

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№1 (3)
2020



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2020

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№1 (3)
2020



Sergiev Posad
2020

ISSN 2658-7491

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р20-011-0301

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад:
Издательство Московской духовной академии, 2020. — № 1 (3). — 192 с.

«Вопросы богословия» (Theological Questions) — научный журнал Московской духовной академии, посвящённый ключевым вопросам современного богословия. Основные направления исследований: систематическое богословие, антропология, апологетика, философия, религиоведение, патрология.

Специальности ВАК:
26.00.01 Теология
09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: протоиерей Павел Великанов

кандидат богословия, заведующий кафедрой богословия
Московской духовной академии

Научный редактор: Анатолий Анатольевич Парпара

кандидат медицинских наук, магистр богословия, научный
сотрудник кафедры богословия Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Стефан Домусчи, (ответственный редактор) кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Иеромонах Дамиан (Воронов), (ответственный секретарь) методист кафедры богословия Московской духовной академии

Михаил Степанович Иванов, доктор богословия, заслуженный профессор кафедры богословия Московской духовной академии

Алексей Иванович Сидоров, доктор церковной истории, кандидат богословия, кандидат исторических наук, профессор кафедры богословия Московской духовной академии

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь Учёного совета МДА, заведующий аспирантурой Московской духовной академии

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии

Алексей Михайлович Гагинский, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв, магистр филологии и истории Древнего Востока старший преподаватель кафедры филологии Московской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Head editor: Archpriest Pavel Velikanov

PhD in Theology, Head of the Department of Theology
at the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Anatoly Anatolyevich Parpara

PhD in Medicine, MA in Theology, Researcher at the Department
of Theology at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Priest Stephan Domuschi, (Editor-in-chief) PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Hieromonk Damian (Voronov), (Secretary of the journal), secretary of the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

Alexey Ivanovich Sidorov, Doctor of Church History, PhD in Theology, PhD in Historical Sciences, Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council, Head of the Postgraduate Program of the Moscow Theological Academy

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Alexey Mikhailovich Gaginsky, PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Eugeniy Viktorovich Tkachev, Master of Theology and the History of Ancient East, Senior Teacher at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

- 9 **Список сокращений**
- 11 **Предисловие главного редактора**
- Материалы Международной научно-богословской конференции по случаю сороковой годовщины преставления выдающегося православного богослова, философа и патролога протоиерея Георгия Флоровского (1893–1979). Сергиев Посад, МДА, 23 декабря 2019 г.*
- 13 **Дмитрий Сергеевич Бирюков**
Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.)
- 44 **Сергей Сергеевич Хоружий**
Концепция неопатристического синтеза: сегодняшний статус и возможности пакибытия
- 62 **Михаил Степанович Иванов**
Богословское осмысление истории протоиереем Георгием Флоровским
- 75 **Инна Владимировна Голубович**
Логика, феноменология, герменевтика в исторической философии и богословии истории Георгия Флоровского
- 104 **Розалия Моисеевна Рупова**
Богословие истории прот. Георгия Флоровского как русло неопатристики
- 115 **Алексей Евгеньевич Климов**
Четырнадцатитомное собрание сочинений протоиерея Георгия Флоровского: критические замечания
- 134 **Диакон Сергей Пантелеев**
«Кризис русского византизма» и переводы сочинений греческих отцов Церкви в Древней Руси
- 148 **Николай Николаевич Павлюченков**
«Томление духа»: некоторые замечания по поводу критики трудов священника Павла Флоренского протоиереем Георгием Флоровским
- 161 **Георгий Владимирович Паутов**
Экклезиологические границы в контексте учения о кафоличности Церкви в трудах протоиерея Георгия Флоровского
- 170 **Сергей Владимирович Ряполов**
«Его звали в Киеве “смирненным философом”». Влияние о. Феофана (Авсенева) на становление русской духовно-академической философской традиции: в интерпретации и оценке протоиерея Георгия Флоровского
- 183 **Мария Алексеевна Синицкая**
Исследование границ христианского единства в трудах протоиерея Георгия Флоровского и протоиерея Василия Зеньковского

CONTENTS

- 9 **List of Abbreviations**
- 11 **Preface of the Chief Editor**
- Proceedings of the International Theological Conference in Honour of the 40th Death Anniversary of Archpriest Geroges Florovsky (1893–1979), a Prominent Eastern Orthodox Theologian, Philosopher and Patrologist. Sergiev Posad, MThA, December 23, 2019*
- 13 **Dmitry S. Biryukov**
Two Thinkers Discussing Palamism: Fr. Sergius Bulgakov's Sophiological Palamism and Fr. Georges Florovsky's Neo-Palamism (the 1920s)
- 44 **Sergey S. Horujy**
The Concept of Neo-Patristic Synthesis: The Present Status and Chances for New Life
- 62 **Mikhail S. Ivanov**
Theological Rethinking of History by Fr. Georges Florovsky
- 75 **Inna V. Golubovych**
Logics, Phenomenology, Hermeneutics in Georges Florovsky's Historical Philosophy and Theology of History
- 104 **Rosalia M. Rupova**
Fr. Georges Florovsky's Theology of History as the Mainstream of Neo-Patristics
- 115 **Alexis Klimoff**
The 14-Volume Collected Works of Father Georges Florovsky: Critical Comments
- 134 **Deacon Sergey Panteleev**
«Crisis of Russian Byzantinism» and Translations of Greek Church Fathers in the Old Rus'
- 148 **Nikolay N. Pavlyuchenkov**
«Vexation of Spirit»: Some Remarks about Pr. G. Florovsky's Criticism on Pr. P. Florensky's Works
- 161 **Georgiy V. Pautov**
Ecclesiological Boundaries in the Context of the Doctrine of the Catholicity of the Church in Fr. Georges Florovsky's Works
- 170 **Sergey V. Ryapolov**
«He Was Called in Kiev "A Humble Philosopher"»: Influence of Archimandrite Theophan Avsenev on the Formation of Philosophical Tradition in Russian Theological Academies: In the Interpretation and Evaluation of Fr. Georges Florovsky
- 183 **Mariya A. Sinitskaya**
The Study of the Boundaries of Christian Unity in the Writings of Fr. Georges Florovsky and Fr. Vasily Zenkovsky

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Периодические издания и серии

- Вестник РСХД Вестник Русского студенческого христианского движения. Париж; Нью Йорк, 1926–1974.
- Вестник РХД Вестник Русского христианского движения. Париж; Нью Йорк; М., 1974–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.

Учебные заведения

- ВолГУ Волгоградский государственный университет
- КазДА Казанская духовная академия
- КДА Киевская духовная академия
- МГУ Московский государственный университет
- МДА Московская духовная академия
- ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия
- ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
- РХГА Российская христианская гуманитарная академия
- СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия
- ТГУ Томский государственный университет
- MThA Moscow Theological Academy
- SPThA Saint Petersburg Theological Academy

Предисловие главного редактора

В третий номер Вопросов богословия вошли доклады, представленные на *Международной научно-богословской конференции по случаю сороковой годовщины преставления выдающегося православного богослова, философа и патролога протоиерея Георгия Флоровского (1893–1979)*. Протоиерей Георгий Флоровский, как известно, — истый эллинист, и христианский эллинизм есть для него мерило исторических и богословских процессов, протекавших в Церкви. Такой подход вызывает разную оценку, но так или иначе, он лежит в основе оценки древнерусского богословия отцом Георгием, изложение которого составляет первую главу «Путей русского богословия», являясь образом высокой культуры богословской мысли в сложной и актуальной области церковной науки.

Читатель узнает об эволюции взглядов о. Георгия Флоровского на проблему божественных энергий в контексте его полемики с протоиереем Сергием Булгаковым и его исследований, посвященных богословию свт. Григория Паламы, познакомится с историей экклесиологических поисков русских ученых периода расцвета отечественной богословской мысли протоиереев Георгия Флоровского и Василия Зеньковского, чьи размышления о единстве и единственности церкви, экклесиологическом статусе христианских конфессий, возможности и путях обретения христианского единства стали вновь актуальны в современном мире, соприкоснется с анализом современной рецепции концепции неопатристического синтеза о. Георгия Флоровского и оценкой перспективы ее дальнейшего развития, получит ответ на вопрос, заключается ли в «историзации» богословия опасность релятивизации вечной христианской истины, сможет оценить попытку экспликации теоретико-концептуальных оснований философии и богословия истории о. Георгия Флоровского на основе новых архивных документов, прежде всего, из архива выдающегося православного богослова, хранящегося в библиотеке Свято-Владимирской духовной семинарии (г. Крествуд, штат Нью-Йорк, США). В номере также представлен критический обзор многотомного англоязычного собрания сочинений Флоровского, оказавшего влияние на составление российских сборников трудов, а также обзор его работ, посвященных теме христианского понимания истории, за весь период публикационной активности. Критические замечания, сделанные протоиереем Георгием Флоровским относительно книги священника Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины», искавшего свидетельства объективного существования общей для всех

Истины, познание Которой он относил к эсхатологической перспективе, вызывавшей у него не «томление духа», а радость ожидания грядущего преображения порадуют читателя не меньше, чем представление о позиции знаменитого богослова русской эмиграции по отношению к вопросу о границах Церкви через рассмотрение учения о ее кафоличности (соборности), как практического выражения церковного единства в вероучении и сакраментальности на основе анализа его богословских трудов, посвященных экклесиологической тематике. Интересно представлены новые грани основных положений оригинальной философской системы о. Феофана (Авсенева), который согласно мысли протоиерея Георгия Флоровского может быть назван наиболее ярким мыслителем киевской философско-богословской школы.

*протоиерей Павел Великанов,
заведующий кафедрой богословия
Московской духовной академии*

ДВА МЫСЛИТЕЛЯ
В РАЗГОВОРЕ
О ПАЛАМИЗМЕ:
СОФИОЛОГИЧЕСКИЙ
ПАЛАМИЗМ
о. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА
И НЕОПАЛАМИЗМ
о. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО
(1920-е гг.)¹

Дмитрий Сергеевич Бирюков

доктор философских наук, PhD in Philosophy
научный сотрудник Национального исследовательского
университета «Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
ведущий научный сотрудник Социологического института
Российской академии наук – филиала Федерального
государственного бюджетного учреждения науки Федерального
научно-исследовательского социологического центра
Российской академии наук
190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25
dbirjuk@gmail.com

Для цитирования: *Бирюков Д. С.* Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.) // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 13–43. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-13-43

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

Аннотация

УДК 271-144(091)

Настоящая статья развивает предшествующие исследования автора, посвящённые путям рецепции паламизма в русской мысли начала — первой половины XX в. Здесь реконструируется исторический и интеллектуальный контекст рецепции паламизма у С. Н. Булгакова и Г. В. Флоровского, и показывается, как формировалось понимание паламизма Флоровским в контексте его полемического отталкивания от софиологии Булгакова. Выделяется два этапа в обращении Г. В. Флоровским к паламитскому богословию: в 1920-х и в 1950-х гг. В данной статье рассматривается первый из этих этапов, связанный с общением Г. В. Флоровского с С. Н. Булгаковым в 1920-х гг. В этой связи рассматривается софиологическая проблематика у С. Н. Булгакова и выделяется допаламитский (1910-е) и паламитский (1920-е) этапы в софиологии последнего. В своём фундаментальном труде «Свет Невечерний» (1917) Булгаков упоминает о Софии как о «четверной ипостаси» в Боге. Желая смягчить это учение, в статье «Ипостась и ипостасность» (1924) Булгаков вводит понятие «ипостасности», как относящееся к Софии, и привлекает паламитское различение сущности и энергий, соотнося Софию с божественной энергией, наделяя таким образом энергию «ипостасностью». Этот ход содержит пантеистические тенденции. Также, Булгаков предлагает «формулы паламизма», предполагающие, что божественность энергий Божества иная, чем сущности. Автор реконструирует интеллектуальный контекст этих формул и показывает их зависимость от трактовки паламизма П. А. Флоренским и С. В. Троицким (при том, что они были по разные стороны баррикад в имяславских спорах). Далее автор обращается к переписке Г. В. Флоровского с С. Н. Булгаковым 1926 г. и анализирует отражённую в ней полемику Флоровского с булгаковским софиологическим паламизмом. Автор показывает, что в ходе этой полемики Флоровский, желая элиминировать тенденцию Булгакова к гипостазированию энергии, говорит об энергии как об акциденции. Затем автор обращается к программному сочинению Флоровского «Тварь и тварность» (1928) и показывает, что в нём предлагается новое прочтение паламизма по сравнению с трактовкой паламизма у Булгакова (и Флоренского). В отличие от других исследователей, автор находит в этом сочинении прямую полемику с «Ипостасью и ипостасностью» Булгакова, касающуюся темы ипостасности энергии. Кроме того, Флоровский здесь пересматривает представление об энергии как акциденции и настаивает, что энергии — это тот же Бог, что и божественная сущность. Автор видит в этом новое для своего времени прочтение паламизма и первый шаг неопаламитского движения XX в.

Ключевые слова: паламизм, русская философия, русская патрология, Григорий Палама, С. Н. Булгаков, Г. В. Флоровский, П. А. Флоренский, С. В. Троицкий, Бог, София, сущность, ипостась, ипостасность, энергия, акциденция, имяславие, платонизм

Внаследии 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 вонне 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 с паламитской доктриной, послужившие полемическим контекстом собственного обращения Флоровского к паламитской тематике.

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 какового о Софии говорилось на языке мировой души, предвечных идей и умопостигаемого мира². Тем не менее, уже в сере-

2 См. например: *Булгаков С.* Философия хозяйства. М., 1912. Ч. I: Мир как хозяйство. С. 65–66, 120, 128; *Булгаков С. Н.* 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

дине 1910-х гг. Булгаков вслед за своим другом П. А. Флоренским в ходе споров вокруг имяславия открывает для себя паламизм³, 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 свт. Григория Паламы «Сто пятьдесят глав» и «Феофан», перевод и издание которых особенно необходимы⁴. 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 свт. Григория Паламы, во-первых, в отделе «Света Невечернего», посвящённом Божественному ничто, обсуждая в этом контексте различие между Божественной сущностью и энергиями⁵, во-вторых, в отделе «Человек», обсуждая различие между человеческим и ангельским существом и развивая своё учение о стремлении (не могущим быть реализованном в полноте) человека к абсолютному творчеству по образу божественного творения из ничто⁶. И в-третьих, он обращается к учению Паламы в отделе своего сочинения, посвящённом Софии. Здесь Булгаков развивает

здесь на основе платонизма» (*Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010. С. 301).

- 3 Об историко-богословском и философском контексте открытия паламизма в русской философии начала XX в. см. мою статью: *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. См. также мои публикации, посвященные этой проблематике: *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) // *Konštantínove listy.* 2019. Т. 12. № 2. С. 74–79; *Бирюков Д. С.* «Синэргетическое 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.
- 4 *Флоренский П. А.* Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 78.
- 5 *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. С. 111–113.
- 6 Там же. С. 267–268. См.: *Бирюков Д. С.* Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. С. 75–78.

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 четверицу⁷. 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 человеке⁸. 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 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»⁹. Таким образом, в «Свете Невечернем» (сочинении, издан-

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

8 «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 Палимы (XIV в.), который отвергает астрологическую мировую душу, однако утверждая бытие её в человеке» (Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 196, прим. *).

9 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 Мина: 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 свт. Григория Паламы с учением о мировой душе, проводимой им в гл. 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 нему, 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

ном, напомним, в 1917 г.) Булгаков уже обращается к учению Паламы, однако паламитская доктрина в этом сочинении ещё предстаёт отделённой 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: гипостазирование энергии-Софии

Напомним, 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.

(PG 149. Col. 534B–535A), где Григора приписывает Синезию учение о мировой душе как связывающей все части мира. Синкевич утверждает, что, хотя в своём комментарии к Синезию Григора 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 Григора относился к учению о мировой душе всерьёз. То есть, согласно Синкевичу, Григора 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 Григорией. По мнению Синкевича, в подтверждение этого свидетельствует, в частности, тот факт, что сочинение «Сто пятьдесят глав» написано свт. Григорием ок. 1349–1350 гг. (*Sinkewicz R. E. Introduction // Gregory Palamas, St. The One Hundred and Fifty Chapters... P. 49–54*), как раз когда Григора начал играть роль лидера антипаламитского движения.

и опубликовано в 1925 г.¹⁰ Здесь Булгаков отрешивается от представления о Софии как «четвертой ипостаси», и вообще, самостоятельной ипостаси¹¹. В связи с этим Булгаков вводит новую, особую категорию, призванную заменить понятие «ипостаси», но так, чтобы сохранить при этом интуицию Софии как «живой сущности»¹².

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»¹³. 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 любви¹⁴. 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 ипостась¹⁵. Я думаю, будет справедливо сказать, что такое понимание Софии предполагает тенденцию к сближению божественной реальности с тварной, зависимости первой от второй.

10 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 фрейдизме в богословии. Это и другие положения критики «Ипостаси и ипостасности» привели к множеству правок, сделанных Булгаковым в предпечатной корректуре текста.

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

12 Там же. С. 27.

13 Там же. С. 28.

14 Там же. С. 28–30.

15 Там же. С. 30–31.

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 Софии¹⁶.

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 Божества, то есть божественная энергия в паламитском смысле¹⁷. 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 Логоса¹⁸.

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 творчества¹⁹. 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 переосмысливает²⁰ рассмотренное им в «Свете Невечернем» место из 4-й главки «Ста пятидесяти глав», где Палама полемизирует с концептом языческой мировой души²¹.

16 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.

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

18 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.

19 Там же. С. 36.

20 Там же.

21 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, цит. из Паламы в прим. 9 и текст около него).

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 образом²².

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

Наконец, обращу 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 ἐστίν (хотя и не есть ὁ θεός)»²³. 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»²⁴. 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 Булгакова о. Павла Флоренского относительно паламизма и имяславия, выраженным в посвящённом паламизму и имяславию программном тексте Флоренского

22 Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность // Труды о Троичности. С. 36–38.

23 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, прим. 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).

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

«Имеславие как философская предпосылка» (1917 г.). Это первое сочинение в русской религиозно-философской мысли, где сделана попытка философского анализа паламизма — отождествляемого в нем с имяславием²⁵, — однако ещё без обращения к текстам самого свт. Григория Паламы (но на основании текстов анафематствований антипаламитов из «Синодика православия»). Здесь Флоренский говорит о паламизме и имяславии как о разновидности платонизма²⁶ и характеризует их на языке символической логики так, что для этих учений характерно следующее представление о соотношении сущности и явления: «явление/энергия включено в сущность, но сущность не включена в явление/энергию», или, на символическом языке: «явление \supset сущность: сущность \supset — явление»²⁷ (далее я буду называть это «формулой паламизма» Флоренского). При этом здесь же у Флоренского прослеживается следующая логика соотношения божественной сущности и энергий в их связи с именованнием Божества: Бог как таковой, Сам по Себе, — это божественная 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 именованние «Бог» относится к Божественной сущности, и уже от неё, как от Действующего, это имя переносится на энергии — действия этого Действующего²⁸. Именно такое понимание соотношения сущности, энергии и именованния «Богом», на мой взгляд, стоит за формулой паламизма Флоренского.

Парадоксальным образом, с другой стороны, указанное понимание соотношения именованния сущности и энергии в Божестве у Булгакова,

25 То есть учением, обосновывающем справедливость формулы «Имя Божие есть Бог».

26 См.: Бирюков Д. С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.

27 Флоренский П. А. Имеславие как философская предпосылка // Сочинения. М., 2000. Т. 3 (1). С. 273–274.

28 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 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 Существому — 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).

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»²⁹. Так, Булатович приводил 5-е анафематствование против Варлаама и Акиндина из соборного определения 1351 г., помещённое в «Синодике», для обоснования необходимости называть Божественную энергию Богом³⁰. 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 не полностью прозрачен и допускает разночтения³¹), 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 сущности³².

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

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

30 Антоний (Булатович), иеросхимон. Апология веры во имя Божие и во имя Иисус. М., 1913. С. 4–5.

31 Ср.: Троицкий С. В. Афонская смута // Святое православие и именовбожническая ересь. В 3 ч. Ч. 1 (догматическая). Харьков, 1916. С. 119–120, прим. 1; 120–121, прим. 1; Бибихин В. В. Материалы к исихастским спорам // Бибихин 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.*

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

Булгаковская формула «энергия есть Бог, но Бог не есть энергия» следует формуле паламизма, предложенной о. Павлом Флоренским в сочинении «Имяславие как философская предпосылка», а именно формуле: «явление/энергия включено в сущность, но сущность не включена в явление/энергию», где понятию «сущности» соответствует «Бог» в булгаковской формуле. Соответственно, за булгаковской формулой паламизма стоят те же предпосылки, что и у Флоренского. Мы видим, что первый в своём роде труд Флоренского «Имяславие как философская предпосылка», предлагающий философский базис для паламизма, очевидно, повлиял на понимание паламизма о. Сергием. 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 нечто производное от этой сущности, и её, в качестве таковой, нельзя называть Богом в том же смысле, что и сущность. Эта предпосылка, на мой взгляд, в своей сути расходится с историческим паламизмом, где сущность и энергия понимаются как находящиеся в неразделимой связке, как элементарный атом бытия, и к ним в равной мере прилагается имя «Бог»; при том что в текстах Паламы можно найти некоторые основания для указанной предпосылки³³.

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

33 Это основания связаны с проводимым Паламой в ходе его полемики с Варлаамом и Григорием Акиндином различением 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. Antirrh. c. Acind. I, 4-5; II, 19.*

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. Сергия Булгакова быть его духовным отцом³⁴. Переживший в юности увлечение направлением русской религиозной философии, которая была вдохновлена Владимиром Соловьёвым, и в частности, соответствующими идеями Флоренского и Булгакова³⁵, 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 Булгаков³⁶.

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)

34 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).

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

36 В целом об отношениях между Флоровским и Булгаковым в контексте споров вокруг софиологии см.: 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, 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).

к изучению проблематики энергий и паламизма и, как кажется, последний действительно обратился к изучению доктрины свт. Григория Паламы под влиянием Булгакова³⁷. 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 Булгаков³⁸. 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»,³⁹ и это именно те трактаты Паламы, которые, как следует из переписки Булгакова с Флоренским⁴⁰ и его сочинения «Свет Невечерний»⁴¹, 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 паламизма⁴², конфликтующим с софиологическим паламизмом Булгакова: «Все-таки думаю, что Ваше софиеборство ведёт Вас к таким сомнительным идеям, как “акцидентальность” энергий...»⁴³ — действительно, рассуждения о том, можно ли Божественные энергии

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

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

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

40 См. прим. 4 настоящей статьи и относящийся к нему текст.

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

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

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

называть акциденциями, присутствуют именно в «Ста пятидесяти главах» Паламы⁴⁴.

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 софиологии⁴⁵.

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 различии 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»⁴⁶. Здесь мы наблюдаем очевидную полемику

44 См. ниже, прим. 64.

45 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».

46 «...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 Соловьёв 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. <...>

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. Резниченко⁴⁷, настаивая и делая акцент в этом письме на непостасности божественной Софии-энергии (в паламитском смысле), Флоровский имеет в виду место из «Ипостаси и ипостасности» Булгакова, где последний ведёт речь о Софии, как обладающей ипостасностью⁴⁸. Я думаю, что Флоровский здесь имел в виду как это конкретное место, так и более широкий контекст булгаковской софиологии, а именно, характерную для неё тенденцию, о которой я вёл речь выше, к гипостазированию Софии-энергии, проявившуюся и в «Свете Невечернем» Булгакова⁴⁹.

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 Булгакову⁵⁰, так и из упомянутого выше предшествующего письма Булгакова к нему от 07/20.07.1926 г.⁵¹ 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

Основная мысль каппадок<ийского> 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 чувственном 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).

47 Там же. С. 120–121.

48 *Булгаков С. Н.* Ипостась и ипостасность. С. 28. См. выше, текст при прим. 15.

49 См. выше, прим. 7 настоящей статьи и относящийся к нему текст.

50 См. выше, цитату в прим. 46.

51 См. цит. при прим. 43.

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 субстратом⁵².

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.⁵³ К этому времени Флоровский переехал под Париж и по предложению и протекции Булгакова⁵⁴ 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

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

53 Как указывает П. Гаврилюк, впервые положения этой статьи в виде доклада были озвучены Флоровским в Париже на экуменическом коллоквиуме 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 synthèse Orthodoxe.* 1928. №1. P. 3–30 (Рус. пер., без указания авторства: *Флоровский Г., прот.* Идея творения в христианской философии // Христианство и цивилизация. С. 316–342).

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

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 существенное 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 энергиями⁵⁵. 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.

Несомненно, что — как на это указывал гораздо позже и сам Флоровский в своих письмах⁵⁶ — 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»: различие 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»

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

56 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.

Паламы,⁵⁷ 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. Однако прочтение Флоровским этих трактатов Паламы⁵⁸ отличается от булгаковского. Это отличие проявляется в следующих моментах.

Говоря о божественных энергиях, Флоровский отрицает их самоипостасность и ипостасность⁵⁹. Таким образом, мы обнаруживаем

- 57 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, прим. ***; 203, прим. **). 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 Εφεσου*. Κεφάλαια συλλογιστικὰ κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ακινδυνιστῶν 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, прим. 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).
- 58 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).
- 59 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,

в «Твари и тварности» Флоровского явный полемический выпад против софиологического паламизма Булгакова, учившего об ипостасности божественной энергии (отождествляемой Булгаковым с Софией)⁶⁰, а также продолжение его спора с Булгаковым по этому вопросу, начатого в их переписке⁶¹.

С этой темой связана проблематика энергии как акциденции, также обсуждавшаяся в переписке Флоровского и Булгакова. Действительно, как мы видели⁶², 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 Богу⁶³. 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

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 преемственность этой полемической составляющей в «Твари и тварности» по отношению к предшествующей переписке Флоровского и Булгакова.

- 60 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». — Д. Б.) 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, прим. 1.*)
- 61 «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.*)
- 62 См. цит. в прим. 46 и текст, относящийся к прим. 50, 51.
- 63 «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. Идеи творения в христианской философии. С. 337.*

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 нельзя⁶⁴.

Ещё один существенный момент, высвечивающий характер переосмысления о. Георгием Флоровским паламитской доктрины по сравнению с трактовкой 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 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»⁶⁵, или «Сам Бог»⁶⁶. 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»⁶⁷.

64 *Gregorius Palamas, St. Capita 150, 127 // Gregory Palamas, St. The One Hundred and Fifty Chapters. P. 230.* Об этом в целом см. мою статью, посвящённую 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.

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

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

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

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.

6. Некоторые заключительные замечания.

Роуэн Вильямс в своей книге о Владимире Лосском говорит о статьях Лосского 1929–1931 гг., посвящённых Ареопагитскому корпусу⁶⁸, как о «первой ласточке весны неопаламизма» XX в. перед двумя первыми большими исследованиями о Паламе о. Думитру Станоаэ⁶⁹ и о. Василия Кривошеина⁷⁰ второй половины 1930-х гг.⁷¹ В действительности же Лосский в этих статьях упоминает о Паламе лишь мельком⁷²; 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

68 *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.

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

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

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

72 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.

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 лицом в этом отношении был не о. Георгий Флоровский, а им оказался В. Н. Лосский⁷³. 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. Сергей 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»⁷⁴.

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.

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

74 *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, прим. ***.

- 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.
- 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. Эссекс; Сергиев Посад: Свято-Иоанно-Предтеченский мон-рь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.
- Троицкий С. В. Афонская смута // Святое православие и именовожническая ересь. В 3 ч. Ч. 1 (догматическая). Харьков: Епархиальная типография, 1916. С. 101–148.
- Флоренский П., свящ. Имеславие как философская предпосылка // Флоренский П., свящ. Сочинения. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 252–286.
- 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.: Борей, 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. Евлампиев, В. Л. Селиверстова. 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. T. 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. T. 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

- 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. «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. 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 свяшенному 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.

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.

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.

Two Thinkers Discussing Palamism: Fr. Sergius Bulgakov's Sophiological Palamism and Fr. Georges Florovsky's Neo-Palamism (the 1920s)

Dmitry S. Biryukov

Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy

Postdoctoral Researcher of the National Research University

Higher School of Economics

20 Myasnitskaya St., Moscow 101000, Russia

Leading Researcher of the Sociological Institute of the Russian Academy of Science

25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya St., Saint-Petersburg 190005, Russia

dbiryuk@gmail.com

For citation: Biryukov, Dmitry S. "Two Thinkers Discussing Palamism: Fr. Sergius Bulgakov's Sophiological Palamism and Fr. Georges Florovsky's Neo-Palamism (the 1920s)". *Theological Questions*, 2020, № 1 (3), pp. 13–43 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-13-43

Abstract. This article develops previous studies of the author on the ways of reception of Palamism in the Russian thought of the early 20th century. Here he reconstructs the historical and intellectual context of reception of Palamism in Sergius Bulgakov and Georges Florovsky, and shows how Florovsky's understanding of Palamism was formed in the context of his polemical repulsion from Bulgakov's Sophiology. The author distinguishes two stages in Florovsky's appeal to Palamite theology: in the 1920s and the 1950s. In this article, the first of them is considered. This stage was due to the fact of the communication between Florovsky and Bulgakov in the 1920s. In this regard, the author considers Bulgakov's Sophiology, and highlights Pre-Palamite (1910s) and Palamite (1920s) stages in it. In his fundamental work "The Unfading Light" (1917), Bulgakov mentions Sophia as the "fourth hypostasis" in the Godhead. In order to soften this teaching, in his article "Hypostasis and Hypostaticity" (1924) Bulgakov introduces the concept of "hypostaticity" as referring to Sofia, and introduces the Palamite distinction between essence and energies, taking Sofia as a divine *energeia*, thus endowing an *energeia* with "hypostaticity". This step contains pantheistic tendencies. Also, Bulgakov offers the "formulas of Palamism", suggesting that the divinity of the energies is different from one of the essence. The author reconstructs the intellectual context of these formulas and shows their dependence on the interpretation of Palamism by Pavel Florensky and Sergius Troitsky (despite the fact that they were opponents in the Name-Glorifying dispute). Next, he turns to the correspondence of Georgy Florovsky with Sergei Bulgakov in 1926, and analyzes Florovsky's polemics with Bulgakov's sophiological Palamism reflected in it. It is shown that in the course of this polemic, Florovsky, wishing to eliminate Bulgakov's tendency to the hypostatizing of *energeia*, speaks of *energeia* as an accident. Then the author turns to Florovsky's essay "Creation and Createdness" (1928) and shows that it offers a new reading of Palamism in comparison with Bulgakov's (and Florensky's) interpretation of it. Unlike previous researchers, the author sees in this work a direct polemic with Bulgakov's "Hypostasis and Hypostaticity" concerning the theme of hypostaticity of *energeia*. In addition, Florovsky here revises and rejects the idea of *energeia* as an accident and insists that *energeia* is the same divine as the substance of the Godhead. The author conceives this as a new reading of Palamism for that time and the first step of the Neo-Palamite movement in the 20th century.

Keywords: Palamism, Russian philosophy, Russian Patrology, Gregory Palamas, Sergius Bulgakov, Georges Florovsky, Pavel Florensky, Sergius Troitsky, God, Sophia, essence, hypostasis, hypostaticity, energieia, accident, Imiaslavie, Platonism.

References

- Bibikhin V. V. (2010) “Materialy k isikhastskim sporam” [“Materials to the Hesychast Controversies”], in *Energija [Energy]*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, pp. 346–383 (in Russian).
- Birjukov D. S. (2018) “Issledovanie recepcii palamizma v russkoj mysli nachala XX v.: Vopros o filosofskom statuse palamizma i varlaamizma, ego reshenija i kontekst” [“The Reception of Palamism in Russian Thought in the Early XX Century: The Issue of the Philosophical Status of Palamism and Barlaamism, Its Solutions and Context”]. *Vestnik VolGU. Serija 4: Istorija. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnoshenija*, vol. 23, № 5, pp. 34–47 (in Russian).
- Birjukov D. S. (2019) “Tema ierarhii prirodno sushhego v palamitskoj literature. Ch. 2. Palamitskoe uchenie v kontekste predshestvujushhej tradicii i ego recepcija v russkoj religioznoj mysli XX v. (filosofija tvorcestva S. N. Bulgakova)” [“Taxonomies of Beings in the Palamite Literature. Part 2. The Palamite Doctrine in the Context of the Previous Byzantine Tradition and Its Reception in the Russian Religious Thought of the XXth Century (the Philosophy of Creativity by Sergei Bulgakov)”]. *Constantine’s Letters*, vol. 12, № 2, pp. 69–79 (in Russian).
- Biryukov D. S. (2019) “Tema Bozhestvennyh jenergij kak ‘privhodjashhego’ v palamitskom uchenii: smysl, istoricheskij kontekst, kontekst uchenija o prirode bogoslovskogo jazyka” [“Divine Activities as an Accident in the Palamite Doctrine: Meaning, Historical Context, and the Context of Ideas on the Nature of Theological Language”]. *Bible and Christian Antiquity*, vol. 2, № 2, pp. 195–211 (in Russian).
- Biryukov D. S. (2020) ““Sinenergeticheskoe otkrovenie real'nosti’: Nabliudeniia o predystorii, istochnikakh i sodержanii poniatii ‘simvol’, ‘sinergiia’, ‘energiia’ u P. A. Florenskogo v kontekste retseptsii palamizma v russkoj mysli nachala XX v.” [“The Synergistic Revelation of Reality’: Observations of Background, Sources and Content of the Concepts of ‘Symbol’, ‘Synergy’, and ‘Energy’ in Pavel Florensky at the Context of the Assimilation of Palamism in Russian Thought of the Early 20th Century”]. *Voprosy Filosofii*, № 6, pp. 103–115 (in Russian).
- Blane A. (1995) “Zhizneopisanie otca Georgija” [“A Sketch of the Life of Georges Florovsky”], in Senokosov Yu. P. (ed.) *Georgij Florovskij: svjashhennosluzhitelj, bogoslov, filosof [Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman]*. Moscow: Progress-Kul’tura, pp. 7–241 (in Russian).
- Bulgakov S. (1925) “Ipostas’ i ipostasnost’. (Sholija k ‘Svetu Nevechernemu’)” [“Hypostasis and Hypostaticity. (Scholia to the ‘Unfading Light’)”], in *Sbornik, posvjashhennyj Petru Berngardovichu Struve ko dnu 35-letija ego nauchno-publicisticheskoi dejatel’nosti, 30 janvarja (1890–1925) [A Festschrift in Honor of Peter B. Struve on the Occasion of the 35th Anniversary of His Scientific and Journalistic Activity, January 30 (1890–1925)]*. Prague, pp. 353–371 (in Russian).

