

*Л. А. Петрова*

## Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10047

*Аннотация:* В статье рассматриваются основные линии рецепции богословия свт. Григория Паламы в софиологии прот. С. Н. Булгакова и выявляется характер и границы применения паламитского дискурса в софиологической концепции С. Н. Булгакова в зависимости от этапов развития его богословской мысли. Показано, что богословие свт. Григория Паламы постепенно приобретает все большее значение для концептуальной структуры софиологии С. Н. Булгакова, что находит отражение в изменении способа определения Софии. В изначальный платонический язык софиологии постепенно вносятся коррективы в паламитском «энергийном» ключе. Однако полного перехода с платонического на паламитский философский язык не происходит; период сближения с паламизмом сменяется у С. Н. Булгакова периодом отдаления и критической дистанции. Заключительный отказ прот. С. Н. Булгакова в своей софиологической концепции следовать логике паламизма связан с несовместимостью онтологической диспозиции, заданной им в его троичном богословии, с основополагающим богословским тезисом свт. Григория Паламы об отличии нетварной энергии от Божественной сущности.

*Ключевые слова:* протоиереи С. Н. Булгаков, святитель Григорий Палама, софиология, паламизм, сущность, энергия, ипостасность, София, богословие, триадология, платонизм, космология.

*Об авторе:* **Любовь Алексеевна Петрова**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Социологический институт Российской академии наук — филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского центра Российской академии наук.

E-mail: [par-excellence@yandex.ru](mailto:par-excellence@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5857-8636>

*Ссылка на статью:* Петрова Л. А. Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 78–86.

*Финансирование:* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2020**

---

*L. N. Petrova*

**The Reception of Palamite Theology**  
**in the Sophiology of S. N. Bulgakov**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10047

*Abstract:* The article discusses the main avenues of reception of the theology of Gregory Palamas in the sophiology of Sergei Bulgakov and reveals the nature and boundaries of the application of the Palamite discourse in the sophiological conception depending on the stage of development of theological thought of Sergei Bulgakov. It is shown that the theology of Gregory Palamas gradually became increasingly more important for the conceptual structure of the sophiology of Sergei Bulgakov, which is reflected in a change in the way that Sophia was defined. To the original platonic language of sophiology, corrections were gradually introduced in the spirit of the Palamite “energy” definition. Sergei Bulgakov’s final refusal in his sophiological conception to follow the logic of palamism is connected with the incompatibility of the ontological disposition given by him in his theology of the Trinity with the fundamental theological thesis of Gregory Palamas on the difference between uncreated energy and divine essence.

*Keywords:* Bulgakov, Gregory Palamas, sophiology, palamism, essence, energy, hypostasis, Sophia, theology, triadology, platonism, cosmology.

*About the author:* **Liubov’ Alekseevna Petrova**

Ph.D. (Philos.), Senior Researcher at the Sociology Institute of the Russian Academy of Sciences — a branch of the Federal State Budgetary Institution of Science of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences

E-mail: [par-excellence@yandex.ru](mailto:par-excellence@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5857-8636>

*Article link:* Petrova L. N. The Reception of Palamite Theology in the Sophiology of S. N. Bulgakov. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 78–86.

Софиологическая тема в философии — это в первую очередь тема Бога и мира в их взаимосоотнесенности, и софиология прот. С. Н. Булгакова здесь не исключение. Проблема связи Бога и мира выступает для него ключевой и во многом определяющей: именно с ней связаны его главные философские и богословские интуиции<sup>1</sup>. Первым софиологическим сочинением С. Н. Булгакова принято считать «Философию хозяйства», где София упоминается исключительно в космологическом смысле, как принцип «надмирного» единства эмпирического мира, как «единая сущность» мира и образ его идеального вневременного бытия. В дальнейшем учение о мире получает у о. С. Булгакова продолжение в учении о связи мира с Богом, концептуальным «стержнем» которого выступает софиология.

