

Научная статья

УДК 1 (091)

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_75](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_75)

**Н. К. Сяндюков**

## Булгаков и Милбанк: к критике секулярного разума

Никита Кириллович Сяндюков

Северо-Западный институт РАНХиГС, Санкт-Петербург, Россия,

[nick.syundyukov@gmail.com](mailto:nick.syundyukov@gmail.com)

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена сравнительному анализу феномена секуляризма в трудах русского философа и богослова прот. Сергия Булгакова и английского теолога Джона Милбанка. Раскрывается специфика понятия «секуляризм», его соотношение с традицией русской религиозной философии. Подчеркивается многоаспектность этого отношения: русская мысль одновременно описывается и как реакция на современный секуляризм, и как его непосредственное продолжение. Хотя в настоящий момент исследователи не достигли консенсуса в определении характера связи русской религиозной философии и секуляризма, сам факт этой связи представляется несомненным. Прибегая к теории Милбанка, автор выявляет внутренние противоречия секулярного сознания: с одной стороны, оно является автономным и имеет возможность реального политического действия, с другой стороны — оно описывается как сконструированное и производное. Отмечается, что данное противоречие обусловлено генеалогией секуляризма, корни которого лежат в номиналистической теологии, ориентированной на унивокальные понятия. Этот аспект играет решающую роль в конструировании парадигмы «автономии политического разума», обуславливающей ход развития эпохи модерна. Мысль Булгакова подтверждает тезис Милбанка: светские секуляризированные науки, такие как социология и экономика, всегда имеют под собой скрытый теологический и метафизический базис, обуславливающий их единство. Дальнейший анализ сосредотачивается на критике экономической теории, осуществляемой Милбанком и Булгаковым:

© Сяндюков Н. К., 2023

выявляются ученые, которые, будучи причастными генеалогии «автономии политического разума», определили ход развития таких современных идеологий, как либерализм и марксизм. На основе полученных результатов автор, ссылаясь на тезисы Булгакова и Милбанка, предполагает возможность выработки альтернативной модели современности, основанной на аналогическом, телеологическом и софиологическом подходах.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, секулярность, автономия политического разума, софиология, политэкономия, аналогия, унивокальность, номинализм, телеология

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Сяндюков Н. К. Булгаков и Милбанк: к критике секулярного разума // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 48. С. 75–98. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_75](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_75).

**N. K. Syundyukov**

## Bulgakov and Milbank: towards a critique of secular reason

Nikita K. Syundyukov

The Northwestern Institute of RANEPА, St. Petersburg, Russia,

[nick.syundyukov@gmail.com](mailto:nick.syundyukov@gmail.com)

**ABSTRACT:** The article is dedicated to the comparative analysis of the phenomenon of secularism in the works of the Russian philosopher and theologian Fr. Sergius Bulgakov and the English theologian John Milbank. The specifics of the concept of “secularism”, its relation to the tradition of Russian religious philosophy are revealed. The multidimensional nature of this relationship is emphasized: Russian thought is described both as a reaction to modern secularism and as its direct continuation. Although at the moment researchers have not reached consensus on determining the nature of the connection between Russian religious philosophy and secularism, the very fact of this connection seems to be beyond doubt. Resorting to Milbank’s theory, the author reveals the internal contradictions of secular reason: on the one hand, it is assumed to be autonomous and having the possibilities of real political action, on the other hand, it is described as constructed and derived. It is noted that this contradiction is due to the genealogy of secularism, which roots lie in the nominalist theology focused on univocal concepts. This aspect plays a crucial role in the construction of the paradigm of “autonomy of political reason”, which determines the course of development of the modern

era. Bulgakov's thought confirms Milbank's thesis: secularized sciences, such as sociology and economics, always have a hidden theological and metaphysical basis underlying the unity of their construction. Further analysis focuses on the criticism of economic theory carried out by Milbank and Bulgakov: it is revealed that Hegel, being involved in the genealogy of the "autonomy of political reason", determined the course of development of such modern ideologies as liberalism and Marxism. Based on the results obtained, the author, referring to the theses of Bulgakov and Milbank, suggests the possibility of developing an alternative model of modernity based on analogical, teleological and sophiological approaches.

KEYWORDS: theology, secularity, autonomy of political reason, sophiology, political economy, analogy, univocality, nominalism, teleology

FOR CITATION: Syundyukov N. K. (2023). "Bulgakov and Milbank: towards a critique of secular reason". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, iss. 48, pp. 75–98. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_48\\_75](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_48_75).

## **Границы проблемы и подходы к ее разрешению: внутрицерковная секуляризация, критика модерна и автономия разума**

В последнее десятилетие в общественных и гуманитарных науках сильно вырос интерес к понятию секулярности. В русской философии понятие секуляризма подвергается критической проверке. Так, Г. Б. Гутнер описывает русскую религиозную философию как альтернативу секулярному проекту [Гутнер, 64], А. П. Соловьев рассматривает ее в качестве культур-критики секулярной цивилизации модерна [Соловьев, 120], причем работающей изнутри самого модерна [Соловьев, 127], И. И. Павлов проблематизирует интерпретацию русской философии как постсекулярного феномена [Павлов, 212], К. М. Антонов увязывает между собой секуляризацию и психологическую склонность русских мыслителей к «религиозному обращению» [Антонов 2020, 25–34].

Все вышеуказанные авторы опираются на одну предпосылку: русская религиозная философия неотрывно связана с феноменом секулярности, а потому попытки ее осмысления вне этого контекста несостоятельны. В то же время исследователи по-разному артикулируют связь между этими понятиями, и в свете этой разницы трансформируется и развиваемая перспектива постсекулярности.

Г. Б. Гутнер полагает, что русская религиозная философия, будучи именно альтернативой секулярному проекту, в то же время отражает его тотальность и претензию на универсализм, что ставит под сомнение ее изначальный критический посыл. Постсекулярность рассматривается автором как возможность снятия противоречия между двумя традициями, секуляризмом и религиозной философией: «Эта стратегия предполагает равенство дискурсов... Реальность допускает иное дискурсивное представление, несопоставимое с первым... Столкновение дискурсов стимулирует поиск согласия» [Гутнер, 80]. Таким образом, русская религиозная философия в интерпретации Гутнера предстает лишь альтернативой западному проекту модерна, причем такой альтернативой, которая требует дальнейшего снятия [Гутнер, 81].

