

Сергей Булгаков и Георгий Флоровский

на тему

О БОГЕ И ТВОРЕНИИ

«Богословские размышления»

2014. Вып. №15. С. 209-222.

Вячеслав ЛИТВИНЕНКО, Прага, Чешская республика

© В. Литвиненко, 2014

Сергей Булгаков и Георгий Флоровский считаются одними из виднейших представителей Восточной Православной традиции. Они говорят на похожем языке и нередко оперируют одинаковыми источниками. В целом ряде их работ затрагивается похожий круг вопросов и тем. Однако, эти сходства удивительным образом соседствуют с не менее примечательными различиями, и одно из них касается вопроса, остро беспокоившего обоих богословов – отношение Бога и творения. На этом фоне обнаруживается, что С. Булгаков и Г. Флоровский различаются не только предложенными решениями, но и разнообразием видений и подходов к традиции. Чтобы рассмотреть этот аспект более предметно, я хотел бы разобрать несколько важных софиологических трудов Булгакова (один из которых опубликован лишь на английском языке) и две не менее значимые работы Г. Флоровского на тему о Боге и творении. Мой выбор темы призван обратить внимание Евангельских христиан на вопросы, которые уже давно волнуют православных богословов, в то время, как мы знаем о них лишь самую малость. В конце статьи отмечены несколько критических наблюдений в надежде, что они помогут лучше оценить настоящую дискуссию и подумать о содержании и акцентах нашего собственного богословия.

Два подхода к использованию источников христианской мысли

Одно из заметных различий между Булгаковым и Флоровским – это их методы взаимодействия с источниками богословской мысли. Если Булгаков нередко



Вячеслав Литвиненко преподавал историческое богословие и восточное православие в Донецком христианском университете с 2003 по 2010 гг. В 2014 г. защитил докторскую диссертацию по греческой патристике в Карловом университете в Праге. Женат, имеет трех детей. Контакты: vyacheslav.litvynenko@gmail.com

критичен в оценке византийской мысли и охотно вступает в дискуссию с нехристианскими мировоззрениями, то Флоровскому характерен специфический патристический подход, в котором отцы Церкви воспринимаются как исключительный ресурс для ответов на современные вопросы. Это различие хорошо отмечено в статье Пола Валье (Paul Valliere), «Русская религиозная мысль и будущее Православного богословия».^[1] Он, в частности, утверждает, что в русской религиозной мысли можно наблюдать два разных подхода к традиции: капитальный и формальный. На его взгляд, первый из двух подходов восходит к философской мысли Владимира Соловьева (1853–1900) и объединяет такой ряд мыслителей как Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Павел Флоренский, Лев Карсавин и др. Их заслуги отмечены стремлением интегрировать философию и богословие в контексте мировоззренческих вызовов XX столетия, «преодолевая патристические рамки» и «воссоздавая Православное богословие с помощью Западной философии».^[2] Это направление мыслителей преследовало капитальную ревизию многовековой богословской традиции, считая, что содержание христианского богословия имеет прогрессивный характер (т.е. изменяется со временем), а значит современные православные богословы имеют право говорить то, что никогда не высказывалось отцами Церкви. Этот подход был встречен решительной критикой за то, что он, как считают некоторые, «обменял истину святого предания на мимолетную доктрину Западной философии, романтизма, безбожного пантеизма или еще какого-нибудь чуждого Православию мировоззрения».^[3] Два наиболее ярких представителя сей критики – это Георгий Флоровский и Владимир Лосский, чей подход к христианской традиции Валье характеризует термином «формальный». Это направление мыслителей отвергло «капитальный подход к отцам Церкви, желающий выйти за рамки патристического богословия»^[4] и призвало возвратиться к классическим источникам христианской мысли, описывая свой подход девизом Флоровского как «неопатристический синтез». Валье объясняет различие между капитальным и формальным подходами как различие двух богословских задач:

На протяжении более чем столетия Православное богословие осмыслялось наиболее творческим образом не в России или странах Восточной Европы, которым пришлось нести бремя коммунистической идеологии, а на Западе – в Париже, Оксфорде, Крествуде (и конечно же в Афинах, Фессалониках и Бухаресте). Этот богословский труд строился на предположениях неопатристического синтеза, а значит его задачей было возродить мысль отцов Церкви, сформулировав ее на привычном современному человеку языке. Эта задача означает осовременивание отцов Церкви, а не механическое повторение их слов. Это осовременивание не имеет ничего общего с капитальным подходом, который стремится «выйти за рамки отцов Церкви».

^[1] Paul Valliere, «Russian Religious Thought and the Future of Orthodox Theology», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 45:3 (2001): 227–41.

^[2] Valliere, «Russian Religious Thought», 228.

^[3] Valliere, «Russian Religious Thought», 230.

^[4] Valliere, «Russian Religious Thought», 230.