- Bulgakov S. N. (1994) *Svet Nevechernij. Sozercanija i umozrenija* [*The Unfading Light. Intuitions and Speculations*]. Moscow: Respublika (in Russian).
- Bulgakov S.; Kozyrev A., Golubkova N., Kolerov M. (ed.) (1998) "Iz pamjati serdca. Praga [1923–1924]. Iz arhiva Svjato-Sergievskogo bogoslovskogo instituta v Parizhe" ["From the Memory of the Heart. Prague [1923–1924]. From the St. Sergius Orthodox Theological Institute Archive"], in Kolerov M. A. (ed.) *Issledovanija po istorii russoj mysli. Ezhegodnik 1998* [*Studies in Russian Intellectual History. Yearbook 1998*]. Moscow: OGI, pp. 112–256 (in Russian).
- Bulgakov S. N. (1999) *Pervoobraz i obraz. Sochinenija* [*The Prototype and the Image. Works*]. In 2 vols. Vol. 2. *Filosofija imeni. Ikona i ikonopochitanie* [*The Philosophy of the Name. Icons and their Veneration*]. Moscow; SPb: Iskusstvo; Inapress (in Russian).
- Bulgakov S. N. (2001) "Ipostas' i ipostasnost'. (Sholia k 'Svetu Nevechernemu')" ["Hypostasis and Hypostaticity. (Scholia to the 'Unfading Light')"], in Bulgakov S. N.; Reznichenko A. (ed.) *Trudy o Troichnosti* [*Works on the Trinity*]. Moscow: OGI (Studies in Russian Intellectual History; 6), pp. 19–38 (in Russian).
- Dunaev A. G. (1999) "Kommentarii" ["Commentaries"], in Dunaev A. G. (ed.) *Put' k svjashennomu bezmolviu. Maloizvestnye tvorenija otcov-isihastov* [*The Way to Holy Silence. Little-Known Works of Hesychast Fathers*]. Moscow: Pravoslavnoe Bratstvo Svt. Filareta Mitr. Moskovskogo, pp. 147–161 (in Russian).
- Evtukhova E. (2002) "S. N. Bulgakov. Pis'ma k G. V. Florovskomu (1923–1938)" ["S. N. Bulgakov. Letters to G. V. Florovsky (1923–1938)"], in Kolerov M. A. (ed.) *Issledovanija po istorii russoj mysli. Ezhegodnik 2001–2002* [*Studies in Russian Intellectual History. Yearbook 2001–2002*]. Moscow: Tri kvadrata, pp. 175–226 (in Russian).
- Florensky P. (2000) "Imjaslavie kak filosofskaja predposylka" ["Onomatodoxy as a Philosophical Premise"], in *Sochinenija* [*Works*], vol. 3(1). Moscow: Mysl, pp. 252–286 (in Russian).
- Florensky P. A. (2001) *Perepiska svjashennika Pavla Aleksandroviča Florenskogo so svjashennikom Sergeem Nikolaevičem Bulgakovym* [*Correspondence of Fr. Pavel A. Florensky with Fr. Sergius N. Bulgakov*]. Tomsk: Vodoley (in Russian).
- Florovsky G. (1928) "L'Idée de la création dans la philosophie chrétienne" ["The Idea of Creation in Christian Philosophy"]. *Logos: Revue internationale de la synthèse Orthodoxe*, № 1, pp. 3–30 (in French).
- Florovsky G. V. (1928) "Tvar' i tvarnost'" ["Creation and Creaturehood"]. *Pravoslavnaja mysl'. Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo instituta v Parizhe*, № 1, pp. 176–212 (in Russian).
- Florovsky G. V. (1932) "O pochitanii Sofii, Premudrosti Bozhie, v Vizantii i na Rusi" ["On the veneration of Sophia, the Wisdom of God, in Byzantium and Russia"], in *Trudy V-go s'ezda russkikh akademicheskikh organizatsii za granitsej v Sofii, 14–21 sentiabria 1930 g.* [*Proceedings of the 5th Congress of Russian Academic Organizations Abroad, Sofia, September 14–21 1930*]. Sophia, pp. 485–500 (in Russian).
- Florovsky G. V. (1994) "G. Florovskij — N. Glubokovskomu, 30 marta 1911 g." ["A Letter by G. Florovsky to N. Glubokovsky, March 30, 1911"], in Sklyarov M. (ed.) *Sosud izbrannyj. Istorija rossijskikh duhovnyh shkol v ranee ne publikovavshihsja trudah, pis'mah dejatelej Russoj Pravoslavnoj Cerkvi, a takzhe v sekretnyh dokumentah rukovoditelej sovetskogo gosudarstva. 1888–1932* [*The Chosen Vessel. The History of Russian Theological Schools*

- in Previously Unpublished Works, Letters of Russian Orthodox Church Members, and Secret Documents of Soviet State Leaders. 1888–1932*. Saint Petersburg, p. 111 (in Russian).
- Florovsky G. (1998) “Tvar’ i tvarnost’” [“Creation and Creaturehood”], in Florovsky G.; Kholmogorov E. (ed.) *Dogmat i istorija [Dogma and History]*. Moscow: Svyato-Vladimirskoe Bratstvo, pp. 108–150 (in Russian).
- Florovsky G. (2005) “Tvar’ i tvarnost’” [“Creation and Creaturehood”], in Florovsky G.; Evlampiev I. I. (ed.) *Hristianstvo i civilizacija. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii [Christianity and Civilization. Selected Works on Theology and Philosophy]*. Moscow: RHGA, pp. 280–315 (in Russian).
- Florovsky G. (2005) “Ideja tvorenija v hristianskoj filosofii” [“The Idea of Creation in Christian Philosophy”], in Florovsky G.; Evlampiev I. I. (ed.) *Hristianstvo i civilizacija. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii [Christianity and Civilization. Selected Works on Theology and Philosophy]*. Moscow: RHGA, pp. 316–342 (in Russian).
- Florovsky G. (2005–2006) “Pis’mo k N. A. Struve ot 18 fevralja 1971 g.” [“A Letter to N. A. Struve Dated February 18, 1971”]. *Vestnik RHD*, vol. 190, pp. 90–93 (in Russian).
- Gavrilyuk P. (2017) *Georgij Florovskij i religiozno-filosofskij renessans [Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance]*. Kiev: Dukh i litera (in Russian).
- Gouillard J. (1967) “Le Synodikon de l’orthodoxie: Édition et commentaire” [“The Synodikon of Orthodoxy: Edition and Commentary”]. *Travaux et mémoires*, vol. 2, pp. 1–316 (in French).
- Klimoff A. E. (2003) “G. V. Florovskij i S. N. Bulgakov. Istorija vzaimootnoshenij v svete sporov o sofologii” [“G. V. Florovsky and S. N. Bulgakov: History of Relationships in the Light of the Sophiological Controversies”], in Kozyrev A. P. (ed.) *S. N. Bulgakov: Religiozno-filosofskij put’. Mezhdunarodnaja nauchnaja konferencija, posvjashhennaja 130-letiju so dnja rozhdenija [S. N. Bulgakov: A Religious-Philosophical Path. An International Scholarly Conference Marking the 130th Anniversary of His Birth]*. Moscow: Russkij put’, pp. 86–114 (in Russian).
- Klimoff A. (2005) “Georges Florovsky and the Sophiological Controversy.” *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, vol. 49, № 1–2, pp. 67–100.
- Krivoshin V. (1936) “Asketicheskoe i bogoslovskoe uchenie sv. Grigorija Palamy” [“The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas”]. *Seminarium Kondakovianum*. Prague, vol. 8, pp. 99–154 (in Russian).
- Lossky V. N. (1929) “Otricatel’noe bogoslovie v uchenii Dionisija Areopagita” [“Negative Theology in the Doctrine of Dionysius the Areopagite”]. *Seminarium Kondakovianum*, vol. 3, pp. 138–144 (in Russian).
- Lossky V. (1931) “La Notion des ‘Analogies’ chez Denys le Pseudo-Aréopagite.” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*, vol. 5, pp. 279–309 (in French).
- Lossky V. N. (1936) *Spor o Sofii [The Dispute about Sophia]*. Paris: Brotherhood of St. Photius (in Russian).
- Mark of Ephesus (2016) “Sillogisticheskie glavy protiv eresi akindinovcev o razlichenii bozhestvennoj sushhnosti i jenergii” [“Syllogistic Chapters Against the Heresy of the Akindynists Concerning the Distinction Between the Divine Essence and Energies”], in Losev A. F.; Takho-Godi E. A. (ed.) *Nikolaj Kuzanskij v perevodah i kommentarijah [Nicholas of Cusa in Translations and Commentaries]*, in 2 vols., vol. 1. Moscow: YaSK, pp. 301–311 (in Russian).

- Reznichenko A. I. (2004) "Kategorija Imeni i opyty ontologii: Bulgakov, Florovskij, Losev" ["The Category of Name and Essays in Ontology: Bulgakov, Florovsky, Losev"]. *Voprosy filosofii*, № 8, pp. 134–144 (in Russian).
- Reznichenko A. I. (2012) *O smyslah imen: Bulgakov, Losev, Florenskij, Frank et dii minores* [About the Meanings of Names: Bulgakov, Losev, Florensky, Frank et dii minores]. Moscow: Regnum (in Russian).
- Reznichenko A. I. (2013) "'Ja ne znaju, naskol'ko tverdy i samootverzheny mirjane parizhskie...': pjatnadcat' pisem drugu. Pis'ma prot. G. Florovskogo k prot. S. Bulgakovu (1925–1943)" ["'I Don't Know if Parisian Laypeople are Steadfast and Dedicated Enough...': Fifteen Letters to a Friend. Letters by Fr. G. Florovsky to Fr. S. Bulgakov (1925–1943)"], in Antonov K. M., Vaganova N. A. (eds.) *Sofiologija i neopatristscheskij sintez: bogoslovskie itogi filozofskogo razvitija. Sbornik nauchnyh statej* [Sophiology and Neo-Patristic Synthesis: Theological Outcomes of Philosophical Development. A Collection of Scholarly Articles]. Moscow: PSTGU, pp. 115–168 (in Russian).
- Sakharov S. (2008) *Perepiska s protoiereem Georgiem Florovskim* [Correspondence with Fr. Georges Florovsky]: Essex; Sergiev Posad: The Monastery of St. John the Baptist; The Holy Trinity Lavra of St. Sergius (in Russian).
- Sinkewicz R. (1986) "Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The Capita 150 of Gregory Palamas." *Mediaeval Studies*, vol. 48, pp. 342–346.
- Sinkewicz R. E. (ed.) (1988) *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A critical edition*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and Texts; 83).
- Sinkewicz R. E. (1988) "Introduction", in Sinkewicz R. E. (ed.) *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A critical edition*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and Texts; 83).
- Staniloae D. (1938) *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama. Cu trei tratate traduse* [The Life and Work of St. Gregory Palamas. With Three Tracts in Translation]. Sibiu (in Romanian).
- Vaganova N. A. (2010) *Sofiologija protoiereja Sergija Bulgakova* [Fr. Sergius Bulgakov's Sophiology]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Williams R. (2009) *Bogoslovie V. N. Losskogo: izložhenie i kritika* [The Theology of V. N. Lossky: An Exposition and Critique]. Kiev: Dukh i litera (in Russian).
- Zander V. A. (2000) "Protokoly seminarov otca Sergija Bulgakova o Sofii, Premudrosti Bozhiej. 9-j i 10-j seminar, 24 i 31 dekabnja 1928 g." ["Protocols of Fr. Sergius Bulgakov's Seminars on Sophia, the Wisdom of God. Seminars 9th and 10th, December 24 and 31, 1928"], in Struve N. A. (ed.) *Bratstvo Svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty. 1923–1939* [The Brotherhood of St. Sophia. Materials and Documents. 1923–1939]. Moscow; Paris: Russkij put'; YMCA-Press, pp. 113–143 (in Russian).

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»¹.

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»².

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»³. 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»⁴.

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»⁵. 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»⁶.

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)»⁷. 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»⁸. 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»⁹. 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?”»¹⁰.

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»¹¹; согласно А. С. Филоненко, «До сих пор не существует неопатристической этики»¹² 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 статье¹³. 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»¹⁴).

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»¹⁵. 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”»¹⁶. 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»¹⁷.

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).

БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИИ ПРОТОИЕРЕЕМ ГЕОРГИЕМ ФЛОРОВСКИМ

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия
заслуженный профессор
кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mashburo-mda@yandex.ru

Для цитирования: *Иванов М. С.* Богословское осмысление истории протоиереем Георгием Флоровским // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 62–74. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-62-74

Аннотация

УДК 271-1:930.1(091)

Интерес к историческим проблемам, появившийся в богословской мысли, относительно недавно, заставляет ставить вопрос о соотношении богословия и истории. В частности, не заключается ли в «историзации» богословия опасность релятивизации вечной христианской истины? Протоиерей Георгий Флоровский считает, что не только возможно, но и следует богословствовать исторически, однако историческое мышление богослова должно быть просвещено светом откровения. В такой перспективе центральным событием является Боговоплощение, и это создает принципиально иное, по сравнению с античным, историческое видение — персоналистическое понимание истории. Здесь Флоровский сближается с Бердяевым, развивавшим аналогичную концепцию. Напротив, философский экзистенциализм, в отличие от христианского, в лице, например, К. Ясперса, рассматривая Рождество Иисуса Христа как рядовое локальному событию, оказывается, скорее, «рецидивом эллинизма».

Ключевые слова: протоиерей Георгий Флоровский, богословие истории, Боговоплощение, Н. А. Бердяев, экзистенциализм, К. Ясперс.

Богословский интерес к истории появился сравнительно недавно. Только «в последние десятилетия, — как отметил протоиерей Георгий Флоровский, самые разные направления современного богословия неожиданно вновь заговорили о глубинной историчности христианства. В богословской мысли произошёл важный поворот»¹. В разных конфессиях и в разные исторические периоды он проходил по-разному. В кругу проблем, обсуждаемых католическими богословами, оказались: соотношение в историко-богословском познавательном процессе богословия и философии, сакральной и профанной истории, а также сопоставление двух оценок исторического процесса: христианской и секулярной. Парадоксальным оказалось отношение к истории в протестантизме. С одной стороны, — пишет Флоровский, — «именно протестанты в полемике с Римом о “новшествах” создали “историю Церкви” как особую дисциплину, и впоследствии тоже больше других исповеданий сделали в церковно-исторической науке»². А с другой, — для протестантов «самый феномен церковной истории не имел уже религиозной значимости и силы, — это всегда история упадка (чтобы доказать это, они и занимаются историей), а исконным остается “первохристианство”, что было *перед историей* <...> Это своего рода *историческое неверие*, неверие в историю, отпрыск исторического позитивизма и гуманизма. И начинает казаться, что христианская истина недоказуема из истории и может утверждаться только “верой”. История знает только Иисуса из Назарета и *только вера* исповедует в Нём Христа (курсив автора. — М. И.)»³. (Сравни протестантские словосочетания: «Исторический Иисус» и «Христос веры»). Тем не менее, интерес к историческим проблемам, хотя и довольно специфический, вызванный, прежде всего, вопросами историчности благой Вести, в протестантизме все же оставался, хотя значительной угрозой для него стала демифологизация христианства. «*Демифологизировать* христианство», — отмечает протоиерей Георгий, — на деле означает *деисторизировать* его, несмотря на все различия между мифом и историей. Это требование есть ничто иное, как новая форма старого богословского либерализма, который уже два века пытается вылущить христианство из исторической скорлупы, освободить его от исторических связей и контекста и обнаружить в нём “вечную сущность” (“Das Wesen des Christentums”)

- 1 Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. М., 1998. С. 445.
- 2 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 507.
- 3 Там же. С. 507–508.

(курсив автора. — М. И.)»⁴. Такие усилия предпринимались, согласно известному выражению самого Флоровского, «мнимого благочестия ради». Использовались благочестивые словосочетания: «христианское благочестие», «религия опыта», «мистицизм». А христианство редуцировалось до простой этики и даже интеллектуализма. «История, — замечает в этой связи Флоровский, — здесь ни при чём <...> Не опасно ли ставить вечную истину христианства в зависимость от исторических событий, по природе своей земных и случайных?»⁵ Это вопрошающее недоумение неожиданно напоминает нам нечто аналогичное, встречающееся иногда и в православных кругах, когда обсуждается, как отмечает современный православный богослов П. Б. Михайлов: «Рядоположение богословия и истории как равновеликих величин: Что общего между историей и богословием? Между градом земным и Градом Божиим? Что общего между временным, с которым по определению связана история человечества, и вечным, коему посвящено богословие? Этот ряд можно продолжить известными словами: “Что Афины Иерусалиму? Что Академия Церкви?”»⁶

Возврат к патристике, о котором Флоровский неоднократно упоминает и к которому призывает всех тех, кто хочет быть подлинно православным богословом и оставаться в рамках святоотеческого предания, для самого протоиерея Георгия во многом послужил своего рода побудительным началом богословского осмысления истории. Поскольку такой возврат, естественно, не может представлять собой «гербарий» из патристических текстов, он, по Флоровскому, должен носить творческий характер. А это значит, что задачей православного богослова является «осмысление истории под знаком той Истины, которая открывается в соборном опыте Церкви»⁷. Протоиерей Георгий пишет: «В Церкви история должна быть для богослова *реальной перспективой*. Богословствовать в Церкви значит богословствовать в историческом элементе. *Ибо церковность есть предание <...>* Богослов должен для себя открыть и пережить историю Церкви как “*богочеловеческий процесс*”, вхождение из времени в благодатную вечность, становление

4 Флоровский Г., прот. Положение христианского историка // Догмат и история. М., 1998. С. 40–41.

5 Там же. С. 41.

6 Михайлов П. Б. История как призвание богословия // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. № 4 (47). С. 7.

7 Евлampieв И. И. Богословие против философии: творческое служение Георгия Флоровского // Флоровский Г., прот. Вера и культура. СПб., 2002. С. 26–27.

и созидание Тела Христова. Только в истории и можно ощутить подлинный ритм церковности, распознать этот рост Таинственного Тела. Только в истории можно до конца убедиться в мистической реальности Церкви и освободиться от соблазна ссушивать христианство в отвлеченную доктрину или в мораль <...> Христианство всё в истории и всё об истории. И не только *откровение в истории, но и призыв к истории*, к историческому действию и творчеству (курсив автора. — М. И.)⁸.

Рассматривая историю через призму «богочеловеческого процесса», о котором он упоминает в этом тексте, Флоровский начертывает величественную панораму Божественного домостроительства, в котором Бог осуществляет спасение человека. В этом процессе, замечает он, «нас потрясает сам факт *Священной Истории* (курсив автора. — М. И.)»⁹, т. е. то, что история может быть не только профанной, т. е. естественной, но и священной, причём не в смысле внешнего просвещения, или интеллектуального обогащения, «а в смысле <...> преобразования» жизни. «История может быть освящена», причём настолько, что в её лучах «святиться может сама жизнь», преображаемая Святым Духом¹⁰.

В Священной Истории есть, по выражению Флоровского «решающий момент в ряду временных событий». Таким «моментом» является Боговоплощение, связующее между собой два исторических периода: ветхозаветный и новозаветный. Хотя времена Ветхого и Нового Заветов существенно различаются между собой, так что их необходимо, как подчеркивает протоиерей Георгий, тщательно разграничивать и никогда не смешивать, однако они имеют между собой органическую связь: между ними стоит Иисус Христос, о Котором в Ветхом Завете возвещали «закон и пророки», и Которого «со всей остротой динамического напряжения» ожидал ветхозаветный человек. Последний воспринимал будущую «полноту времен» через прообразы и символы. Вместе с тем, ветхозаветный период был периодом «обетований и ожиданий», временем «заветов и пророчеств. И пророчествовали не только пророки», но сами священные события. И все это составляло ветхозаветную историю спасения человеческого рода. Примечательно, что исторический характер ветхозаветного периода обозначается как «книга родства Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (Мф. 1, 1). В этой связи нельзя не вспомнить слова протоиерея Георгия о том, «что

8 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 508.

9 Florovsky G. Collected Works. Vol. 3: Creation and Redemption. Belmont, 1976. P. 23. Русский машинописный перевод МДА. С. 17.

10 Там же.

Откровение — это путь Бога в истории; мы видим, что Бог шествует среди людей. Мы зрим Бога не только в трансцендентном величии Его славы и всемогущества, но и в любовной близости к Своему творению. Бог являет нам Себя не только как Господа Пантократора, но, прежде всего, как Отца. И главное — это то, что письменное Откровение — это история, история мира как творения Божьего»¹¹. Таким оно является и в своей новозаветной части, где Боговоплощение не только стало «центром» истории, но и придало истории онтологический смысл. «Чрезвычайно важно то, — отмечает Флоровский, — что Божие Откровение во Иисусе Христе носит *экзистенциальный* характер, раскрывает *новое измерение человеческого бытия* (курсив автора. — М. И.)»¹². Это измерение — новое, историческое, хотя в «библейской концепции» оно существовало всегда и теперь получило лишь своё развитие. Правда, в ветхозаветном Писании, замечает Флоровский, мы не найдем «разработанной “философии истории”», хотя «целостное *видение истории*, перспективы *разворачивающегося, раскрывающегося времени*, посредством которого Божественный замысел целенаправленно ведёт свой народ к завершающей цели, там, несомненно, присутствует (курсив автора. — М. И.)»¹³.

Размышляя о библейском видении истории, протоиерей Георгий, естественно, не мог не остановиться на том, как человеческая история понималась в античности. Такое сравнение ему было необходимо не столько в информативном плане, сколько для того, чтобы показать принципиальное отличие в понимании истории Откровением и античными историками — отличие, произведшее в исторической науке, по выражению Флоровского «революционный» переворот.

Античность знала свою историю и историков, которые её писали. Но историческое видение тогда, как ни парадоксально, «оставалось, — по выражению Флоровского, — совершенно неисторичным». Оно находилось в «тисках» античного мировоззрения и было «очаровано прошлым». Но к будущему оно было равнодушно и безразлично. «Стрела времени» напрочь отсутствовала в античном взгляде на человеческую судьбу», потому что этот взгляд считал историю «чередой случайных событий», и потому что понимание истории античным человеком было «космическим» и «натуралистическим». Для этого человека не существовало

11 Florovsky G. Collected Works. Vol. 3: Creation and Redemption. P. 23. Русский машинописный перевод МДА. С. 17.

12 Флоровский Г., *прот.* Положение христианского историка // Догмат и история. С. 73.

13 Там же. С. 66.

перспективы будущего, без которого прошлое не может приобрести ни историчности, ни значения¹⁴.

Касаясь богословской специфики исторического исследования, протоиерей Георгий обращает особое внимание на предмет исследования. Он пишет: «В конечном счете история — это история человека, во всей сложности и многообразии его бытия»¹⁵. Но об этом почему-то часто забывают и вместо человеческой истории начинают «устанавливать объективные факты: даты, места действия, числа, имена и тому подобное»¹⁶. Не отрицая значимости этих фактов и их необходимости в историческом исследовании, Флоровский отмечает, что все они должны восприниматься историком лишь в качестве подготовки, необходимой ему для дальнейшего постижения исторического процесса, в котором главным фактором выступает «встреча с живыми людьми». «История как предмет изучения, — подчеркивает протоиерей Георгий, — есть история людей в их отношениях друг с другом, в социальных связях, в контактах и конфликтах, в одиночестве и отчуждении, в благородстве или низости. Только люди живут в истории — живут, действуют, борются, творят, разрушают. Только человек является в полном смысле слова *«историческим существом...»* «История изучает не *объекты*, а *субъектов* (курсив автора. — М. И.) — наших собратьев и соратников на ниве познания жизни»¹⁷.

В ходе истории присутствует видение человека прежде всего и главным образом, как личности, а не как некоего объекта воздействия политических, социальных, культурных и иных факторов. Поэтому для Флоровского первичен персоналистический подход к истории, который позволяет ему видеть личность человека в центре христианской истории. Эта личность осуществляет в истории своё творческое начало, участвуя в синергичном действии в истории Бога и человека. Оригинальность такого действия протоиерей Георгий описывает следующим образом. Поскольку в истории имеет место Божественное домостроительство, то у нас есть все основания утверждать, что «библейская история представляет собой историю не столько человека, сколько Бога». Это — с одной стороны. С другой же стороны, *«именно потому, — подчеркивает Флоровский, — что история была понята как “история Бога”, стала возможной “история человека”*. Только так

14 Флоровский Г., прот. Положение христианского историка // Догмат и история. С 67–68.

15 Там же. С. 53.

16 Там же. С. 52.

17 Там же. С. 53–54.

получает существование подлинная человеческая история — не воспроизведение космического образца, не хаотический поток случайностей, а *полная смысла повесть*. История человека понята в контексте спасения, т. е. исполнения его предназначения и оправдания его бытия. Человеческая деятельность получила оправдание и обрела новые силы: теперь ей даны цель и задача (курсив автора. — М. И.)¹⁸. Говоря о преимуществах христианского понимания истории, протоиерей Георгий одновременно отмечает печальную тенденцию нашего времени, когда «в историческую философию влился поток биологических ассоциаций...» и когда «в выборе и постановке тем ощущается направленность внимания на безличное и родовое в истории; менее всего в современной историософии затронута проблема личности, человека как личности. Станным образом философия истории часто строится без философской антропологии, без человека, — точно так же, как пытаются строить психологию без души, без субъекта», в то время как «характерным для понятия истории является как раз понятие личности»¹⁹.

Здесь напрашиваются параллели между этими размышлениями протоиерея Георгия и философскими выводами о месте человека в истории Н. Бердяева. Поводом для такого сравнения может служить тот факт, что Флоровский сам неоднократно обращался к философии истории, отмечая как её положительные, так и отрицательные стороны, о чём в моем выступлении будет сказано ниже. В данном случае Флоровский как богослов и Бердяев как философ в определении положения человека в истории полностью совпадают. «Человек, — пишет Бердяев, — есть в высочайшей степени историческое существо. Человек находится в историческом и историческое находится в человеке. Между человеком и “историческим” существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен. Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно и нельзя выделить историю из человека, нельзя историю рассматривать вне человека и нечеловечески. И нельзя рассматривать человека *вне глубочайшей духовной реальности истории* (курсив мой. — М. И.)»²⁰. Хотя различные философские школы, отмечает Бердяев, и рассматривают «историческое» «только как феномен, только как явление внешне воспринимаемого мира», и противопоставляют его «самой сущности бытия», как это делал, например, Кант, Бердяев утверждает,

18 Флоровский Г., *прот.* Положение христианского историка // Догмат и история. С. 72.

19 Там же. С. 73.

20 Бердяев Н. А. *Смысл истории*. Париж, 1969. С. 23.

что «история и историческое не есть только феномен». По существу, они являются, заключает русский философ, используя философский лексикон, «ноуменом», поскольку в них «раскрывается внутренняя духовная сущность мира». А поэтому «историческое глубоко онтологично <...>, а не феноменально. Оно внедряется в <...> глубочайшую первооснову бытия, к которой оно нас приобщает <...> Историческое, — пишет Бердяев, — есть откровение ноуменальной действительности»²¹.

В этой исторической действительности, пишет протоиерей Георгий, как бы продолжая мысль Бердяева, присутствуют и тайна, и трагедия: тайна спасения и трагедия греха. Поэтому понять судьбу человека, «которая фактически решается в его истории», можно только при «всестороннем характере нашего понятия о человеке»²², о его экзистенции и его спасении. Новозаветное Откровение, неоднократно подчеркивает Флоровский, носит «экзистенциальный характер (курсив автора. — М. И.)», потому что в нём открывается «новое измерение человеческого бытия (курсив автора. — М. И.)». Поэтому следует признать, что христианство внесло «решающий вклад» в понимание истории: наряду с признанием «конечности и относительности» исторического процесса, оно открыло в истории перспективу, которая придала «человеческому бытию смысл и значение»²³. При этом христианский экзистенциализм, как отмечает Флоровский, не следует смешивать с современным философским экзистенциализмом, который, хотя и делает «упор на “историчность человека”», на самом деле «и не историчен, и не характерен для христианства». Это, замечает протоиерей Георгий, «скорее рецидив эллинизма (курсив автора. — М. И.)»²⁴, поскольку «историчность человека» в нём — это не фактор перспективы, а «лишь брэнность», «безысходная запутанность людей в случайном и преходящем»²⁵. На языке современного экзистенциализма это положение человека, как известно, определяется как его «заброшенность» в мир.

В своём богословском наследии Флоровский устанавливает неразрывную связь между богословием истории и богословием так называемых «последних времен», т. е. эсхатологией. Провести такое сопоставление его побудило существующее в последнее время разномыслие

21 Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 23–24.

22 Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина // Вера и культура. СПб., 2002. С. 707.

23 Флоровский Г., прот. Положение христианского историка // Догмат и история. С. 73.

24 Там же.

25 Там же.

в понимании библейского словосочетания «последнее время» (1 Ин. 2, 18). Протоиерей Георгий осознает всю силу такого разномыслия. Об этом могут свидетельствовать даже словосочетания, которые он использует при обсуждении данной проблемы: «радикальный эсхатологизм», «неумеренная эсхатологичность», «современный гиперэсхатологизм», «осуществлённая эсхатология»²⁶.

Не имея возможности в рамках данной статьи подробно остановиться на этой проблеме, отметим лишь основные выводы, какие делаются Флоровским при определении указанной связи.

Протоиерей Георгий утверждает прямо и однозначно: «Христианство — *эсхатологическая религия* и именно поэтому *религия историческая* (курсив автора. — М. И.)»²⁷. Этим утверждением он опровергает широко распространенное ошибочное мнение, согласно которому, эсхатология — это учение о Втором Пришествии Иисуса Христа, т. е., согласно обыденному представлению, учение о «конце света». По Флоровскому же, эсхатологичность христианства начинается с Божественных «деяний», которые в сотериологических целях были совершены Богом *в последние дни сии*. Такими «деяниями» являются: вхождение Бога в историю, т. е. Его Воплощение, смерть на Кресте, Воскресение и Пятидесятница. Они — «*суть события эсхатологические* (курсив автора. — М. И.): единственные и «окончательные»»²⁸. Их, по Флоровскому, можно назвать «событиями завершающими», поскольку они знаменуют собой «исполнение и свершение мессианских пророчеств и обетований <...> Они эсхатологичны, поскольку историчны <...> В этом смысле Христос есть “конец истории”»: не всей истории, а её определённого отрезка. Пришествие Христа не прекратило, не упразднило историю — она продолжается. Прекратить её должно ещё *одно эсхатологическое событие* — Второе Пришествие (курсив автора. — М. И.)»²⁹. Признавая линейность истории, движущейся от «начала» к «концу», протоиерей Георгий усматривает в ней её спасительный «центр», т. е. Христа. «Однако, — пишет Флоровский, — вот что удивительно: “центр”, “начало” и “конец” совпадают — не событийно, а в Личности Искупителя. Христос не только *центр истории* (курсив автора. — М. И.), но и “Альфа и Омега, Начало и Конец”»³⁰.

26 Флоровский Г., прот. Положение христианского историка // Догмат и история. С. 74, 75, 77.

27 Там же. С. 71.

28 Там же.

29 Там же.

30 Там же.

К философии истории, привлекавшей, как уже было отмечено ранее, внимание Флоровского, последний обращается довольно часто. Это было вызвано тем, что протоиерей Георгий вообще был не только сторонником сближения философии и богословия, но и «однозначно провозглашал, — как отмечает составитель вступительной статьи и примечаний к “Избранным трудам по богословию и философии” Г. Флоровского доктор философских наук И. И. Евлампиев, — необходимость единства философской и религиозной истины, необходимость взаимодействия и взаимодополнения друг другом философии и богословия. Откровение, — продолжает Евлампиев, — выраженное в Писании и Придании, для Флоровского является той абсолютной и незыблемой основой, на которой должны строиться обе сферы — и богословие, и философия»³¹. Поэтому между богословием истории и философией истории Флоровский усматривает целый ряд общих черт. Выше уже была отмечена их относительная экзистенциальная общность. Персоналистический подход Флоровского к истории также сближает богословие и философию. Однако богословские прозрения протоиерея Георгия были настолько глубоки, что эта общность не закрывает ему глаза на те существенные расхождения, какие, к большому сожалению самого Флоровского, все же имеются между этими двумя феноменами. К этим расхождениям протоиерей Георгий возвращается неоднократно. Относительно историзма, который присущ самой природе Церкви, он полагает, что понять его богословский смысл философам (в том числе русским: В. Соловьеву, С. Франку, Н. Бердяеву и др.) мешал их, как отмечает Евлампиев, «отрыв от церковной традиции»³², что препятствовало их вхождению в кафолическую полноту Церкви. А это, в свою очередь, не позволяло их религиозно-философскому сознанию быть сознанием подлинно историческим, поскольку таковым, по Флоровскому, оно может стать только в атмосфере кафоличности Церкви. В противном случае религиозный философ неизбежно столкнется с непреодолимым препятствием, оригинальный способ преодоления которого предлагает немецкий философ-экзистенциалист Карл Ясперс. Он вводит новое понятие: «философская вера», поскольку традиционные верования, в том числе и христианские, как он утверждает, не смогли выполнить своего основного предназначения — объединить человечество и придать историческому процессу целостность и завершенность. Даже Боговоплощение не имеет для него решающего значения и не является «осью мировой

31 *Евлампиев И. И.* Богословие против философии: творческое служение Георгия Флоровского. С. 7.

32 Там же.

истории», потому что оно, — как полагает Ясперс, — «касается только христиан и не влияет на мировой ход истории»³³. «Философская вера», таким образом, не помогла Ясперсу преодолеть возникшее препятствие, однако, отдавая философу справедливость, надо отметить, что Ясперс внес свой философский вклад в понимание истории. Свои рассуждения об историческом процессе он начинает с вопроса: «Почему вообще существует история?» И сам же отвечает: «Именно потому, что человек конечен, не завершен.., он должен в своём преобразовании во времени познать вечное и он может познать её только на этом пути. Незавершенность человека и его историчность — одно и то же»³⁴. В этом высказывании Ясперс предлагает своего рода методологическую установку, согласно которой, постижение истории с самого начала должно носить антропологический характер³⁵. Можно полагать, что с такой установкой протоиерей Георгий Флоровский полностью бы согласился. Однако «философская вера (Ясперса. — М. И.) и вера в Откровение, — как замечает доктор философских наук П. П. Гайденко, — это не одно и то же»³⁶.

В заключение необходимо отметить, что богословию истории Флоровский придает исключительное значение и уделяет ему особое внимание. Со всей ответственностью он осознает, что вхождение в историю Второй Ипостаси Святой Троицы придает каждому историческому моменту особую уникальность и значимость и делает его с сотериологической точки зрения судьбоносным и решающим. Поэтому, согласно глубокому убеждению протоиерея Георгия Флоровского, богословие истории должно занять в церковной науке подобающее место.

Источники

Бердяев Н. А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж: YMCA-Press, 1969.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937.

Флоровский Г., прот. Положение христианского историка // Догмат и история / сост. Е. Холмогоров; ред. В. Писляков. М.: Свято-Владимирское братство, 1998. С. 39–79.

33 *Ясперс К.* Истоки истории и её цель // Смысл и назначение истории. 2-е изд. М., 1994. С. 32.

34 Там же. С. 242.

35 См.: *Иванов М. С.* Сравнение научно-исторического, философского и богословского подходов к истории // Исторический вестник. 2000. № 9–10. С. 179.

36 *Гайденко П. П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-е изд. М., 1994. С. 24.

- Флоровский Г., прот.* О последних вещах и последних событиях // Догмат и история / сост. Е. Холмогоров; ред. В. Писляков. М.: Свято-Владимирское братство, 1998. С. 444–465.
- Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 671–707.
- Ясперс К.* Истоки истории и её цель // Смысл и назначение истории / коммент. В. Н. Катасонова; пер. с нем. М. Левиной. 2-е изд. М.: Республика, 1994. С. 28–286.
- Florovsky G.* Collected Works. Vol. 3: Creation and Redemption. Belmont: Nordland, 1976.

Литература

- Гайденко П. П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-е изд. М.: Республика, 1994.
- Евлампиев И. И.* Богословие против философии: творческое служение Георгия Флоровского // *Флоровский Г., прот.* Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев. СПб.: РХГИ, 2002. С. 5–48.
- Иванов М. С.* Сравнение научно-исторического, философского и богословского подходов к истории // Исторический вестник. 2000. № 9–10. С. 177–185.
- Михайлов П. Б.* История как призвание богословия // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. № 4 (47). С. 7–22.