И. И. Павлов не соглашается с выводами Г. Б. Гутнера, указывая на полемическую, диалоговую сторону русской религиозной философии — обстоятельство, которое часто упускается из виду в виду существующей исторической дистанции:

Мы можем смотреть на русскую религиозную философию не как на набор религиозных доктрин всеединства, выходящих «за пределы модерна» и претендующих на последнюю истину, а как на опыт диалога, дискуссии, разработки различных аргументов и способов мышления, а также ситуативных стратегий [Павлов, 211].

Опираясь на этот тезис, Павлов предлагает уточнить понятие постсекулярности и скорректировать формулируемое Гутнером ее соотношение с наследием русской религиозной философии: русская мысль не предшествует феномену постсекулярности в качестве одного из условий его возникновения, но развивает диалогическую логику «согласия» в пределах самого модерна. Не отказываясь от универсализма последнего, она творчески преобразовывает его. Таким образом, секулярная по своему происхождению русская мысль оказывается опытом преодоления секуляризма, т. е. постсекуляризмом до постсекуляризма.

Как отмечает Павлов, этот подход имеет почтенную историю: еще о. Василий Зеньковский в своей хрестоматийной «Истории русской философии» указывал, что русская философия становится возможной именно в условиях нарастающей секуляризации:

Церковное же сознание, отходя от церковно-политической темы, отдает свою творческую силу на то, чтобы осмыслить и жизненно утвердить новый путь

церковной активности. Этот путь ведет «внутрь», к сосредоточению на мистической стороне Церкви, — и отсюда рождается то, что мы назвали «секуляризацией внутри церковного сознания». Мы имеем в виду тот дух свободы, который веет в двух направлениях церковной мысли: с одной стороны, Церковь начинает по новому, свободно относиться к государству, — а с другой стороны, именно в силу этого, она открывает простор для церковной мысли [Зеньковский, 60].

Итак, уже в этом рассуждении о. Василия Зеньковского мы видим внутреннюю сопряженность понятий «секулярное» и «автономия разума». Эта связка раскрывается в трудах одного из самых видных современных исследователей и критиков секуляризма английского теолога Джона Милбанка. Тезис Зеньковского служит как бы позитивным инвариантом мысли Милбанка: если для Зеньковского секуляризация ведет к возникновению области мирского и одновременно освобождению церковной — и шире, религиозной — мысли, то для Милбанка секуляризация подразумевает создание автономного разума изнутри самой церкви. Именно это обстоятельство становится предпосылкой для дальнейшего сужения собственного церковного пространства:

Тот факт, что именно Церковь — *sacerdotium* (священство), а вовсе не *regnum* (царство) — первой начала приобретать черты современной секулярности — правовую формализацию, рациональную инструментализацию, суверенное правление, договорные экономические отношения — должен заставить нас задуматься. В некотором отношении именно все большая неспособность Церкви быть именно Церковью, сохранять «евангельское правило» в монастырях и каким-то образом распространять его на мирян... создавала тот нравственный вакуум, который царство не могло так просто заполнить... Следует предположить, что формализм смог заполнить этот вакуум потому, что был разработан в теологических категориях [Милбанк, 82].

Исходя из различного исторического материала, Милбанк и Зеньковский по-разному представляют процесс секуляризации. Однако в их взглядах есть и сходные установки: потенциально секуляризация как *проблема* возникает именно тогда, когда церковь отказывается от имманентной себе вселенскости. Тем самым осуществляется деление на собственно церковно-сакральное и секулярно-политическое; и обнаружение несостоятельности этого деления, выстроенного на перераспределении сфер влияния, ведет Церковь к внутренней секуляризации, которая порождает как большую свободу богословских мнений — что положительно оце-

нивается Зеньковским, — так и обратную этой тенденции склонность богословской мысли к формализму и автономии разума.

Имея в виду описанное выше понимание проблемы, прибегнем к общему определению секуляризации, которое предлагает Г. Б. Гутнер: секуляризация состоит в том, что наука, этика и политика «(равно как и другие) формы жизни становятся автономными и пытаются обрести собственную ценность, безотносительно к теологической санкции» [Гутнер, 66]. В соответствии с этим определением и сама постсекулярность будет пониматься нами шире своего сугубо социологического контекста: как преобразование указанных характеристик секулярности, не огульное отрицание автономии разума в духе вульгарного традиционализма, но ее творческое преобразование в русле христианского мирозерцания, в существе своем коммунитарного и диалогического.

Понятие «внутрицерковной секуляризации» рассматривается в трудах таких современных исследователей русской философии, как К. М. Антонов и о. Павел Хондзинский. Антонов инструментализирует «внутрицерковную секуляризацию» в рамках исследований феномена «религиозного обращения», имевшего место в русской философии. Согласно Антонову, процесс религиозного обращения обусловлен критикой академического рационализма (в том числе и рационализма богословского) и «поисками значимой альтернативы господствующим в науке о религии объяснительным методам» [Антонов 2020, 98]. Однако сами «эти усилия являются скорее симптомами кризиса, чем успешными попытками его преодоления» [Антонов 2020, 98].

О. Павел Хондзинский вводит в русскоязычные исследования отечественной философии термин *Laientheologie* (лаическое богословие), обозначая им группу мыслителей — Хомякова, Самарина, Достоевского, Федорова, Соловьева, — которые,

с одной стороны, не могли получить духовного образования в силу его словности, а с другой — вовсе не стремились уйти из мира и «влииться» в церковную среду и богословствовали, дистанцируясь как от духовно-академической науки, так и от монашества [Хондзинский, 7].

Возвращаясь к мысли Зеньковского, мы можем утверждать, что и феномен религиозного обращения, и феномен лаического богословия немислимы вне понятия внутрицерковной секуляризации. Согласно этому понятию, освобождение теологии от академической среды с присущей последней рациональностью

и объяснительной методологией, с одной стороны, привело к возникновению русской религиозной философии, ориентированной на метод понимания и поверку личным опытом, и, с другой стороны, к отчуждению философии от богословия. К. М. Антонов формулирует этот вывод следующим образом:

Сознание, фиксирующее такое положение дел, фиксирует тем самым обмирщенность самой этой системы. Обмирщенность переживается сообществом-аудиторией, поскольку оно пытается рефлексивно воспроизвести и осмыслить свой опыт на основе соответствующих рефлексивных структур. Она же переживается естественным сознанием представителей сообщества ученых, поскольку ими ощущается оторванность их усилий от естественного течения жизни традиции... Тем самым вновь запускается механизм религиозного обращения, который порождает новый уровень рефлексивных структур, не укладывающийся ни в рамки теологии, ни в рамки религиозноведческой науки в узком смысле... Назовем этот уровень религиозной философией [Антонов 2009, 98].