Будучи учением о причастности мира Богу, софиология в различных своих вариантах имеет единое основание — это представление об идеальном первообразе мира в Боге, аналогичном платоновскому «умному космосу». Соответственно, связь между миром и Богом в пределах софиологической парадигмы мыслится как связь эмпирического мира с этим идеальным первообразом, вполне в античном (платоническом) ключе являющим собой принцип единства множественности. Таким образом, софиологическая диспозиция изначально задает достаточно конкретные онтологические координаты, беспрепятственно укладываемые в русло платонической философской традиции: без своеобразных аналогов платоновских идей и «умного мира» не обходится ни одно софиологическое построение<sup>2</sup>. Что же касается опытов христианской софиологии, то представляется вполне справедливым замечание С. С. Хоружего: «всякая христианская софиология с самого начала строится в русле христианского платонизма и по своей философской сути представляет собой попытку совмещения, объединения безличной платонической онтологии всеединства и остро личностной христианской онтологии Трехипостасного Бога» [Хоружий, 1994, 81].

Сказанное не менее справедливо и в отношении прот. С. Н. Булгакова, для которого София есть «мир умопостижимых идей», «Божественный мир, сущий в Боге „прежде“ творения», «предвечное человечество в Боге» и т. д. Приведем одну из наиболее иллюстративных цитат: «Мир идей, идеальное все, актуально содержащееся в Софии, для мира тварного существует не только как основа или причинность (в вышеуказанном смысле), но и как норма, предельное задание, закон жизни, аристотелевская энтелехия в отношении к потенциальному состоянию бытия. Каждое существо имеет свою идею-норму, оно ищет и творит себя по определенному, ему одному, его идее свойственному образу, но это потому, что оно в сверхвременной природе своей имеет эту идею как единственное подлинное бытие свое, τὸ ὄντως ὄν, как свою неповторяемую и ни с чем не смешиваемую индивидуальность» (Булгаков, 1999а, 201). Однако характерной чертой софиологических интуиций является положение, что София — не только мир идей и принцип единства множественности, но в каком-то смысле она также обладает самостоятельностью, выступает отдельной сущностью или, как в случае прот. С. Н. Булгакова, персонифицируется и наделяется атрибутами личного бытия, что, впрочем, несколько не препятствует оформлению софиологической концепции в круге платонических понятий. Тексты С. Н. Булгакова, начиная с «Философии хозяйства» и заканчивая наиболее поздними сочинениями, такими как «Невеста Агнца», изобилуют платонической терминологией и прямыми аналогиями между Софией и «миром идей», что позволяет заключить, что в целом его метафизическая система имеет тенденцию выстраиваться в русле традиции христианского платонизма.

<sup>1</sup> «Булгаков принялся метафизически обосновывать такую стратегию христианства, которая... спасала бы мир, беря на себя ответственность за дарованные ему ростки вечности, имеющие Божественную родословную. Здесь исток софиологической темы, которую Булгаков отныне взваливает на свои плечи» [Роднянская, 1999, 12].

<sup>2</sup> «Известная почва для софийных представлений всегда сохранялась в христианской картине бытия, и прежде всего в русле традиции христианского платонизма, где бытуют аналогии платоновских понятий идеи-эйдоса каждой вещи и „умного мира“, собрания идей-эйдосов всех вещей» [Хоружий, 1990, XII].

Постепенно, в течение развития, для софиологической концепции прот. С. Н. Булгакова все большее значение приобретает богословие свт. Григория Паламы, и в его софиологии осуществляется переход с платонического философского языка на паламитский. Внешним образом этот переход обусловлен все более подробным знакомством о. С. Булгакова с паламитскими текстами, начавшимся за некоторое время до написания сочинения «Свет Невечерний»<sup>3</sup>. Внутренняя же его обусловленность связана, по всей видимости, с тем, что какие-то элементы платонического языка не вполне устраивали прот. С. Н. Булгакова, в то время как паламитская терминология в большей степени отвечала его софиологическим интуициям. Действительно, на пути совмещения христианской догматики с платонизмом неизбежно возникает целый ряд трудностей как философского, так и догматического характера, и чем более прямолинейно проводится это совмещение, тем выше напряжение сопротивления двух несовместимых по своей сути онтологий. Это обстоятельство представляется достаточно веским поводом для включения о. С. Булгаковым в орбиту своего богословия элементов паламитского дискурса.