Theological Rethinking of History by Fr. Georges Florovsky

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theology

Professor Emeritus at the Theology Department
at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra,
Sergiev Posad 141300, Russia
Mashburo-mda@yandex.ru

For citation: Ivanov, Mikhail S. “Theological Rethinking of History by Fr. Georges Florovsky”. *Theological Questions*, 2020, № 1 (3), pp. 62–74 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-62-74

Abstract. The interest in historical problems, relatively recently emerged in theology, poses the question of relationships between theology and history. In particular, does «historization» of theology conceal the danger of relativization of the eternal Truth of Christianity? Fr. Georges Florovsky believes that one not only should, but must do theology in a historical manner. However, historical thinking of a theologian must be enlightened with the light of Revelation. In this perspective the Incarnation of God becomes the central event, and this creates a vision of history

substantially different from the one of antiquity – the personalistic understanding of history. Here Florovsky comes close to Berdyaev, who developed a similar conception. Philosophical existentialism, though, e. g. Karl Jaspers, as opposed to Christian existentialism, considers the Birth of Jesus Christ as an ordinary local event, and thus becomes rather «a relapse into pre-Christian Hellenism».

Keywords: Archpriest Georges Florovsky, theology of history, the Incarnation of God, Nikolai Berdyaev, existentialism, Karl Jaspers.

References

- Berdyaev N. A. (1969) *Smysl istorii. Opyt filosofii chelovecheskoj sud'by* [Meaning of history. Experience of the philosophy of human destiny]. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Evlampiev I. I. (2002) “Bogoslovie protiv filosofii: tvorcheskoe sluzhenie Georgija Florovskogo” [“Theology Against Philosophy: Georges Florovsky’s Creative Service”], in Florovsky G.; Evlampiev I. I. (ed.) *Vera i kul'tura. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii* [Faith and Culture. Selected Works on Theology and Philosophy]. Saint Petersburg: RHGI, pp. 5–48 (in Russian).
- Florovsky G. (1937) *Puti russkogo bogoslovija* [The Ways of Russian Theology]. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Florovsky G. (1976) *Collected Works. Vol. 3. Creation and Redemption*. Belmont: Nordland.
- Florovsky G. (1998) “Polozhenie hristianskogo istorika” [“The Predicament of the Christian Historian”], in Florovsky G.; Kholmogorov E. (ed.) *Dogmat i istorija* [Dogma and History]. Moscow: Svjato-Vladimirskoe Bratstvo, pp. 39–79 (in Russian).
- Florovsky G. (1998) “O poslednih veshhah i poslednih sobytijah” [“The Last Things and the Last Events”], in Florovsky G.; Kholmogorov E. (ed.) *Dogmat i istorija* [Dogma and History]. Moscow: Svjato-Vladimirskoe Bratstvo, pp. 444–465 (in Russian).
- Florovsky G. (2002) “Zatrudnenija istorika-hristianina” [“The Predicament of the Christian Historian”], in Florovsky G.; Evlampiev I. I. (ed.) *Vera i kul'tura. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii* [Faith and Culture. Selected Works on Theology and Philosophy]. Saint Petersburg: RHGI, pp. 671–707 (in Russian).
- Gaydenko P. P. (1994) “Chelovek i istorija v jekzistencial'noj filosofii Karla Jaspersa” [“Man and History in the Existential Philosophy of Karl Jaspers”], in Jaspers K. *Smysl i naznachenie istorii* [The Meaning and Destination of History], 2nd ed. Moscow: Respublika (in Russian).
- Ivanov M. S. (2000) “Sravnenie nauchno-istoricheskogo, filosofskogo i bogoslovskogo podhodov k istorii” [“Comparison of Scholarly Historical, Philosophical and Theological Approaches to History”]. *Istoricheskij vestnik*, no. 9–10, pp. 177–185 (in Russian).
- Jaspers K. (1994) “Istoki istorii i ee cel'” [“The Origin and Goal of History”], in *Smysl i naznachenie istorii* [The Meaning and Destination of History], 2nd ed. Moscow: Respublika, pp. 28–286 (in Russian).
- Mikhaylov P. B. (2012) “Istorija kak prizvanie bogoslovija” [“History as Vocation of Theology”]. *Vestnik PSTGU. Serija II: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, no. 4 (47), pp. 7–22 (in Russian).

ЛОГИКА, ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ГЕРМЕНЕВТИКА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИИ ИСТОРИИ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

Инна Владимировна Голубович

доктор философских наук, профессор
заведующая кафедрой философии Одесского национального
университета имени И. И. Мечникова
65000, Украина, г. Одесса, ул. Дворянская, д. 2
golubinna17@gmail.com

Для цитирования: Голубович И. В. Логика, феноменология, герменевтика в исторической философии и богословии истории Георгия Флоровского // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 75–103. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-75-103

Аннотация

УДК 930.1+271-1:16+101.8(091)

В статье предпринята попытка экспликации теоретико-концептуальных оснований философии и богословия истории о. Георгия Флоровского на основе новых архивных документов, прежде всего, из архива выдающегося православного богослова, который хранится в библиотеке Свято-Владимирской духовной семинарии (г. Крествуд, штат Нью-Йорк, США). Утверждается, что в основании методологии исторической философии мыслителя лежит синтез логики, феноменологии и герменевтики. Философия истории Георгия Флоровского обретает устойчивые черты уже в 1920-е гг. Он защищает магистерскую диссертацию «Историческая философия Герцена» (1923), пишет серию статей, посвящённых постижению смысла истории: «Смысл истории и смысл жизни» (1921), «О типах исторического истолкования» (1925), «Метафизические предпосылки утопизма» (1923–1926), «Эволюция и эпигенез (к проблематике истории)» (1930). Осмысление «исторического синтеза» дано в *magnum opus* о. Георгия «Пути русского богословия». Контуры «богословия истории» очерчены в статье «Затруднения историка-христианина» (1959), перекликающейся с работой «О типах исторического истолкования», вместе

составляющих своеобразный философско-исторический диптих. Логические, феноменологические и герменевтические презумпции в этих работах не проявлены в полной мере. Для их обнаружения следует обращаться к другим источникам. В поле нашего внимания три новых архивных источника, которые мы вводим в научный оборот. Это — первое издание первого тома «Логических исследований» Э. Гуссерля (1909), принадлежавшее Г. В. Флоровскому в одесский период с надписью «Г. В. Флоровский, 1911». В книге огромное количество пометок, сделанных его рукой, что позволяет сделать вывод о глубине феноменологических студий. Это — «Софийская логическая тетрадь» (1921) Г. В. Флоровского, конспект его серьезных занятий логикой и план-конспект задуманной диссертации «Теория индуктивного доказательства». Это — письмо-отзыв на магистерскую диссертацию Г. В. Флоровского «Историческая философия Герцена» от П. М. Бицилли, профессора историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета, оказавшегося в эмиграции. В письме к своему бывшему студенту и молодому коллеге подчеркнута важность диссертации для формирования нового, герменевтического подхода к философскому осмыслению истории. Новые архивные источники помогают выявить теоретико-методологические основания интеллектуального наследия выдающегося философа и богослова.

Ключевые слова: историческая философия, богословие истории, логика, герменевтика, феноменология, наукоучение, исторический синтез, интенциональное единство истории.

Постановка проблемы

Историческая философия и богословие истории выдающегося православного мыслителя о. Георгия Флоровского достаточно полно представлены в исследовательской литературе¹. Вместе с тем, несмотря

- 1 Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / общ. ред. Ю. П. Сенокосов; пер. с англ. Э. В. Расшивалова. М., 1993; Георгий Васильевич Флоровский / ред. А. В. Черняев. М., 2015; *Черняев А. В.* Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М., 2009; *Gavrilyuk P. L.* Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance; *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс.; *Хоружий С. С.* Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 75–88; *Петриковская Е. С.* Человек в философской и богословской рефлексии XX столетия: антропологическая тема в творчестве Г. В. Флоровского // Актуальні питання творчої спадщини Г. В. Флоровського / гол. ред. Е. І. Мартинюк. Одеса, 2009. С. 167–195; *Черняев А. В.* Рецепция идей Г. В. Флоровского и современный контекст // Философские науки. 2013. № 10. С. 71–76; *Раев М.* Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 307–367; *Козырев А. П.* Две модели историософии в русской мысли (А. И. Герцен и Г. В. Флоровский versus софиология) // Соловьёвские исследования. 2001. № 2 (2). С. 73–85; *Даренская В. Н.* Концепция «христианского историзма» Г. В. Флоровского // Актуальні питання творчої спадщини Г. В. Флоровського / гол. ред. Е. І. Мартинюк. Одеса, 2009. С. 35–48; *Бейкер М., Гаврилюк П.* Девятнадцать тезисов диссертации протоиерея Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена» // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. № 3 (52). С. 126–132; *Гаврилюк П.* Авторский текст диссертации прот. Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена»: Новый архивный материал и реконструкция композиции // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. № 1 (50). С. 63–81; *Янцен В. В.* Новое о книге Г. В. Флоровского о Герцене: Г. В. Флоровский. Письма Иржи Поливке (1921–1925) // Русский сборник: Исследования по истории России / ред.-сост. О. Р. Айрапетов, М. Йованович, М. А. Колеров и др. Т. XII. М., 2012. С. 306–327; *Янцен В. В.* Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 / ред. М. А. Колеров и Н. С. Плотников. М., 2007. С. 475–596; *Колеров М. А.* Утраченная диссертация Флоровского // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1997 / отв. ред. М. А. Колеров. СПб., 1997. С. 245–257; *Каназирска М.* О раннем Флоровском и его связях с болгарскими учеными (на материале писем Н. С. Бобчеву и В. Н. Златарскому // После России. К проблеме культуры российской эмиграции в Болгарии (1920–1940). Велико Тырново, 2013. С. 330–345; *Троянов С. С.* Философия истории Георгия Флоровского // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1997. № 10. С. 153–164; *Щученко В. А.* Флоровский как представитель конкретного историзма // Георгий Васильевич Флоровский. С. 142–157; *Михайлов П. Б.* Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского // Указ. соч. С. 157–180; *Тюменцев Ю. А.* Образ христианского историзма в раннем творчестве Г. В. Флоровского // Вестник ТГУ. Серия «История. Краеведение. Этнология. Археология». 2005. № 289 (декабрь). С. 73–92; *Голубицкая А. В.* Генезис философской рефлексии Г. В. Флоровского (по материалам рецензий «одесского периода») // Sententiae. 2011. № 2 (25). С. 194–208; *Голубицкая А. В.* Стратегия репрезентации ветхозаветного историзма в философии

на обилие публикаций, теоретико-концептуальная составляющая его философско-исторических построений в её целостности эксплицирована, на наш взгляд, недостаточно. Этой предварительной экспликации, в центре которой такие составляющие, как логика, феноменология и герменевтика, посвящена настоящая публикация.

Кроме того, представляемая статья — дань памяти одному из самых выдающихся ученых-флоровсковедов нашего времени, американскому теологу Мэтью Бейкеру, трагически погибшему зимой 2014 г. Он был вдохновителем и организатором Богословского общества имени Георгия Флоровского в Принстонском университете (*Georges Florovsky Orthodox Theological Society*)². Именно к М. Бейкеру перешла большая часть архива Флоровского, которая долгие годы хранилась у друга и биографа Георгия Васильевича Эндрю Блейна. Э. Блейн, профессор истории и один из лидеров правозащитной организации *Amnesty International*, известен как составитель «Жизнеописания о. Георгия»³. Это более менее полная биография Флоровского, составленная на основании аудиозаписей устных бесед последних лет жизни выдающегося богослова. Мэтью Бейкер составляет библиографию работ о Георгии Флоровском⁴, вместе с богословом П. Гаврилюком, публикует материалы перешедшего к нему архива Флоровского. Я познакомилась с Мэтью Бейкером в США, во время работы над проектом изучения интеллектуальной биографии Георгия Флоровского в рамках программы академического обмена Фулбрайт. Он любезно представил мне аудиозапись лекции Флоровского, дал редчайшую возможность услышать его живой голос — ведь аудиозаписей и тем более видеозаписей с о. Георгием фактически

истории Г. В. Флоровского // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2014. № 2 (33). С. 35–40; Голубицкая А. В. Эсхатология Г. В. Флоровского // Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории. Одесса, 2012. С. 267–275; Нофал Ф. О. «Герменевтика эллинизма»: наследие Фр. Ницше в творчестве Г. В. Флоровского // Русский логос — 2: модерн — границы контроля. Материалы международной философской конференции 25–28 сентября 2019 г. СПб., 2019. С. 146–149; *Obolevitch T. Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Gieorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni. Kraków, 2014; Obolevitch T. Gieorgija Fłorowskiego krytyka rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego: próba oceny // Logos i Ethos. 2015. Nr. 1. S. 59–80.*

2 *Georges Florovsky Orthodox Theological Society* (<http://princeton.edu/~florov/#> ; <https://facebook.com/florovsky?fref=photo>).

3 *Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия. С. 7–241.*

4 *Baker M. Bibliography of Literature on the Life and Work of Father George V. Florovsky // Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the USA. 2011–2012. Vol. 37. P. 473–547. См. также: Baker M. «Neo-Patristic Synthesis»: An Examination of a Key Hermeneutical Paradigm in the Thought of Georges V. Florovsky. Brookline, Massachusetts, 2010.*

не сохранилось. Историческая герменевтика — та часть теоретического наследия Флоровского, которая была наиболее близка Мэтью Бейкеру. В ноябре 2013 г. он выступил с докладом на юбилейной конференции, посвящённой Г. Флоровскому, которая прошла в Доме русского зарубежья. Положения этого доклада, «Флоровский: историзм и герменевтика»⁵, могут стать теоретико-концептуальной основой для более глубокого философского осмысления того эпистолярного источника, который представляется нами. В мае 2015 г. в Греции прошла международная конференция «Онтология и история: диалог теологии и философии», посвящённая памяти М. Бейкера. Это посвящение — ещё и призыв к международному сообществу богословов позаботиться о той архивной коллекции, которая оказалась в распоряжении американского богослова.

Мы не впервые обращаемся к данной проблеме⁶. Вместе с одесским философом Е. С. Петриковской мы организовали в alma mater о. Георгия

- 5 Международная научная конференция «Философское и богословское наследие Г. В. Флоровского: современные интерпретации», 2013: Институт философии РАН, Дом русского зарубежья им. А. И. Солженицына. URL: <http://iph.ras.ru/page22340374.htm>.
- 6 *Галчева Т. Н., Голубович И. В.* «Вы вложили в Герцена собственное духовное содержание». Об отзыве «бывшем и несбывшемся» и об отложенной защите магистерской диссертации Г. В. Флоровского // «Понемногу приспосаблиюсь к "независящим обстоятельствам"»: П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции / науч. ред. В. В. Янцен. София, 2015. С. 159–199; *Голубович И. В.* П. М. Бицилли и Г. В. Флоровский о формах исторического истолкования // Гуманитарная наука в России и перелом 1917 года: экзистенциальное измерение / ред. О. А. Довгополова и А. А. Каменских. СПб., 2017. С. 193–206; *Голубович И. В.* «Взорвать изнутри философию истории...»: Рождение богословия истории из духа феноменологии (Опыт Г. В. Флоровского). Предварительные замечания // Значение — смысл — символ. Теология, философия и эстетика на рубеже веков. Материалы Международной научной конференции, 28–30 октября 2016. Кинерет (Израиль); М., 2016. С. 41–47; *Голубицкая А. В., Голубович И. В.* Историческая философия и богословие истории отца Георгия Флоровского: теоретико-концептуальные основания // Труды КДА. 2018. № 28. С. 181–192; *Голубович И. В.* «Конец истории» и «конец прогресса» сквозь призму «утопического соблазна»: аргументы и контраргументы Георгия Флоровского // Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории. Одесса, 2011. С. 137–145; *Голубович И. В.* Г. В. Флоровский: Путь, начавшийся в Одессе (Фрагменты интеллектуальной биографии) // Актуальні питання творчої спадщини Г. В. Флоровського / гол. ред. Е. І. Мартинюк. Одесса, 2009. С. 49–63; *Голубович И. В.* Протестантизм и православие в XX веке: взаимодействия, диалоги, встречи в персоналогической перспективе (эпизоды «Жизнеописания» о. Георгия Флоровского) // Реформація і сучасний світ: Філософія. Богослов'я. Наука. Матеріали Міжнародної наукової конференції (м. Одеса, 28–29 вересня 2017 р.) / ред. С. В. Албул та ін. Одеса, 2017. С. 31–35; *Голубович І. В.* Георгій Флоровський і філософська традиція Новоросійського університету // Ювілейна збірка наукових праць. Присвячена 150-річчю Одеського національного університету імені І. І. Мечникова / гол. ред. І. М. Коваль. Одеса, 2015. С. 293–303.

(Императорский Новороссийский университет ныне — Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова) Научно-просветительское общество имени Г. В. Флоровского, пик активности которого пришелся на 2009–2013 гг.⁷ Наши предварительные штудии дают нам все основания утверждать, что такая целостная реконструкция и экспликация теоретических оснований духовного и интеллектуального наследия богослова и мыслителя потребует долгой и тщательной исследовательской работы не одного специалиста. И мы в рамках отдельной статьи не беремся представить полный и заверченный образ/конструкт концептуальных презумпций философии и богословия истории Г. В. Флоровского.

Мы ставим более скромную задачу. В нашем распоряжении оказались ранее неизвестные архивные источники, прежде всего, из американских коллекций. Обширный корпус разнородных документов оказался разделен на две главные коллекции: а) в отделе рукописей и редких книг Файерстоунской библиотеки Принстонского университета (*Princeton University Library Department of Rare Books and Special Collections. — C0856: Georges Florovsky Papers*); б) в библиотеке Свято-Владимирской духовной семинарии, г. Крествуд, штат Нью-Йорк (*Fr. Georges Florovsky Papers. The Father Georges Florovsky Library, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary*). В данной публикации мы представим два документа из архива Свято-Владимирской семинарии, деканом которой о. Георгий был в 1948–1955 гг.

Включение этих источников в реконструкцию философско-исторических построений богослова позволяет выдвинуть исследовательскую гипотезу о том, что историческая философия (в более поздние годы трансформированная в богословие истории) была учреждена на «трех китах»: логике, феноменологии и герменевтике. Более того, эти три теоретических источника были не только основаниями для постижения истории, они являлись в то же самое время самостоятельными регионами научных штудий молодого ученого.

7 Голубович И. В., Петриковская Е. С. Научно-исследовательский и образовательный центр имени Г. В. Флоровского в Одесском национальном университете имени И. И. Мечникова // Соловьевские исследования. 2012. № 4 (36). С. 172–176.

1. Общая характеристика архивных источников

Продолжая мотив «триады», остановимся на трех архивных источниках, которые мы в настоящей публикации в предварительном виде и в их логически связанном комплексе впервые вводим в научный оборот.

Во-первых, это — *экземпляр первого тома «Логических исследований» Э. Гуссерля* в переводе на русский язык, принадлежавший Г. В. Флоровскому⁸. На титульном листе его почерком написано: «Георгий Флоровский. 16.X.1911». Книга изобилует многочисленными пометками владельца, записи на полях и внутри разрезанных страниц, подчеркиваниями фрагментов текста и т. д. Этот томик остался в Одессе после того, как семья Флоровских навсегда покинула родной город.

Во-вторых, это — «*Софийская тетрадь*» («Софийская логико-философская тетрадь»). Так мы назвали тетрадь, обнаруженную нами в архиве Свято-Владимирской духовной семинарии⁹. Тетрадь подписана рукой Флоровского: «София, 1921». Она заполнена заметками, конспектами, библиографическими описаниями по логике и методологии науки. Нас, прежде всего, интересует, представленный здесь план-конспект «Теория индуктивного доказательства» на пяти страницах. В тетради он обозначен как «план предлагаемого исследования и его метод: историко-критический и критико-систематический». Предполагаем, что это план начатого ещё в Одессе диссертационного исследования.

В-третьих, письмо профессора историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета Петра Михайловича Бицилли к Георгию Флоровскому от 17 ноября 1922 г., направленное из Скопье в Прагу. Автора и адресата связывают достаточно близкие отношения, Петр Михайлович был одним из любимых университетских преподавателей Георгия. Они оба в 1920 г. навсегда покидают родную Одессу, в первые годы эмиграции между ними устанавливается достаточно активная переписка. Письмо также обнаружено в коллекции Свято-Владимирской духовной семинарии в папке неидентифицированных документов. По содержанию это — хронологически наиболее ранний из известных нам отзывов на текст магистерской диссертации Г. В. Флоровского «Историческая философия Герцена»¹⁰. Данный

8 *Гуссерль Э.* Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике / ред. и предисл. С. Л. Франка; пер. с нем. Э. А. Бернштейна. СПб., 1909.

9 *Florovsky G. Fr.* Georges Florovsky Papers // The Father Georges Florovsky Library, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. Box 5: Notes.

10 *Florovsky G. Fr.* Georges Florovsky Papers // Op. cit. Box 1. D. Correspondence Unidentified.

архивный документ, в отличие от двух предыдущих, уже введен нами в научный оборот в опубликованной вместе с болгарской исследовательницей Т. Галчевой монографии, посвященной тесным и многогранным отношениям П. М. Бицилли с членами семьи Флоровских (Антоний, Клавдия¹¹ и Георгий Флоровские) в первые годы эмиграции¹².

Представим эти документы более подробно и попытаемся раскрыть феноменологические, логические и герменевтические основания философии и богословия истории Георгия Васильевича Флоровского. Однако прежде всего, дадим общую экспозицию корпуса его работ по данной проблематике.

Философия истории Георгия Флоровского обретает устойчивые черты уже в 1920-е гг. Молодой ученый защищает магистерскую диссертацию «Историческая философия Герцена» (1923), пишет серию статей, посвященных постижению смысла истории: «Смысл истории и смысл жизни» (1921), «О типах исторического истолкования» (1925), «Метафизические предпосылки утопизма» (1923–1926), «Эволюция и эпигенез (к проблематике истории)» (1930). Осмысление «исторического синтеза», заключающегося не «столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего»¹³ дано в последней главе *magnum opus* о Георгия «Пути русского богословия», которая носит название «Разрывы и связи». Контуры «богословия истории» очерчены в статье «Затруднения историка-христианина» (1959), перекликающейся с работой «О типах исторического истолкования», вместе они составляют своеобразный философско-исторический диптих.

- 11 В публикации, выходящей в издании Московской духовной академии, хотелось бы особое внимание уделить старшей сестре Г. В. Флоровского Клавдии Васильевне, которая справедливо считала своего младшего брата своим учеником, прежде всего, в области истории. К. В. Флоровская (1883–1965) – историк, выпускница Санкт-Петербургских Высших Женских (Бестужевских) курсов, ученица выдающегося историка И. Гревса, первая женщина, которая получила статус приват-доцента в Новороссийском университете. Оказавшись в эмиграции в Софии, она большую часть жизни работала преподавателем софийских гимназий. По возвращению в СССР с 1955 г. занималась переводами для Московской Патриархии. И по свидетельству моих собеседников, причастных к жизни православной церкви того периода, именно Клавдия Васильевна знакомила многих с творчеством своего брата, доступ к которому в советские годы был фактически закрыт.
- 12 *Галчева Т. Н., Голубович И. В.* «Понемногу приспосаблиюсь к “независящим обстоятельствам”»: П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции / науч. ред. В. В. Янцен; пред. О. А. Довгополовой. София, 2015.
- 13 *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия / предисл. прот. И. Мейендорфа. Париж, 1983. С. 520.

Постижение истории у Георгия Флоровского можно условно охарактеризовать как путь от философии истории к богословию истории, которое складывается уже в послевоенный американский период. Ранний европейский период формирования философско-исторической конструкции Флоровского обозначается чаще всего как критический. В этом критическом переосмыслении Г. В. Флоровский опирался на феноменологию, логику и герменевтику, не всегда эксплицируя логико-феноменологические и герменевтические основания своих философско-исторических построений. Выявить эти предпосылки — наша «археологическая» задача.

2. Одесские штудии «Логических исследований» Э. Гуссерля: Рождение философии и богословия истории из духа феноменологии.

В наше распоряжение не так давно попал экземпляр первого тома «Логических исследований» Э. Гуссерля в переводе на русский язык, принадлежавший Г. В. Флоровскому¹⁴. За этот щедрый дар мы безмерно благодарны известному одесскому философу, профессору Одесской музыкальной академии имени А. В. Неждановой, Алексею Николаевичу Роджеро, в чьей богатой книжной коллекции хранится этот том. Он попал к его нынешнему владельцу при разборе одной из личных одесских библиотек. Семья Флоровских, покидая Одессу в 1920 г., увозила с собой только «экзистенц-минимум» (удачное выражение ещё одного выдающегося одессита — профессора истории и одного из любимых преподавателей Георгия Флоровского, П. М. Бицилли, покинувшего родной город в том же 1920-м. О нём наша третья «экземпла»). В том, что книга принадлежит Флоровскому, нет никаких сомнений. На титульном листе его почерком написано: «Георгий Флоровский. 16.X.1911». Значит, знакомство с Гуссерлем и феноменологией началось у студента историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета в возрасте 18 лет. Это знакомство было подготовлено обширнейшим кругом чтения и проходило на фоне рождения первых собственных работ. Хорошо известны, опубликованные ещё в студенческие годы статьи Флоровского «Из прошлого русской мысли» (1912) или «Новые книги о Владимире Соловьеве» (1912). Но мы приведем в пример его обзор идей и новаций современной ему западной

14 Гуссерль Э. Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике.

философии¹⁵. Вместе с тем, мы не беремся утверждать, что глубокое погружение в «одно из самых выдающихся произведений логической литературы последних лет», как охарактеризовал труд основателя феноменологии редактор первого русского издания 1909 г. Семен Людвигович Франк¹⁶, произошло у студента историко-филологического факультета ИНУ уже в 1911 г. на первом курсе университета. Возможно, какое-то время томик лежал на книжной полке неразрезанным. Однако у нас есть эпистолярное свидетельство о том, что на выпускном курсе Флоровский всерьез увлекся феноменологией. Это его письмо Н. Н. Глубоковскому, профессору Санкт-Петербургской духовной академии, авторитетному ученому-библеисту, с которым юный Флоровский состоял в доверительной переписке с 16 лет:

«Вообще в последнее время из философских проблем всего меня занимает модная ныне проблема наукоучения, теория науки, основанная 15 лет назад Гуссерлем. Прежние лирико-религиозные тенденции как-то ослабели, и ясный повод к этому, помимо сильного психологического влияния и общения с экспериментом¹⁷ все время, лежит в чисто случайных обстоятельствах окружающей обстановки»¹⁸.

Интерес к наукоучению оказался стойким и составлял, возможно, главный предмет размышлений Г. В. Флоровского в первые годы эмиграции. О подготовке большого сочинения с изложением «моей философской системы», он пишет в 1922 г. в письме к Н. С. Трубецкому, близкому другу и единомышленнику в период евразийских поисков¹⁹. Единственной значительной публикацией в этом направлении стала

- 15 *Флоровский Г. В.* [Рец. на] «Новые идеи в философии» / под. ред. Н. О. Лосского, Э. И. Радлова. СПб., 1912. Сб. 1. Философия и её проблемы. Сб. 2. Борьба за физическое мировоззрение // Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. Одесса, 1913. С. 320–322.
- 16 *Франк С. Л.* Предисловие редактора русского издания // *Гуссерль Э.* Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике. С. VIII–XI.
- 17 Все годы учебы на историко-филологическом факультете ИНУ талантливый студент с разносторонними интересами дополнительно изучал математику, химию, физиологию, работал в лабораториях, проводил эксперименты, в том числе под руководством выдающегося физиолога, ученика И. Павлова, Бориса Бабкина (1877–1950), также покинувшего Одессу в 1920-е гг., работавшего затем в Великобритании и Канаде. Результаты экспериментальных штудий зафиксированы в докладе Флоровского «Витализм и механицизм в биологии» и в статье «О механизмах рефлекторного слюноотделения».
- 18 Цит. по: *Черняев А. В.* Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. С. 30.
- 19 Письма Г. В. Флоровского 1922–1924 гг. / сост. А. В. Соболев // История философии. 2002. № 9. С. 155. *Черняев А. В.* Этапы идейной эволюции Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский. С. 116–117.

статья «К обоснованию логического релятивизма»²⁰ с посвящением памяти профессора Н. Н. Ланге (1858–1921), выдающегося психолога, философа, логика. Последователь петербургской школы философии и психологии М. Владиславлева, стажировавшийся во Франции и Германии в институте В. Вундта, сформулировал психологический закон, названный его именем («закон перцепции Ланге») и создал в Одессе первую в Российской империи экспериментальную психологическую лабораторию. Он также является первым переводчиком на русский язык «Первой аналитики» Аристотеля. Под руководством Николая Ланге Георгий Флоровский специализировался по логике и психологии ещё в студенческие годы, затем стал писать магистерскую диссертацию по индуктивной логике (об этом наша вторая «экземпла»). О своём учителе с благодарностью вспоминал о. Георгий уже в поздние годы в устных беседах с Эндрю Блейном, составивших «Жизнеописание о. Георгия»²¹. В статье-наброске задуманного, но не состоявшегося, фундаментального сочинения²² 31-летний ученый, готовивший себя тогда к профессиональной философской стезе, заявляет о проекте будущего цикла исследований по общей теории знания, универсального наукоучения, где будут сформулированы общие для всех наук принципы, о замысле построения «феноменологии научного опыта», дескрипции главных форм познавательного опыта, как он дан в факте науки. Эту теоретическую презумпцию амбициозного замысла универсального наукоучения должны учитывать исследователи философии и богословия истории выдающегося православного богослова, а также его главного «богословского предложения» православию XX в. — неопатристического синтеза. Данная теоретическая основа, никогда не исчезающая полностью из идейного комплекса о. Георгия, почти никогда им не эксплицируется в достаточной мере²³, проявляется иногда лишь в промельках

20 Флоровский Г. В. К обоснованию логического релятивизма // Ученые записки, основанные Русской учебной коллегией в Праге. 1924. Т. 1. № 1. С. 93–125.

21 Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия. С. 7–241.

22 Выражение «задуманное, но не состоявшееся сочинение» характеризует стиль интеллектуальной деятельности Г. В. Флоровского на протяжении всей его жизни. На это обращает внимание один из самых глубоких знатоков жизни и творческого стиля о. Георгия Владимир Янцен. Действительно, даже беглое знакомство с архивом мыслителя показывает обилие предварительных заметок, обширнейших библиографических списков к будущим сочинениям, которые так и не воплотились в завершённых текстах.

23 Исключение составляет работа «О типах исторического истолкования», знакомство с которой не оставляет сомнения в том, что это сочинение по исторической герменевтике и феноменологии. Речь идет и о полном тексте статьи, и о теоретически концентрированных

и проблесках соответствующих выражений, терминов, метафор. Сеем надеяться, что и наши скромные «археологические заметки» помогут такой экспликации.

Возвращаемся к потрепанному томику Гуссерля, для которого был сделан дополнительный переплет, о чём свидетельствует небольшой ярлычок на обороте обложки: «Переплетная при типографии Епархиального дома. Одесса, Алексан. пр. 6» (Александровский проспект). Нет ни одной страницы в этом томике, на которой бы не было многочисленных подчеркиваний, причём разными карандашами. Здесь множество подробнейших собственных заметок и детальных выписок из вышедших в то время в Европе работ по логике, психологии, из первых публикаций, посвящённых Гуссерлю (Вильгельм Шуппе, Ганс Корнелиус, Генрих Ланц²⁴). Пока отметим общий характер пометок внимательного и вдумчивого читателя «Логических исследований». Как правило, наиболее важные места, выделенные толстым синим карандашом, часто с двойным подчеркиванием, связаны с проблемами наукоучения, понимания логического закона, нормативной дисциплины, нормирующего закона, систематики, присущей науке, объективности познания, теоретических основ логики, «единства обосновывающей связи». Обратим внимание лишь на один фрагмент, крайне важный для дальнейшего прочтения работ по философии и богословии истории, для уяснения архитектурной корреляции между работами «К обоснованию логического релятивизма» и «О типах исторического истолкования», опубликованных примерно в одно и то же время — время наивысшей степени выраженности фундаментальных теоретических оснований. В главе «Эмпиристические следствия психологизма» Георгий Флоровский дважды подчеркивает следующее место:

«...все законы точных наук о фактах, хотя и суть настоящие законы, но рассматриваемые с точки зрения теории познания, они только идеализирующие фикции (впрочем, фикции cum fundamentum in re)»²⁵.

тезисах прочитанного в Праге доклада с тем же названием (за возможность знакомства с тезисами приношу глубокую благодарность Владимиру Янцену). См.: *Флоровский Г. В.* О типах исторического истолкования // Сборник в чест на Васил Н. Златарски по случай на 30-годишната му научна и професорска дейност. София, 1925. С. 521–541; *Флоровский Г. В.* «О типах исторического истолкования». Доклад прочитан 30 апреля и 27 мая 1925 г. Напечатан в «Сборник в честь на Васил Н. Златарски». София, 1925 // Записки Русского Исторического Общества в Праге. Т. 1. Прага, 1927. С. 32–33.

24 Например: *Ланц Г. Э.* Эдмунд Гуссерль и психологию наших дней // Журнал министерства народного просвещения. 1909. № 98. С. 393–443.

25 *Гуссерль Э.* Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике. С. 61.

Тематика познавательных фикций («идеализирующих фикций») — одна из главных в статье «К вопросу о логическом релятивизме», на основании чего Флоровского причисляют к российским фикционалистам, последователям учения немецкого философа-неокантианца Ганса Файхингера, основателя фикционализма и автора книги «*Philosophie des Als Ob*» (1911)²⁶. И в работе «О типах исторического истолкования» модель идеализирующих фикций присутствует в полной мере, когда автор утверждает, что прошлое никогда *дано* быть не может, в настоящем оно лишь представлено, замещено и означено своими остатками и отражениями, *задано* историку, что «источники» и «факты» существуют только в системе исторического истолкования, как знаки, носители, символы определённых смыслов, домыслы (но не вымыслы). То есть, по сути — это и есть «идеализирующие фикции» в той или иной мере. И здесь не следует упустить подчеркнутое Флоровским гуссерлево уточнение: «фикции *sum fundamentum in re*» — «имеющие основу в реальности». Фикции, имеющие основу в реальности, имеют особый статус. Но какая же это реальность? Гуссерль далее поясняет: «Если истинная закономерность <...> есть лишь идеал в области познания фактов, то, наоборот, она осуществлена в области “чистого логического”. К этой сфере принадлежат наши чисто логические законы, как и законы *Mathesis pura*»²⁷. Для создателя феноменологии периода первого тома «Логических исследований», тяготеющего к платонизму, такой реальностью являлись область «чисто логического» и чистого *Mathesis*. Не можем ли мы предположить, что якорем, не позволяющим разуму заблудиться во множестве возможных идеализирующих фикций и проекций, является для Флоровского Божественная реальность, в безусловности существования которой он абсолютно уверен, как христианин. И тогда любое отнесение его к фикционалистам, феноменологам нуждается в допущении *sum fundamentum in re*. Украинский философ Г. В. Христокин, защитивший в 2019 г. докторскую диссертацию «Методология православной теологии в её парадигмальных трансформациях»²⁸, подчеркивает, что именно Флоровский положил начало продуктивному использованию идей и практик феноменологии в православном богословии и, таким образом, спровоцировал новаторские подходы православной феноменологической теологии Й. Зизиуласа, Х. Янареса,

26 Солонин Ю. Н., Дудник С. И. Русский фикционализм: опыт историко-философской реконструкции // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1997. № 10. С. 39–49.

