

# КОНЦЕПЦИЯ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА: СЕГОДНЯШНИЙ СТАТУС И ВОЗМОЖНОСТИ ПАКИБЫТИЯ

Сергей Сергеевич Хоружий

доктор физико-математических наук  
главный научный сотрудник Института философии РАН  
109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1  
профессор Гуманитарного Института  
Новгородского ГУ им. Ярослава Мудрого  
173014, Новгород Великий, Антоново, 1  
horujy@bk.ru

**Для цитирования:** *Хоружий С. С.* Концепция неопатристического синтеза: сегодняшний статус и возможности пакибытия // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 44–61. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-44-61

## Аннотация

УДК 271-1

Анализируется современная рецепция концепции неопатристического синтеза о. Георгия Флоровского и оцениваются перспективы её дальнейшего развития. Описаны основные этапы этой рецепции, начиная с рождения концепции в 30-х гг. прошлого века. Особое внимание уделяется новейшим этапам, на которых разворачивается активная критика концепции. Систематически разобраны критические аргументы, выдвинутые в адрес концепции, и в качестве главных из них выделены следующие: неоправданная абсолютизация эллинского слагаемого православного Предания в концепции «христианского эллинизма» Флоровского; несправедливая, чрезмерная критика русской религиозной философии Серебряного века; ошибочная консервативная позиция, обращенность в прошлое, исключаящая всякое творчество в богословии и уводящая его от проблем современности. Их анализ показывает, что первый аргумент должен быть принят, второй же — отвергнут. Третий также по сути несправедлив, но при его рассмотрении открывается необходимость известного уточнения и дополнения концепции. «Обращение к Отцам» следует понимать как обращение к квинтэссенциальному христианскому опыту соединения со Христом, хранимому в православном Предании как единстве патристики и аскетики. Итоговый вывод тот, что концепция в главном не устарела, но должна

принять новую форму, имеющую два крупных отличия: следует удалить из нее принцип христианского эллинизма и включить в нее, в качестве аскетической компоненты Предания, опыт исихазма. Этот опыт, живой и ныне, и притом строго упорядоченный по ступеням «Райской Лествицы», служит своего рода «генетическим кодом» Предания, которое, в свете этого, предстает в точном смысле, «Живым Преданием», согласно старинной символической формуле.

**Ключевые слова:** протоиерей Георгий Флоровский, религиозная философия, богословие, Предание, патристика, аскетика, исихазм, неопатристический синтез, неопаламизм, христианский эллинизм.

Традиция — это поддержание огня,  
а не урна для хранения пепла.

*Густав Малер*

Одной из общепризнанных истин нашего времени является утверждение о том, что ход истории ускоряется. Наилучшим подтверждением сей истины может служить развитие православного богословия в последние десятилетия. Действительно, ускоренная динамика этого развития как нельзя очевидна. Вплоть до конца XIX столетия православное богословие — разве что за единичными исключениями, как мысль Хомякова — было образцовым примером того, каким косным и неподвижным веками остается Восток в противоположность динамичности и прогрессу Запада. Однако XX в. приносит резкую смену этого инертного бытия, становясь веком радикального обновления православной мысли. На всем протяжении столетия этапы обновления следуют один за другим, причём решающая роль в них долгое время принадлежала русскому богословию. Не было бы счастья, да несчастье помогло! — началом подъема послужили творческие усилия русской эмиграции в Западной Европе. Вот главнейшие вехи этого невиданного подъема: основание в 1925 г. и деятельность Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже — творчество Владимира Лосского и о. Георгия Флоровского в середине XX в. — развитие направлений неопатристики и неопаламизма во 2-й пол. XX в., силами уже не только русской, но и общеправославной богословской мысли. Последним на сегодня этапом процесса можно считать богословие митрополита Иоанна Зезюласа: на базе опять-таки идей русских богословов в Париже, прежде всего, Владимира Лосского и о. Николая Афанасьева, Зезюлас разработал систематическое православное учение о Личности и общении.

В рамках этого большого процесса свою отдельную историю проходит концепция неопатристического синтеза о. Георгия Флоровского, и эта история по-своему тоже демонстрирует ускоренный ход. Родившись в 30-х гг. минувшего века и став широко известной в 40–50-е гг., концепция Флоровского быстро приобретает большой авторитет и популярность, начинает усиленно обсуждаться. Следом за тем, в 60–70-е гг. она столь же быстро находит многих сторонников и исследователей, становится целым руслем, мейнстримом православного богословия и входит в основу его позиций во многих ключевых вопросах: о его собственной природе, о значении православного Предания, об отношении к истории и т. д. Поскольку концепция далеко не имела формы законченной системы, её развивают далее, выдвигаются её различные

варианты, по-разному раскрывающие ключевой принцип перманентного обращения к Отцам. Этот принцип начинает пониматься как предельно универсальный и выходящий за пределы Православия — так что к направлению неопатристики порой причисляют и католическое течение «возвращения к истокам», *ressourcement*, и богословие Папы Бенедикта XVI, которое характеризовали, например, так: «Сегодня Латинскую Церковь возглавляет неопатристический богослов “возвращения к истокам”, который осуждал современную деэллинизацию христианства и отстаивал христианский эллинизм, понимаемый в полнейшей близости к Флоровскому»<sup>1</sup>.