О значении богословия свт. Григория Паламы для софиологической концепции о. С. Булгакова можно судить по его же высказываниям. Так, в письме к свящ. П. А. Флоренскому (1914) Булгаков сообщает, что занимается текстами свт. Григория Паламы и считает издание перевода некоторых его основных трактатов «нужным и своевременным» (Переписка, 2001, 78). Спустя более десяти лет в «Купине Неопалимой», работе 1927 г., о. С. Булгаков утверждает, что разработка положительного учения о Софии возможна только на основе учения свт. Григория Паламы «об энергиях Божиих в их отличии от ипостасного существа Божия» (Булгаков, 2008, 162, прим.), а также что учение Паламы о Божественных энергиях относится «по внутреннему смыслу к учению о Премудрости Божией» (Булгаков, 2008, 182). Наконец, в «Невесте Агнца», сочинении, изданном в 1945 г., о. С. Булгаков со всей однозначностью заявляет, что «с принятием паламизма Церковь уже определено вступила на путь признания софиологического догмата» (Булгаков, 2005, 23).

Указанные оценки о. С. Булгаковым богословия свт. Григория Паламы отразились в концептуальной структуре его софиологической онтологии, в постепенной смене ее понятийного инструментария. В «Философии хозяйства» (первом софиологическом сочинении о. С. Булгакова 1912 г.) Палама не упоминается совсем, а София трактуется преимущественно в платоническом духе как «предвечные идеи», «душа мира», «κόσμος νοητός» и т. д., в то время как в работе «Свет Невечерний» (1917) «в контексте своих рассуждений Булгаков использует изученные им тексты Паламы и приводит цитаты из сочинений Паламы — вероятно, в своем собственном переводе» [Бирюков, 2019, 75]. Однако результаты своих исследований прот. С. Н. Булгаков применяет здесь не в софиологическом, но исключительно в богословском контексте, пользуясь понятием «энергии» для различения трансцендентной сущности Бога и Его проявлений в творении: «Открываясь твари, Бог совлекается абсолютной трансцендентности Своей и проявляется в своем действии для твари, в благодати или (пользуясь выражением догматических споров XIV века) энергии Своей» (Булгаков, 1999а, 192). При этом язык софиологии «Света Невечернего» остается преимущественно платоническим («идеальный умопостигаемый мир», «вечный образец творения», «идейные семена всех вещей» и т. д.)<sup>4</sup>.

Если в «Философии хозяйства» реальность Софии интерпретируется исключительно в космологическом смысле, то софиологическая онтология «Света Невечернего» претерпевает существенные изменения: как отмечает прот. В. В. Зеньковский,

<sup>3</sup> «Известно, что интерес Булгакова к творчеству Паламы возник еще в середине 10-х гг. XX века, стал устойчивым в период написания „Философии имени“, основной текст которой создавался в 1918–1919 гг., а в период написания „Ипостаси и ипостасности“ (т. е. 1924 год) стал основанием для формирования новой модели соотношения между Богом и миром» [Резниченко, 2013, 127].

<sup>4</sup> «Онтологическая основа мира заключается именно в *сплошной*, метафизически-непрерывной софийности его основы» (Булгаков, 1999а, 207).