Итак, краткий обзор наиболее значимых воззрений на проблему секуляризма и постсекуляризма в контексте русской философии позволяет нам сформулировать ключевую проблему настоящей работы: как русская религиозная философия, будучи в большей или меньшей степени признанным продуктом секулярного сознания (при разнящихся трактовках соотношения двух этих феноменов), оказывается способна преодолеть свою «родовую травму» и проложить обратный путь к Церкви и к постсекулярному пониманию общества? Иными словами, какие стратегии интеллектуального воцерковления социума предлагает русская мысль?

Решение этого вопроса мы предполагаем искать, основываясь на сопоставлении взглядов о. Сергия Булгакова и Джона Милбанка. Выбор этих двух фигур, безусловно, не случаен. Интерес о. Сергия Булгакова к религиозным основаниям общественных наук, проявленный им прежде всего в «Философии хозяйства» и «Двух градах», тесно связан с проблематикой постсекуляризма, с попыткой творческого переосмысления, пересборки современной мыслителю общественно-научной ситуации. Тем же путем идет и Джон Милбанк в рамках своего проекта «радикальной ортодоксии», при этом подчеркивая преемственность своей мысли «христианскому социализму» о. Сергия.

В рамках настоящего исследования мы сфокусируемся на экономическом измерении секуляризма и его возможном переосмыслении в богословской логике постсекуляризма. Экономи-

ческая сфера является ключевой для ранней мысли о. Сергия Булгакова, и именно в ее рамках он впервые высказывает ряд ключевых соображений по поводу софиологической проблемы творчества и делания. Кроме того, до сих пор многие исследователи рассматривают экономическую сферу как фундамент общественных отношений, ввиду чего представляется логичным, что начало переосмысления концепта секулярной общественности требует богословской деконструкции прежде всего экономических отношений.

### **Конструирование автономии разума духом номинализма**

Краеугольным камнем анализа секуляризма в работах Дж. Милбанка является феномен так называемого «автономного разума». В свою очередь последний образуется в разломе дихотомии религиозного и философского способов познания. Постараемся приглядеться к данному разлому внимательней.

Философское познание постигает Бога с помощью рациональных категорий и всегда ограничено этими категориями, тем или иным «субстратом общезначимости», в то время как религиозное познание опирается на предпосылки, принятые в конкретной религии, и ими же поверяет логические категории [Антонов 2020, 20].

Схожую логику обнаруживает Милбанк при сопоставлении наследия Фейербаха и Фихте [Милбанк, 314–315] — ход, важный для понимания его аргументации. С одной стороны, Фейербах перенимает проективную логику Фихте, в соответствии с которой объективную реальность следует понимать как самопозиционирование «Я» — в том числе и реальность религиозную, и включенное в нее понятие Бога. С другой стороны, Фейербах желает сохранить объективность и конкретность традиционных атрибутов Бога, но уже в качестве атрибутов самого человека.

Здесь Фейербах в интерпретации Милбанка следует идее человекобожия, о чем многократно писал уже Булгаков. Интересен его «теологический диагноз лжеучения Фихте»: «Бесприродность и бесчеловечность фихтевского богословия при этом соединяются с люциферическим человекобожием, в котором обожается субъект, подлежащее, я» [Булгаков 1993, 516]. Фейербах удостаивается несколько более лестной характеристики: его учение «обожает сказуемое, человеческую природу» [Булгаков 1993, 516], что, по мысли Булгакова, более благочестивый ход, нежели полное субстантивирование «Я» в случае Фихте. Возможно, здесь ска-



зываются софиологические интуиции Булгакова, его симпатии к поиску божественности внутри самого Бога, и, соответственно, божественности по благодати и сопричастности внутри человека.

Таким образом, проецирование «Я» на внешнюю реальность можно уподобить логическим категориям философии, при помощи которых она тщится описать объективные характеристики Бога, но которые приводят ее к трагедии, т. е. к осознанию собственной ограниченности и недостаточности. Как указывает М. И. Переславцев,

центральный тезис Милбанка против Фейербаха состоит в том, что качества Бога нельзя сохранить при проекции их на человечество, можно успешно проиллюстрировать тезисом Булгакова, что сумма добродетелей и пороков разных людей не дает понятия божественного совершенства [*Переславцев, 21*].

Идея отчуждения философии от богословия и вторящая ей идея человеческого разумения, независимого от Божественного разума, включена Милбанком в его критику номиналистской и унивокальной парадигм. «В результате номиналистской революции, проведенной жесткую границу между богословием и философией, произошла значительная формализация церковного мышления и практики» [*Давыдов, 368*]. Как было указано выше, церковный формализм подготавливает почву для произрастания идеи автономного разума, которая, в свою очередь, дает плоды секуляризма. Возврат же к умеренному реализму Фомы Аквинского как к альтернативе номинализму позволяет не только осуществить синтез между философией и теологией, но и вернуться к цельному восприятию творения и его отношения к Богу — что составляет ключевую проблематику софиологии. Однако для этого необходимо осуществить деконструкцию проблемы секулярности, чем Милбанк и занимается в рамках теоретического проекта «радикальной ортодоксии».

Милбанк развивает томистское понимание аналогии как реального опосредования между идентичностью и различием; унивокальность же, характерная для скотизма и наследующих ему форм современной философии, есть отрицание такого опосредования [*Давыдов, 366*].

Опосредование здесь следует понимать субстанционально, в духе очень близком софиологической традиции. Томизм субстантив-

рует сам факт несводимости Абсолюта к пределам человеческого мышления; это и определяет характер связи идентичности и различия творения и Творца, т. е., переводя на язык богословия, единства человека с Богом не по (поврежденной) природе, но по благодати.

