. Однако вследствие его смерти в 1936 г.

¹ Осуждение учения прот. С.Н. Булгакова о Софии. Указ Московской Патриархии 7 сентября 1935 г. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/osuzhdenie-uchenija-prot-s-n-bulgakova-o-sofii/#source (дата обращения: 01.06.2024)

² Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 17/30 октября 1935 г. о новом учении протоиерея Сергея Булгакова о Софии — Премудрости Божией. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/opredelenie-arhierejskogo-sobora-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-zagranitsej-ot-17-30-oktjabrja-1935-g-o-novom-uchenii-protoiereja-sergija-bulgakova-o-sofii-premudrosti-bozhie/ (дата обращения: 01.06.2024).

временно исполняющим обязанности Председателя стал протоиерей Сергий Четвериков, бывший с 1928 г. духовником Русского студенческого христианского движения и первым настоятелем его церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы на бульваре Монпарнас в Париже. На основании материалов работы Комиссии был принят Акт Совещания Епископов Православных Русских Церквей в Западной Европе от 26, 27 и 29 ноября 1937 г., рассматривавших богословские мнения профессора С. Н. Булгакова о Святой Софии. В нем, в частности, признавалось «возможным появление в Церкви новых мнений, раскрывающих и уясняющих догматы Св. Церкви» [Геннадий (Эйкалович), 1980: 33]. Симптоматично, что корни софиологических воззренийprotoиеря С. Булгакова устанавливались в том числе в исихастском учении св. Григория Паламы [Там же: 34]. Тем самым не принималось обвинение Карловацкого собора в адрес о. С. Булгакова в гностицизме. Совещание, в котором принимали участие пять архиереев — митрополит Евлогий (Георгиевский), архиепископ Ниццкий Владимир (Тихоницкий), епископ Пражский Сергий (Королев), архиепископ Брюссельский и Бельгийский Александр (Немоловский) и епископ Херсонесский Иоанн (Леончуков), отвергло обвинение против С. Н. Булгакова в еретичестве «не только потому, что сочинения о. С. Б. еще недостаточно изучены, что о них еще не было высказано авторитетного суждения церк. власти, но и потому еще, что это учение о. С. Б. еще не получило окончательной обработки» [Там же: 35]. В Акте совещания признавались большие заслуги о. С. Булгакова как выдающегося богослова и увлекательного профессора. Вместе с тем отмечалось, что «ему следует со всей тщательностью пересмотреть свое богословское учение о Св. Софии, в ясных, общедоступных формах разъяснить пререкаемые места своего учения, приблизить их к православному пониманию и изъять из них то, что порождает смущение в простых душах, которым недоступно богословско-философское мышление» [Там же: 35]. Заключительная сентенция достаточно примечательна, исходя из контекста причины работы и комиссии, и самого совещания епископов, она обращена не только к абстрактной пастве верующих, но и интенциально сфокусирована на иерархии как сергианской, так и карловацкой конфессий.

В Акте совещания подчеркивалось, что работа комиссии, рассматривавшая богословские воззрения С. Н. Булгакова, еще не окончена и среди ее членов не было достигнуто полного единогласия. Так, два ее участника, о. С. Четвериков и о. Г. Флоровский, представили Особое мнение, расходящееся с позицией большинства. Критика учения Булгакова о божественной Софии в нем была основана на идее *неопатристического синтеза*, понимаемого как возвращение к святоотеческой традиции Церкви через *воцерковление мысли и воли* в настоящем. Авторы «особого мнения» признают, что осуждение Булгакова носило поспешный и преждевременный характер, однако «независимо от какого либо осуждения, имеются причины для того, чтобы иметь опасения и смущения по поводу взглядов о. Булгакова, не только потому, что они расходятся с церковным преданием, но и потому, что они дают повод к всякому роду безответственных дискуссий относительно догматов веры, разлагающих православное сознание» [Там же: 38].

В защиту о. С. Булгакова выступила профессорско-преподавательская корпорация Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже. В Записке, поданной на имя митрополита Евлогия (Георгиевского), защищалась научная свобода исследований в области богословских дисциплин: «Отнимать у православного ученого его неотъемлемое право исследования означало бы, что сами православные признают окаменелость православия и возвращают православную науку в ее первобытное состояние» [Там же: 40]. Среди подписавших обращение коллеги о. Сергея по Богословскому институту В. Н. Ильин, В. В. Зеньковский, А. В. Карташев, Г. П. Федотов, В. В. Вейдле, Н. Н. Афанасьев, Б. П. Вышеславцев, иеромонах Лев Жиле, игумен Кассиан (Безобразов) и др.