Русская школа [т.е. капитальный подход] преследовала другую задачу. Она желала создать такой тип богословия, который бы вступал в диалог со светским миром и толковал его опыт в благожелательном тоне. Подобный подход должен был сформировать более положительные и утвердительные взаимоотношения между Церковью и миром, нежели те, которые имели место у отцов Церкви.... Срочность этой задачи была вызвана началом динамического секуляризма современной эпохи.^[5]

Во свете этого разграничения Булгаков и Флоровский различаются не только с точки зрения конкретных богословских воззрений, но и с точки зрения методов и видения относительно того, каким должно быть современное богословие. Из-за событий в послереволюционной России, Булгаков и Флоровский иммигрировали на Запад и бок-о-бок трудились в Свято-Сергиевском православном богословском институте. В этом контексте Булгаков и Флоровский создали две различные по своему содержанию системы богословия. Стремясь подчеркнуть *единство* между Богом и творением, Булгаков поместил в центр своей системы понятие о Софии. В его понимании София, или Божия Премудрость – это некое связующее звено между Творцом и творением. Флоровский же, стремясь подчеркнуть *инаковость* Бога и творения, решительно полемизировал с идеями Булкова, считая их чуждыми Восточному преданию. В основу своих воззрений Флоровский поместил византийское учение Григория Паламы о сущности и энергиях в Боге. Софиология Булгакова и паламизм Флоровского – это краеугольные камни их богословских систем.

София, Бог и творение у Сергея Булгакова

Сергей Булгаков (1871–1944) считается одним из выдающихся православных богословов XX-го столетия. Будучи экономистом по образованию, он проделал длинный духовных путь от марксизма к Православию через идеализм. Его обращение характерно для целого поколения русской интеллигенции в эпоху так называемого серебрянного века. В этот период русского религиозного Ренессанса множество светских философов возвращалось в лоно Православной церкви из-за пережитых разочарований в Западном рационализме. Будучи одним из таких философов, Булгаков нашел альтернативу своему прежнему мировоззрению в софиологической метафизике Владимира Соловьева и посвятил остаток своей жизни поиску путей интеграции христианского наследия и светской мысли. Что касается учения самого Соловьева, то его концепция Софии, или Божьей Премудрости, означала некое Божественное всеединство, тогда как мир считался ее главным самовыражением. Однако с того момента, как «физический мир отпал от Божественного единства, его существование ознаменовало воцарение хаоса разрозненных элементов».^[6] Соответственно, главная задача Софии в этом мире, по Соловьеву, состоит в

^[5] Valliere, «Russian Religious Thought», 232.

^[6] Владимир Соловьев, *Собрание сочинений*, Избранные Труды, т. 8 (Брюссель, 1966), 121.

том, чтобы объединить изолированные друг от друга части в одно органичное целое. Просвещаясь с помощью Софии, человек становится способным исполнить свое призвание по воссозданию раздробленной реальности через различные области науки.^[7]

Опираясь на софиологическое мировоззрение Соловьева, его ученики как правило старались выделить какой-то определенный аспект ассоциируемый с Софией. Булгаков понимал Софию прежде всего как раскрытие Божественного бытия и часто описывал ее в значении гипостазированной связи между Богом и миром. Впервые понятие Софии встречается у Булгакова в 1905 г. в статье, посвященной поэзии Соловьева.^[8] После этого Булгаков развивает ее в своей докторской диссертации «Философия хозяйства»^[9] в 1912 г., а несколько лет спустя – в своем главном труде *Свет невечерний* (1917 г.),^[10] описывающем философские и исторические обоснования софиологического мировоззрения. В поиске связей между христианством и другими мировоззрениями, Булгаков приходит к заключению, что «религиозная истина запечатлена в языческом поклонении материнскому лону в виде женской ипостаси Бога. По его мнению, материнское лоно – это и есть Божественная София. Ее издревле почитали в язычестве, тогда как в христианстве ее зачастую игнорировали. София была представлена в виде Деметры, Изиды, Кибелы, Астарты и многих других богов в пантеоне языческих религий».^[11]

Софиология Булгакова тесно связана с его троическим богословием. По мнению Папаниколау (Papanikolaou), Булгаковское богословие включает в себя два фундаментальных аспекта: разграничение троических категорий сущности и ипостаси, и августиновскую модель Троицы, в которой Святой Дух является соединяющей Отца с Сыном любовью.^[12] Он также отмечает, что Булгаков рассматривал августиновскую модель как более продвинутый вариант каппадокийского богословия и критиковал обе модели за то, что «ни одна из них не давала достаточно хорошего объяснения того, как Бог может находиться в общении с тем, что не есть Бог».^[13] В понимании Булгакова отцы Церкви слишком сильно зависели от древнегреческого понятия субстанции, или природы, как самостоятельного бытия, пренебрегая важностью связи между Творцом и творением. Выражая свое недовольство по этому поводу, Булгаков говорил о «недо-софиологии» отцов Церкви.

В поисках более точной модели, которая бы учитывала важность связи между Богом и миром, Булгаков переистолковывает идею Божьего самооткровения во Христе и Святом Духе с точки зрения софиологического мировоззрения. В частности, он пишет: «София означает раскрытие Усии.... Это

[7] Соловьев, *Собрание сочинений*, т. 10, 144.

