

На его идеализации и поиске форм его усовершенствования было сосредоточено и православие в своей социальной доктрине. Но этот тип хозяйствования ничего общего не имеет с западноевропейским капитализмом. При всех его недостатках и противоречиях именно благодаря ему человечество могло двигаться по пути прогресса. Тем более, сегодня человечество живет в мире постиндустриальной и информационной экономики. Поэтому экономика является более предпочтительной, чем старозаветное хозяйство. Так же, как более предпочтительно для объяснения современного экономического бытия является "философия экономики", а не "философия хозяйства".

Бесспорно, как философия, "философия хозяйства" учитывает разные стороны человеческой жизни, что дает *синтетическое знание*, объединяющее экономическое, правовое, психологическое, социологическое и другие виды знания. Это дает возможность получить целостную, богатую по содержанию картину. В данном случае речь идет не о механической сумме знаний и объединения их в рамках экономической теории (понимаемой как "философия хозяйства"), тем самым расширяя ее границы до такой степени, что она *теряет предметную определенность*. Речь идет именно о *философском взгляде на хозяйство*, позволяющем творчески переосмыслить все разноплановое знание и получить его проекции на разные стороны человеческого бытия.

Сегодня более важной для формирования современного, инновационного, рационально мыслящего человека является "философия экономики". Она дает возможность рассматривать *сферу экономической жизни* как фрагмент более широкой реальности, обнаруживая ее связь с другими, *неэкономическими сферами*. Тем самым расширяются горизонты экономической теории,

поскольку раскрывается роль *внеэкономических факторов* при исследовании поведения субъекта экономической деятельности. Одолевая узкоспециализированный, утопический, наивный подход в понимании экономического бытия, "философия экономики" раскрывает его глубинные смыслы, крайне необходимые для формирования ориентиров дальнейшего развития цивилизации. Важным есть и процесс образования *интеллектуального пространства*, в котором осуществляются акты объективного научного познания, направленные на комплексное социо-экономическое объяснение явлений и процессов с учетом динамики культурно-ценностных изменений. Без "философии экономики" современная экономическая жизнь и теория были бы во многих отношениях неспособны к получению представлений об "экономическом" или "практическом" человеке, к выявлению новых свойств и факторов, определяющих смысл его поведения. Следовательно, получить *целостное* представление о человеке в современных условиях, которые и представляют *новую реальность*.

1. Бердяев Н.А. Судьба России: Сочинения. – М.: ЗАО Издательство ЭКСМО-Пресс; Харьков: "Фолио", 1998.
2. Булгаков С. Н. Сочинения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – 480 с. 3. Булгаков С. Н. Сочинения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 562 с. 4. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – С. 12.
5. Канке В.А. Философия экономической науки: Учеб. Пособие. – М.: ИНФРА-М, 2000.
6. Осипов Ю.М. Тайна хозяйства и тайна экономики // Философия хозяйства. – 2002. – № 6(24). – С. 13.
7. Осипов Ю.М. Философия хозяйства. – М.: Юристъ, 2001. – С. 20.
8. Софиология С. Н. Булгакова в культурно-историческом контексте / Два Булгакова. Разные судьбы / В 2-х кн. – Кн. 1. Сергей Николаевич. – М.: МГУ; Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2002.
9. Тутов Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преображения. – М.: ТЕИС, 2003. – С. 27.
10. Эляян М.Р. Хозяйство и религия (М. Вебер, С. Булгаков, В. Зомбарт // Философия хозяйства. – 2003. – № 1(25). – С. 141-142.

Надійшла до редколегії 20.09.11

УДК 130.3; 260.1

Иеромонах Амвросий (Макар), д-р канонического права, проф.
(Парижская русская духовная семинария РПЦ, Франция)

ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ТВОРЦЕ И ТВОРЕНИИ И СОФИОЛОГИЯ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

У статті дається порівняльний аналіз православного вчення про Творця та творіння, про відношення Бога і світу та розв'язання цих питань у софіології о. Сергія Булгакова, досліджується її обмеженість, обумовлена зв'язком з синкретичними релігійно-філософськими концепціями гностичного характеру.

