

Платонизм в русской философии

Любовь Петрова

Софиологический постскрипtum к сочинению об Имени
Божием в контексте философии языка С.Н. Булгакова*

LIUBOV PETROVA

A SOPHILOGICAL POSTSCRIPT TO THE ESSAY ON THE NAME OF GOD
IN THE CONTEXT OF S. BULGAKOV'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

ABSTRACT. The paper deals with the philosophical foundations of the two parts of the *Philosophy of the Name* by S. Bulgakov: the main text of the work and a small postscript added to the unpublished text much later. At first glance, the postscript looks like an organic continuation and concretization of the propositions formulated in the chapter on the Name of God of the main text of the work. However, in reality, the uniformity of these texts seems rather external. It is shown that the "postscript to the essay on the Name of God" is not so much a continuation and development of the concept contained in the main text, as a completely new reflection built on its own principles and foundations. In the main text of the *Philosophy of the Name*, Bulgakov relies on the Palamite distinction of essence and energies in God to explain the relationship between the name and the named reality, whereas in the postscript the distinction of hypostasis and essence is taken as the basis. This difference is due to the significant transformation of Bulgakov's sophiological conception, which occurred over the twenty years separating the main text from the postscript. The main propositions of the updated sophiological model turned out to be incompatible with Bulgakov's previous linguistic and philosophical intuitions, which affected both his understanding of the Name of God and his philosophy of language as a whole.

KEYWORDS: Bulgakov, the Name of God, divine energy, philosophy of name, Palamism.

© Л.А. Петрова (Санкт-Петербург). par-excellence@yandex.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023) DOI: 10.25985/PI.18.1.11

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

Сочинение С.Н. Булгакова «Философия имени» в том виде, в каком оно впервые было опубликовано в 1953 году, несмотря на свое видимое содержательное единство состоит из двух неравных по объему смысловых частей. Первая часть — это основной текст «Философии имени», который был написан Булгаковым в 1918 году, во время его пребывания в Крыму, вторая часть — «софиологический постскрипtum»¹, написанный о. Сергием через более чем двадцать лет после создания основного текста «Философии имени», в 1942 году в Париже. Оба этих текста посвящены одной проблеме, а именно вопросу об Имени Божиим, а также об онтологическом статусе имен как таковых. Постскрипtum, позже добавленный к основному сочинению, на первый взгляд выглядит органичным продолжением и конкретизацией положений, сформулированных в главе об Имени Божиим основного текста сочинения. Однако в действительности однородность этих текстов представляется скорее внешней. При более пристальном прочтении можно обнаружить, что временная дистанция в двадцать лет, отделяющая основной текст «Философии имени» от «софиологического постскриптума» существенным образом повлияла на понимание Булгаковым реальности имени и, как следствие, Имени Божьего.

В основном тексте «Философии имени» для объяснения соотношения имени и именуемой реальности Булгаков опирается на паламитское различие сущности и энергий в Боге. Если коротко представить принцип, по которому здесь ведется рассуждение, то он будет выглядеть следующим образом: имя так относится к своему носителю, как (в представлении Булгакова о паламитском учении) энергия относится к сущности, то есть имя является откровением трансцендентной и ноуменальной «точки бытия»², ее феноменальным измерением. Этот принцип задействуется Булгаковым на всех уровнях: идет ли речь о самом обыкно-

¹ «Софиологическое уразумение догмата об Имени Иисусовом (Postscriptum к сочинению об Имени Божиим)».

² «Всякое высказывание приурочивается к точкам бытия, получает бытий-

венном имени существительном, относящемся к тварному миру, или об Имени Божиим — в обоих случаях задействуется онтологическая пара «сущность-энергия»; именуемая реальность выступает недоступной и невыразимой средствами языка сущностью, а имя — выражением присущей ей энергии.