[8] Сергей Булгаков, «Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева», *Вопросы жизни* 6 (1905): 293-303.

[9] Сергей Булгаков, *Философия хозяйства* (Москва: Путь, 1912; переизд. Москва: Наука, 1990).

[10] Сергей Булгаков, *Свет невечерний* (Москва: Путь, 1917).

[11] Kristi Groberg, «The Feminine Occult Sophia

in the Russian Religious Renaissance: A Bibliographical Essay», *Canadian-American Slavic Studies* 26, nos. 1-4 (1992): 197-240.

[12] Aristotle Papanikolaou, «Sophia! Orthoi! The Trinitarian Theology of Sergei Bulgakov», 4, in Stoyan Tanev, «ENERGEIA vs SOFIA,» *International Journal of Orthodox Theology* 2:1 (2011): 31-32.

[13] Papanikolaou, «Sophia! Orthoi», 4.

откровение Сына и Святого Духа без разделения и слияния.... Божественная София – это Божье *неисчерпаемое* самооткровение, полнота Божества в его абсолютном содержании». ^[14] В этой связи Булгаков разграничивает между двумя видами Софии: Божественной и тварной. ^[15] В своем *Свете не вечернем* он называет Божественную Софию четвертой *ипостасью* ^[16] и отождествляет тварную Софию с существующим миром. По мнению Папаниколау, Булгаков «считал, что категории сущности и ипостаси не могли дать должного объяснения того, как Бог может общаться с тем, что не есть Бог. А вот введенный им термин ‘София’ как раз должен был прояснить необходимую связь между Богом и миром». ^[17] Впрочем, именно в этом контексте нередко отмечается, что стремление Булгакова подчеркнуть важность связи между Богом и творением, приводит его к проблематичным заявлениям. В некоторых случаях эти заявления порождают вопросы о том, является ли творение по настоящему свободным и в чем заключается его инаковость по отношению к Богу. Чтобы проиллюстрировать эту мысль, я хотел бы рассмотреть несколько текстов из работы Булгакова *О Софии Премудрости Божией* (сохранившейся в форме рукописи на рус. яз. и опубликованной лишь в англ. пер.), ^[18] представляющей «его зрелую позицию». ^[19] Так, рассуждая о том, что значит быть сотворенным «из ничего» (*ex nihilo*), Булгаков пишет:

Помимо Божественного и вечного мира существует мир тварного бытия, установленный Богом во времени. Бог создал его «из ничего».... У него нет никакого другого источника помимо самого Бога. Это равносильно заявлению о том, что бытие этого мира обязано Богу, он был создан Его силой и из *Него самого*. Посему, *творение отличается от Бога не в отношении источника своего происхождения, а в отношении определенного способа, благодаря которому мир обретает свое бытие.* ^[20]

В другом месте Булгаков утверждает, что «Бог творит словно *изнутри Себя*, из преизбытка собственных ресурсов» и что «тварная природа происходит из слияния бытия и ничто-шности, или бытия и небытия.... Мир – это суть внешнее проявление Божьего бытия в его изобилии. Этот мир преисполнен Божьего бытия и напрямую зависит от него». ^[21] В ответ на подобные заявления

^[14] Sergius Bulgakov, *The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology* (New York-London: The Paisley Press: Williams and Norgate, 1937).

^[15] Среди современных ученых возрастает интерес к возможной связи между Булгаковским учением о Софии и паламтиской доктриной о сущности и энергиях. Более подробно на этот счет, см. Tanev, «ENERGEIA vs SOFIA», 15-71. Так же ср. Antoine Arjakovsky, «The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and Contemporary Western Theology», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 50, no. 1-2, 2005; John Milbank, «Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon», в http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_Sophiology_Theurgy.pdf.

^[16] Дабы избежать обвинений в ереси, Булга-

ков отказался от этого заявления в своих поздних работах.

^[17] Papanikolaou, «*Sophia! Orthoi*», 15.

^[18] Sergei Bulgakov, *Sophia: the Wisdom of God* (NY: Lindisfarne Press, 1993). Эта книга представляет собой исправленное издание *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology*, trans. by Patrick Thompson, O. Fielding Clarke and Xenia Braikevtic (NY: Paisly Press, and London: Williams and Norgate, 1937). Все цитаты из этой работы даны в моем переводе с англ. яз.

^[19] Bulgakov, *Sophia*, xx, процитировано из предисловия, составленного Кристофером Бамфордом (Christopher Bamford).

^[20] Bulgakov, *Sophia*, 61; курсив мой.

^[21] Bulgakov, *Sophia*, 62; курсив мой.