27 Гуссерль Э. Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике. С. 62.

28 Христокин Г. В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях. Автореф... д. філос. н. Київ, 2019.

Д. Мануссакиса, Д. Харта. А они в свою очередь создали особый православный метафизический дискурс. Методологию самого протагониста этих новаций Г. Христокин назвал объективистской феноменологией, которая ищет Бога, полагаясь на интеллектуально-феноменологическое созерцание²⁹. Не стоит ли за этой констатацией признание философе-мы *cum fundamentum in re* в теоретическом корпусе Г. В. Флоровского, философе-мы, усвоенной ещё во время студенческих штудий Гуссерля?

И второе соображение касается того, что мы метафорически обозначили как «дух феноменологии». Что в целом подразумевать под «духом феноменологии»? Общее знакомство с данной традицией, общее умонастроение, та или иная степень вовлеченности в интеллектуальную моду эпохи, принципиальное «да» или «нет» в ответ на одно из самых интригующих философских предложений времени? Или имеется в виду более глубокое погружение, где кроме общего «духа» теоретически осмыслены и освоены базовые основания феноменологии, её понятийно-концептуальный каркас, инструментарий и т. д.? На первый взгляд, может показаться, что речь в случае Флоровского идет о первом варианте — принятие общего феноменологического умонастроения; ориентация на постижение смысла, критика «натуралистического» соблазна и т. д. Однако знакомство с первым источником заставляет нас задуматься и о втором варианте — варианте глубокого погружения. И тогда наш тезис: рождение философии и богословия истории из «духа феноменологии» оказывается небезсновательным.

В рамках данной публикации мы остановились лишь у исходного пункта запланированного маршрута.

3. «Софийская логическая тетрадь» и план магистерской диссертации по индуктивной логике.

Как мы уже указывали, в обнаруженной в архиве Свято-Владимирской духовной семинарии тетради с надписью «Софія, 1921» на первых пяти страницах содержится план конспект диссертационного исследования «Теория индуктивного доказательства». Скорее всего, план этого исследования был задуман ещё в Одессе совместно с научным руководителем Г. Флоровского Николаем Ланге. О том, что в первые годы эмиграции молодой ученый продолжает начатые в Южной Пальмире логические

29 Христокин Г. В. Феноменологічні підходи в теології Георгія Флоровського // Українське релігієзнавство. 2012. № 64. С. 140–149.

штудии, свидетельствует пометка в конце опубликованной в Праге статьи «К обоснованию логического релятивизма»: Одесса-София-Прага. Май 1919 — ноябрь 1923. О том, что в это время автор нацеливает себя именно на научную карьеру говорит то, как он обозначил себя в начале публикации: «Прив. доц. Георгий Флоровский». Поэтому стоит ненадолго вернуться в Императорский Новороссийский университет. Как свидетельствует личное дело студента Георгия Флоровского, он каждый год обращался с прошением к ректору по поводу разрешения «для специальных занятий философией» прослушать ряд курсов на физико-математическом факультете, куда входило и естественное отделение. Все пять лет в записях о посещении лекций соединялось несоединимое: история русской церкви и физическая химия, основные направления современной философии и интегральное исчисление, чтение Платона, Фукидида, Еврипида и системный курс душевных болезней, история византийского искусства и гистология³⁰. Студенческая работа Георгия Флоровского по физиологии, посвящённая механизмам слюноотделения, которая была выполнена под руководством профессора Бабкина, получила серебряную медаль и одобрительную оценку И. Павлова, её опубликовали отдельной брошюрой³¹. Флоровский являлся секретарем двух научных студенческих обществ — биологического и философского. Его студенческий реферат «Современные доктрины логического высказывания» был отмечен первой премией. Из выпускников историко-филологического факультета 1916 г. только двое оставляются при университете «для приуготовления к профессорскому званию». Один из них — Георгий Флоровский. Далее его можно найти в списках преподавателей и стипендиатов Высшей школы Одессы за 1919 г. Тут он значится как стипендиат-преподаватель историко-филологического и международного факультетов. В 1919 г. Флоровский сдал устный экзамен на магистра философии и, успешно прочитав пробный курс лекций по логике, был назначен приват-доцентом философии. А в 1920 г. вся семья Флоровских эмигрировала в Болгарию. Здесь молодой ученый продолжает напряженно заниматься той областью философии, которая его чрезвычайно интересует. Об этом свидетельствует «логико-философская тетрадка». Приведем несколько фрагментов плана-конспекта задуманной диссертации, предваряя будущую публикацию этого важного для понимания идейной эволюции выдающегося богослова документа:

30 Личное дело Г. В. Флоровского // Государственный архив Одесской области. Ф. 45. Оп. 18. Д. 3391.

31 *Florovsky G. On the Mechanism of Reflex Salivary Secretion // Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences. 1917. Vol. 11. No 2. P. 119–136.*

«Необходимость и обоснованность строгого разграничения двух аспектов проблемы индукции: а) формально-логический и методолого-гносеологический: а) индукция как обобщение, как систематическое восхождение к общему в последовательности логических переходов; б) индукция как метод эмпирической науки, в частности, естествознания.

Понятие логического перехода, условия логического перехода вообще, принцип систематического единства, понятие системы, направление логического перехода.

Сущность эмпирической науки, роль эксперимента, гносеологическое достоинство эмпирической науки и научного знания вообще. Отношение эмпирического и теоретического (рационального) элемента в познании; смысл и значение гипотезы.

План предполагаемого исследования и его метод: историко-критический и критико-систематический»³².

Далее идет подробный план, разбитый на главы:

- Глава первая. Классификация теории индукции. (Учение об обобщении и о научном методе на почве эмпирической философии).
- Глава вторая. Формально-логическая проблема обобщения.
- Глава третья. К методологии опытной науки³³.

Приведем фрагмент «К проблеме психологизма» из третьей главы, который соединяет логику как строгую философию и богословие:

«Психологизм индивидуально-мистический и так называемый методологический — психологизм голого факта и психологизм принципа. Невозможность антипсихологизма как гносеологической теории. Кризис понятия субъекта, необходимость метафизическо-онтологического дополнения. Платоновская идеология, учение о Софии в христианской теософии, платонизм Мальбранша и английских неоплатоников, Беркли, “идеи” Канта, внутренний смысл гегельянского спекулятивного идеализма, “конкретный идеализм” кн. С. Трубецкого. Принцип систематического единства...»³⁴.

Здесь нас особенно интригует, как автор понимает «метафизическо-онтологическое дополнение» и каким образом находит место в своих логико-индуктивных построениях «учению о Софии».

32 *Florovsky G. Fr. Georges Florovsky Papers // The Father Georges Florovsky Library, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. Box 5: Notes.*

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

А для соединения логики и философии истории важным будет содержание и смысл «Заключения»:

«Метафизический психологизм, принципиальный релятивизм как единственная основа объективной гносеологии и онтологии. Постулативная [неразборчиво] идеология и эмпирическая данность. Этическая и аксиологическая сторона проблемы/вопроса о смысле жизни и истории»³⁵.

Остается вопросом, как конкретно собирался связать автор плана диссертационного исследования теорию индуктивного доказательства с проблемой смысла жизни и истории.

4. Письмо-отзыв П. М. Бицилли на магистерскую диссертацию Г. В. Флоровского «Историческая философия Герцена»: Путь к исторической герменевтике — «взорвать изнутри философию истории...»

Поскольку данный архивный документ уже опубликован с комментариями, мы сделаем лишь ряд ремарок в рамках нашей темы. Исследователям творчества Г. В. Флоровского хорошо известно, что защита его магистерской диссертации состоялась 3 июня 1923 г. Это была первая магистерская диссертация по философии, защищенная в рамках русских академических организаций за границей, воссоздавших в общих чертах соответствующие университетские структуры Российской империи. Драматическая история этой защиты, ставшей интеллектуальным событием в эмигрантской среде, привлекает сегодня пристальное внимание многих исследователей (Э. Блейн, В. Янцен, П. Гаврилюк, М. Бейкер, М. Колеров, М. Каназирска, А. Черняев и др.).

Между тем, мало кому известно, что первоначально защита планировалась на Русском Академическом съезде осенью 1922 г. В начале сентября 1922 г., предположительно, диссертация была отправлена П. М. Бицилли. Именно об этой запланированной, но несостоявшейся защите, где собирался выступить Бицилли, и идет речь в письме. Документ дает возможность реконструировать некоторые этапы подготовки защиты диссертации. По содержанию письмо можно охарактеризовать как несостоявшееся выступление Петра Михайловича на диспуте, на который он собирался «непременно» поехать, но где он так и не смог присутствовать.

35 *Florovsky G. Fr. Georges Florovsky Papers // The Father Georges Florovsky Library, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. Box 5: Notes.*

Бицилли в это время готовит собственную работу «Очерки теории исторической науки» (опубликована в Праге в 1925 г.³⁶). Одной из важных общих тем, которая объединяла двух мыслителей, была проблематика философии истории. Бицилли с явным одобрением оценивает принципиальный теоретический результат работы своего корреспондента:

«Вы показали, как можно взорвать изнутри (sic!) философию истории романтизма, если перерасти романтику, но, “исторически” говоря, Вы, как мне кажется, ошиблись, утверждая, что такой взрыв был произведен, и именно Герценом» (подчеркнуто в оригинале. — И. Г.)³⁷.

«Взорвать изнутри философию истории» — если тематически, в нужном нам русле развернуть эту емкую метафору, означало преодоление философии истории гегелевского типа (субстанциональная модель) во имя исторической герменевтики или в современных вариантах — исторической эпистемологии. О своих планах на предполагаемой защите магистерской диссертации автор письма пишет:

«Я, может быть, <...> воспользуюсь случаем не для “дискуссии”, а для прославления Вашего (NB и моего собств[енного]) метода интерпретации “текстов” при помощи “перемещения себя внутрь” их автора, и поговорю о том, насколько это правильно и удобно не только для “философа”, но и для историка»³⁸.

Таким образом, П. М. Бицилли подчеркивает, что одним из главных достоинств работы его бывшего студента является герменевтический метод, лежащий в основе. Общее проблемное поле для двух авторов — новая трактовка исторического понимания; определение современных задач исторической герменевтики; критика философии истории гегелевского типа, гипостазирующей абстрактные и умозрительные сущности; противопоставление ей философии жизни (история *versus* жизнь) П. Гаврилюк, к примеру, подчеркивая близость двух мыслителей, указывает на то, что базовые философско-исторические установки молодого Флоровского (персонализм, исторический сингуляризм *versus* органицистские модели культурно-исторического развития) сформировались не без влияния его университетского преподавателя³⁹. Приверженность историческому сингуляризму и герменевтическому

36 Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки. Прага, 1925.

37 Галчева Т. Н., Голубович И. В. «Понемногу приспосаблиюсь к “независящим обстоятельствам”». С. 172.

38 Там же.

39 Gavrilyuk P. L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. P. 93.

принципу индивидуации как общей для корреспондентов установке демонстрируется в данном письме, когда П. М. Бицилли мягко упрекает Г. В. Флоровского: «Вы не пошли до конца на избранном Вами пути. Вы не “доиндивидуализировали” Герцена». В свою очередь Г. В. Флоровский в тезисах к докладу «О типах исторического истолкования» так определит один из главных своих приоритетов:

«Исторический сингуляризм, утверждающий изначальную и несводимую множественность единичных событий и признающий обобщающие образы исторического истолкования за домыслы познающей мысли, раскрывается при последовательном проведении в теорию интенционального единства истории»⁴⁰.

Заключение

Как нам представляется, синтез логики, феноменологии и герменевтики как раз и может обеспечить последовательное построение теории интенционального единства истории. Как подчеркивает Г. В. Флоровский в этой же публикации, в идее «исторической смысловой интенции» состоит специфическая особенность истории. Данная идея составляет ядро философии и богословия истории одного из ведущих православных мыслителей XX столетия.

В качестве перспективы дальнейшего исследования в данном направлении выделим проблему соотношения философско-теоретических и богословских составляющих в общей системе взглядов Г. В. Флоровского, а также более четкое определение места и роли раннего периода творчества мыслителя (как минимум, до середины 1920-х гг.) в его идейной эволюции. Исходной точкой намеченного маршрута станет символический спор двух наиболее глубоких «флоровсковедов» — П. Гаврилюка и А. Черняева. А. Черняев, говоря об описываемом нами периоде, называет его временем наибольшего отхода Г. В. Флоровского от религии и богословия, периодом кризиса веры. Он ставит под сомнение привычную оценку: о. Георгий — «верный сын» православия, никогда от него не отходивший, в противовес «блудным сынам», вернувшимся к «вселенскому и родному» (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и др.). П. Гаврилюк, в свою очередь, подчеркивает: специфика духовно-интеллектуальной деятельности Г. В. Флоровского такова, что его

40 Флоровский Г. В. «О типах исторического истолкования». С. 32–33.

богословствование жизненно нуждается в «инобогословских» элементах. Для участия в этой символической дискуссии необходимо более глубокое погружение в представляемый материал.

Архивные материалы

Личное дело Г. В. Флоровского // Государственный архив Одесской области. Ф. 45. Оп. 18. Д. 3391.

Florovsky G. Fr. Georges Florovsky Papers // The Father Georges Florovsky Library, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. Box 5: Notes.

Florovsky G. Fr. Georges Florovsky Papers // The Father Georges Florovsky Library, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. Box I. D. Correspondence Unidentified.

Источники

Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. I. Прологомены к чистой логике / ред., предисл. С. Л. Франка; пер. с нем. Э. А. Бернштейна. СПб.: Образование, 1909.

Ланц Г. Э. Эдмунд Гуссерль и психологисты наших дней // Журнал министерства народного просвещения. 1909. № 98. С. 393–443.

Письма Г. В. Флоровского 1922–1924 гг. / сост. А. В. Соболев // История философии. 2002. № 9. С. 154–173.

Флоровский Г. В. [Рец. на] «Новые идеи в философии» / под. ред. Н. О. Лосского, Э. И. Радлова. СПб.: Образование, 1912. Сб. 1. Философия и её проблемы. Сб. 2. Борьба за физическое мировоззрение // Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. Одесса: Центральная типография, 1913. С. 320–322.

Флоровский Г. В. К обоснованию логического релятивизма // Ученые записки, основанные Русской Учебной Коллегией в Праге. 1924. Т. 1. № 1: Философские знания. С. 93–125.

Флоровский Г. В. О типах исторического истолкования // Сборник в чест на Васил Н. Златарски по случай на 30-годишната му научна и професорска дейност. София: Държавна печатница, 1925. С. 521–541.

Флоровский Г. В. «О типах исторического истолкования». Доклад прочитан 30 апреля и 27 мая 1925 года. Напечатан в «Сборник в чест на Васил Н. Златарски», София, 1925 // Записки Русского исторического общества в Праге. 1927. Кн. 1. С. 32–33.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия / предисл. прот. И. Мейендорфа. 3-е изд. Париж: YMCA-Press, 1983.

Франк С. Л. Предисловие редактора русского издания // Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. I. Прологомены к чистой логике / ред., предисл. С. Л. Франка; пер. с нем. Э. А. Бернштейна. СПб.: Образование, 1909. С. VIII–XI.

Florovsky G. On the mechanism of reflex Salivary Secretion // Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences = Известия Императорской академии наук. 1917. Vol. 11. № 2. P. 119–136.

Литература

- Бейкер М., Гаврилюк П.* Десять тезисов диссертации протоиерея Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена» // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. № 3 (52). С. 126–132.
- Бицилли П. М.* Очерки теории исторической науки. Прага: Пламя, 1925.
- 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.
- Гаврилюк П.* Авторский текст диссертации прот. Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена»: Новый архивный материал и реконструкция композиции // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. № 1 (50). С. 63–81.
- Гаврилюк П. Л.* Парадигмальный сдвиг в историософии Г. В. Флоровского: Об истории создания курса лекций «Философия Вл. Соловьева» // Историко-философский ежегодник. 2015. № 2015. С. 284–302.
- Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух і літера, 2017.
- Галчева Т. Н., Голубович И. В.* «Понемногу приспосаблиюсь к “независящим обстоятельствам”»: П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции / науч. ред. В. В. Янцен; предисл. О. А. Довгополовой. София: Солнце, 2015.
- Галчева Т. Н., Голубович И. В.* «Вы вложили в Герцена собственное духовное содержание». Об отзыве «бывшем и несбывшемся» и об отложенной защите магистерской диссертации Г. В. Флоровского // «Понемногу приспосаблиюсь к “независящим обстоятельствам”»: П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции / науч. ред. В. В. Янцен; предисл. О. А. Довгополовой. София: Солнце, 2015. С. 159–199.
- Георгий Васильевич Флоровский / ред. А. В. Черняев. М.: Политическая энциклопедия, 2015.
- Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / общ. ред. Ю. П. Сенокосов; пер. с англ. Э. В. Расшивалова. М.: Прогресс-Культура, 1993.
- Голубицкая А. В.* Генезис философской рефлексии Г. В. Флоровского (по материалам рецензий «одесского периода») // Sententiae. 2011. № 2 (25). С. 194–208.
- Голубицкая А. В.* Эсхатология Г. В. Флоровского // Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории. Одесса: Фридман А. С., 2012. С. 267–275.
- Голубицкая А. В.* Стратегия репрезентации ветхозаветного историзма в философии истории Г. В. Флоровского // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2014. № 2 (33). С. 35–40.
- Голубицкая А. В., Голубович И. В.* Историческая философия и богословие истории отца Георгия Флоровского: теоретико-концептуальные основания // Труды КДА. 2018. № 28. С. 181–192.
- Голубович И. В.* Г. В. Флоровский: Путь, начавшийся в Одессе (Фрагменты интеллектуальной биографии) // Актуальні питання творчої спадщини Г. В. Флоровського / гол. ред. Е. І. Мартинюк; ред. П. К. Лобазов, О. А. Івакин та ін. Одеса: Фенікс, 2009. С. 49–63.

- Голубович И. В. «Конец истории» и «конец прогресса» сквозь призму «утопического со-блазна»: аргументы и контраргументы Георгия Флоровского // Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории. Одесса: Фридман А. С., 2011. С. 137–145.
- Голубович И. В., Петриковская Е. С. Научно-исследовательский и образовательный центр имени Г. В. Флоровского в Одесском национальном университете имени И. И. Мечникова // Соловьёвские исследования. 2012. № 4 (36). С. 172–176.
- Голубович И. В. Георгій Флоровський і філософська традиція Новоросійського університету // Ювілейна збірка наукових праць. Присвячена 150-річчю Одеського національного університету імені І. І. Мечникова / гол. ред. І. М. Коваль. Одеса: ОНУ імені І. І. Мечникова, 2015. С. 293–303.
- Голубович И. В. «Взорвать изнутри философию истории...»: Рождение богословия истории из духа феноменологии (Опыт Г. В. Флоровского). Предварительные замечания // Значение — смысл — символ. Теология, философия и эстетика на рубеже веков. Материалы Международной научной конференции, 28–30 октября 2016. Кинерет. Израиль. М.: РГГУ, 2016. С. 41–47.
- Голубович И. В. П. М. Бицилли и Г. В. Флоровский о формах исторического истолкования // Гуманитарная наука в России и перелом 1917 года: экзистенциальное измерение / ред. О. А. Довгополова, А. А. Каменских. СПб.: Алетейя, 2017. С. 193–206.
- Голубович И. В. Протестантизм и православие в XX веке: взаимодействия, диалоги, встречи в персоналогической перспективе (эпизоды «Жизнеописания» о Георгия Флоровского) // Реформація і сучасний світ: Філософія. Богослов'я. Наука. Матеріали Міжнародної наукової конференції (м. Одеса, 28–29 вересня 2017 р.) / ред. С. В. Албул, Н. П. Бевзюк, І. В. Голубович та ін. Одеса: Астропрінт, 2017. С. 31–35.
- Даренская В. Н. Концепция «христианского историзма» Г. В. Флоровского // Актуальні питання творчої спадщини Г. В. Флоровського / гол. ред. Е. І. Мартинюк; ред. П. К. Лобазов, О. А. Івакин та ін. Одеса: Фенікс, 2009. С. 35–48.
- Каназирская М. О раннем Флоровском и его связях с болгарскими учеными (на материале писем Н. С. Бобчеву и В. Н. Златарскому // После России. К проблеме культуры российской эмиграции в Болгарии (1920–1940). Велико-Тырново: Ивис, 2013. С. 330–343.
- Козырев А. П. Две модели историософии в русской мысли (А. И. Герцен и Г. В. Флоровский versus софиология) // Соловьёвские исследования. 2001. № 2 (2). С. 73–85.
- Колеров М. А. Утраченная диссертация Флоровского. Приложение: [Г. В. Флоровский. Историческая философия Герцена. Заключение] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1997 / отв. ред. М. А. Колеров. СПб.: Алетейя, 1997. С. 245–257.
- Международная научная конференция «Философское и богословское наследие Г. В. Флоровского: современные интерпретации», 2013: Институт философии РАН, Дом русского зарубежья им. А. И. Солженицына [Электронный ресурс]. URL: <http://iph.ras.ru/page22340374.htm>.
- Михайлов П. Б. Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский / ред. А. В. Черняев. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 157–180.
- Нофал Ф. О. «Герменевтика эллинизма»: наследие Фр. Ницше в творчестве Г. В. Флоровского // Русский логос — 2: модерн — границы контроля. Материалы международной философской конференции 25–28 сентября 2019 г. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. С. 146–149.

- Петриковская Е. С.* Человек в философской и богословской рефлексии XX столетия: антропологическая тема в творчестве Г. В. Флоровского // Актуальні питання творчої спадщини Г. В. Флоровського / гол. ред. Е. І. Мартинюк; ред. П. К. Лобазов, О. А. Івакин та ін. Одеса: Фенікс, 2009. С. 167–195.
- Раев М.* Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли / пер. с англ. Я. Кротова // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 307–367.
- Солонин Ю. Н., Дудник С. И.* Русский фикционализм: опыт историко-философской реконструкции // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1997. № 10. С. 39–49.
- Троянов С. С.* Философия истории Георгия Флоровского // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1997. № 10. С. 153–164.
- Тюменцев Ю. А.* Образ христианского историзма в раннем творчестве Г. В. Флоровского // Вестник ТГУ. Серия «История. Краеведение. Этнология. Археология». 2005. № 289 (декабрь). С. 73–92.
- Хоружий С. С.* Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 75–88.
- Христокін Г. В.* Феноменологічні підходи в теології Георгія Флоровського // Українське релігієзнавство. 2012. № 64. С. 140–149.
- Христокін Г. В.* Методологія православної теології в її прардигмальних трансформаціях. Автореф... д-ра філос. н. Київ: Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, 2019.
- Черняев А. В.* Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФРАН, 2009.
- Черняев А. В.* Рецепция идей Г. В. Флоровского и современный контекст // Философские науки. 2013. № 10. С. 71–76.
- Черняев А. В.* Этапы идейной эволюции Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский / ред. А. В. Черняев. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 110–141.
- Щученко В. А.* Флоровский как представитель конкретного историзма // Георгий Васильевич Флоровский / ред. А. В. Черняев. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 142–156.
- Янцен В. В.* Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954). Приложение 1. Г. В. Флоровский. Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена») (1929). Приложение 2. Г. В. Флоровский. Письма Фрицу Либу (1928–1954). Приложение 3. К предыстории возвращения Г. В. Флоровского из Праги на Запад. Д. Лаури. Письмо Ф. Либу (1945) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 / ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников. М.: Модест Колеров, 2007. С. 475–596.
- Янцен В. В.* Новое о книге Г. В. Флоровского о Герцене: Г. В. Флоровский. Письма Иржи Поливке (1921–1925) // Русский сборник: Исследования по истории России / ред.-сост. О. Р. Айрапетов, М. Йованович, М. А. Колеров и др. Т. XII. М.: Регнум, 2012. С. 306–327.
- Baker M.* “Neo-Patristic Synthesis”: An Examination of a Key Hermeneutical Paradigm in the Thought of Georges V. Florovsky. MA thesis. Brookline (MA): Holy Cross Greek Christian School of Theology, 2010.
- Baker M.* Bibliography of Literature on the Life and Work of Father George V. Florovsky // Transactions of the Association of Russian-American scholars in the USA = Записки Русской академической группы в США. 2011–2012. Vol. 37. P. 473–547.

Gavrilyuk P. L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Obolevitch T. *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Giorgij Flórowski, Włodzimierz Łoski i inni*. Kraków: Copernicus Center Press, 2014.

Obolevitch T. *Giorgija Flórowskiego krytyka rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego: próba oceny* // *Logos i Ethos*. 2015. № 1. S. 59–80.

Logics, Phenomenology, Hermeneutics in Georges Florovsky's Historical Philosophy and Theology of History

Inna V. Golubovych

Doctor of Philosophy, Professor

Head of the Department of Philosophy

at the Odessa I. I. Mechnikov National University

2 Dvoryanskaya St., Odessa, 65000, Ukraine

golubbinna17@gmail.com

For citation: Golubovych, Inna V. "Logics, Phenomenology, Hermeneutics in Georges Florovsky's Historical Philosophy and Theology of History". *Theological Questions*, 2020, № 1 (3), pp. 75–103 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-75-103

Abstract. The article attempts to explicate the theoretical and conceptual foundations of Georges Florovsky's philosophy and theology of history on the basis of new archival documents from collection: *Fr. Georges Florovsky Papers. The Father Georges Florovsky Library, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary*. It is argued that the synthesis of logic, phenomenology and hermeneutics is at the heart of the methodology of the thinker's historical philosophy. The Georges Florovsky's philosophy of history gains its stable features already in the 1920s. He defends his master's thesis «Herzen's Historical Philosophy» (1923), writes a series of articles: «The Meaning of History and the Meaning of Life» (1921), «On Types of Historical Interpretation» (1925), «Metaphysical Presupposition of Utopianism» (1923–1926), «Evolution and epigenesis (to the problems of history)» (1930). The interpretation of «historical synthesis» is given in Father Georges' opus magnum «Ways of Russian Theology». The contours of the «theology of history» are outlined in the article «The Difficulties of a Christian Historian» (1959), echoing the work «On the types of historical interpretation». The logical, phenomenological, and hermeneutical presumptions in these works are not fully expressed. To identify these presumptions, we employ new archival sources.

Keywords: historical philosophy, theology of history, logics, hermeneutics, phenomenology, historical synthesis, intentional unity of history.

References

- Baker M. (2010) *“Neo-Patristic Synthesis”: An Examination of a Key Hermeneutical Paradigm in the Thought of Georges V. Florovsky*. MA thesis. Brookline (MA): Holy Cross Greek Christian School of Theology.
- Baker M. (2011–2012) “Bibliography of Literature on the Life and Work of Father George V. Florovsky.” *Transactions of the Association of Russian-American scholars in the USA*. New York, vol. 37, pp. 473–547.
- Baker M., Gavriilyuk P. (2013) “Devjattnadcat’ tezisov dissertacii protoiereja Georgija Florovskogo ‘Istoricheskaja filosofija Gercena’” [“The Nineteen Theses of Georges Florovsky’s Dissertation ‘The Herzen’s Philosophy of History’”]. *Vestnik PSTGU. Serija II: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, no. 3 (52), pp. 126–132 (in Russian).
- Bitsilli P. M. (1925) *Očerki teorii istoričeskoj nauki [Essays on the Theory of Historical Science]*. Prague: Plamja (in Russian).
- Blane A. (1995) “Zhizneopisanie otca Georgija” [“A Sketch of the Life of Georges Florovsky”], in Senokosov Yu. P. (ed.) *Georgij Florovskij: svjashhennosluzhitel’, bogoslov, filosof [Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman]*. Moscow: Progress-Kultura, pp. 7–241 (in Russian).
- Chernyaev A. V. (2009) *G. V. Florovskij kak filosof i istorik russoj mysli [Georges Florovsky as a Philosopher and Russian Intellectual Historian]*. Moscow: IFRAN (in Russian).
- Chernyaev A. V. (2013) “Recepcija idej G. V. Florovskogo i sovremennyj kontekst” [“The Reception of Georges Florovsky’s Ideas: The Contemporary Context”]. *Filosofskie nauki*, no. 10, pp. 71–76 (in Russian).
- Chernyaev A. V. (ed.) (2015) *Georgij Vasil’evich Florovskij [Georges Vasilievich Florovsky]*. Moscow: Politicheskaja jenciklopedija (in Russian).
- Chernyaev A. V. (2015) “Jetapy idejnoj jevoljucii Florovskogo” [“The Stages of Florovsky’ Ideological Evolution”], in Chernyaev A. V. (ed.) *Georgij Vasil’evich Florovskij [Georges Vasilievich Florovsky]*. Moscow: Politicheskaja jenciklopedija, pp. 110–141 (in Russian).
- Darenskaja V. N. (2009) “Koncepcija ‘hristianskogo istorizma’ G. V. Florovskogo” [“Georges Florovsky’s Concept of ‘Christian Historicism’”], in Martinyuk E. I. (ed.) *Aktual’ni pitanja tvorchoj spadshhini G. V. Florovs’kogo [Current Issues of Georges Florovsky’s Creative Heritage]*. Odessa: Feniks, pp. 35–48 (in Russian).
- Florovsky G. V. (1924) “K obosnovaniju logičeskogo reljativizma” [“On the Substantiation of Logical Relativism”]. *Uchenye zapiski, osnovannye Russkoj Uchebnoj Kollegiej v Prage, vol. 1, no. 1. Filosofskie znanija*, pp. 93–125 (in Russian).
- Florovsky G. V. (1925) “O tipah istoričeskogo istolkovanija” [“On the Types of Historical Interpretation”], in *Sbornik v chest na Vasil N. Zlatarski po sluchaj na 30-godishnata mu nauchna i profesorska dejnost [A Festschrift in Honor of Vasil N. Zlatarsky on the Occasion of the 30th Anniversary of His Scientific and Teaching Activity]*. Sofia: D#rzhavna pečatnica, pp. 521–541 (in Russian).
- Florovsky G. V. (1927) “‘O tipah istoričeskogo istolkovanija’. Doklad pročitan 30 aprilja i 27 maja 1925 goda. Napechatan v ‘Sbornik v chest na Vasil N. Zlatarski’, Sofiâ, 1925” [“‘On the Types of Historical Interpretation.’ A Lecture Given on April 30 and May 27, 1925.

- Published in A Festschrift in Honor of Vasil N. Zlatarsky, Sofia, 1925"], in *Zapiski Russkogo istoricheskogo obshhestva v Prage* [Proceedings of the Russian Historical Society in Prague], book 1. Prague, pp. 32–33 (in Russian).
- Florovsky G. V. (1983) *Puti russkogo bogoslovija* [The Ways of Russian Theology], 3rd ed. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Galcheva T. N., Golubovych I. V. (2015) “*Ponemnogu prisposobljajus’ k ‘nezavisjashhim obstojatel’stvam’*”: P. M. Bicilli i sem’ja Florovskih v pervye gody jemigracii [“Gradually I Adjust to ‘Independent Circumstances.’” P. M. Bitsilli and the Florovskys During the First Years of Emigration]. Sofia: Solnce (in Russian).
- Galcheva T. N., Golubovych I. V. (2015) “‘Vy vložili v Gercena sobstvennoe duhovnoe sodержanie’. Ob otzyve ‘byvshem i nesbyvshemsja’ i ob otlozhennoj zashhite magisterskoj dissertacii G. V. Florovskogo” [“‘You Have Put into Herzen’s Texts your own Spiritual Essence.’ On the Review ‘Done and Undone’ and the Deferred Defense of G. V. Florovsky’s Master’s Thesis”], in Galcheva T. N., Golubovych I. V. “*Ponemnogu prisposobljajus’ k ‘nezavisjashhim obstojatel’stvam’*”: P. M. Bicilli i sem’ja Florovskih v pervye gody jemigracii [“Gradually I Adjust to ‘Independent Circumstances.’” P. M. Bitsilli and the Florovskys During the First Years of Emigration]. Sofia: Solnce, pp. 159–199 (in Russian).
- Gavrilyuk P. L. (2013) *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Gavrilyuk P. (2013) “Avtorskij tekst dissertacii prot. Georgija Florovskogo ‘Istoricheskaja filosofija Gercena’: Novyj arhivnyj material i rekonstrukcija kompozicii” [“The discovery and reconstruction of Georges Florovsky’s dissertation ‘Alexander Herzen’s philosophy of history’”]. *Vestnik PSTGU. Serija II: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, no. 1 (50), pp. 63–81 (in Russian).
- Gavrilyuk P. L. (2015) “Paradigmal’nyj sdvig v istoriosofii G. V. Florovskogo: Ob istorii sozdanija kursa lekcij ‘Filosofija Vl. Solov’eva’” [“A Paradigm Shift in Georges Florovsky’s Evaluation of Russian Religious Thought: His Unpublished Lectures ‘The Philosophy of Vladimir Solovyov’”]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*, no. 2015, pp. 284–302 (in Russian).
- Gavrilyuk P. (2017) *Georgij Florovskij i religiozno-filosofskij renessans* [Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance]. Kiev: Dukh i litera (in Russian).
- Golubitska A. V. (2011) “Genezis filosofskoj refleksii G. V. Florovskogo (po materialam recenzij ‘odesskogo perioda’)” [“The Genesis of Georges Florovsky’s Philosophical Reflection (Based on Reviews of ‘Odessa period’)”]. *Sententiae*, no. 2 (25), pp. 194–208 (in Russian).
- Golubitska A. V. (2012) “Jeshatologija G. V. Florovskogo” [“Georges Florovsky’s Eschatology”], in *Jeshatos: filosofija istorii v predchuvstvii konca istorii* [Eschatos: The Philosophy of History in Anticipation of the End of History]. Odessa: Fridman A. S., pp. 267–275 (in Russian).
- Golubitska A. V. (2014) “Strategija reprezentacii vethozavetnogo istorizma v filosofii istorii G. V. Florovskogo” [“Strategic Representation of Old Testament Historicism in Georges Florovsky’s Philosophy of History”]. *Naukove piznannja: metodologija ta tehnologija*, no. 2 (33), pp. 35–40 (in Russian).
- Golubitska A. V., Golubovych I. V. (2018) “Istoricheskaja filosofija i bogoslovie istorii otca Georgija Florovskogo: teoretiko-konceptual’nye osnovanija” [“Fr. Georges Florovsky’s Historical Philosophy and Theology of History: Theoretical and Conceptual Foundations”]. *Trudy KDA*, no. 28, pp. 181–192 (in Russian).

