



Д. С. БИРЮКОВ

**Два мыслителя в разговоре о паламизме:
софиологический паламизм
о. Сергия Булгакова и неопаламизм
Георгия Флоровского (1910–1920-е гг.)***

В наследии Георгия Васильевича Флоровского выделяются два этапа в плане его обращения к паламитскому богословию. Первый этап относится ко второй половине 1920-х гг., то есть ко времени до начала эпохи значимых исследований паламизма, каковое относится ко второй половине 1930-х гг. Этот этап обусловлен знакомством и общением Георгия Флоровского с протоиереем Сергием Булгаковым и, как мы увидим, необходимостью выражения вовне скептического отношения Флоровского к софиологии о. Сергия, созревшего у первого в ходе этого общения.

Второй этап относится к совсем другой эпохе: к 1950-м гг., то есть ко времени активного развития паламитских исследований, обусловленных интересом к паламизму, возникшим, в том числе, под влиянием писательской деятельности Флоровского в 1920-е.

Настоящая статья посвящена первому из этих этапов; второй этап я рассмотрю в отдельном исследовании. Чтобы разобраться в деталях этого первого этапа обращения Георгия Флоровского к паламитскому богословию, мне придётся как обратить внимание на биографическую канву героев моего исследования — в число которых с необходимостью войдёт также о. Сергей Булгаков, — так и вывести на свет некоторые линии интеллектуальной истории соответствующей эпохи, в том числе связанные с имяславской проблематикой.

Сначала я очерчу линии отношения софиологии Булгакова к паламитской доктрине, послужившие полемическим контекстом собственного обращения Флоровского к паламитской тематике.

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

1

Допаламитская софиология Булгакова и свт. Григорий Палама

В 1910-х гг., на раннем этапе развития софиологической мысли Булгакова, нашедшем своё выражение в сочинениях «Философия хозяйства» (1912 г.) и «Свет Невечерний» (опубликовано в 1917 г.; создавалось в 1911–1916 гг.), в булгаковской софиологии доминировал платонический дискурс, в рамках которого о Софии говорилось на языке мировой души, предвечных идей и умопостигаемого мира*. Тем не менее, уже в середине 1910-х гг. Булгаков вслед за своим другом П. А. Флоренским в ходе споров вокруг имяславия открывает для себя паламизм**, как учение о различении в Боге непознаваемой и непричастуемой сущности и познаваемых и причастуемых энергий. В письме Флоренскому от 15 февраля 1914 г. Булгаков пишет, что он «занимается Паламой» и думает о своевременности издания русских переводов трактатов богослова. Из них Булгаков в письме выделяет трактаты

* См. например: Булгаков С. 1) *Философия хозяйства*. М., 1912. Ч. I: Мир как хозяйство. С. 65–66, 120, 128; 2) *Свет Невечерний: Созерцания и умозрения*. М., 1994. С. 194; ср. также наблюдение о «Свете Невечернем» Н. А. Вагановой: «<...> Первое упоминание Софии в этой книге прямо связано с Платоном. Свою концепцию Софии Булгаков и построит здесь на основе платонизма» (Ваганова Н. А. *Софиология протоиерея Сергея Булгакова*. М., 2010. С. 301).

** Об историко-богословском и философском контексте открытия паламизма в русской философии начала XX в. см. серию моих публикаций: Бирюков Д. С. 1) *Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: Вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст* // Вестник ВолГУ. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23. № 5. С. 34–47; 2) *Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 2. Паламитское учение в контексте предшествующей традиции и его рецепция в русской религиозной мысли XX в. (философия творчества С. Н. Булгакова)* // Konstantinove listy. 2019. Т. 12. № 2. С. 69–79, здесь: 74–79; 3) «Синэ-нергетическое открывание реальности»: Наблюдения о предистории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П. А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 103–115; 4) *Рецепция паламизма в имяславском наследии А. Ф. Лосева. Часть 1: Датировка статьи «Имяславие»* («Die Onomatodoxie (russisch "Imiaslavie")») Лосева и вопрос зависимости этой статьи от имяславских текстов П. А. Флоренского // Платоновские исследования. 2021. Т. 14. № 1. С. 189–202; 5) *Специфика паламитской доктрины, ее истоки и позднейшая рецепция (беседа с А. И. Кырлежеевым)* // Вопросы теологии. 2021. № 3. С. 417–441; Biriukov D. 'Synergy', 'energy' and 'symbol' in Pavel Florensky and Palamism // Scottish Journal of Theology. 2021. Vol. 74. P. 147–157.

свт. Григория Паламы «Сто пятьдесят глав» и «Феофан», перевод и издание которых особенно необходимы*. Этих трактатов Паламы Булгаков касается в сочинении «Свет Невечерний». Здесь Булгаков, впервые в русской религиозной философии, обращается непосредственно к философско-догматическим текстам Паламы, приводя небольшие фрагменты из «Ста пятидесяти глав» и «Феофана», вероятно, в собственном переводе с греческого.

Булгаков обращается к учению Паламы, во-первых, в отделе «Света Невечернего», посвящённом Божественному ничто, обсуждая в этом контексте различие между Божественной сущностью и энергиями**, во-вторых, в отделе «Человек», обсуждая различие между человеческим и ангельским существом и развивая своё учение о стремлении (не могущим быть реализованным в полноте) человека к абсолютному творчеству по образу божественного творения из ничто***. И в-третьих, он обращается к учению Паламы в отделе своего сочинения, посвящённом Софии. Здесь Булгаков развивает учение о Софии как мировой душе, обладающей собственным лицом, или ипостасью — Булгаков называет её «четвертая ипостась», каковая, однако, по Булгакову, не превращает божественную триипостасность в четыреипостасность и Троицу в четверицу****. В контексте понимаемой так софиологии Булгаков ведёт речь о платонических и святоотеческих основаниях учения о мировой душе. Согласно Булгакову, учение о мировой душе широко, но имплицитно представлено в святоотеческой литературе, при том что в ней имеется и полемика с этим учением в его языческом изводе, представленная, например, у Григория Паламы, который, по Булгакову, однако, учит о присутствии мировой души в конкретном человеке*****. То есть, Булгаков упоминает здесь учение Паламы в связи со своей доктриной Софии как мировой души, отсылая — хотя это и расходится с его целью утвердить

* Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 78.

** Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 111–113.

*** Там же. С. 267–268. См.: Вирюков Д. С. Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. С. 75–78.

**** Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 186–188.

***** «В творениях отцов церкви учение о мировой душе обычно сливается с учением о человеке и церкви, с христологией, антропологией и экклезиологией. Иногда встречается прямая полемика с этой идеей, которая, однако, относится лишь к языческому её применению. Типична в этом отношении полемика св. Григория Паламы (XIV в.), который отвергает астрологическую мировую душу, однако утверждая бытие её в человеке» (Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 196, примеч.*).

в церковном сознании учение о Софии — к полемике Паламы с «языческим» астрологическим учением о мировой душе, проводимой свт. Григорием в 4-й главке «Ста пятидесяти глав»*. Таким образом, в «Свете Невечернем» (сочинении, изданном, напомним, в 1917 г.) Булгаков уже обращается к учению Паламы, однако паламитская доктрина в этом сочинении ещё предстаёт отделённой

* Приведу это место из Паламы в переводе Булгакова: «Не существует какой-нибудь небесной или всемирной души, но единственно разумная душа есть человеческая: не небесная, но свышенебесная, и не благодаря месту, но по своей собственной природе, как умная правящая сущность». По современному изданию «Ста пятидесяти глав» Робертом Синкевичем это следующее место: *Gregory Palamas, St. The One Hundred and Fifty Chapters*. Toronto, 1988. P. 88; Булгаков ссылается на издание «Ста пятидесяти глав» в патрологии Миня: PG 150. Col. 1125. В этой главке Палама утверждает, что небесной или всемирной разумной души, о которой учат эллинские мудрецы, не существует, но есть только единственно человеческая душа. Контекстом полемики Григория Паламы с учением о мировой душе, проводимой им в глл. 3–4 «Ста пятидесяти глав», занимался Роберт Синкевич. Синкевич (*Sinkewicz R. Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The Capita 150 of Gregory Palamas // Mediaeval Studies*. 1986. Vol. 48. P. 342–346) попытался реконструировать позицию противника Паламы Никифора Григоры в отношении платонического учения о мировой душе. В этом плане Синкевич обращает внимание на «Ромейскую историю» (4.8) Григоры, где последний говорит о симпатической связи между небесными и земными процессами: согласно ему, факт затмения Солнца находит своё необходимое отражение в телесном мире, поскольку в подлунном мире все связано со всем. Синкевич соотносит это место с фрагментом из комментариев Григоры на «Сонник» Синезия (PG 149. Col. 534B — 535A), где Григоря приписывает Синезию учение о мировой душе как связывающей все части мира. Синкевич утверждает, что, хотя в своём комментарии к Синезию Григоря не учит эксплицитно о существовании мировой Души, но лишь приписывает это учение Синезию, имеющая место — по мнению Синкевича — идеологическая близость этого комментария с указанным местом из «Ромейской истории» позволяет предполагать, что Григоря относился к учению о мировой душе всерьёз. То есть, согласно Синкевичу, Григоря тяготел к неоплатоническим философским построениям и считал, что имеется всеобщая связь («симпатия») мировых явлений, объясняемая наличием мировой души, которая связывает и пронизывает все части космоса. В связи с этим Синкевич предполагает, что Палама, опровергая в «Ста пятидесяти главах» учение о мировой душе, полемизировал именно с Григорой. По мнению Синкевича, в подтверждение этого свидетельствует, в частности, тот факт, что сочинение «Сто пятьдесят глав» написано Паламой ок. 1349–1350 гг. (*Sinkewicz R. Introduction // Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters... P. 49–54*), как раз когда Григоря начинал играть роль лидера антипаламитского движения.