«понятие Софии, оставаясь понятием космологическим, раздваивается — частью София еще в пределах мира, частью уже вне его» [Зеньковский, 2001, 849]. В Софии обнаруживается «два центра», соответствующие Софии Божественной и Софии космической (Булгаков, 1999а, 239), при этом первая есть София в обращенности к Богу, имеющая отношение к внутрибожественной жизни, а вторая (в платоническом духе) — к миру, и в этом смысле есть «мировая душа, т. е. начало связующее и организующее мировую множественность» (Булгаков, 1999а, 203), «начало тварной многоипостасности» (Булгаков, 1999а, 194). Богословская оптика «Света Невечернего» вносит в софиологические интуиции Булгакова новые мотивы, и не случайно, что в отдельном экскурсе, посвященном свт. Григорию Паламе как мыслителю-апофатику, о. С. Булгаков специально задерживает внимание на проведении Паламой резкой границы не только «между понятием *ὁὐσία* и понятием Св. Троицы как Сущего в Себе Бога», но и между «несозданными энергиями и тварным созданным бытием» (Булгаков, 1999а, 124). Тем самым о. С. Булгаков подчеркивает космологический аспект учения свт. Григория и, как отмечает Н. А. Ваганова, «находит в его учении о различении в Боге сущности и энергии соответствие собственным софиологическим позициям» [Ваганова, 2011, 109]. София же в «Свете Невечернем» мыслится прот. С. Н. Булгаковым как некая грань между Богом и миром, соединяющая и разъединяющая одно с другим, *μεταξύ* в смысле Платона (Булгаков, 1999а, 193), наделенная вместе с тем ипостасными, личностными характеристиками («четвертая ипостась»<sup>5</sup>).

Сочинение «Ипостась и ипостасность» (1925) можно рассматривать как своего рода границу между платоническим и паламитским способами описания реальности Софии, освоение о. С. Булгаковым «нового логического и языкового пространства» [Ваганова, 2011, 318]: «Софию, понимаемую прежде платонически („умная сущность“, „совершенный организм божественных идей“) и соловьевски („всеединство“), Булгаков стремится мыслить теперь паламитски, хочет „перевести“ ее на энергийную основу, представив как раскрывающийся мир Божественных энергий, отличный от природы Божества» [Ваганова, 2011, 319]. Паламитское понятие «энергии» используется прот. С. Н. Булгаковым теперь не только в чисто богословском контексте, но и входит в концептуальную структуру его софиологии. По мысли о. Сергия, София является откровением трансцендентной Божественной сущности в том же смысле, как энергия для свт. Григория Паламы есть действие Бога, в котором открывается Его сама по себе непознаваемая и непричастуемая сущность. Причем отождествление Софии и энергии оказалось несовместимым с пониманием Софии как «четвертой ипостаси» (пусть и «иною порядка», чем Ипостаси Троицы), вероятно в связи с тем, что в трактате свт. Григория Паламы «Феофан», на который опирается о. С. Булгаков [Бирюков, 2019, 7], энергия в равной степени отличается как от сущности, так и от ипостаси<sup>6</sup>. Как следствие — «в „Ипостаси и ипостасности“ Булгаков пытается пересмотреть это определение Софии, определяя Софию не как ипостась, но как особое состояние бытия — ипостасность» [Резниченко, 2013, 89], не переставая мыслить ее при этом как «живую, умную сущность» (Булгаков, 2001, 27).

В дальнейшем, по мере вызревания и детализации булгаковского учения о Софии, все сильнее становятся паламитские мотивы в ее интерпретации. Так, в сочинении «Купина Неопалимая» (1927) София представляется как «энергия энергий Божиих, которые только и доступны твари, при полной недоступности („трансцендентности“) самого существа Божия» (Булгаков, 2008, 137), «„энергия“, действие Божие в творении» (Булгаков, 2008, 159). В отличие от Софии «Света Невечернего», София «Купины Неопалимой» «вообще не есть Божественная Ипостась, она есть жизнь, действие, откровение, „энергия“ Божества, во Св. Троице» (Булгаков, 2008, 164).