- Golubovych I. V. (2009) “G. V. Florovskij: Put', nachavshijsja v Odesse (Fragmenty intellektual'noj biografii)” [“Georges Florovsky: The Path that Began in Odessa (Fragments of an Intellectual Biography)”], in Martinyuk E. I. (ed.) *Aktual'ni pitannya tvorchoi spadshhni G. V. Florov'skogo* [Current Issues of Georges Florovsky's Creative Heritage]. Odessa: Feniks, pp. 49–63 (in Russian).
- Golubovych I. V. (2011) “Konec istorii' i 'konec progressa' skvoz' prizmu 'utopicheskogo soblazna': argumenty i kontrargumenty Georgija Florovskogo” [“The End of History' and 'The End of Progress' through the Lenses of 'Utopian Temptation': Arguments and Counterarguments by Georges Florovsky”], in *Jeshatos: filosofija istorii v predchuvstvii konca istorii* [Eschatos: The Philosophy of History in Anticipation of the End of History]. Odessa: Fridman A. S., pp. 137–145 (in Russian).
- Golubovych I. V., Petrikovskaya E. S. (2012) “Nauchno-issledovatel'skij i obrazovatel'nyj centr imeni G. V. Florovskogo v Odesskom nacional'nom universitete imeni I. I. Mechnikova” [“Scientific and Research and Educational Center Named after G. Florovsky at Odessa National University Named After I. I. Mechnikov”]. *Solov'evskie issledovanija*, no. 4 (36), pp. 172–176 (in Russian).
- Golubovych I. V. (2015) “Georgij Florov'skij i filosof'ska tradicija Novorossijs'kogo universitetu” [“Georges Florovsky and the Philosophical Tradition of Novorossiia University”], in Koval I. M. (ed.) *Juvilejna zbirka naukovih prac'. Prisyachena 150-richchju Odes'kogo nacional'nogo universitetu imeni I. I. Mechnikova* [A Festschrift Dedicated to the 150th Anniversary of Odesa I. I. Mechnikov National University]. Odessa: ONU imeni I. I. Mechnikova, pp. 293–303 (in Ukrainian).
- Golubovych I. V. (2016) “‘Vzorvat' iznutri filosofiju istorii...’: Rozhdenie bogoslovija istorii iz duha fenomenologii (Opyt G. V. Florovskogo). Predvaritel'nye zamechanija” [“To explode the philosophy of history from within...’: The birth of the theology of history from the spirit of phenomenology (Experience of G. V. Florovsky). Preliminary notes”], in *Znachenie — smysl — simbol. Teologija, filosofija i jestetika na rubezhe vekov. Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, 28–30 oktjabrja 2016. Kinneret. Izrail'* [Meaning — Sense — Symbol. Theology, Philosophy and Aesthetics at the Turn of the Century. Proceedings of the International Scientific Conference, October 28–30, 2016. Kinneret, Israel]. Moscow: RGGU, pp. 41–47 (in Russian).
- Golubovych I. V. (2017) “P. M. Bicilli i G. V. Florovskij o formah istoricheskogo istolkovanija” [“P. M. Bitsilli and G. V. Florovsky on the Types of Historical Interpretation”], in Dovgoplova O. A., Kamenskikh A. A. (eds.) *Gumanitarnaja nauka v Rossii i perelom 1917 goda: jekzistencial'noe izmerenie* [Humanities in Russia and the Break of 1917: The Existential Dimension]. Saint Petersburg: Aleteja, pp. 193–206 (in Russian).
- Golubovych I. V. (2017) “Protestantizm i pravoslavie v XX veke: vzaimodejstvija, dialogi, vstrechi v personologicheskoi perspektive (jepizody 'Zhizneopisanija' o Georgija Florovskogo)” [“Protestantism and Orthodoxy in the XX Century: Interactions, Dialogues, Meetings in a Personological Perspective (Episodes of Fr. Georges Florovsky's 'Biography')”], in Albul S. V., Bevzyuk N. P., Golubovych I. V. et al. (eds.) *Reformacija i suchasnij svit: Filosofija. Bogoslov'ja. Nauka. Materiali Mizhnarodnoj naukoj konferencii (m. Odesa, 28–29 veresnja 2017 r.)* [Reformation and the Modern World: Philosophy. Theology. Science. Proceedings of the International Scientific Conference. Odesa, September 28–29, 2017]. Odessa: Astroprint, pp. 31–35 (in Russian).

- Horujy S. S. (1994) "Neopatristscheskij sintez i russkaja filosofija" ["Neopatristic Synthesis and Russian Philosophy"]. *Voprosy filosofii*, no. 5, pp. 75–88 (in Russian).
- Janzen V. V. (2007) "Materialy G. V. Florovskogo v bazel'skom arhive F. Liba (1928–1954). Prilozhenie 1. G. V. Florovskij. Tupiki romantizma (Zakljuchitel'naja glava iz knigi 'Duhovnyj put' Gercena') (1929). Prilozhenie 2. G. V. Florovskij. Pis'ma Fricu Libu (1928–1954). Prilozhenie 3. K predystorii vozvrashhenija G. V. Florovskogo iz Pragi na Zapad. D. Lauri. Pis'mo F. Libu (1945)" ["Materials by G. V. Florovsky in the Basel Archives of F. Lieb (1928–1954). Appendix 1. G. V. Florovsky. The Dead-Ends of Romanticism (The Final Chapter of the Book 'Herzen's Spiritual Path') (1929). Appendix 2. G. V. Florovsky. Letters to Fritz Lieb (1928–1954). Appendix 3. The Background of G. V. Florovsky's Return from Prague to the West. D. Lauri. Letter to F. Lieb (1945)"], in Kolerov M. A., Plotnikov N. S. (eds.) *Issledovanija po istorii russkoj mysli. Ezhegodnik 2004–2005* [Studies in Russian Intellectual History. Yearbook 2004–2005]. Moscow: Modest Kolerov, pp. 475–596 (in Russian).
- Janzen V. V. (2012) "Novoe o knige G. V. Florovskogo o Gercene: G. V. Florovskij. Pis'ma Irzhi Polivke (1921–1925)" ["New Findings Concerning Geroges Florovsky's Book on Herzen: G. V. Florovsky. Letters to Jiří Polívka (1921–1925)"], in Ayrapetov O. R., Yovanovich M., Kolerov M. A. et al. (eds.) *Russkij sbornik: Issledovanija po istorii Roscii* [Russian Collection: Studies in Russian History], vol. XII. Moscow: Regnum, pp. 306–327 (in Russian).
- Kanazirska M. (2013) "O rannem Florovskom i ego svjazjah s bolgarskimi uchenymi (na materiale pisem N. S. Bobchevu i V. N. Zlatarskomu)" ["On the Early Florovsky and his Relations with Bulgarian Scientists (Based on Letters to N. S. Bobchev and V. N. Zlatarsky)"], in *Posle Rossii. K probleme kul'tury rossijskoj jemigracii v Bolgarii (1920–1940)* [After Russia. To the Problem of Culture of the Russian Emigration in Bulgaria (1920–1940)]. Veliko Tarnovo: Ivis, pp. 330–343 (in Russian).
- Khristokin G. V. (2012) "Fenomenologichni pidhodi v teologii Georgija Florovs'kogo" ["Phenomenological Approaches in Georges Florovsky's Theology"]. *Ukrains'ke religieznavstvo*, no. 64, pp. 140–149 (in Ukrainian).
- Khristokin G. V. (2019) *Metodologija pravoslavnoi teologii v ii prardigmal'nih transformacijah* [Methodology of Orthodox Theology in Its Prardigmal Transformations]. Abstract of Doct. thesis. Kiev: Nacional'nij pedagogichnij universitet im. M. P. Dragomanova (in Ukrainian).
- Kolerov M. A. (1997) "Utrachennaja dissertacija Florovskogo. Prilozhenie: G. V. Florovskij. Istoricheskaja filosofija Gercena. Zakljuchenie" ["Florovsky's Lost Dissertation. Appendix: G. V. Florovsky. The Herzen's Philosophy of History. Conclusion"], in Kolerov M. A. (ed.) *Issledovanija po istorii russkoj mysli. Ezhegodnik 1997* [Studies in Russian Intellectual History. Yearbook 1997]. Saint Petersburg: Aleteja, pp. 245–257 (in Russian).
- Kozyrev A. P. (2001) "Dve modeli istoriosofii v russkoj mysli (A. I. Gercen i G. V. Florovskij versus sofiologija)" ["Two Models of Historiosophy in Russian Thought (Alexander Herzen and Georges Florovsky versus Sophiology)"]. *Solov'evskie issledovanija*, no. 2 (2), pp. 73–85 (in Russian).
- Mikhaylov P. B. (2015) "Bogoslovie istorii protoiereja Georgija Florovskogo" ["Fr. Georges Florovsky's Theology of History"], in Chernyaev A. V. (ed.) *Georgij Vasil'evich Florovskij* [Georges Vasilievich Florovsky]. Moscow: Politicheskaja jenciklopedija, pp. 157–180 (in Russian).
- Nofal F. O. (2019) "'Germenevtika jellinizma': nasledie Fr. Nicshe v tvorcestve G. V. Florovskogo" ["'Hermeneutics of Hellenism': F. Nietzsche's Legacy in G. V. Florovsky's Creative Work"],

- in *Russkij logos — 2: modern — granicy kontrolja. Materialy mezhdunarodnoj filosofskoj konferencii 25–28 sentjabrja 2019 g.* [*Russian Logos — 2: Modernity — Limits of Control*]. Saint Petersburg: RGPU im. A. I. Gercena, pp. 146–149 (in Russian).
- Obolevitch T. (2014) *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Georgij Florowski, Włodzimierz Łoski i inni* [*The Philosophy of the Russian Patristic Renaissance: Fr. Georges Florovsky, Vladimir Lossky and others*]. Kraków: Copernicus Center Press (in Polish).
- Obolevitch T. (2015) “Georgija Florovskiego krytyka rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego: próba oceny” [“Georges Florovsky’s Critic of the Russian Religious and philosophical Renaissance: An Attempt of Evaluation”]. *Logos i Ethos*, no. 1, pp. 59–80 (in Polish).
- Petrikovskaya E. S. (2009) “Chelovek v filosofskoj i bogoslovskoj refleksii XX stoletija: antropologičeskaja tema v tvorčestve G. V. Florovskogo” [“Man in the Philosophical and Theological Reflection of the XX Century: Anthropology in Georges Florovsky’s Works”], in Martinyuk E. I. (ed.) *Aktual’ni pitannja tvorchoi spadshhini G. V. Florovs’kogo* [*Current Issues of Georges Florovsky’s Creative Heritage*]. Odessa: Feniks, pp. 167–195 (in Russian).
- Raeff M. (1995) “Soblazny i razryvy: Georgij Florovskij kak istorik ruskoj mysli” [“Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian”], in *Georgij Florovskij: svjashhennosluzhitel’, bogoslov, filosof* [*Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*]. Moscow: Progress-Kultura, pp. 307–367 (in Russian).
- Senokosov Yu. P. (ed.) (1993) *Georgij Florovskij: svjashhennosluzhitel’, bogoslov, filosof* [*Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*]. Moscow: Progress-Kultura (in Russian).
- Shchuchenko V. A. (2015) “Florovskij kak predstavitel’ konkretnogo istorizma” [“Florovsky as a Representative of Concrete Historicism”], in Chernyaev A. V. (ed.) *Georgij Vasil’evich Florovskij* [*Georges Vasilievich Florovsky*]. Moscow: Politicheskaja jenciklopedija, pp. 142–156 (in Russian).
- Sobolev A. V. (ed.) (2002) “Pis’ma G. V. Florovskogo 1922–1924 gg.” [“Letters by Georges Florovsky, 1922–1924”]. *Istorija filosofii*, no. 9, pp. 154–173 (in Russian).
- Solonin Yu. N., Dudnik S. I. (1997) “Russkij fikcionalizm: opyt istoriko-filosofskoj rekonstrukcii” [“Russian Fictionalism: An Essay on Historical and Philosophical Reconstruction”]. *Veche. Al’manah ruskoj filosofii i kul’tury*, no. 10, pp. 39–49 (in Russian).
- Troyanov S. S. (1997) “Filosofija istorii Georgija Florovskogo” [“George Florovsky’s Philosophy of History”]. *Veche. Al’manah ruskoj filosofii i kul’tury*, no. 10, pp. 153–164 (in Russian).
- Tyumentsev Yu. A. (2005) “Obraz hristianskogo istorizma v rannem tvorčestve G. V. Florovskogo” [“Cristian Vision of History in Early Works of G. V. Florovsky”]. *Vestnik TGU. Serija “Istorija. Kraevedenie. Jetnologija. Arheologija”*, no. 289 (December), pp. 73–92 (in Russian).

БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИИ ПРОТОИЕРЕЯ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО КАК РУСЛО НЕОПАТРИСТИКИ

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук
доцент кафедры теологии Российского государственного
социального университета
129226, Москва, ул. Вильгельма Пика, д. 4, строение 1
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского как русло неопатристики // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 104–114. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-104-114

Аннотация

УДК 271-1:930.1(091)

В статье дана характеристика концепции неопатристического синтеза, претерпевшей существенные изменения за период, прошедший с момента её провозглашения протоиереем Георгием Флоровским в 1936 г. Имея вначале довольно обобщённый характер, она уточнялась, интегрируя в свой состав результаты осуществлённых за прошедшие годы междисциплинарных исследований, приобретая со временем характер методологически выдержанного дискурса. В этом интегральном дискурсе, включающем богословие истории, экклезиологию, антропологию, богословие культуры — богословие истории имеет характер стержневой концепции, определяющей архитектонику всего здания неопатристического синтеза. В статье дан обзор работ Флоровского, посвящённых теме христианского понимания истории, за весь период его публикационной активности. Это позволяет отследить эволюцию и различные грани богословия истории прот. Георгия.

Ключевые слова: неопатристический синтез, богословие истории, исихазм, эпигенез.

Введение в проблему

Неопатристический синтез как направление развития православного богословия был провозглашен протоиереем Георгием Флоровским в 1936 г. Это была его центральная концепция, обладающая высоким творческим потенциалом. Её ключевая формула «вперед, к Отцам!» предполагала процедуру постоянной «сверки параметров», постоянного обращения к опыту Отцов Церкви для принятия решений в ситуации новейших исторических вызовов. За прошедшие 84 года на фоне изменяющейся богословско-философской панорамы, концепция Флоровского также претерпела серьезные изменения. При этом, развиваемая, в силу понятных социально-политических обстоятельств, преимущественно, на Западе — трудами учеников и последователей её творца, на его Родине, за редким исключением, она встретила непонимание и критику.

Установка на неопатристический синтез вначале носила довольно обобщённый характер, но было бы глубоко неправильным рассматривать её просто как некий лозунг или риторическую фигуру. Концепция постепенно уточнялась, приобретала более отчетливый характер. Некоторые её характеристики — например, «христианский эллинизм», которому Флоровский придавал первостепенное значение, считая, что необходимо обращаться не просто «к Отцам», но именно к греческим — со временем утрачивали свою актуальность, поскольку осуществлявшиеся за истекший период исследования показали, что в наследии Отцов Церкви заметный удельный вес составляет неэллинский компонент. Но творческое отношение к Преданию, как к ресурсу для разрешения проблем нашего времени, осталось инвариантным. При этом, настаивая на приобщении к *опыту* Отцов, Флоровский лишь наметил способ этого приобщения. Говоря об этом опыте как об опыте богословия, надо учитывать, что речь идет не о силлогистических рассуждениях о Боге, а о личной встрече с Ним. То есть опыт Отцов есть плод синтеза аскетики и теоретического богословия, или патристики. Концепт аскезы не был подробно исследован Флоровским. Но именно эта сторона Предания получила серьезную разработку в трудах научного направления синергической антропологии, возглавляемого С. С. Хоружим. Обширные междисциплинарные исследования (богословские, философские, антропологические, исторические), осуществлённые за прошедший период, привели к обоснованию и осознанию ключевой роли исихазма в православной традиции. В соответствии с этим, хотя у самого Флоровского не было сближения неопатристики с паламизмом, такое сближение

теперь видится органичным и внутренне необходимым. В результате «возвращение к Отцам» раскрывается как помещение в перспективу единства патристического и аскетического опыта, то есть в перспективу исихастской Лествицы, на высших ступенях которой только и возможно вхождение в богословский опыт¹. Можно утверждать, что концепция неопатристического синтеза эволюционировала (этот процесс был начат её автором) из явления почти декларативного характера в совокупность «содержательных концепций — богословских и философских, экклезиологических и историко-культурных — в отчетливо концептуализированный и терминологизированный, методологически выдержанный дискурс»².

Сам творец неопатристики развивал своё учение в следующих основных направлениях: богословие истории, экклезиология, антропология, богословие культуры. Но богословие истории в этом интегральном дискурсе является не просто одной из составляющих, но тем магистральным руслом, которое задает систему координат для рассмотрения всех её элементов. В концепции неопатристического синтеза, утверждающей необходимость воспроизведения святоотеческой традиции, не утрачивающей своей актуальности в каждый исторический период, христианский историзм нашел своё полное выражение.

«Христианство есть история от начала и до конца»³, — писал Г. Флоровский. В постижении истории Г. Флоровский проводил антропологическую линию, переводя её в богословский ракурс: «как наука о человеке, история с необходимостью должна быть наукой богословской, коль скоро мы признаём, что конечная правда о человеке открыта в центральном христианском догмате о Боговоплощении»⁴.

Теме христианского понимания истории посвящены его статьи, начиная с самого раннего периода его публикационной активности в 20-е гг. XX в. и кончая поздними американскими годами жизни и деятельности. Рассмотрим эти работы, отражающие эволюцию и различные грани богословия истории протоиерея Георгия.

Протоиерей Георгий обратился к исследованию истории ещё в период своего увлечения евразийской проблематикой. Эта тема связана

1 Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // *Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции*. М., 2018. С. 362–363.

2 Там же. С. 367.

3 *Флоровский Г., прот.* Спор о немецком идеализме // *Христианство и цивилизация*. СПб., 2005. С. 416.

4 *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. М., 2013. С. 294.

также с его магистерской диссертацией, посвящённой А. И. Герцену, которую он начал писать в Одессе и завершил в Софии, куда его семья переселилась вследствие начавшейся Гражданской войны. Советская идеология прочно закрепила за Герценом статус предтечи и провозвестника грядущей революции. По сути же его мировоззрение носило противоречивый характер. В частности, Герцен был критиком теории прогресса, очень популярной в XIX в. Диссертация называлась «Философия истории Герцена»⁵. Близкое знакомство с трудами Герцена привело Флоровского к отказу от чисто рационалистических и детерминистских концепций исторического развития, а также к принятию персонализма.

1. «Смысл истории и смысл жизни» (1921)

Протоиерей Георгий Флоровский ставит вопрос о сопряженности в человеческой судьбе полярных идей: открытости, вдохновения личной веры, творческого подвига индивидуальной свободы — с одной стороны, и безызытной и всецелой предопределённости и предназначённости каждой личной участи — с другой. На этом строится богословие ап. Павла и Августина Блаженного. В работе показано в развитии, как гаснет первая составляющая этой антиномии в порожденном эпохой Просвещения мирозерцании Романтизма — где, казалось бы, провозглашается «культ личности, неповторимой, автономной, самой себе предписывающей законы»⁶ — тут и Фихте с его пафосом свободы морального творчества, и гениальный эстетизм Шеллинга и религия чувства и настроения Шлейермахера — и все это завершается гегельянством — по выражению Флоровского: «новой схоластикой протестантского мира»⁷. «И, вместе с тем, в этих индивидуалистических системах, строго говоря, личность <...> исчезает»⁸. Г. Флоровский называет такое миропонимание «логическим провиденциализмом» — который есть «идея сплошной логичности мира, разумности истории»⁹ — в этом он видит «глубинный источник внутренних диссонансов идеалистического индивидуализма»¹⁰. Критикуя подобное мировоззрение, которое проявлялось в различных модусах (в частности, в идее прогресса), Флоровский

5 См.: *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. С. 155.

6 *Флоровский Г., прот.* Смысл истории и смысл жизни // *Вера и культура*. СПб., 2002. С. 63.

7 Там же.

8 Там же.

9 Там же.

10 Там же.

утверждает, что «история смысла не имеет»¹¹. «Либо смысл истории человечества, либо смысл жизни человека. Tertium non datur!»¹². «Только отнимая у истории всякий предназначенный путь, человек и история делаются чем-то серьезным, действительным и исполненным всякого интереса»¹³.

Это утверждение, противоречащее христианскому пониманию истории, не было окончательной позицией в системе взглядов Флоровского и в дальнейшем было отвергнуто.

2. «Эволюция и эпигенез» (1930)

В работе Г. Флоровский утверждает центральность личности в истории. Если природа является областью родового бытия, то история есть область бытия личностного. Нельзя строить историософские модели без философской антропологии. Если понятие развития относится к сфере природного бытия, то к становлению личности больше подходит понятие «эпигенез», прирост бытия. Область истории характеризуется творческой свободой, наличием чистого выбора. В природе и истории действует разная причинность. Между «причинностью посредством необходимости» и «причинностью посредством свободы» есть существенная несоизмеримость¹⁴. Свобода есть разрыв в причинно-следственных рядах. Этот разрыв заключается не в реализации менее вероятных следствий из одной причины, а в том, что природа трансформируется в царство смысла. Из «А» рождается невероятное «В». Всякое действительно свободное действие есть чудо, как самосушая свобода, творящая мир «из ничего». Сверхъестественный смысл эпигенеза отражается также и на природе, т. к. человек к ней принадлежит. История придает смысл природе. Истинный субъект истории есть личность, а не «общество», «государство», «народ», «раса».

Соглашаясь в целом с утверждением о. Георгия о центральности личности в истории, в вопросе о развитии можно принять поправку П. Гаврилюка, который пишет¹⁵, ссылаясь на Дж. Г. Ньюмана (1801–1890), что развитие может иметь множество разновидностей: математическое,

11 Флоровский Г., *прот.* Смысл истории и смысл жизни // Вера и культура. СПб., 2002. С. 65.

12 Там же. С. 73.

13 Там же. С. 67.

14 Флоровский Г., *прот.* Эволюция и эпигенез // Вера и культура. С. 435.

15 См.: Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. С. 178.

физическое, материальное, политическое, логическое, историческое, этическое и метафизическое¹⁶. Поэтому, отрицая для исторического процесса развитие органическое (физическое в классификации Ньюмана), нельзя исключить других его видов.

3. «Спор о немецком идеализме» (1930)

В этой работе, важной для понимания богословия истории протоиерея Георгия, дан анализ идеализма как религиозной системы. Он сам «стремился быть всеобъемлющим и даже завершающим историко-философским синтезом. И в известном смысле таким синтезом, действительно, был»¹⁷. Флоровский доказывает, что это был неудачный синтез, и идеалистическое мировоззрение несовместимо с христианским. В немецком идеализме, ставшем признанной философией протестантизма, о. Георгий усматривает эллинские языческие корни, и, в особенной степени, влияние неоплатонизма. В идеализме, где мир предстает в своей красоте и законченности, преобладает эстетический пафос. Органичным для такого созерцания является пантеизм, для которого «без мира Бога нет»¹⁸. Бог в идеализме остается только Идеей. Античная мысль, с которой так тесно связан идеализм, не знала истории. Метафизическое чувство истории пробудилось только в христианстве. В немецком идеализме проблема философии истории была поставлена. Но она в нём не решается, а снимается. История, как поток конкретных уникальных событий, не вписывается в идеалистическое видение истории как гармоничного целого, она ему даже мешает. Нечувствие к историческому делало идеалистическую мысль невосприимчивой к христианству, поскольку «христианство есть история от начала и до конца, <...> оно не может быть раскрыто и воспринято иначе, как в реальном движении конкретного исторического времени»¹⁹. Христианство утверждает реальность мира и человека не только в их идеальных основаниях, но и в их эмпирической полноте. Парадокс веры, не принятый в идеализме, в том, что «историческое становится вечным, и вечное историческим»²⁰.

16 Newman J. H. An Essay on the Development of Christian Doctrine. New York, 1960. P. 64–75.

17 Флоровский Г., *прот.* Спор о немецком идеализме. С. 420.

18 Там же. С. 408.

19 Там же. С. 416.

20 Там же. С. 420.

4. Откровение и истолкование (1951)

Эта статья посвящена библейскому историзму. В разделе «История и система» Флоровский пишет о необходимости смотреть на Библию исторически. «Однако.. это история священная: это история не человеческих убеждений и их эволюции, а могущественных деяний Бога. <...> Они руководили, вели избранный народ к высшей цели Бога, ко Христу»²¹. П. Б. Михайлов, анализируя этот текст, пишет, что Флоровский видит Библию как богословскую систему, изложение вероучения. Он делает вывод о том, что для Флоровского «всякое богословие является, в конечном счете, богословием истории»²². Флоровский пишет, что «Библия в наше время сохраняет свой авторитет — не только как запись прошлого, но и как книга пророческая, исполненная намеков, указывающих на будущее, на конечное свершение. Священная история искупления продолжается»²³.

5. «Век патристики и эсхатология» (1955)

В работе о. Георгий утверждает, что эсхатология — не просто одна из частей христианского богословия, но его фундамент, ориентир всей христианской мысли. Цель христианства, выходящая за пределы истории, при этом организует и упорядочивает всю историю²⁴. Далее показано, насколько несовместимо было христианство с эллинским восприятием, для которого даже время, подражая вечности, движется по кругу, представляя собой некое подобие космического *perpetuum mobile*. В рамках такого представления история невозможна — история у греков подобна астрономии²⁵. Одним из наиболее значимых достижений христианской мысли, заложившей надежное основание для богословия истории, была идея о том, что само время следует рассматривать как творение. Кроме того, между христианством и эллинской мудростью существовал острейший «антропологический конфликт» — следовало разработать новую антропологию, чтобы донести христианскую надежду воскресения до языческого сознания. В решении этой задачи помог Аристотель, который снабдил христианских философов всем необходимым для создания

21 Флоровский Г., *прот.* Откровение и истолкование // Вера и культура. С. 628.

22 Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. М., 2015. С. 341.

23 Флоровский Г., *прот.* Откровение и истолкование. С. 633.

24 Флоровский Г., *прот.* Век патристики и эсхатология. Введение // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 230.

25 Там же. С. 233.

учения о личности, которое явилось величайшим вкладом христианства в философию. Описывая основные проблемы, с которыми пришлось столкнуться Отцам, Флоровский утверждает, что они никогда не пытались дать систематическое изложение эсхатологии в узком, техническом смысле.

6. «Затруднения историка-христианина» (1959)

Говоря о христианстве, как о религии историков, Флоровский обращает внимание на то, что сам Символ веры историчен, охватывая всю «историю спасения» от сотворения мира до Страшного Суда и конца истории. Он говорит об антиисторическом подходе к христианству, когда из него изгоняется все историческое как нечто случайное и необязательное. Далее он пишет о методах исторического познания, главным из которых является «перекрестный допрос»: Историческое познание невозможно без подлинной личной встречи умов, без симпатии. История есть история человека. Из Библии невозможно изъять личные имена, Библию нельзя алгебраизировать²⁶. Если у истории есть смысл, то он не исторический, а богословский²⁷. Через пришествие Христа время обрело новую ценность, оно освящено²⁸. История спасения происходит в Церкви — Теле Христовом, в котором и пребывает сам Христос. Историк-христианин рассматривает историю как трагедию греха и тайну спасения.

7. «О последних вещах и событиях» (1962)

В работе Г. Флоровский настаивает на том, что христианское богословие должно строиться как богословие истории. Эсхатология — узел, в котором тесным образом переплетаются все направления богословской мысли. Эсхатология исполнена антиномий, берущих начало в самой тайне Творения. Он говорит об «эсхатологическом напряжении»²⁹. Человечество Христа не есть лишь «средство» для вхождения в историю. Христос действует в истории и сейчас.

Завершая обзор историко-богословской проблематики в трудах о. Георгия Флоровского, можно указать на то, что сам он неоднократно

26 Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина. С. 702.

27 Там же. С. 691.

28 Там же. С. 701.

29 Флоровский Г., *прот.* О последних вещах и последних событиях. С. 450.

говорил о незавершенности патристического проекта. «Поиск смыслового единства в истории христианского богословия начался с апостольских времен и продолжается до наших дней. Отцы Церкви осуществляли свой синтез, который был целенаправленным богословским достижением, а не исторической данностью»³⁰. Также и неопатристический синтез, который является насущной задачей современности, требует постоянных творческих герменевтических усилий.

Источники

- Флоровский Г., прот.* О последних вещах и последних событиях // Догмат и история / сост. Е. Холмогоров; ред. В. Писляков. М.: Свято-Владимирское Братство, 1998. С. 444–465.
- Флоровский Г., прот.* Век патристики и эсхатология. Введение // Избранные богословские статьи / ред.-сост. А. Кырлежев. М.: Пробел, 2000. С. 228–242.
- Флоровский Г., прот.* Смысл истории и смысл жизни // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 61–83.
- Флоровский Г., прот.* Эволюция и эпигенез // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 424–440.
- Флоровский Г., прот.* Откровение и истолкование // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 616–633.
- Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 671–707.
- Флоровский Г., прот.* Спор о немецком идеализме // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГА, 2005. С. 402–423.

Литература

- Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух і літера, 2017.
- Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2013.
- Хоружий С. С.* Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // Опыты из русской духовной традиции. М.: Ин-т св. Фомы, 2018. С. 351–374.
- Newman J. H.* An Essay on the Development of Christian Doctrine. New York: ImageBooks, 1960.

30 *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. С. 182–183.

Fr. Georges Florovsky's Theology of History as the Mainstream of Neo-Patristics

Rosalia M. Rupova

Doctor of Philosophy

Associate Professor at the Department of Theology

at the Russian State Social University

4, build. 1 Wilhelm Pieck St., Moscow, Russia, 129226

rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rosalia M. "Fr. Georges Florovsky's Theology of History as the Mainstream of Neo-Patristics". *Theological Questions*, 2020, № 1 (3), pp. 104–114 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-104-114

Abstract. The article characterizes the concept of neo-patristic synthesis, which suffered substantial changes since it was declared by Fr. Georges Florovsky in 1936. Being initially rather abstract and generic, it gradually gained in precision and detail, incorporating the results of subsequent multidisciplinary studies, and acquired the features of methodologically rigorous discourse. In this integrated discourse, which also includes ecclesiology, anthropology, theology of culture, theology of history plays the role of the core concept, determining the architectonics of the whole building of neo-patristic synthesis. The author consecutively reviews all Florovsky's works dedicated to the Christian understanding of history. This allows to trace the evolution and different shades of Fr. Georges' theology of history.

Keywords: neo-patristic synthesis, theology of history, hesychasm, epigenesis.

References

- Florovsky G. (1998) "O poslednih veshhah i poslednih sobytijah" ["The Last Things and the Last Events"], in Florovsky G.; Kholmogorov E. (ed.) *Dogmat i istorija [Dogma and History]*. Moscow: Svjato-Vladimirskoe Bratstvo, pp. 444–465 (in Russian).
- Florovsky G. (2000) "Vek patristiki i jeshatologija. Vvedenie" ["The Patristic Age and Eschatology: An Introduction"], in Florovsky G.; Kyrlezhev A. (ed.) *Izbrannye bogoslovskie stat'i [Selected Theological Essays]*. Moscow: Probel, pp. 228–242 (in Russian).
- Florovsky G. (2002) "Smysl istorii i smysl zhizni" ["The Meaning of History and the Meaning of Life"], in Florovsky G.; Evlampiev I. I. (ed.) *Vera i kul'tura. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii [Faith and Culture. Selected Works on Theology and Philosophy]*. Saint Petersburg: RHGI, pp. 61–83 (in Russian).
- Florovsky G. (2002) "Jevoljucija i jepigenez" ["Evolution and Epigenesis"], in Florovsky G.; Evlampiev I. I. (ed.) *Vera i kul'tura. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii [Faith and Culture. Selected Works on Theology and Philosophy]*. Saint Petersburg: RHGI, pp. 424–440 (in Russian).
- Florovsky G. (2002) "Otkrovenie i istolkovanie" ["Revelation and Interpretation"], in Florovsky G.; Evlampiev I. I. (ed.) *Vera i kul'tura. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii [Faith and Culture. Selected Works on Theology and Philosophy]*. Saint Petersburg: RHGI, pp. 616–633 (in Russian).

- Florovsky G. (2002) “Zatrudnenija istorika-hristianina” [“The Predicament of the Christian Historian”], in Florovsky G.; Evlampiev I. I. (ed.) *Vera i kul'tura. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii* [Faith and Culture. Selected Works on Theology and Philosophy]. Saint Petersburg: RHGI, pp. 671–707 (in Russian).
- Florovsky G. (2005) “Spor o nemeckom idealizme” [“The Crisis of German Idealism”], in Florovsky G.; Evlampiev I. I. (ed.) *Hristianstvo i civilizacija. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii* [Christianity and Civilization. Selected Works on Theology and Philosophy]. Saint Petersburg: RHGA, pp. 402–423 (in Russian).
- Gavrilyuk P. (2017) *Georgij Florovskij i religiozno-filosofskij renessans* [Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance]. Kiev: Dukh i litera (in Russian).
- Нору́ж С. С. (2018) “Концепция неопатристического синтеза на новом этапе” [“The Concept of Neo-Patristic Synthesis in Its New Phase”], in *Opyty iz russkoj duhovnoj tradicii* [Essays from Russian Spiritual Tradition]. Moscow: In-t sv. Fomy, pp. 351–374 (in Russian).
- Михайлов П. В. (2015) *Kategorii bogoslovskoj mysli* [The Categories of Theological Thought]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Newman J. H. (1960) *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. New York: ImageBooks.

ЧЕТЫРНАДЦАТИТОМНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ ПРОТОИЕРЕЯ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО: КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Алексей Евгеньевич Климов

доктор философских наук
заслуженный профессор кафедры русистики
университета Вассар-колледж
45 Collegeview Ave, Poughkeepsie, NY, 12604, USA
klimoff@vassar.edu

Для цитирования: *Климов А. Е.* Четырнадцатитомное собрание сочинений протоиерея Георгия Флоровского: критические замечания // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 115–133. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-115-133

Аннотация

УДК 271-1:081

В статье рассматриваются две связанные между собой темы. В первой части даётся критический обзор многотомного англоязычного собрания сочинений православного богослова протоиерея Георгия Васильевича Флоровского (1893–1979), а во второй — ставится вопрос о влиянии, оказанном этим изданием на составление российских сборников трудов Флоровского. Собрание начало выходить в США в 1972 г., но с середины 1980-х гг. было перенесено в княжество Лихтенштейн, где печатание и остановилось в 1989 г. на 14-м томе. Помимо множества статей, изначально написанных по-английски, собрание содержит большое количество материала, переведенного с русского, включая перевод известной книги «Пути русского богословия». Качество редактирования собранного материала весьма неравно. После в целом удовлетворительных первых четырёх томов (несмотря на один серьёзный срыв в третьем томе) и отличного перевода «Путей» (тома 5 и 6) начинается спад текстуальной достоверности, выражающийся в неадекватности приведенных переводов и в резком отступлении от общепринятых редакционных норм. Эти отрицательные тенденции достигают максимума в последних четырёх томах, делая почти невозможным полагаться на представленный в них материал. Во второй части статьи рассматриваются четыре сборника трудов протоиерея Георгия Флоровского, изданные

в России в конце 1990-х и начале 2000-х гг. Подбор материалов в этих сборниках ясно показывает, что 14-томное собрание послужило российским составителям очень существенным источником. Детальная проверка показывает, что использованы были только материалы, расположенные в первых четырёх — самых текстуально достоверных — томах многотомного издания.

Ключевые слова: протоиерей Георгий Флоровский, переводы произведений Флоровского, проблемы редактирования, жанр «Собрание сочинений», Отцы Церкви, экуменизм, Е. Холмогоров, А. Кырлежев, И. И. Евлампиев.