от его софиологии (отождествляющей Софию с мировой душой) и чуждой по отношению к ней.

Ситуация меняется в 1920-х гг.

2

Софиологический паламизм Булгакова — 1: ипостазирование энергии-Софии

Напомню, что в 1922 г. Булгаков эмигрирует из советской России и, после недолгого пребывания в Константинополе, в 1923 г. поселяется в Праге. Там воссоздаётся образованное в России в 1919 г. Братство Святой Софии, в числе учредителей которого выступили протоиерей Сергей Булгаков и Г. В. Флоровский. В 1925 г. Булгаков переезжает в Париж в связи с образованием там Свято-Сергиевского православного богословского института. В Париже в рамках Братства Святой Софии Булгаков проводил семинары, посвящённые Софии, Премудрости Божией.

Ещё в Праге Булгаков пишет небольшое сочинение, задуманное как дополнение и пояснение к «Свету Невечернему». Это сочинение с названием «Ипостась и ипостасность (Scholia к “Свету Невечернему”)» было создано Булгаковым в основном, чтобы элиминировать своё учение о Софии как четвертой ипостаси, выраженное в «Свете Невечернем», и предложить более корректное выражение своих софиологических интуиций, предполагающих личный характер, субъектность Софии-мировой души. Это сочинение было закончено Булгаковым в июне 1924 г. и опубликовано в 1925 г.* Здесь Булгаков отрешивается от представления о Софии как «четвертой ипостаси», и вообще, самостоятельной ипостаси**.

* Оригинальное издание: *Булгаков С. Ипостась и ипостасность (Scholia к «Свету Невечернему»)* // Сборник, посвящённый Петру Бернгардовичу Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности. 1890–30 января — 1925. Прага, 1925. С. 353–371. Современное переиздание с учётом рукописи, хранящейся в ГА РФ: *Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность* // Труды о Троичности. М., 2001. С. 19–38. О трудностях, испытанных Булгаковым в связи с публикацией этого сочинения, см. в комментарии А. И. Резниченко: Там же. С. 49, а также в переписке Булгакова с одним из редакторов сборника в честь Струве евразийцем Н. П. Савицким: Там же. С. 39–42. В частности, Савицкий, критикуя проводимую Булгаковым экзегезу, отождествляющую в определенных отношениях Богоматерь и Невесту Христа, обвинял мыслителя в вульгарном фрейдиизме в богословии. Это и другие положения критики «Ипостаси и ипостасности» привели к множеству правок, сделанных Булгаковым в предпечатной корректуре текста.

** *Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность* // Труды о Троичности. С. 28.

В связи с этим Булгаков вводит новую, особую категорию, призванную заменить понятие «ипостаси», но так, чтобы сохранить при этом интуицию Софии как «живой сущности»*.

Так Булгаков вводит категорию «ипостасности». Согласно этому учению Булгакова, София обладает не ипостасью, но *ипостасностью*, каковая «одинаково отличается и от ипостаси, и от безыпостасности» и определяется Булгаковым как «способность ипостазироваться, принадлежать ипостаси, быть её раскрытием, отдаваться ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но через иную ипостась, ипостазироваться через самоотдание»**. Используя эту терминологию, Булгаков говорит о Софии так, что она неотделима от существа Бога, но при этом есть Его Откровение миру. Она, живая сущность, — предмет любви Бога (Его любви к тварному миру), и есть ответная любовь Бога к Самому Себе (через тварь), но, как обладающая не ипостасью, а лишь ипостасностью, она есть пассивная сила любви***. София — между Богом и тварным миром. Будучи ипостасностью в Божестве, она получает свою ипостась, самостоятельное существование, через тварный мир. Посредством неё Бог вызывает к жизни образ Самого Себя (тварный мир) и творит таким образом новую (по отношению к трём божественным) — тварную ипостась****. Я думаю, будет справедливо сказать, что такое понимание Софии предполагает тенденцию к сближению божественной реальности с тварной, зависимости первой от второй.

Развивая здесь концепцию Софии на основе категории «ипостасности», Булгаков в «Ипостаси и ипостасности» наконец делает ход, который ещё не был сделан им в «Свете Невечернем»: он решает обратиться к паламитскому языку для обоснования своей софиологии. Немного позднее, в 1928 г., Булгаков будет делать это также на своих семинарах, посвящённых Софии, которые он проводил в Париже в Братстве Святой Софии*****.

Итак, в «Ипостаси и ипостасности» Булгаков связывает представление о Божестве в Себе и в Откровении с паламитским различием между недоступной сущностью и являемыми энергиями в Божестве. Согласно ему, София — это и есть Откровение

* Там же. С. 27.

** Там же. С. 28.

*** Там же. С. 28–30.

**** Там же. С. 30–31.

***** См.: Зандер В. А. Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова о Софии, Премудрости Божией. 9-й и 10-й семинары, 24 и 31 декабря 1928 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. М.; Париж, 2000. С. 138–143.

Божества, то есть божественная энергия в паламитском смысле*. А поскольку энергии в паламизме относятся не к какой-либо одной ипостаси Троицы, но являют Бога-Троицу как такового, то и Софию, утверждает Булгаков, нельзя понимать лишь как свойство ипостаси Логоса**.

Булгаков встраивает в свой софиологический паламизм, развиваемый в «Ипостаси и ипостасности», и темы, связанные с паламитским богословием, затронутые мыслителем ранее в «Свете Невечернем». Он вкратце касается темы абсолютного творчества***. Также он рассматривает Софию-мировую душу по отношению к тварному миру, но здесь мировая душа выступает уже не только в её внешне-причинном по отношению к твари аспекте, но и в аспекте человеческой интроспекции, как то, что человек может, углубясь в себя, в себе обнаружить как основу собственного бытия. В этом смысле, по Булгакову, мировой душой является сам человек. Так в «Ипостаси и ипостасности» Булгаков переосмысливает**** рассмотренное им в «Свете Невечернем» место из 4-й главки «Ста пятидесяти глав», где Палама полемизирует с концептом языческой мировой души*****.

Заканчивает своё сочинение Булгаков кратким экскурсом в византийскую и древнерусскую литургику, в смысле храмовых праздников, и иконографию о Софии (здесь чувствуется влияние Флоренского). Вывод Булгакова таков, что в этом отношении на Руси в фигуре Софии более проступает богородичный и ангельский лик, тогда как в Византии — лик Логоса, Христа. Это, по Булгакову, говорит о том, что в церковном предании София не связывается с каким-то одним элементом бытия, но представляет собой некий принцип, «живое и личное существо», находящее своё воплощение в иконографии различным образом^{6*}.

* Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. С. 24–26.

** Вообще Булгаков признает возможность понимать божественную энергию (Софию) как «свойство» Божества (хоть понятие божественного свойства, по нему, отдаёт «католической схоластикой»), но только если таковое свойство понимается реалистически в смысле проблемы универсалий. См.: Там же. С. 25.

*** Там же. С. 36.

**** Там же.

***** Булгаков здесь не ссылается на конкретное место из сочинений Паламы, но упоминает его имя. Совершенно очевидно, что Булгаков здесь имеет в виду то же место из Паламы, о которой он вел речь этом же контексте в «Свете Невечернем» (см. выше).

^{6*} Там же. С. 36–38.

