

*М. С. Никулин**

НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ НООЛОГИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ СОФИОЛОГИЯ: РЕЦЕПЦИЯ АНТИЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ**

Статья представляет собой историко-философское исследование, посвященное изучению влияния учения неоплатоников об Уме на христианскую доктрину о Премудрости Божией. Обосновывается отнесение неоплатонической триадологии к рациональной теологии. Приводится краткий обзор историко-философских интерпретаций учения Плотина о происхождении Ума от Единого. Последовательно анализируются софиологические концепции Плотина, Оригена, св. Максима Исповедника, св. Иоанна Дамаскина. Доникийская софиология характеризуется как ипостасная (усийная), а посткаппадокийская — как ипостасно-энергийная. Основной акцент в статье делается на сравнении ноологии Плотина и софиологии С. Булгакова. Общим у данных авторов является представление о том, что Ум/Премудрость является парадигмой творения, обладает свойством всеединства, а также не может быть познан(а) дискурсивно. Делается вывод о продолжении С. Булгаковым линии патристической энергийной софиологии.

Ключевые слова: ноология, софиология, Плотин, Ориген, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Сергей Булгаков.

M. S. Nikulin

NEOPLATONIC NOOLOGY AND CHRISTIAN SOPHIOLOGY: RECEPTION OF ANCIENT RATIONAL THEOLOGY

The article is a historical-philosophical study devoted to the analysis of the influence of the Neoplatonic doctrine of the Intellect on the Christian doctrine of the Wisdom of God. The article substantiates the attribution of neoplatonic triadology to rational theology. A brief

* Никулин Максим Сергеевич, кандидат богословия, доцент кафедры теологии, Русская христианская гуманитарная академия; maxniculin@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44178.

overview of the historical-philosophical interpretations of Plotinus' teachings on the procession of the Intellect from the One is given. The article subsequently analyzes the sophiological concepts of Plotinus, Origen, St. Maximus the Confessor, St. John of Damascus. Pre-Nicene sophiology is characterized as hypostatic (ousian), and post-Cappadocian as hypostatic-energetic. The main emphasis in the article is made on the comparison of Plotinus' noology and S. Bulgakov's sophiology. The authors' common ideas are that the Intellect/Wisdom is a paradigm of creation, has the property of total unity, and also cannot be cognized discursively. The conclusion is made that S. Bulgakov continues the line of patristic energetic sophiology.

Keywords: noology, sophiology, Plotinus, Origen, Maximus the Confessor, John of Damascus, Sergei Bulgakov.

Под рациональной теологией мы, вслед за Р. В. Светловым, понимаем установку на «рационализацию» религиозных истин [10, с. 7]. Д. В. Шмонин в недавно изданной монографии относит к рациональной теологии учение Плотина о трех Ипостасях [11, с. 156–158]. Это является оправданным, поскольку каждую Ипостась неоплатонический философ считает божественной. Так, он именует Единое Самим Богом (θεὸν αὐτὸν) и даже говорит о возможности молитвы (εὐχὴν) к Нему (Plot. Enn. V, 1, 6). Ум (νοῦς) Плотин также именуется «неким великим Богом (θεὸς τις μέγας)» или «вторым Богом (θεὸς δεῦτερος)» (Plot. Enn. V, 5, 3). В целом, до Ипостаси Души включительно Плотин простирает «божественное (τὰ θεῖα)» (Plot. Enn. V, 1, 7). Развивая учение своего предшественника о трех Ипостасях, Прокл Диадох прямо именуется свой труд богословским — «Первоосновы теологии (Στοιχειώσις θεολογική)» [9]. Наконец, рассмотрение неоплатонической триадологии как теологии можно обосновать тем, что именно так она воспринималась святыми отцами. Например, как отмечает М.-О. Бульнуа [13, р. 217–218], в восьмой книге «Против Юлиана» св. Кирилл Александрийский прямо соотносит неоплатоническую Триаду с христианской Троицей, с той поправкой, что Ипостаси Отца, Сына и Святого Духа единосущны (Сур. Alex. С. Iul. VIII, 913d).

