

ПАЛАМИТСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В СОФИОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ

ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Сергей Вячеславович Кравчук

аспирант ПСТГУ
115533, Москва, Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет
sergeykravchuk2000@gmail.com

Для цитирования: Кравчук С. В. Паламитское богословие в софиологической системе протоиерея Сергия Булгакова // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 131–147. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.007

Аннотация

УДК 27-14 (27-144.7) (271.2)

Мировоззрение о. Сергия Булгакова сформировалось под влиянием софиологии Владимира Соловьёва и о. Павла Флоренского. Через имяславие и философию имени он познакомился с паламитским наследием и использовал его в своей системе. Он начинал с постепенного включения отдельных элементов богословия свт. Григория до одобрения, и, наконец, признания ограниченности паламизма для софиологии. Отец Сергей Булгаков знал о важности учения фессалоникийского святителя, однако понимал его по-своему ввиду ограниченной доступности ему текстов. Задачей данной работы является попытка выяснить роль паламитского учения о различии между сущностью и энергией в рамках софиологии о. Сергия, а также установить, насколько учение Булгакова о Софии согласуется с идеями византийского паламизма. Следуя имяславцам, он представил переосмысление мыслей свт. Григория в категориях русской философии и немецкого идеализма. Вывод статьи заключается в том, что софиология не согласуется с византийским паламизмом и их синтез оказывается невозможным.

Ключевые слова: софиология, свт. Григорий Палама, Давид Дисипат, протоиереи Сергей Булгаков, паламизм, Божественная энергия, Божественная сущность, София, причастность.

Статья поступила в редакцию 21.6.2025; одобрена после рецензирования 2.7.2025

Palamite Theology in Sophiological System of Archpriest Sergius Bulgakov

Sergey V. Kravchuk

PhD student at the St. Tikhon's Orthodox University of Humanities
St. Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow 115533, Russia
sergeykravchuk2000@gmail.com

For citation: Kravchuk, Sergey V. "Palamite Theology in Sophiological System of Archpriest Sergius Bulgakov". *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 131–147 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.007

Abstract. Father Sergius Bulgakov's worldview was formed under the influence of the sophiology of Vladimir Solovyov and father Pavel Florensky. Through imiaslavie and the philosophy of the name, he became acquainted with the palamite heritage and used it in his system. He began with the gradual inclusion of individual elements of St. Gregory's theology until he approved and, finally, recognized the limitations of palamism for sophiology. Father Sergius Bulgakov knew about the importance of the teaching of the Thessalonian saint, however, he understood it in his own way due to the limited accessibility of texts to him. The goal of this work is to attempt to clarify the role of the palamite teaching on the difference between essence and energy within the framework of father Sergius's sophiology, as well as to establish to what extent Bulgakov's teaching on Sophia is consistent with the ideas of Byzantine palamism. Following the imiaslavltsi, he presented a rethinking of the thoughts of St. Gregory in the categories of Russian philosophy and German idealism. The conclusion of the article is that sophiology does not agree with Byzantine palamism, and their synthesis turns out to be impossible.

Keywords: sophiology, Saint Gregory Palamas, David Dishypatos, Archpriest Sergius Bulgakov, palamism, Divine energy, Divine essence, Sophia, participation.

The article was submitted on 6/21/2024; approved after reviewing on 7/2/2025

Введение

Спор о Софии был крупнейшим интеллектуальным конфликтом в истории русской эмиграции XX в. О.Сергий Булгаков в своей системе софиологии затронул все стороны православного богословия. Одновременно с этим он унаследовал от имяславия учение о различии между сущностью и энергией. Зная, что византийские паламиты применяли данное различие для того, чтобы объяснить общение нетварного Бога с тварным миром, он переосмыслил его в софиологическом контексте причастия мира Богу. Софиологов и паламитов объединяла общая проблема соотношения нетварного и тварного, т.е. трансцендентного и имманентного, что не могло не отразиться на вопросе о языках богословия. Интерес прот. С. Булгакова к паламитскому наследию вынудил его противников изучить доступные тексты фессалоникийского святителя для опровержения позиции о.Сергия. Обе стороны спора подошли к необходимости решить проблемы изъяснения трансцендентного и имманентного, что неизбежно вело к вопросу о языках богословия и переложении паламизма на язык софиологии.