Заняв подобное положение, в конце века она уже определённо приближается к статусу классики современной православной мысли. И однако очень вскоре, уже в начале XXI в. — *sic transit gloria mundi!* — исподволь возникает, а затем и нарастает, опять-таки быстро, волна критики концепции. Отношение к ней меняется, критическое восприятие начинает преобладать, а набор мотивов и пунктов критики постоянно расширяется. По оценке одного из ведущих исследователей мысли Флоровского, о. Павла Гаврилюка, это — «третья фаза, отмеченная критикой и пересмотром исторической методологии Флоровского»<sup>2</sup>.

В итоге этого ускоренного развития вещей, сегодняшний статус концепции оказывается двойствен и противоречив. С одной стороны, концепция, как и в целом фигура и творчество Флоровского, сохраняют высокий авторитет. Продолжают признаваться важность и глубина вклада о. Георгия в современную православную мысль, причём не столько в её какие-то частные разделы, сколько в само общее понимание православного богословия в его природе и сути, в осмысление его заданий и метода, его способа постижения истины. Так, уже упомянутый о. Павел Гаврилюк в одном из своих довольно недавних текстов утверждает: «Что касается “неопатристического синтеза”, то можно сказать без преувеличения, что этот проект Флоровского за последние полвека стал основной парадигмой православного богословия»<sup>3</sup>. Как здесь же он отмечает, к руслу направления неопатристики, основанному Флоровским, можно отнести едва ли не всех крупнейших богословов Православия, начиная с середины прошлого века: «В русле неопатристики находятся труды

- 1 *Baker M.* «Theology Reasons» — In *History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality* // *Theologia*. 2010. Т. 81. № 4. С. 117.
- 2 *Gavrilyuk P. L.* *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford, 2013. P. 232.
- 3 *Гаврилюк П. Л.* «Запад» и «Восток» в контексте философии неопатристического синтеза // *Георгий Васильевич Флоровский*. М., 2015. С. 200.

Владимира Лосского, Иоанна Мейендорфа, Иоанна Романидиса, Иоанна Зизиуласа, Джона Бэра, Эндрю Лаута и автора этих строк. С некоторыми оговоркам к неопатристическому направлению принадлежат также литургическое богословие Александра Шмемана, крайний апофатизм Христоса Яннараса и богословская эстетика Дэвида Бентли Харта»<sup>4</sup>.

Бесспорно, это самая высокая оценка концепции — внушительная, впечатляющая, и притом относящаяся уже к нашим дням. Но в той же работе Гаврилюка представлен и внушительный набор возражений и критических аргументов в её адрес. Точно такое же сочетание противоположностей и в позиции другого крупного современного исследователя, православного англичанина Брэндона Галлахера. Его весьма известная работа «В ожидании варваров» (2011) открывается наивысшей аттестацией: «Георгий Флоровский несомненно является крупнейшим богословом мирового православия <...> его богословская программа <...> превратилась в доминирующую парадигму богословия и экуменической активности православных»<sup>5</sup>. Но далее здесь опять-таки — цепь критических возражений, которые во многом близки возражениям Гаврилюка. У обоих авторов критика — по целому ряду тем, но главный критикуемый пункт — чрезмерное отталкивание от Запада, преувеличение различий между православием и западным христианством, утверждение «стерильной полярности Востока и Запада», по выражению Галлахера.

Представим беглую панораму развернувшейся критики. Прежде всего, по-прежнему продолжают оспариваться центральные пункты концепции и всего творчества Флоровского — идея христианского, или же воцерковленного эллинизма и резко отрицательная характеристика философии Серебряного века. Изначально обращали внимание, что установка Флоровского — это не просто «возвращение к Отцам», но «возвращение к *греческим* Отцам», причём мир мысли этих Отцов, имевший преемственность от античной философии, видится им как особая формация мысли — «христианский эллинизм», который он утверждает в качестве абсолютной основы христианской мысли и церковного Предания на все времена, распространяя это абсолютное значение даже и на греческий язык. Эта позиция безраздельного грекоцентризма находила известную поддержку в кругах греческого православия, но также вызывала сомнения и возражения, которые постепенно росли — в частности,

4 Гаврилюк П. Л. «Запад» и «Восток» в контексте философии неопатристического синтеза. С. 200.

5 Галлахер Б. «В ожидании варваров»: идентичность и полемичность у Георгия Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский. С. 205.

под влиянием новых исследований, показывавших важность вклада в учение и практику Православной Церкви различных негреческих слагаемых — в первую очередь, иудейских, затем коптских, сирийских, а в дальнейшем и славянских. Критику идеи христианского эллинизма как безусловного греческого примата в православии высказывают и Гаврилюк, и Галлахер, а новая богословская школа «Феофания», основанная о. Александром Голицыным и активно развивающаяся сегодня, с нею прямо и радикально расходится.