об отношении Бога и мира, критики Булгакова указывают на то, что его рассуждения рискуют стереть грани между Творцом и творением. В частности, утверждается, что «покуда существование мира считается обязательным для проявления Божественной жизни, то и творение должно считаться подчиненным необходимости».^[22]

Булгаковское понимание необходимости в творении особенно заметно в его дискуссии о Божественной свободе в отношении к миру. Выражаясь образами близкими к детерменистским, Булгаков пишет:

Проявленная Богом свобода в сотворении этого мира не представляет собой ничего случайного или капризного (как будто мир мог и не появиться). Скорее, он был создан по причине, которую можно назвать *свободной «необходимостью»*. Эта причина ни что иное, как Божия любовь, *пере-полняемая за пределы Божественного бытия и образующая новое бытие помимо Самого Бога*.^[23]

Аналогичным образом, рассуждая о свободе творения, Булгаков объясняет это так:

Свобода творения не может устоять перед влечением Мудрости, покоряющим его своей очевидной силой действия. В этом самом факте образуется, так сказать, «онтологический аргумент» существования Софии.... Принятие этого принципа софианского детерменизма ни в коем смысле не означает отказ от мучений «уготованных дьяволу и его ангелам» (Мф. 25) или отрицание свободного выбора тех, кто предпочитает упорствовать во зле. *Однако, сделанный в пользу зла выбор не сможет существовать вечно, так как у него нет ни собственной силы, ни той основы, которая питали бы его*. Соответственно, он неминуемо обречен на увядание перед лицом сияющей Мудрости.^[24]

Оставаясь верным своему убеждению, что софиологическое мировоззрение превосходит классическое христианство, Булгаков отмечает: «отцы Церкви сформулировали лишь общее понятие о том, что мир был создан свободной волей Бога, но не сказали ничего, что касается царящей внутри Бога необходимой самодетерминации».^[25] Приведенные выше цитаты иллюстрируют очевидное стремление Булгакова переистолковать традиционное понятие о Боге. Считая, что патристическая концепция *ex nihilo* (учение о том, что этот мир был создан «из ничего» исключительно по соизволению Бога) отдаляет Бога от творения, Булгаков возвышает статус этого мира до уровня Божественного. По ходу мысли он подчеркивает важность самоопределяющего действия Бога в создании мира и представляет Софию как связующее звено между Богом и творением. С этой точки зрения мир в понимании Булгакова «существует параллельно с Божьей вечностью. Он вечен в той же мере, что и Святая Троица самораскрывающаяся в Божественной Софии, а

^[22] Frederick Copleston, *A History of Russian Philosophy*, vol. 10 (NY: Continuum, 1986, repr. 2003).

^[23] Bulgakov, *Sophia*, 73; курсив мой.

^[24] Bulgakov, *Sophia*, 147; курсив мой.

^[25] Sergei Bulgakov, *The Bride of the Lamb* (Eerdmans, 2002), 29.

также вечен как и сама Божья жизнь».^[26] Подобного рода убеждения об онтологической связи этого мира с Богом вызвали к Булгакову существенные подозрения со стороны представителей Восточного Православия. В кругах более традиционных богословов мнения Булгакова были встречены резкой критикой и последующим спором, разразившимся с полной силой около 1930 г. Впоследствии его воззрения были осуждены как еретические в 1935 году Московским патриархатом под руководством митрополита Сергия и Святым Синодом Русской Православной Церкви Заграницей в Карловице, Югославия. Несмотря на частичную поддержку,^[27] Булгакова критиковало большинство его друзей по эмиграции. Несомненно, одним из наиболее ярких критиков Булгакова был Георгий Флоровский, прославившийся как автор и вдохновитель программы неопатристического синтеза.

Неопатристический синтез: Бог и творение у Георгия Флоровского

Георгий Флоровский (1893–1979) объединял в себе, по меньшей мере, три разных ипостаси: он был православным богословом, историком и священником. Родом из тогдашней Русской империи, он провел большую часть своей жизни за рубежом, сначала занимая должность профессора по патристике в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже (1920–49), а позднее должность декана в Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке (1949–79). В эту пору процветало секулярное мировоззрение, затронувшее как общество, так и Церковь вследствие растущего влияния со стороны Запада. Флоровский характеризовал эти влияния на Русскую Православную Церковь как «псевдоморфоза» и жалел о «душевном сокрушении Востока» по причине проникновения на русскую почву схоластических, пиетических и идеалистических веяний Западной культуры начиная с XVII в.^[28] «Флоровский считал, что именно проникновение Западных концепций в русскую религиозную философию (в особенности выраженные в софиологии Булгакова) и были причиной светского элемента внутри Церкви. Он называл это озападнивание «Вавилонским пленением» и призывал искоренить его».^[29]

Это противостояние светскому мировоззрению развивалось у Флоровского в двух направлениях. Во-первых, он отверг религиозную философию (в частности софиологические идеи Булгакова) и во-вторых, он призвал к осуществлению так называемого неопатристического синтеза,^[30] или возвращению

^[26] Bulgakov, *The Bride*, 46.

^[27] Так, к пример, по мнению В. Зеньковского, учение Булгакова о Софии было хорошей альтернативой платонизму, см. В. Зеньковский, «Преодоление платонизма и проблема софийности мира», *Путь* 24 (1930): 3–40. Булгаков так же пользовался поддержкой со стороны митрополита Евлогия, настаивавшего на праве Булгакова толковать православное богословие.

^[28] Флоровский, «Этос Православной Церкви», в кн. Флоровский (2001): 276.