В конце своего земного пути о. С. Булгаков в заключительной части богословской трилогии о Богочеловечестве, «Невесте Агнца», приходит к пониманию Софии как *отношения/связи/самооткровения* природы Божественной и тварной: «Эта антиномическая сопряженность вечного и временного бытия, как и становление твари совершенно соответствует тожеству и различию Софии Божественной и тварной в Боге и мире. Мир, как тварная София, живет Софией Божественной, полнотой и славой Божьего мира, она присутствует в нем, как умное небо, как вечная сила и божество. Тварная София не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для

мира София, но лишь особый образ ее бытия, откровение Софии Божественной в Софии тварной. Мир, насколько он имеет основу в Софии Божественной, не сотворен, но вечен, — этой вечностью своей основы. Вместе с тем он и сотворен и принадлежит временному бытию, поскольку в нем, как тварной Софии, София Божественная получает образ своего бытия, — не только в вечной жизни Божией в Боге и для Бога в троичных Его ипостасях, но и по себе, в своем становлении. Становление это в отношении к сущей полноте, как и временность в отношении к вечности, является умаленным, кенотическим состоянием. София тварная есть в этом смысле кенозис Софии Божественной» [Булгаков, 1945: 69].

Спор о Софии, как, собственно, и все иные споры в среде русской интеллигенции, не завершен и в настоящее время. Софиологический дискурс вышел далеко за пределы исключительно богословского контекста, в последующие десятилетия анализ проблемы преимущественно развивался в историко-философском направлении (Н. А. Бердяев, Г. В. Флоровский, Н. О. Лосский, С. С. Хоружий, А. П. Козырев, Н. А. Ваганова). Софиологические исследования стали специфичны не только внутри Православной церкви, но и привлекли внимание представителей инославных конфессий, протестантов (Р. Уильямс) и католиков (Х. У. фон Бальтазар, Т. Мертон, Т. Шпидлик).

Софиологические споры выкристаллизовывают, на наш взгляд, ряд важных и не решенных до настоящего времени методологических проблем в истории интеллигенции, связанных с соотнесенностью границ церковного и мирского, богословского и философского содержания в ее бытийственном служении и, как следствие, дискурса о ее (само)идентичности.

Выводы

Идентичность предполагает определенный набор фундаментальных признаков и характеристик феномена/предмета, раскрывающих его сущность. Однако принципы отбора данных маркеров в историко-культурном развитии интеллигенции далеко не очевидны и проблематичны, что объясняется в том числе экзистенциальным, а не субстанциальным характером исследуемого феномена, его предельной динамичностью и уникальностью (*ищущий товар*,

как любил повторять В. С. Меметов). Кроме того, в процессах поиска идентичности принципиально влияние социокультурных факторов, радикализация и обострение которых приводит к расщеплению и в дальнейшем возможному исчезновению ее предшествующей модели. В контексте истории проблемы совершенно иная, оригинальная трактовка представлена в восточнохристианском дискурсе, в котором, как отмечает С. С. Хоружий, «(само)идентичность утверждается как тринитарная идентичность, предикат личного (ипостасного) бытия-общения; человеку же сопоставляется модель энергийного обретения тринитарной идентичности» [Хоружий, 2005: 87]. В онтологической модели идентичности базовым процессом ее формирования выступает *диалогическое общение* (М. М. Бахтин, митрополит Иоанн (Зизиулас), Э. Левинас), одной из форм которого служат духовные практики, ориентированные за пределы эмпирического бытия, например, *умное делание* в исихастской традиции. В эмпирическом же мире наличествует преимущественно онтически редуцируемая (само)идентичность, притом нередко насильственно навязанная и санкционированная различными социальными группами. Модели такого рода групповой идентичности чрезвычайно подвижны, иллюзорны, лишены цельности и имеют своим следствием, как правило, постулирование симулякра, то есть, в сущности, модель распадается и комбинации ее составляющих элементов стремятся к бесконечности. Таким образом, рассматривая феномен интеллигенции с точки зрения методологии онтически редуцируемой идентичности, необходимо принимать во внимание, что каждый раз мы имеем дело с множественностью флуктуаций интеллигенции, со всей очевидностью генерирующих ее расщепленную или псевдо-идентичность, посколькуreprезентирован лишь некий сегмент ее составляющий.