В настоящей статье мы сосредоточимся на ноологии Плотина как рациональной теологии и попытаемся сопоставить ее с доктриной о Премудрости Божией (софиологией) протоиерея Сергея Булгакова. Проведение историко-философских параллелей всегда достаточно рискованно и условно, но мы имеем основание для этого в следующих словах русского религиозного философа:

Его [Плотина. — М. Н.] νοῦς, идеальный организм идей-форм, в идеальной материи имеющий для себя «подставку», есть, по нашему пониманию, не что иное, как София, или же в известном смысле то же самое, что и платоновский мир идей [3, с. 325].

Здесь Булгаков, с одной стороны, отождествляет платоновский мир эйдосов с платоновским Умом, а с другой — ноологию неоплатоника со своей софиологией. Кроме того, русский философ обращает внимание на понятие «идеальная материя», к которому мы обратимся позднее. Далее наш автор пишет:

По смыслу своему νοῦς у Плотина (как уже было указано) соответствует именно христианской Софии, поскольку он раскрывает для мира силу трансцендентного Божества Ἐν; однако благодаря его «эманативному пантеизму» затемняется действительное иерархическое соотношение между Ἐν и νοῦς, причем

последний занимает какое-то промежуточное место между Второй Ипостасью, Логосом, и Софией [3, с. 345].

В данном отрывке Булгаков трактует Ум как откровение трансцендентного Единого и в соответствии с господствовавшей тогда историко-философской концепцией именуется систему Плотина «эманативным пантеизмом».

Действительно, в XIX в. в платоноведении господствовал взгляд на процесс генезиса Ума от Единого как на необходимо-эманативный процесс. В частности, так полагали М. Владиславлев (1868) и Э. Целлер (1881). Однако в XX в. взгляд на систему Плотина как на «эманативный пантеизм» стал изменяться. Уже Х. Мюллер (1913) и П. П. Блонский (1918) заключали, что эманация есть лишь метафора, а не технический термин. П. Анри (1931) пытался согласовать свободу и необходимость в Едином, но продолжал рассматривать Плотина как пантеиста. А. Х. Армстронг (1940) считал необходимым и бессознательным творение каждого нижнего уровня. Дж. Рист (1967) предложил волюнтаристскую трактовку происхождения Ума. А. Ф. Лосев (1980) мыслил эманацию необходимой, но уже не физически, а логически, как диалектический процесс. Тем не менее, перечисленные авторы не смогли до конца преодолеть взгляда на ноогенез как на естественно-необходимый процесс. Другую трактовку учения Плотина, в которой подчеркивается свобода и воля Единого, предложили в своих исследованиях Дж. Труяр (1955), В. Чиленто (1963), Л. Вестра (1990), Л. Ф. Герсон (1993) [1, с. 135–170] и особенно И. В. Берестов (2007), который в своей монографии, посвященной рассмотрению понятия свободы у Плотина, заключает, что «невозможность пантеизма следует хотя бы из понимания первоначала как того, что предоставляет всему свободу..., а также из однозначного утверждения, что Единое есть иное по отношению к Уму» [1, с. 149].

В конце вышеприведенной цитаты Булгаков, пытаясь осмыслить ноологию Плотина с точки зрения христианской теологии, высказывает мнение, что Ум имеет черты как Логоса, то есть Второй Ипостаси, так и Софии, то есть усии. Основание этого можно найти у самого античного философа. Так, в трактате «О трех изначальных Ипостасях» (Plot. Enn. V, 1, 4). Плотин пишет, что удивляющийся размерам, красоте и порядку видимого космоса

пусть взойдет к первообразу (τὸ ἀρχέτυπον) чувственного космоса, к тому, что более истинно (ἀληθινώτερον), пусть увидит всех их в Уме — умопостигаемыми (νοητὰ) и вечными (ἀίδια), благодаря Уму в свойственном Ему сознании и жизни, пусть увидит, как им предстательствует несмешанный Ум (νοῦν), безыскусная мудрость (σοφίαν ἀμίχτανον) и истинная жизнь (βίον) Кроноса, который есть Ум и Сын Бога (θεοῦ κόρου) [8, с. 13–14].