Что же касается несогласия с критикой философии Серебряного века у Флоровского, то оно базировалось и базируется до сих пор на определённом общем отношении к концепции неопатристического синтеза, которое наметилось сразу с её появлением. Упрощенно, суть этого отношения такова: концепция Флоровского консервативна и ретроградна, она противостоит развитию свободной творческой мысли, и поэтому следует ей предпочесть и противопоставить ей какие-либо более современные формации мысли. Такая позиция нашла немало сторонников, начиная от самих философов Серебряного века, продолжавших своё творчество в эмиграции: уже в 1937 г., одновременно с выходом в свет «Путей русского богословия» Флоровского, группа из 11 авторов, включавшая Булгакова, Зеньковского, Федотова и др., выпустила основательный сборник «Живое Предание: Православие в современности», где роль Предания трактовалась в корне иначе, чем у Флоровского. Затем эту позицию активно защищал Пол Валльер, один из ведущих западных исследователей русской мысли. В его большой монографии, выпущенной в 2000 г., центральная задача — противопоставление «неопатристической школы» и русской религиозной философии, которую он называет «Русской школой». Сравнение двух школ, подробно проводимое им, оказывается решительно в пользу Русской школы; в одной теме за другой автор приходит к выводу, что «Русская школа имеет более сильную позицию <...> Тут есть база для критики неопатристической концепции»<sup>6</sup>.

Поздней, когда «Русская школа» уже определённо ушла в прошлое, оппоненты неопатристики стали противопоставлять ей, взамен этой школы, новейшие богословские течения, а к аргументам против нее начали добавляться её устарелость и ориентация на прошлое, уводящие от актуальных проблем и мешающие новым трендам. В 2010 г. в Богословской академии Волоса (Греция) прошла целая конференция

6 Valliere P. *Modern Russian Theology*. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. *Orthodox Theology in a New Key*. Grand Rapids (MI), 2000. P. 385.

под названием: «Неопатристический синтез или постпатристическое богословие? Может ли православное богословие быть контекстуальным?» Организатор конференции, ректор академии Пантелис Калаицидис сегодня — один из самых громких голосов в православном богословии, выступающих за его очередное решительное обновление. Лозунги этого обновления — уход от концепции неопатристического синтеза, пересмотр отношения к Преданию и направленность мысли не к прошлому, а к будущему, с обращением ко всем острым проблемам и трудным задачам современности.

Приведу большую цитату из недавней работы Калаицидиса, которая может служить как резюме сегодняшней ситуации обсуждаемой концепции: «“Возвращение к Отцам” <...> в конечном итоге привело к чрезмерному акценту (*overemphasis*) на патристической традиции как абсолютном и нормативном критерию и мере того, как заниматься богословием. Последствия этого чрезмерного акцента на патристике включали девальвацию библейских исследований, внеисторический подход к патристическому богословию, слабый отклик на вызовы современности и тенденцию к богословскому замыканию (*introversion*), которая привела к почти полной отключенности православных от главных богословских продвижений и трендов XX в. (таких как диалектическая теология, экзистенциальная и герменевтическая теология, теология истории и культуры, теология секуляризации и модернити, “новая теология”, теология миссии, теология религий и инаковости, а в том, что касается контекстуальных теологий — теология надежды и политическая теология, теология освобождения, теология черная и теология феминистская, наряду с другими)»<sup>7</sup>. Этот обширный список направлений, откликнуться на которые православию помешала, по мнению Калаицидиса, концепция Флоровского, может рассматриваться как своего рода негативный противовес приведенному выше списку крупных богословов — сторонников концепции. Взятые же вкуче, оба списка подтверждают полностью наш предварительный вывод: действительно, сегодняшний статус концепции неопатристического синтеза двойствен и противоречив. Отсутствие всякого консенсуса подтверждается ещё более тем, что часть греческих богословов резко критиковала конференцию в Волосе, устроив контрконференцию и выпустив открытое письмо с обличением «постпатристической ереси».

7 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundations and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis // Political Theologies in Orthodox Christianity. London, 2017. P. 155.*

Наконец, в завершение панорамы критических возражений добавим, что в последний период весьма усилилась ещё одна старая линия критики — обвинения концепции во всевозможных лакунах — в том, что она не обращается к той или иной проблематике, в ней нет таких-то тем и разделов и т. п. Вот главный, пожалуй, пункт такой критики: концепция игнорирует жизнь общества, не говорит ничего о происходящих крупных изменениях, о появлении новых острых проблем... Он выдвигается многими авторами и, в частности, выражен четко и заостренно в книге Валлера: «Где надо православным искать богословские указания по таким вопросам как свободные рынки, новые республики, составление конституций, этнические отношения, религиозный плюрализм, гендерные роли, бедность, криминал и масса других современных проблем? <...> В неопатристических источниках они этого не найдут»<sup>8</sup>. В России такой аргумент высказывался и ещё категоричней: «Мы не можем обратиться к св. Отцам по целому ряду социальных проблем, о которых они не могли знать <...> Невозможно найти ответ <...> у Иоанна Златоуста на вопросы, которые ставит перед человеком развитие биоэтики <...> Так что “возвращение к Отцам” <...> не совсем оправданно»<sup>9</sup>. Калайцидис же, варьируя данный упрек неопатристике, отсылает для сравнения, как к положительному примеру, к католической теологии освобождения: «Почему ни один крупный неопатристический труд не связывает понимание догмата Троичности с обществом и социальными проблемами, как это сделал <...> представитель католической теологии освобождения Леонардо Бофф в книге “Троица и общество?”»<sup>10</sup>.