Онтологическое измерение интеллигенции приводит к трансцендентному источнику ее (само)идентификации, что в целом обусловлено трансисторичностью ее функциональной роли и метаантропологическим основанием ее духовной миссии. Содержательные аспекты внеположного источника могут быть различны, их возможные траектории заслуживают отдельного исследования, отметим лишь то, что они вовсе не обязательно детерминированы жестко очерченной моделью национальной или конфессиональной парадигмы, о чем свидетельствует, например, духовный опыт

В. С. Соловьева. Соответственно, в данной методологической перспективе интеллигенция предстает феноменом общепланетарного масштаба, необходимо подразумевающим онтологическое осмысление сущности Бытия и постижение экзистенциальной природы человека в контексте универсальных начал цивилизации.

Эсхатологический *бэкграунд* в рефлексии мировосприятия интеллигенции достаточно очевиден. Во всяком случае, в интеллектуальной истории предшествующего столетия его подтверждением служит доминантная линия, заключающаяся в триединой формуле: *смерть Бога/смерть субъекта/смерть Человека*. Вместе с тем трансисторичность положения интеллигенции должно актуализировать с ее стороны поиски путей выхода из антропологического и глобального кризиса современной цивилизации в позитивных аспектах диалогичности сознания, творчески восполнить истину Бытия, осуществляемую как *со-бытие общения*, и на этом пути обрести новые смыслы и, возможно, изначальную (само)идентичность.

Список источников

- Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43—271.
- Булгаков С. Н., прот. Очерки учения о Церкви // Путь. 1925. № 1. С. 40—58.
- Булгаков С. Н., прот. Очерки учения о Церкви. Обладает ли православие внешним авторитетом догматической непогрешительности? // Путь. 1926. № 2. С. 34—42.
- Булгаков С. Н. О Богочеловечестве: в 3 ч. Ч. 3: Невеста Агнца. Paris: YMCA-Press, 1945. 621 с.
- Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч. в 2 т. Т. 1: Свет невечерний. М.: Искусство; СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», 1999. 416 с.
- Геннадий (Эйкалович), игумен. Дело прот. Сергея Булгакова: историческая канва спора о Софии. Сан-Франциско: Глобус, 1980. 45 с.
- Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. 280 с.

- Лихачев Д. С. О русской интеллигенции. Письмо в редакцию // Новый мир. 1993. № 2. С. 3—9.
- Можейко М. А. Современные социокультурные трансформации и философия пост-постмодернизма: новейшие тенденции // Философские науки. 2016. № 7. С. 80—95.
- Розанов В. В. Собрание сочинений. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. 734 с.
- Розанов В. В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. 429 с.
- Рубинштейн Л. С. Словарный запас. М.: Новое изд-во, 2008. 140 с.
- С. Н. Булгаков: pro et contra, антология / сост. и comment. иером. Мефодия (Зинковского), иером. Кирилла (Зинковского), А. И. Резниченко, иером. Тихона (Васильева). СПб.: Росс. христ. гуманитар. академия, 2021. 1044 с.
- Соловьев А. А. Православная экклезиология русской интеллигенции // Интеллигенция и мир. 2004. № 1—2. С. 13—18.
- Соловьев А. А. Интеллигенция в постмодернистском дискурсе // Костромской гуманитарный вестник. 2011. № 2. С. 49—51.
- Соловьев А. А. Русская Православная Церковь: в поисках идентичности // Интеллигенция и мир. 2017. № 4. С. 96—114.
- Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
- Успенский Б. А. Этюды о русской культуре. СПб.: Азбука, 2002. 480 с.
- Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 403—443.
- Хомяков А. А. Полное собрание сочинений. 3-е изд., доп.: в 8 т. Т. 2. М.: Университетская типография, 1886. 450 с.
- Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
- Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. Г. В. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2005. 480 с.

References

- Berdyaev, N. A. (1990), ‘The main problems of Russian thought of the XIX century and the beginning of the XX century’, in *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture. Filosofy russkogo posleoktiabr'skogo zarubezh'ia* [About Russia and Russian Philosophical Culture. Philosophers of the Russian Post-October Diaspora], Nauka, Moscow, Russia: 43—271.