Нельзя сказать, что в основном тексте «Философии имени» понятие сущности задействуется о. Сергием в святоотеческом смысле как единая для трех ипостасей божественная природа. Скорее, речь здесь идет о сущности в ее широком философском значении: в это понятие включается всё, что существует и выражается в языке, любая «точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, но именуется»³. Именованье осуществляется через предикативное суждение «А есть В», где «А» выступает местоименным указанием на именуемую трансцендентную «сущность», а «В» является сказуемым, предикатом, идеей или качеством, которое в суждении присваивается субъекту-подлежащему. Само по себе местоимение, занимающее позицию «А» в именовательном суждении, как утверждает Булгаков, «не выражает никакой частной идеи о качестве, но оно есть словесное свидетельство о сущности, которой принадлежит бытие и все его качества. Оно выражает собою усю (ὀυσία), по отношению к которой обнаружениями энергии, энергетическими феноменами является всякое бытие, всякое высказывание»⁴. Невыразимая ноуменальная сущность, обозначаемая местоимением, выражает себя в языке через присоединение к ней предиката-идеи, который становится ее именем, ее феноменальным измерением⁵. «Благодаря этому, — пишет Булгаков, — и возможно возникнове-

ственный характер, высказывается о бытии чрез субъект — имя существительное» (Булгаков 2008: 74).

³ Булгаков 2008: 85.

⁴ Булгаков 2008: 82.

⁵ Так, согласно о. Сергию, осуществляет себя язык: «слова, связанные с местоимениями, с сущностями, имеющие онтологический смысл, соединяются со словами, выражающими идею, мировые краски: на нитку бытия нанизываются его бусы» (Булгаков 2008: 89).

ние имен существительных, чрез присоединение имени к местоименному жесту, и дальнейшее развитие именованя чрез присоединение имени или имен уже к имени существительному, иногда к имени собственному»⁶.

В ходе развития именованя на месте субъекта-подлежащего оказывается уже не местоимение, но имя существительное, которое принимает на себя функцию местоимения, напрямую указывая на именуемую сущность. Однако, будучи, в отличие от местоимения⁷, образовано через именовательное суждение «А есть В», оно сохраняет в себе определенный след предикативности, который состоит в том, что помимо своей связи с именуемой реальностью, всякое имя обладает также неким значением, входит в универсум идей, выступает одновременно и собственным именем, и нарицательным. В этом смысле Булгаков понимает имя как символ⁸, соединяющий трансцендентное бытие с имманентными смыслами-идеями, присутствующими в языке и выражающими это бытие, но никогда полностью не исчерпывающими его⁹.

В отношении Имени Божьего действует та же логика: «неизреченное, таинственное, неведомое, трансцендентное существо Божие открывает Себя человеку в Своих свойствах, эти свойства суть сказуемые, предикаты к Божественному Существо»¹⁰. Точно так же, как в случае с любыми другими именами, Имена Божии оказываются результатом встречи ноуменальной «точки бытия» с универсумом идей, с «фотосферой» своих возможных предикатов. И каждое из образованных через эту встречу Имен потенци-

⁶ Булгаков 2008: 109.

⁷ Согласно Булгакову, местоимения — это не столько слова, сколько «трансцендентальные категории языка», лежащие в основе слов.

⁸ «Символ есть трансцендентно-имманентное действие некоей сущности, выражение энергии» (Булгаков 2008: 224).

⁹ «Всякое именоване, которое дается, заведомо не исчерпывает сущности, но нечто в ней выражает» (Булгаков 2008: 101); «это бытие вовсе не исчерпывается своим именем, напротив, ему свойственна космическая вселенскость, бездонность, оно может быть приведено в атрибутивную связь со всем миром» (Булгаков 2008: 72).

¹⁰ Булгаков 2008: 271.

ально является субъектом высказывания, получает возможность «слиться» с местоименным жестом, приобретя характер собственного имени.

На первый взгляд постскриптум повторяет наиболее существенные тезисы основного текста «Философии имени», добавляя к ним софиологическое измерение. (В основном тексте, напротив, тема Софии представлена очень мало, что, впрочем, характерно для всех сочинений о Сергия крымского периода.) Но также в постскриптуме привлекает внимание исключительная сосредоточенность Булгакова на теме ипостаси, которой нет в основном тексте. Крайне немногочисленные упоминания «ипостаси» появляются в основной части «Философии имени» главным образом в контексте христологических рассуждений о Сергия. Так, в одном месте Булгаков утверждает: «Господь имеет два естества, две воли, но едину Ипостась, стало быть, единое Имя»¹¹ и далее развивает эту мысль: «единство же ипостаси, в числе других признаков, означает и единство имени, в котором выражается индивидуальное бытие, личность, т.е. именно ипостасность»¹².