В этом тексте Ум как раз именуется Софией и Сыном Божиим, что открывает простор для дальнейшей рецепции неоплатонической ноологии как в лого-логическом (связь Ума с Логосом), так и софио-логическом (связь Ума с Софией) направлениях.

Перед тем, как перейти к более подробному рассмотрению рецепции ноологии у Булгакова, рассмотрим детально софиологию Плотина, которую он развивает в трактате «Об умопостигаемой красоте». Здесь античный философ рассуждает о лучшей Жизни, которая есть Премудрость (Ἡ δὲ ζωὴ σοφία). Она

есть Самосознание (αὐτοεπιστήμη). Эта Премудрость не является результатом дискурсивных рассуждений (λογισμοίς), поскольку понимания (σύνεσις) того Знания (τῆς ἐκεῖ ἐπιστήμης) нельзя достичь из теорем, как в земных науках (τὰς ἐπιστήμας). Эта первая Премудрость, в отличие от человеческой, не произошла от другой (ἀλλ' ἔστιν ἡ πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης). Причем Ум не первичнее Премудрости (ἀλλ' οὐκ αὐτός, εἶτα σοφός), но Она является Его Спутницей (πάρεδρος τῷ νοῦ — букв. восседающая рядом) и они проявляются вместе (συμπροφαίνεσθαι), подобно Зевсу и богине справедливости Дикэ. Сама Премудрость есть все сущие вещи (καὶ ἔστιν αὐτὴ τὰ ὄντα), Она имеет при Себе и творит сущие вещи (ὅτι μετ' αὐτῆς ἔχει καὶ πεποιήκε τὰ ὄντα), они возникли вместе с Ней (καὶ συνεγένετο αὐτῇ) и последуют за Ней (καὶ πάντα ἠκολούθησε) (Plot. Enn. V, 8, 4).

Премудрость считается ответственной за всяческое творение (ἡγεῖται τῆς ποιήσεως πανταχοῦ σοφία), и всякий художник в своем творчестве обращается к Ней. Премудрость есть целое и единое (ἀλλ' ὅλην ἓν τι), не ставшее единым из многого (οὐ τὴν συγκεκμημένην ἐκ πολλῶν εἰς ἓν), но из единства разделившееся во множество (ἀναλυομένην εἰς πλήθος ἐξ ἑνός). Далее Плотин полемизирует с учением стоиков о Логосе в природе (τὸν μὲν λόγον ἐν τῇ φύσει). Философ отказывается видеть природу Его началом (ἀρχὴν), но считает, что надо возводить Его в Ум в качестве источника (εἰς νοῦν ἤξουσιν). Если же Ум породил Премудрость (εἰ ὁ νοῦς ἐγέννησε τὴν σοφίαν), то, следовательно, Он Ей обладает и Сам есть Премудрость (αὐτὸν ὄντα σοφίαν). Значит, заключает Плотин, «истинная Премудрость есть сущность, а истинная сущность — Премудрость (Ἡ ἄρα ἀληθινὴ σοφία οὐσία, καὶ ἡ ἀληθινὴ οὐσία σοφία)». При этом все сущности, не обладающие в себе Премудростью, не суть истинные сущности (οὐκ ἀληθινὰ οὐσία) (Plot. Enn. V, 8, 5).

Из приведенного можно выделить следующие аспекты платоновской софиологии: 1) она тесно связана с ноологией, Ум и Премудрость почти отождествляются; 2) Премудрость, как и Ум, есть сущность; 3) Премудрость имеет в себе и творит все сущее; 4) Премудрость есть всеединство; 5) Премудрость познается недискурсивно.