Внимание к спору, а также развитие неопаламизма у критиков о.Сергия побудило некоторых исследователей считать софиологию одной из первых попыток (наряду с имяславием) осмысления паламизма в современности¹. При этом нетрудно заметить, что сама софиология не так тесно связана с учением об энергиях, а говорит больше о Софии как сущности, способной гипостазироваться и полагающей себя зеркально в тварной реальности. Всё это ведет к одному из вопросов софиологического богословия — о причастности тварной реальности нетварному бытию, об их отношении и общении. Критики софиологии не считали нужным заострять особое внимание на ложности паламитских идей в софийном перетолковании, а указывали на неверность базовой категории учения о Софии, а именно на отсутствие

1 Один из ведущих историков русской мысли Н. Гаврюшин писал, что о.Сергий обосновал через паламизм имяславие, софиологию и учение об иконах. См.: *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 585–586. В. Лурье считает, что учение о Софии переняло паламитскую перспективу и аргументацию от имяславцев. См.: *Лурье В.М.* Послесловие // *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: введение в изучение. Санкт-Петербург, 1997. С. 339. Д. Бирюков пишет, что о.Сергий, развивая учение о Софии как об ипостасности, актуализировал паламитское различие сущности и энергии. См.: *Бирюков Д.С.* Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о.Сергия Булгакова и неопаламизм о.Георгия Флоровского (1920-е гг.) // *Вопросы богословия.* 2020. № 1 (3). С. 20. К сожалению, автор ограничивается 1920-ми годами, не учитывая Малую и Большую трилогии о.Сергия.

онтологического разрыва между нетварным и тварным, что также ставит под вопрос сам факт причастности творения Богу. Моей задачей в этой статье будет выяснить, какое именно положение занимают энергии в софиологии о. Сергия, а также, насколько его софиология может считаться аутентичным переосмыслением византийского паламизма.

Русская софиология

В учении В. Соловьёва София впервые превращается в особое ипостасное начало, стоящее онтологически и иерархически ниже Трёх Божественных Ипостасей, но участвующее вместе с Ними в творении мира, в качестве Мировой Души, которая выпала в тварное бытие из Божественного мира. В результате отпадения от Троицы София раздваивается на нетварную и тварную. Она самобытна и действует в согласии с Логосом в Боговоплощении, гипостазируясь в Богоматери и становясь Телом Христа, т. е. Церковью. Возвращение тварной Софии к нетварной является необходимым элементом восстановления всеединства — абсолютного тождества Божества и человечества в богочеловечестве². В. Соловьёв создал систему философии всеединства, которая будет оказывать влияние на всех последующих русских философов.

Один из них, о. Павел Флоренский, обнаруживает свои софиологические взгляды в своей главной книге «Столп и утверждение истины», где выстраивает свою систему, именуя Софию четвёртым тварным лицом Троицы³. Для него она нераздельна со Всей Троицей в мистическом опыте, однако в логическом осмыслении она представляется иной реальностью⁴. П. Флоренский говорит о Софии как об идеальном мире идей и нематериальной основе всего материального творения⁵. Для отца Павла она причастна Божественной любви, но не сущности, поэтому она не часть единства Божия, и являет Каждую из Божественных Личностей по-своему. София предстаёт посредником между Богом и миром, занимая промежуточное положение в онтологии о. Павла. Он говорит, что это тождество идеального и реального, нематериального и материального⁶. Онтология о. Павла зиждется на этом учении о Софии как тварно-нетварном посреднике, не принадлежащем ни одному

2 См. об этом его главный философский труд: *Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Он же. Собрание сочинений. Т. III. Санкт-Петербург, 1912. С. 3–181.*

3 *Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Москва, 1914. С. 323 и 349.*

4 Там же. С. 331.

5 Там же. С. 332.

6 Там же. С. 391.

лишь Божественному, ни одному лишь человеческому миру. Её положение не объединяет обе реальности, а скорее вырывает её из двух категорий бытия, придавая третье, смешанное. Для П. Флоренского София находится между Творцом и творением, поэтому она антиномична из-за своей переходности между нетварным и тварным, не являясь ни тем, ни другим⁷. Для него София причастна Богу, и через это причастие Софии мир связан с Богом.

До сих пор в софиологии не появляется тема Божественных энергий, а сама София представляется дополнительным к Троице субъектом. В мысли о. Сергия Булгакова всё поменяется, и он создаст новую систему. Он будет также знаком с учением об энергиях благодаря своему участию в имяславских спорах и будет углублять его понимание в рамках своей философско-богословской системы. Выяснять взаимосвязь Божественных энергий с Софией, онтологический статус которой изменится, он будет в свой последний период творчества, в эмиграции.

София как энергия в богословии прот. Сергия Булгакова

С. Булгаков вдохновляется идеями о. Павла Флоренского и учением В. Соловьёва о Софии и реализует их в «Свете Невечернем», где София становится тварно-нетварным существом: она не Бог и не имеет Божественной сущности, но представляет собой четвёртую ипостась, не равную Лицам Отца, Сына и Святого Духа, а занимающую иной порядок бытия, потому и не превращающей Троицу в четверицу⁸. Для С. Булгакова она только причастна Богу, занимая промежуточное положение

«по благодати Любви — по воздействию “энергии” божественной, но не по “усии”⁹»¹⁰.