Ключові слова: Божественний Логос, тварні логоси, матерія, обоження, творення "з нічого", Творець, Софія, софіологія.

В статье дается сравнительный анализ православного учения о Творце и творении, об отношении Бога и мира и решения этих вопросов в софиологии о. Сергия Булгакова, исследуется ее ограниченность, обусловленная связью с синкретическими религиозно-философскими концепциями гностического характера.

Ключевые слова: Божественный Логос, тварные логосы, материя, обожение, творение "из ничего", Творец, София, софиология.

The paper gives a comparative analysis of the Orthodox doctrine of the Creator and creation, the relation between the God and the world, and how these problems are tackled in Fr. Sergius Bulgakov's sophiology under its limitation due to the study connection with syncretic, religious and philosophical concepts of gnostic kind.

Keywords: Divine Logos, logos of creatures, substance, deification, creation "from nothing", the Creator, Sophia, sophiology.

Софиология протоиерея Сергия Булгакова, с одной стороны, является продолжением развития синкретической религиозно-философской концепции, коренящейся в гностическом учении, зародившемся в Александрии во II в. и основанном на концепции Платона "о материи как мертвом хаосе, который существует благодаря отражению, произведенному неким творческим началом" [12]. Идеи Софии были развиты Якобом Беме (1575-1624) и другими европейские философами-мистиками XVI-XVII вв. Начало русской софиологии связано с именем Владимира Соловьева (1853-1900), у которого София понимается как Душа Мира, мистическое космическое существо, объединяющее Бога с земным миром. Развитие софиологии в своих трудах про-

должил о. Павел Флоренский, для которого София была хоть и тварным существом, но выступала посредником между Богом и миром.

Однако, с другой стороны, о. Сергей Булгаков, основываясь на этом учении о Софии, предпринял попытку перенести его из области философских рассуждений в богословие. Кстати, именно за это Николай Бердяев критиковал его, говоря: "Отец Сергей Булгаков склонен считать софиологическую проблему проблемой теологической, а не космологической, и связывает ее с учением о Пресвятой Троице" [2, с. 95-99]. Эти попытки ввести философское учение о Софии в православное богословие, конечно, вызвали отрицательную реакцию со стороны православной иерархии и богословов. О. Сергей,

хотя и прислушивался к критике своих оппонентов и сам старался изменить, модифицировать свой взгляд на проблему софиологии по мере приближения к Божественной Истине через исследование и изучение святых отцов и всего духовного наследия Православной Церкви, так и не смог до конца согласовать свое учение о Софии с православным богословием.

Причина в том, что проф. Булгаков не смог уйти от лежащей в основе софиологии идеи о причастности творения к Божественной природе. В своей статье "Центральная проблема софиологии" он прямо говорит об этом учении как о программном для своего богословия: "Центральной проблемой софиологии является вопрос об отношении Бога и мира, или – что по существу является тем же самым – Бога и человека. Другими словами, софиология является вопросом о силе и значении Богочеловечества и притом не только Богочеловечества как воплотившегося Логоса, но именно Богочеловечества как единства со всем сотворенным миром – в человеке и через человека" [4, 104]. Далее о. Сергей, полемизируя со всем христианским богословием, говорит: "В этом вопросе Христианство в самом себе ведет тысячелетнюю борьбу с двумя крайностями – с дуализмом и с монизмом, в отыскании той истины, которая предстоит нам в монодуализме, т.е. в Богочеловечестве" [4, 104]. И затем он объясняет: "В христианском мироощущении имеется два крайних полюса, оба ложные в своей односторонности: один есть мироотрицающее манихейство, устанавливающее между Богом и миром непреходимую пропасть и тем упраздняющее Богочеловечество, другой полюс есть пантеизм или космотеизм, принимающий мир таковым, каков он есть, и фактически обоготворяющий его" [4, с. 104]. В отношении всего христианского богословия и особенно в отношении православного богословия – это не только несправедливое обвинение, но и абсолютно неправильное изложение его учения, потому что здесь Булгаков, указывая на отношение Бога и мира, Творца и творения, обходит или прямо отбрасывает самое главное, основополагающее – учение о любви Божией, которая является и причиной творения, и связью, и единением Творца со своим творением.