В постскриптуме, напротив, можно заметить, что понятие ипостаси выступает одним из главных, если не сказать — самым главным и стержневым понятием: через него Булгаковым решается вопрос о различии собственных и нарицательных имен и даже шире — вопрос о соотношении в Имени Божиим Deus и deitas. На протяжении всего текста Булгаков стремится решить вопрос: «к чему относится божественное откровение, содержащееся в Имени Божиим, — к ипостаси лишь, Божественному Лицу, или же и к сущности, природе, „энергиям“, премудрости, славе, Божественной Софии?»¹³ В процессе решения этого вопроса мысль о Сергия постоянно вращается вокруг проблемы различения сущности и ипостасей в Боге, отталкивается от нее и к ней возвращается: в каком смысле имя относится к ипостасно-личностному в Боге, а в каком — к «усийно-

¹¹ Булгаков 2008: 269.

¹² Булгаков 2008: 305.

¹³ Булгаков 2008: 336.

софийному»? При этом понятие энергии (заключенное теперь Булгаковым в кавычки) со всей очевидностью мыслится им приымающим ко второму, «природному» измерению божественного бытия.

Примечательно, что «ипостась» в постскриптуме становится маркером, отличающим собственное имя от нарицательного¹⁴: «имя, как „собственное“, выражает ипостась, имеет местоименное значение»¹⁵, имя же в значении нарицательного актуализует свою предикативную, «софийную», природную составляющую. В основном тексте «Философии имени» это различие шло совершенно другими путями. Здесь, несмотря на столь редкое обращение о. Сергия к теме ипостаси, личностное измерение имени так или иначе постоянно подразумевается. Это проявляется, во-первых, в том, что, по мысли Булгакова, «всякая речь говорится, строится, мыслится, переживается от первого лица»¹⁶; «Я есть та точка, из которой говорящий смотрит и выражает в слове весь мир»¹⁷. Всякое высказывание, согласно о. Сергию, неизбежно личностно окрашено, поскольку его всегда производит некое «Я»: «Я, имеющее знание и сознание своего бытия, смотрится в зеркала мира и всюду, где оно видит, в том или другом смысле, точки бытия, говорит о них именами существительными, но вместе с тем и местоимениями»¹⁸. Во-вторых, «во всяком имени, — пишет Булгаков, — скрывается указательный жест или местоимение»¹⁹, которое с одной стороны является «стволом имени», его основой и «тенью», а с другой — «мистическим указательным жестом», фиксирующем некое конкретно-индивидуальное бытие по ту сторону слова²⁰: «всякое высказывание приурочи-

¹⁴ «Этот вопрос об отличии собственных и нарицательных имен, — отмечает Булгаков, — имеет первостепенное значение для философии имени» (Булгаков 2008: 235).

¹⁵ Булгаков 2008: 339.

¹⁶ Булгаков 2008: 80.

¹⁷ Булгаков 2008: 78.

¹⁸ Булгаков 2008: 80.

¹⁹ Булгаков 2008: 237.

²⁰ Отсюда видно, что понятие сущности в основном тексте «Философии име-

вается к точкам бытия, получает бытийственный характер, высказывается о бытии чрез субъект — имя существительное»²¹. Таким образом, в самом общем виде, во всяком акте именовании некое единичное бытие высказывается о другом единичном бытии, о некоей индивидуальной сущности, на основе которой только и может возникнуть любое общее понятие. Как отмечает Л. Гоготишвили, в концепции Булгакова статус выразителей бытийственной сущности сохраняли за собой только те «и именно те существительные, за которыми стоят либо прямо личности или личностный смысл, либо смысл, чреватый персоналистическим «зарядом»²². Имена, ни к чему и ни к кому конкретному не отнесенные, в интуиции о. Сергия «не суть и имена, а суть слова, сказуемые без подлежащего, идеи без осуществления»²³.