1. Англоязычное Собрание сочинений («Collected Works») протоиерея Георгия Флоровского

Протоиерей Георгий Флоровский за свою долгую жизнь (1893–1979) опубликовал огромное количество статей, проповедей, книжных рецензий и предисловий к работам других авторов, всё это вдобавок к ряду монографий. Первая и до сих пор единственная библиография этих трудов была составлена американским историком Эндрю Блейном (Blane) и опубликована в 1993 г. в сборнике, посвящённом жизни и творчеству протоиерея Флоровского². В 1995 г. в Москве вышел русский перевод книги Блейна, вместе с русским вариантом указанной библиографии³. Таким образом, весь диапазон научного наследия о. Георгия был впервые назван и обозначен в доступной широкому кругу читателей форме, как в России, так и на Западе⁴. Однако ознакомление с этим наследием осложняется не только тем, что Флоровский опубликовал свои работы на разных языках (главным образом на русском или английском, а иногда на немецком, французском и ряде других языков), но и тем, что большое число работ Флоровского появилось в малотиражных периодических изданиях или в редких сборниках типа *Festschrift*’ов, доступных сейчас лишь в крупнейших книгохранилищах Запада, а может быть, и вовсе недоступных в России. По этой причине составители российских сборников трудов Флоровского, изданных в конце 1990-х и в начале 2000-х гг. во многом опирались на американское 14-томное собрание сочинений («The Collected Works of Georges Florovsky»,

- 1 Настоящая статья возникла в результате длительных обсуждений наследия прот. Георгия Флоровского с покойным свящ. Мэтью Бейкером (Matthew Baker), блестящим знатоком творчества о. Георгия и горячим его почитателем. Замечания о недостатках англоязычного Собрания сочинений Флоровского частично основаны на неопубликованных разысканиях о. Мэтью.
- 2 *Blane A. The Published Writings of Georges Florovsky // Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman Crestwood (NY), 1993. P. 341–401.*
- 3 *Блейн Э. Библиография Г. В. Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 367–409.*
- 4 К этому списку следует добавить издания писем Флоровского, написанных в разные годы. См. библиографию, охватывающую письма, опубликованные до 2012 г.: *Baker M. Bibliography of Literature on the Life and Work of Father George V. Florovsky. P. 535–541, 546.* Из более поздних публикаций, см.: Прот. Александр Шеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947–1955 годов / сост., предисл. П. Л. Гаврилюка. М., 2019.

в дальнейшем — CW), начавшее выходить в 1972 в новообразованном издательстве Nordland под редакцией Ричарда Хауга (Haugh), основателя издательства⁵. Таким образом, CW послужило источником для значительного количества статей Флоровского, переведенных на русский язык и вошедших в русскоязычные сборники недавних лет. Настоящая статья посвящена критическому рассмотрению этого собрания сочинений и тому, как оно повлияло на составление русскоязычных сборников произведений Г. В. Флоровского.

Следует начать с общей картины всей 14-томной серии. Материалы распределены по томам тематически в соответствии с названием тома.

Том	Год изд.	Название тома	Русский перевод названия
1	1972	Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View	Библия, Церковь, Предание: православная точка зрения
2	1974	Christianity and Culture	Христианство и культура
3	1976	Creation and Redemption	Творение и искупление
4	1975	Aspects of Church History	Из истории Церкви
5	1979	The Ways of Russian Theology, Part I	Пути русского богословия, ч. I
6	1987	The Ways of Russian Theology, Part II	Пути русского богословия, ч. II
7	1987	The Eastern Fathers of the Fourth Century	Восточные Отцы IV в.
8	1987	The Byzantine Fathers of the Fifth Century	Византийские Отцы V в.
9	1987	The Byzantine Fathers of the Sixth to the Eighth Century	Византийские Отцы VI–VIII вв.
10	1987	The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers	Аскетические и духовные византийские Отцы
11	1987	Theology and Literature	Богословие и литература
12	1989	Philosophy: Philosophical Problems and Movements	Философия: философские проблемы и движения
13	1989	Ecumenism I: A Doctrinal Approach	Экуменизм I: подход доктринальный
14	1989	Ecumenism II: A Historical Approach	Экуменизм II: подход исторический

CW было изначально задумано, как попытка ввести в книжный оборот большое число работ о. Георгия. (О полном собрании сочинений речи не было ввиду масштабности такой задачи — одних статей у Флоровского имеется более 150.) В предисловии к первому тому было

5 Florovsky G. Collected Works. Vol. 1–5. Belmont, 1972–1979; Vol. 6–14. Vaduz, 1987–1989. (Бельмонт — пригород Бостона, а Вадуц — столица княжества Лихтенштейн.)

объявлено, что, помимо написанных по-английски статей, в дальнейших томах будут представлены переводы книг и статей Флоровского, появившихся на русском и других языках⁶. Но оказалось, что издательство Nordland переоценило свои финансовые возможности. Первые пять томов вышли в свет в 1972–1979, причём пятый том являлся первой половиной перевода знаменитой книги «Пути русского богословия». Затем наступил восьмилетний перерыв в связи с банкротством издательства, и вторая половина «Путей» (шестой том CW) вышла в издательстве BÜchervertriebsanstalt в Лихтенштейне только в 1987 г. Остальные восемь томов CW были выпущены этим же лихтенштейнским издательством в течении следующих двух лет под редакцией того же Ричарда Хауга. Но с выходом 14-го тома CW в 1989 г., издательство BÜchervertriebsanstalt тоже прекратило деятельность, и на сей день очень значительная часть наследия о. Георгия Флоровского остаётся несобранной ни по-английски, ни по-русски.

Нам известно из биографического очерка, составленного Эндрю Блейном, что о. Георгий весьма благосклонно отнёсся к первым двум томам CW, вышедшим в 1972 и 1974 гг., но что он был решительно возмущён, ознакомившись со следующим томом ввиду того, что редактор внёс изменения в тексты, не согласовав их с автором⁷. Недовольство Флоровского даже выразилось в обращении к адвокату, и в архиве Флоровского сохранилась копия официального письма к представителю издательства Nordland от адвокатской фирмы Smith, Stratton, Wise & Heher с формальным требованием представлять Флоровскому на одобрение все без исключения готовящиеся к изданию тексты CW до отправки их к печатнику. Письмо адвоката датировано 23.07.1979, а о. Георгий скончался через две с половиной недели, 11.08.1979, и ввиду отсутствия наследников или способных заняться этим вопросом душеприказчиков, требование Флоровского последствий не получило⁸.

Мы располагаем точными сведениями о введенном редактором изменении, столь сильно рассердившего Флоровского. Дело касается перемены заглавия т. н. Ингерсольской лекции Флоровского, произнесенной им в Гарварде в 1951 г. Оригинал этого текста озаглавлен

6 About the Collected Works of Fr. Florovsky // *Florovsky G. Collected Works*. Vol. 1: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont, 1972. P. 5.

7 Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия. С. 150–151. Нам неизвестно, когда именно о. Георгий имел возможность ознакомиться с содержанием третьего и четвертого томов, но не исключено, ввиду даты письма к адвокату (см. ниже), что это произошло только в 1979 г.

8 Там же. С. 151; 229, прим. 28.

«The Resurrection of Life» (Воскресение жизни), а Хауг по неизвестной причине переделал эту фразу на «The “Immortality” of the Soul» («Бессмертие» души), добавив неожиданные кавычки⁹. В данном контексте это было вопиющей бестактностью, потому что весьма престижные Ингерсольские лекции (читаемые в Гарварде раз в году начиная с конца XIX в.) всегда посвящены именно теме бессмертия, а введенные Хаугом кавычки придавали заглавию чуть ли не ироническое звучание. Другие мелкие изменения в заглавиях статей, помещённых в тома три и четыре, не наносили никакого вреда текстам, но тем не менее являлись достаточно странным проявлением самоволия редактора¹⁰.

После кончины о. Георгия вышло ещё десять томов CW. Шесть из этих десяти (тома 5 по 10) отведены переводам монографий Флоровского — «Пути русского богословия» (тома 5 и 6) и изданным в начале 1930-х гг. лекциям об Отцах Церкви (с добавлением необозначенных архивных материалов) — тома 7 по 10¹¹. Хотя в настоящей статье вопрос о качестве перевода с русского на английский подробно не рассматривается, хочется отметить отличное издание англоязычного варианта «Путей русского богословия», исполненного Робертом Никольсом (Nichols), который в своей работе к основному корпусу книги добавил обширный свод детальных примечаний¹². Качество перевода лекций Флоровского об Отцах Церкви в следующих четырёх томах значительно слабее.

Последние четыре тома CW (тома 11 по 14) являют собой разительное отступление от всех общепринятых принципов научного издания произведений любого автора. В 11-м томе, озаглавленном «Theology and Literature» собрано 15 текстов, из которых четыре являются дословными

- 9 *Florovsky G. The Resurrection of Life. Being the Ingersoll Lecture on the Immortality of Man for the Academic Year 1950–1951, Harvard University // Harvard Divinity School Bulletin. 1951–1952. Vol. XVII. P. 5–26. Ср.: Florovsky G. The «Immortality» of the Soul // Collected Works. Vol. 3: Creation and Redemption. Belmont, 1976. P. 213–240.*
- 10 В первых двух томах CW тоже имеются примеры изменения заглавий (один раз в т. 1, два раза в т. 2), предположительно одобренных Флоровским.
- 11 Переводы лекций сделаны со следующих изданий: *Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931; Флоровский Г., свящ. Византийские Отцы V–VIII [вв.]. Париж, 1933.* Кроме того, была использована одна лекция из архива о. Георгия, изданная после его смерти: *Флоровский Г., прот. Отцы первых веков // Вестник РХД. 1985. № 145. С. 5–31.* Другие крупные добавления, несомненно, также восходят к архиву Флоровского, но они лишены каких-либо редакционных примечаний или объяснений.
- 12 Это чрезвычайно ценное добавление наводит на мысль, что и для русского читателя следовало бы создать столь же тщательно аннотированную версию «Путей русского богословия».

извлечениями из «Путей русского богословия» — т. е. текстами, появившимися ранее в CW, но здесь получившими собственные заглавия, на подобие самостоятельных статей: «The Tortuous Religious Path of Gogol» (Многосложный религиозный путь Гоголя)¹³, «The Evolution of the Dostoevskian Concept of Human Freedom» (Эволюция понятия человеческой свободы у Достоевского)¹⁴, «The Rationalistic Religion of Tolstoy» (Рационалистическая религия Толстого)¹⁵, и «The Crisis of Faith in Turn-of-the-Century Russian Poetry» (Утрата веры, отражённая в русской поэзии конца XIX и начала XX в.)¹⁶. Ещё большее недоумение вызывает включение в 11-й том крупных чужеродных текстов. Из 200 страниц, составляющих этот том, 47 отданы трём статьям редактора Ричарда Хауга на темы о Достоевском и Толстом, не имеющим никакой видимой связи с работами Флоровского¹⁷. Они помещены в «Приложение» (Appendix) и предворяются заметкой от издательства, объясняющей добавление тем, что протоиерей Георгий Флоровский отозвался об этих статьях с похвалой. Статьи Хауга действительно не лишены интереса, но вряд ли можно предположить, что протоиерей Георгий Флоровский желал бы их видеть включёнными в собрание своих произведений! Не исключено, что одной из причин, побудившей редактора загрузить 11-й том столь неподходящими вещами, было осознание, что статей на тему «богословие и литература» у Флоровского было просто недостаточно для полновесного тома¹⁸.

Неоправданное добавление имеется и в 12-м томе — большая статья Хауга о Солженицыне, опять-таки довольно интересная,

- 13 Florovsky G. The Tortuous Religious Path of Gogol // CW. Vol. 11. P. 57–66. Cp.: Florovsky G. The Ways of Russian Theology // CW. Vol. 6. P. 27–38.
- 14 Florovsky G. The Evolution of the Dostoevskian Concept of Human Freedom // CW. Vol. 11. P. 82–89. cp. Florovsky G. The Ways of Russian Theology // CW. Vol. 6. P. 64–72.
- 15 Florovsky G. The Rationalistic Religion of Tolstoy // CW. Vol. 11. P. 114–121. Cp. Florovsky G. The Ways of Russian Theology // CW. Vol. 6. P. 175–184.
- 16 Florovsky G. The Crisis of Faith in Turn-of-the-Century Russian Poetry // CW. Vol. 11. P. 141–145. cp. Florovsky G. The Ways of Russian Theology / CW. Vol. 6. P. 235–240.
- 17 Haugh R. A Critique of the Dostoevsky and Hawthorne Comparison // Florovsky G. CW. Vol. 11. P. 153–173; Haugh R. Dostoevsky's Vision of the Golden Age and Human Freedom // Op. cit. P. 174–191; Haugh R. The Correspondence Between Tolstoy and the American Shakers // Op. cit. P. 192–200.
- 18 Но следует отметить в данном томе чрезвычайно интересные статьи Флоровского о влиянии Данте на Вл. Соловьёва и о малоизвестных религиозных взглядах Гончарова: Vladimir Soloviev and Dante: The Problem of Christian Empire // CW. Vol. 11. P. 102–113; An Unpublished Letter by Goncharov // Op. cit. P. 132–140. Обе эти статьи несомненно следовало бы издать по-русски (вторую в переводе с немецкого оригинала).

но ни коим образом не пригодная для включения в Собрание сочинений Флоровского¹⁹. 12-й том страдает и другими, более серьёзными недостатками. В нём собраны статьи Флоровского на философские темы, большинство из них в переводе с русского, причём нередко в переводе небрежном и просто негодном. Например, обширная статья 1926 г., «Метафизические предпосылки утопизма»²⁰, состоящая из пяти частей в оригинале, в переводе потеряла всю пятую, заключительную часть текста — целые 6 или 7 страниц²¹. Наличие такого значительного изъяна говорит о полном отсутствии редакторского надзора в этом томе, что лишний раз подтверждается рядом недопустимых ошибок в переводах, даже в евангельских цитатах²².

В последних двух томах (13 и 14), посвящённых историческим и догматическим аспектам экуменизма, с особой остротой проявляется тенденция Хауга выступать в роли лихого редактора произведений протоиерея Георгия Флоровского. Замена заглавий в этих томах — почти общее правило. Иногда это оправдано в узком смысле, т. к. приводится лишь часть какой-либо статьи Флоровского. Например, «The Greek and Latin Mind in the Early Ages of the Church» (Греческий и латинский склад ума в ранние века Церкви)²³ восходит к выдержкам из статьи «The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement» (Православная Церковь и экуменическое движение)²⁴. Такие новосозданные тексты создают ложное впечатление, будто автор именно в такой форме хотел выразить свои мысли. В иных случаях мы имеем дело просто с редакционной волей Ричарда Хауга: статья Флоровского под названием «Christ and His Church» (Христос и Его Церковь)²⁵ переименована в «On the History of Ecclesiology» (К истории экклезиологии)²⁶, причём нигде не указывается исходная форма заглавия. Иногда статьи объединяются: текст, напечатанный в 14-м томе с заглавием «The Historical Problem of

19 Haugh R. The Philosophical Foundations of Solzhenitsyn's Vision of Art // *Florovsky G. CW*. Vol. 12. P. 170–184.

20 Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 27–53.

21 *Florovsky G. The Metaphysical Premises of Utopianism* // *CW*. Vol. 12. P. 75–93.

22 Например, в цитате Лк. 11, 23 в эпиграфе на с. 110.

23 *Florovsky G. The Greek and Latin Mind in the Early Ages of the Church* // *CW*. Vol. 14. P. 40–47.

24 *Florovsky G. The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement* // *Theology Today*. 1950. Vol. 7. № 1. P. 68–79.

25 *Florovsky G. Christ and His Church: Suggestions and Comments* // 1054–1954: L'Église et les Églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin. T. 2. Chevetogne, 1955. P. 159–170.

26 *Florovsky G. On the History of Ecclesiology* // *CW*. Vol. 14. P. 9–17.

a Definition of the Church» (Церковь: исторические проблемы определения этого понятия)²⁷, на самом деле является соединением выдержек из двух статей, «Togetherness in Christ» (Единство во Христе) и «Primitive Tradition and the Traditions» (Первичное предание и множество преданий)²⁸, — и опять-таки без какого-либо указания на это обстоятельство. Или такой вариант. Русская статья 1933 г., названная о. Георгием «Проблематика христианского воссоединения»²⁹, представлена в переводе двумя статьями. Первая половина помещена в 13-й том с правильным переводом изначального заглавия, но с добавлением подзаголовка «The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism» (Опасность догматического минимализма)³⁰, а вторая половина публикуется в 14-м под заглавием, «Rome, the Reformation, and Orthodoxy» (Рим, Реформация и Православие)³¹.

Приведенные примеры самовольного обращения с текстами Флоровского далеко не единичны и совершенно ясно, что невозможно полагаться на эти тома CW для понимания высказываний протоиерея Георгия Флоровского об экуменизме. Общеизвестно, впрочем, что большинство православных богословов вообще относятся к этой теме с великой и оправданной осторожностью. Поэтому отсутствие переводов статей Флоровского с такой тематикой в современных русских сборниках скорее всего отражает именно эту настороженность. Разрешу себе высказать мысль, что страхи эти несколько преувеличены, во всяком случае по отношению к работам протоиерея Георгия Флоровского, снискавшего себе в экуменических кругах прозвище «Mr. Orthodoxy». Многолетний опыт размышления над этими вопросами даёт протоиерею Георгию Флоровскому возможность формулировать принципы межрелигиозных сношений, не отходя от прочной православной основы и с полным пониманием ошибочных путей в истории таких связей. Но эти принципы и исторические сведения следует искать лишь в статьях, опубликованных самим Флоровским, а не в собрании переименованных текстов и отрывков, представленных в последних двух томах CW.

27 *Florovsky G. The Historical Problem of a Definition of the Church // Op. cit. P. 29–37.*

28 *Florovsky G. Togetherness in Christ // The Unity We Seek / ed. W. S. Morris. Toronto, 1962. P. 17–27; и в том же сборнике статья Florovsky G. Primitive Tradition and the Traditions // Op. cit. P. 28–38.*

29 *Флоровский Г., свящ. Проблематика христианского воссоединения // Путь. 1933. № 37 (прилож.) С. 1–15.*

30 *Florovsky G. The Problematic of Christian Reunification. The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism // CW. Vol. 13. P. 14–18.*

31 *Florovsky G. Rome, Reformation, and Orthodoxy // CW. Vol. 14. P. 52–58.*

2. Русскоязычные сборники трудов протоиерея Георгия Флоровского и степень их зависимости от англоязычного CW

Ниже приводятся конкретные примеры использования 14-томного CW при составлении изданных в России сборников трудов протоиерея Георгия Флоровского. Звёздочкой (*) помечены переводы с пояснительными комментариями.

1) *Флоровский Г., прот. Догмат и история /*

сост. Е. Холмогоров; ред. В. Писляков.

М.: Свято-Владимирское Братство, 1998.

Сборник содержит 17 статей, из которых 12 являются переводами текстов, напечатанных в CW.

Список текстов, переведенных из CW:

- Откровение и истолкование. [Перевод по CW, т. 1: «Revelation and Interpretation»].
- Положение христианского историка. [Перевод по CW, т. 2: «The Predicament of the Christian Historian»].
- Понятие Творения у святителя Афанасия Великого. [Перевод по CW, т. 4: «The Concept of Creation in Saint Athanasius»].
- Cur Deus Homo? О причине воплощения. [Перевод по CW, т. 3: «Cur Deus Homo? The Motive for the Incarnation»].
- Приснодева Богородица. [Перевод по CW, т. 3: «The Ever-Virgin Mother of God»].
- *Воскресение жизни. [Перевод по CW, т. 3: «The “Immortality” of the Soul»]³².
- Империя и пустыня. Антономии христианской истории. [Перевод по CW, т. 2: «Empire and Desert. Antinomies of Christian History»].
- Антропоморфиты египетской пустыни. Часть первая. [Перевод по CW, т. 4: «The Anthropomorphites in the Egyptian Desert»].
- Феофил Александрийский и Апа Афу из Пемдже. Антропоморфиты египетской пустыни. Часть вторая. [Перевод по CW, т. 4: «Theophilus of Alexandria and Apa Aphu of Pemdje. The Anthropomorphites in the Egyptian Desert II»].

32 Хотя основной текст следует CW, учтены возражения Флоровского и восстановлено первичное заглавие. (См.: *Флоровский Г., прот. Догмат и история*. С. 472).

- Ориген, Евсевий и иконоборческий спор. [Перевод по CW, т. 2: «Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy»].
- Святой Григорий Палама и традиция Отцов. [Перевод по CW, т. 1: «Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers»].
- О последних вещах и последних событиях. [Перевод по CW, т. 3: «The Last Things and the Last Events»].

2) *Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи /*

ред.-сост. А. Кырлежев (при уч. Е. Холмогорова и В. Пислякова).

М.: Пробел, 2000.

Сборник содержит 16 статей, из которых 9 являются переводами текстов, напечатанных в CW.

Список текстов, переведенных из CW:

- Кафоличность Церкви. [Перевод по CW, т. 1: «The Catholicity of the Church»].
- Церковь: её природа и задача. [Перевод по CW, т. 1: «The Church: Her Nature and Task»].
- *Ночная тьма. [Перевод по CW, т. 3: «The Darkness of Night»]. *Английский текст этой статьи в CW является переводом с французского, «Tenebrae Noctium: Position d'un chrétien de l'Église orthodoxe russe». Таким образом приведенный здесь русский текст — вторичный перевод.*
- *Утрата библейского мышления. [Перевод по CW, т. 1: «The Lost Scriptural Mind»]. *Первоначальное заглавие — «As the Truth is in Jesus» (Так как истина во Иисусе). Флоровский предположительно одобрил эту перемену заглавия или, может быть, просто не возражал против такого предложения Хауга.*
- Христианство и цивилизация. [Перевод по CW, т. 2: «Christianity and Civilization»].
- Век патристики и эсхатология. Введение. [Перевод по CW, т. 4: «The Patristic Age and Eschatology: An Introduction»].
- Вера и культура. [Перевод по CW, т. 2: «Faith and Culture»].
- Святой Григорий Палама и предание Отцов. [Перевод по CW, т. 1: «Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers»].
- Авторитет древних соборов и предание Отцов. [Перевод по CW, т. 1: «The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers»].

3) Флоровский Г., прот. Вера и культура:

Избранные труды по богословию и философии /

сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова.

СПб.: ХГИ, 2002.

4) Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация:

Избранные статьи по богословию и философии /

сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова.

СПб.: РХГА, 2005.

Эти два сборника идентичны по содержанию и пагинации; они различаются только в формальном наименовании. Сборники содержат по 47 текстов, из которых 8 являются переводами из *CW*.

Список текстов, переведенных из *CW*:

- *Соборность церкви. [Перевод по *CW*, т. 1: «The Catholicity of the Church»]. *Сравнение с первоисточником показывает, что в версии, помещенной в *CW*, добавлены заглавия перед каждой частью статьи в то время, как в первой редакции разделы статьи отмечены одними римскими цифрами.*
- Церковь: её природа и задача. [Перевод по *CW*, т. 1: «The Church: Her Nature and Task»].
- *Патриарх Иеремия II и лютеранские богословы. [Перевод по *CW*, т. 2: «Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines»]. *Несколько сокращённая форма первоначального заглавия: «An Early Ecumenical Correspondence (Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines)».*
- Социальная проблема в Восточной Православной Церкви. [Перевод по *CW*, т. 2: «The Social Problem in the Eastern Orthodox Church»].
- Откровение и истолкование. [Перевод по *CW*, т. 1: «Revelation and Interpretation»].
- Христианство и цивилизация. [Перевод по *CW*, т. 2: «Christianity and Civilization»].
- Вера и культура. [Перевод по *CW*, т. 2: «Faith and Culture»].
- Затруднения историка-христианина. [Перевод по *CW*, т. 2: «The Predicament of the Christian Historian»].

Как наглядно показывают приведенные выше списки, 14-томное Собрание сочинений протоиерея Георгия Флоровского в очень значительной мере послужило источником для российских составителей сборников произведений протоиерея Георгия Флоровского. Переводы в этих

сборниках сделаны исключительно со статей, расположенных в первых четырёх томах С_W, тексты которых в подавляющем большинстве случаев очень чётко воспроизводят первичные публикации³³. (Замена заглавия Ингерсольской лекции — единственное значимое исключение.)

Следует заключить, что несмотря на все высказанные в настоящем сообщении критические замечания, 14-томное С_W всё же положило начало достоверному Собранию сочинений протоиерея Георгия. Такая оценка, однако, относится только к первой части серии. Шесть первых томов С_W — четыре тома статей и следующий за ними двухтомный перевод «Путей русского богословия» — безусловно отвечают основным критериям жанра «Собрание сочинений». Остальные же тома С_W в разной степени страдают либо от недопустимо низкого качества перевода, либо от столь же неприемлемых редакторских эксцессов.

Что касается вопроса о значении С_W для русского читателя, можно начать с того, что это издание явно стимулировало создание русскоязычных сборников. В первых двух сборниках переводы текстов из С_W даже превалируют. И как было указано уже раньше, С_W, несомненно, заслуживает похвалу за своё тщательно аннотированное издание «Путей русского богословия», в этом отношении являясь достойным примером для подражания. Полезным примером (несмотря на неадекватность реализации) следует признать также и включение в С_W лекций об Отцах Церкви — обзора той богословской основы, которая столь заметно отразилась на всём творчестве протоиерея Георгия Флоровского.

Источники

Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947–1955 годов / сост., предисл. П. Л. Гаврилюка. М.: ПСТГУ, 2019.

Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 27–53.

Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж: YMCA-Press, 1931.

Флоровский Г., свящ. Византийские Отцы V–VIII [вв.]. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж: YMCA-Press, 1933.

Флоровский Г., свящ. Проблематика христианского воссоединения // Путь. 1933. № 37 (прилож.). С. 1–15.

33 В примечаниях к сб. «Вера и культура» указано, что сверка почти всех тестов С_W, использованных в сборнике, с первоисточниками публикаций показывает, что первичные тексты воспроизведены в С_W без изменений. См.: Флоровский Г., прот. Вера и культура. С. 851–856. Автор настоящей статьи пришёл к такому же выводу в результате собственной проверки.

- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937.
- Флоровский Г., прот.* Отцы первых веков // Вестник РХД. 1985. № 145. С. 5–31.
- Флоровский Г., прот.* Догмат и история / сост. Е. Холмогоров; ред. В. Писляков. М.: Свято-Владимирское Братство, 1998.
- Флоровский Г., прот.* Избранные богословские статьи / ред.-сост. А. Кырлежев. М.: Пробел, 2000.
- Флоровский Г., прот.* Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002.
- Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГА, 2005.
- Florovsky G.* The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement // *Theology Today*. 1950. Vol. 7. № 1. P. 68–79.
- Florovsky G.* The Resurrection of Life. Being the Ingersoll Lecture on the Immortality of Man for the Academic Year 1950–1951, Harvard University // *Harvard Divinity School Bulletin*. 1951–1952. Vol. XVII. P. 5–26.
- Florovsky G.* Christ and His Church: Suggestions and Comments // 1054–1954: L'Église et les Églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin. T. 2. Chevetogne: Éd. de Chevetogne, 1955. P. 159–170.
- Florovsky G.* Togetherness in Christ // *The Unity We Seek* / ed. W. S. Morris. Toronto: Ryerson Press, 1962. P. 17–27.
- Florovsky G.* Primitive Tradition and the Traditions // *The Unity We Seek* / ed. W. S. Morris. Toronto: Ryerson Press, 1962. P. 28–38.
- Florovsky G.* Collected Works. Vol. 1–5. Belmont: Nordland, 1972–1979; Vol. 6–14. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987–1989.
- Florovsky G.* The “Immortality” of the Soul // *Collected Works*. Vol. 3: Creation and Redemption. Belmont: Nordland, 1976. P. 213–240.
- Florovsky G.* Collected Works. Vol. 5: The Ways of Russian Theology, Part I. Belmont: Nordland, 1979.
- Florovsky G.* Collected Works. Vol. 6: The Ways of Russian Theology, Part II. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987.
- Florovsky G.* Collected Works. Vol. 7: The Eastern Fathers of the Fourth Century. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987.
- Florovsky G.* Collected Works. Vol. 8: The Byzantine Fathers of the Fifth Century. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987.
- Florovsky G.* Collected Works. Vol. 9: The Byzantine Fathers of the Sixth to the Eighth Century. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987.
- Florovsky G.* Collected Works. Vol. 10: The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987.
- Florovsky G.* The Tortuous Religious Path of Gogol // *Collected Works*. Vol. 11: Theology and Literature. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987. P. 57–66.

- Florovsky G. The Evolution of Dostoevsky's Conception of Human Freedom // Collected Works. Vol. 11: Theology and Literature. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987. P. 82–89.*
- Florovsky G. Vladimir Soloviev and Dante // Collected Works. Vol. 11: Theology and Literature. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987. P. 102–113.*
- Florovsky G. The Rationalistic Religion of Tolstoy // Collected Works. Vol. 11: Theology and Literature. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987. P. 114–121.*
- Florovsky G. An Unpublished Letter by Goncharov // Collected Works. Vol. 11: Theology and Literature. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987. P. 132–140.*
- Florovsky G. The Crisis of Faith in Turn-of-the-Century Russian Poetry // Collected Works. Vol. 11: Theology and Literature. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987. P. 141–145.*
- Florovsky G. The Metaphysical Premises of Utopianism // Collected Works. Vol. 12: Philosophy: Philosophical Problems and Movements. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989. P. 75–93.*
- Florovsky G. The Problematic of Christian Reunification. The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism // Collected Works. Vol. 13: Ecumenism I: A Doctrinal Approach. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989. P. 14–18.*
- Florovsky G. On the History of Ecclesiology // Collected Works. Vol. 14: Ecumenism II: A Historical Approach. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989. P. 9–17.*
- Florovsky G. The Historical Problem of a Definition of the Church // Collected Works. Vol. 14: Ecumenism II: A Historical Approach. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989. P. 29–37.*
- Florovsky G. The Greek and Latin Mind in the Early Ages of the Church // Collected Works. Vol. 14: Ecumenism II: A Historical Approach. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989. P. 40–47.*
- Florovsky G. Rome, Reformation, and Orthodoxy // Collected Works. Vol. 14: Ecumenism II: A Historical Approach. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989. P. 52–58.*

Литература

- 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.*
- Блейн Э. Библиография Г. В. Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / общ. ред. Ю. П. Сенокосов. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 367–409.*
- Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / общ. ред. Ю. П. Сенокосов; пер. с англ. Э. В. Расшивалова. М.: Прогресс-Культура, 1995.*
- About the Collected Works of Fr. Florovsky // Florovsky G. Collected Works. Vol. 1: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont: Nordland, 1972. P. 5.*
- Baker M. Bibliography of Literature on the Life and Work of Father George V. Florovsky // Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the USA = Записки Русской академической группы в США. New York. 2011–2012. Vol. 37. P. 473–547.*
- Blane A. The Published Writings of Georges Florovsky // Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman / ed. A. Blane. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1993. P. 341–401.*

- Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman / ed. A. Blane. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1993.
- Haugh R.* A Critique of the Dostoevsky and Hawthorne Comparison // Florovsky G. Collected Works. Vol. 11: Theology and Literature. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987. P. 153–173.
- Haugh R.* Dostoevsky's Vision of the Golden Age and Human Freedom // Florovsky G. Collected Works. Vol. 11: Theology and Literature. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987. P. 174–191.
- Haugh R.* The Correspondence Between Tolstoy and the American Shakers // Florovsky G. Collected Works. Vol. 11: Theology and Literature. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987. P. 192–200.
- Haugh R.* The Philosophical Foundations of Solzhenitsyn's Vision of Art // Florovsky G. Collected Works. Vol. 12: Philosophy: Philosophical Problems and Movements. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989. P. 170–184.

The 14-Volume Collected Works of Father Georges Florovsky: Critical Comments

Alexis Klimoff

PhD, Emeritus Professor of Russian Studies
Vassar College
45 Collegeview Ave, Poughkeepsie, NY, 12604, USA
klimoff@vassar.edu

For citation: Klimoff, Alexis "The 14-Volume Collected Works of Father Georges Florovsky: Critical Comments". *Theological Questions*, 2020, №. 1 (3), pp. 115–133 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-115-133

Abstract. The article pursues two mutually connected goals. In Part One, it presents a critical review of the multivolume English-language Collected Works of the Orthodox theologian Georges Florovsky (1893–1979), while Part Two is an examination of the extent to which this edition influenced the formation of Russian-language compilations of Florovsky's works. The Collected Works was launched in the USA in 1972, but in the mid-1980s the publication of the series was shifted to the principality of Liechtenstein, ending there in 1989 with the appearance of the 14th volume. Apart from holding a large number of articles originally written in English, a very substantial proportion of the material contained in the Collected Works consists of translations from Russian, including an English version of the well-known book *Puti russkogo bogosloviia* [The Ways of Russian Theology]. The Collected Works demonstrate a seriously uneven quality in terms of editorial policy. After the generally satisfactory editions of the first four volumes (despite a significant flaw in Volume 3) and the fine translation of *Puti* in the following two volumes, one notes a decline in textual accuracy, due to both the inadequacy of the translations offered and a radical departure from the accepted norms of editing the works of a major author. These negative tendencies attain their strongest expression in the last four volumes, making it virtually impossible to depend on the materials presented there. Part Two of the article is focused on four Russian compilations

published in the late 1990s and early 2000s. The materials included in these single-volume collections indicate very clearly that the English-language Collected Works served as a major source for the Russian compilers. A detailed look at this issue reveals that the Russian compilations drew only on the textually reliable initial four volumes of the Collected Works.

Keywords: Archpriest Georges Florovsky, Florovsky in translation, editing issues, «Collected Works» as a genre, Fathers of the Church, ecumenism, E. Kholmogorov, A. Kyrlezhev, I. I. Evlampiev.

References

- Baker M. (2011–2012) “Bibliography of Literature on the Life and Work of Father George V. Florovsky.” *Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the USA*. New York, vol. 37, pp. 473–547.
- Blane A. (ed.) (1993) *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Blane A. (1993) “The Published Writings of Georges Florovsky”, in Blane A. (ed.) *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, pp. 341–401.
- Blane A. (1995) “Zhizneopisanie otca Georgija” [“A Sketch of the Life of Georges Florovsky”], in Senokosov Yu. P. (ed.) *Georgij Florovskij: svjashhennosluzhitel’, bogoslov, filosof* [*Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*]. Moscow: Progress-Kultura, pp. 7–241 (in Russian).
- Blane A. (1995) “Bibliografija G. V. Florovskogo” [“The Published Writings of Georges Florovsky”], in Senokosov Yu. P. (ed.) *Georgij Florovskij: svjashhennosluzhitel’, bogoslov, filosof* [*Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*]. Moscow: Progress-Kultura, pp. 367–409 (in Russian).
- Florovsky G. V. (1926) “Metafizicheskie predposylki utopizma” [“The Metaphysical Premises of Utopianism”]. *Put’*, no. 4, pp. 27–53 (in Russian).
- Florovsky G. V. (1931) *Vostochnye Otcy IV veka. Iz chtenij v Pravoslavnom Bogoslovskom Institute v Parizhe* [*The Eastern Fathers of the Fourth Century. Based on Lectures Given at the Orthodox Theological Institute in Paris*]. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Florovsky G. (1933) *Vizantijskie Otcy V–VIII [vv.]. Iz chtenij v Pravoslavnom Bogoslovskom Institute v Parizhe* [*The Byzantine Fathers of the Fifth to the Eighth Century. Based on Lectures Given at the Orthodox Theological Institute in Paris*]. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Florovsky G. (1933) “Problematika hristianskogo vossoedinenija” [“The Issue of Christian Reunion”]. *Put’*, no. 37 (app.), pp. 1–15 (in Russian).
- Florovsky G. (1937) *Puti russkogo bogoslovija* [*The Ways of Russian Theology*]. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Florovsky G. (1950) “The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement.” *Theology Today*, vol. 7, no. 1, pp. 68–79.
- Florovsky G. (1951–1952) “The Resurrection of Life. Being the Ingersoll Lecture on the Immortality of Man for the Academic Year 1950–1951, Harvard University.” *Harvard Divinity School Bulletin*, vol. XVII, pp. 5–26.