Православное учение о Творце и творении. Православное догматическое богословие, излагая учение о Творце и творении и отношении между ними, прежде всего, подчеркивает их разноприродность: "Под именем творения, в строгом смысле, разумеется произведение чего-либо из ничего. И потому, когда мы говорим, что Бог сотворил мир, то выражаем мысль, что все существующее вне Бога произведено Им из ничтожества, или из совершенного небытия в бытие" [8, с. 351]. При этом, отмечается Богооткровенность этого учения и неспособность человеческого разума самому обрести истину: "Эта истина принадлежит к числу отличительных истин Божественного откровения, которой не ведали не только простые язычники, но и самые их мудрецы: ибо одни из них признавали, что мир вечен; другие допускали истечение его из Бога; третьи учили, что мир образовался сам собою, по случаю, из вечного хаоса, или атомов; четвертые, что его образовал Бог из совечной себе материи, и никто не мог возвыситься до понятия о произведении мира из ничего всемогущею силою Божией. Церковь христианская, приняв эту непостижимую для разума истину от Бога и желая тверже напечатлеть ее в своих чадах, с самого начала постоянно преподавала ее в общественных образцах веры" [8, с. 351].

Святой Иоанн Дамаскин, размышляя над этой темой, утверждал: "Все существа или сотворены, или не сотворены. Если сотворены, то, без сомнения, и изме-

няемы: ибо, что начало бытие свое с изменения, то необходимо и будет подвержено переменам, то есть, или тлению, или произвольному изменению. Если же не сотворены, то по естественному следствию должны быть и неизменяемы, ибо существа, противоположные по бытию, имеют и образ бытия противоположный, то есть, и свойства противоположные. Но кто не согласится, что все существа, не только подлежащие нашим чувствам, но и сами ангелы подлежат переменам, делаются другими и имеют разнообразное движение? Духовные существа, то есть, ангелы, души, демоны изменяются по своему произволению, когда преуспевание их в добре и уклонение от добра усиливается, или ослабевает. Все же прочее изменяется посредством телесного рождения и разрушения, приращения и уменьшения, посредством перемен в качестве и местного движения. Но что изменяемо, то необходимо и сотворено; если же сотворено, то сотворено кем-нибудь. А Творец должен быть уже не сотворен, ибо если и Он сотворен, то непременно сотворен кем-нибудь, а сей другим, и так далее, пока не дойдем до чего-либо несотворенного. Итак, Творец должен быть не создан, а следовательно, и неизменяем. Но неизменяемый что есть иное, как не Бог?" [5, с. 77-78].

Поэтому православные богословы, основываясь на замечании святого Иоанна Дамаскина "Все (сотворенное) отстоит от Бога не местом, но природой", утверждают: "Богооткровенное учение подчеркивает, что мир иноприроден Богу. Тварь произошла не из сущности Божией". Творец и творение имеют разную природу, по существу их природы противоположны. Бог-Творец по природе Своей всесовершеннейший и неизменный, а творение есть естество несовершенное и изменяемое. Но Бог создал творение не для того, чтобы оставить его несовершенным, а, наоборот, бесконечно совершенный Бог создает творение для совершенствования, возрастания, приближения к своему Творцу и для бесконечного совершенствования. Смысл творения состоит в том, чтобы изменяться, возрастать, из несовершенного состояния приходить все в более и более совершенное. И человек создан Богом как раз для этой цели. Господь создал человека по образу и подобию Своему. А это говорит о том, что Бог дал человеку Свой образ для того, чтобы он уподоблялся Ему, возрастал, совершенствовался, приближался к своему Творцу, а вместе со своим совершенствованием развивал, вращивал, совершенствовал и весь окружающий его мир, продолжая творческий акт Господа, или лучше сказать, продолжая развивать и совершенствовать творение вместе со своим Творцом. Об этом задании человека прекрасно говорит Владимир Лосский: "Целью человека должно было стать соединение рая со всей землей, т.е. превращение Земли в рай. Далее предстояло человеку уничтожить пространственные условия чувственного мира, соединяя землю и небо. После этого он должен был путем познания проникнуть в мир сверхчувственный, чтобы соединить в себе самом мир сверхчувственный и чувственный. Совершив это, человек в порыве любви вручил бы Богу всю вселенную, соединенную в его человеческом существе. А Бог, со своей стороны, отдал бы Себя человеку, который по благодати имел бы все то, что Бог имеет по природе" [6, с. 84].