В то же время снятие этого опосредования в учении Дунса Скота оказалось внутренне противоречиво. Изначальный замысел учения об унификации не предполагал полного тождества трансцендентных и имманентных понятий, которое, казалось бы, должно было возникнуть при устранении границы между ними. О. Б. Давыдов, анализируя наследие Дунса Скота, приходит к выводу, что богослов утверждает нечто более тонкое: единство трансцендентного и имманентного по бытию, но принципиальное их различие на уровне формы, т. е. в дискурсивном мышлении, доступном человеческому рассудку. Таким образом, сущность Бога оказалась непостижимой по чисто количественному признаку: «Благо Божественное и благо конечное становятся идентичными в своей сущности и различаются только количественно» [Давыдов, 366]. В то же время,

«благочестивое» желание защитить свободу Бога от метафизической необходимости породило понимание Бога как иррациональной, недоступной конечному разуму, бесконечной власти над творением. Это способствовало перенесению внимания, а также направления человеческой активности с трансцендентного на имманентное и к секуляризации, сопровождающейся постепенным забвением трансцендентного [Давыдов, 368].

В свою очередь, перенаправление человеческой активности отразилось во внутреннем парадоксе номинализма, который еще сыграет свою роль в структуре секулярности: утвердив в качестве антитезы божественному могуществу случайность и произвольность сотворенных вещей, номинализм вместе с тем утверждает пассивность человеческой воли. Частные по сути своей идеи, или имена, есть образы мира, которые произвольно конструируются дискурсивным мышлением. Такие конструкции не имеют выхода к цельному миру, но только к такого же рода сконструированным частностям. Таким образом, номинализм лишает познающего субъекта возможности реального, подлинного и истинного действия — целесообразного труда, коего требует холистическое мышление. Взамен действия подобного рода данная парадигма формулирует понятие свободы как выбора. При этом из структуры человеческой активности изымается

представление о целесообразности, т. е. телосе: выбор понимается как наличие альтернатив, не предполагающее возможность верного, истинного выбора, поскольку у выбирающего субъекта нет доступа к реальности, но есть лишь образ этой реальности, вступающий в неизбежную конкуренцию с иными образами, сконструированными иными субъектами.

Итак, средневековые понятия унивокальности и номинализма оборачиваются современным волюнтаризмом, высшая точка развития которого приходится на философию Ницше. Именно такого рода генеалогия современности, как считает Милбанк, позволяет нам с особой тщательностью проанализировать тот интеллектуальный, общественно-политический и религиозный тупик, в который загоняет себя идея секулярного либерализма. Милбанк утверждает, что онтология либерализма и секуляризма построена на примате насилия как неизбежного выхода из порочного круга номиналистского конструктивизма и релятивизма:

Светское с самого начала было связано с «онтологией насилия», с таким пониманием мира, которое предполагает примат силы и говорит о том, как лучше всего управлять этой силой и ограничивать ее с помощью контрсилы. Секулярный разум считает эту онтологию связанной с открытием факта человеческого конструирования культурного пространства [Милбанк, 63].

Если между людьми не существует никакой рамочной парадигмы, «метадискурса», отсылка к которому допускает универсальное разрешение вопроса, то такая постановка проблемы рано или поздно приведет к насилию, т. е. к утверждению диктата одной воли над другой, одного нарратива над другим нарративом. Напротив, христианское мироощущение предполагает именно мир в качестве собственного онтологического базиса:

<Христианство> понимает бесконечное не как хаос (несводимых друг к другу волений. — Н. С.), а как гармоничный мир, неподвластный при этом описательной силе какого-либо тотализирующего разума. Мир-покой более не подлежит редукции к самоидентификационному, но есть общительность гармонического различия [Милбанк, 66].

## Переориентация науки о хозяйстве

Итак, хотя христианство и предполагает внутреннюю динамику субъекта по отношению к миру — то, что Милбанк описыва-

ет как «гармоническое различие», а мы бы могли очень условно обозначить понятием теургии, — сама эта динамика имеет ясную конечную цель, а потому не замыкается на себе и не обращается в бесконечную конкуренцию или борьбу за выживание. В то время как для капиталистического по своей природе либерализма характерна именно логика борьбы: рост капитала требует постоянного роста потребностей, и, следовательно, стимулирования борьбы за удовлетворение этих потребностей, которая приведет к новому витку роста капитала.

Максимальное развитие торговли и максимальный излишек возможны лишь в том случае, если натуральное хозяйство будет сведено к минимуму... <Государство> должно следить за тем, чтобы никакие товары сверх того, в чем есть спрос на рынке, не накапливались производителями, ибо в противном случае это будет приводить к уничтожению порождаемого нуждой стимула [Милбанк, 109].

У Булгакова мы обнаруживаем схожее понимание политэкономии: так, политэкономические догматы описываются им как апологетика «звериной борьбы за существование» [Булгаков 1990, 127], а парадигму экономического материализма философ считает обусловленной «игрой страстей и интересов, которая в совокупности своей образует борьбу экономических классов» [Булгаков 1990, 233]. Последнее становится возможным благодаря ассимиляции марксовым учением наследия Гегеля:

Вместе с гегельянством <экономический материализм> разделяет и отличающий последнее крайний интеллектуализм: несмотря на иррациональный характер основного фактора истории, именно развития производительных сил, которое совершается с слепой механической необходимостью, экономический материализм, однако, не сомневается, что эта иррациональная действительность, всегда запутанная всевозможными иллюзорными идеологиями, в нем получает свое адекватное и притом вполне рациональное выражение, не допускающее уже никакого темного, нерационализируемого остатка или основы и не оставляющее места ни для каких тайн. Тайна жизни вполне раскрыта экономическим материализмом [Булгаков 1990, 231].

Отметим здесь тот же парадоксальный ход, что реализуется и в случае унивокальных понятий: история, как и Бог, сверхрациональна и непознаваема, а потому мыслители попросту осуществляют рокировку, перенося центр тяжести на то, что лежит

в границах имманентной действительности: средства производства или автономию человеческого мышления.

Исследуя генезис науки о хозяйстве, Булгаков указывает на неверное соотношение в ней гегелевского и шеллингианского наследия:

Только по философскому недоразумению школа Маркса берет себе в крестные отцы идеалистического интеллектуалиста Гегеля, не замечая, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Шеллинг [Булгаков 1990, 63].