Л. Петрова пишет, что София мыслится о. Сергием как ипостасная грань между Творцом и творением¹¹. В данном случае С. Булгаков полностью следует о. Павлу Флоренскому. Во многом это объясняется тем, что «Свет Невечерний» был написан им как квинтэссенция его

7 См. наиболее точное и полное определение о. Павлом Софии в: *Флоренский П., свящ.* Небесные знамения // *Он же.* Сочинения. Т. 2. Москва, 1996. С. 417.

8 *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 212.

9 От греч. «οὐσία» — «сущность».

10 *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. С. 215.

11 *Петрова Л. А.* Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова // *ХЧ.* 2020. № 3. С. 82.

философии, ещё до отъезда из России и при активном общении с о. Павлом, оставшимся на родине.

Позже в статье «Ипостась и ипостасность» он определил Софию как откровение трансцендентного Божества. Очевиден паламитский аргумент в пользу этой идеи, ведь, по мнению о. Сергия, у свт. Григория энергии являют Всю Троицу, как и София обладаема Тремя Ипостасями, а не сливается лишь со Второй¹². С. Булгаков подчёркивает, что свойство не абстрактно, а конкретно и, следовательно, самобытно, что, однако, не означает ипостасности или личностности. Н. Ваганова пишет, что ипостасность не означает ипостасного свойства, или ипостасного бытия, но означает ипостасный образ бытия — в другой ипостаси или как квази-ипостась¹³. По мнению о. Сергия, взаимоотношение сущности и энергии заключается в том, что Бог есть энергия, но энергия не есть Бог¹⁴, т. е. энергия сущностна, но сущность не энергийна. Этим С. Булгаков сохраняет единство Божие как единство сущности, единство одного модуса бытия, а энергия мыслится после сущности; и поскольку её модус бытия отличен от сущности, то и энергия отлична от Бога. Именно с этой статьи начнется переложение паламитского понятийного аппарата на язык софиологии.

В Большой трилогии о. Сергей развивает свои мысли, однако отходит от отождествления Софии с энергией. Тем не менее апелляции к богословию свт. Григория Паламы не прекращаются, а даже учащаются. В первом томе он пишет, что сущность и энергии соотносятся как ноумен и феномены, т. е. вторые раскрывают первую¹⁵. С. Булгаков рассматривает энергию как актуальность потенциальной сущности: если по Своей сущности Бог есть Абсолют, то по Своей энергии Он становится в отношении мира Абсолютом Относительным. Он указывает, что реальным бытием обладает лишь энергия, когда сущность непознаваема, поэтому не может определяться как нечто существующее; притом эта сущность познается через энергию, являющуюся отношением между Богом и миром¹⁶. Однако, дальнейшего разъяснения

12 Булгаков С., *прот.* Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности, 30 января (1890–1925). Прага, 1925. С. 358–359.

13 Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. Москва, 2011. С. 320.

14 Этот момент подробно разбирает Д. Бирюков: Бирюков Д. С. Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.). С. 21.

15 Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. Париж, 1933. С. 139–140.

16 Там же. С. 144, прим. 1.

по ходу книги он не делает, подчёркивая неясность терминов паламитского языка.

В третьем томе он делает последнее повышение онтологического статуса Софии, снова обращаясь к теме Божественных энергий. Для него софиология в Византии получает новый виток развития во время появления исихастских споров. Стоит процитировать большой отрывок из «Невесты Агнца» полностью:

«[учение фессалоникийского святителя] по существу своему есть незавершенная софиология. Основная мысль паламизма состоит в том, что существует многообразное откровение Бога в мире, как бы Его излучение, в “энергиях”, наряду с трансцендентной “сущностью” Божией. Однако учение Паламы о сущности и энергиях остается непереуказанным в связи с троичным догматом, в частности, с учением о трех ипостасях в их разделяемости и о Святой Троице в единстве <...>. У самого Паламы энергии рассматриваются преимущественно в аспекте благодати, сверхтварного “света Фаворского” в тварном мире. Однако им принадлежит, прежде всего, миротворящая и миродержащая сила, которая именно и свойственна Софии, Премудрости Божией, в обоих ее образах: Софии Божественной, как вечной первооснове мира, и Софии тварной, как божественной силе жизни твари. Софиологическое истолкование и применение паламизма еще ждет своего будущего. С принятием паламизма Церковь уже определенно вступила на путь признания софиологического догмата»¹⁷.

Для о. Сергия Бог имеет Софию так же, как и сущность с её энергиями. Он пишет чуть ниже, что

«отношение Бога к Софии тварной, самое ее наличие наряду с Софией Божественной, как ее особого образа, есть действие Божие над Своей собственной природой, — говоря языком св. Григория Паламы, есть излучение из тьмы трансцендентной непостижности Божественной Усии-Софии энергий Софии тварной, и эти молнии озаряют собой ночь до-бытия, “ничто”»¹⁸.