Что же до отсутствующих богословских разделов, то на первом месте здесь этика и, в особенности, социальная этика. В новейший период регулярно звучат нападки на концепцию Флоровского за отсутствие в ней конкретных этических указаний: так, по утверждению В. В. Петрунина, «Неопатристика не смогла внести реальный вклад в труды по социальной этике»<sup>11</sup>; согласно А. С. Филоненко, «До сих пор не существует неопатристической этики»<sup>12</sup> и т. п. Наряду с этикой, начинает указы-

8 Valliere P. Modern Russian Theology. P. 7.

9 Петрунин В. В. Социальная этика православия: исихастская перспектива // Феномен человека в его эволюции и динамике. Труды Открытого семинара Института Синергийной Антропологии. Великий Новгород, 2013. С. 196, 238.

10 Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology. P. 159.

11 Петрунин В. В. Социальная этика православия. С. 196.

12 Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология // Койнония. Вестник ХНУ им. В. Н. Каразина. 2010. № 1. С. 187.

ваться как дефект также и отсутствие политической теологии, которое отмечает, в частности, Калаицидис, как можно видеть из его списка.

В целом же, растущее множество возражений, стремительная динамика развития мира, мелькающая смена доминирующих идей, направлений, парадигм привели уже, пожалуй, к тому, что складывается общий взгляд на концепцию как на «уходящую натуру», на культурный феномен, который начинает все больше и больше принадлежать прошлому, уже независимо от того, каков баланс его заслуг и ошибок.

\* \* \*

Суммируя наш обзор критикуемых свойств и сторон концепции неопатристического синтеза, мы видим, что все они разделяются, в основном, на три части: во-первых, чрезмерный грекоцентризм, абсолютизация эллинского слагаемого христианского учения; во-вторых, консерватизм, обращенность в прошлое, барьеры для творческой богословской мысли; в-третьих, лакуны в богословских позициях и уход от социальных проблем. Сейчас мы кратко наметим ответ на каждую из этих частей. Ответ будет следующим.

*О первой части:* мы находим, что критика грекоцентризма Флоровского в существенном справедлива и поэтому место и роль идеи «христианского эллинизма» в составе концепции неопатристического синтеза следует изменить, отнеся эту идею в разряд периферийных и факультативных. *О третьей части:* здесь мы, напротив, находим, что критика не является справедливой, и по самой природе концепции, вся та проблематика, отсутствие которой критиковалось, вовсе и не должна входить в её орбиту. Это можно увидеть сразу. Концепция говорит, как обретать тот особый опыт, на основе которого христианин только и может формировать своё отношение к ближнему, развивать свои нравственные установки, личные и социальные стратегии. Какими будут конкретно эти стратегии, решается из контекста, ситуативно, концепция же этого не указывает и указывать не должна, здесь — сфера личной ответственности и творчества. Закрепив это, мы дальше уже не будем возвращаться к данной части.

Что же до *второй части*, связанной со смысловым ядром концепции, то здесь ответ двоякий. С одной стороны, критика и тут поверхностна и по сути несправедлива, но с другой, есть необходимость в новой современной редакции и интерпретации этого ядра. Его следует разьяснить глубже, а также дополнить, закрепив два ключевых положения:

1) «опыт Отцов», связи с которым требует концепция, есть не что иное как квинтэссенциальный христианский опыт — опыт соединения со Христом, а православное Предание, хранящее этот опыт, есть единство патристики и аскетики, 2) аскетическое слагаемое в составе Предания есть не что иное как опыт исихастской практики. — В итоге, мы находим, что концепция неопатристического синтеза в главном не устарела, однако должна принять новую форму, имеющую два крупных отличия: следует удалить из нее принцип христианского эллинизма и включить в нее, в качестве аскетической компоненты Предания, опыт исихазма.

Место не позволяет дать полное обоснование этих утверждений, и я лишь бегло его намечу, отсылая за подробным раскрытием к ранее опубликованной статье<sup>13</sup>. Чтобы дать оценку принципу христианского эллинизма Флоровского, нужно, прежде всего, увидеть его место и роль во внутренней структуре концепции неопатристического синтеза. Эта структура является двоякой: во-первых, концепция утверждает необходимость живой связи с Преданием Церкви, необходимость постоянно возобновляемого обращения к Преданию; во-вторых, она дает определенную, если так выразиться, *расшифровку Предания*, утверждая в нём приоритет и примат греческой патристики, эллинского элемента. Этот второй момент и составляет суть принципа, так что христианский эллинизм выступает здесь как определённый *постулат о составе и содержании Предания*, об относительной роли в нём элементов, восходящих, соответственно, к эллинским и неэллинским (иудейским, но также и латинским, сирийским и др.) корням и истокам. Сам о. Георгий настаивает на втором моменте не менее чем на первом, и довольно естественно, что в обсуждениях его мысли «неопатристический синтез» и «христианский эллинизм» зачастую сливались, если не отождествлялись. Однако логически и по сути, они раздельны, это — два разных положения.