В действительности для концептуальной структуры основного текста «Философии имени» дихотомия сущности и ипостаси не имела никакого функционального значения, поскольку «сущность» мыслилась Булгаковым неизменно в смысле индивидуальной сущности, а значит, в определенном смысле, ипостасной. Поэтому о. Сергий допускает такие утверждения, как «имя есть выражение сущности человека, его субстанции бытийной»²⁴, и в то же время: «человек имеет имя (а потому и дает, нарекает имена) как ядро своей личности»²⁵. Или в отношении божественной реальности: «как собственное имя человека есть его неместоименное я, также и Имя Божие есть Я Божие, страшное и чудное»²⁶, и тут же говорит, что Имя Божие открывается в слове,

ни» употребляется в значении индивидуальной сущности, некоторой единичной бытийственной точки, схватываемой местоимением. По большому счету в интуиции о. Сергия всё, что существует, существует индивидуально: «и если Господь изволил воплотиться и стать человеком, с индивидуальностью и Именем, то это предполагает человеческую индивидуальность и имя как общую форму жизни» (Булгаков 2008: 269).

²¹ Булгаков 2008: 74.

²² Гоготишвили 2020: 362.

²³ Булгаков 2008: 316.

²⁴ Булгаков 2008: 266.

²⁵ Булгаков 2008: 310.

²⁶ Булгаков 2008: 290.

которое «оказывается некоей абсолютной Иконой невместимого, нестерпимого, трансцендентного Имени, самого существа Божия, Я Божьего»²⁷.

Собственно, поэтому во время написания основного текста «Философии имени» для Булгакова не стоял вопрос о том, относится ли то или иное Имя Божие только к божественной ипостаси или же к сущности. И к сущности, и к ипостаси одновременно, поскольку сущность Божия неотделима от собственной ипостасности (или, как позже скажет Булгаков в «Главах о Троичности», «не существует природы без ипостасной или внеипостасной (ἀνυποστατος), напротив, вся жизнь Божества ипостасирована (ἐνυποστατος)»²⁸). Как следствие, для определения принадлежности Имени Божьего «Иисус» о. Сергию оказалось достаточно простой ссылки на догмат: «воистину предвечное Имя Второй Ипостаси, Слова Божия, Сердца Божия и, по нераздельности и единству всей Святой Троицы, Имя это, присущее Сыну, присуще и Отцу и Духу, всей Святой Троице»²⁹.

Характерно, что различие собственных и нарицательных имен в основном тексте «Философии имени» производится Булгаковым не через принадлежность имени ипостаси или сущности, но через особенное присутствие энергии именуемого в своем имени (Силы Божией в Имени Божиим). Значение собственного имени, по мысли о. Сергия, получает всякое имя «в том указательном жесте, или агглютинации, который соединяет имя к данному его носителю»³⁰. Через связку «есть», выступающую «клеем, агглютинирующем имя к именуемому»³¹, любые имена, «и не будучи собственными, но общими, становятся единичными»³². В особых случаях имя может стать собственным *par excellence*, отбрасывая все свои возможные предикативные значения. Это те

²⁷ Булгаков 2008: 290.

²⁸ Булгаков 2008: 88.

²⁹ Булгаков 2008: 309.

³⁰ Булгаков 2008: 315–316.

³¹ Булгаков 2008: 154.

³² Булгаков 2008: 316.

случаи, в которых имена употребляются не «теоретическим» образом, а в модальности призывания или обращения по имени. В отношении Имени Божьего основной формой такой модальности речи выступает для о. Сергия молитва, в которой невозможно употребление Имени Божьего иначе, чем в значении собственно-го³³. По большому счету, молитва для Булгакова является модусом речи за пределами языка, за пределами слов и их значений. В ней слово перестает быть словом, но становится реальностью встречи молящегося и Того, к Кому молитва обращена: «всегда и везде, где мы Его, призывая, называем, мы и имеем Его присутствие в Имени, и уже от нас зависит, от прозрачности нашей души, как ощутим мы это присутствие»³⁴.