Однако в поздних сочинениях о. С. Булгакова линия энергийных отождествлений в софиологии прерывается. В «Агнце Божиим» (1933) понятие «энергии»

<sup>5</sup> Подр. см.: (Булгаков, 1999а, 195).

<sup>6</sup> «...ни одна из энергий не является воипостасной, то есть самоипостасной» (Палама, 2007, 201).

употребляется почти исключительно в историко-богословском контексте при рассмотрении истории формирования христологического догмата о двух волях и двух природах. А в отношении богословия свт. Григория Паламы о. С. Булгаков всколыхивает сомнение в удачности его терминов *οὐσία* и *ἐνέργεια* (Булгаков, 2000, 151, прим.). Одновременно меняется и способ осмысления реальности Софии: во-первых, она отождествляется с Божественной сущностью, а во-вторых, различие «Софии тварной» и «Софии Божественной» проводится Булгаковым гораздо определеннее и резче, чем в предыдущие периоды. Как отмечает А. И. Резниченко, «Онтологический статус Софии по отношению к Лицам Троицы в системе Булгакова 1930-х гг. более фиксирован и отчетлив: София есть Усия, т. е. то общее для всех ипостасей, отношение к которому определяет их личный характер» [Резниченко, 2013, 91]. Изменения действительно серьезные по сравнению с версией софиологии в «Ипостаси и ипостасности», где о. С. Булгаков подчеркивает, что Софию «надо строго отличать от сущности Божией или природы», и понимает ее как энергию и «откровение о Себе Триипостасного Бога» (Булгаков, 2001, 26) *par excellence*.

Характер упоминаний свт. Григория Паламы в позднейшем сочинении С. Н. Булгакова «Невеста Агнца» (изданном посмертно в 1945 г.) указывает на дистанцированность здесь софиологии от паламитского дискурса. София больше не определяется как «энергия»; самое близкое — в одном месте говорится об «энергиях» Софии со ссылкой на язык Паламы (Булгаков, 2005, 72), а также проводится несколько аналогий с богословием Паламы, скорее дополнительного свойства, ничего существенно не добавляющего к основной концепции. Вместе с тем обращают на себя внимание неоднократные критические суждения о. С. Булгакова в отношении паламизма. Так, в одном месте он замечает, что у Паламы «энергии рассматриваются преимущественно в аспекте благодати, сверхтварного „света Фаворского“ в тварном мире», в то время как прежде всего им принадлежат «миротворящая и миродержащая сила, которая именно и свойственна Софии» (Булгаков, 2005, 23). А в других местах прот. С. Н. Булгаков указывает на главный, по его мнению, недостаток паламитского богословия — на непроясненность отношений между Божественными ипостасями Троицы и энергиями: «учение Паламы о сущности и энергиях остается непереуловленным в связи с троичным догматом, в частности, с учением о трех ипостасях в раздельности их и о Св. Троице во единстве» (Булгаков, 2005, 23). Применимость положений свт. Григория Паламы в пределах софиологии ограничивается его «основной идеей» «о множественности и равнобожественности энергий в Боге», которая «раскрывает „многообразную премудрость Божию“», в остальном же — паламизм, равно как и платонизм в «Свете Невечернем», объявляется о. С. Булгаковым «незавершенной софиологией» (Булгаков, 2005, 23), которая еще только ждет своего будущего истолкования и софиологического применения.