Но и здесь, в обожении человека и всего тварного мира, бесконечное расстояние между Божественной и тварной природами никогда не исчезает, оно только, как бы перекрывается бесконечной любовью Божией, ибо лучи Божественной благодати пронизывают весь мир, как утверждает протоиерей Георгий Флоровский:

"Предел и цель тварного стремления и становления – в *обоженни*, или *боготворенни*. Но и в нем сохранится непреложная грань естеств, – исключается всякое пресуществление твари" [13, с. 312].

Но, несмотря на разность и противоположность природ Творца и творения, они нераздельны, не рас-соединены, а наоборот они так соединены, так едины, что сливаются в одну жизнь Творца и творения. Один только грех их разделяет, рассоединяет, удаляет творение от его Творца, когда оно, погружаясь в свой эгоизм и гордость, теряет любовь к своему Отцу Небесному, и через непослушание его Богу создается непреодолимая пропасть между ними. Но когда человек преодолевает свой грех, эгоизм и гордость, свое непослушание Творцу, он снова возвращается к Богу, Господу его принимает и снова соединяется с ним, с послушным Ему Его творением. Отец небесный принимает раскаявшееся в грехе Свое чадо, возвратившееся к Нему, обретшееся, нашедшееся и воскресшее [10], стремящееся любить своего Господа всем сердцем своим и всею душою своею, и всею крепостию своею, и всем разумением своим, и ближнего своего, как самого себя (Лк 10: 27). Через покаяние Бог снимает с человека вину греха и снова соединяется с ним в единую жизнь Своей любви с его любовью и помогает ему совершенствоваться, все более и более соединяться с Ним.

Исходя из этого, православные богословы, говоря о причине создания мира, учат нас: "Мы говорим, что Его (Творца) Благодать, или любовь, явилась причиной сотворения мира" [1, с. 170]. Потому что любви, благодати не свойственно закрываться в себе самой, она изливается на других, ибо желает, чтобы и другие существа жили и насыщались любовью. Святитель Григорий Богослов, указывая на то, что благодати свойственно распространяться и сообщать блага другим существам, пишет: "Поскольку для Благодати не довольно было заниматься только созерцанием Себя Самой, а надлежало, чтобы (Ее) благо, разливаясь, текло далее, умножая, сколько можно большее число благодетельствованных (так как это свойственно высочайшей Благодати), то Бог измышляет, во-первых, Ангельские и Небесные Силы... (а затем) другой мир, вещественный и видимый". Святой Иоанн Дамаскин добавляет: "Как только благий и преблагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку Благодати восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он приводит из несущего в бытие и творит все без изъятия, как видимое, так и невидимое... Творит же Он, мысля, и мысль эта, дополняемая Словом и завершаемая Духом, становится делом" [5, с. 117]. Поэтому любовь Божия есть как причиной, совершителем творения, так и Промыслом Божиим о сотворенном мире, ведущем его к совершенству и единению его с Творцом, что уже выразилось в самом творении. Любовь, благодать Божия есть не только причиной создающей мир, но и силой пекущейся о мире, ведущей к совершенствованию, возрастанию, приближению твари ко Творцу и их единению, и естественно любовь Божия есть силой, спасающей согрешившего, отпавшего от Господа человека, причиной Боговоплощения, вочеловечения Сына Божия Иисуса Христа, о чем Сам Господь свидетельствует: "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную" (Ин 3: 16).