- Bulgakov, S. N., archpriest (1925), ‘Essays on the Doctrine of the Church’, *Put’ [Path]*, no. 1: 40—58.
- Bulgakov, S. N., archpriest (1926), ‘Essays on the Doctrine of the Church. Does Orthodoxy Have the External Authority of Dogmatic Infallibility?’, *Put’ [Path]*, no. 2: 34—42.
- Bulgakov, S. N. (1945), ‘Bride of the Lamb’, in *O Bogochelovechestve: v 3 chastiakh* [On God-manhood: in 3 parts], part 3, YMCA-Press, Paris, France.
- Bulgakov, S. N. (1999), *Pervoobraz i obraz: Sochineniya v 2 tomakh. Tom 1: Svet nevechernii* [Archetype and Image: Essays in 2 vol., vol. 1: The evening light], Iskusstvo, INAPRESS, Moscow, Saint Petersburg, Russia.
- Fedotov, G. P. (1990), ‘The tragedy of the intelligentsia’, in *O Rossii i russkoi filosofskoi kul’ture. Filosofy russkogo posleoktiabr’skogo zarebezh’ia* [About Russia and Russian Philosophical Culture. Philosophers of the Russian Post-October Diaspora], Nauka, Moscow, Russia: 403—443.
- Gennady (Eikalovich), abbot (1980), *Delo protoireia Sergiia Bulgakova: istoricheskaya kanya spora o Sofii* [The Case of Archpriest Sergius Bulgakov: Historical Background of the Dispute about Sophia], Globus, San-Frantsisko, USA, CA.
- John (Zizioulas), metropolitan (2006), *Bytie kak obshchenie: Ocherki o lichnosti i Tserkvi* [Being as Communion: Essays on the Person and the Church], Translated by Gzgzyana, D. M., Sviato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut, Moscow, Russia.
- Khomjakov, A. A. (1886), *Polnoe sobranie sochinenii, 3-e izd., dop.: v 8 tomakh. Tom 2* [Full composition of writings, 3rd ed., expanded: in 8 vol., vol. 2], Universitetskaia tipografia, Moscow, Russia.
- Khoruzhy, S. S. (2005), *Ocherki sinergiinoi antropologii* [Essays on Synergetic Anthropology], Institut filosofii, teologii i istorii sviatogo Fomы, Moscow, Russia.
- Likhachev, D. S. (1993), ‘About the Russian intelligentsia. Letter to the editor’, *Novyi mir* [New World], no. 2: 3—9.
- Mefody (Zinkovsky), priest-monk, Kirill (Zinkovsky), priest-monk, Reznichenko, A. I. and Tikhon (Vasiliev), priest-monk (comps) (2021). *S. N. Bulgakov: pro et contra, antologiya* [S. N. Bulgakov: pro et contra, anthology], Rossiiskaia khristianskaia gumanitarnaia akademiiia, Saint Petersburg, Russia.
- Mozheiko, M. A. (2016), ‘Contemporary socio-cultural transformations and philosophy of post-postmodernism: the latest trends’, *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences], no. 7: 80—95.
- Rozanov, V. V. (1995), *Sobranie sochinenii. O pisatel’stve i pisateliakh* [Collected Works. About Writing and Writers], Respublika, Moscow, Russia.

- Rozanov, V. V. (2000), *Sobranie sochinenii. Apokalipsis nashego vremeni* [Collected Works. Apocalypse of Our Time], Respublika, Moscow, Russia.
- Rubinshtein, L. S. (2008), *Slovarnyi zapas* [Vocabulary], Novoe izdatel'stvo, Moscow, Russia.
- Solovyov, A. A. (2004), ‘Orthodox Ecclesiology of the Russian Intelligentsia’, *Intelligentsia i mir* [Intelligentsia and the World], no. 1—2: 13—18.
- Solovyov, A. A. (2011), ‘Intelligentsia in postmodern discourse’, *Kostromskoi gumanitarnyi vestnik* [Kostroma humanitarian bulletin], no. 2: 49—51.
- Solovyov, A. A. (2017), ‘Russian Orthodox Church: In Search of Identity’, *Intelligentsia i mir* [Intelligentsia and the World], no. 4: 96—114.
- Trubetskoy, E. N. (1994), *Smysl zhizni* [The meaning of life], Respublika, Moscow, Russia.
- Uspensky, B. A. (2002), *Etiudy o russkoi kul'ture* [Etudes on Russian Culture], Azbuka, Saint Petersburg, Russia.
- Yannaras, Kh. (2005), *Izbrannoe: Lichnost' i Eros* [Featured: Personality and Eros], Translated by Vdovina, G. V., ROSSPEN, Moscow, Russia.

Статья поступила в редакцию 02.06.2024; одобрена после рецензирования 23.06.2024; принята к публикации 29.06.2024.

The article was submitted 02.06.2024; approved after reviewing 23.06.2024; accepted for publication 29.06.2024.

Информация об авторе / Information about the author

A. A. Соловьев — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры философии, культурологии и социальных коммуникаций, Костромской государственный университет, Кострома, Россия.

A. A. Solovyov — Doctor Sciences (History), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Social Communications, Kostroma State University, Kostroma, Russia.