

УДК 230.1

Иерей Михаил Сибгатуллин

магистр теологии, аспирант

Общecerковной аспирантуры и докторантуры,
старший преподаватель

Николо-Угрешской духовной семинарии

e-mail: bible@nupds.ru

ORCID: 0009-0003-6779-4503

Priest Mikhail Sibgatullin

Master of Theology, Postgraduate student of the Saints Cyril and
Methodius Institute for Postgraduate Studies,

Senior Lecturer of the Nikolo-Ugresh Theological Seminary

e-mail: bible@nupds.ru

ORCID: 0009-0003-6779-4503

РЕЦЕПЦИЯ СОФИОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ

RECEPTION OF THE SOPHIOLOGICAL CONCEPTS OF RUSSIAN THINKERS BY REPRESENTATIVES OF RADICAL ORTHODOXY

Аннотация. Богословское течение «радикальная ортодоксия» появилось в Великобритании в конце 1990-х гг. и поставило целью возврат к богословскому методу Высокого средневековья, для которого было характерно отсутствие противоречия между верой и знанием. Авторы этого круга, такие как Дж. Милбанк, К. Пиксток и Г. Уорд, поставили своей целью богословское и философское обоснование единства Бога и сотворенной Им реальности, полагая, что этим они смогут преодолеть последствия «номиналистического поворота» философской и научной мысли, который имел место в эпоху

Позднего средневековья. В своих теориях англиканские теологи активно использовали богословско-философскую терминологию прот. С. Булгакова и его русских предшественников. В публикации прослеживаются пути заимствования их идей указанным кругом авторов.

Abstract. The theological movement «Radical Orthodoxy» appeared in the Great Britain in the late 1990s and aimed to return to the theological method of the High Middle Ages, which was characterized by the absence of a contradiction between faith and knowledge. The authors of this circle, such as J. Milbank, K. Pickstock and G. Ward, set as their goal a theological and philosophical justification of the unity of God and the reality created by him, believing that by doing so they would be able to overcome the consequences of the «nominalistic turn» of philosophical and scientific thought that took place in the Late Middle Ages. In their theories, Anglican theologians actively used the theological and philosophical terminology of prot. S. Bulgakov and his Russian predecessors. The publication traces the ways in which their ideas were borrowed by the specified circle of authors.

Ключевые слова: софиология, София, прот. Сергей Булгаков, радикальная ортодоксия, Дж. Милбанк.

Key words: sophiology, Sofia, prot. Sergiy Bulgakov, radical Orthodoxy, J. Milbank.

Термин «радикальная ортодоксия» появился в 1997 г. в Великобритании, когда группа Кембриджских богословов во главе с Джоном Милбанком, Кэтрин Пиксток и Грэмом Уордом приняла решение о создании объединения с этим названием и несколько позже в 1999 году опубликовали первый совместный сборник с использованием данного наименования [18].

Встрече предшествовала семилетняя работа. Ее началом стала книга Дж. Милбанка «Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума» [12], вышедшая в 1990 г. В течение последующих семи лет Дж. Милбанк, К. Пиксток и Г. Уорд

обсуждали вопрос о том, что богословие может противопоставить вызовам постмодерна. За это время в ряде английских богословских журналов вышли их публикации, в которых богословы излагали свои идеи [см.: 12, 14, 19–28].

Термин «ортодоксия» в данном случае некорректно переводить на русский язык как «православие». В понимании западных богословов, ортодоксия — это возврат к неким первоосновам христианства, которые в рамках той или иной конфессии воспринимаются по-разному. Так, в протестантском богословском движении «неоортодоксии» под ортодоксией понимался возврат к «классическому» протестантизму М. Лютера и Ж. Кальвина. Представители «радикальной ортодоксии» ортодоксальность интерпретируют как возврат к католическому августиновскому и томистскому богословию, к тому средневековью, для которого было характерно, с их точки зрения, целостное христианское мировоззрение, в котором отсутствовало разделение между верой и знанием, природой и благодатью, а теологический дискурс был определяющим по отношению ко всем прочим.

Таким образом, «ортодоксальность» воспринималась этим кругом авторов внеконфессионально, о чем писал, в частности, Г. Уорд: «Нет единой христианской традиции, и мы действительно в некотором смысле говорим о разных ортодоксиях. Ибо ортодоксия — это нечто более широкое, чем на первый взгляд кажется. Это некое преемство традиции...» [26, р. 106].