Как известно, у Платона термин «ипостась» имеет философское значение, близкое понятию «сущность», «субстанция». Поэтому его ноологию и софиологию можно назвать как ипостасной, так и усийной. Однако впоследствии в каппадокийском богословии эти термины будут разведены. Поэтому христианская рецепция античной ноологии будет различной.

Св. апостол Павел именует Иисуса Христа Божией Премудростью (θεοῦ σοφίαν, 1 Кор. 1, 24), а автор четвертого Евангелия — Словом (ὁ λόγος, Ин. 1, 1), поэтому в христианской теологии, вслед за авторитетом священных текстов, титулы София и Логос преимущественно связываются со второй Ипостасью.

В доникейской «вертикальной» триадологии, характеризующейся субординационизмом Ипостасей, вместилищем эйдосов творения (то есть аналогом неоплатонического Ума) однозначно рассматривалась вторая Ипостась. Так, в трактате «О началах» (Orig. Princ. I, 2, 2–3) Ориген пишет:

Итак, должно верить, что Премудрость (sapientiam) рождена вне всякого начала (initium), о каком только можно говорить или мыслить. — В этой самой

Ипостаси Премудрости (*sapientiae subsistentia*) находилась вся сила (*uirtus*) и образование (*deformatio*) будущего творения, — и того, что существует с самого начала мира (*principlaliter*), и того, что происходит впоследствии (*consequenter*): все это было прообразовано (*praeformata*) и расположено (*disposita*) в Премудрости силою предведения (*uirtute praescientiae*). Ввиду этих-то творений, которые были как бы начертаны (*descriptae*) и прообразованы (*praefiguratae*) в Самой Премудрости, Премудрость и говорит чрез Соломона о Себе Самой, что Она сотворена началом путей Божиих (*creata esse sapientia initium uiarum Dei*) (Притч. 8, 22), или что то же — содержит (*continens*) в Себе начала (*initia*), или логосы (*rationes*), или виды (*species*) всего творения (*uniuersae creaturae*). Итак, когда говорится, что Премудрость есть начало путей Божиих и что она сотворена, — это, по нашему пониманию, значит, что Премудрость прообразовывает (*praeformans*) и содержит (*continens*) в Себе начала, виды (*species*) и логосы (*rationes*) всего творения. Также должно понимать и наименование Премудрости Словом Божиим (*Verbum Dei*), а именно в том смысле, что Премудрость открывает (*aperiat*) всем прочим (существом), т. е. всему творению, смысл тайн и сокровенного (*mysteriorum et arcanorum rationem*), содержащегося внутри Божией Премудрости (*intra Dei sapientiam continentur*): Она называется Словом потому, что служит как бы толкователем тайн ума (*arcanorum mentis interpretes*) [7, с. 114–116; перевод слегка изменен. — М. Н.].

Здесь александрийский дидаскал явно отождествляет Софию с Логосом, говорит о ее вневременном рождении и, толкуя Притч. 8, 22, сближает ее с Умом как парадигмой творения. Таким образом, библейская София становится христианским коррелятом неоплатонического Ума. Поэтому в дальнейшем мы будем употреблять термин «ноология», говоря о философии неоплатонизма, а термин «софиология» — в контексте христианской теологии. Таким образом, софиологию Оригена, как и ранее ноологию Плотина, можно считать ипостасной (усийной), поскольку для первого также эти термины еще были близки.

Однако в постникеевской «горизонтальной» триадологии, постулирующей равный онтологический статус Ипостасей, метафизический топос Софии как творческой парадигмы становится неоднозначным. Разграничение свв. каппадокийцами терминов «ипостась» как частного и «сущность» как общего также создало трудности для рецепции ноологии. С одной стороны, вследствие авторитета Писания, София продолжала ассоциироваться со второй Ипостасью. С другой стороны, осознавалось, что Премудрость не может быть ипостасным свойством Логоса (поскольку таковым стала считаться лишь рожденность), а является общей для всех Ипостасей, то есть свойством божественной сущности. Так возникло «напряжение» между ипостасной и усийной софиологией, которое, на наш взгляд, и пытался разрешить в своем богословии Булгаков.