Если присутствие и участие Предания в жизни Церкви в любую её эпоху — это, действительно, позиция православного вероучения, православной духовной традиции, то христианский эллинизм, примат греческого слагаемого в Предании — это уже личное мнение, теологумен самого о. Георгия, хотя и имеющий определённую опору в истории. Вдобавок, что типично для Флоровского, сам концепт «христианский эллинизм» нигде строго не определён, так что это скорее не концепт, а лишь собирательная формула с довольно туманным объемом содержания. Хвалы и превознесения этого «воцерковленного эллинизма» у Флоровского

13 Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 122–135.

часто звучат преувеличенно. Любые слагаемые в составе Предания, не исключая и эллинского слагаемого, — это лишь конкретно-исторические феномены и формы, которые не должны абсолютизироваться. Роль и значение, которые мы им придаем, зависят от состояния наших знаний, от господствующих научных парадигм и прочих эмпирических факторов; это, как мы сказали, наша расшифровка Предания, и априори никогда нельзя исключить возможность её изменения. Конкретно же, в наше время грекоцентрическая расшифровка подвергается большим вызовам. С одной стороны, критикуется недооценка Флоровским значения латиноязычных Отцов Церкви, с другой — новые исследования раскрывают целые массивы источников на сирийском и других восточных языках. Но самый сильный, пожалуй, вызов — позиции богословской школы «Феофания» во главе с о. Александром Голицыным: в многочисленных работах школы последовательно воплощается тезис об иудейских корнях и истоках едва ли не всех учений и установок христианского Предания. Как можно здесь сказать, «христианский иудаизм» Голицына и «христианский эллинизм» Флоровского — это две полярно противоположные расшифровки православного Предания.

Сказанное ведёт к выводу: следует четко разделить отношение к Преданию и отношение к принципу христианского эллинизма. Призыв всегда поддерживать живую связь с опытом Отцов полностью сохраняет силу, и мы можем считать его здоровым и ценным ядром концепции неопатристического синтеза. Но *принцип христианского эллинизма следует из этого ядра удалить, сохранив разве что на периферии и в более умеренной форме.*

Оставшееся же ядро следует рассмотреть внимательнее и охарактеризовать точнее, отчетливее, чем у Флоровского, которого справедливо упрекали в размытости и расплывчатости понятий, в использовании необязательного и неопределённого культурологического дискурса (так, о. Павел Гаврилюк указывал, что у Флоровского «конфессиональная принадлежность и культурная самобытность имеют тенденцию перерастать в критерии истины, то есть гносеологические категории постоянно подменяются культурологическими»<sup>14</sup>).

Твердый и несомненный исходный тезис концепции Флоровского — обращение к Отцам, понимаемое не как цитирование их текстов, но как обретение их «ума», их видения вещей — иначе говоря, как приобщение к опыту Отцов, вхождение в этот опыт. Так многократно утверждает

14 Гаврилюк П. Л. «Запад» и «Восток» в контексте философии неопатристического синтеза. С. 199.

сам Флоровский, но мы должны пойти дальше, чтобы содержательно, предметно раскрыть: *Что же такое «опыт Отцов»?* — Прежде всего, это — не чисто теоретический опыт. Речь Отцов — речь о Боге, несущая истину о Боге, и она способна нести эту истину лишь благодаря тому, что опыт Отцов — это опыт актуального общения с Богом, которое, по православному богословию, есть соединение со Христом во благодати Св. Духа. Таковой опыт — а, стало быть, и его плоды, творения Отцов — обретается с неперенным участием аскезы, аскетических трудов, и отсюда вытекает часто встречаемое положение: православное Предание есть нераздельное единство патристики и аскетики. В силу этого единства, Предание, взятое в опытном аспекте, как корпус совокупного святоотеческого опыта, есть не что иное как полный фонд квинтэссенциального христианского опыта — опыта соединения со Христом. Связь с этим фондом — необходимое условие христианской жизни в наши дни, как и в любую эпоху: утверждение этого и есть истинное ядро, жизненный нерв концепции неопатристического синтеза. Это ядро верно выражает миссию Предания в православии, и поэтому оно не устарело и устареть не может.