«Радикальность» этой ортодоксии проявляется в трех аспектах. Во-первых, это, как пишут Дж. Милбанк, К. Пиксток и Г. Уорд во вступительной статье к сборнику «Возвращение к радикальной ортодоксии», — «возвращение к корням патристики и средневековья, и, в частности, к августиновской концепции знания как божественного озарения. Это понятие превосходит убогий модернистский дуализм веры и знания, природы и благодати. Во-вторых, „радикальная“ — поскольку поставленная задача будет осуществляться с позиций последовательной и систематической критики современного об-

щества, культуры, политики, искусства, науки и философии с беспрецедентной дерзостью. „Радикальная“, в третьем смысле, означает также, что мы должны осознанно переосмыслить традицию» [18, р. 2].

Радикальная ортодоксия полагает, что времена позднего средневековья стали поворотным пунктом в истории христианской западноевропейской культуры. Торжество номинализма в эту эпоху лишило человеческое мировосприятие трансцендентных оснований [5, с. 21–29]. Представители радикальной ортодоксии предлагают вернуть их через реабилитацию теологии, потерявшей свое центральное место в научном дискурсе: «Мир секулярности — это мир, в котором богословие дискредитировано и сделано частным и малозначащим занятием для развлечения на досуге», — заявляют Дж. Милбанк, Г. Уорд и К. Пиксток [18, р. 1–2].

Негласный лидер движения Дж. Милбанк в своей статье «Что такое радикальная ортодоксия?» (2015 г.) [17] сформулировал семь главных идей этого движения. Во-первых, это «отрицание различия между разумом и верой». Во-вторых, «возможность полноценного познания мира только благодаря его сопричастности бытию Бога». В-третьих, утверждение того, что «человеческая культура так же сопричастна Богу, как и сам мир». В-четвертых, теология есть элемент «теургии» — «взаимодействия человека и Бога». В-пятых, «радикальная ортодоксия признает, что человеку недоступна конечная истина (этим она близка постмодернизму)», но в то же время «утверждает, что конечная истина есть в бесконечном Боге (этим она противостоит постмодернизму, отрицающего саму возможность истины)». В-шестых, это «утверждение того, что отсутствие веры в Бога порождает нигилизм, ощущение ничтожности всего сущего». Наконец, радикальная теология придерживается «концепции „партиципации“, подразумевающей, что Бог постоянно присутствует в каждом месте и акте бытия» [17]. Брэндон Галлахер, описывая радикальную теологию как исследователь, следовательно, со стороны дополняет, что ради-

кализм теологии Милбанка заключается в утверждении о «радикальной имманентности Бога» по отношению к миру [10, р. 166].

С мнением Б. Галлахера нельзя не согласиться. Действительно, одним из ключевых принципов радикальной ортодоксии является идея о сопричастности Бога миру. При этом Дж. Милбанк и его единомышленники не истолковывают эту сопричастность в пантеистических категориях. Скорее, для них важна истина присутствия Бога в мире, при котором Творец и творение, не утрачивая взаимной свободы, пребывают в единстве. Это вполне православное умозаключение позволяет богословам обосновать целостность и неразрывность религии и науки, веры и знания, культуры и богословия. Собственно, это то, к чему еще во второй половине XIX века стремились русские мыслители А. М. Бухарев (архимандрит Феодор), архиепископ Никанор (Бровкович), В. С. Соловьев, а в XX веке призывали свящ. Павел Флоренский, прот. Сергей Булгаков, прот. Александр Шмеман и ряд других авторов.

Второй важной основой богословия Дж. Милбанка и его школы является идея о необходимости посредника между нетварным Богом и сотворенным миром. Этот посредник не может быть Самим Богом, потому что, по мнению данных авторов, Бог — участник богочеловеческого диалога, а участник не может быть одновременно посредником. Нужен такой посредник, который удовлетворял бы одновременно двум условиям. Во-первых, был бы «от Бога», но не Самим Богом. Во-вторых, этот посредник должен связать не только тварное и нетварное начала, но восстановить единство между философией и богословием. Следовательно, идея посредничества должна быть вербализована в категориях современной философии. Таким посредником для представителей радикальной теологии стала по-своему интерпретированная концепция Софии, появившаяся в русской философско-богословской среде.

Развитие софиологии как отдельного направления религиозно-философской и богословской мысли связано с творчеством

В. С. Соловьева, священника Павла Флоренского и протоиерея Сергия Булгакова. Однако это не значит, что эта тема не интересовала авторов более ранних периодов. Так, еще Платон рассуждал о материи как мертвом хаосе, который потом был изменен неким «творческим началом», которое являлось не чем иным, как премудростью Творца [6, с. 68]. В первом веке после Рождества Христова интерес к Софии возник в связи с появлением учения гностиков. С их точки зрения, София обладает отдельным бытием, однако иерархически находится ниже, чем Троичные Ипостаси. Она, по мнению гностиков, находится в плену у материи и стремится вернуться в высшие сферы [2, с. 2].