Так, в византийском богословии св. Максима Исповедника еще присутствует ипостасная софиология, согласно которой вторая Ипостась, Логос, содержит в себе архетипы творения. В седьмой трудности к Иоанну (Max. Conf. Amb. 1077c-1080a) преподобный пишет:

Ведь кто, — осведомленный, что Словом (*λόγος*) и Премудростью (*σοφία*) приведены Богом в бытие из несуществующего (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*) существующие [вещи], — если осмысленно (*ἐμφρόνως*) приложит созерцательную [способность] души (*τὸ τῆς ψυχῆς θεωρητικόν*) к беспредельной природной разнесенности (*διαφορᾷ*)

и разнообразию (ποικιλία) существующих [вещей], и испытующему разуму со-различит мысленно принцип (καὶ τῷ ἐξεταστικῷ συνδιακρίνοι λόγῳ κατ' ἐπίνοιαν), по которому они сотворены (τὸν καθ' ὃν ἐκτίσθησαν λόγον), — [кто, спрашиваю.] не увидит [тогда], как многие логосы — один Логос (πολλοὺς εἴσεται λόγους τὸν ἓνα λόγον), со-различающийся нераздельной (ἀδιαίρετῳ) разнесенности пришедших в бытие [вещей] за счет неслитной особенности (ἀσύγχυτον ιδιότητα) их [в отношении] друг к другу и самим себе? И с другой стороны, [не увидит при этом] как одного — многих (ἓνα τοὺς πολλοὺς), путем отнесения всех к Нему, неслитно [с ними] за счет [одного] Себя существующему [изначально], — сущностному и ипостасному (ἐνοῦσιόν τε καὶ ἐνυπόστατον) (Божиему и Отчему) Богу-Слову, — как Началу и Причине всего (ἀρχὴν καὶ αἰτίαν τῶν ὄλων), «в Нем же создана быша всяческая (ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα), яже на небеси, и яже на земли, аще видима, аще невидима, аще престоли, аще господствия, аще начала, аще силы, вся из Него и Им и о Нем создашася (πάντα ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται)» (Кол. 1, 16; Рим. 11, 36) [6, с. 116].

Отметим в приведенном отрывке именование Логоса «сущностным и ипостасным» (ἐνοῦσιόν τε καὶ ἐνυπόστατον), в котором преподобный отдает себе отчет в ипостасно-усийной проблематике софиологии.

Рассмотрим в качестве резюме патристической софиологии учение о Премудрости Божией св. Иоанна Дамаскина, представленной в «Точном изложении православной веры» (Io. Dam. Exp. fid. I, 12, 33–49):

Итак, Бог называется и Умом (νοῦς), и Словом (λόγος), и Духом (πνεῦμα), и Премудростью (σοφία), и Силою (δύναμις), как причина (αἴτιος) этого, как невестственный (ἄυλος), вседетельный (παντοῦργός), и всеильный (παντοδύναμος). И это, говоримое положительно (катаφατικῶς) и отрицательно (ἀποφατικῶς), говорится вообще о всем Божестве (θεότητος), как и о каждой Ипостаси Святой Троицы, одинаковым и таким же образом и без всякого уменьшения... Итак, Он (Отец) — Ум (νοῦς), Бездна Слова (λόγου ἄβυσσος), Родитель Слова (λόγου γεννήτωρ) и через Слово Изводитель Духа, Который Его открывает (καὶ διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικῆς πνεύματος); и чтобы не говорить много, в Отце нет (другого) Слова (λόγος), Премудрости (σοφία), Силы (δύναμις) и Воли (θέλησις), кроме Сына, Который есть единственная Сила (ἡ μόνη δύναμις) Отца, предначинающая (προκαταρκτικῆ) творение всех вещей, как совершенная (τελεία) Ипостась, рождающаяся от совершенной Ипостаси так, как знает Сам, Который и есть и называется Сыном. Дух же Святой есть Сила Отца, проявляющая тайну Божества (ἐκφαντορικῆ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις); исходящая от Отца через Сына (ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη) так, как знает Он Сам, но не чрез рождение (οὐ γεννητῶς). А потому и Дух Святой есть завершитель (τελειουργόν) творения всех вещей [5, с. 130; перевод слегка изменен. — М. Н.].