В контексте этих рассуждений особенно неожиданным выглядит озабоченность Булгакова в постскрипуме тем, что собственное имя, лишенное всякой предикативности и словесного содержания, тем самым «является как бы внеположным своей собственной софийности»³⁵. Применительно же к Имени Божьему это означает, что в нем «именуется Личность Божия вне, или помимо Божества, что оно является асофийным»³⁶. Признавая такое заключение недоразумением, о. Сергей посвящает последующие страницы постскрипума доказательству того, что Имя Божие тем не менее софийно и кроме Личности Божией оно относится и к Божеству. На фоне логики основного текста «Философии имени» постановка такой проблемы в постскрипуме способна вызвать разве что недоумение, поскольку ранее Булгаковым было установлено, что имя именуется одновременно и божественную ипостась, и Св. Троицу в силу единосущия божественных ипостасей. И «асофийность» собственного имени (отсутствие у имени словесного содержания) в этом контексте никаким образом не способна что-то здесь изменить или пошатнуть. Недоумение, правда, способно довольно быстро развеяться, если принять во

³³ Подробнее см. Петрова 2022.

³⁴ Булгаков 2008: 324.

³⁵ Булгаков 2008: 337.

³⁶ Булгаков 2008: 337.

внимание тот путь трансформаций, длиной в двадцать лет, который прошла софиология о. Сергия, прежде чем был написан постскрипtum. Предположение, что именно в обновлении софиологического учения нужно искать причину изменений в учении Булгакова об Имени Божиим, представляется наиболее вероятным, поскольку, как, например, отмечает Д. Лескин: «то, что в системе о. Сергия Булгакова имяславие непосредственно соприкасается с софиологией, кажется несомненным, несмотря на небольшое количество указаний на данную связь, принадлежащих самому мыслителю»³⁷.

В основном тексте «Философии имени» тема Софии, как уже отмечалось, отнюдь не главная, о ней здесь говорится очень мало. Но те редкие упоминания, которые всё же имеются в тексте, указывают, что в нем Булгаков использует первоначальную, «платоническую» версию своей софиологии. Как отмечает Н.А. Ваганова, софиологические размышления «Философии имени» в целом «какой-то существенной новизны в понимании Софии не обнаруживают. София «Философии имени» практически не отличается от Софии «Света Невечернего»³⁸. Действительно, о Софии здесь говорится как о «душе мира», «всесовершенном организме идей», «умопостигаемой основе мира», «идеальной основе творения» и т.п. Таким образом, будучи «сферой чистых идей», София выступает основой предикативности, в которой всякое имя через связку «есть»³⁹ («сердце любого именованья») оказывается способным «выходить из себя и быть в другом, а потому и выражаться через другое»⁴⁰. В свою очередь, «предикативность, — пишет Булгаков, — онтологически и основывается на этой возможности находить всё во всём, в универсальности, мировой связи»⁴¹.

³⁷ Лескин 2004: 263.

³⁸ Ваганова 2007: 73.

³⁹ «Связка выражает мировую связь всего со всем, космический коммунизм бытия и альтруизм каждого его момента, т.е. способность выражаться через другое» (Булгаков 2008: 107).

⁴⁰ Булгаков 2008: 108.

⁴¹ Булгаков 2008: 273.

В последующих сочинениях — «Ипостась и ипостасность» и «Купина неопалимая» — Булгаков, основываясь на своих имяславских разработках, переводит софиологию с платонической на паламитскую онтологическую основу, определяя Софию как энергию божественной сущности⁴². Этот ход сам по себе представляется довольно очевидным: если в «Философии имени» откровением божественной сущности выступает имя, а София при этом мыслится основой предикативности, а значит и всякого именованного, то отсюда недалеко и до определения Софии как «раскрывающегося мира божественных энергий»⁴³. (Характерно, что о. Сергей при этом делает значимую оговорку: «Премудрость Божию, понятию в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы»⁴⁴.)