Можно пойти и дальше. Как мы убедились, опыт Отцов включает в себя аскетическую составляющую. В православии аскетические труды, или же подвиг, получили форму исихастской практики, которая выстраивает путь к соединению со Христом, представляемому как обожение человека, как последовательное восхождение по определённым ступеням духовного и антропологического опыта. Отсюда — весьма существенный вывод: *обновленная конфигурация концепции неопатристического синтеза, исключив из своего ядра «христианский эллинизм», одновременно должна включить в это ядро исихастский опыт восхождения к обожению.*

Включение исихазма в ядро концепции неопатристического синтеза влечет глубокие последствия, изменяя сам характер концепции и связывая её с актуальной философско-богословской проблематикой. Связи с опытом и аскезой, заложенные в ней изначально, но пребывавшие нераскрытыми, получают ясную артикуляцию и далеко идущее развитие. Наш сегодняшний контакт с Преданием выступает поистине как путь «*Вперед к Отцам!*», заставляя входить в проблемы современной герменевтики, феноменологии и персонологии. Прежде всего, обращение к Отцам требует работы их истолкования, предполагает некоторую герменевтику. При этом новый акцент на *опыте* Отцов указывает, что развивать здесь следует не столько герменевтику текстов, сколько

*герменевтику опыта.* Иными словами, в концепции заложена установка непосредственного обращения к патристическому и аскетическому опыту, и эта установка сближает концепцию с руслом феноменологии, в истоках которого, по Гуссерлю, находится обращение «к самим вещам», к непосредственному опыту. Родство с феноменологией, обращение к герменевтике опыта, переход в стихию опытного умозрения — все эти факторы, прежде едва ли замечавшиеся, создают определённый философский облик концепции, который отражается на её позициях по многим проблемам.

Далее, целый спектр актуальных философских и богословских связей порождается присутствием исихастской практики. В современной трактовке, эта практика обладает свойством конститутивности: восходя по её ступеням, человек достигает встречи с Божественными энергиями, и в этой встрече, в размыкании всего человеческого существа к Богу, формируется его конституция, структуры его личности и идентичности. Ступени практики получают персонологическую интерпретацию, как ступени личностного строительства, и создаваемые здесь личностные структуры представляют большой интерес для современной персонологии и антропологии, центральная проблема которых — поиски новых модусов идентичности и субъектности. Помимо того, исихастская практика — особый род практики, она создает полный канон, или органон своего опыта, включающий детальную, строгую эпистемологию и критериологию. Определённые части этого органона и, в первую очередь, исихастское искусство внимания, оказываются близко родственны структурам интенционального опыта в феноменологии, и за счет этого вышеотмеченные связи с феноменологией существенно углубляются и закрепляются.

В итоге, намечаемая нами новая конфигурация концепции неопатристического синтеза, полностью сохраняя своё ядро, установку непрестанной связи с Преданием Отцов, вместе с тем обретает совсем иной фундамент: её основные тезисы, которые прежде обосновывались лишь на расплывчатом культурологическом уровне, могут получить систематическую разработку в рамках современного концептуального и эпистемологического аппарата. Наряду с этим, она имеет все перспективы для включенности в сегодняшний научный контекст, имея в нём многие междисциплинарные связи. И я бы даже сказал, что есть живые примеры такой включенности.

В самом деле, в сегодняшней науке весьма успешно, активно развиваются патрологические исследования. По самому определению этой

области науки, здесь налицо обращенность к Отцам и погруженность в эпоху отцов. Но стоит ближе взглянуть, как, в какой парадигме работает современная патрология. В сегодняшних исследованиях Отцы предстают, как правило, в двойной перспективе: разумеется, как авторы своего времени, но вместе с тем также и как современные авторы, чье творчество изучается современными средствами, рассматривается в современном контексте и в этом контексте реально участвует, привлекается к решению его проблем — так что эти проблемы, в итоге, решаются с помощью обращения к Отцам. Поэтому я позволю себе сказать, что современная православная патрология — это направление, которое развивается в парадигме неопатристического синтеза. И соответственно заключаю, что старая концепция о. Георгия Флоровского сегодня имеет явные возможности пакибытия.

\* \* \*

В качестве отдельного заключения стоит заметить, что обновленной концепции как нельзя лучше отвечает старинная формула: *Живое Предание*. Предание в ней последовательно трактуется именно как живущее и действующее здесь и теперь, сегодня, и можно вспомнить, что ещё до рождения концепции о. Георгий уже писал: «Предание есть <...> прежде всего, начало жизни»<sup>15</sup>. Интересный штрих в том, что эту формулу использовали как раз оппоненты Флоровского, выпустившие упомянутый выше сборник «Живое Предание». Они тоже утверждали, что Предание должно быть живым, и трактовали эту жизнь как стихию абсолютной вольности и непредсказуемости, так что жизнь Предания на поверку понималась как свобода уйти полностью от Предания. Но сегодня мы знаем, что эти представления о жизни категорически неверны, ибо жизнь вся, до последнего основания, имеет строжайшую организацию, управляется кодом и программой. Поэтому та роль, которую отводили Преданию философы Серебряного века, — это вовсе не жизнь Предания, ибо жизнь — отнюдь не стихия произвола. И наоборот, та роль, которую Предание играет в обновленной концепции, это именно жизнь Предания, в современном понимании жизни. Решающим фактором тут оказывается присутствие исихазма. Исихазм имеет строгий метод и наделяет духовную жизнь строгой структурой, описывая её как лестницу ступеней, восхождение

15 Флоровский Г., прот. Богословские отрывки // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 136.

по которым подчинено точно определённый органону. Можно поэтому сказать, что в составе обновленной концепции исихастский органон — это своего рода генетический код, который сообщает строгую внутреннюю организацию жизни Предания в любую эпоху и в том числе, в наши дни.