^[29] Joseph Ross Sauve, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis*, Doctoral thesis, Durham University, 8 (<http://etheses.dur.ac.uk/591/>).

^[30] Впервые, идея «неопатристического синтеза» (или елленизации православия) была озвучена Флоровским на первом конгрессе

к отцам Церкви. Поэтому рассуждения Флоровского об отношении Бога и творения лучше всего рассматривать в контексте его программной реконструкции «патристического Православия» в противовес софиологическим идеям Запада.

Ввиду того, что Флоровский стремился опровергнуть софиологическое мировоззрение Булгакова, можно вполне ожидать немало ссылок на последнего. Однако, Флоровский исключительно редко напрямую говорит о Софии или упоминает Булгакова по имени. В его работах почти нигде не встречается прямых нападок на софиологию. Тем не менее, мы можем наблюдать нечто вроде косвенной полемики, направленной на то, чтобы «изобличить теоретические и исторические основы софиологического учения, не упоминая при этом сам термин ‘София’».^[31] Один из немногих текстов, в котором Флоровский все же говорит о Софии весьма прямо — это его письмо, адресованное Булгакову в 1926 г.^[32] В нем проводится разграничение между двумя различными понятиями о Софии:

Как уже давно я говорил, есть *два* учения о Софии и даже — *две* Софии, точнее сказать, — *два образа* Софии: истинный и реальный и — мнимый. Во имя первого строились святые храмы в Византии и на Руси. Вторым вдохновлялись Соловьев и его масонские и западные учителя, — вплоть до гностиков и Филона. *Церковной Софии* Сол<овьев> вовсе не знал: он знал Софию по Бему и бемистам, по Валентину и Каббале. И *эта* софиология — еретическая и отреченная. То, что Вы находите у Афанасия, относится к другой Софии. И еще больше о Ней можно найти у Вас<илия> Великого и Григория Нисского, от которых прямой путь к Паламе.

Чуть ниже он поясняет свою мысль от обратного, подчеркивая те аспекты, которые он не считает Софией:

София не есть «душа мира». Это отрицательное суждение отличает церковное софиесловие от гностического и (неразб.). София не есть тварный субъект, не есть субстанция или субстрат тварного становления. Это *gratia*, а не *natura*. А *natura = creatura*. София — не *creatura*. И вместе с тем не ипостась, а трисиятельная слава.

Эти тексты позволяют сделать несколько наблюдений. Во-первых, Флоровский открыто позиционирует себя противником софиологических убеждений Булгакова. Кроме того, он связывает софиологию с метафизикой Соловьева и Западных течений. Во-вторых, Флоровский четко противопоставляет отцов Церкви софиологическому учению, считая, что лишь первое является истинной и настоящей основой Православной Церкви. В другом месте он называет эту патристическую основу Церкви «свидетельством под-

православных богословов в Афинах в 1936 г. См. Sauve, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky*, 20.

^[31] Alexis Klimoff, «Georges Florovsky and the Sophiological Controversy», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 49, no. 1-2 (2005): 76.

^[32] Текст письма, см. в А.М. Пентковски, «Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу», *Символ—Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже*, т. 29 (1993): 205.

линной веры, неким *testes veritatis*».^[33] Примечательно, что Флоровский отказывается считать Софию ипостасью или сущностью, рассматривая ее скорее как некую благодать. Каким же образом эти взгляды выражаются в учении Флоровского об отношении Бога к творению? Чтобы ответить на этот вопрос, полезно обратиться к его двум статьям, в которых он анализирует понятие *ex nihilo* и его важность в вопросе отношения Бога и творения. Первая статья называется «Тварь и тварность», а вторая – «Идея творения в христианской философии».^[34]

Флоровский считал, что патристическое учение о творении *ex nihilo* стало «революционным новшеством для философии», продолжая и по сей день служить «камнем преткновения для философов, которые привязаны к греческим категориям».^[35] В противовес античной концепции творения, согласно которой материальный космос вечен, цикличен и необходим (т.е. не может не быть), Флоровский подчеркивает безграничное расстояние между Творцом и творением. В частности он пишет:

Мир существует. Но он начал существовать. И это значит: мира могло бы и не быть. В существовании мира нет никакой необходимости. В самом тварном мире нет ни основания, ни опоры для возникновения.... Самим существованием своим тварь указывает за свои пределы. Причина и основание мира вне мира. Бытие мира возможно только через внемирную волю Всеблагого и Всемогущего Бога, «нарицающего не сущая яко сущая» (Рим. 4:17). Но неожиданным образом именно в тварности и сотворенности коренится устойчивость и субстанциальность мира. Ибо происхождение из ничего определяет иноприродность или «иносущие» мира Богу. Мало и неточно сказать, что вещи творятся и полагаются вне Бога. И самое «вне» полагается только в творении, и творение «из ничего» и есть именно такое полагание некоего «вне»; полагание «другого» наряду с Богом.^[36]

Употребление таких фраз, как «иносущие», «иноприродность», «из ничего» и «вне Бога» указывает на то, что Флоровский стремился защитить христианское богословие от категорий, уводящих в пользу детерминистских взглядов Булгакова о необходимом существовании этого мира. С этой целью Флоровский прибегает к патристическому разграничению между сущностью (*ousia*) и волей (*boulesis*). Поясняя это разграничение, он подчеркивает, что «сущность», или «природа», являются категориями внутритроичной жизни; они описывают отношения Божественных лиц. Воля же является понятием,

^[33] Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, The Collected Works, vol. 1 (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1972), 107.