- Florovsky G. (1955) "Christ and His Church: Suggestions and Comments", in *1054–1954: L'Église et les Églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin [1054–1954: The Church and the Churches. Studies and Works on Christian Unity Offered to Dom Lambert Beauduin]*, vol. 2. Chevetogne: Éd. de Chevetogne, pp. 159–170.
- Florovsky G. (1962) "Togetherness in Christ", in Morris W. S. (ed.) *The Unity We Seek*. Toronto: Ryerson Press, pp. 17–27.
- Florovsky G. (1962) "Primitive Tradition and the Traditions", in Morris W. S. (ed.) *The Unity We Seek*. Toronto: Ryerson Press, pp. 28–38.
- Florovsky G. (1972–1979) *Collected Works*, vol. 1–5. Belmont: Nordland.
- Florovsky G. (1976) "The 'Immortality' of the Soul", in *Collected Works. Vol. 3. Creation and Redemption*. Belmont: Nordland, pp. 213–240.
- Florovsky G. (1979) *Collected Works. Vol. 5. The Ways of Russian Theology, Part I*. Belmont: Nordland.
- Florovsky G. (1985) "Otcy pervyh vekov" ["The Fathers of the First Centuries"]. *Vestnik RHD*, no. 145, pp. 5–31 (in Russian).
- Florovsky G. (1987) *Collected Works. Vol. 6. The Ways of Russian Theology, Part II*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt.
- Florovsky G. (1987) *Collected Works. Vol. 7. The Eastern Fathers of the Fourth Century*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt.
- Florovsky G. (1987) *Collected Works. Vol. 8. The Byzantine Fathers of the Fifth Century*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt.
- Florovsky G. (1987) *Collected Works. Vol. 9. The Byzantine Fathers of the Sixth to the Eighth Century*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt.
- Florovsky G. (1987) *Collected Works. Vol. 10. The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt.
- Florovsky G. (1987) "The Tortuous Religious Path of Gogol", in *Collected Works. Vol. 11. Theology and Literature*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 57–66.
- Florovsky G. (1987) "The Evolution of Dostoevsky's Conception of Human Freedom", in *Collected Works. Vol. 11. Theology and Literature*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 82–89.
- Florovsky G. (1987) "Vladimir Soloviev and Dante", in *Collected Works. Vol. 11. Theology and Literature*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 102–113.
- Florovsky G. (1987) "The Rationalistic Religion of Tolstoy", in *Collected Works. Vol. 11. Theology and Literature*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 114–121.
- Florovsky G. (1987) "An Unpublished Letter by Goncharov", in *Collected Works. Vol. 11. Theology and Literature*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 132–140.
- Florovsky G. (1987) "The Crisis of Faith in Turn-of-the-Century Russian Poetry", in *Collected Works. Vol. 11. Theology and Literature*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 141–145.
- Florovsky G. (1987–1989) *Collected Works*, vol. 6–14. Vaduz: Büchervertriebsanstalt.
- Florovsky G. (1989) "The Metaphysical Premises of Utopianism", in *Collected Works. Vol. 12. Philosophy: Philosophical Problems and Movements*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 75–93.
- Florovsky G. (1989) "The Problematic of Christian Reunification. The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism", in *Collected Works. Vol. 13. Ecumenism I: A Doctrinal Approach*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 14–18.

- Florovsky G. (1989) "On the History of Ecclesiology", in *Collected Works. Vol. 14. Ecumenism II: A Historical Approach*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 9–17.
- Florovsky G. (1989) "The Historical Problem of a Definition of the Church", in *Collected Works. Vol. 14. Ecumenism II: A Historical Approach*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 29–37.
- Florovsky G. (1989) "The Greek and Latin Mind in the Early Ages of the Church", in *Collected Works. Vol. 14. Ecumenism II: A Historical Approach*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 40–47.
- Florovsky G. (1989) "Rome, Reformation, and Orthodoxy", in *Collected Works. Vol. 14. Ecumenism II: A Historical Approach*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 52–58.
- Florovsky G. (1998) *Dogmat i istorija [Dogma and History]*. Moscow: Svjato-Vladimirskoe Bratstvo (in Russian).
- Florovsky G. (2000) *Izbrannye bogoslovskie stat'i [Selected Theological Essays]*. Moscow: Probel (in Russian).
- Florovsky G. (2002) *Vera i kul'tura: Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii [Faith and Culture: Selected Works on Theology and Philosophy]*. Saint Petersburg: RHGI (in Russian).
- Florovsky G. (2005) *Hristianstvo i civilizacija: Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii [Christianity and Civilization: Selected Works on Theology and Philosophy]*. Saint Petersburg: RHGA (in Russian).
- Gavrilyuk P. L. (ed.) (2019) *Prot. Aleksandr Shmeman. Prot. Georgij Florovskij: Pis'ma 1947–1955 godov*. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Haugh R. (1987) "A Critique of the Dostoevsky and Hawthorne Comparison", in Florovsky G. *Collected Works. Vol. 11. Theology and Literature*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 153–173.
- Haugh R. (1987) "Dostoevsky's Vision of the Golden Age and Human Freedom", in Florovsky G. *Collected Works. Vol. 11. Theology and Literature*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 174–191.
- Haugh R. (1987) "The Correspondence Between Tolstoy and the American Shakers", in Florovsky G. *Collected Works. Vol. 11. Theology and Literature*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 192–200.
- Haugh R. (1989) "The Philosophical Foundations of Solzhenitsyn's Vision of Art", in Florovsky G. *Collected Works. Vol. 12. Philosophy: Philosophical Problems and Movements*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 170–184.
- Senokosov Yu. P. (ed.) (1995) *Georgij Florovskij: svjashhennosluzhitelj', bogoslov, filosof [Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman]*. Moscow: Progress-Kultura (in Russian).

«КРИЗИС РУССКОГО ВИЗАНТИНИЗМА» И ПЕРЕВОДЫ СОЧИНЕНИЙ ГРЕЧЕСКИХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Диакон Сергей Пантелеев

кандидат богословия
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
pantspinum@yandex.ru

Для цитирования: *Пантелеев С. А., диак.* «Кризис русского византизма» и переводы сочинений греческих отцов Церкви в Древней Руси // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 134–147. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-134-147

Аннотация

УДК 271-1(091)(47)

Протоиерей Георгий Флоровский, как известно, — истый эллинист, и христианский эллинизм есть для него мерило исторических и богословских процессов, протекавших в Церкви. Такой подход вызывает различную реакцию, но так или иначе, он лежит в основе восприятия древнерусского богословия отцом Георгием, изложение которого составляет первую главу «Путей русского богословия». В настоящей статье не дается оценка этого факта, автор обращает внимание на все ещё плохую изученность древнерусского богословия, в частности — бытовавших на Руси переводов греческих отцов Церкви. Только создание сводных каталогов памятников святоотеческой мысли, различных «реперториумов», которые содержали бы точные данные о святоотеческих текстах на славянском языке в их соотносении с греческой традицией, позволит не только критически взглянуть на многие идеи, изложенные отцом Георгием вычеркнуть, но и даст необходимую базу для объективного изложения древнерусского богословия. В этом направлении уже немало сделано, но ещё явно недостаточно. Вместе с тем подобная работа приводит в ряде случаев к очень неожиданным результатам, важным для реконструкции древнерусского богословия и изучения рукописной традиции (включая греческую) святоотеческих переводов.

Ключевые слова: протоиерей Георгий Флоровский, древнерусские переводы, святоотеческое наследие, древнерусское богословие, каталоги древнерусских рукописей, христианский эллинизм.

«Кризис русского византизма». Не сложно понять, что речь идет о первой главе «Путей русского богословия», книге сколь известной, столь же и неоднозначно воспринимаемой. Написанная в 30-годы минувшего столетия, на долгое время ставшая библиографической редкостью после почти полного уничтожения тиража во время Второй мировой войны, переизданная уже после смерти отца Георгия, неоднократно вышедшая в свет на его родине также уже после его кончины, она до сих пор остается едва ли не самым целостным изложением «путей» русской богословской мысли. Её автор имел счастливую возможность трудиться над осмыслением множества богословских проблем в течении долгого времени — отцу Георгию было суждено прожить, как известно, 86 лет — и ясно, что его мысль претерпевала за это время изменения. П. Б. Михайлов совершенно справедливо в связи с этим пишет: «...Георгий Васильевич Флоровский совершил вполне объективно решительный переход от независимого мыслителя и публициста до церковного богослова и священника <...> Так что закономерным методом в изучении различных тем в его наследии является диахроническое исследование, изучение динамики его мысли в развитии»¹.

Говоря о восприятии отцом Георгием древнерусского богословия, приходится, однако, довольствоваться, по преимуществу, его одним, названным, трудом, являющимся своего рода итогом определённого пути, пройденного самим Георгием Васильевичем, ведь мысли его о русском богословии возникли, оформились в книгу, не вдруг²... И это не значит, что отец Георгий более не думал на эту тему, оставил её как малозначимую. Он думал над ней и планировал продолжить её исследование. Об этом свидетельствуют, в том числе, его письма различным адресатам, среди которых был и Д. С. Лихачев. В одном из писем Ю. Иваску осенью 1968 г. он писал: «Пересматривая сейчас “Пути [русского богословия]” по главам, неизбежно передумываю весь материал»³. Но этому замыслу не суждено было осуществиться. Впрочем, вряд ли перед нами была бы принципиально иная оценка древнерусского богословия, ведь «точка наблюдения» у отца Георгия оставалась и в поздние годы жизни той же, что и при написании монографии — «эллинизму» он не изменял до конца своих дней.

1 Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. М., 2015. С. 328.

2 Подробнее см.: Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. С. 293–314.

3 Цит. по: Там же. С. 351.

Действительно, критерием оценки русской богословской мысли, своего рода мериллом был у Флоровского, как известно, «христианский эллинизм», «византинизм», который в его сознании фактически отождествлялся с наследием отцов Церкви, с полнотой христианской культуры, с Преданием Церкви. Прекрасно знавший отца Георгия протоиерей И. Мейендорф заметил в своём предисловии к одному из изданий «Путей»: «...о. Георгий ко всем и ко всему прилагает раз навсегда им принятую *святоотеческую или византийскую* (курсив мой. — Диак. С. П.) нормативность, которая для него является единственно православной»⁴. Да и сам автор «Путей» писал: «В каком-то смысле сама Церковь эллинистическая, она сама есть эллинистическое образование — или, другими словами, эллинизм есть неизменная категория христианского существования»⁵. И этот факт отец Георгий принимает положительно.

Сказанное хорошо видно всякому, обратившемуся к «Путям русского богословия» и другим работам отца Георгия. Тем не менее, ничто не мешает нам ещё раз посмотреть на ряд высказываний из первой главы обсуждаемого сочинения, чтобы вновь соприкоснуться с позицией прославленного богослова. На всем протяжении главы (как, впрочем, и всей книги) он говорит именно о связях и разрывах с Византией, соотнесенность с ней — критерий оценки всего древнерусского богословия, всей русской христианской культуры, которую он характеризует следующим образом: «Вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах»⁶. Суждения о древнерусском богословии, его «изменах» и «разрывах» с богословием византийским можно привести следующие:

«В самый решительный момент русского национально-исторического самоопределения византийские традиции прервались. Византийское наследие было оставлено и полузабыто. В этом отречении “от греков” завязка и существо московского кризиса культуры»⁷. Свт. Кирилл Туровский, Климент Смолятич, Иларион Киевский — суть «первые побегии русского эллинизма»⁸. Век XIV и отчасти XV есть «новый приступ византийских воздействий»⁹, однако «уже недалеко и до полного прерыва самой греческой традиции, до забывания и о греческой старине,

4 Мейендорф И., *прот.* Предисловие // Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. IV.

5 Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. С. 369.

6 Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. М., 2009. С. 633.

7 Там же. С. 13.

8 Там же. С. 21.

9 Там же. С. 23.

то есть об отеческом прошлом»¹⁰. Установление патриаршества на Руси было ничем иным, как «решительным отречением от Византии»¹¹. И как приговор звучат слова из последней главы книги: «Кризис русского византизма в XVI веке был с тем вместе и выпадением русской мысли из патристической традиции»¹².

Эти и подобные суждения отца Георгия, за которыми предельно отчетливо высится образ Византии как чего-то почти догматизированного, не могли не вызвать появление критики (продолжающейся и по сей день), направленной, в первую очередь, на выяснение соотношения Писания, Предания и «византизма», его оправданности в судьбах Церкви. Хотя ни рассмотрение позиции Флоровского, ни её критика не входят в наши задачи, позволим привести все же одну оценку этого, поистине эпохального, произведения, вышедшую из-под пера владыки Василия (Кривошеина): «...эта талантливая и яркая книга является скорее страстным полемическим памфлетом, нежели объективным историческим исследованием»¹³. Это понимал и сам отец Георгий, писавший, что книга увеличит его разрыв «со старшим поколением» русского религиозного ренессанса¹⁴, против представителей которого (а также их учителей) прежде всего направлен его полемический пафос.

Подлинная критика позиции протоиерея Георгия Флоровского возможна, как представляется, только как комплексное, альтернативное изложение истории русской богословской мысли. Как синодального периода, так и древнего. Для решения этой грандиозной задачи нужно, безусловно, «...достичь уровня Флоровского в знании источников»¹⁵. Полноценная критика «Путей» может быть построена только на тщательном исследовании множества памятников. Речь идет, в данном случае, в первую очередь, о первой главе книги, фактологическая сухость которой имеет вполне объективные причины: плохая доступность отцу Георгию славянских памятников, отсутствие на момент написания полноценных описаний многих рукописных фондов и т. п.

Действительно, без отчетливого представления о книжном репертуаре, находившемся в ведении «древнерусского богослова» (при всей его

10 Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 25.

11 Там же. С. 47.

12 Там же. С. 640.

13 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Книги о Русской Церкви // Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004. С. 321.

14 *Гаврилюк П.* Указ. соч. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. С. 351–352.

15 *Мейендорф И., прот.* Предисловие. С. V.

абстрактности в данном случае), наша реконструкция «богословия Руси» будет сугубо умозрительной и гадательной. Ведь вряд ли кто-то возьмется оспаривать, что «историко-литературным исследованиям, разысканиям в области исторической поэтики <...> должна постоянно сопутствовать кропотливая археографическая и текстологическая работа...»¹⁶. В связи с этим особое значение приобретают сводные каталоги рукописей, которые позволяют посмотреть на проблему «с высоты птичьего полета». Со времени выхода в свет труда протоиерея Георгия Флоровского в этом направлении была проделана, как известно, колоссальная работа.

Среди всех вышедших описаний рукописного наследия Руси наибольшего внимания заслуживают несколько, при создании которых преследовалась грандиозная цель — дать всеобъемлющее, систематическое представление об имеющихся в нашем распоряжении рукописях древности. Во-первых, следует назвать «Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV веков»¹⁷, во-вторых, — «Сводный каталог» древнейших рукописей (XI–XIII вв.)¹⁸, и в-третьих, — подобный же каталог части рукописей XIV в.¹⁹ Появление этих генеральных каталогов никоим образом не означает, что «обычные» описания различных фондов утрачивают своё значение. Отнюдь нет, «работа по составлению Сводного каталога не закрывает, а напротив, предполагает развитие и другого традиционного направления археографии — описания рукописных фондов»²⁰. Тем более, все имеющиеся у нас даже сейчас печатные описания едва охватывают четвертую часть всего рукописного наследия, что, безусловно, создает дополнительные трудности в изучении словесности Древней Руси. Можно напомнить так же и тот факт, что множество рукописных сборников, где нередко обретаются различные фрагменты (или полные тексты) святоотеческих переводов, не имеют зачастую постатейных росписей в описаниях.

16 Творогов О. В. Древнерусская книжность XI–XIII веков (о Каталоге памятников) // Археология и текстология древнерусской литературы. СПб., 2009. С. 191.

17 Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР (для «Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, до конца XIV в. включительно») / сост. Н. Б. Шеламанова // Археографический ежегодник за 1965. М., 1966. С. 177–272.

18 Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. / ред. Л. П. Жуковская и др. М., 1984.

19 Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. I: Апокалипсис — Летопись Лавретьевская / ред. О. А. Князевская, А. А. Турилов и др. М., 2002.

20 Творогов О. В. Рукописные собрания России: состояние изучения и описания // Археология и текстология древнерусской литературы. СПб., 2009. С. 219.

В своё время огромный резонанс вызвало появление на свет упомянутого «Сводного каталога» древнейших манускриптов (в 1984 г.). Можно, конечно, радоваться тому обстоятельству, что среди 494 рукописей, указанных там, более 40 — сборники сочинений святых отцов. Но более важным представляется замечание О. В. Творогова: «...Сводный каталог позволяет одновременно судить и о несомненном богатстве и жанровом разнообразии древнерусской книжности XI–XIII вв., и о том, сколь ничтожно мало рукописей сохранилось от этого периода»²¹. Причина «малости» рукописного наследия Киевской Руси в первую очередь видится не в том, что книг в тот период было создано немного, а преимущественно в их уничтожении, которое произошло в различных войнах и пожарах, среди которых нужно, прежде всего, назвать татаро-могольское нашествие. Сам отец Георгий, полагавший, что это бедствие не вызвало «ни рабочего перерыва, ни перелома творческих настроений и стремлений» на Руси, замечает, тем не менее, что «...не следует смягчать красок в изображении этого разгрома и разрухи»²². Примеры ужасного уничтожения книжных собраний в изобилии встречаются, как хорошо известно, на страницах летописей, хроник²³, и упускать эти факты из вида не следует.

Называемые выше каталоги (равно как и не упомянутые многочисленные описи рукописных фондов) хорошо, разумеется, известны и археографам, и славистам, и специалистам других областей знания, но для анализа богословия Древней Руси они привлекались явно недостаточно. И изученность древнерусской богословской мысли, прежде всего святоотеческих переводов, остается крайне слабой, несмотря на наличие как «Путей» отца Георгия, так и ряда других, менее масштабных, публикаций. Нельзя не согласиться с тем, что «...древнейший период святоотеческой письменности [на Руси] изучен менее всего <...> Ни о каком серьезном анализе этих памятников говорить не приходится. Их богословская и духовная ценность по-настоящему не определена до сих пор»²⁴. Это замечание справедливо не только по отношению к непосредственно русским памятникам, о чём преимущественно говорит

21 Творогов О. В. Рукописные собрания России: состояние изучения и описания // Археография и текстология древнерусской литературы. С. 217.

22 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 21.

23 Многочисленные примеры можно найти в: Сапунов Б. В. Книга в России в XI–XIII вв. М., 1978.

24 Иванов М. С. Богословское своеобразие патристики Киевской Руси // Русская патрология: Материалы академической конференции. Сергиев Посад, 2009. С. 132.

автор, но и ко всей богословской литературе Древней Руси, включая огромный пласт переводной литературы, в том числе — сочинений святых отцов.

Некоторые имеющиеся публикации, такие как, например, статьи М. Г. Прохорова о келейной («исихастской», как пишет автор) литературе крупных монастырей²⁵ — речь идет о творениях прпп. Иоанна Лествичника, Аввы Дорофея, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита — могут создать впечатление, что по крайней мере сочинения названных авторов исследованы, круг их бытования определен, списки известны. В действительности это только первые шаги, к тому же практически почти никем до сих пор не продолженные. В реальности нет никакого анализа, не даны даже названия и инципиты сочинений, никак не затрагивается проблема авторства, псевдоэпиграфов. Этот поверхностный анализ затронул собрания только трех крупных обителей. Куда большее значение имеет работа, проведенная Е. Э. Гранстрем (в окончательном виде вышедшая под редакцией О. В. Творогова и А. Валевичуса)²⁶: перед нами каталог гомилий, бытующих в рукописях под именем свт. Иоанна Златоуста, содержащий начальные и конечные слова, зачастую греческий оригинал. Однако каталога произведений (известных нам как подлинные в греческом оригинале) мы все равно не имеем, и пока ещё лишены возможности дать непосредственные ответы, например, на следующие вопросы: читалось ли то или иное произведение Златоуста на Руси, в полном ли объеме и т. п. Даже если речь идет только о гомилиях. Можно назвать ещё несколько подобранных публикаций, разбросанных в подавляющем большинстве случаев по различным «журналам» и «вестникам», но они мало

- 25 *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. 1974. Т. XVIII. С. 317–324; *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря // Монастырская культура: Восток и Запад / сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 44–58; *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Соловецкого монастыря // Книжные центры Древней Руси. Книжное наследие Соловецкого монастыря / отв. ред. О. В. Панченко. СПб., 2010. С. 108–122.
- 26 *Гранстрем Е. Э.* Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI–XV вв.) // Труды Отдела древнерусской литературы. 1980. Т. XXXV. С. 345–375; Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI веков: Каталог гомилий / сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевичус. СПб.; Opladen, 1998.

вливают на наше общее понимание того, что в действительности читалось в Древней Руси из отцов.

Мы почти не имеем сравнения древних славянских переводов с греческими оригиналами хотя бы в их опубликованном варианте, не говоря уже о соотношении с рукописной традицией. Среди славянских переводов имеется множество псевдоэпиграфов, определить авторство которых — насущная проблема, без решения которой нельзя говорить, разумеется, ни о каких «мировоззренческих реконструкциях». Но не только с псевдоэпиграфами мы имеем дело при рассмотрении святоотеческих переводов на славянском языке. Нередко перед нами подлинные произведения, не сохранившееся на языке оригинала. Множество подобных переводов имеется, как известно, на других восточных языках, и они активно включены в патристические и подобные исследования. Если далее говорить о проблемах древнерусских святоотеческих переводов, то вот ещё одна из них: когда перед нами подлинные сочинения, что точно установлено по названию, началу, окончанию, мы зачастую не знаем, насколько, тем не менее, перевод полно передает исходный текст. Следует ли он за оригиналом или является предельно свободным пересказом, вплоть до существенной перестановки частей переводимого текста²⁷.

У нас также нет каталога святоотеческих памятников в древнерусских переводах, и это есть насущная и первоочередная задача, к решению которой, безусловно, очень органично могли бы присоединиться богословские школы, где есть все предпосылки для проведения такой работы. Составление каталога памятников (речь сейчас идет, конечно, о сочинениях святых отцов греческих и древнерусских) необходимо ещё и по той причине, что многие из них сохранились только в поздних рукописях, хотя язык их явно свидетельствует о том, что перевод был выполнен значительно раньше появления на свет имеющегося в нашем распоряжении списка. Этот каталог (каталоги) должен, безусловно, иметь инципиты и в целом указывать границы памятника в сравнении с имеющимися у нас их изданиями на языке оригинала. Только при наличии подобных справочников можно достичь более-менее полного (в пределах нам доступных) воссоздания «богословской стихии» Древней Руси.

27 Любопытные примеры совершенно свободного обращения с текстом (вернее, — текстами) см., например, в «Слове на Рождество Христово», надписанное именем свт. Иоанна Златоуста (неподлинное) — издатель параллельно строкам славянского текста дает строки греческого издания: *Ким С. Славянска Златоустова еклега «Слово за пришествие Христово» по ръкопис № 11 от издание Свято-Троицката Сергиева лавра. Идентификация на източниците // Проглас: Филологическо списание. Велико Търново, 2013. № 2. С. 29–47.*

Работа по изучению славянских переводов святых отцов представляется зачастую нетворческой, излишне рутинной. Однако труд текстолога — а без текстологии в данном случае никак не обойтись — давно перестал быть чем-то механическим, став процессом, в ходе которого решается масса важных задач, далеко выходящих за пределы предлагающих перед исследователем рукописей.

Полноценный анализ святоотеческих переводов неизбежно ведёт к греческим оригиналам, к греческой рукописной традиции. С другой стороны, её сравнение со славянской, переводной традицией также таит немало интересного, как это хорошо видно, например, из работ А. М. Бруни, исследовавшего древнейшие славянские переводы Слов свт. Григория Богослова (циклы Слов разного состава и последовательности). Результаты, к которым он пришел, действительно заслуживают внимания. Оставляя в стороне вопросы частные, позволим отметить самое, пожалуй, важное: «...славянские рукописные памятники являются ценнейшими источниками именно для изучения оригинальной византийской традиции»²⁸. И в названном исследовании показана эта значимость славянских кодексов именно для греческой рукописной традиции. Автор пишет, что «текстологические особенности славянской традиции [переводов свт. Григория] на фоне других переводов имеют определяющее значение для понимания процессов, связанных с историей и развитием греческой традиции в византийском средневековье»²⁹.

Конечно, результаты тщательного изучения всех памятников богословской мысли, бытовавших на Руси, будь то переводных или оригинальных, вряд ли приведут к принципиальному переосмыслению её богословия. Ведь многое нам все же известно, многое издано и изучено хотя, чаще всего, и не в богословском контексте. И нам не удастся в полоноте оспорить суждение отца Георгия, что «русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве»³⁰. Но его и не нужно оспаривать. Святость, к которой призвано человечество как предельной цели своего бытия, может быть достигнута без множества богословских трактатов и споров, примеров чему мы во множестве обретаем как раз среди святых Древней Руси. Практически полное отсутствие древнерусских переводов сочинений свт. Григория Паламы не было помехой

28 Бруни А. М. Θεολόγος. Древнеславянские кодексы Слов Григория Назианзина и их византийские прототипы. М.; СПб., 2004. С. 24.

29 Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Т. 1. М., 2010. С. 131.

30 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 12.

для достижения обожения ни прп. Сергием Радонежским, ни его многочисленными учениками.

Развитие богословской мысли в её словесном выражении развивается (об этом говорил и сам отец Георгий), в первую очередь, как ответ на соблазны, ответ на возникающее инакомыслие, следование которому оказывается губительным для чад Церкви. Но сами эти лжеучения, ереси возникают не в интеллектуальном вакууме. Церковная мысль должна созреть не только до выработки ответа на вызов, но и до появления самого этого вызова, возникающего, по преимуществу, в недрах самой Церкви. Ереси появлялись, как мы отчетливо знаем, не все вдруг, так что экклезиологическая, к примеру, проблема возникает по-настоящему только в XX столетии... К тому же всякая культура проходит младенческий период, «этот “ученический” период неизбежен в истории всякой культуры»³¹. Однако сам успех христианства на Руси мы не можем отрицать. «Он явлен, прежде всего, в святых этого периода, открывающих, как глубоко и чисто был воспринят на Руси евангельский идеал и усвоен весь богатейший опыт православной святости»³². И вот здесь в наших силах проследить, какую роль играли святоотеческие сочинения в деле усвоения и распространения этой святости, принципов её достижения. Сочинения отцов действительно очень рано были включены в круг чтения древнерусского книжника. Даже не принимая во внимания огромную литературу уже крещенной Болгарии, и в самой Руси начинается активный их перевод. Достаточно назвать два известнейших сборника, из числа дошедших до наших дней, созданных на Руси (хотя и на основе болгарских переводов), созданных на заре русской культуры, в XI в. Это «Изборник Святослова» 1073 г. (ГИМ, Син. 1043) и «Изборник» 1076 г. (ГНБ, Эрм. 20), которые, если говорить несколько упрощенно, суть не что иное, как собрания сочинений святых отцов, причём совсем непростых в богословском отношении. При этом нужно понимать, что святоотеческая литература не была достоянием только монастырей. Различного рода, например, «Торжественники» читались на богослужении, за которым присутствовали и миряне. Упомянутые выше циклы слов свт. Григория Богослова — это литургические собрания. Это слова подлинного Богослова, звучавшие перед молящимися на Святой Руси, и которые, безусловно, были одним из формирующих факторов их богословского сознания, как и множество других святоотеческих текстов.

31 Шмеман А., *протопр.* Исторический путь Православия. Киев, 2003. С. 369.

32 Там же. С. 366.

Библиография

- Бруни А. М. *Θεολόγος*. Древнеславянские кодексы Слов Григория Назианзина и их византийские прототипы. М.; СПб.: Нестор-история, 2004.
- Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Т. 1. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2010.
- Василий (Кривошеин), архиеп. Книги о Русской Церкви // Церковь владыки Василия (Кривошеина). Н. Новгород: Братство во имя св. Александра Невского, 2004. С. 318–337.
- Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух і літера, 2017.
- Гранстрем Е. Э. Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI–XV вв.) // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука. 1980. Т. XXXV. С. 345–375.
- Иванов М. С. Богословское своеобразие патристики Киевской Руси // Русская патрология: Материалы академической конференции. Сергиев Посад: МДА, 2009. С. 129–157.
- Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI веков: Каталог гомилий / сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевичюс. СПб.; Opladen: Дмитрий Буланин; Westdeutscher Verlag, 1998.
- Ким С. Славянска Златоустова еклога «Слово за пришествие Христово» по ръкопис № 11 от издание Свято-Троицката Сергиева лавра. Идентификация на източниците // Проглас: Филологическо списание. Велико Търново: Универс. св. св. Кирил и Методий. 2013. № 2. С. 29–47.
- Мейендорф И., *прот.* Предисловие // Пути русского богословия. Вильнюс: [б. и.], 1991. С. I–VI.
- Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2015.
- Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР (для «Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, до конца XIV в. включительно») / сост. Н. Б. Шеламанова // Археографический ежегодник за 1965. М.: Наука, 1966. С. 177–272.
- Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука. 1974. Т. XVIII. С. 317–324.
- Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря // Монастырская культура: Восток и Запад / сост. Е. Г. Водолазкин. СПб.: Канун, 1999. С. 44–58.
- Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Соловецкого монастыря // Книжные центры Древней Руси. Книжное наследие Соловецкого монастыря / РАН. Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. О. В. Панченко. СПб.: Наука, 2010. С. 108–122.
- Сапунов Б. В. Книга в России в XI–XIII вв. М.: Наука, 1978.

- Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. I: Апокалипсис — Летопись Лавретьевская / ред. О. А. Князевская, А. А. Турилов и др. М.: Индрик, 2002.
- Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. / ред. Л. П. Жуковская и др. М.: Наука, 1984.
- Творогов О. В. Древнерусская книжность XI–XIII веков (о Каталоге памятников) // Археография и текстология древнерусской литературы. СПб.: Альянс-Архео, 2009. С. 191–212.
- Творогов О. В. Рукописные собрания России: состояние изучения и описания // Археография и текстология древнерусской литературы. СПб.: Альянс-Архео, 2009. С. 213–273.
- Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009.
- Шмеман А., *протопр.* Исторический путь Православия. Киев: Пролог, 2003.

«Crisis of Russian Byzantinism» and Translations of Greek Church Fathers in the Old Rus'

Deacon Sergey Panteleev

PhD in Theology
Associate Professor of Department of Philology
of Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra,
Sergiev Posad 141300, Russia
pantspinum@yandex.ru

For citation: Panteleev, Sergey A., deacon. "«Crisis of Russian Byzantinism» and Translations of Greek Church Fathers in the Old Rus'". *Theological Questions*, 2020, № 1 (3), pp. 134–147 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-134-147

Abstract. Archpriest G. Florovsky is known to have been a true «hellenist», and Christian hellenism was to him a measure of historical and theological processes in the Church. This approach elicits varied response, however it lies in the basis of the assessment given by Father Georgy to theology in the Old Rus' and is presented in the first chapter of his «Ways of the Russian Theology». No evaluation to this fact is given in the article, while the author draws attention to the understudied condition of theological works in the Old Rus', and specifically of the Old Russian translations of Greek Church Fathers. Only development of consolidated catalogues of patristic works (the various repertoires, which contain accurate data about patristic texts in Church Slavonic and refer to the Greek tradition) would allow to critically observe many ideas expressed by Father Georgy in the first chapter of the «Ways...» and provide basis for objective expounding of the Old Russian theology. While some progress has been achieved in this area of research, objective reconstitution of the early medieval Russian theology is far from being complete.

Keywords: Archpriest Georges Florovsky, translations into Old Russian, patristic heritage, theology in the Old Rus', catalogues of Old Russian manuscripts, Christian hellenism.