В дальнейшем, в эпоху Возрождения, идею Софии восприняли Дж. Бруно, Я. Беме. В Германии сложилась многовековая мистическая традиция, основанная на личном опыте постижении софийных начал мироздания [2, с. 2]. В XIX в. эта традиция перешла в Россию и культивировалась главным образом в масонстве. Свое художественное воплощение эти идеи нашли в поэзии Серебряного века [7, с. 154–157]. В. С. Соловьев популяризировал идею о Софии как о мистическом жизненном опыте. По мнению Соловьева, София совпадает одновременно и с внутритроичным бытием, и с тварной природой, являясь, таким образом, посредницей между первым и второй.

«Воцерковление» софиологических идей Владимира Соловьева произошло в творчестве священника Павла Флоренского и протоиерея Сергия Булгакова. Последнему принадлежит формирование софиологии как учения, однако нельзя сказать, что это учение имело в творческом наследии Булгакова форму завершенной системы. Как справедливо показала в своей монографии Н. А. Ваганова, мысли отца Сергия о Софии были далеки от однородности [4]. Если в предельно сжатом виде обобщить все многообразие формулировок, посредством которых прот. С. Булгаков выражал свое учение о Софии, софиологию о. Сергия можно представить в следующем виде: «София находится в Боге, однако он ее не называет Четвертой

ипостасью, потому что из его учения вытекает, что София может отождествляться с любым Лицом Св. Троицы, она есть единая природа Божья. При этом она есть святая лестница между небом и землей, между Божественным и тварным» [2, с. 2].

Следует отметить, что «воцерковление» софиологии, принятое о. Сергием Булгаковым, было до некоторой степени условным. Последовавшая вскоре после публикации его работ волна критики завершилась 30 октября 1935 г. Архиерейским собором Зарубежной Русской Православной Церкви, на котором софиологическое учение прот. Сергия было осуждено как ересь [8].

Однако после данного соборного определения развитие софиологии не остановилось — оно продолжилось в инославной богословской среде. Идеи Булгакова вызвали интерес римо-католической церкви, от лица которой переводом трудов Соловьева, Флоренского и Булгакова на чешский язык занималась группа под руководством кардинала Томаса Шпидлика. Ему же принадлежит пространная монография, посвященная рецепции софиологии о. Сергия. После смерти Томаса Шпидлика в 2010 году работа по переводу сочинений русских софиологов была продолжена иезуитами Павлом Амбросом и Михаилом Алтрихтером.

Наибольший отклик софиологические воззрения русских мыслителей вызвали в протестантизме. Так, ряд работ посвятил Булгакову выдающийся англиканский богослов Роуэн Уильямс (Архиепископ Кентерберрийский с 2002 по 2012 гг.). Интерес к софиологии был связан у Уильямса с богословским осмыслением природы языка, а также в связи с теологическим обоснованием рыночной экономики.

Наконец, огромный интерес вызвали идеи Булгакова у представителя радикальной ортодоксии Джона Милбанка. Сквозь призму софиологии Соловьева, Флоренского и Булгакова Милбанк «рассматривает Софию как посредника между творением и Творцом <...> София не только соединяет два элемента между собой, но причастна одновременно обоим. С этой точ-

ки зрения Милбанк идентифицирует Софию как посредника человечества, который одновременно присутствует и в тварном, и в нетварном полюсе действительности» [3, с. 834].

В своей статье «Софиология и теургия: новый теологический горизонт» [15] Дж. Милбанк развивает собственный взгляд на софиологию. Эссе Милбанка развивает две темы в его творчестве. Во-первых, эссе базируется на неоплатонической интуиции, согласно которой «Бог внутри себя содержит „немыслимый“ творческий выход за пределы самого себя» [15]. Таким образом, творение рассматривается как часть божественного влияния, которое является «единственной <...> причиной всего сущего» [15].

Во-вторых, поскольку Бог присутствует не только в Нем самом, но и в природе, в эссе получает развитие давняя идея Милбанка восстановить понимание природы как дара Бога человеку, который, в свою очередь, является микрокосмом [16, р. 50–52]. Творение, венцом которого является человек, следует понимать как «дар от дара к дару» [16, р. 90], что означает, что материальная реальность — это дар божественной благодати. Милбанк утверждает, что человек и заключенный в нем космос абсолютно (независимо от особого откровения) и естественно желают (без каких-либо дополнительных условий) получить обоживающий дар сверхъестественной благодати. Это стремление «указывает нам на непрестанное присутствие божественного в мире», а также на врожденную человеческую духовность [16, р. 28]. В данном контексте уместно вспомнить утверждение Тертуллиана о том, что человеческая душа по природе — христианка [9], а также известную фразу блж. Августина: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [1].