Следует пояснить, что именно разумеет Булгаков под понятием «интеллектуализма». Интеллектуализм есть рычаг сотворения автономии человеческого разума. Согласно Булгакову,

бытие, т. е., в конце концов, и жизнь, и личность (sum) нуждаются в рациональном обосновании и могут его действительно получить от философии. Последняя отрывается при этом от своего корня и неизбежно впадает в магию величия, погружаясь в мир грез и призраков, иногда величественных и увлекательных, но большей частью безжизненных [Булгаков 1990, 17].

В общем виде понятие интеллектуализма совпадает с выводами, которые делает Милбанк в ходе деконструкции социальных наук:

Благодаря работам Гроция, Гоббса и Спинозы, политическая теория достигла некоторой, хотя и в высшей степени двусмысленной, «автономии» по отношению к теологии. Однако автономия была достигнута не только в сфере знания; она стала возможной лишь в силу того, что новая наука политики создала себе новый автономный объект — политическое, понимаемое как пространство чистой власти. Светское «научное» понимание общества было с самого начала лишь познанием сконструированного им самим светского как власти [Милбанк, 69].

Но что произойдет, если интеллектуализм, или автономизация мышления в духе Гоббса, Спинозы и Гегеля, будет заменена на модель, предложенную Шеллингом? Гегель, по Булгакову, «попытался построить законы природы a priori» [Булгаков 1990, 57], т. е. усматривал источник действительности живого мира в человеческом разумении. В соответствии с этим и сама природа, а вместе с ней и опыт вынуждены подстраиваться под возможности разума, что проявляется в утверждении власти и насилия

человека над природой — не только животной, но и самой человеческой, социальной природой. То же самое происходит, когда мы размышляем о человеке как хозяйствующем субъекте из перспективы политической экономии:

Политическая экономия не подходит к человеку со стороны его свободно творческого отношения к жизни, но изучает его лишь в его *утесненности*, берет его в состоянии необходимой обороны. Поэтому вместо личности как совершительницы всех событий, составляющей живой источник всего нового в истории, ею ставится экономический автомат [Булгаков 1990, 223].

У Шеллинга человек и природа оказываются родственными друг другу, но не в натуралистическом духе, когда сознание описывается как порождение природы, а в духе философии тождества: природа и человек обретают друг в друге самое себя, свою целостность: «Природа должна быть видимым духом, дух — невидимой природой» [Шеллинг, 128]. Булгаков, развивая мысль Шеллинга, критикует идею исторического происхождения разума, поскольку она предполагает, «что разума могло бы и вовсе не быть, а жизнь могла бы остаться слепой и инстинктивной» [Булгаков 1990, 21], поскольку сами критерии необходимости, целесообразности и разумности возможны исключительно в пределах разума. Таким образом, «историчность» разума отрицает предсуществование данных критериев, полагая, что они произвольно вписываются самим разумом в порядок природы, что в свою очередь отрицает возможность тождества природы и разума.

Переводя это рассуждение в область политической экономии, Булгаков пишет о двух родах взаимодействия человека с природой: теоретическом, родственном номиналистскому подходу<sup>1</sup>, через удвоение природы в сознании, т. е. создание копий, и практическом, через проективно-образное мышление, предполагающее телос объекта и, соответственно, рассмотрение его в динамике, в стремлении к цели и цельности. В этой связи возникают вопросы, близкие критике POSSIBILIZMA<sup>2</sup> Милбанка: как возможно совпадение двух модусов человеческой активности, как возможен вы-

1. Ср.: «В скотистской перспективе человеческое знание субъективно и не затрагивает сами вещи в их бытии, являясь их копированием или отражением в субъективном представлении. Таким образом, человеческий разум перестает быть активным участником процесса познания, динамически раз-

вертывающимся в аналогической перспективе» [Давыдов, 370].

2. «Поссибилизм, поскольку он элиминирует привлекательность желания (изымая его цель. — Н. С.), может быть описан как „холодное“ отношение к реальности» [Milbank, 109].

ход теоретического сознания за пределы субъективно сконструированной им данности, как возможно объективное действие, в том числе действие хозяйственное?

Для ответа на эти вопросы следует упомянуть еще одно совпадение между идеями Милбанка и наследием уже не только булгаковским, но и всей русской религиозной философии. Милбанк использует пару «реальное/возможное» для описания сдвига, который был осуществлен Дунсом Скотом: сначала теология, а потом философия и социальные науки начали развиваться в духе possibiliзма, полагая возможное как преимущественный источник реального, соответственно, как нечто онтологически первичное. Мир есть не дар, но данность, фундированная в формалистском видении концепций «понятия» и «закона», которые претендуют на бóльшую онтологическую значимость, нежели их частные проявления в реальности. О possibiliзме же писали русские «секуляризированные» богословы, славянофилы Хомяков и Киреевский:

Знание, противопоставляясь познаваемому, ставит его в отрицательном отношении к себе; но всякое отрицание, в философском смысле, ставит отрицаемое уже как только возможное, а не действительно — сущее, оставляя действительность за самим собою. Оно есть *перевод действительного в область возможного*, в закон. Знание в рассудочной философии Германии утверждает за собою действительность, а мир является ему только как возможность, как отвлеченный закон; и это относится не к познанию мира внешнего только, нет: оно относится точно также к миру внутреннему, к духу, познаваемому самим собою [Хомяков, 274].

Действительное бытие становится бытием возможным, т. е. одним из вариантов действительности, в то время как возможное знание занимает освобожденное действительностью место первоальности, становясь знанием априорным.

Однако возможность, пишет Милбанк, есть лишь антитезис к актуальности. «Мы ничего не могли бы знать о бесконечном разнообразии не актуализированных возможностей, если бы не предполагали уже актуальности, существующей до всякой возможности» [Давыдов, 374]. Бог постулируется здесь как актуальная бесконечность, у которой нет нужды в насильственном утверждении, потому что она изначально дана как неисчисляемая, недискурсивная целостность, как *actus purus*, чья актуальная реальность, в том числе реальность интеллигибельная, предшествует набору потенциальных возможностей, данных в человеческом разумении и быто-

вании. Возможности, понятые в кантовском смысле как априорные формы познания, как границы разума, тем самым подвергаются своеобразной релятивизации: они помещаются в соотношение с *actus purus* и из него черпают внутренний динамизм, подвижность и даже своеобразный историзм. Все эти свойства разума — одновременно «исторического» и предсущего — выражаются в том числе в аналогическом и реалистическом различении божественной природы — как единственно безусловно существующей, и природы тварной — исторической, но не редуцируемой к ходу истории ввиду сохраняющейся связи с Абсолютом.