Проблему о. Сергий видит, скорее, в отношении Трёх Лиц к энергиям. Несколько разрывая бытие Божие на сущность и Ипостаси, он пишет, что «энергии у свт. Григория Паламы остаются не-ипостасны и вообще ипостасно неокачествованы»¹⁹. По логике Булгакова, если энергии сущностны, то они неипостасны, поэтому в паламизме нет места личному

17 Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 23.

18 Там же. С. 72.

19 Там же. С. 335.

Богообщению, поскольку сущность, как София Божественная, имеет безличное самобытие, отличное от Божественных Лиц.

Для о. Сергия Божественные энергии почти сливаются с Софией тварной, что, конечно, нельзя понимать как признание их тварности: София тварная занимает не иноприродное положение к Софии Божественной, а зеркальное. Две Софии соотносятся как Первообраз и образ. Подобный вывод ведет к пантеизму, чего о. Сергей старался избегать, говоря о панентеизме, упоминая о творении как положении «иного» и «другого» бытия, зеркального Божественному. Оба бытия им не противопоставляются, а связываются как Творец и творение, но не как причина и следствие²⁰. В конце концов творение для Булгакова софийно, т. е. Божественно в своей основе и в своём становлении, но не в своей актуальности, что недопустимо для паламизма. Для о. Сергия Божественные энергии являются промежуточным бытием между Богом и «ничто»: это «ничто» пронизывается Божественными энергиями, «ничто» превращается во «всё», и энергии остаются во «всём», обеспечивая его бытийность и не позволяя ему перейти обратно в «ничто». Таким образом, о. Сергей вписывает богословие энергий в софиологию, определяя их как действие Софии Божественной над Софией тварной, как самооткровение Бога в мире. При этом последняя, будучи тварной, отличается от нетварности (хоть и не онтологически), но стремится слиться с ним во всеединстве, Богочеловечестве — итоге и вершине всей софиологической системы о. Сергия. Лишь такое онтологическое определение тварного мироздания позволяет осуществить Богообщение человека и причастность творения Богу, что требует их экзистенциального подобия, а отнюдь не бытийной пропасти между ними.

Основная ориентация о. Сергия никогда не была паламитской, и он лишь пытался и предлагал свои идеи по интеграции мысли свт. Григория в софиологию. Л. Петрова пишет, что паламитские элементы софиологии С. Булгакова появляются отрывочно, затем постепенно исчезают и подвергаются критике²¹. Отвержение учения фессалоникийского святителя произошло после отождествления Софии Божественной с Божественной сущностью, что уже не могло сделать её Божественной

20 Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. С. 44–45. Чуть ниже он посылает, что Божественная София является не только «проектом» или «идеей» Софии тварной, но и её «основанием», природой и сущностью, поэтому творение не являет никакой принципиально новой онтологии. Ввиду этого тварное и нетварное тождественны по своей сущности и основе (Там же. С. 58).

21 Петрова Л. А. Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова. С. 85–86.

энергией, поскольку тогда энергия и сущность были бы слиты, что в корне противоречит учению свт. Григория Паламы о реальном и умозримом различии сущности и энергии при полном неподобии тварного и нетварного. С этим связаны и проблемы космологии о. Сергия, в которой творение оказывается зеркалом Божиим. Й. ван Россум замечает, что лишь учение свт. Григория о реальном различии сущности и энергии способно составить православную космологию и избежать ловушек пантеизма²². В византийском паламизме творение мира есть Божественная энергия, а сам мир — тварный результат этой энергии. В софиологии мироздание представляется отражением несотворённого мира, которое хоть и отличается от Бога, но не отделяется онтологическим противопоставлением.

Н. Ваганова указывает на противоречия софийного истолкования о. Сергием богословия энергий: если София — природа, образ Божий в творении (София тварная) и образ Божий в Самом Боге (София Божественная) тождественны, то Божественное Откровение становится сущностным; а если София — энергия, то Софию тварную придется отделять от Божественной по тварности, но тогда София перестанет быть онтологически единой, а энергия не будет сущностной и нетварной²³. Единая актуальная сущность пронизывает своими энергиями себя же в становлении. Это одно и то же бытие, существующее зеркально по отношению к самому себе. К тому же София Божественная, будучи самобытием в Боге, наряду с Тремя Лицами, действует безлично на такое же безличное тварное отражение себя. Обе они являются двумя природами и сущностями, вернее одним существом, поэтому энергии оказываются излишними в софиологии. О. Сергий же относится к паламизму довольно поверхностно несмотря на то, что знает о «Ста пятидесяти

22 *Россум Й., ван.* Взаимодействие богословия и философии в православном богословии // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. Сборник научных статей / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. Москва, 2013. С. 208. При попытке объяснить соотношение Бога и мира перед о. Сергием встала проблема: если Божественная София актуальна своим бытием в Боге, то и София тварная актуальна своим бытием, иначе мир был бы асофиен и оторван от Божества, потому не мог бы существовать и осуществлять самотворчество, являясь чем-то новым и чуждым для Бога. Однако во избежание пантеизма (поскольку мир актуален той же актуальностью, которой Божественная София существует в Боге) он замечает, что в мире нет ничего нового для самого мира, поскольку он сам осуществляет самотворчество, т. е. творит сам себя, при этом имея творческое начало и от Бога тоже. См.: *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. С. 40–65. Эта дилемма взаимоотношения Бога и мира для о. Сергия оказалась неразрешимой в антиномии.