С одной стороны, преподобный считает Софию свойством Божества (θεότητος), то есть божественной сущности в Троице, а с другой — по традиции продолжает отождествлять Ее с Логосом, Второй Ипостасью. Также обратим внимание на то, что титулы νοῦς, λόγος, πνεῦμα, δύναμις имеют двойную, ипостасную и усийную, корреляцию. Однако такую софиологию все же точнее назвать не усийно-ипостасной, а энергийно-ипостасной, поскольку в греческой патристике свойства Божии понимаются не столько как атрибуты простой

божественной сущности, сколько как ее проявления-энергии. Как об этом пишет сам св. Иоанн Дамаскин (Io. Dam. Exр. fid. I, 4, 33–36):

А то, что мы говорим о Боге утвердительно (καταφατικῶς), показывает не естество Его (οὐ τῆν φύσιν), но то, что относится к естеству (τὰ περὶ τῆν φύσιν). Ибо назовем ли Бога благим, или праведным, или премудрым (σοφόν), или чем другим, выразим не естество (οὐ φύσιν) Его, а только то, что относится к естеству (τὰ περὶ τῆν φύσιν) [5, с. 113].

В своем раннем произведении «Свет не вечерний» Булгаков, на первый взгляд, склоняется к ипостасной софиологии:

София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она отличается от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, Троицу в Четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству [3, с. 293].

Однако «ипостась» здесь понимается не в античном, а в субъектно-персоналистическом смысле. Эта мысль о четвертой Личности в Троице дорого обошлась Булгакову, поэтому в следующих творениях он стал более осторожен в терминах. В том же произведении русский философ высказывает мнение, что

«Четвертая ипостась», приемля в себе откровение тайн божественных, вносит чрез себя и для себя различие, порядок, внутреннюю последовательность в жизни Божественного Троиинства, она воспринимает единое и всецелое Божество как триипостасное — Отца, Сына и Св. Духа [2, с. 294].

В данном случае создается впечатление, что Булгаков придает Ипостасям более низкий онтологический статус по сравнению с единством Божества. Также далее он соотносит «внутритроичную жизнь Божества, Бога в Себе» с платиновским Единым, а Ипостаси с Софией: «Но Бог, открывающийся в Софии, являет Себя в триипостасности Своей как Творец, Бог-Отец, Логос и Дух Святой животворящий» [3, с. 346]. В таком случае философа можно упрекнуть в близости с идеями Иоанна Итала, отождествлявшего Ипостаси Троицы с элементами триады «промысел, воля, сила» Прокла, которые возникают у неоплатоника на уровне Ума-Демиурга и занимают более низкий бытийный уровень по сравнению с Единым [12, с. 326].

Рассматривая ноологию Плотина в «Свете не вечернем», Булгаков также обращает внимание на наличие у античного философа учения о двух материях — меональной материи космоса и умопостигаемой материи Ума, «которая является субстратом для νοῦς, дает возможность раскрыться его идеям» [3, с. 345]. По мнению Булгакова, понятие умопостигаемой материи является предвосхищением его собственного учения о телесности в Софии: «Бог как Творец в творении имеет тело» [3, с. 345]. Русский философ считает правильным то, что Плотин относил эту материю к Уму, а не к трансцендентному Единому.