Тем самым может быть постулирован и творческий характер труда: хозяйственная активность не ограничивается механической данностью рассудочных «возможностей», ибо сама эта данность каждый раз переопределяется актуальным соотношением субъекта и объекта:

Субъект дан нам лишь во взаимодействии с объектом, субъект-объект: я в мире или в природе, а природа во мне. Это изменяющееся отношение между субъектом и объектом, развитие я в природе, есть жизнь, т. е. рост, движение, не статика, но динамика. Это живое, действенное, хозяйственное я и должно быть исходным понятием философии [Булгаков 1990, 81].

Описанное «хозяйственное я» ведет к дальнейшей постановке вопроса, который частично был затронут выше: вопроса о предсуществовании. Булгаков убежден, что человеческое естество предшествует существованию индивидуального человека, а потому мы и имеем право говорить о едином и предвечном субъекте хозяйства — универсальном человеке Адаме так же, как и о его едином предвечном объекте — Софии, душе мира. При этом, как и в случае с философией тождества, предвечные субъект и объект оказываются изоморфны друг другу: созидая и подчиняя себе Софию в качестве природы, универсальный человек созидает и подчиняет себе себя, обнаруживая, по формуле Достоевского, «человека в человеке»; София, вступая в общение с человеком, проясняет себя, переходит к самообнаружению и самостановлению, от Софии эмпирической, т. е. обнаруживаемой человеком во времени, к Софии Небесной как предвечной целевой причине творческой активности человека:

История организуется из внеисторического и запредельного центра, София земная возрастает только потому, что существует мать ее София Небесная, ее зиждительными силами, ее водительством [Булгаков 1990, 127];



Подобно тому как у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная, так же различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая, или человечество метафизическое и историческое, и живую связь между ними, которую Платон знал только как Эрос, влечение, мы, христиане, знаем как Христа, воплотившийся Логос, тело Которого есть Церковь, София Небесная [Булгаков 1990, 121–122].

Критикуя противоположный булгаковскому историцистский и конструктивистский подход к проблеме человека, Милбанк указывает на внутреннюю противоречивость секулярного понимания автономии политического и общественного разума. Этой проблемы мы уже касались в рамках анализа пассивности человеческой воли в номиналистской парадигме<sup>3</sup>, но здесь она обретает более отчетливые контуры. Базируясь на вульгарно-социологическом тезисе о сконструированности всякого общественного феномена, а следовательно, и его случайности, «возможности», но не реальной необходимости, он в то же время предполагает возможность человека — как части общественной феноменологии — конструировать саму общественную ситуацию. Иными словами, Милбанк указывает на внутреннее противоречие социального конструктивизма в его отношении к проблеме человека: если понятие «человека» конструируется общественной ситуацией, то как «произвольный» человек сам может конструировать общественную ситуацию? Поскольку он этого сделать не может, то а) как возможна автономия политического и б) что обуславливает исторически данную общественную конструкцию, если не пересечение отдельных волений?

Здесь перед нами вновь встает основной вопрос социальной теории, взятый в кантовском, критическом смысле вопрошания — очень близком о. Сергию Булгакову: возможно ли общество как гармонизация единства отдельных волений, а не насильственное их подчинение, к которому в логическом своем завершении приходит секулярный либерализм? Поскольку, как пишет об этом сам Милбанк, «проблема человеческого конструирования культуры апоретическим образом пересекается с идеей культурного конструирования человечества» [Милбанк, 63]. Тем самым английский теолог ставит проблему, родственную тематике «Философии хозяйства»: проблему соотношения человеческой активности и получения результатов этой активности. Как возможно изменение, произведение нового, если человек ограничен

3. См. с. 84 данной статьи. — *Прим. ред.*

собственноручно сконструированным бытием? Таким образом, проблема социального соприкасается с проблемой культуры и творчества.

Уточняя и конкретизируя свое видение софийного характера хозяйствования, Булгаков воспроизводит натурфилософское деление Спинозы на *natura naturans* и *natura naturata*. Это деление используется им в рамках углубления проблемы соотношения двух видов человеческой активности: теории-созерцания, предполагающей замкнутость субъекта на самом себе — непреодолимую замкнутость, если мы стоим на строго кантианских позициях, — и практики-творчества, т. е. выхода субъекта за свои пределы. Булгаков предлагает онтологическое и теологическое осмысление возможности сопряжения этих двух видов активности:

Самое это различие — субъекта и объекта, идеального и реального — относительно, оно создается в процессе саморазвития и самоопределения природы. В Абсолютном (какими бы оно признаками ни определялось) нет этого различия, для него акты сознания суть в то же время и объекты, противоположность субъективного и объективного погашена в их изначальном тождестве, и вселенная есть самообнаружение Абсолютного, в котором природа и дух, объект и субъект, от века тождественны. Самосозерцание Абсолютного раскрывается для нас как развитие мира. Первое, в качестве первообраза и первоисточника, есть *natura naturans*, второе же *natura naturata*, как необходимое порождение первого [Булгаков 1990, 55].

Именно под таким самообнаружением Абсолютного Булгаков и понимает хозяйствование в его софиологическом смысле. Хозяйство понимается Булгаковым не как рабская необходимость, но как эволюционное устремление к преодолению отчужденности, омертвелости природы как *natura naturata*. Иными словами, приложение шеллингианской оптики позволяет Булгакову снять марксистскую проблему отчуждения труда: подлинный труд всегда роднит, а не отчуждает.

Нам следует вернуться к противопоставлению аналогического и унивокалистского типов мышления. Унивокация, в формальном различении божественной и тварной природы, впоследствии нивелирует саму божественную природу как не подлежащую какому бы то ни было познанию и реализует радикально апофатический акт, перерастающий в акт секулярный. Томистская аналогия, устанавливая разумное разграничение между этими сущностями, одновременно постулирует

и их связь. В этой точке мысль Милбанка, которую он развивает вслед за Балтазаром, окончательно сопрягается с мыслью Булгакова. Софиология обнаруживает завершающий штрих аналогического аргумента<sup>4</sup>: София, премудрость Божия осмысляется не как отдельная сущность, но как та самая субстантивированная граница аналогии:

Поставляя рядом с Собою мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собою и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится между Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое... Ангелом твари и Началом путей Божиих является св. София. Она есть любовь Любви [Булгаков 1999, 193].