Таким образом, в отношении софиологии прот. С. Н. Булгакова допустимо говорить не столько о ее переходе с платонического на паламитский язык, сколько о временном сближении ее онтологической модели с паламитской, причем сближение это по мере развития софиологии обнаружило свои пределы<sup>7</sup>. Причины отказа о. С. Булгакова полностью следовать платонической модели понятны: платонизм удовлетворял его стремлениям установить прочную связь между миром и Богом, оправдать мир, найти ему софийное обоснование. Однако проводя корреляцию между миром и Богом, необходимо было удержать их сущностное различие, закрепленное догматически, в то время как платоническая модель тяготеет к положению о единно-природности космоса и его начала, равно как и о творении как об акте, подчиненном необходимости. Для С. Н. Булгакова ни одна из этих перспектив не была приемлема, по крайней мере, судя по его критике эманационистских концепций. Как отмечает И. Б. Роднянская, «платоновское „умное место“, где, согласно мыслителю Эллады,

<sup>7</sup> Поэтому, в частности, Н. А. Ваганова говорит о «незавершенном проекте» переориентации софиологии с платонической на паламитскую онтологическую модель [Ваганова, 2011, 370].

помещаются „идеи“, сопрячь с теистическим понятием о Боге не так-то легко. Ибо умопостигаемый мир идей, согласно античной мысли, принадлежит космосу, и он не может быть безболезненно „переадресован“ Богу теизма, между которым и космическим, „тварным“ бытием пролегал онтологическая пропасть» [Роднянская, 1999, 12–13]. Кроме того, в пределах платонизма связь мира с божественной реальностью осуществляется в его «идеальной» части, в то время как «материальная» часть остается в тени небытия. Для о. С. Булгакова же принципиальным было оправдание мира действительного, становящегося, мира как истории, а не только его идеального прообраза. Собственно, отсюда его характеристика платоновской и платиновской космологии как «незавершенной» и «дефектной»: их материя пуста, они «совершенно не знают софийной земли, матери Деметры» (Булгаков, 1999а, 216). Паламизм же, напротив, вполне позволял включить в связь с Богом мир в его в том числе материальной, исторической действительности.

Однако что же оказалось препятствием к полной и последовательной переадресации булгаковской софиологии паламитской онтологической модели? По всей видимости, критика С. Н. Булгаковым богословия свт. Григория Паламы за несвязность его учения об энергиях с триадологическим догматом указывает на то, что сам Булгаков как раз пытался их связать, соотнести реальность Софии с ипостасным бытием Бога.

Собственный опыт троичного богословия о. С. Булгаков излагает в сочинении «Главы о Троичности», вышедшем в 1928 г., после «паламитского» сочинения «Купина Неопалимая» (1927), но за некоторое время до «не-паламитского» «Агнца Божия» (1933). В этом сочинении С. Н. Булгаковым решается вопрос о соотношении сущности и ипостасей в Боге. И решается он таким образом, что природа, понимаемая как «потенциальность», присутствующая в качестве «бытийного лона» и «неосвещенной тьмы» в тварном «я», в отношении к Богу, в Котором не может быть ничего потенциального, но все актуально, теряет всякие признаки самостоятельной реальности, полностью ипостазировавшись и совпадая с ипостасным началом: «не существует природы без ипостасной или вне-ипостасной, напротив, вся жизнь Божества ипостазирована (ἐνυπόστατος)» (Булгаков, 2001, 88). «Попытки заглядывать за личность, чтобы позади ее увидеть субстанцию, здесь неуместны. Справедливо, что в Божестве не существует ипостаси без сущности, так же, как и сущности без ипостаси, но в Божестве они совершенно слитны и нераздельны, и различаются только условной человеческой абстракцией» (Булгаков, 2001, 131). И далее: «противопоставление ипостаси и сущности явилось в качестве вспомогательного логического средства в веке арианских споров, и само понятие οὐοὐστος имеет, прежде всего, отрицательное значение» (Булгаков, 2001, 132, прим.).