3

Софиологический паламизм Булгакова — 2:
Флоренский, «формулы паламизма» и имяславские споры

Наконец, обращаю внимание на ещё один важный аспект прочтения паламизма Булгаковым. В «Ипостаси и ипостасности», ведя речь о паламитском различении в Боге между сущностью и энергиями, Булгаков приводит, смешивая греческий и русский, следующую формулу относительно энергий: «ἐνέργεια θεός ἐστιν (хотя и не есть ὁ θεός)»*. Смысл этой формулы такой: энергия есть бог с маленькой буквы (или: божественная), но не есть Сам Бог, с большой буквы. В семинарах о. Сергия Булгакова, посвящённых Софии, которые о. Сергей проводил в Париже в октябре-декабре 1928 г., мы также находим специальную формулу относительно энергии в паламизме; она звучит следующим образом: «Божественная энергия есть Бог, но Бог не есть энергия»**. За каждой из этих формул стоит одно и то же основание, на мой взгляд, связанное со спецификой понимания паламитской доктрины в период её открытия в русской мысли в 1910-х гг.

Я могу реконструировать это основание следующим образом. С одной стороны, оно восходит к философским интуициям друга и единомышленника Булгакова о. Павла Флоренского относительно паламизма и имяславия, выраженным в различных его текстах, среди которых для нас важнейшим является первый пространный проимяславский текст Флоренского — его заметки-комментарии к направленной против имяславцев статье архиепископа Никона (Рождественского) «Великое искушение около святейшего имени Божия»***. Эти опубликованные лишь недавно**** заметки были написаны Флоренским, насколько можно судить, вскоре после появления в печати соответствующей статьи архиепископа Никона,

* В издании «Ипостаси и ипостасности», подготовленном А. Резниченко, неверное написание этой формулы по-гречески и, соответственно, её трактовка (Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность // Труды о Троичности. С. 24; 51, примеч. 8). Верное написание — в издании, подготовленном И. Роднянской (Булгаков С. Н. Первообраз и образ. М.; СПб, 1999. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. С. 316, 416).

** Зандер В. А. Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова о Софии. С. 138, 141.

*** Статья архиеп. Никона была опубликована в журнале «Церковные ведомости» (1913. № 20. С. 853 Булгаков С. Н. 869).

**** Флоренский П., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 299–344 / Начала. Религиозно-философский журнал. № 1–4. Имяславие. Вып. 1. М., 1996. С. 89–135.

т. е. примерно в середине 1913 г.* По мотивам этих комментариев спустя почти десять лет Флоренским был написан более фундаментальный и последовательный текст, посвященный философским основаниям имяславия — «Имяславие как философская предпосылка» (1922)**. Однако Булгаков не мог быть знаком с последним текстом, поскольку он навсегда покинул Москву в июле 1918 г. (и в сохранившейся переписке Булгакова и Флоренского, продолжавшейся до 1922 г.***, формулы паламизма не обсуждаются). Эти заметки Флоренского к статье Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия» в 1910-х гг. в единственном экземпляре находились у Флоренского в Сергиевом Посаде. Кажется, именно их Булгаков просил Флоренского привезти из Сергиева Посада, где жил Флоренский, в Москву в письме от 9 декабря 1917 г.****

В этих заметках Флоренского мы еще не находим полноценной апроприации паламитского различия между сущностью и энергией***** и придания этому различию универсального философского значения, как это имело место в более поздних сочинениях мыслителя, и в частности, в его «Имяславии как философской предпосылке»^{6*}. Однако можно сказать, что эти заметки представляют собой первый текст в русской религиозно-философской мысли, где намечен философский анализ паламизма (и отождествляемого с ним имяславия), однако ещё без обращения к текстам самого Григория Паламы (но на основании текстов анафематствований антипаламитов из «Синодика православия»). Этот анализ будет более детально развит в «Имяславии как фило-

* Ср.: Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Книга 3. Сергиев Посад, 2015. (Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского). С. 314, 396.

** См. в целом мое исследование: Бирюков Д. С. Рецепция паламизма в имяславском наследии А. Ф. Лосева. Часть 1.

*** См.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001.

**** Булгаков — Флоренскому. Письмо от 9 декабря 1917 г. Москва // Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. С. 136 и примеч. 2; Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. С. 428.

***** Палама и паламитские споры здесь здесь упоминаются, но мельком (Флоренский П., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 3 (1). С. 317, 320, 332); понятие энергии и связка сущность-энергия здесь тоже встречаются, но они присутствуют далеко не в таком разработанном и систематическом виде, как в более поздних работах Флоренского.

^{6*} См.: Бирюков Д. С. Синэнергетическое откровение реальности. С. 105–106, 111.

софской предпосылке» Флоренского. Однако уже в этих заметках Флоренского в имяславском контексте присутствует важная для Флоренского оппозиция платонизм-кантианство,* или платонизм-субъективизм, в которой паламизм и имяславие соответствуют платонизму.**

Также в этих заметках Флоренский разрабатывает свою формулу имяславия: «Имя есть Бог, но Бог не есть имя»,*** которая стала играть фундаментальную роль в дальнейшем в ходе философского осмысления имяславия в русской религиозно-философской мысли****. И в целях обоснования этой формулы Флоренский разрабатывает здесь специфические имплицативные формулы, устанавливающие соответствие между явлением и вещью на основании четырех фундаментальных философских подходов: платонизма, кантианства, позитивизма и имманентизма*****. Флоренский здесь говорит о платонизме, разновидностью которого, согласно ему, являются паламизм и имяславие, на языке логики, так, что для этих учений характерно следующее представление о соотношении вещи/существа и явления: явление/энергия включено в вещь/существо, но последнее не включено в первое; или, на символическом языке: «явление \supset вещь: вещь \supset —^{6*} явление»^{7*}. При этом здесь же

* Примечания священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия» // Флоренский П., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 3 (1). С. 316.

** Там же. С. 319.

*** Там же. С. 307, 315, 317. Ср. соответствующую формулу в «Имяславии как философской предпосылке» Флоренского: Там же. С. 269–270.

**** См.: Петрова Л. А. Имя Божие и божественная энергия в философии языка С. Н. Булгакова // Платоновские исследования. Вып. 15:1, 2022.

***** Флоренский П., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 3 (1). С. 316. Ср. соответствующие имплицативные формулы в «Имяславии как философской предпосылке»: Там же. С. 273–274.

^{6*} Знак минуса.

^{7*} Там же. С. 316. Отмечу, что в своих созданных в 1913 г. заметках Флоренский в своих имплицативных формулах платонизма, кантианства, позитивизма и имманентизма, различающих эти учения в зависимости от характера понимания включенности или не включенности друг в друга, с одной стороны, *вещи/сущности* и, с другой, *явления*, — использует понятие «вещи», а не понятие «сущности», как позднее, когда он те же формулы приводит в своей статье «Имяславие как философская предпосылка». Мне кажется, обусловлено тем фактом, что мысль Флоренского в этих заметках на статью Никона отталкивается от и вращается вокруг кантианского понятия «вещи в себе» (так у Флоренского, что обусловлено русским переводом Н. О. Лосского кантовской «Критики чистого разума»; у самого Канта скорее — «вещь сама по себе»). В «Имяславии» (1922) же у Флоренского, когда он ведет речь о тех же имплицативных

у Флоренского прослеживается следующая логика соотношения Божиего существа (сущности) и энергий в их связи с именованием Божества: Бог как таковой, Сам по Себе, — это божественное существо (сущность), энергия — это модус обращённости Бога вовне, к людям как тварному существу, и в этом отношении энергии отличны от сущности. Соответственно, по Флоренскому, в собственном смысле именование «Бог» относится к существу (сущности) Бога, и уже от него это имя переносится на его энергии. Это понимание различимо в данных заметках Флоренского*, но в более полном виде оно будет представлено в его «Имеславии как философской предпосылке»**. Именно такое понимание соотношения

формулах, на месте «вещи» появляется понятие «сущности» (Там же. С. 273–274), что я могу объяснить паламитской терминологической нагрузкой, характерной для этого сочинения (имею в виду паламитское различие сущности и энергий). Так кантианский язык у Флоренского замещается паламитским и кантианская «вещь сама по себе» становится у него паламитской непознаваемой «сущностью». Однако следы кантианской «вещи самой по себе», на мой взгляд, все равно проявились в специфике понимания Флоренским «сущности», когда он ведет речь о паламитской связке «сущность-энергия»: Флоренский слишком отделяет сущность от энергии; сущность у Флоренского выступает не как необходимым образом связанная с энергией, в которой она проявлена вне зависимости от наличия «другого», к которому могла бы быть направлена эта энергия сущности. Это отличает паламизм Флоренского от канонического (исторически данного) паламизма (см. в настоящей статье ниже).