23 *Ваганова Н.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. С. 332.

главах», в которых свт. Григорий Палама суммировал всё своё учение. Он не интересуется самим паламитским богословием, а скорее старается вписать его в категории немецкого идеализма и русской философии. В конце концов свт. Григорий и его мысль не были основным аргументом в обоснование софиологии, и фессалоникийский святитель так и не стал главным святоотеческим авторитетом для о. Сергия несмотря на очевидные намеки в «Невесте Агнца», процитированные мною выше. По-видимому, для Булгакова главной целью было согласовать учение свт. Григория со своим софийным мировоззрением, что невозможно.

Паламитское учение о причастности творения Богу

Переходя к изложению учения последователей свт. Григория Паламы, необходимо отметить, что они продолжали традиции византийского Предания, тогда как о. Сергей составлял свою систему, опираясь на современные ему интеллектуальные достижения русской философии. Если паламиты развёртывали в своих мыслях идеи Пс.-Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника и других отцов, во многом оставаясь в пределах категорий античной философии, то прот. С. Булгаков активно использует идеи немецкого идеализма и концепции эпохи модерна.

Свт. Григорий Палама не учил об идеальной тварной сущности в виде Софии. Весь мир был сотворён целиком, как множество тварных сущностей без изначального единства с последующим рассечением на множество. Он писал, что любая тварная сущность имеет начало в другой сущности, в результате чего логично утвердить Первоначало всех сущностей, Которое Само безначально²⁴. Критикуя языческую идею о Мировой Душе как тварном единосущии, Палама пишет, что мир не является одушевлённым живым единством и что древние философы

«выдумали Душу, которой нет, не было и не будет. Её они объявляют Творцом, Кормчим и Промыслителем всего чувственного мира и наших душ. Более того, Её, имеющую бытие от Ума, [они считают] Корнем и Источником всех душ. А сам этот Ум иносущен, по их словам, высшему [Началу], которое они называют Богом»²⁵.

24 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 2 // StT. 83. P. 84.

25 *Ibid.* 3 // StT. 83. P. 86. О. Сергей же развивал учение о душе мира как тварной Софии, органическом многоединстве всего творения, движущем свои ипостаси в рамках инстинктивной жизни и законов природы. Для него это низшая форма свободы животного мира. См.: Булгаков С., прот. Невеста Агнца. С. 89–114.

Очевидно, что София, как четвёртое лицо Троицы, обладает теми же свойствами, что и Мировая Душа оппонентов Паламы. Свт. Григорий писал, что подобное учение ведёт к пантеизму и обожествлению мира,

«[который] не обладает душой, и нет никакой небесной или вселенской Души. Единственной разумной душой является человеческая душа — не небесная, но наднебесная; такой она является не вследствие своего местоположения, но вследствие собственной природы, поскольку является умной сущностью»²⁶.

Онтология фессалоникийского святителя короче софиологического учения о бытии: нетварный единосущный Бог — тварный многосущный мир.

Другой паламит и друг Григория Акиндина — монах Давид Дисипат — разработал учение об иерархии причастности всего творения Богу на основе иерархии сущего. Эти мысли он высказывает в «Ямбах против Акиндина» (*греч.* «Τοῦ θαυμαστοῦ καὶ σοφοῦ μοναχοῦ Δαυὶδ τοῦ Δισυπάτου πρὸς τοὺς Ἀκινδύνου στίχους»), оформляя свои богословские идеи в поэтическую форму. Он считал, что

«Причастность Богу может быть двоякою
Того, что непричастно Божьей сущности,
Одна причастность — только чрез творение,
Которой все причастно сотворенное,
Ведь Бог — всего Причина и Творец всего;
Но может быть различное причастие,
Поскольку есть в природах различие:
Имеются души совсем лишенные,
Есть те, что возрастают на питании,
Есть те, что также и умеют чувствовать,
Но лишены способности к движению,
Иные бегают, летают, плавают,
А мы наделены и даром разума»²⁷.

26 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 4 // StT. 83. P. 88.