В дальнейшем софиология претерпевает очередную трансформацию, начало которой было положено в сочинении «Главы о Троичности» — точнее, в его неопубликованных частях⁴⁵. Здесь Булгаков рассматривает определение Троицы как *unum universorum principium*, принятое на 4-м Латеранском соборе, и замечает, что оно не может быть отнесено к Троице как таковой, а только к ее Божественному миру, посредством которого Троица обращена к творению. Тем самым о. Сергей различает в Троице два рода *unum* (единства): с одной стороны, внутреннее единство Святой Троицы, соответствующее унии («сам триединый Божественный Субъект в Его жизни»⁴⁶), и, с другой стороны, единство Святой Троицы в создании мира («Лик Божий, обращенный к миру»⁴⁷). Второй вид единства — это содержание божественной жизни, «сгустившееся облако самооткровения Божия или Слава Бо-

⁴² Подробнее см. Бирюков 2020, Петрова 2020.

⁴³ См. Булгаков 2001b: 26.

⁴⁴ Булгаков 2001b: 26.

⁴⁵ Как отмечает А.И. Резниченко, «именно в «пропущенных „Главах“ содержатся булгаковская тринитарная онтологическая и софиологическая модели, переходные от «Ипостаси и ипостасности» — к тем моделям, которые известны нам по „Агнцу Божиему“» (Резниченко 2021: 20).

⁴⁶ Булгаков 2021: 125.

⁴⁷ Булгаков 2021: 170.

жия, — Божественная София, Божественный мир, единое Первоначало Творения в Боге»⁴⁸. Первый вид единства (усия), согласно Булгакову, «не обнаруживается иначе как в жизни трех ипостасей, то есть в триединстве»⁴⁹; второй же называется о. Сергием «действительным *ипиш*» и, в отличие от первого, мыслится обладающим самобытием в качестве единого для трех ипостасей божественного мира⁵⁰.

Своего окончательного вида софиология о. Сергия достигает в сочинении «Агнец Божий», где София, соответствующая в «Главах о Троичности» второму виду божественного единства, отождествляется с божественной сущностью: «Божественная София есть не что иное, как *природа Божия, усия*, понимаемая не только как сила и глубина, но и как раскрывающееся содержание, как *Всеединство*»⁵¹. На этом этапе Булгаковым движет следующее соображение: если мы будем понимать божественную природу без ее софийного содержания, то от нее просто ничего не останется. Как таковая, она немыслима вне ипостасей, вся без остатка ипостасирована, «пронизана лучами самосознания» и, по большому счету, «в Божестве не существует ипостаси без сущности, *ἀνούσιος*, так же, как и сущности без ипостаси, *ἀνυπόστατος*, но в Божестве они совершенно слитны и нераздельны, и различаются только условной человеческой абстракцией»⁵². Если на этом тезисе остановиться, то, по мысли Булгакова, это может привести к пониманию Бога как «бесприродного», что значило бы «обеднять Его бытие, сводя его к *абстрактному* личному самосозна-

⁴⁸ Булгаков 2021: 168.

⁴⁹ Булгаков 2021: 169.

⁵⁰ «Про Софию можно сказать то, что [было] бы неправильно говорить в применении к Божественной сущности или усии, именно что она *одна* для трех ипостасей, и даже является для них *общей*. Усия не обща у трех, но едина и тождественна *в* трех, София же едина *для* трех, хотя и каждая ипостась имеет ее своим особым образом. Усия есть единая жизнь Св. Троицы, тождественная сущность трех ипостасей, София есть *общее* содержание божественного самооткровения, она — едина у трех или одно в ней *едино*» (Булгаков 2021: 170).

⁵¹ Булгаков 1933: 125.

⁵² Булгаков 2001а: 131.

нию»⁵³. Чтобы избежать подобного упразднения божественной природы, Булгаков вводит на ее место «Усию-Софию», понимаемую как Божество в Боге: «в Боге есть не только Лицо (и Лица), но и Божество, которое *не* есть личность, хотя и принадлежит Лицу (и Лицам)»⁵⁴. Это Божество есть Божественная София, «абсолютное содержание абсолютной жизни со всеми ее «свойствами», — свойство всех свойств»⁵⁵.