Отмечу также, что именно в этом состоит отличие кантианства от паламизма при всей их формальной схожести в отношении принципиальной непознаваемости «вещи» в кантианстве и божественной «сущности» в паламизме: кантовская непознаваемая «вещь сама по себе» не энергирована, она доступна лишь согласно схематичности человеческого разума, набрасываемого на нее; в учении же Григория Паламы непознаваемая сущность, сохраняя свою непознаваемость, естественным образом энергирована, являет себя вовне, так, что энергия и сущность, отличаясь друг от друга, остаются неотделимыми, и эта энергия, в которой являет себя сущность, хотя и является познаваемой, но существует в связке с сущностью независимо от того, познает ее кто-либо или нет (см.: *Григорий Палама*. Триады I. 3.27; III. 2.5–7; Сто пятьдесят глав, 72–3, 113, 140).

* Ср.: «именославцы (т. е. имяславцы, с которыми Флоренский ассоциирует и себя. — Д. Б.) включают (логически) Имя Божие в явление Божие, которое тоже можно называть Богом (θεοτης), — т. е. тем же термином, что и Существо Божие» (Там же. С. 316).

** См.: «Установка церковным сознанием этих основных положений [паламитской доктрины] — по сути дела сводится к необходимости различать в Боге две стороны — внутреннюю, или существо Его, и обращённую вовне, или энергию, причём, хотя и неслиянные, они неразделимы между собой; в силу этой нераздельности, общаясь с энергией Божией, человек

сущности, энергии и именования «Богом», на мой взгляд, стоит за формулами платонизма (а также, паламизма и имяславия) у Флоренского.

Парадоксальным образом, с другой стороны, указанное понимание соотношения именования сущности и энергии в Божестве у Булгакова, как мне кажется, восходит к специфической трактовке 5-го анафематствования против Варлаама и Акиндина из «Синодика православия» представителя антиимяславческой партии в имяславских спорах 1910-х гг. С. В. Троицкого — главного оппонента Флоренского и Булгакова во время их участия в этих спорах в качестве защитников имяславского учения. Именно в ходе имяславских споров в 1910-х гг. русскими мыслителями и был открыт паламизм, впоследствии игравший значительную роль в русской и западноевропейской религиозной мысли, но изначально привлечённый имяславцами, в лице иеросхимон. Антония (Булатовича), для обоснования собственного учения. Ведя речь об учении свт. Григория Паламы в своей «Апологии веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (закончено в июле 1912, опубликовано в марте-апреле 1913), Булатович опирался не на собственные сочинения Паламы, а на положения антипаламитских анафематствований в «Синодике православия»*. Так, Булатович приводил 5-е анафематствование против Варлаама и Акиндина из соборного определения 1351 г., помещённое в «Синодике», для обоснования необходимости называть Божественную энергию Богом**. В ответ противник имяславия С. В. Троицкий в сочинении «Афонская смута» (май 1913) предложил собственную трактовку положений паламизма, выраженных в «Синодике». В своём разборе 5-го анафематствования из «Синодика» (текст этого анафематствования

и всякая тварь тем самым соотносится и с самым существом Его, хотя не непосредственно, а потому имеет право именовать эту энергию именем Действующего, — Богом (курсив мой. — Д. Б.), и особенно: «Тезис об именуемости энергии Божией Его Именем есть подразумеваемая предпосылка всякого религиозного суждения: верующему ясно, что он имеет дело с проявлениями Божиими, но не отождествляется и не сливается с Его существом, и следовательно, не представилось бы никогда случая употребить слово Бог, коль скоро этим именем Существа не именовалась бы по Существо — и деятельность Его (курсив мой. — Д. Б.). Когда говорится: “Бог спас”, “Бог исцелил”, “Бог сказал” и пр. — всегда имеется в виду соответственная деятельность Его <...>» (Там же. С. 271).

* См.: Бирюков Д. С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. С. 37; 43, примеч. 11.

** Антоний (Булатович), иеросхимон. Апология веры во имя Божие и во имя Иисус. М.: Изд. Религиозно-философской библиотеки, 1913. С. 4–5.

не полностью прозрачен и допускает разночтения*), Троицкий выдвинул такое понимание паламизма, согласно которому об энергии следует говорить как о божественной, но нельзя называть её «Богом» и прикладывать к ней понятие «θεός» (Бог), поскольку это понятие относится лишь к божественной сущности**).

В итоге я могу указать на две исторические линии, которым следует Булгаков, когда он приводит формулы, отражающие специфику своего понимания божественной энергии.

Булгаковская формула «энергия есть Бог, но Бог не есть энергия» следует формуле платонизма, паламизма и имяславия, предложенной о. Павлом Флоренским уже в его заметках к статье архиепископа Никона (Рождественского) «Великое искушение около святейшего имени Божия», а именно формуле: «явление/энергия включена в вещь/существо, но вещь/существо не включено в явление/энергию», где понятию «вещь/существо» соответствует «Бог» в булгаковской формуле. Соответственно, за этой булгаковской формулой стоят те же предпосылки, что и у Флоренского, которые я раскрыл выше. (Я думаю, что Булгаков в этом отношении как опирался на заметки Флоренского к статье Никона, которые, очевидно, были ему доступны, так и исходил из личных бесед с ним).

Формула же Булгакова «ἐνέργεια θεός ἐστίν (хотя и не есть ὁ θεός)» («энергия есть бог/божественная, но не есть Сам Бог») представляется, как это ни странно, восходящей к трактовке паламизма антиимяславцами, а именно, С. В. Троицким; действительно, эта формула близко следует вышеуказанному пониманию Троицким энергии в паламизме.

Эти две формулы Булгакова объединяет одна и та же философская предпосылка, общая как для рассматриваемых здесь мною защитников имяславия (таких как Флоренский и сам Булгаков), так и для его противников (Троицкий). Эту предпосылку можно сформулировать следующим образом: «Бог» в собственном смысле — это божественная сущность; энергия Бога есть производное от этой сущности, и её, в качестве таковой, нельзя называть Богом в том же смысле, что и сущность. Эта предпосылка, на мой взгляд,

* Ср.: *Троицкий С. В. Афонская смута* // Святое православие и именованная ересь. В трех частях. Часть 1-я (догматическая). Харьков, 1916. С. 119–120, примеч. 1; 120–121, примеч. 1; Биbihин В. В. Материалы к исихастским спорам // Биbihин В. В. Энергия. М., 2010. С. 371–372. Это место из «Синодика» по современному изданию «Синодика» Ж. Гуйяра: Gouillard J. Le Synodikon de l'orthodoxie: Édition et commentaire // Travaux et mémoires. 1967. T. 2. P. 85:622–627.

** Троицкий С. В. Афонская смута. С. 119–120.

в своей сути расходится с историческим паламизмом, где сущность и энергия понимаются как находящиеся в неразделимой связке, как элементарный атом бытия, и поэтому к ним в равной мере прилагается имя «Бог»*; при том что в текстах Паламы можно найти некоторые основания для указанной предпосылки**.

Таков контекст обращения Георгия Флоровского к паламитской проблематике в 1920-х гг.

4

Флоровский в переписке с Булгаковым: энергия не ипостасна

Георгий Флоровский и о. Сергей Булгаков познакомились весной 1923 г. в Праге, где Булгаков после переезда занял должность профессора при Русском юридическом факультете Пражского университета, а Флоровский на этом факультете заканчивал работу над диссертацией по А. И. Герцену и параллельно работал ассистентом. Флоровский был довольно хорошо знаком с трудами Булгакова 1910-х гг. и весьма его уважал. Вскоре после личного знакомства они стали друзьями, и Флоровский попросил о. Сергея Булгакова быть его духовным отцом***. Переживший в юности увлечение направлением русской религиозной философии, которая была вдохновлена Владимиром Соловьёвым, и в частности, соответствующими идеями Флоренского и Булгакова****, ко времени знакомства с Булгаковым в Праге в 1923 г. Флоровский уже критически относился к этому движению в русской мысли. Соответственно, это отношение распространилось и на то, что мы можем назвать «софиологическим паламизмом» Булгакова, т. е. на ту трактовку паламизма, которую развивал, разрабатывая свою софиологию, о. Сергей Булгаков*****.

* Ср.: Бирюков Д. С. «Синэргетическое откровение реальности». С. 110–112.

** Это основания связаны с проводимым Паламой в ходе его полемики с Варлаамом и Григорием Акиндином различием понятий «Бог» (ὁ θεός) и «божественность» (ἡ θεότης) с отсылкой к Дионисиевскому корпусу и «К Авлавию» (PG 45, 124–125) Григория Нисского. См., например: Gregorius Palamas. Antirr. c. Acind. I, 4–5; II, 19.

*** См.: Булгаков С., *прот.* Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1998. М., 1998. С. 156 (запись от 16/29.09.1923).