Этот акт субстантивации, как подчеркивает К.М. Антонов, разрешает и «основную антиномию религиозного сознания» — противоречие между трансцендентностью Бога и Его открытостью к религиозному сознанию, и апорией апофатики, которая может быть выражена следующим образом:

Мы оказываемся способны говорить о том, чем трансцендентное, в силу своей абсолютной инаковости, не является, но можем ли мы и каким образом что-то сказать о том новом содержании, которое оно, открываясь, привносит в нашу «имманентную жизнь»?.. Чтобы реально открывать Бога в «имманентном», энергия должна быть «самим Божеством», но, будучи Божеством, она нетварна и, стало быть, «трансцендентна и тем самым недоступна» [Антонов 2020, 398].

Таким образом, различие Софии как трансцендентального субъекта и одновременно объекта хозяйства, *natura naturata* и *natura naturans*, дает Булгакову «возможность катафатического богословия, которое свидетельствует о присутствии Божиим в мире» [Козырев, 235]. Катафатика, понятая как сопряжение Божества и творения в Софии, разрешает проблему «объективного действия»: через созерцание Софии Небесной человек получает доступ к изменениям в Софии эмпирической, через человека же происходит их тождество.

4. Следует подчеркнуть, что Булгаков твердо проводит линию разграничения божественной и тварной природы, что позволяет нам причислить его к сторонникам аналогического мышления.

## Критика автономных начал

Эта смена оптики, близкая тому движению, которое предполагает радикальная ортодоксия, позволяет переосмыслить и проблему секулярного: «внутрицерковная секуляризация» есть ничто иное, как распространение софийного вовне Церкви или, вернее, как экстраполяция, расширение границ Церкви до границ мира и достижение онтологического предела. У Булгакова весь мир становится Церковью, разворачивающейся в процессе космической литургии: потребление понимается им как причастие, труд — как теургия, обмен — как акт дарения:

Динамически, в силу указанного единства и связности космоса, я под видом этого хлеба вкушаю плоть всего мира вообще. Ибо в истории этого хлеба, как и всякой частицы вещества, заключена история всей вселенной [Булгаков 1990, 71–72].

Подчеркнем, что ни Булгаков, ни Милбанк, не предполагают реституцию, традиционалистский разворот, возврат к «примордиальному» миропорядку. Это было бы противно самому духу религиозной философии, всегда направленной более на совершенствование и обогащение, нежели на консервирование и стагнацию. Необходимо скорее переписание современности, предложение альтернативных ей моделей, возможное лишь в случае тщательно проведенной генеалогии понятий. Мысль Милбанка и Булгакова ближе стратегии Соловьева, предпринятой им в рамках «критики отвлеченных начал»: она направлена на «выявление позитивных возможностей... и на вскрытие внутренних проблем и противоречий анализируемых подходов» [Антонов 2020, 383]. Речь идет именно о смене оптики, восстановлении аналогического восприятия действительности. Но возможно ли, в таком случае, восстановить в правах и само «секулярное» и начать воспринимать каждое светское событие мифопоэтически — как аналогию, отзвук сакральной истории и в этом смысле как событие провиденциальное? В обратном случае выстроенная секуляризмом модель человека просто распадается: будучи продуктом общественных отношений, он сам не в силах эти общественные отношения изменить; Милбанк, указывая на противоречивость данной позиции, в то же время выявляет скрыто предполагаемое секулярной наукой разрешение этого противоречия посредством апелляции к процессам Откровения:

Факт нового введения идеи «провидения» в научный дискурс доказывает невозможность и далее описывать становление «социальной науки» как историю простой замены божественного действия человеческим [Милбанк, 113].

К тому же выводу приходит и Булгаков в ходе своей критики экономического материализма:

В истории действует закономерность, идущая далее частных целей отдельных лиц или групп, и эта закономерность определяется развитием производительных сил, которое проходит свои ступени, аналогичные фазисам самосознания всемирного духа. И здесь действует «хитрость», только не разума, но экономического базиса. Маркс, сосредоточивший все свое внимание на отличии своего учения от гегелевского, по содержанию незаметно для себя принял из него без критики то, что гораздо важнее содержания, а именно — *метафизическую постановку проблемы* [Булгаков 1990, 233].

Здесь обнажается имплицитно заданная религиозность секулярной науки, ее нужда в перводвигателе, первопричине. Секулярная наука начинает конструировать понятия о predetermined и необходимом «развитии производительных сил», о «невидимой руке рынка», о «разумном эгоизме», о неких «гражданских добродетелях», которые свойственны человеку от природы. Все эти конструкты есть плод секуляризированной теологии, эрзац-Провидения, тщательно скрываемые попытки установить автономный разум в качестве разума внеисторического и провидческого: «Ничего нового, или отрицание исторического и индивидуального, есть поэтому боевой лозунг и политической экономии, этой старшей дочери социологии, в такой же мере, как и ее матери» [Булгаков 1990, 222].

Возвращаясь к анализу действия секуляризма в истории русской философии, предпринятому Гутнером, Павловым и Антоновым, нам следует указать на позитивное измерение последнего. Секулярность выступает драйвером изменений внутри церкви, позволяя ей осмыслить доселе скрытые перспективы ее образа мысли. Прибегая к формулировкам отечественной философской традиции, можно сказать: «Пока не замечаешь влияния христианства везде, где человеческая мысль с ним как бы то ни было сталкивается, хотя бы только с целью борьбы, не имеешь о нем ясного представления» [Чаадаев, 337].

Итак, христианское богословие — не прошлое, но будущее; поскольку все светские науки имеют теологический фундамент,

богословие следует восстановить в качестве метадискурса и на основании этого не отказываться от достижений секулярных дисциплин, но довести до конца их внутреннюю логику, чтобы выйти из того тупика, в который завело себя понятие секулярного. Вывести — вперед, к прогрессу, к созидательному труду по оздоровлению общества и человечества.