Включение исихастского опыта в концепцию неопатристического синтеза в качестве аскетического слагаемого в составе Предания есть, собственно, не столько добавление к концепции, сколько экспликация, выявление: оно делает явным то её *опытное измерение*, которое, без сомнения, предполагалось самим Флоровским. Данный аспект был основательно рассмотрен в недавней книге македонского богослова Милана Джорджевича «Николай Кавасила. Путь к синтезу традиций» (2015). В особом разделе книги Джорджевич подробно анализирует ключевое понятие Флоровского «разум (φρόνημα) Отцов», предлагая его трактовку на базе двойственного греко-латинского понятия *habitus* (лат.) / ἔξις (греч.). Ἐξις — понятие этики Аристотеля, где переводится обычно как «склад души», в патристике же оно используется у Максима Исповедника. *Habitus* фигурирует у Фомы Аквината, а затем появляется в современной философии у Пьера Бурдьё. (К сожалению, Джорджевич не упоминает важное промежуточное звено, как раз близкое к контексту Флоровского: Бурдьё сам возводит свой *habitus* к понятию *mental habit*, «умственное состояние», посредством которого Эрвин Панофски описывал связи между высокою схоластикой и архитектурой готики.) Как показывает Джорджевич, «Понятие *habitus* / ἔξις можно применить для концептуальной конкретизации понятия “разум Отцов” <...> Выражение “разум Отцов” в его употреблении у Георгия Флоровского полностью соответствует “габитусу”»<sup>16</sup>. Но *habitus* отсылает к определённому опыту, это не формальная норма. И от своей трактовки «разума Отцов» Джорджевич переходит к выводам о сугубо опытной, а не догматически-нормативной природе концепции неопатристического синтеза: «Позиция Флоровского должна пониматься так, что основоположный критерий Предания Отцов — это личная встреча с личным Богом, и вопрос о Предании в первую очередь определяется не письменно зафиксированной нормой, а тем, что Предание есть прежде всего событие, жизненная установка и постоянное обновление <...> Отцы “едины в своих различиях” и через них возможно говорить о “Живом Предании”, которое не поработщено буквой авторитетов прошлого»<sup>17</sup>.

16 *Dordević M. Nikolas Kabasilas. Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen. Leuven; Paris; Bristol, 2015. S. 206, 211.*

17 *Ebda. S. 209–210, 211.*

Как видим, выводы концептуального анализа Джорджевича полностью согласуются с нашей трактовкой, и в качестве адекватной характеристики позиций Флоровского он тоже приходит к формуле «Живое Предание». Напротив, неадекватными и неорганичными для православного понимания Предания, православного «габитуса» и этоса оказываются формулы «неопатристика» и «неопаламизм». Разными авторами они критиковались не раз (в особенности, «неопаламизм»). Как мне уже случалось писать, для православного строя и восприятия духовной жизни, культурные и духовные феномены, определяемые префиксом «нео-», это — чужие слова, несущие явственную печать западного эссенциалистского мышления и дискурса. Неопаламизм же — богословие на почве и в призме исихастского опыта, «исихастское богословие», в широком смысле; и естественно считать, что вместе с этим опытом, он также включается в предложенную выше обновленную конфигурацию концепции о. Георгия. А сама концепция в этой конфигурации, представляющей суммарно и во всей цельности православное отношение к Преданию Отцов, могла бы именоваться концепцией Живого Предания, оставив позади и «неопатристику», и «неопаламизм» как временные псевдонимы.

## Библиография

- Гаврилюк П. Л. «Запад» и «Восток» в контексте философии неопатристического синтеза // Георгий Васильевич Флоровский / ред. А. В. Черняев. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 180–204.
- Галлахер Б. «В ожидании варваров»: идентичность и полемичность у Георгия Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский / ред. А. В. Черняев. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 205–229.
- Петрунин В. В. Социальная этика православия: исихастская перспектива // Феномен человека в его эволюции и динамике. Труды Открытого семинара Института Синергической Антропологии / отв. ред. С. С. Хоружий. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2013. С. 190–217.
- Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология // Койнония. Вестник ХНУ им. В. Н. Каразина. 2010. № 1. С. 175–189.
- Флоровский Г., *прот.* Богословские отрывки // Избранные богословские статьи / ред.-сост. А. Кырлежев. М.: Пробел, 2000. С. 121–140.
- Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 122–135.
- Baker M. “Theology Reasons” — In History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality // Theologia. 2010. Т. 81. № 4. С. 81–118.

- Gavrilyuk P. L.* Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Kalaitzidis P.* Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundations and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis // *Political Theologies in Orthodox Christianity. Common Challenges — Divergent Positions* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 151–178.
- Valliere P.* Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. *Orthodox Theology in a New Key*. Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans Publ. Company, 2000.
- Dorđević M.* Nikolas Kabasilas. Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2015.