**** Флоровский Г. В. Г. Флоровский — Н. Глубоковскому, 30 марта 1911 г. // Сосуд избранный. СПб., 1994. С. 111.

***** В целом об отношениях между Флоровским и Булгаковым в контексте споров вокруг софиологии см.: Климов А. Е. Г. В. Флоровский и С. Н. Бул-

Первые следы этого критического отношения Флоровского к булгаковскому изводу паламизма относятся к переписке Флоровского с Булгаковым, возникшей ещё во время проживания Булгакова в Праге, но ставшей более интенсивной после того, как Булгаков переехал в 1925 г. в Париж в связи с открытием там Свято-Сергиевского православного богословского института, тогда как Флоровский оставался в Праге. Вообще, эта переписка представляет собой ценный документ по рецепции паламизма в русской мысли.

Так, из письма о. Сергия Булгакова от 27.04/10.05.1926 г. следует, что он побуждал Флоровского (очевидно, при личном общении в Праге) к изучению проблематики энергий и паламизма и, как кажется, последний действительно обратился к изучению доктрины свт. Григория Паламы под влиянием Булгакова*. А из письма Булгакова Флоровскому от 07/20.07.1926 г. следует, что Флоровский, в ходе изучения им доктрины свт. Григория Паламы в контексте полемики с булгаковским софиологическим паламизмом, сделал и прислал Булгакову перевод фрагментов из какого-то трактата Паламы, который ранее изучал и сам Булгаков**. В этой связи можно обратить внимание на то, что несколько лет спустя в своей статье «Тварь и тварность» (о ней я буду говорить ниже) Флоровский, ведя речь об учении свт. Григория Паламы, опирается по большей части на его трактаты «Феофан» и «Сто пятьдесят глав»***, и это именно те трактаты Паламы, которые, как

гаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. М., 2003. С. 86–114, а также доработанный вариант этой статьи на английском языке: *Klimoff A. Georges Florovsky and the Sophiological Controversy* // *St Vladimir's Theological Quarterly*. 2005. Vol. 49. № 1–2. P. 67–100).

* *Евтухова Е. С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому (1923–1938)* // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001–2002. М., 2002. С. 206.

** «Спасибо за сюрприз — перевод из Паламы. <...> В своё время я этот трактат изучал» (Там же. С. 211).

*** *Флоровский Г. В. Тварь и тварность* // Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. №1. 1928. С. 201–204. В постсоветское время эта статья Флоровского была переиздана по крайней мере в двух значимых сборниках его статей: *Флоровский Г., прот. Тварь и тварность* // Догмат и история. М., 1998. С. 108–150; *Флоровский Г., прот. Тварь и тварность* // Христианство и цивилизация. М., 2005. С. 280–315. Отмечу, что последнее переиздание осуществлено довольно неряшливо: так, из сносок убран весь приводимый Флоровским греческий текст, который редакторы этого издания заменили русским переводом соответствующих мест, причём авторство этих переводов

следует из переписки Булгакова с Флоренским (см. выше) и его сочинения «Свет Невечерний»*, изучал Булгаков в 1910-е гг. Отсюда следует, что в 1926 г. Флоровский сделал собственный перевод фрагментов либо из «Феофана», либо из «Ста пятидесяти глав» Паламы. Мне кажется, это были переводы фрагментов именно из «Ста пятидесяти глав» Паламы, имея в виду последующие булгаковские рассуждения в том же письме о специфике понимания Флоровским паламизма**, конфликтующим с софиологическим паламизмом Булгакова: «Все-таки думаю, что Ваше софиоборство ведёт Вас к таким сомнительным идеям, как “акцидентальность” энергий <...>»*** — действительно, рассуждения о том, можно ли Божественные энергии называть акциденциями, присутствуют именно в «Ста пятидесяти главах» Паламы (см. ниже).

В ответном письме к Булгакову от 07/20.07.1926 г. Флоровский возвращается к их давнему разговору о софиологии Владимира Соловьёва, которую сам Флоровский не принимал, но с которой была генетически и идеологически связана софиология Булгакова. В этом письме Флоровский различает две софиологии, два образа Софии: истинный, церковный и ложный, нецерковный. Храмы на Руси и в Византии, утверждает в этом письме Флоровский, строились во имя церковного, а не ложного образа Софии: уже здесь у Флоровского появляется полемическая аллюзия к тексту «Ипостаси и ипостасности» Булгакова, где, как мы помним, в том же контексте шла речь о византийской и древнерусской софиологии****.

Софиология Соловьёва, да и самого Булгакова, утверждает Флоровский, являет ложное понимание Софии: это понимание Беме, гностиков и Каббалы, а не Церкви. Говоря же о церковной Софии, которую «Соловьёв вовсе не знал», Флоровский отсылает к Василию Великому и Григорию Паламе, и ведёт речь о разли-

не оговорено, так что у читателя складывается ложное впечатление, что они принадлежат Флоровскому.

* См.: Бирюков Д. С. Тема иерархии природного сущего. С. 75.

** Это понимание, очевидно, было выражено Флоровским в том же его письме к Булгакову, в котором содержались его переводы из Паламы.

*** Евтухова Е. С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому (1923–1938). С. 211.

**** Я думаю, что состоявшееся через несколько лет обращение Флоровского к проблематике почитания Софии в Византии и на Руси, нашедшее отражение в его публикации: Флоровский Г. В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Труды V съезда русских академических организаций за границей. Ч. 1. София, 1932. С. 485–500, — также связано с его полемическим настроением по отношению к софиологии Флоренского и Булгакова, и конкретно с фактом обращения Булгакова к этой тематике в «Ипостаси и ипостасности».

чении между, с одной стороны, непостижимой сущностью Бога, которая есть Божественная полнота, и с другой, божественными энергиями, в которых «тот же Бог» (здесь Флоровский отсылает к Паламе) «открывается вовне». Эта Божественная энергия, или благодать, по Флоровскому, и есть София. Но, настаивает Флоровский, София-энергия — не ипостасна; она не является «существом», «личностью» или же «ипостасью»*. Здесь мы наблюдаем очевидную полемику с софиологическим паламизмом о. Сергия Булгакова, именно — с его учением о том, что София имеет личный характер и, в качестве таковой, обладает ипостасью, или, в более смягчённой формулировке Булгакова 1920-х гг., — «ипостасностью». По наблюдению А. И. Резниченко**, настаивая и делая акцент в этом письме на неипостасности божественной Софии-энергии (в паламитском смысле), Флоровский имеет в виду место из «Ипостаси и ипостасности» Булгакова, где последний ведёт речь о Софии, как обладающей ипостасностью***. Я думаю, что Флоровский здесь имел в виду как это конкретное место, так и более широкий контекст бул-

* «<...> Как уже давно я говорил, есть уже два учения о Софии и даже — две Софии, точнее сказать, два образа Софии: истинный и реальный и — мнимый. Во имя первого строились 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 Бёму и бемистам, по Валентину и Каббале. И эта софиология еретическая и страшная. Та, 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. И самая терминология: οὐσία — ἐνέργεια — ведет своё начало от Василия Великого. <...> Основная мысль каппадокийского богословия сводится к отчетливому различению внутрибожественной Плеромы, тройственной полноты вседоговольной жизни, и это и есть οὐσία <...>, — и: “во-вне” направляемой Милости, Благодати, Любви, Деятельности, — ἐνέργεια. Весь вопрос (спекулятивно очень трудный) — в этом различении. В чув<ственном> смысле, это есть раскрытие самой идеи творения, как божественного замысла-изволения о другом, о не-Боге. οὐσία — по В<асилию> Вел<икому> и по Паламе — непостижимая и недоведомая, она — “в свете неприступном”. Но “тот же Бог” (выражение Паламы) творит, т. е. полагает другое, и постольку открывается “во вне”. Это и есть “Энергия”, “Слава”, “София”, — НЕ-ипостасное откровение “того же” Бога. Не “существо”, не “личность”, не “ипостась”. Если угодно, да, — Божеств<енная> акциденция, но акциденция “того же” Бога или самого Бога» (Резниченко А. И. «Я не знаю, насколько тверды и самоотверженны миряне парижские...»: пятнадцать писем другу. Письма прот. Г. Флоровского к прот. С. Булгакову (1925–1943) // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М., 2013. С. 142–143).

** Там же. С. 120–121.

*** Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность. С. 28.

гаковской софиологии, а именно, характерную для неё тенденцию, о которой я вёл речь выше, к гипостазированию Софии-энергии, проявившуюся и в «Свете Невечернем» Булгакова.