Согласно современным исследованиям, «умная материя» у Плотина имеет два аспекта: 1) как проистекающая из Единого «неопределенная Двоица»; 2) как субстрат, подлежащее мира идей, имеющего и свою форму [1, с. 161]. При этом «умная материя как подлежащее мира Ума есть субъект действия обращения к Единому, без чего конкретные «оформленные» эйдосы не могли бы возникнуть» [1, с. 191]. Иными словами, материя Ума, взирая на Единое, оформляется в эйдосы всевозможных вещей.

Однако эта, на первый взгляд, ипостасная софиология Булгакова нуждается в корректировке. В том же труде «Свет невечерний», ведя речь о софийности твари, философ начинает с различения в Боге безусловно-абсолютного и относительно-абсолютного, трансцендентного и имманентного, Бога в Себе и Бога в творении.

Открываясь твари [здесь и далее курсив наш. — М. Н.], Бог совлекается абсолютной трансцендентности Своей и проявляется в своем *действии* для твари, в *благодати* или (пользуясь выражением догматических споров XIV века) *энергии* Своей. Божество в Его внутрибожественной жизни остается трансцендентным для твари, однако *действия* Божества, Его *откровения*, божественная *сила*, изливающаяся в творении, есть то же Божество, единое, неделимое, присносущее. В этом смысле *энергия* Божия во всяком своем *проявлении*, как *действие* Божие, неотделимое от Бога, но *являемое* твари, есть Бог в творении, само Абсолютное-Трансцендентное. И *действие* Духа Святого в таинствах христианских тоже есть Сам Бог, а также и *Имя Божие*, которое есть постоянно совершающееся *действие* силы Божией, *энергия* Божества, есть Бог [3, с. 290].

Мы видим, что уже в раннем произведении Булгаков вполне в духе паламизма говорит о различении в Боге непознаваемой сущности и причастуемых энергий, поэтому его софиологию скорее надлежит интерпретировать не как ипостасную (усийную), но энергийную. Заметим, что Плотин также называет Ум энергией-проявлением Единого, причем используя метафизику света, в уже цитированном трактате (Plot. Enn. V, 3, 12):

Если мы будем говорить согласно логосу, мы будем утверждать, что первая энергия, которая, так сказать, истекла из Него [Единого. — М. Н.] (οἷον ροεῖσθαι ἐνέργειαν), как свет от Солнца, есть Ум (νοῦν) и всецелая умопостигаемая природа (πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν), но что Он сам, оставаясь на вершине умопостигаемого (ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ), царствует [над ним]; Он не отчуждает от Себя исходящую явленность (τὸ ἐκφανέν) — иначе мы сотворим иной свет, прежде света [Ума], — но Он вечно светит, пребывая неизменным сверх умопостигаемого (ἐπὶ τοῦ νοητοῦ) [8, с. 86].

Чтобы не рассматривать все софиологическое наследие Булгакова, необозримое в рамках статьи и к тому же достаточно хорошо изученное в монографии Н. А. Вагановой [4], обратимся к его зрелой доктрине о Премудрости, сформулированной в последней книге Трилогии о Богочеловечестве «Невеста Агнца».

Это единосущие природы Божией предвечно *открывается* [здесь и далее курсив наш. — М. Н.] в Боге как Божественная София, Истина в Красоте, идеально реальная жизнь Божия, Божественный мир... Напротив, его надо разумать,

как *сущность*, во всей силе идеальной реальности, которая свойственна бытию Божию. В этом смысле она должна быть понимаема не как «свойство», хотя бы даже и свойство свойств, но как τὸ ὄντως ὄν, *самосущее бытие*... Она принадлежит Божественному триипостасному Лицу как Его *жизнь и самооткровение*... Все, что может быть мыслимо, есть в полноте Божией в Божественной Софии, во всей силе реальности. Всякая идея, элемент или атом бытия, созерцаемый мыслью Божественного Слова и осеняемый животворящей силой Св. Духа, в ней содержится. И этой множественности полноты присуща связь *многоединства, всеединства*... Отсюда проистекает, что Божественная София, она же Божественный мир, есть *живая сущность в Боге*, хотя и не «ипостась», но «ипостасность», принадлежащая личной жизни ипостаси, а в силу этого есть и сама *живущая сущность*» [2, с. 46–47].