27 *David Dishypatus. Carmen contra Gregorium Acindynum* L. 460–473 // Byzantion. 1955–1957. Т. 25–27. P. 735. Рус. пер.: *Давид Дисипат, мон.* Ямбы против Акиндина // Полемические сочинения. Византийская философия. Т. 9. Святая гора Афон; Москва, 2012. С. 111–112. Ср. чуть выше, там же, с. 111: «Мы благодать не смешиваем с сущностью, / Неведома нам сущность, но и тварною / Не назовем мы благодать пресветлую: / Она всегда на все творенья действует, / Затрагивая всю природу тварную. / Но тварное не делает божественным, / А значит, не приводит к обожению». См.: *David Dishypatus. Carmen contra Gregorium Acindynum* L. 453–459 // Byzantion. 25–27. P. 735.

Выстраивая иерархию причастности всего сущего Творцу, он кладёт в основу этой иерархии причастность по тварности. Если вещь сотворена и существует, то она уже причастна Богу, пишет Давид Дисипат:

«Но есть у всех творений нечто общее:
Ведь все Творцу причастны до единого,
Природа вся — свершение сей причастности,
Пускай она от Бога отвращается,
Растленная лукавыми суждениями
(Природу мы сейчас берем разумную),
Когда она, противясь слову Божию,
Не чувствует Божественного промысла —
Она причастна лишь по сотворенности»²⁸.

Эту идею об общении мира с Богом, которое не прерывается даже в том случае, если творение отвергнет спасение, и пытался выразить о. Сергий, формулируя учение о Софии тварной как образе совершенной Софии Божественной. В данном случае мы говорим о ценности мира в глазах Бога и непрерывности действия Его энергий в тварной реальности, как бы сильно мир от Него ни отпал; и кажется, эту мысль прот. С. Булгаков всячески отстаивал, призывая к возвращению всей Софии тварной, как целого мироздания, к Софии Божественной, Божественному миру Троицы. Однако же монах Давид Дисипат пишет о причастности по энергии, а не по сущности:

«В таинственных лучах природы Божией
Свет Божества являет Божье действие —
Нетварное сиянье, свет вне времени,
Энергия есть отражение сущности,
И Божья сущность не приемлет чуждого.
Вот так несет достойным обожение
Свет паче света — Сын и Слово Божие,
Причастие превышеумной сущности
Дарует чрез причастие сиянию»²⁹.

Личностное измерение Божественных энергий обнаруживает-ся в употреблении свт. Григорием Паламой термина «воипостасность» в третьей «Триаде». Будучи сущностной, энергия воипостасна, ибо сущность существует только ипостасно, как пишет Григорий Палама:

28 *David Dishypatus. Carmen contra Gregorium Acindynum L. 475–478 // Byzantion. 25–27. P. 735. Рус. пер.: Дивномудрого монаха Давида Дисипата против Акиндина стихи. С. 112.*

29 *David Dishypatus. Carmen contra Gregorium Acindynum L. 441–448 // Byzantion. 25–27. P. 735. Рус. пер.: Давид Дисипат, мон. Ямбы против Акиндина. С. 110–111.*

«поскольку безипостасным называют не только не-сущее и не только призрак, но и быстро распадающееся и ускользящее, тленное и сразу исчезающее <...>, то святые, показывая постоянство и устойчивость света, справедливо называли его “воипостасным”, так как он постоянен и не ускользает от созерцателя, как молния, слово или мысль»³⁰.

Будучи воипостасными, энергии нераздельны с Ипостасями, ведь «такое и есть в собственном смысле слова “воипостасное”, созерцаемое не само по себе и не в сущности, но в Ипостаси»³¹. Полемизируя с Григорием Акиндином об отношении энергий к Ипостасям, свт. Григорий замечает:

«когда по ипостасному различию говорится “все”, то [оно] не объемлет иные Ипостаси, но без Них [объемлет] все Божественные энергии <...>. Когда же по различию энергий “все” говорится богословами применительно к одной из [энергий], то не объемлет иные энергии, которые сохраняются неслитно [с другими энергиями], но без них [объемлет] Все Ипостаси. И так каждой [энергией] Весь Бог причаствуется и каждой [энергией] Весь именуется. Кто Весь? Отец, и Сын, и Дух Святой»³².

Энергии сущностны, и вместе с тем триипостасны, как и сущность, поэтому

«Бог различается по Ипостасям, будучи един по энергиям: ибо одни и те же энергии у Отца и Сына и Святого Духа. И различается по энергиям, будучи един по Ипостасям: ибо каждая из энергий есть Отец, Сын и Дух Святой»³³.

30 *Gregorius Palamas. Triades pro sanctis hesychastis* III, 1, 18 // ГПС. 1. Σ. 631.

31 *Ibid.* III, 1, 9 // ГПС. 1. Σ. 623. Позже он уточнял, что «энергии не воипостасны», т. к. «есть и Божество энергий, созерцаемых в Трёх [Ипостасях], однако не существующих в собственной ипостаси, даже если оно и не отдельно от них. Ведь кроме Трёх [Ипостасей] в Боге нет ничего воипостасного, то есть самоипостасного». См.: *Idem. Orationes antirrheticae contra Acindynum* I, 4, 9–10 // ГПС. 3. Σ. 45–46.