На этой стадии понимания паламизма, желая вписать паламитскую «энергию» в сетку философских категорий и вместе с тем оспорить булгаковское стремление к гипостазированию энергии-Софии, Флоровский соотносит «энергию» с категорией акциденции (привходящего). Это следует как из данного письма Флоровского к Булгакову, так и из упомянутого выше предшествующего письма Булгакова к нему от 07/20.07.1926 г. Действительно, акциденция (привходящее) — философская категория, предполагающая существование некоего свойства в чем-то ином, а не существование через самое себя. И она несёт в себе смысл, обратный понятию живого существа, категориям ипостаси и ипостасности (каковые Булгаков прикладывал к энергии-Софии), даже если это «ипостасность», понимаемая как обретение собственной ипостаси в ином, как об этом говорил Булгаков в сочинении «Ипостась и ипостасность».

В целом, позицию Флоровского о Софии и энергиях, сформулированную в противовес к булгаковской и выраженную в письме к Булгакову от 07/20.07.1926 г., можно очертить следующим образом: София — это энергия Бога, понимаемая в паламитском смысле; она же — мысль (умный космос), изволение и сила Бога, и она же — божественная благодать, сам Бог в Его отношении к миру; при этом, София — вечна, она соотносится с временем так, что она — безвременная божественная мысль и воление о тварном времени (здесь Флоровский апеллирует к Августину); как таковая, она не обладает собственной ипостасью, не является тварным миром или его субстратом*.

5

«Тварь и тварность» Флоровского: новый паламизм против старого

Затем на фоне этого контекста Флоровский обращается к учению свт. Григория Паламы в своей программной статье «Тварь и тварность», опубликованной в 1928 г. в самом первом выпуске «Православной мысли» — новообразованного журнала при новообразованном Свято-Сергиевском институте.** К этому времени

* Резниченко А. И. «Я не знаю, насколько тверды и самоотверженны миряне парижские...». С. 143.

** Как указывает П. Гаврилюк, впервые положения этой статьи в виде доклада были озвучены Флоровским в Париже на экumenическом колло-

Флоровский переехал под Париж и по предложению и протекции Булгакова* стал преподавателем патристики (без специального образования; будучи автодидактом) в этом институте.

Прочтение Флоровским учения свт. Григория Паламы в его «Твари и тварности», на мой взгляд, представляет собой следующий, новый шаг в осмыслении паламизма после представителей «соловьёвского направления» в русской философии, таких как о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков (первооткрыватели паламизма в русской мысли XX в. наряду с Антонием Булатовичем), а также А. Ф. Лосев (который в своём понимании паламизма все ещё следовал парадигме, заданной Флоренским). Ниже я покажу, в чем отличие трактовки Флоровским паламизма, представленной в «Твари и тварности», от предшествующего прочтения паламизма Булгаковым (и Флоренским), а также, что поменялось в трактовке паламизма у самого Флоровского в этом сочинении по сравнению с его перепиской с Булгаковым.

Общий месседж «Твари и тварности» состоит в том, чтобы, основываясь на патрологическом материале, продемонстрировать сущностное различие между божественной реальностью и реальностью тварной, которая понимается, как (в отличие от божественной реальности) не имеющая в себе основания для собственного бытия, и соответственно, как произошедшая в начале времён «из ничто» посредством произволения Божества. Соответственно, это различие между божественным и тварным предполагает различие между *рождением* (Бога-Сына от Бога-Отца) и *творением* (Богом тварного мира); последнее же предполагает паламитское различие между божественной сущностью и энергиями**. При этом наличие у Бога энергии не связано необходимо с существованием тварного мира; отличная от сущности энергия в Боге существует неизменно и совечно Богу, тогда как тварный мир произведён божественной волей-энергией и не вечен.

виуме Н. А. Бердяева (*Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский Ренессанс. Киев, 2017. С. 269–270, 488). Переработанный вариант этой работы был в том же 1928 г. опубликован Флоровским по-французски: *Florovsky G.* L'Idée de la création dans la philosophie chrétienne // *Logos: Revue internationale de la synthese Orthodoxe*. 1928. №1. Р. 3–30 (рус. пер., без указания авторства: *Флоровский Г., прот.* Идея творения в христианской философии // *Он же.* Христианство и цивилизация. С. 316–342).

* См.: *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 42.

** *Флоровский Г. В.* Тварь и тварность. С. 202.

Несомненно, что — как на это указывал гораздо позже и сам Флоровский в своих письмах* — подтекстом в «Твари и тварности» является полемика с соловьёвским направлением в русской софиологии, в рамках которой граница между Богом и тварным миром оказывалась мерцающей. Это относится, в частности, к софиологии о. Сергия Булгакова, где, как мы видели, имелась тенденция к сближению божественной реальности с тварной. С этим связана сквозная тематика «Твари и тварности»: различение между нетварным и тварным бытием.

Говоря о трактовке паламизма в «Твари и тварности», первое, на что можно обратить внимание, это первоисточники Флоровского. Уже здесь чувствуется непосредственная связь с чтением Паламы Булгаковым. Как я упоминал, своё изложение паламитской доктрины Флоровский строит в основном на трактатах «Феофан» и «Сто пятьдесят глав» Паламы,** и это именно те трактаты, к которым обращался Булгаков в период своего изучения паламизма в 1910-е гг. и на которые Булгаков ссылается в своих сочинениях.

* Флоровский Г., *прот.* Письмо к Н. А. Струве от 18 февраля 1971 г. // Вестник РХД. 2005–2006. Т. 190. С. 92; Софроний (Сахаров), *архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Эссекс; Сергиев Посад, 2008. С. 67.

** Другим важным источником в отношении паламизма в «Твари и тварности» являются издания и исследования еп. Порфирия (Успенского), в первую очередь, в его «Истории Афона», ч. III, отд. 2 (в издании: СПб., 1902). Ещё одним, несколько неожиданным первоисточником в плане паламитского учения для Флоровского оказывается трактат Марка Эфесского «Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов» (Флоровский Г. В. Тварь и тварность. С. 202, примеч. ***; 203, примеч. **). Я предполагаю, что Флоровский обратил внимание на этот трактат под влиянием известной книги А. И. Бриллиантова: *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, где автор неоднократно ссылается на этот трактат Марка. Можно отметить, что Флоровский приводит ссылки на трактат Марка Эфесского по тому же изданию, — являющемся приложением к изданию трактата св. Николая Кавасилы «Семь слов о жизни во Христе»: Μάρκος Εφέσου. Κεφάλαια συλλογιστικά κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας // Gass W. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Bd. 2. Greifswald, 1849. S. 217–232, — на которое ссылается и Бриллиантов. Интересно, что тот же трактат Марка Эфесского примерно в те же годы попал в поле зрения и другого русского мыслителя, интересующегося паламизмом, — А. Ф. Лосева, и очевидно, под влиянием той же книги Бриллиантова (см.: Дунаев А. Г. Комментарии // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 159–160, примеч. 26). В результате Лосев в 1920-х гг. перевёл этот трактат на русский язык (последнее издание: *Марк Эфесский, архиеп.* Силлогистические главы против ереси акиндиновцев о различении божественной сущности и энергии // Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях. Т. 1. М., 2016. С. 301–311).

Однако прочтение Флоровским этих трактатов Паламы* отличается от булгаковского. Это отличие проявляется в следующих моментах.

Говоря о божественных энергиях, Флоровский отрицает их самоипостасность и ипостасность**. Таким образом, мы обнаруживаем в «Твари и тварности» Флоровского явный полемический выпад против софиологического паламизма Булгакова, учившего об ипостасности божественной энергии (отождествляемой Булгаковым с Софией)***, а также продолжение его спора с Булгаковым по этому вопросу, начатого в их переписке****.

-
- * Здесь можно обратить внимание на акцент на детальном чтении первоисточников, который делал Флоровский, рассказывая о начале своих занятий патристикой в 1920-х гг., т. е. во время написания им «Твари и тварности»: «<...> Когда в 1926 г. меня пригласили преподавать патристику в только что учреждённом тогда в Париже Православном богословском институте, я был совершенно не готов к такой задаче. Чтобы учить других, приходилось учиться самому. <...> В течение двух первых лет преподавательской деятельности в Париже я систематически читал труды ведущих Отцов — отчасти в оригинале, отчасти в переводах. Я изучал первоисточники прежде, чем обратился к современной научной литературе» (*Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 154*).
- ** На контекст полемики Флоровского в его «Твари и тварности» с русской софиологией, и конкретно, с софиологией Булгакова, указывали такие исследователи, как П. Гаврилюк (*Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский Ренессанс. С. 271*), А. Е. Климов (*Klimoff A. Georges Florovsky and the Sophiological Controversy. P. 77*), А. И. Резниченко (*Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 86–89; Резниченко А. И. Категория Имени и опыты онтологии: Булгаков, Флоровский, Лосев // Вопросы философии. 2004. № 8. С. 140–141*). На фоне этих предыдущих исследований специфика моего подхода в данном отношении состоит в том, что я показываю паламитский след в проводимой в «Твари и тварности» имплицитной полемике Флоровского с софиологией Булгакова, а также преимущество этой полемической составляющей в «Твари и тварности» по отношению к предшествующей переписке Флоровского и Булгакова.
- *** Укажу здесь на интересное наблюдение А. И. Резниченко, которая, ведя речь про оппозицию между «онтологическими моделями», проводимыми в «Ипостаси и ипостасности» Булгакова (где Софии-энергии присвоается ипостасность) и в «Твари и тварности» Флоровского, замечает: «Скрытая полемика [с Булгаковым у Флоровского в “Твари и тварности”] содержится уже в самом названии: “Ипостась и ипостасность” — небольшая по объёму, но онтологически очень важная работа, опубликованная Булгаковым в 1925 году, “Тварь и тварность” — также небольшое онтологическое исследование, опубликованное Флоровским в 1928» (*Резниченко А. И. О смыслах имен. С. 87, примеч. 1*).
- **** «Ни одно из этих [божественных] действий не ипостасно, не самоипостасно, и их неисчислимая множественность не вносит никакой сложности в Божественное бытие» (*Флоровский Г. В. Тварь и тварность. С. 203*).