### Источники

1. *Булгаков 1990* = Булгаков С. Н. *Философия хозяйства*. Москва : Наука, 1990. 412 с.
2. *Булгаков 1993* = Булгаков С. Н. *Сочинения в двух томах*. Т. 1 : *Философия хозяйства. Трагедия философии*. Москва : Наука, 1993. 603 с.
3. *Булгаков 1999* = Булгаков С. Н. *Первообраз и образ : Сочинения в двух томах*. Т. 1 : *Свет невечерний / Подг. текста, вступ. статья И. Б. Роднянской, коммент. В. В. Сапога и И. Б. Роднянской*. Санкт-Петербург : ИНАПРЕСС; Москва : Искусство, 1999. 416 с.
4. *Милбанк* = Милбанк Дж. *Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума / Пер. А. И. Кырлежева, Д. А. Узланера, под общ. ред. А. И. Кырлежева*. Москва : Теозстетика, 2022. 736 с.
5. *Milbank* = Milbank J. (2014). *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*. New York : Wiley-Blackwell.

### Литература / References

1. *Антонов 2009* = Антонов К. М. *Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение*. 2009. № 4. С. 90–102.  
Antonov K. M. (2009). “The phenomenon of religious conversion and the formation of reflexive structures of religious traditions”. *Religiovedenie*, n. 4, pp. 90–102 (in Russian).
2. *Антонов 2020* = Антонов К. М. «Как возможна религия?» : *Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков : В 2 ч. Ч. 1*. Москва : ПСТГУ, 2020. 608 с.  
Antonov K. M. (2020). “How is religion possible?”: *Philosophy of religion and philosophical problems of theology in Russian religious thought of the 19–20 centuries : In 2 parts, part 1*. Moscow : Saint Tikhon’s Orthodox University (in Russian).
3. *Гутнер* = Гутнер Г. Б. *Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // «Свет Христов просвещает всех»: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института*. 2015. Вып. 16. С. 63–82.

- Goutner G. B. (2015). "Secularity, Post-Secularity, and Russian Religious Philosophy". *"The Light of Christ Enlightens all": The academic periodical of St. Philaret's Christian Orthodox Institute*, iss. 16, pp. 63–82 (in Russian).
4. Давыдов = Давыдов О. Б. Via premoderna: метафизико-политический проект Джона Милбанка // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 361–381.
- Davydov O. B. (2015). "Via premoderna: Metaphysical-Political Project of John Milbank". *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, n. 3 (33), pp. 361–381 (in Russian).
5. Зеньковский = Зеньковский В. В. История русской философии / Сост. А. В. Поляков; худ. Г. В. Смирнов : В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Ленинград : Эго, 1991. 222 с.
- Zenkovsky V. V. (1991). History of Russian philosophy : In 2 v., v. 1, part 1. Leningrad : Ego (in Russian).
6. Козырев = Козырев А. П. Софиология о. Сергия Булгакова: «теологема» или «философема»? // Философия религии: Альманах, 2010–2011. Москва : Восточная литература, 2011. С. 226–240.
- Kozyrev A. P. (2011). "Sophiology Fr. Sergius Bulgakov: 'theologeme' or 'philosophy'?", in *Philosophy of Religion: An Almanac, 2010–2011*. Moscow : Vostochnaia literatura, pp. 226–240 (in Russian).
7. Павлов = Павлов И. И. За пределами модерна? О некоторых проблемах постсекулярной интерпретации русской религиозной философии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. N. 41 (1). С. 194–217. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-41-1-194-217>.
- Pavlov I. I. (2023). "Beyond Modernity? On Some Problems in Post-Secular Interpretation of Russian Religious Philosophy". *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, n. 41 (1), pp. 194–217 (in Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-41-1-194-217>.
8. Переславцев = Переславцев М. И. Критика взглядов Маркса на религию у Сергея Булгакова и Джона Милбанка // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. N. 2. С. 12–23. <https://doi.org/10.28995/2073-6401-2019-2-12-23>.
- Pereslavl'tsev M. I. (2019). "Criticism of Marx's views on religion by Sergei Bulgakov and John Milbank". *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, n. 2, pp. 12–23 (in Russian). <https://doi.org/10.28995/2073-6401-2019-2-12-23>.
9. Соловьев = Соловьев А. П. Русская религиозная философия XIX — первой половины XX в. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 118–134. [https://doi.org/10.47132/2541-9587\\_2022\\_1\\_118](https://doi.org/10.47132/2541-9587_2022_1_118).

- Solovyov A. P. (2022). “Russian Religious Philosophy of the XIX — first half of the XX Centuries in the Context of the History of Religion: from Religious Conversion to Cultural Criticism and Confessionalization”. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, n. 1 (13), pp. 118–134 (in Russian). [https://doi.org/10.47132/2541-9587\\_2022\\_1\\_118](https://doi.org/10.47132/2541-9587_2022_1_118).
10. *Хомяков* = Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. Т. 1. Москва : Универ. тип., 1900. С. 263–284.  
Khomyakov A. S. (1900). “Regarding fragments found in the papers of I. V. Kireevsky”. *Complete Works of Alexei Stepanovich Khomyakov*, v. 1. Moscow : Universitetskaia tipografiia Publ., pp. 263–284 (in Russian).
11. *Хондзинский* = Хондзинский Павел, прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. Москва : ПСТГУ, 2016. 480 с.  
Khondzinsky Pavel, archpriest (2016). “The Church is not an academy”: Russian extra-academic theology of the 19<sup>th</sup> century. Moscow : Saint Tikhon’s Orthodox University (in Russian).
12. *Чаадаев* = Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма : В 2 т. Т. 1. Москва : Наука, 1991. 768 с.  
Chaadaev P. Ya. (1991). Complete works and selected letters : In 2 v., v. 1. Moscow : Nauka Publ. (in Russian).
13. *Шеллинг* = Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. Санкт-Петербург : Наука, 1998. 518 с.  
Schelling F. W. Y. (1998). Ideas for the Philosophy of nature as an introduction to the study of this science. St. Petersburg : Nauka Publ. (in Russian).

#### **Информация об авторе**

**Н. К. Сюндыков**, старший преподаватель Северо-Западного института РАНХиГС.

#### **Information about author**

**N. K. Syundyukov**, Senior Lecturer, the Northwestern Institute of RANEPA.

Статья поступила в редакцию 1.06.2023; одобрена после рецензирования 16.08. 2023; принята к публикации 15.08.2023.