32 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* V, 27, 114 // ГПС. 3. Σ. 374. Ср.: *Idem. Capita physica, theologica, moralia et practica* 91 // StT. 83. P. 190. Рус пер.: «В соответствии с каждой благой волей Божией о нас, Отец, Сын и Святой Дух есть осуществляющая, животворящая и умудряющая сила и энергия».

33 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* V, 27, 113 // ГПС. 3. Σ. 373–374. Ср.: *Idem. Capita physica, theologica, moralia et practica* 136–137 // StT. 83. P. 242. Рус пер.: «Если сущность не обладает энергией, отличающейся от самой сущности, то это значит, что такая сущность совершенно не будет иметь ипостасного самобытия и [является] только мысленным умозрением <...>. [Бог] обладает врожденной энергией, обнаруживающей Его и потому отличной от Его сущности. Тем самым Он являет то, что Он — сущий в Ипостаси, а не есть только не имеющая ипостасного самобытия сущность. Поскольку

В полемике с Никифором Григорой свт. Григорий писал:

«когда мы снова именуем совершенно сверхименуемую сущность премудростью, мы не именуем её саму по себе — отнюдь не от неведения — но, отрешившись от всякой умственной деятельности, применяем это именование к Причине и Источнику Божественных энергий, Отцу и Сыну и Святому Духу»³⁴.

Энергия принадлежит Лицам Троицы, Которые имеют равно, как Собственные (личные), так и общие (природные) имена,

«поэтому Сын с Отцом и Святым Духом обладает силой и энергией, действуя на внешние и не единосущные Ему [вещи]»³⁵.

Однако свт. Григорий Палама напоминает, что энергия исходит из сущности, а не из Лиц, как и в Лицах нет ничего, кроме природы:

«Это сияние — в Трёх [Ипостасях] и из Трёх [Ипостасей] — Отца, Сына и Духа, тогда как природа — в Трёх [Ипостасях], но не из Трёх [Ипостасей]»³⁶.

Как видим, заявление С. Булгакова об ипостасной неокачественности Божественных энергий преждевременно. Энергия существует воипостасно, в Трёх Личностях, а не самоипостасно, в своём собственном лице, поэтому и являет Три Лица, а не безличный свет. Но и в Ипостасях нет ничего кроме сущности, потому и являют Они не Свои действия, а воипостасные энергии той же сущности. Можно сказать, что свт. Григорий вполне согласен и с личностностью, и с природностью Богообщения по энергии и не противопоставляет их. Для о. Сергия же энергии не воипостасны, а лишь сущностны. Термин «воипостасное» он считает неудачным и не использует его даже в рамках своей христологии³⁷.

же все такие энергии созерцаются не в одном, а в Трёх Лицах, то Бог познается нами как Тот, Кто есть одна сущность в Трёх Ипостасях».

34 *Gregorius Palamas. Orationes contra Nicephorum Gregoriam II*, 56 // ГПС. 4. Σ. 304. Ср.: *Ibid.* IV, 67 // ГПС. 4. Σ. 377. Рус. пер.: «...единая и общая энергия и благодать Отца, Сына и Духа нетварна».

35 *Ibid.* II, 43 // ГПС. 4. Σ. 296.

36 *Ibid.* IV, 55 // ГПС. 4. Σ. 370. Ср.: *Ibid.* II, 76 // ГПС. 4. Σ. 316. Рус. пер.: «Мы узнаём, что от Святого Духа [получает] бытие природная энергия, подобно тому, как от нас [получает] бытие наша природная энергия, а от солнца — его [энергия], но о природной энергии Божественного Духа никто не может сказать, что она принадлежит к тварям, если только Дух не является также тварью». В данном случае, подчёркивается, что Дух обладает Божественной природой, поэтому по Божеству Он изводит Божественную энергию.

37 *Булгаков С., прот. Агнец Божий*. С. 81–91.

Выводы

О. Сергий увидел в учении об энергиях дополнительную возможность изъяснить проблему причастности творения трансцендентному Богу, Который одинаково является и имманентным. Так он начал осмысление византийского паламизма и его интеграцию в свою систему софиологии. Однако при всей известности главного труда свт. Григория Паламы («Ста пятидесяти глав») само паламитское учение понимается о. Сергием лишь как различие сущности и энергии, обе из которых Божественны. Даже в этом случае прот. С. Булгаков сливает множественные энергии с единой Софией тварной, а её саму именует образом и подобием Софии Божественной и самим мирозданием, нетварным в своей основе. Получается промежуточная реальность, занимающая срединное положение в онтологии. Проблема языков богословия, таким образом, решается о. Сергием в виде приспособления терминологии исихастов к понятийному аппарату софиологии, когда энергия превращается из Бога в отношении к миру, как было у паламитов, в само отношение между Богом и миром.