## **The Concept of Neo-Patristic Synthesis: The Present Status and Chances for New Life**

### **Sergey S. Horujy**

Doctor of Physics and Mathematics  
Principal Researcher of Institute of Philosophy  
of Russian Academy of Science  
12 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russia  
Professor of Novgorod Institute of Humanities  
State University of Yaroslav Mudry  
1, Antonovo, Novgorod Velikii, 173014, Russia  
horujy@bk.ru

**For citation:** Horujy, Sergey S. "The Concept of Neo-Patristic Synthesis: The Present Status and Chances for New Life". *Theological Questions*, №. 1 (3), pp. 44–61 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-44-61

**Abstract.** The present situation of the concept of neopatristic synthesis by Fr. Georges Florovsky is discussed and prospects for its further development are estimated. Principal stages of the reception of this concept are reconstructed, starting from its creation in the 30s of the last century. The main attention is paid to the last stages, on which the sharp criticism of the concept takes place. Critical arguments against the concept are systematically considered, and the following three of them are singled out as the most important: the unjustified absolutization of the Greek component of the Orthodox Tradition in the principle of «Christian Hellenism» by Florovsky; excessive and unjustified criticism of Russian religious philosophy of Silver Age; mistaken conservative position, which is oriented to the past, prevents any creation and innovation in theology and diverts theology away from topical problems of modern reality. Our analysis shows that the first argument must be accepted, but the second rejected. The third one is essentially invalid, but its study discovers that the concept needs to be made more precise and complemented. The «turn to the Fathers» must be conceived as the turn to the quintessential experience of the union with Christ, which is preserved in the Orthodox Tradition as the union of patristics and ascetics. As a result we conclude that the concept is not obsolete basically, but it must take a new form, which has two important distinctions: one must remove

from it the principle of Christian Hellenism, and include in it hesychast experience as the ascetic component of the Tradition. This experience, which is living and kept identically till nowadays, and has, moreover, rigorous organization, represents *sui generis* 'genetic code' of the Tradition. Provided with this code, the Tradition is literally the 'Living Tradition', by the ancient symbolic formula.

**Keywords:** Archpriest Georges Florovsky, neopatristic synthesis, Tradition, theology, religious philosophy, patristics, ascetics, hesychasm, neopalamism, Christian Hellenism.

## References

- Baker M. (2010) "Theology Reasons' — In History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality." *Theologia (Athens)*, vol. 81, no. 4, pp. 81–118.
- Filonenko A. S. (2010) "Bogoslovie obshhenija i evharisticheskaja antropologija" ["Theology of Communion and Eucharistic Anthropology"]. *Kojnonija. Vestnik HNU im. V. N. Karazina*, no. 1, pp. 175–189 (in Russian).
- Florovsky G. (2000) "Bogoslovskie otrывki" ["Theological Fragments"], in Florovsky G.; Kyrlezhhev A. (ed.) *Izbrannye bogoslovskie stat'i* [Selected Theological Essays]. Moscow: Probel, pp. 121–140 (in Russian).
- Gallaher B. (2015) "V ozhidanii varvarov': identichnost' i polemichnost' u Georgija Florovskogo" ["Waiting for the Barbarians': Identity and Polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky"], in Chernyaev A. V. (ed.) *Georgij Vasil'evich Florovskij* [Georges Vasilievich Florovsky]. Moscow: Politicheskaja jenciklopedija, pp. 205–229 (in Russian).
- Gavrilyuk P. L. (2013) *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Gavrilyuk P. L. (2015) "Zapad' i 'Vostok' v kontekste filosofii neopatristicheskogo sinteza" ["The West' and 'the East' in the Context of the Philosophy of Neo-Patristic Synthesis"], in Chernyaev A. V. (ed.) *Georgij Vasil'evich Florovskij* [Georges Vasilievich Florovsky]. Moscow: Politicheskaja jenciklopedija, pp. 180–204 (in Russian).
- Horujy S. S. (2015) "Konceptija neopatristicheskogo sinteza na novom jetape" ["The Conception of Neopatristic Synthesis on a New Stage"]. *Voprosy filosofii*, no. 7, pp. 122–135 (in Russian).
- Kalaitzidis P. (2017) "Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundations and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis", in Stoeckl K., Gabriel I., Papanikolaou A. (eds.) *Political Theologies in Orthodox Christianity. Common Challenges — Divergent Positions*. London: Bloomsbury T&T Clark, pp. 151–178.
- Petrinin V. V. (2013) "Social'naja jetika pravoslavija: isihastskaja perspektiva" ["The Social Ethics of Eastern Orthodoxy: a Hesychast Perspective"], in Horujy S. S. (ed.) *Fenomen cheloveka v ego jevoljucii i dinamike. Trudy Otkrytogo seminaru Instituta Sinergijnoj Antropologii* [The Phenomenon of Man in Evolution and Dynamics. Proceedings of the Open Workshop of the Institute of Synergic Anthropology. Velikiy Novgorod]. Velikiy Novgorod: NovGU im. Yaroslava Mudrogo, pp. 190–217 (in Russian).
- Valliere P. (2000) *Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans Publ. Company.
- Đorđević M. (2015) *Nikolas Kabasilas. Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen* [Nicholas Cabasilas: A path to a synthesis of traditions]. Leuven; Paris; Bristol: Peeters (in German).