Здесь Булгаков именует Софию «сущностью», «самосущим бытием», «живой сущностью», «живущей сущностью», поскольку не желает считать ее лишь «свойством», но полагает божественной жизнью. В этом отказе считать Премудрость лишь схоластическим атрибутом философ как бы указывает на невозможность логико-дискурсивного познания Софии. На наш взгляд, номинально усийную софиологию отрывка нужно содержательно интерпретировать как энергийную, поскольку Булгаков многократно подчеркивает, как и в процитированном фрагменте из «Света невечернего», revelativный аспект Премудрости. Она есть откровение природы Божией и самооткровение «божественного триипостасного Лица». Кроме того, София понимается как целокупность всевозможных мыслей в актуальности. Также отметим, что философ корректирует свое раннее утверждение о Софии как Ипостаси и именует ее «ипостасностью».

Таким образом, ноология как часть неоплатонической рациональной теологии находила разные рецепции в христианской софиологии. Доникийскую софиологию можно именовать ипостасной (усийной), поскольку в ней Премудрость как архетипический мир соотносилась с Ипостасью (преимущественно второй). Посткаппадокийскую софиологию можно охарактеризовать как энергийно-ипостасную, так как, с одной стороны, Премудрость стала пониматься как свойство-энергия сущности Божией, но особая связь со второй Ипостасью продолжала сохраняться в силу библейского авторитета. Как и Ум Плотина, София Булгакова является вместилищем парадигм творения, обладает свойством всеединства, а также не может быть познана дискурсивно. Однако анахроничные именованья Премудрости «сущностью», уже невозможные в рамках новой каппадокийской тринитарной парадигмы, и приписывание этой сущности личностно-ипостасного характера вызвали во многом справедливые упреки богословов. Тем не менее, на наш взгляд, усийная и ипостасная софиология не является магистральной для протоиерея Сергия Булгакова, который в своем творчестве пытался преодолеть неоднозначность энергийно-ипостасной патристической софиологии за счет смещения акцента в сторону энергийного понимания Премудрости Божией.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007.
2. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III. — Париж: YMCA Press, 1945.
3. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. — СПб.: Пальмира, 2017.
4. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
5. Иоанн Дамаскин. Источник знания. — СПб.: Наука, 2006.
6. Максим Исповедник. Трудность 7 / Пер. А. М. Шуфрина // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. — М. — СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. — С. 110–129.
7. Ориген. О началах. — СПб.: Пальмира, 2016.
8. Плотин. Пятая эннеада / Пер. с др.-греч. Т. Г. Сидаша. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016.
9. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / Пер. с др.-греч. сост. А. А. Тахо-Годи. — М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993.
10. Светлов Р. В. Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. — 2019. — № 1(3). — С. 7–16.
11. Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. — СПб.: Изд-во СПбПДА, Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021.
12. Щукин Т. А. Иоанн Итал // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. — М. — СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. — С. 321–333.
13. Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. — Paris: Brepols, 1994.
14. Cyrillus Alexandrinus. Contra Iulianum imperatorem // PG. — Т. 76. — Col. 504–1064.
15. Iohannes Damascenus. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 2 [Patristische Texte und Studien 12] / ed. Kotter B. — Berlin: De Gruyter, 1973. — P. 3–239.
16. Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG. — Т. 91. — Col. 1032–1417.
17. Origène. Traité des principes. Tome I. Livres I et II / texte, trad. H. Crouzel, M. Simonetti // SC. — Т. 252. — P. 67–413.
18. Plotinus. Enneas V // Plotini opera / ed. Henry P., Schwyzer H.-R. Vol 2. — Leiden: Brill, 1959. — P. 260–427.