Софиология о. Сергия Булгакова. Это единство Творца и творения в любви и благодати Божией и ответной любви и преданности человека своему Творцу выпадает из софиологического учения прот. Сергия Бул-

гакова. И хотя о. Сергий, следуя библейской традиции, утверждает, что творение мира – это творение "из ничего", чистого небытия и несуществования, он, проследив историю понятия "ничто" и его применений в онтологии, особо выделяет линию от Платона до Шеллинга и на этих идеях строит свою концепцию. "Булгаков изначально вводит разделение материи-небытия на два вида: *оук ов* – чистое "метафизическое несуществование", абсолютное отсутствие полноты жизни; *μν ов* (Булгаков использует платоновский термин) – состояние полубытия, бытия в потенции" [11, с. 348]. Следуя позднему Шеллингу ("Изложение философского эмпиризма"), о. Сергий предлагает философу о творении мира как превращении или подъятии *укона* в *меон* творческим актом Бога. Концепцию материи Булгаков строит по "Тимею" Платона, где погруженное в водоворот возникновения и уничтожения, переходов и превращений, тварное бытие есть "*бывание*". Универсальной подосновой ("субстратом") *бывания*, из которой непосредственно возникает все возникающее, все вещи мира, и есть материя как "третий род" бытия наряду с вещами чувственного мира и их идеальными первообразами, идеями. Она есть перво-материя, *matēria prōta*, потенциально сущее, способность выявления в чувственном, т.е. *меон*, "бытие-небытие". Она выступает как "Великая Мать-Земля" древних языческих культов Греции и Востока, "насыщена безграничными возможностями"; она есть "всепервая, ибо в ней потенциально заключено все" [3, с. 240-241]. "Хотя и после Бога, по Его воле, но материя есть также творческое начало"[14]. Но "Земля-мать не просто рождает, изводит из своих недр все сущее. На вершине своего рождающего и творческого усилия, в его предельном напряжении и предельной чистоте, она потенциально является "Богоземлей" и Богоматерью. Из недр ее происходит Мария – и земля становится готовою принять Логоса и родить Богочеловека. Земля становится Богородицей – и только в этом истинный апофеоз материи, взлет и увенчание ее творческого усилия" [14, с. 77].

Конкретизируя связь мира и Бога, о. Сергий излагает свое учение о Софии и софийности. Окончательное учение о Софии он выдвигает в "Агнце Божиим" (Париж, 1933) и завершает его в "Утешителе" (1936) и "Невесте Агнца" (1945). Как и во всех других опытах софиологии (ср.: В. Соловьев, П. Флоренский), София Премудрость Божия – начало, посредствующее меж Богом и миром, "мир в Боге", предвечно сущее в Боге собрание идеальных первообразов всего сущего, аналог платоновского мира идей. "В учении Булгакова София сближается с Усией, Сущностью Троица Божия: "Божественная София есть ... природа Божия, усия, понимаемая ... как раскрывающееся содержание, как Всеединство" (Агнец Божий, с. 125)" [14, 77]. Данное учение Булгакова вызвало множество возражений и широкую полемику. В 1935 г. его учение было осуждено в указах Московской Патриархии, а также зарубежного Архиерейского Собора в Карловицах.

На ложность взгляда о. Сергия Булгакова указывали не только церковные документы, иерархи и богословы, но также и религиозные мыслители и философы. Так, например, Николай Бердяев, полемизируя с ним, прямо указывал на крайность его рассуждений. В частности он говорил, что о. Сергий Булгаков является выразителем не религиозно-антропологического, а религиозно-космологического течения, "для которого в центре стоит проблема космоса, софийности твари, проблема мариологии и ангелологии" [2, с.95-99]. Бердяев как философ свободы и творчества сразу заметил одну из самых главных проблем в софиологии Булга-

кова: "Опасность эту я вижу в уклоне к поглощению антропологизма космологизмом, в ослабленном сознании проблем свободы и творческой активности человека" [2, с. 95-99]. Действительно, это одна из самых больших проблем софиологии Булгакова, где личность растворяется в софийности, на что прямо указывает Бердяев: "Нельзя допустить, чтобы божественно-космические, софийные энергии окутывали свободный дух человека и подчиняли его себе". Это большая проблема в софиологии, поскольку здесь личность лишена возможности проявлять себя. Поэтому Бердяев отмечает: "Потенциальная свобода ведь не софийна. При такой всеобщей софийности непонятно, откуда берется свобода, определяющая ко злу, и особенно непонятно, откуда она берется у ангела, имеющего Божественную природу и созерцающего Бога". Особенно точно эту проблему софиологии выразил В.Н.Лосский, который утверждал, что суть софиологии Булгакова – это "поглощение личности софийно-природным процессом, уничтожающим свободу, замена Промысла, предполагающего нравственно-волевое отношение личностей, природно-софийным детерминизмом" [7, с. 82]. Однако Лосский не только указывает на неправильность софиологических рассуждений о. Сергия Булгакова, но и развивает православное учение о Творце и творении, излагая учение о Божественном Логосе и логосах тварей.