Если учение о Софии ставит во главу угла саму Софию как квази-личного посредника между нетварным Богом и тварным миром, то в паламитском учении такого посредника нет. Божественные энергии сущностны и триипостасны, поэтому являются Самим нетварным Богом. Они не являются посредниками, занимающими промежуточную онтологическую позицию, но суть то же самое нетварное бытие. Энергии представляются Богом в общении с миром. Энергия не может быть тварной четвёртой ипостасью, так как она сама триипостасна, вернее, воипостасна в Троице, в Лицах Отца, Сына и Святого Духа. Энергия же не может быть и лишь сущностью в излиянии или движении, поскольку сущность существует не сама по себе, а в Трёх Ипостасях Троицы.

О. Сергий даёт пример творческого переосмысления византийского паламизма, но сама софиология делает учение об энергиях дополнительным в своей системе. Выдающийся православный богослов В. Лосский писал:

«остается единственная возможность: относить Софию к многоименитой Божественной природе, видя в Ней одно из бесчисленных Имен Божиих, обозначающих одну из Божественных энергий, обших Трем Ипостасям Святой Троицы»³⁸.

38 Лосский В. Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936. С. 27.

Данный подход верен, но всё равно выделяет Софию как уникальную энергию, и она сама заменяет собой все остальные Божественные действия либо как самобытие сущности помимо Трёх Личностей, либо как само тварное четвёртое лицо. В софиологии именно София предстает тем необходимым элементом, осуществляющим Богообщение, а никак не все прочие категории. В учении о Софии все Божественные энергии, как Бог в общении с миром, становятся вспомогательными. Паламизм же говорит о непосредственном причастии Божеству через нетварную, сущностную и воипостасную энергию. Сами энергии различаются, и София не может предстать даже некоей энергией энергий, потому что все они онтологически равны, хотя и выполняют разные функции. Гораздо правильнее будет признать в Софии не одну из энергий или имён, но Само Богоявление Троицы, явившей все энергии по Своей триипостасной сущности. Иными словами, София возможна лишь как Троице-София, тринитарная софиология. Вот почему дальнейшие исследования в области соотношения Бога и мира должны сосредоточиться на том переходе от нетварного к тварному, осуществляемым энергиями: как именно несотворенное бытие может создавать противоположную Себе реальность, не полагая Себя в ней как зеркало, но творя «иное» и антитварное бытие.

Источники

- David Dishypatus. Carmen contra Gregorium Acindynum // Browning R. David Dishypatos' Poem on Akindynos // Byzantion. 1955–1957. Т. 25–27. Р. 723–739.*
- Gregorius Palamas. Triades pro sanctis hesychastis // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1 / ἐκδ. В. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. К. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1962. Σ. 359–694.*
- Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 3 / ἐκδ. Α. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1970. Σ. 39–506.*
- Gregorius Palamas. Orationes contra Nicephorum Gregoram // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 4 / ἐκд. Π. К. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1988. Σ. 231–320.*
- Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica CL // Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / ed. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts; vol. 83). Р. 82–256.*
- Булгаков С. Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. Сергиев Посад: Путь, 1917.*
- Булгаков С., прот. Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности = Mélanges Pierre Struve recueil des écrits présentés à M. Pierre Struve le 30 janvier 1925: 30 января 1890–1925. Прага: Legiografie, 1925. С. 353–371.*

Булгаков С., прот. Агнец Божий. Париж: YMCA-Press, 1933.

Булгаков С., прот. Невеста Агнца. Париж: YMCA-Press, 1945.

[Давид Дисипат, мон.] Дивномудрого монаха Давида Дисипата против Акиндина стихи // *Давид Дисипат, мон.* Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров / ред. А. И. Солопов, Д. С. Бирюков. Святая гора Афон; Москва: Изд. Пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. (Византийская философия; т. 9). С. 89–120.

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Москва: Путь, 1914.

Флоренский П., свящ. Небесные знамения // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: [в 4 т.]. Т. 2. Москва: Мысль, 1996. (Философское наследие). С. 414–418.

Литература

Бирюков Д. С. Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.) // *Вопросы богословия.* 2020. № 1 (3). С. 13–43.

Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. Москва: Изд. ПСТГУ, 2011.

Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Изд. Нижегородской духовной семинарии, 2011.

Лосский В. Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж: Братство св. Фотия, 1936.

Лурье В. М. Послесловие // *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / пер. Г. Н. Начинкина. Санкт-Петербург: Византинороссика, ²1997. (*Subsidia Byzantinorossica*; т. 2). С. 327–372.

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

Россум Й., ван. Взаимодействие богословия и философии в православном богословии // *Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. Сборник научных статей / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова.* Москва: ПСТГУ, 2013. С. 199–210.