Таким образом, все творение естественным образом ориентировано на сверхъестественное в человеке как на самосознающий дух и действительно ищет в нем своего блаженства [16, р. 52–53, 88, 98–100, 108]. Следовательно, все само по себе является чем-то большим, чем оно есть, и «это большее» в не-

котором смысле является частью Божественности [13, p. 115].

Понимание Милбанком того, что Бог одновременно пребывает в Самом Себе и вне Себя в творении, и, следовательно, творение заключено в Нем, объясняется «немыслимым» и «изначальным посредничеством» Софии между Богом и миром [15, p. 5].

София, по мнению Милбанка, является прежде всего средством посредничества между условным творением и безусловным Богом, которые, с одной стороны, не переходят одно в другое, с другой — онтологически не противостоят друг другу. София, однако, также является более общим посредником между «единым» и «многими» [15, p. 7]. Милбанк утверждает, что, с одной стороны, нужно сказать, что между сущностью и ипостасями в Троице, между Богом и творением, а также между двумя природами во Христе не может быть «никакого третьего» («*tertium non datur*»). В противном случае это будет означать появление «идолопоклоннической реальности» за пределами Божественного [15, p. 5].

Но, с другой стороны, если у человека нет «третьего», который был бы посредником между тварной и нетварной реальностями, то человек начинает самостоятельно искать связь между Богом и творением, и простирается в этом поиске до безграничного плюрализма [15, p. 7]. Таким образом, «хотя посредничество невозможно, оно, тем не менее, одновременно необходимо», — заключает Дж. Милбанк [15, p. 7]. Сглаживая две крайности (посредничество, граничащее с идолопоклонством, и отсутствие посредничества, приводящее к богословскому плюрализму), Милбанк обращается к энергийному богословию свт. Григория Паламы [15, p. 21] и именно отсюда переходит к софиологии прот. Сергия Булгакова. Вслед за В. С. Соловьевым и особенно прот. С. Булгаковым, Милбанк утверждает, что София соразмерна божественной славе [15, p. 20, 27] и сущности [15, p. 8], и понимается как «ипостасность» (но не «ипостась»), «пассивно-активная олицетворяющая энергия» [15, p. 14, 17], и что она делится на небесную и зем-

ную формы, которые находятся в совершенном единстве [15, р. 15].

По мнению Брэндона Галлахера, софиологические теории прот. Сергия Булгакова и Дж. Милбанка не лишены недостатков, которые затрагивают христианскую антропологию и христологию. Во-первых, автор обращает внимание на то, что если с точки зрения Милбанка человек является носителем тварной Софии (которая, по мнению радикального ортодокса, едина с божественной Софией), то оказывается, что он утрачивает онтологическое отличие своей природы от природы божественной. Человек становится богом, но не в том смысле, что он призван к обожению, а в силу того, что в нем есть софийное начало [10, р. 179].

Вторым изъяном Милбановской софиологии является логическое следование из нее монофизитской христологии. Единство божественной и человеческой природ во Христе объясняется единством нетварной и тварной Софии. Однако в этом случае под сомнение ставится истинность единства Бога и человека во Христе, поскольку София просто упоминается дважды в разных обличьях, так что двойственность природ во Христе может показаться иллюзорной [10, р. 179]. Ни один из теоретиков софиологии об этом не пишет, однако этот вывод логически следует из их рассуждений и требует богословской реакции, которая пока что не последовала.

Со своей стороны отметим, что софиологию как прот. С. Булгакова, так и Дж. Милбанка следует рассматривать в том культурно-философском контексте, которому они обязаны своим происхождением. Западная Европа на протяжении всего XX столетия испытывала последствия постсекулярного кризиса, для которого было характерно противопоставление религии и науки, веры и разума, научной и богословской методологии. В сложившейся ситуации софиология прот. Сергия Булгакова была воспринята западной теологией как методологическая возможность для согласования личного религиозного опыта и принципов секулярной рациональности. Неслучайно и ус-

ловно «русское» начало развития софиологии происходило за пределами России.