Божественный Логос и логосы тварей. Для раскрытия догматического учения о Божественном Логосе и логосах тварей Лосский обращается к объяснениям свят. Василия Великого, в частности к его утверждению о том, что Отец – первопричина всего сотворенного, Сын – причина действующая, Дух – причина совершенствующая, что имеющее свое начало в Отце действие Пресвятой Троицы проявляется в двойной икономии Сына и Духа: Один осуществляет волю Отца, Другой завершает ее в добре и красоте; Один призывает тварь, чтобы привести ее к Отцу, и зов этот сообщает тварному всю его онтологическую конкретность, Другой помогает ей ответить на этот зов, сообщая ей совершенство. Мы уже говорили о том, что действием Святого Духа совершенствуется творение Божие, теперь обратим внимание на причину действующую – Сына Божия, Который называется Словом, Логосом. Свят. Григорий Богослов говорит, что Сын есть Логос, ибо, оставаясь единым с Отцом, Он Его открывает, Сын дает определение Отцу: "Итак, Сын и есть краткое и простое выражение природы Отца". Лосский, высказав тезис: "У каждой твари есть свой "логос", свой "сущностный смысл", возвращается к вопросу святого Григория Богослова: может ли существовать что-либо, что не утверждалось бы на Божественном Логосе? И отвечает: нет ничего, что не основывалось бы на "смысле всех смыслов" – Логосе. Все было создано Логосом; именно Он сообщает тварному миру не только тот "порядок", о котором говорит само Его имя, но и всю его онтологическую реальность. Логос – это Божественный очаг, откуда исходят те творческие лучи, те присущие каждой твари "логосы", те "непреходящие" слова Божии, которые одновременно вызывают к бытию всю тварь и призывают ее к Богу. Таким образом, каждое тварное существо имеет свою "идею", свой "смысл" в Боге, в замысле Творца, Который созидает не по прихоти, но "разумно" (и в этом еще одно значение Логоса). Божественные мысли – это извечные причины тварных существ.

Здесь как бы слышен отголосок Платона, но у Платона, по точному замечанию Лосского, "идеи" представляют саму сферу бытия, тогда как "для отцов Бог есть не только Разум, содержащий Божественные идеи; Его сущность превышает идеи. Он Бог – свобод-

ный и личный, Который все творит Своей волей и Своей премудростью; идеи всех вещей содержатся в этой Его воле и этой премудрости, а не в самой Божественной сущности" [7, с. 82]. Следовательно, греческие отцы равно отказались как вводить умозрительный мир во внутреннее бытие Бога, так и отделять его от мира чувственного. Присущее отцам чувство Божественного бытия побудило их отвергнуть Бога "умозрительного", а их чувство тварного не позволило свести тварное к дурной копии, утверждает Лосский. Идеи у святых отцов являются не необходимым определением Божественного существа, но творческой волей, живым словом Божиим. Это не "потусторонний" фон тварного, но сама его глубина, модус причастности тварного Божественным энергиям, его призвание к высочайшей любви.

Святой Иоанн Дамаскин в своем "Изложении православной веры", говоря о творении, пользуется терминами "идеи-воления" или "волящие мысли". Таким образом, подчеркивает Лосский: "Божественные идеи неотделимы от творческого произволения. Бог, несомненно, мыслит вселенную извечно в отношении к тому "другому", которое должно было начаться, то есть положить начало времени" [7, с. 82]. Так, по слову Священного Писания, именно Премудрость София утверждает семь столпов дома. Здесь мир платоновских идей опрокинут, они суть орудия творения, а не "потусторонность" тварного. Бог, сотворяя, мыслит творение, и эта мысль и придает бытию вещей его реальность. Идеи – это премудрость Божественного действия, или, вернее, Премудрость в действии, если угодно, даже "образы", но образы динамические, образы "волений-мыслей", "мыслей-слов", в которых коренятся "логосы" вещей. Божественным словом мир вызван из своего небытия, и есть слово для всего существующего, слово в каждой вещи, для каждой вещи, слово, которое является нормой ее существования и путем к ее преображению.