^[34] Первая статья была опубликована в Георгий Флоровский, «Тварь и тварность», *Православная мысль* 1 (1928): 176-212, а вторая – на фр. яз. в «L'idee de la creation dans la philosophie chretienne», *Logos: Revue Internationale de la Synthese Orthodoxe* 1 (1928): 3-30. В настоящей статье обе работы цитируются по онлайн сбор-

нику: Георгий Флоровский, *Богословские статьи. Творение: его начало и конец*. Православие и современность. Электронная библиотека. © Holy Trinity Orthodox School (<http://lib.eparhiasaratov.ru/books/20f/florovsky/creation/creation.pdf>, 28.07.2014). На русском языке многие статьи Флоровского вошли в сборник *Избранные богословские статьи* (Москва: Пробел, 2000).

^[35] Tanev, «ENERGEIA vs SOFIA», 55.

^[36] Флоровский, «Тварь и тварность», 18.

объясняющим происхождение этого мира: он был сотворен не из сущности Бога (как в случае с рождением Сына или исхождением Святого Духа от Отца), а исключительно по изволению Бога. С этой точки зрения «всё удалено от Бога и отстоит от Него не местом, но природой».^[37] Посему, творение «есть деяние воли и потому резко отличается от Божественного рождения, как акта природы».^[38] Полемизируя с Оригеном (но явно подразумевая проблему Булгаковского детерменизма), он утверждает, что александрийский богослов считал творение необходимым «истечением» Божественной сущности: «Если же Бог творит неизбежно, для полноты Своего бытия, тогда миру должно быть, и в таком случае не могло бы не быть мира».^[39] В ответ на это, Флоровский выдвигает теорию двойной контингентности, заявляя, что «если творение не может существовать без Творца, то Творец может и не творить».^[40]

Но коль скоро Бог и Его творение безгранично отстоят друг от друга, то как же тогда можно познать Бога? Отвечая на этот вопрос, Флоровский постулирует важный богословский принцип о том, что Божье проявление в мире происходит на ином уровне, нежели Его внутритроичные отношения. В свою поддержку, он приводит слова Иоанна Дамаскина, который, на его взгляд, «выражает главную мысль Восточного богословия: сущность Божия непостижима, а познанию доступны только силы или действия Божии».^[41] Позже, Флоровский поясняет, что в ранней Церкви непостижимость Бога приписывалась первому лицу Троицы, Богу-Отцу. Доникийские отцы создали модель, в которой откровение трансцендентного Отца передается посредством Логоса как «изреченное Слово» и «созидающая сила» Бога. Однако тенденция доникийских отцов к субординатизму, выражавшаяся в желании подчинить Логос Отцу, должна была пройти надлежащую коррекцию в IV веке. Ссылаясь на Василия Великого, Флоровский поясняет каким образом Бог стал пониматься одновременно как неприступное и самооткрывающееся существо:

Только отцы IV века в завершенном Троическом богословии получают твердую опору для четкого раскрытия учения об отношении Бога к миру. В делах и творениях Божиих открываются совокупные и нераздельные «действия» всех Лиц Единосущной Троицы. Сама же «сущность» Троицы остается за пределами познания. Творения, по выражению свят. Василия Великого, познают Божию силу и премудрость, но не самое существо. «Мы утверждаем, — писал он Амфилохию Иконийскому, — что познаем Бога по действиям, но не обещаем приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия Его нисходят к нам, Его сущность остается неприступной». Действования многообразны, а сущность проста.^[42]

По мнению Флоровского, это разграничение между неприступной *сущностью* Бога и Его троичными *действиями* лучше всего выразил византийский

^[37] Флоровский, «Тварь и тварность», 19.

^[38] Флоровский, «Тварь и тварность», 19.

^[39] Флоровский, «Тварь и тварность», 23.

^[40] Флоровский, «Идея творения в христианской философии», 2:11.

^[41] Флоровский, «Тварь и тварность», 27.

^[42] Флоровский, «Тварь и тварность», 28.