Современные исследователи замечают, что софиология Дж. Милбанка, равно как и софиологические концепции его предшественников, далеки от завершения [10, р. 170]. Высказанные ими частные богословские мнения нуждаются в тщательной проверке Преданием Церкви. Однако само наличие этих суждений говорит о востребованности софиологии в современном философском и богословском дискурсе и необходимости рецепции данных мнений с точки зрения Православия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин Иппонский, блж.* Августин Блаженный. Исповедь [пер. с лат. М. Е. Сергеев; вступит. ст. А. В. Маркова]. М.: РИПОЛ классик, 2019. С. 3.
2. *Бартнев Д. А.* Софиология как богословие модерна: проблема рецепции в XXI веке // материалы VIII Всероссийской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых с международным участием. Липецк, 2020. С. 2.
3. *Бауэрова К.* София и софиология сегодня / Нобл И, Бауэровой К., Нобл Т., Парушев П. Голоса православного богословия на Западе в XX веке. Современное богословие. М.: Издательство ББИ, 2019. С. 834.
4. *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергея Булгакова. М.: ПСТГУ, 2011.
5. *Гура В. А.* Предыстория секуляризации. СПб, 2000. С. 21–29.
6. *Золотарев С. Е.* София у Платона и Аристотеля. К вопросу об источниках софиологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2020. № 3 (7). С. 68.
7. *Крохина Н. П.* Космогония и эсхатология Софии в поэзии Серебряного века // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2010. № 2. С. 154–157.
8. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 17/30 октября 1935 г. о новом учении протоиерея Сергея Булгакова о Софии — Премудрости

Божией // Серафим (Соболев), архиеп. Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви. София, 1937. Приложение 2. С. 3–21.

9. *Тертуллиан*. Апологетик: К Скапуле / Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс; Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина: Научное издание. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. С. 141.

10. *Gallaher B.* Graced Creatureliness: Ontological Tension in the Uncreated/Created Distinction in the Sophiologies of Solov'ev, Bulgakov and Milbank // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. Vol. 47 (2006). Nos. 1–2. P. 166.

11. *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

12. *Milbank J.* Against the resignations of the age: social space and time in socialism, catholic social thought II Things old and new: catholic social teaching revisited. Ed. by Francis P. McHugh and Samuel M. Natale. Lanham: University Press of American, 1993. Pp. 1–39.

13. *Milbank J.* Being Reconciled: Ontology and Pardon. London / NY: Routledge, 2003. P. 115.

14. *Milbank J.* Can a gift be given? Prolegomena to a future trinitarian metaphysics // *Rethinking Metaphysics*. Ed. by Gregory L. Jones. Cambridge: Blackwell, 1995.

15. *Milbank J.* Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon. URL: <https://rpert.northwestern.edu/documents/research-scholar-articles/milbank-article-2.pdf> (дата обращения: 03.11.2024).

16. *Milbank J.* The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural. London: SCM Press, 2005. Pp. 89–91.

17. *Milbank J.* What Is Radical Orthodoxy? // University of Freiburg. 2015. URL: https://www.unifr.ch/theo/assets/fi%20les/SA2015/%20Theses_EN.pdf (дата обращения: 03.11.2024).

18. *Milbank J., Pickstock C, Ward G.* Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy // *Radical orthodoxy. A new*

theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999. P. 2.

19. *Milbank, J.* Can morality be christian? // *Studies in Christian Ethics*. 1995.

20. *Pickstock C.* Liturgy and Language: the sacred polis // *Liturgy in Dialogue*. London: SPCK, 1993. Pp. 115–137.

21. *Pickstock C.* Necrophilia. The middle of modernity: a study of death, signs and the eucharist // *Modern Theology*. 1996, №12. Pp. 405–433.

22. *Pickstock C.* Plato's deconstruction of Derrida // *Telos*. 1996. №107. Pp. 9–43.

23. *Ward G.* Biblical narrative and the theology of metonymy // *Modern Theology*. 1991. Pp. 335–349.

24. *Ward G.* John Milbank's *Divina Commedia* // *New Blackfriars*. 1992. № 73. Pp. 311–318.

25. *Ward G.* Mimesis. The measure of Mark's Christology // *Literature and Theology*. 1994. № 8. Pp. 1–29.

26. *Ward G.* Radical Orthodoxy and/as cultural politics // *Radical orthodoxy? A Catholic enquiry*. Ed. by Laurence Paul Hemming. Aldershot: Ashgate, 2000. P. 106.

27. *Ward G.* Sacramental presence or neopaganism? // *Theology*. 1991. Pp. 84–279.

28. *Ward G.* The revelation of the holy other as the wholly other. Between Barth's theology of the word and Levinas's philosophy of saying // *Modern Theology*. 1993. Pp. 159–180.