Это учение В. Лосский излагает, основываясь, прежде всего, на творениях преподобного Максима Исповедника, который, в частности, пишет: "Идеи (логосы) сущего, прежде век предустановленные Богом, как знает Он Сам, – те, которые у божественных мужей обычно называются также благими хотениями (Божиими) – хотя и невидимы, однако созерцаются (нами), будучи "помышляемы" через рассматривание творений. Ибо все творения Божии, с должным искусством умозрительно созерцаемые нами по естеству, возвещают нам сокровенно те идеи, по которым они получили бытие, и вместе с собой выявляют в каждом творении Божие намерение" [9, с. 47].

Если логосы тварного бытия – это идеальные первообразы предметов и явлений созданного Богом мира, то сами предметы и явления служат обнаружением, образом, способом существования логосов и называются тропосами.

Соответствие между образом и первообразом, то есть между тропосами и логосами, преподобный Максим объясняет на примере живописи. Между логосом и тропосом такая же связь, какая существует между человеком и изображением этого человека на портрете. "Хотя изображение сходно и совершенно подобно первообразу, но сущность – различна, потому что... тот – одушевленное существо, а это – дело живописца, из воска и красок".

Исходя из этого, св. Максим Исповедник учит, что весь мир представляет собой как бы огромную икону – реализацию предвечного творческого замысла Божественного Иконописца. В явлениях тварного мира Божественный Логос как бы играет с человеком, через Свои логосы Он влечет его к познанию в мире великой сис-

темы дел Божиих. Но, чтобы взойти к созерцанию этих основ бытия, нужны подвиг очищения от страстей и жизнь по заповедям Евангелия.

Прозреть всюду свет Слова Божия может только преображенный ум. Когда Солнце Правды воссияет в очищенном уме, то все для него выглядит иначе, весь мир видится пронизанным Божественным Светом. Такого рода созерцание есть очень высокая ступень в духовном становлении, предпоследняя и неизбежная в лестнице духовного восхождения, бесконечным пределом которой является созерцание Самого Триипостасного Божества [1, с. 169].

1. Апилий (Кастальский-Бороздин), архимандрит; Исаяя (Белов), архимандрит. Догматическое Богословие. Курс лекций. – М., 1999.
2. Бердяев Н. О софиологии. Рецензия на книгу прот. Сергия Булгакова

"Лествица Иаковля. Об ангелах"// Путь. – 16 (1929). 3. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. – М" 1917. 4. Булгаков С., прот. Центральная проблема софиологии // Вестник РСХД, 101-102 (1971). 5. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1998. 6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. 7. Лосский В.Н. Спор о Софии. – Париж, 1936. 8. Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский. Православно-догматическое Богословие. Репринтное издание. – Коломна, 1993. 9. Св. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию // Св. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. 10. Притча о блудном сыне и др. евангельские образы. 11. Резниченко А. И. Булгаков // Православная энциклопедия. – Т. 6 – М., 2007. – С. 348. 12. Софиология [Электронный ресурс] // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Софиология>. 13. Флоровский Георгий, прот. Тварь и тварность. // Флоровский Георгий, прот. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – Спб., 2005. 14. Хоружий С. Сергей Николаевич Булгаков // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М., 1995.

Надійшла до редколегії 23.09.11

УДК 130.3; 260.1

B. Gallaher, Dr. of Theology (University of Oxford, Great Britain)

ANTINOMISM, TRINITY AND THE CHALLENGE OF RATIONALISM IN THE THEOLOGY OF SERGII BULGAKOV

У статті детально досліджуються особливості софіологічної концепції Сергія Булгакова в межах його богословських пошуків, дається їй виважена оцінка з урахуванням намірів мислителя та отриманих ним результатів.

Ключові слова: Бог, Абсолют, Творець, Божественна Софія, Тварна Софія, Усія, творіння, сутність, іпостась.