богослов XIV-го в., Григорий Палама. С этой личностью связано учение о том, что в Боге существует различие между сущностью и энергиями (или в нестрогом смысле – между Божьей сущностью и его действиями, или атрибутами). В Западном богословии подобное разграничение формально сравнимо с такими понятиями, как Бог *ad intra* (т.е. внутри Своего существа) и Бог *ad extra* (т.е. в Своем проявлении к внешнему миру), или имманентной и экономической моделью Троицы. Однако, если в Западном богословии оба уровня в Боге традиционно понимаются как тождественные друг другу, то в Восточном Православии между ними проводится строгое различие: первый уровень (т.е. Бог в Своей сущности) резко отличается от второго (т.е. от того, как Бог проявляет себя в энергиях). Таким образом, оставаясь совершенно неприступным в Своей сущности, Бог, проявляет Себя в отношении к миру посредством Своих энергий. В этом разграничении Флоровский находит ответ на вопрос о том, как следует понимать отношение «Творец-творение»: Бог одновременно находится как внутри творения (посредством Своих энергий), так и вне его (в Своей сущности). По этой же самой модели Он совершает спасение, которое Флоровский предпочитает описывать такими терминами, как «стяжание энергий» и «обожение». Объясняя свою мысль со ссылкой на Паламу, он пишет: «Они [человеческие существа] достигают и приобщаются только действий Божиих. Но через это причастие приходят в подлинное и совершенное общение с Богом, получают ‘обожение’».^[43] Соответственно, лишь приобщаясь к Богу через Его энергии, человек способен установить утраченную с Богом связь, являющуюся смыслом всей жизни и богословия. Подводя итог своей мысли, Флоровский заключает:

«Цель человека состоит в том, чтобы вызвыситься над собой и взойти к Богу; более того, достичь участия в Божественной жизни. Лишь таким образом человек становится в полной мере самим собой, словно создавая сам себя».^[44]

Заключение и краткие предложения для осмысления

Безусловно мысль Булгакова и Флоровского далеко непросто оценить или проанализировать в одной короткой статье. Еще сложнее сделать это ввиду имеющейся склонности рассматривать их под общей категорией православных мыслителей, что нередко вызывает недоумение даже у самих православных.

В настоящей статье мы попытались проанализировать небольшой аспект их богословской мысли: отношение Бога и творения в контексте двух различных подходов к традиции. В результате наши наблюдения в значительной мере сошлись с мнением Валье, который понимает Булгакова и Флоровского как представителей двух различных направлений: формального и капиталь-

^[43] Флоровский, «Тварь и тварность», 30-1.

^[44] Florovsky, «The Idea of Creation», sec. XII (пер. мой).

ного. Несмотря на то, что оба богослова жили в эмиграции (и, как кажется, должны были представлять похожее направление), их подходы к традиции резко различались. Стремясь истолковать классическое христианство на языке современных философских концепций, Булгаков находит у Соловьева адекватную альтернативу «недо-софиологическому» учению отцов Церкви. Флоровский же, идет противоположным путем, считая, что отцы Церкви представляют собой исключительный ресурс для ответов на современные вопросы, он ставит своей целью возвестить на новый лад наследие греческой патристики.

Будучи последователем Соловьева, Булгаков обнаруживает себя в числе религиозных богословов, стремившихся преодолеть онтологическую дистанцию между Творцом и творением. Настоящая статья не позволяет дать справедливой оценки тому, насколько успешно Булгаков решает вопросы, касающиеся свободы творения и его инаковости по отношению к Богу. Безусловно, сам Булгаков осознавал данную проблему и временами делал очевидные оговорки на этот счет. Так, к примеру, он часто апеллировал к теме парадокса, указывая на то, что этот мир является одновременно и Божественным, и отличным от Бога; а также укорененным в Софии и вместе с тем нетождественным ей.^[45]

Подобные вопросы совершенно справедливы и должны обсуждаться, однако внимание, которое им уделяется, на мой взгляд, заслоняет вопрос другого порядка: насколько успешно софиологическое мировоззрение объясняет личностную природу взаимоотношений между Творцом и творением? Иначе говоря, если проявление отдельных лиц Троицы низводится до понятия Софии как обще-божественной единицы, то каким образом софиология Булгакова сохраняет личностный характер взаимоотношений человека с Богом? Кроме того, если Божьи действия опосредуются через Софию (каков бы ни был ее статус между Богом и творением), то можно ли быть уверенным, что прибоящаясь ее, мы имеем дело именно с тем Богом, о котором говорится в Св. Писании? Насколько адекватно София передает личностный аспект Божьего откровения? Как ни парадоксально, но несмотря на огромное внимание к Софии (как образу второго лица Троицы), Булгакову не удалось избежать критики в том, что его система лишена христологической перспективы. И если эта критика верна, то не свидетельствует ли она о том, что его концепция Софии слишком абстрактна для того, чтобы объяснить личностный характер богочеловеческих отношений?

Следует сказать и несколько слов о Флоровском. Как и Булгаков, он стремился решить проблему отношения Бога и творения. Однако, усматривая в софиологии своего коллеги значительные расхождения с учением отцов Церкви, он прибегает к классическим категориям христианской традиции вместо Западных (как он сам отождествляет их). Постулируя идею онтологической инаковости, Флоровский обращается к патристической формуле *ex nihilo*,

^[45] e.g. Булгаков, *Философия хозяйства*, 196-7; Булгаков, *Свет невечерний*, 269, 285-286.