Тема Софии в «Главах о Троичности» не появляется ни разу, однако это не означает, что богословская концепция, изложенная в этом сочинении, находится в изоляции от всего остального творчества о. С. Булгакова и, в частности, от его софиологии. Напротив, его учение о соотношении сущности и ипостасей в Боге радикальным образом повлияло на его софиологическую концепцию, спровоцировав ее дистанцирование от паламитской модели. Именно после выхода «Главы о Троичности» София перестает определяться Булгаковым как энергия и определяется через концепт сущности. Впервые о Софии говорится как о сущности в сочинении «Икона и иконопочитание» (1931)<sup>8</sup>, а софиологическая онтология последующих сочинений «Агнец Божий» и «Невеста Агнца» уже по преимуществу выстроена на отождествлении Софии и Усии (сущности). Как отмечает Н. А. Ваганова, «в „Агнце Божиим“ Булгаков использует ту модель соотношения ипостаси и природы в Божестве, которую он разрабатывал в „Главах о Троичности“» [Ваганова, 2011, 336], и эта модель оказалась решающей: «положение об ипостасированности природы в Боге, — пишет о. С. Булгаков, — имеет основное значение для софиологии» (Булгаков, 2000, 128–129, прим.).

<sup>8</sup> София «есть Божество Бога или Божество в Боге, и в этом смысле она есть и Божественный мир прежде его творения» (Булгаков, 1999б, 263).

Очевидно, что если София есть Усия, то она уже не энергия, коль скоро энергия, по свт. Григорию Паламе, хоть и нетварна, но отлична от сущности. Полная ипостасированность Божественной природы и сведение ее к статусу вспомогательного логического средства лишает базовое паламитское онтологическое суждение («сущность и энергия») одного из его конъюнктов и тем самым разрушает его и лишает определенности. София не может больше быть энергией, поскольку в качестве таковой за неимением сущности ей больше не от чего отличаться. Одновременно распадается и само по себе понятие энергии, которое в понимании С. Н. Булгакова представляет собой «действительный залог в отношении к залогу *страдательному*» (Булгаков, 2000, 106). Если «энергия есть действие природы или природа в действии» (Булгаков, 2000, 106), то в отношении к Божественной реальности, которой не может быть приписано ничего «страдательного», понятие энергии лишается своего предиката и существенного признака. Действительно, рассматривая христологический спор св. Максима Исповедника с монофелитами (в котором св. Максим соотносил волю с природой, в то время как монофелиты считали волю принадлежностью ипостаси), Булгаков заключает: «Нам теперь этот спор представляется схоластическим. По существу, обе стороны неправы. И воля, и энергия есть проявление жизни духа, заключенного в себе и раскрывающегося для себя (или *ad extra*). Но дух есть живое и нераздельное единство лица и природы, так что *in concreto* нет природы безличной, как и личности бесприродной, и только из абстракции можно их различать и даже противопоставлять» (Булгаков, 2000, 108).

«Антиэссенциалистский» ход о. С. Булгакова, согласно которому «личность и есть сущность и, наоборот, сущность есть личное начало» (Булгаков, 2001, 130), превращает понятие энергии в такое же «вспомогательное логическое средство», как и понятие сущности. И, как это и случается обычно со средством, необходимость в нем отпадает вместе с исчезновением области его применения. Понимание Бога как «нераздельного единства лица и природы» делает излишним допущение в нем «природной энергии», и на высвободившееся место заступает реальность Софии, в своем «божественном лике» совмещающая и Усию и нетварную энергию, а в своем втором, «космическом», образе удерживающая платонические интенции о. С. Булгакова в объяснении оснований тварного мира. Вопрос о том, насколько обоснованным и необходимым было утверждение именно реальности Софии на роль сущности и энергии в Боге, — оставим в стороне. По крайней мере, представляется достаточно ясным, что отказ С. Н. Булгакова в своей софиологической концепции следовать логике паламизма был связан с несовместимостью онтологической диспозиции, заданной им в его троичном богословии, с основополагающим богословским тезисом свт. Григория Паламы об отличии между Божественной сущностью и энергиями.