С этой темой связана проблематика энергии как акциденции, также обсуждавшаяся в переписке Флоровского и Булгакова. Действительно, как мы видели, в этой переписке Флоровский, желая элиминировать булгаковскую тенденцию к гипостазированию энергии-Софии, заявлял, что энергию следует понимать по аналогии с философской категорией акциденции (привходящего). Очевидно, это понимание показалось Флоровскому слишком грубым, как противоречащее представлению о вечности энергий. В «Твари и тварности» мы обнаруживаем у Флоровского уже иную, пересмотренную позицию: он утверждает, что энергия не есть акциденция, поскольку неизменна и совечна Богу*. Я думаю, что это колебание Флоровского связано отчасти с текстом трактата «Сто пятьдесят глав» Паламы, каковой, как я отмечал выше, Флоровский активно читал и во время своей переписки с Булгаковым, и в период написания «Твари и тварности». Действительно, в «Ста пятидесяти главах» свт. Григорий Палама обсуждает вопрос о возможности называть божественную энергию акциденцией (συμβεβηκός). Он говорит, что в церковной традиции некоторые богословы (такие как свт. Кирилл Александрийский) делали это, но тем не менее, называть энергию акциденцией в собственном смысле этого слова нельзя**.

Ещё один существенный момент, высвечивающий характер переосмысления о. Георгием Флоровским паламитской доктрины по сравнению с трактовой паламизма о. Сергием Булгаковым, так же как и о. Павлом Флоренским, проявляется в следующем. Как я показал, для паламизма Булгакова и Флоренского характерна интуиция, согласно которой «Бог» в собственном смысле — это божественная сущность; энергия же Бога есть нечто производное

* «Действие Божие не есть самая сущность Божия, но не есть и акциденция (συμβεβηκός). Ибо оно неизменно и совечно Богу, предсуществует твари и открывает о ней творческую волю Божию» (Флоровский Г. В. Тварь и тварность. С. 202). См. также: Флоровский Г. В. Идея творения в христианской философии. С. 337.

** *Gregorius Palamas*. Capita 150, 127 // Gregory Palamas, St. The One Hundred and Fifty Chapters. P. 230. Об этом в целом см. мою статью, посвященную вопросу о приложимости понятия акциденции (привходящего) к Божественной энергии в понимании свт. Григория Паламы и его соратника Давида Дисипата: Бирюков Д. С. Тема Божественных энергий как «привходящего» в паламитском учении: смысл, исторический контекст, контекст учения о природе богословского языка // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 195–211. В этой статье я, в частности, показываю, что позиция Дисипата не совпадала с позицией Паламы в этом отношении.

от этой сущности и поэтому её нельзя называть Богом в том же смысле, что сущность.

Интуиция Флоровского о соотношении сущности и энергии в паламизме совсем иная: и в рассмотренном мною выше письме к Булгакову (от 07/20.07.1926), и в «Твари и тварности» он утверждает, что в энергиях — «тот же Бог»*, или «Сам Бог»**. То есть, согласно этой интуиции, божественность энергий Бога — это та же божественность, что и божественность Его сущности. Флоровский далёк от представления о паламизме, проводившегося Флоренским и Булгаковым, по которому слово «Бог» относится лишь к божественной сущности и оно не может прикладываться в том же смысле к энергиям Божества. Согласно же Флоровскому, к сущности прилагаются те же предикаты, что и к энергиям, а различие между сущностью и энергиями связано с различием модусов приложения к ним этих предикатов: «Бог есть Жизнь и имеет Жизнь, есть Премудрость и имеет Премудрость и т. д. Первый ряд выражений относится к несообщимой сущности, второй к нераздельно разделяемым действиям единой сущности, нисходящим на тварь»***.

Таким образом, к 1928 г. у Флоровского вызревает новое по отношению к предшествующей ему традиции прочтение паламизма. Это прочтение, проявившееся в статье «Тварь и тварность», формируется на основании внимательного чтения подсказанных ему Булгаковым трактатов Паламы в ходе полемического отталкивания Флоровского от соловьёвского направления в русской софиологии и, в ближайшем контексте, от софиологического паламизма о. Сергия Булгакова.

Это прочтение можно суммировать следующим образом. Паламитское различие между божественной сущностью и энергиями связано с различием в Божестве рождения и творения, что, в свою очередь, обусловлено онтологическим различием между тварным и нетварным бытием; при этом, энергия совечна Богу и существует в Боге независимо от наличия тварного мира. Божественная энергия — не ипостасна, но она и не случайна (не акцидентальна) для Бога; она совечна Ему. Она — Сам Бог, хотя и отлична от сущности Бога.

* Резниченко А. И. «Я не знаю, насколько тверды и самоотверженны миряне парижские...» С. 143.

** Флоровский Г. В. Тварь и тварность. С. 203, а также: Флоровский Г. В. Идея творения в христианской философии. С. 337.

*** Флоровский Г. В. Тварь и тварность. С. 203.

6

Некоторые заключительные замечания

Роуэн Вильямс в своей книге о Владимире Лосском говорит о статьях Лосского 1929–1931 гг., посвящённых Ареопагитскому корпусу*, как о «первой ласточке весны неопаламизма» XX в. перед двумя первыми большими исследованиями о Паламе о. Думитру Станолаэ** и о. Василия Кривошеина*** второй половины 1930-х гг.**** В действительности же Лосский в этих статьях упоминает о Паламе лишь мельком*****, в них не предлагается собственного видения паламизма, нового и более цельного по сравнению с предшественниками. Я думаю, с полным правом можно говорить именно о «Твари и тварности» (1928 г.) Флоровского как о первом шаге неопаламитского движения XX в., для которого характерна заинтересованность в паламитской доктрине как таковой, а не использование её в инструментальных целях — шаге, предлагающем собственный, новый, гораздо более адекватный и цельный взгляд на паламизм, чем у предшественников.

В заключение этого очерка отмечу, что описанный мною полемический контекст, обнаруживаемый у Флоровского по отношению булгаковской софиологии, никогда не влиял на личные отношения двух друзей — Флоровского и Булгакова, при том что последний, конечно, этот контекст должен был осознавать. Зрелого Булгакова вообще отличал на редкость смиренный и не гордый нрав, что проявилось, например, в его реакции на бурные события 1930-х гг., связанные с обвинениями в ереси из-за его софиологии. В ходе этих событий также активно обсуждался софиологический паламизм Булгакова, но главным (и единственным серьёзным) действующим

* Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Seminarium Kondakovianum*. 1929. Т. 3. С. 138–144; Lossky V. La Notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*. 1931. Т. 5. P. 279–309.

** *Staniloae D. Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama. Cu trei tratate traduse*. Sibiu, 1938. (Жизнь и учение св. Григория Паламы. С переводом трёх трактатов).

*** *Василий (Кривошеин), мон.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, Т. 8. 1936. С. 99–154.

**** *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009. С. 18–19.

***** См.: Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. С. 137; Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite. P. 281, n. 1.

лицом в этом отношении был не о. Георгий Флоровский, а им оказался В. Н. Лосский*. И хотя Флоровскому выпала болезненная для него роль судьи в ходе богословского разбирательства по делу о. Сергия Булгакова, каждый из них, насколько можно судить, всегда испытывал тёплые чувства по отношению (друг) к другу. «Могу твёрдо сказать одно, — говорил Флоровский, размышляя об опыте тех лет, — что единственным человеком, который никогда на меня не сердился, был о. Сергий Булгаков. Думаю, он очень страдал, но враждебности никогда не испытывал, и это главное мерило этого человека. <...> Я никогда не был ему врагом. Его оппонентом — это верно, но оппонент и враг — вещи разные»**.