Именно в этом последнем изводе софиология входит в постскриптум «Философии имени» и определяет его проблематику. Поскольку теперь божественные Лица и Божество, Deus и deitas, ипостась и Усия-София оказались различными реальностями⁵⁶, Булгакову потребовалось определить, к чему же из них относится Имя Божие. Разумеется, в конце постскриптума о. Сергей приходит к выводу, что «Имя Божие и Имя Иисусово, возвещающее об ипостасном бытии Божиим, вместе с тем есть и софийное»⁵⁷. Однако, если в основном тексте «Философии имени» софийность понималась в смысле предикативности имени, его вхождения в универсум идей, то в постскриптуме она означает отнесенность имени к Божеству, к содержанию божественной жизни, сущности, энергиям, Божественной Софии.

Переоценить влияние указанного изменения софиологической модели на философию языка о. Сергия вряд ли возможно, поскольку, как отмечает А.И. Резниченко, «уточнение онтологического статуса Софии не могло не отразиться и на уточнении онтологического статуса имени»⁵⁸. И отразилось оно таким образом, что, если в основном тексте сочинения Имя Божие, равно как и всякое другое имя, выступало проявлением энергии ноуменального бытия, то в постскриптуме эта схема больше не работает:

⁵³ Булгаков 1933: 124.

⁵⁴ Булгаков 1933: 126.

⁵⁵ Булгаков 1933: 124–125.

⁵⁶ «Хотя ни в одном моменте своего бытия она (природа, Усия-София — Л.П.) не существует *вне* личности, отдельно от нее, но ни в одном моменте она не сливается с ней» (Булгаков 1933: 126).

⁵⁷ Булгаков 2008: 341.

⁵⁸ Резниченко 2012: 83.

софиологический постскрипtum выстроен на совершенно иных основаниях: вместо паламитской дихотомии *сущности и энергии* за основу в нем принимается различие *ипостаси и сущности*. Как следствие, теперь имя может попеременно выполнять функцию либо «ипостасного подлежащего», либо «софийного сказуемого», и сказать что-то более конкретное о соотношении имени и именуемой реальности исходя из постскриптума не представляется возможным.

Можно было бы предположить, что указанное различие между основным текстом «Философии имени» и постскрипtumом имеет тематический характер: сначала о. Сергей выстраивает здание философии языка, используя в качестве фундамента паламитскую онтологию, а затем обращается к более частной задаче — соотнесения достигнутого результата с ипостасным бытием Бога. Однако несмотря на всю привлекательность такого прочтения оно будет более чем неточным. На момент написания постскриптума паламитская онтология утратила для о. Сергия то значение, которое она имела в «крымский период». Начиная приблизительно с конца 20-х годов Булгаков постепенно отходит от паламизма, а в «Невесте Агнца» (одном из последних своих сочинений) — прямо критикует паламитское учение за то, что в нем осталось непроясненным отношение между ипостасями Св. Троицы и энергиями: «учение Паламы о сущности и энергиях остается непереуясненным в связи с троичным догматом, в частности, с учением о трех ипостасях в раздельноличности их и о Св. Троице во единстве»⁵⁹. Полагая паламитское учение обремененным указанным недостатком, Булгаков возлагает надежду на «софиологическое изъяснение Имени Божьего», предпринятое им в постскриптуме и призванное соединить «личный характер, ипостась, в нераздельном, но и неслиянном единении с божественной сущностью, усией, в ее самооткровении, премудрости, а также славе»⁶⁰.

⁵⁹ Булгаков 2005: 23.

⁶⁰ Булгаков 2008: 333.