В статье детально исследуются особенности софиологической концепции Сергия Булгакова в рамках его богословских исканий, дается ее взвешенная оценка с учетом намерений мыслителя и полученных им результатов.

Ключевые слова: Бог, Абсолют, Творец, Божественная София, Тварная София, Усия, творение, сущность, ипостась.

The paper examines in detail the features of Bulgakov's Sophiology concept in his theological inquiry, given its balanced assessment taking into account the intentions of the thinker and his results.

Key words: God, the Absolute, the Creator, the Divine Sophia, the Created Sophia, Ousia, creation, essence, hypostasis.

The accusations of pantheism and determinism against Bulgakov's sophiology are well known although the complexity and obscurity of his theology has often prevented a sober evaluation of the substance of these accusations. It is hoped that conferences such as ours will go some ways towards preparing the ground for a long-needed critical judgment concerning his theology that avoids the extremes of both enthusiasm and condemnation. What is less well appreciated is that in Bulgakov's own theology he was attempting to overcome what he regarded as problems with pantheism, determinism and rationalism in Solov'ev's own sophiology. Here his antinomism is crucial in understanding his theological project and in this paper we will explore its relevance for sophiology and Trinitarian theology, some of the problems of Bulgakov's thought (which ironically are where he falls into the same errors as Solov'ev) and a possible antinomic response in Bulgakov's theology to these difficulties.

Solov'ev, Bulgakov argued, 'generally sins by an excessive rationalism in his theology' insofar as he conflates a speculative account of the self-generation of the Absolute discernible to reason with the Christian *revelation* of the Holy Trinity, which is the crux of reason, resulting in 'an excessive deduction of creation' [3, p.140, 167]. This can be seen particularly in Solov'ev's characterization 'without elucidation' of the 'transcendent absolute' by the 'problematic' kabbalistic notion *En-Sof* which he then 'illegally and without any explanation' equates with the hypostasis of the Father on which basis he then 'rationally deduces its relation to the world' and the world and the Absolute's 'mutual determination' of one another [3, p.130-133, 140]. *En-Sof* and God the Father, Bulgakov continues, are treated as synonymous when they are actually quite distinct ideas 'belonging to different planes' with the former being 'the transcendent Godhead before disclosure' [3, p.140], the 'NOT-something' of negative theology [3, p.140], whereas the latter, being 'the first hypostasis of the triune God' [3, p.140], concerns 'God

who discloses Himself to the world—as the beginning [*nachalo*] of this disclosure'[3, p.140] Bulgakov specifically notes how Solov'ev, having 'completely swallowed up and excluded' the "Other" 'by the notion of absolute all-unity', then imports metaphysical "need" into the Absolute thereby 'limiting [the absolute] by means of some incomprehensible fashion not in accordance with its notion.' Creation cannot be impelled if it is a divine free act of God: 'The "Other" can be created only entirely without constraint and one is not supposed to [create] from metaphysical necessity' [3, p.167]. Bulgakov is objecting here not simply to Solov'ev's rationalism, but to God being made into what Karl Barth would later call a 'world-principle' [4, p.140]. But is there a response to this conundrum?

Here Bulgakov, following Florensky's understanding of truth as the formal logical form of an antinomy or self-contradictory judgement where the antithesis entrains its thesis and vice-versa, argues that antinomy is especially characteristic of religious consciousness with its contact with the mystery of the transcendent world. Religious experience, for reason, contains what appears to be a contradiction. On the one hand, one has God, as the object of religion, what is given to religious consciousness, who is something, which is utterly transcendent, alien to what is natural and external to man and the world. On the other hand, God reveals himself to the religious consciousness of man: 'he touches it, he enters within it, he becomes its immanent content.' Both moments of religious consciousness are given simultaneously as 'poles, in their mutual repulsion and attraction.' The object of this consciousness, the Godhead, is both 'transcendentally-immanent or immanently-transcendent' since God is necessarily *both* (error comes from emphasizing only one of the poles) the one who dwells in light inaccessible (1 Tim. 6:16) and the one who condescends to reveal Himself to the world and dwell with man as a man (Jn. 14:23) [3, p.99]. When we translate these basic elements of experience into the