Но все же и в поздний период своего творчества С. Н. Булгаков обнаруживает в богословии свт. Григория Паламы нечто родственное своим интуициям, лежащее по ту сторону конкретной терминологии. В «Агнце Божиим», проводя мысль о том, что понятие Бога является относительным, поскольку в нем изначально содержится отношение к миру, о. С. Булгаков замечает, что различие Паламой *οὐσία* и *ἐνέργεια* связано именно с этой темой соотносительности Бога и мира: «Бог существует практически лишь как энергия, Бог же в Себе, *Deus absconditus*, просто не „существует“, Он есть тьма Абсолютного, к которому неприменимо даже и бытие. Но в энергии Божией познается и Его усия, она начинает существовать лишь в отношении. Поэтому основная схема Паламы есть идея Бога как Абсолютно-Относительного, включение отношения (хотя, конечно, не относительности) в самое определение Божие» (Булгаков, 2000, 151, прим.). Здесь Булгаков за паламитской дихотомией сущности и энергии усматривает нечто близкое к паре понятий «*essentia*» и «*existentia*»: если энергия есть проявление Божественной сущности, то предикат существования может быть применен только в отношении нее, поскольку «существовать и значит быть для другого» (Булгаков, 2000, 150).

Очевидно, что характер рецепции паламизма в софиологии С. Н. Булгакова на протяжении ее развития в целом неоднороден: период сближения, связанный с применением понятийного инструментария богословия свт. Григория Паламы,

сменяется периодом отдаления и критической дистанции. Эти «колебания», по всей видимости, связаны с поиском о. С. Булгаковым наиболее адекватного выражения для своих исходных софиологических интуиций. Богословие свт. Григория Паламы интересовало о. С. Булгакова не само по себе, но почти исключительно в той мере, в какой оно было способно открыть путь для преодоления противоречий между существенным для христианства личностным пониманием Бога и платонической интуицией божественности и единства космоса. Как следствие — точка, в которой закладываются объяснительные ресурсы паламитской модели, оказывается границей ее применения в софиологической концепции прот. С. Н. Булгакова.

## Источники и литература

### Источники

1. Булгаков (1999а) — *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1: Свет невечерний. СПб.: Инапресс; М.: Искусство, 1999.
2. Булгаков (1999б) — *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения. СПб.: Инапресс; М.: Искусство, 1999.
3. Булгаков (2000) — *Булгаков С. Н.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2000. Ч. 1.
4. Булгаков (2001) — *Булгаков С. Н.* Труды о троичности. М.: ОГИ, 2001.
5. Булгаков (2005) — *Булгаков С. Н.* Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, 2005.
6. Булгаков (2008) — *Булгаков С., прот.* Малая трилогия. М.: Общедоступный православный университет, 2008.
7. Палама (2007) — *Григорий Палама, свт.* Трактаты. Краснодар: Текст, 2007.
8. Переписка (2001) — Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Архив свящ. П. А. Флоренского. Вып. 4. Томск: Водолей, 2001.

### Литература

9. Бирюков (2019) — *Бирюков Д.* Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 2: Паламитское учение в контексте предшествующей традиции и его рецепция в русской религиозной мысли XX в. (философия творчества С. Н. Булгакова) // KONŠTANTĪNOVE LISTY. 2019. № 12 / 2.
10. Ваганова (2011) — *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
11. Зеньковский (2001) — *Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001.
12. Резниченко (2013) — *Резниченко А. И.* Генезис и артикуляционные формы языка русской философии (С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, А. С. Глинка-Волжский, П. П. Перцов, С. Н. Дурьлин): Историко-философский анализ. Дисс. ... докт. филос. н.: 09.00.03. М., 2013.
13. Роднянская (1999) — *Роднянская И. Б.* Читатель и толмач замысла о мире // *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1: Свет невечерний. СПб.: Инапресс; М.: Искусство, 1999.
14. Хоружий (1990) — *Хоружий С. С.* О философии священника Павла Флоренского // *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1.
15. Хоружий (1994) — *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алтейя, 1994.