Конечно, такую фундаментальную проблему в объеме небольшого постскриптума разрешить вряд ли возможно, и Булгаков, вероятно, не намеревался это делать именно в этом тексте (постскриптум написан очень сжато, почти конспективно). По всей видимости, причиной, побудившей о. Сергия написать дополнение к своему сочинению двадцатилетней давности, выступило ощущение слишком большого разрыва между тем образом мысли, который владел им во времена его участия в имяславских спорах, и тем, к которому он пришел в заключительном периоде своего творческого пути. Разрыв действительно существенный, учитывая тот ряд трансформаций, который претерпела булгаковская софиология за это время, а вместе с ней — подавляющее число основных философско-богословских понятий, на которые он опирался, выстраивая свою софиологическую концепцию. «Философия имени», написанная о. Сергием в период его временного охлаждения к теме Софии, «позднему» Булгакову, вероятно, представилась слишком далекой от его настоящих интересов, центрированных софиологией. Необходим был «клей», скрепляющий «паламитскую» философию языка с позднейшим представлением о «Софии-Усии», и этим «клеем» выступил «софиологический постскриптум», в сущности выступающий послесловием скорее к софиологии о. Сергия, чем к его философии имени.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2020), “Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.)”, *Вопросы богословия* 1.3: 13–43.
- Булгаков, С.Н. (1933), *Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть I*. Paris: YMCA-Press.
- Булгаков, С.Н. (2001а), “Главы о Троичности”, in А.И. Резниченко (ред.), *С.Н. Булгаков. Труды о Троичности*, 54–180. М.: ОГИ.
- Булгаков, С.Н. (2001b), “Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему)”, in А.И. Резниченко (ред.), *С.Н. Булгаков. Труды о Троичности*, 19–53. М.: ОГИ.
- Булгаков, С.Н. (2005), *Невеста Агнца*. М.: Общеизвестный православный университет.

- Булгаков, С.Н. (2008), *Философия имени*. СПб.: Наука.
- Булгаков, С.Н. (2021), “Главы о Троичности”, in иером. Мефодий (Зинковский), иером. Кирилл (Зинковский), А.И. Резниченко, иером. Тихон (Васильев) (ред.), *С.Н. Булгаков: pro et contra, антология*, 167–197. СПб.: РХГА.
- Ваганова, Н.А. (2007), “С.Н. Булгаков: софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода”, *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 2.18: 69–79.
- Гоготишвили, Л.А. (2020), “Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)”, in А.П. Козырев (ред.), *Сергей Николаевич Булгаков*, 334–374. М.: Политическая энциклопедия.
- Лескин, Д., (2004), *Спор об Имени Божиим: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг.* СПб.: Алетейя.
- Петрова, Л.А. (2020), “Рецепция паламитского богословия в софиологии С.Н. Булгакова”, *Христианское чтение* 3: 78–86.
- Петрова, Л.А. (2022), “Имя Божие и божественная энергия в философии языка С.Н. Булгакова”, *Платоновские исследования* 16.1: 226–245.
- Резниченко, А.И. (2012), *О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores*. М.: Издательский дом РЕГНУМ.
- Резниченко, А.И. (2021), “«Все временное есть сплав из ничто и вечности»: еще раз о тринитарной онтологии проф. прот. Сергия Булгакова (к 150-летию со дня рождения)”, *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»* 4: 12–28.
- Biriukov, D. (2020), “Two Thinkers in Dialogue on Palamism: The Sophiological Palamism of Protopriest Sergius Bulgakov and the Neo-Palamism of Priest Georgy Florovsky (the 1920s)”, *Voprosy bogosloviya* 1.3: 13–43. (In Russian.)
- Petrova, L. (2020), “The Reception of Palamite Theology in the Sophiology of S.N. Bulgakov”, *Khristianskoye chteniye* 3: 78–86. (In Russian.)
- Petrova, L. (2022), “The Name of God and the Divine Energy in S. Bulgakov’s Philosophy of Language”, *Platonic Investigations* 16.1: 226–245. (In Russian.)
- Reznichenko, A. (2021), “‘All that is temporary is an alloy of Nothing and Eternity’: once again about the trinitarian ontology of prof. archp. Sergius Bulgakov (to the 150th anniversary of his birth)”, *Vestnik RGGU. Seriya “Filosofiya. Sociologiya. Iskusstvovedenie”* 4: 12–28. (In Russian.)
- Vaganova, N. (2007), “S.N. Bulgakov: Sophiology without Sophia. ‘Catholic temptation’ and Breaking with Sophiology in works of the Crimean period”, *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya* 2.18: 69–79. (In Russian.)