а утверждая возможность общения между Богом и творением, использует паламитское учение о сущности и энергиях в Боге. В связи с паламитским различием нужно отметить, что хотя сам Флоровский и избегает обезличивания энергий (зачастую довольно удачно), эта модель не всем кажется удачной: общение с энергиями не звучит в достаточной мере лично, а неприступность Бога в сущности добавляет этому аспекту еще большей неприглядности. Впрочем, это не означает, что богословие Флоровского лишено личностного аспекта. Напротив, его часто приводят в пример как наиболее христоцентричного богослова XX-го в. К несчастью, однако, христологические темы не звучат в его двух главных работах на тему отношения Бога и творения. А потому не без основания возникает вопрос о том, способен ли такой дефицит личностной роли Христа и других лиц Троицы конкурировать со столь выраженным акцентом на энергиях?

Подобные вопросы отнюдь не риторические и требуют крайне внимательного анализа, который мы не стремились дать в настоящей статье. Завершая рассуждения, мы хотели бы просто побудить Евангельских читателей к дальнейшему осмыслению этих вопросов. В частности, мы могли бы задуматься о том, какова природа связи между Богом и миром? Сформулировав этот вопрос иначе, можно спросить, какова взаимосвязь религии и культуры, трансцендентного и имманентного, абстрактного и опредмеченного.

Сегодня Булгаков и Флоровский способны напомнить нам о том, что подобные вопросы требуют ответственного философского и богословского осмысления в контексте наших собственных вызовов. Мы можем не соглашаться с Булгаковской концепцией Софии или византийской идеей энергий у Флоровского, но задумываясь об этом, мы можем лучше осмыслить свою собственную точку зрения и особенно те аспекты, которые могут мешать нам ясно выражать личную природу отношений между Богом и творением. Подчиняя свое богословие христологической перспективе мы сможем лучше избежать оторванных абстракций, малосвязанных с живой реальностью самооткрывающегося Бога.

Помимо этого, Булгаков и Флоровский ставят перед нами вопросы, касающиеся источников нашего богословия: из чего мы заимствуем, насколько глубоко взаимодействуем и каким образом интегрируем различные идеи в свое мировоззрение? Как известно, у Булгакова и Флоровского были различные подходы на этот счет, но их обоих объединяло глубокое и всестороннее отношение к истории христианской доктрины. Создавая богословские парадигмы, нам полезно помнить, что они проверяются хорошим знанием первоисточников, а стремление к подобным знаниям воспитываются именно тем отношением к истории, которое вдохновляло Булгакова и Флоровского.

Библиография

- Булгаков, Сергей, *Философия хозяйства* (Москва: Путь, 1912; переизд. Москва: Наука, 1990).
- _____, *Свет невечерний* (Москва: Путь, 1917).
- _____, «Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева», *Вопросы жизни* 6 (1905): 293-303.
- Пентковски, А.М., «Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу», *Символ—Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже*, т. 29 (1993): 205.
- Соловьев, Владимир, *Собрание сочинений*, т. 8 (Брюссель, 1966).
- Флоровский, Георгий, *Творение: его начало и конец*. Православие и современность. Электронная библиотека. © Holy Trinity Orthodox School (<http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/creation/creation.pdf>).
- _____, *Избранные богословские статьи* (Москва: Пробел, 2000).
- _____, «Этос Православной Церкви», в кн. Флоровский (2001): 263-279.
- _____, «Тварь и тварность», *Православная мысль* 1 (1928): 176-212.
- Зеньковский, Василий, «Преодоление платонизма и проблема софийности мира», *Путь* 24 (1930): 3-40.
- Arjakovsky, Antoine? «The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and Contemporary Western Theology», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 50, no. 1-2, 2005.
- Bulgakov, Sergius, *The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology* (New York: Williams and Norgate, 1937).
- Bulgakov, Sergei, *Sophia: the Wisdom of God* (NY: Lindisfarne Press, 1993).
- _____, *The Bride of the Lamb* (Eerdmans, 2002).
- Copleston, Frederick, *A History of Russian Philosophy*, vol. 10 (NY: Continuum, 1986, repr. 2003).
- Florovsky, Georges, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, The Collected Works, vol. 1 (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1972), 107.
- _____, «L'idee de la creation dans la philosophie chretienne», *Logos: Revue Internationale de la Synthese Orthodoxe* 1 (1928): 3-30.
- Groberg, Kristi, «The Feminine Occult Sophia in the Russian Religious Renaissance: A Bibliographical Essay», *Canadian-American Slavic Studies* 26, nos. 1-4 (1992): 197-240.
- Klimoff, Alexis, «Georges Florovsky and the Sophiological Controversy», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 49, no. 1-2 (2005): 76.
- Milbank, John, «Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon» at http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_SophiologyTheurgy.pdf.
- Papanikolaou, Aristotle, «Sophia! Orthoi! The Trinitarian Theology of Sergei Bulgakov», unpublished paper presented at Catholic Theological Society of America Conference on June 5th, 2009.
- Sauve, Joseph Ross, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis*, Doctoral thesis, Durham University, 8. Available at E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/591/>
- Tanev, Stoyan, «ENERGEIA vs SOFIA», *International Journal of Orthodox Theology* 2:1 (2011): 15-71.
- Valliere, Paul, «Russian Religious Thought and the Future of Orthodox Theology», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 45:3 (2001): 227-41.