Источники

- Антоний (Булатович), иеросхимон. Апология веры во имя Божие и во имя Иисус. М.: Религиозно-философская библиотека, 1913.
- Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб.: Т-во «Печатня С. П. Яковлева», 1898.
- Булгаков С. Философия хозяйства. Ч. I: Мир как хозяйство. М.: Путь, 1912.
- Булгаков С. Ипостась и ипостасность. (Scholia к «Свету Невечернему») // Сборник, посвящённый Петру Бернгардовичу Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности, 30 января (1890–1925). Прага: [б. и.], 1925. С. 353–371.
- Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
- Булгаков С., *прот.* Из памяти сердца. Прага [1923–1924]. Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже / Публ., коммент. А. Козырева, Н. Голубковой; при уч. М. Колерова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1998 / Ред. М. А. Колеров. М.: ОГИ, 1998. С. 112–256.
- Булгаков С. Н. Первообраз и образ. Сочинения. В 2 т. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание / сост., вступ. И. Б. Роднянской. М.; СПб: Искусство; Инапресс, 1999.
- Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность. (Scholia к «Свету Невечернему») // Булгаков С. Н. Труды о Троичности / Сост., примеч. А. Резниченко. М.: ОГИ, 2001. (Исследования по истории русской мысли; т. 6). С. 19–38.
- Василий (Кривошеин), *мон.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. 1936. Т. 8. С. 99–154.

* Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж, 1936.

** Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 63. Характерно, что заложенный «Твари и тварности» Флоровского полемический контекст по отношению к булгаковской софиологии совсем не мешал автору ссылаться на «Свет Невечерний» Булгакова как на авторитетное исследование в плане апофатического богословия, см.: Флоровский Г. В. Тварь и тварность. С. 198, примеч. ***.

- Евтухова Е. С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому (1923—1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001—2002 / Ред. М. А. Колеров. М.: Три квадрата, 2002. С. 175—226.
- Зандер В. А. Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова о Софии, Премудрости Божией. 9-й и 10-й семинары, 24 и 31 декабря 1928 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923—1939 / Сост. Н. А. Струве. М.; Париж: Русский путь; YMCA-Press, 2000. С. 113—143.
- Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Seminarium Kondakovianum*. 1929. Т. 3. С. 138—144.
- Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж: Братство св. Фотия, 1936.
- Марк Эфесский, архиеп. Силлогистические главы против ереси акиндиновцев о различении божественной сущности и энергии // Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях / сост., вступ., коммент. Е. А. Тахо-Годи. В 2 т. Т. 1. М.: ЯСК, 2016. С. 301—311.
- Порфирий (Успенский), еп. История Афона. Ч. III. Отд. 2. СПб.: Императорская Академия Наук, 1902.
- Резниченко А. И. «Я не знаю, насколько тверды и самоотверженны миряне парижские...»: пятнадцать писем другу. Письма прот. Г. Флоровского к прот. С. Булгакову (1925—1943) // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. Сборник научных статей / Сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2013. С. 115—168.
- Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Эссе; Сергиев Посад: Свято-Иоанно-Предтеченский мон-рь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.
- Троицкий С. В. Афонская смута // Святое православие и именовожническая ересь. В трех частях. Часть 1-я (догматическая). Харьков: Епархиальная типография, 1916. С. 101—148.
- Флоренский П., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000.
- Флоренский П. А. Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым / Общ. ред. игум. Андроник (Трубачев); примеч. С. М. Половинкина. Томск: Водолей, 2001.
- Флоровский Г. В. Тварь и тварность // Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. 1928. № 1. С. 176—212.
- Флоровский Г. В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Труды V-го съезда русских академических организаций за границей в Софии, 14—21 сентября 1930 г. Ч. 1. София: [б. и.], 1932. С. 485—500.
- Флоровский Г. В. Г. Флоровский — Н. Глубоковскому, 30 марта 1911 г. // Сосуд избранный. История российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей советского государства. 1888—1932 / Сост., предисл., послесл., коммент. М. Скларова. СПб.: Бореи, 1994. С. 111.
- Флоровский Г., прот. Тварь и тварность // Флоровский Г., прот. Догмат и история / Сост. Е. Холмогоров; ред. В. Писляков. М.: Свято-Владимирское Братство, 1998. С. 108—150.
- Флоровский Г., прот. Тварь и тварность // Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии /

- Сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиев, В. Л. Селиверстова. М.: РХГА, 2005. С. 280–315.
- Флоровский Г., *прот.* Идея творения в христианской философии // Флоровский Г., *прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / Сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстовой. М.: РХГА, 2005. С. 316–342.
- Флоровский Г., *прот.* Письмо к Н. А. Струве от 18 февраля 1971 г. // Вестник РХД. 2005–2006. Т. 190. С. 90–93.
- Florovsky G. L'Idée de la création dans la philosophie chrétienne // Logos: Revue internationale de la synthèse Orthodoxe. 1928. № 1. P. 3–30.
- Gouillard J. Le Synodikon de l'orthodoxie: Édition et commentaire // Travaux et mémoires. 1967. Т. 2. P. 1–316.
- Gregory Palamas, St. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition / Ed., Trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts; vol. 83).
- Lossky V. La Notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge. 1931. Т. 5. P. 279–309.
- Μάρκος Εφέσου. Κεφάλαια συλλογιστικά κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας. Appendix II // Gass W. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greifswald: C. A. Koch, 1849. (Beiträge zur kirchlichen Literatur und Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters; Bd. 2). S. 217–232.
- Staniloae D. Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama. Cu trei tratate traduse. Sibiu, 1938.

Литература

- Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Книга 3. Сергиев Посад, 2015. (Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского).
- Бибихин В. В. Материалы к исихастским спорам // Бибихин В. В. Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 346–383.
- Бирюков Д. С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: Вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник ВолГУ. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23. № 5. С. 34–47.
- Бирюков Д. С. Рецепция паламизма в имяславском наследии А. Ф. Лосева. Часть 1: Датировка статьи «Имяславие» («Die Onomatodoxie (russisch "Imiaslavie")») Лосева и вопрос зависимости этой статьи от имяславских текстов П. А. Флоренского // Платоновские исследования. 2021. Т. 14. № 1. С. 189–202.
- Бирюков Д. С. «Синэнергетическое откровение реальности»: Наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П. А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 103–115.
- Бирюков Д. С. Специфика паламитской доктрины, ее истоки и позднейшая рецепция (беседа с А. И. Кырлежеевым) // Вопросы теологии. 2021. № 3. С. 417–441.

- Бирюков Д. С. Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 2. Паламитское учение в контексте предшествующей традиции и его рецепция в русской религиозной мысли XX в. (философия творчества С. Н. Булгакова) // *Konstantinove listy*. 2019. Т. 12. № 2. С. 69–79.
- Бирюков Д. С. Тема Божественных энергий как «привходящего» в паламитском учении: смысл, исторический контекст, контекст учения о природе богословского языка // *Библия и христианская древность*. 2019. Т. 2. № 2. С. 195–211.
- Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия / Пер. с англ. Д. Ханова // *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ* / Общ. ред. Ю. П. Сенокосов. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 7–241.
- Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2010.
- Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух і літера, 2017.
- Дунаев А. Г. Комментарии // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения отцов-исихастов / Ред., предисл., примеч. А. Г. Дунаева. М.: Православное Братство Свт. Филарета Митр. Московского, 1999. С. 147–161.
- Климов А. Е. Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвящённая 130-летию со дня рождения / Науч. ред. А. П. Козырев. М.: Русский путь, 2003. С. 86–114.
- Петрова Л. А. Имя Божие и божественная энергия в философии языка С. Н. Булгакова // *Платоновские исследования*. Вып. 15:1, 2022.
- Резниченко А. И. Категория Имени и опыты онтологии: Булгаков, Флоровский, Лосев // *Вопросы философии*. 2004. № 8. С. 134–144.
- Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Регнум, 2012.
- Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев: Дух і літера, 2009.
- Biriukov D. 'Synergy', 'energy' and 'symbol' in Pavel Florensky and Palamism // *Scottish Journal of Theology*. 2021. Vol. 74. P. 147–157.
- Klimoff A. Georges Florovsky and the Sophiological Controversy // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2005. Vol. 49. № 1–2. P. 67–100.
- Sinkewicz R. Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The Capita 150 of Gregory Palamas // *Mediaeval Studies*. 1986. Vol. 48. P. 342–346.
- Sinkewicz R. E. Introduction // *Gregory Palamas, St. The One Hundred and Fifty Chapters. A critical edition* / ed., trans. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts; vol. 83). P. 1–79.