References

- Bruni A. M. (2004) *Θεολόγος. Drevneslavjanskije kodeksy Slov Grigorija Nazianzina i ih vizantijskie prototipy* [Theologos. Old Slavic Codes of Homilies of Gregory of Nazianzus and their Byzantine Prototypes]. Moscow; Saint Petersburg: Nestor-istorija (in Russian).
- Bruni A. M. (2010) *Vizantijskaja tradicija i staroslavjanskij perevod Slov Grigorija Nazianzina* [The Byzantine Tradition and the Old Slavonic Translation of Homilies of Gregory of Nazianzus], vol. 1. Moscow: In-t vseobshhej istorii RAN (in Russian).
- Florovsky G. (2009) *Puti russkogo bogoslovija* [Ways of Russian Theology]. Moscow: In-t ruskoj civilizacii (in Russian).
- Gavrilyuk P. (2017) *Georgij Florovskij i religiozno-filosofskij renessans* [Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance]. Kiev: Dukh i litera (in Russian).
- Granstrem E. E. (1980) "Ioann Zlatoust v drevnej ruskoj i juznoslavjanskoj pis'mennosti (XI–XV vv.)" ["John Chrysostom in the Old Russian and South Slavic Literature (XI–XV Centuries)"]. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. Leningrad: Nauka, vol. XXXV, pp. 345–375 (in Russian).
- Granstrem E. E., Tvorogov O. V., Valevichyus A. (eds.) (1998) *Ioann Zlatoust v drevnerusskoj i juznoslavjanskoj pis'mennosti XI–XVI vekov: Katalog gomilij* [John Chrysostom in the Old Russian and South Slavic Literature of the XI–XVI Centuries: Catalog of Homilies]. Saint Petersburg; Opladen: Dmitrij Bulanin; Westdeutscher Verlag (in Russian).
- Ivanov M. S. (2009) "Bogoslovskoe svoeobrazie patristiki Kievskoj Rusi" ["Theological Originality of Patristics in Kievan Rus"], in *Russkaja patrologija: Materialy akademicheskoj konferencii* [Russian Patrology: Proceedings of the Academic Conference]. Sergiev Posad: MDA, pp. 129–157 (in Russian).
- Kim S. (2013) "Slavjanska Zlatoustova ekloga «Slovo za prishestvie Hristovo» po r#kopis № 11 ot izdanie Svjato-Troickata Sergieva lavra. Identifikacija na iztochnicite" ["Slavic John Chrysostom's Eclogue 'Homily on the Coming of Christ' according to Manuscript no. 11 of the Holy Trinity Sergius Lavra Edition. Identification of Sources"]. *Proglas: Filologičeskoe spisanie. Veliko T#rnavo: Univers. sv. sv. Kiril i Metodij*, no. 2, pp. 29–47 (in Bulgarian).
- Knyazevskaya O. A., Turilov A. A. et al. (eds.) (2002) *Svodnyj katalog slavjano-russkih rukopisnyh knig, hranjashhihsja v Rossii, stranah SNG i Baltii. XIV vek* [A Consolidated Catalog of Slavic-Russian Manuscript Books Stored in Russia, the CIS and Baltic Countries. XIV century]. *Vyp. I: Apokalipsis — Letopis' Lavret'evskaja* [Issue I. Apoclaipsis — Lavretievskaya Chronicle]. Moscow (in Russian).
- Krivoshin V. (2004) "Knigi o Ruskoj Cerkvi" ["Books about the Russian Church"], in *Cerkov' vладыki Vasilija (Krivosheina)* [The Church of Archbishop Vasily Krivoshein]. N. Novgorod: Bratstvo vo vo imja sv. Aleksandra Nevskogo, pp. 318–337 (in Russian).
- Meyendorff J. (1991) "Predislovie" ["Foreword"], in Florovsky G. *Puti russkogo bogoslovija* [The Ways of Russian Theology]. Vil'njus, pp. I–VI (in Russian).
- Mikhaylov P. B. (2015) *Kategorii bogoslovskoj mysli* [The Categories of Theological Thought]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Prokhorov G. M. (1974) "Kelejnaja isihastskaja literatura (Ioann Lestvichnik, Avva Dorofej, Isaak Sirin, Simeon Novyj Bogoslov, Grigorij Sinaït) v biblioteke Troice-Sergievoj lavry s XIV po XVII v." ["Hesychastic Cell Literature (John Climacus, Dorotheus of Gaza, Isaac

- of Nineveh, Symeon the New Theologian, Gregory of Sinai) in the Library of the Trinity Lavra of St. Sergius from the XIV to the XVII Century.”]. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. Leningrad: Nauka, vol. XVIII, pp. 317–324 (in Russian).
- Prokhorov G. M. (1999) “Kelejnaja isihastskaja literatura (Ioann Lestvichnik, Avva Dorofej, Isaak Sirin, Simeon Novyj Bogoslov, Grigorij Sinait) v biblioteke Kirrilo-Belozerskogo monastyrja” [“Hesychastic Cell Literature (John Climacus, Dorotheus of Gaza, Isaac of Nineveh, Symeon the New Theologian, Gregory of Sinai) in the Library of the Kirrilo-Belozersky Monastery”], in Vodolazkin E. G. (ed.) *Monastyrskaja kul'tura: Vostok i Zapad [Monastery Culture: the East and the West]*. Saint Petersburg: Kanun, pp. 44–58 (in Russian).
- Prokhorov G. M. (2010) “Kelejnaja isihastskaja literatura (Ioann Lestvichnik, Avva Dorofej, Isaak Sirin, Simeon Novyj Bogoslov, Grigorij Sinait) v biblioteke Kirrilo-Belozerskogo monastyrja” [“Hesychastic Cell Literature (John Climacus, Dorotheus of Gaza, Isaac of Nineveh, Symeon the New Theologian, Gregory of Sinai) in the Library of the Solovetsky Monastery”], in Panchenko O. V. (ed.) *Knizhnye centry Drevnej Rusi. Knizhnoe nasledie Soloveckogo monastyrja [Book centers of Old Rus. Book Heritage of the Solovetsky Monastery]*. Saint Petersburg: Nauka, pp. 108–122 (in Russian).
- Sapunov B. V. (1978) *Kniga v Rossii v XI–XIII vv. [Book in Russia in the XI–XIII centuries]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Schmemmann A. (2003) *Istoriceskij put' Pravoslavija [The Historical Road of Eastern Orthodoxy]*. Kiev: Prolog (in Russian).
- Shelamanova N. B. (ed.) (1966) “Predvaritel'nyj spisok slavjano-russkih rukopisej XI–XIV vv., hranjashhihsja v SSSR (dlja 'Svodnogo kataloga rukopisej, hranjashhihsja v SSSR, do konca XIV v. vključitel'no)” [“A Preliminary List of Slavic-Russian Manuscripts of the XI–XIV Centuries Stored in the USSR (for the 'Consolidated Catalog of Manuscripts Stored in the USSR until the End of the XIV Century, Inclusive)’”], in *Arheograficeskij ezhegodnik za 1965 [Archeography Yearbook of 1965]*. Moscow: Nauka, pp. 177–272 (in Russian).
- Tvorogov O. V. (2009) “Drevnerusskaja knizhnost' XI–XIII vekov (o Kataloge pamjatnikov)” [“Old Russian Literacy of the XI–XIII centuries (on the Catalog of Literary Monuments)”], in *Arheografija i tekstologija drevnerusskoj literatury [Archeography and Textology of the Old Russian Literature]*. Saint Petersburg: Al'jans-Arheo, pp. 191–212 (in Russian).
- Tvorogov O. V. (2009) “Rukopisnye sobranija Rossii: sostojanie izuchenija i opisanija” [“Manuscript Collections of Russia: Current State of Study and Description”], in *Arheografija i tekstologija drevnerusskoj literatury [Archeography and Textology of the Old Russian Literature]*. Saint Petersburg: Al'jans-Arheo, pp. 213–273 (in Russian).
- Zhukovskaja L. P. et al. (eds.) (1984) *Svodnyj katalog slavjano-russkih rukopisnyh knig, hranjashhihsja v SSSR: XI–XIII vv. [The Consolidated Catalog of Slavic-Russian Manuscript Books Stored in the USSR: XI–XIII Centuries]*. Moscow: Nauka (in Russian).

«ТОМЛЕНИЕ ДУХА»: НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ КРИТИКИ ТРУДОВ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО ПРОТОИЕРЕЕМ ГЕОРГИЕМ ФЛОРОВСКИМ

Николай Николаевич Павлюченков

кандидат философских наук, кандидат богословия
доцент Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23б.
npavl905@mail.ru

Для цитирования: Павлюченков Н. Н. «Томление духа»: некоторые замечания по поводу критики трудов священника Павла Флоренского протоиереем Георгием Флоровским // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 148–160. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-148-160

Аннотация

УДК 271-1(091)

В статье рассматриваются критические замечания, сделанные протоиереем Георгием Флоровским относительно книги священника Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины». Отмечается, что некоторые важные особенности трудов Флоренского связаны с пережитым в юности глубоким кризисом. Флоренский искал свидетельства объективного существования общей для всех Истины и нашел их в философии Платона и Владимира Соловьева. Систематическое богословское образование он получил уже после того, как окончательно сформировались его основные убеждения. Делается главный вывод о том, что в соответствии со своими убеждениями, Флоренский, действительно, познание Истины относил к эсхатологической перспективе, но это вызывало у него не «томление духа», а радость ожидания грядущего преображения.

Ключевые слова: богословие и философия, наука и религия, Истина, Церковь, антиномия, Г. В. Флоровский, П. А. Флоренский, критика.

В отечественном богословии священник Павел Флоренский не занял такого же почетного места, какое отведено ему исследователями, занимающимися историей русской религиозной философии. Между тем, сам он, воплощая в своих трудах идеи всеединства и «цельного знания», считал свои концепции значимыми и для богословия, на ниве которого он хотел трудиться, окончив в 1908 г. Московскую духовную академию и получив в ней в 1914 г. богословскую ученую степень магистра. Есть свидетельство, что он с некоторой неохотой занял должность сначала доцента, а потом профессора на кафедре философии Московской духовной академии, очевидно, желая быть именно по преимуществу богословом, а не философом. Он считал, что все области человеческого знания и человеческой деятельности исторически исходят из религии и её средоточия — религиозного культа и богословие, конечно, к этому средоточию стоит ближе всего, поскольку ориентировано на свидетельства религиозного Откровения и религиозного опыта.

Эти обстоятельства делают вполне корректными богословские оценки и даже богословский анализ трудов Флоренского, но такая работа в необходимой полноте ещё никем не проведена. О вероятных причинах и оправданности такого положения нужно говорить особо, но из того, что лежит, что называется, на поверхности, можно выделить осуждающие «вердикты», вынесенные концепциям Флоренского известными и достаточно авторитетными богословами XX в. Один из них — архиепископ Серафим (Соболев) коснулся богословия Флоренского лишь «попутно», имея основную цель обличить цитатами из св. отцов учение о Софии протоиерея Сергия Булгакова¹. Тем не менее, в исследовании вл. Серафима Флоренский уверенно и однозначно был причислен к отечественным богословским «модернистам»², стремящимся так «обновить» православное богословие, чтобы в нём вместо святоотеческого основания остались только древний гностицизм и языческий пантеизм.

На этом фоне другая авторитетная критика Флоренского, исходящая от протоиерея Георгия Флоровского, представляется гораздо более основательной и глубокой. В отличие от вл. Серафима, все свои силы затратившего на изучение текстов Булгакова, Флоровский «вчитался» в «Столп и утверждение Истины» — основную раннюю работу Флоренского, которая была переиздана фототипическим способом в среде русской эмиграции в Берлине в 1929 г. Флоровский (тогда ещё не священник) написал свой критический отзыв на эту книгу уже в конце

1 Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.

2 Там же. С. 26.

декабря 1929 г., и в следующем, 1930 г., этот отзыв был опубликован в журнале «Путь» под впечатляющим названием «Томление духа»³.

Флоровский как будто спешил исправить «ошибку» своей юности, когда он увидел у Флоренского «глубину понимания христианства», — в отличие, — как он писал о Павлу, — от Вл. Соловьёва и других «русских православных богословов из светских»⁴. Но впоследствии, как вспоминал о. Георгий в 1972 г., от «чтения Отцов» «очарование оборвалось»; чтение «классиков», вывело его «на открытые просторы и рассеяло очарование “стилизованного православия”...» о. Павла⁵. Иначе говоря, всё своё позднее переосмысление трудов Флоренского о. Георгий связал с основательным изучением святоотеческого наследия и, как представляется, нет никаких оснований подозревать в этом повороте влияние каких-то мелочных личных амбиций, к чему, к сожалению, сводил всё отношение о. Г. Флоровского к о. П. Флоренскому один из исследователей (С. Половинкин)⁶.

Флоровский действительно заметил у Флоренского то, что не замечали (или не хотели замечать) другие, включая дореволюционных рецензентов магистерской диссертации о. Павла и даже самого яростного его дореволюционного критика — архим. Никанора (Кудрявцева). Со свойственной ему глубокой интуицией, Флоровский сразу уловил два действительно показательных противоречия в «Столпе»: Флоренский «много говорит о церковности и о соборности, но именно соборности всего меньше в его книге»⁷ и Флоренский «смиряется и отрекается от собственного мнения; он хотел бы ничего не говорить от себя, ничего своего, но только передавать и пересказывать общее, всецерковное. Однако, в действительности он все время говорит от себя и о себе. Он субъективен и тогда, когда хочет быть объективным»⁸.

Так получается, что книга, претендующая явить не в «схоластическом» и не в «отвлеченном» виде учение Церкви, становится книгой «личных избраний»⁹, в которой благовестие Христа распятого и воскресшего и пришедшего уже Утешителя заменено упованием на извечное причастие

3 Флоровский Г. В. Томление духа. О книге о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» // Путь. 1930. № 20. С. 102–107.

4 Половинкин С. «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский. Приложение: Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 / ред. М. А. Колеров. М., 2004. С. 54.

5 Там же. С. 42.

6 Там же. С. 35–40, 45.

7 Флоровский Г. В. Томление духа. С. 102.

8 Там же. С. 103.

9 Там же.

всей твари «внутритроичной жизни» и ожиданием нового откровения Духа¹⁰. И «томление духа» у Флоренского связывается Флоровским именно с этим, как он полагает, нечувствием уже ставшего реальностью «неотступного пребывания Духа в мире», «церковного ведения» Св. Духа¹¹.

В другом, очень важном своём критическом замечании Флоровский пишет, что в «Столпе и утверждении Истины» «образ Христа, образ Богочеловека какою-то неясною тенью теряется на заднем фоне. И оттого так мало подлинной радости в книге о. Павла. Точно ушел Господь из мира...»¹² «Остается бесспорным: о. Флоренский не чувствует абсолютности Новозаветного Богоявления, Воплощение Слова не насыщает его упования. Станным образом, он как-то не видит — Иисуса Сладчайшего, не видит и пришедшего Утешителя, и все ждет иного...»¹³

Для «Путей русского богословия» (Париж, 1937) о. Георгий Флоровский немного сократил первоначальный текст из статьи «Томления духа», но, оставив всю, собственно богословскую критику, добавил к ней обобщающую оценку, по существу, уничтожающую все положительное значение трудов Флоренского для отечественного богословия. «Есть, — указал о. Георгий, — очень явственный налет *богословской прелести* (курсив автора. — Н. П.) на всех построениях Флоренского»¹⁴.

В данном случае я не ставлю перед собой задачу разобрать эту критику и давать какую-либо оценку этим критическим оценкам. Отмечаю только, что духовный опыт Флоренского, из которого можно было бы видеть, к чему он был «чувствителен» или «не чувствителен», далеко не полностью нашел своё отражение в «Столпе и утверждении Истины». Есть, например, переписка Флоренского с В. Розановым, которая, в числе прочего, свидетельствует о том, что, не занимая центрального места в трудах Флоренского, Христос занимал центральное место в его жизни. Также, игумен Андроник (Трубачев) ещё в 1984 г. в своём выпускной диссертации, написанной в Московской духовной академии, отметил, что в «Столпе и утверждении Истины» Флоренский сам привел такой материал, который свидетельствует против его же утверждения о неполноте пребывания Св. Духа в нынешней Церкви¹⁵.

10 Флоровский Г. В. Томление духа. С. 105.

11 Там же. С. 104.

12 Там же.

13 Там же. С. 105.

14 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 494.

15 Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 21.

Флоренский, очевидно, слишком увлекся полемикой с проводниками идеи «нового религиозного сознания» и хотел им показать, что если полноты явления Св. Духа ещё нет, то достигнута она будет не иначе, как в отвергаемой ими «исторической» Церкви.

Но я также не собираюсь пытаться как-то «оправдывать» Флоренского и подвергать сомнению целый ряд действительно пронизательных и справедливых наблюдений протоиерея Георгия Флоровского. Я хочу только обратить внимание на один момент, который далеко не всегда учитывается при рассмотрении творчества Флоренского и который может во многом прояснить причину замеченных о. Георгием его особенностей.

В ранней юности Флоренский пережил глубокий экзистенциальный кризис, связанный с вдруг осознанной одновременно необходимостью и невозможностью доказать объективность религиозных переживаний. Чисто субъективный характер религии, отвечающий лишь сугубо человеческим вкусам, убежденно исповедовали родители Флоренского и все «образованное» общество, в котором он воспитывался в детстве. При этом Флоренский ощущал, что мир, на самом деле, гораздо глубже и богаче, чем та видимая, чувственная материя, с которой имеет дело позитивистская наука. Ему нужно было найти свидетельства того, что все переживаемое им — не плод его воображения и что есть единая общая для всех объективная Истина, ради которой и в стремлении к которой стоит жить.

Именно поэтому, открыв для себя на самом первом этапе выхода из кризиса учение Платона о вечных идеях, он становится на всю жизнь платоником с глубоким упованием на то, что вся изменчивая в этом мире тварь своими «корнями» уходит в вечную, Божественную жизнь Св. Троицы. Он всецело увлекается В. Соловьевым потому, что находит у него сходные со своими переживаниями иного мира и убежденное свидетельство в достоверности этих переживаний. На определённый период он сближается с «символистами», особенно с А. Белым и В. Ивановым, находя у них переживания той же внутренней стихии, которую ощущает сам в себе и это для него является самым ценным свидетельством объективности таких переживаний.

Эти увлечения в интеллектуальном и духовном развитии Флоренского *предшествуют* его основательному и систематическому знакомству с православным богословием и святоотеческим преданием Церкви. И то же самое можно сказать о церковной жизни, которая у Флоренского, фактически, начинается с первых лет учебы в Московской духовной

академии, т. е. уже после того, как (еще во время учебы в Московском университете) окончательно и прочно сформировались его идейные убеждения — платонизм, всеединство по Соловьеву и символизм с разработкой темы мистерий по Вячеславу Иванову.

Можно показать, что, по мере обретения живого опыта Христа, опыта вхождения в богослужебную жизнь Церкви, Флоренский критически оценивал (и переоценивал) многое в платонизме, у В. Соловьева и у символистов. Так, например, материя по отношению к вечным идеям у него не «дурная копия», а феномен по отношению к ноумену. София В. Соловьева «разрешилась» у него в тварную, но обоженную «Четвертую Ипостась», а «Богочеловечество» В. Соловьева было осмысленно как обожение всей твари, имеющее место в Божественной Вечности и оттуда, по мере аскетического подвига человека (а не эволюционным путем, как у Соловьева) распространяющееся на эмпирический мир. В «дионисийстве» Вячеслава Иванова он, как кажется, приемлет все, кроме того, что иногда очень явно проявлялось у Иванова и что может быть названо нечувствием к той радикальной, качественной перемене, которую внесло в древние мистерии христианство. Именно здесь, вопреки выводу о. Георгия Флоровского (полученному только на основании чтения «Столпа и утверждения Истины») можно обнаружить реальное ощущение Флоренским того духовного «переворота», который принесло в мир Боговоплощение.

Но многое из того, что о. Георгий Флоровский хотел бы увидеть, но не увидел в «Столпе и утверждении Истины», присутствует у Флоренского (в том числе, и в поздних работах) как-то, если можно так сказать, размыто, не явно, не четко. И всегда, при всех корректировках и дополнениях, которые он вносит в платонизм, соловьевские концепции Софии и Богочеловечества и в другие, увлекшие его с самой ранней юности учения, он сохраняет ориентацию именно на эти учения. Насколько можно судить из его работ, у него даже никогда не возникал вопрос о каких-либо возможных *принципиальных нестыковках* христианской Благой Вести с этими учениями. Но, при всем согласии с целым рядом критических замечаний протоиерея Георгия Флоровского, я не торопился бы назвать такой подход «богословской прелестью».

Флоренский, как представляется, с юности «томился духом» в желании найти твердую, абсолютно незыблемую, объективную «точку опоры» в религиозных переживаниях, которые по началу не были для него такими же достоверными, как переживания мистические, т. е. ощущение иных миров, скрытых за видимыми объектами в природе.

Попытаться понять, что именно произошло с Флоренским в юности, можно с привлечением свидетельств из той переписки с отцом и матерью, которая у него велась с лета 1900 г. и до окончания Университета в 1904 г. К этому времени Флоренский уже встал на вполне определённую новую мировоззренческую позицию и «протестные» аргументы родителей раскрывают то, с чем, собственно, боролся внутри себя будущий автор «Столпа и утверждения Истины».

В данном случае важны отраженные в этих источниках свидетельства того, что сам Флоренский называет крахом своего естественнонаучного мировоззрения. Именно после этого «обвала» (это его термин) он, как можно видеть, теряет в жизни объективную (т. е. не зависящую от всегда изменчивых человеческих стремлений, желаний и вкусов) точку опоры и в мучительной для себя борьбе выдерживает интеллектуальные нападки отца, утверждающего отсутствие в мире объективной истины и тщетность всех человеческих усилий вырваться из относительности всех истин и понятий, стремясь к абсолютному.

Голос любящего и любимого отца всегда был для Флоренского авторитетным. В воспоминаниях он пишет, что отец умел видеть в нём сокрытые для него самого и осознанные позже очень важные, даже можно сказать, фундаментальные особенности его личности и научных интересов. Флоренский много пишет о своём «символизме», который заключался в стремлении *видеть* иной, духовный мир, но видеть его именно воплощенным в материи, в неотъемлемой от духа материальной оболочке. «Если это покажется кому материализмом, — писал Флоренский, — то я согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном, или символизм. И я всегда был символистом»¹⁶.

И отец Флоренского, инженер и подлинный материалист по своим убеждениям, Александр Иванович, сумел увидеть это в сыне, «он одобрял, — пишет Флоренский, — мои стремления перебросить мост от математических схем теории функций к наглядным образам геометрии и к явлениям природы»¹⁷. Замечательным было и такое качество отца: придерживаясь, в целом, позитивистских взглядов, он поддерживал стремления сына доказать иную точку зрения, «разбить позитивизм», обнаружив в явлениях природы прерывность¹⁸. Тем более суровым для Флоренского было испытание настойчиво навязываемого отцом мировоззренческого релятивизма.

16 Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С. 154.

17 Там же. С. 156.

18 Там же.

Летом 1900 г., накануне поездки сына в Москву для поступления в университет, отец с нарастающей тревогой пишет: «Я желаю большей устойчивости в тебе, чтобы ты <...> отказался от абсолютных построений, которых нет ни в знании, ни в религии <...> Ты не доволен слишком большою дозою относительности, которую я признаю в жизни, но другого я не могу дать <...> Для абсолютного мы слишком малы, а то, что принимается за абсолютное, — есть самообман»¹⁹. «Относительность, предельность, — вот человеческая участь. Поставить себе границы — это одна из величайших задач для человека, желающего быть в мире практической, реальной величиной»²⁰.

2 сентября 1900 г. Флоренский делится с матерью впечатлениями от выставленной в Москве панорамы «Голгофа» венгерского художника Яна Стыки. Он видит запечатленную на ней «двойственность» человека и самого Христа, на чём, как ему кажется, также настаивает и христианское богословие. Христос — одновременно не от мира сего, и бесконечно жалеет ненавидящую его толпу, а у Пилата «сквозь толстую, надменно индифферентную фигуру <...> проглядывает <...> вопрос, уже не бросаемый со светской небрежностью, а вопрос, волнующий человека, заставляющий его колебаться между надеждой и отчаянием: “что есть истина?”»²¹. Флоренскому кажется, что в каждом человеке, каким бы он ни был в этом мире, есть некая глубинная основа, благодаря которой он не может жить без познания объективной, абсолютной истины. Мать, совершенно не воспринимая эти «экзистенциальные» откровения, отвечает, что ей болезненно наблюдать «взвинченность» её сына и хотелось бы видеть в нём «более спокойствие и веселость». «Будь же бодрее, милый» — заключает она²².

В письме 2 октября 1900 г. отец настаивает: «Все останется столь же относительным, как и теперь <...> К счастью людей, самое понятие их об абсолютности также изменчиво»²³. Флоренский отвечает: «Вместо того, чтобы говорить, что нигде нет истины, я говорю: везде она есть, по частям везде, начиная от древнейших религий Востока и кончая современными

19 Флоренский П. В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. Т. 1. М., 2011. С. 59.

20 Там же. С. 86. Это письмо от 24 июля 1900 г. Ср. в письме от 24 декабря 1902 г.: «Уметь себя самоограничить — великая вещь для будущего» (Там же. С. 396). Ср. также из письма Флоренского из Соловецкого лагеря 4–5 июля 1936 г.: «В себе я боролся всю жизнь с безграничностью, и кажется безуспешно, в этом моя слабость» (Флоренский П., свящ. Письма с Соловков // Флоренский П., свящ. Сочинения. Т. 4. М., 1998. С. 501).

21 Флоренский П. В. Обретая путь. С. 122.

22 Там же. С. 133.

23 Там же. С. 173.

научными теориями»²⁴. По мысли Флоренского, эти «осколки» истины нужно только собрать воедино²⁵, но отец возражает (письмо 26 октября 1901 г.): «Мир явлений никогда не сложится в одну формулу <...> Много миров явлений, много и богов, и пока нет просвета, указывающего на единое начало». «В бессилии своём человек бросается к религиозному началу, чтобы дать единство и однообразие миру, но и это напрасно»²⁶.

В письме от 14 мая 1900 г. отец пытается вразумить сына и настаивает на невозможности «объединить знание и религию». «Объединить знание и религию в одно, — пишет он, — эта задача была непосильной и останется непосильной. Религия есть частное дело каждого отдельного лица <...> Мне очень не понравился твой крайне резкий переход от крайности к крайности»²⁷. В этом же письме отец объявляет о своём желании, чтобы сын «отказался от абсолютных построений, которых нет ни в знании, ни в религии»²⁸.

Фактически, речь идет о внезапно обнаружившемся замысле Флоренского «объединить» науку и религию, и отец возражает против этого, в том числе и при помощи самой употребляемой терминологии, в которой только наука отождествляется с «знанием». В религии, с точки зрения отца, «реального знания» нет и быть не может²⁹. «Относительность, предельность, — вот человеческая участь», — с тревогой внушает отец в письме от 26 июля 1900 г.³⁰, но Флоренский к этому времени уже убежденно исповедует воспринятые из трудов Соловьева идеи о наличии «высшей Правды» и «Мировой Цели», к которым ведёт синтез всех частных истин, т. е. существующих везде «частиц» единой истины. Об этом свидетельствует не только стихотворение, написанное Флоренским в августе 1900 г. «На смерть В. Соловьева», но и последующая переписка с отцом и матерью, относящаяся к осени 1900 г.³¹

24 Флоренский П. В. Обретая путь. С. 200.

25 Ср.: необходимо возвести «к единой идее то, что повсюду разрознено» (*Plato. Phaedrus* 265d. Рус. пер.: *Платон. Собрание сочинений*. Т. 2. М., 1993. С. 176).

26 Флоренский П. В. Обретая путь. С. 452.

27 Там же. С. 57.

28 Там же. С. 59. «Ты не доволен слишком большой дозой относительности, которую я признаю в жизни, но другого я не могу дать <...> Для абсолютного мы слишком малы, а то, что принимается за абсолютное, — есть самообман» (Там же).

29 В числе прочего это видно также из письма Александра Ивановича сыну от 26 ноября 1900 г. (см.: Там же. С. 247–248).

30 Там же. С. 86.

31 См.: «На смерть В. Соловьева»: «Ты к свету истины стремился, / его повсюду ты искал, / и с пошлой жизнью не мирился, / и высшей Правды ты алкал. / В мерцавшем блеске

Отстаивая в переписке с матерью свою уверенность в объективности мистических переживаний, Флоренский ссылается на, очевидно, ей известное стихотворение В. Соловьева «Милый друг»: «Милый друг, иль ты не видишь, что все видимое нами только отблеск, только тени, от незримого очами. Милый друг, иль ты не слышишь, что весь этот гул трескучий только отклик искаженный торжествующих созвучий» (1892)³².

И свой «Столп и утверждение Истины» Флоренский начинает, фактически, с тезиса о необходимости живого религиозного опыта: «“Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов” — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги или, точнее, моих набросков, писанных в разные времена и под разными настроениями. Только опираясь на непосредственный *опыт* (курсив автора. — *Н. П.*) можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви»³³.

«Там (курсив автора. — *Н. П.*), на небе, — пишет он, — единая Истина; у нас — множество истин, Осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом»³⁴. «В момент благодатного озарения» устраняются противоречия между отдельными «осколками»; православный «соборный рассудок» (в отличие от рассудка «еретического») собирает *все* «осколки», всю их полноту и Флоренского можно понять так, что именно эта, собранная в Православии «полнота в единстве» достигается через «выход в благодатное мышление восстановленного, очищенного и возрожденного человеческого естества»³⁵. Православие (а, по Флоренскому, это и есть нераздельная с «мистической» «историческая» Церковь³⁶) лишь открывает возможность такого «выхода»; сама же его реализация, как «связная полнота», «есть лишь *чаяние* (курсив автора. — *Н. П.*). Её даст только Тот, Кто омывает всю скверну с твари — Дух Святой»³⁷. Отнесение этого действия к эсхатологической перспективе

Идеала, / в закономерности прямой / душа твоя всегда искала / стремленья к Цели Мировой. // Заметив истины частицу, / её из лжи ты извлекал, / понять умея небылицу. / И все Христом ты претворял» (*Флоренский П. В.* Обретая путь. С. 94). Ср. из письма к сестре Юлии от 27 октября 1900 г.: «Мой принцип — черпать истину отовсюду, где бы она ни находилась» (Там же. С. 206).

32 Из письма матери 26 ноября 1901 г. (Там же. С. 466).

33 *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 4.

34 Там же. С. 158.

35 Там же. С. 159–161.

36 «Два аспекта Церкви <...> это вовсе не то, что теперь у современных церковно-борцов принято называть «Церковью Мистической» и «церковью исторической», причём превозносится первая, — и едва ли не исключительно ради, — ради последующего затем похуления второй» (Там же. С. 337).

37 Там же. С. 162.

заставляет сделать вывод о том, что нигде в мире, и даже в самой Церкви, сейчас ещё нет полноты явления и действия Св. Духа.

И потому о. Георгий Флоровский, на самом деле, был по-своему прав, когда, вопреки прямому тексту «Столпа и утверждения Истины», — сделал вывод, что у Флоренского сама истина является антиномией. То, что о. Павел хотел различать «Истину» от «истины», осталось у о. Георгия совершенно незамеченным, или, вернее, проигнорированным³⁸. Для о. Георгия Флоровского было важно, что Истина (с большой буквы) дана нам в Церкви уже сейчас, а Флоренский исходил из того, что эта совершенно объективная и неантиномическая Истина будет явлена только в «конце времен». Флоренский, с точки зрения Флоровского, не видел эту Истину уже явленной и, фактически, её саму (на самом деле, явленную) делал антиномией.

Но, однажды пережив глубокий внутренний кризис, Флоренский уже был твердо убежден в объективном существовании Истины и даже имел опыт её переживания как противоречивой для рассудка и требующей подвига веры. Он вовсе не «томился» самими противоречиями, обнаруживаемыми в открытых для человека религиозных истинах, а, напротив, как свидетельствуют его «Воспоминания», исполнялся вдохновенной радостью, когда ощущал наличие религиозной тайны, прививающей человеку желание продвигаться по пути к благодатному преображению.

Во всяком случае, в окружении о. Георгия Флоровского были и те, кто понял этот настрой Флоренского. Так, например, профессор Богословского института в Париже В. Н. Ильин (1891–1974), также откликнувшийся на берлинское переиздание «Столпа и утверждение Истины», воздал должное особому благодетельному вдохновению, с которым написана работа о. Павла: «Блики несозданного солнца, — писал он, — лежат на лучших страницах «Столпа» и на них отдыхает сознание, томимое антиномической трагедией и оккультными туманами»³⁹.

Библиография

Андроник (*Трубачев*), игум. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998.

Ильин В. Н. Свящ. П. Флоренский. «Столп и утверждение Истины» // П. А. Флоренский: pro et contra. Антология / ред. К. Г. Исупов. СПб.: РХГИ, 2001. С. 353–356.

38 См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 494–495.

39 *Ильин В. Н. Свящ. П. Флоренский.* «Столп и утверждение Истины» // П. А. Флоренский: pro et contra. Антология. СПб., 2001. С. 355.

- Платон. Федр // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.
- Половинкин С. «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский. Приложение: Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 / ред. М. А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2004. С. 19–68.
- Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София: [б. и.], 1935.
- Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодиции в двадцати письмах. М.: Путь, 1914.
- Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992.
- Флоренский П., свящ. Письма с Соловков // Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1998. С. 137–717.
- Флоренский П. В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011.
- Флоровский Г. В. Томление духа. О книге о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» // Путь. 1930. № 20. С. 102–107.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс: [б. и.], 1991.

«Vexation of Spirit»: Some Remarks about Pr. G. Florovsky's Criticism on Pr. P. Florensky's Works

Nikolay N. Pavlyuchenkov

PhD in Philosophy, PhD in Theology

Associate Professor at the St. Tikhon's Orthodox
University for the Humanities

23b Novokuznetskaya St., Moscow 115184, Russia

npavl905@mail.ru

For citation: Pavlyuchenkov, Nikolay N. "Vexation of spirit": Some Remarks about Pr. G. Florovsky's Criticism on Pr. P. Florensky's Works". *Theological Questions*, 2020, № 1 (3), pp. 148–160 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-148-160

Abstract. The article examines the critical remarks made by prot. George Florovsky concerning priest Paul Florensky's book *The Pillar and the Ground of Truth*. It is noted that some important features of Florensky's works are related to the deep crisis he experienced in his youth. Florensky searched for evidence of objective existence of the universal Truth and found it in the philosophy of Plato and Vladimir Solovyov. He received a systematic theological education after his basic beliefs were definitively established. The general conclusion is that Florensky indeed considered the knowledge of Truth in an eschatological perspective, but this caused him not «vexation of spirit», but joy of waiting for the transformation to come.

Keywords: theology and philosophy, science and religion, Truth, Church, antinomy, Georges Florovsky, Pavel Florensky, criticism.

References

- Florensky P. (1992) *Detjam moim. Vospominanija proshlyh dnei. Genealogicheskie issledovanija. Iz soloveckih pisem. Zaveshhanie* [To My Children. Memories of Past Years. Genealogical Research. From Solovetsky Letters. Testament]. Moscow: Moskovskij rabochij (in Russian).
- Florensky P. (1998) “Pis'ma s Solovkov” [“Letters from the Solovki”], in *Sochinenija* [Collected Works], in 4 vols., vol. 4. Moscow: Mysl', pp. 137–717 (in Russian).
- Florensky P. V. (2011) *Obretaja put'. Pavel Florenskij v universitetskie gody* [Finding the way. Pavel Florensky in the university years], in 2 vols., vol. 1. Moscow: Progress-Tradicija (in Russian).
- Florovsky G. V. (1930) “Tomlenie duha. O knige o. P. Florenskogo ‘Stolp i utverzhdienie Istiny’” [“Vexation of spirit: On P. Florensky's Book ‘The Pillar and Ground of the Truth’”]. *Put'*, no. 20, pp. 102–107 (in Russian).
- Florovsky G. (1991) *Puti russkogo bogoslovija* [The Ways of Russian Theology]. Vil'njus (in Russian).
- Ilyin V. N. (2001) “Svjashh. P. Florenskij. ‘Stolp i utverzhdienie Istiny’” [“Pr. P. Florensky. ‘The Pillar and Ground of the Truth’”], in Isupov K. G. (ed.) *P. A. Florenskij: pro et contra. Antologija* [P. A. Florensky: Pro et contra. Anthology]. Saint Petersburg: RHGI, pp. 353–356 (in Russian).
- Plato (1993) “Fedr” [“Phaedrus”], in *Sobranie sochinenij* [Collected Works], in 4 vols., vol. 2. Moscow: Mysl', pp. 135–191 (in Russian).
- Polovinkin S. (2004) “‘Invektiva skoree, chem kritika’: Florovskij i Florenskij. Prilozhenie: Pis'ma G. V. Florovskogo k P. A. Florenskomu (1911–1914)” [“‘Invective rather than criticism’”], in Kolerov M. A. (ed.) *Issledovanija po istorii russkoj mysli. Ezhegodnik 2003* [Studies in Russian Intellectual History. Yearbook 2003]. Moscow: Modest Kolerov, pp. 19–68 (in Russian).
- Sobolev S. (1935) *Novoe uchenie o Sofii Premudrosti Bozhiej* [The New Teaching Concerning Sophia, the Wisdom of God]. Sofija (in Russian).
- Trubachev A. (1998) *Teodiceja i antropodiceja v tvorcestve svjashhennika Pavla Florenskogo* [Theodicy and Anthropodicy in Pr. Pavel Florensky's Works]. Tomsk (in Russian).

ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ О КАФОЛИЧНОСТИ ЦЕРКВИ В ТРУДАХ ПРОТОИЕРЕЯ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

Георгий Владимирович Паутов

студент магистратуры
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23б.
georgiy-vp@inbox.ru

Для цитирования: *Паутов Г. В.* Экклезиологические границы в контексте учения о кафоличности Церкви в трудах протоиерея Георгия Флоровского // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 161–169. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-161-169

Аннотация

УДК 271-675(091)

На основе анализа богословских трудов протоиерея Георгия Флоровского, посвящённых экклезиологической тематике, автор показывает позицию знаменитого богослова русской эмиграции по отношению к вопросу о границах Церкви через рассмотрение учения о её кафоличности (соборности), как практического выражения церковного единства в вероучении и сакраментальности. Также автор рассматривает мысль отца Георгия Флоровского о том, что наиболее адекватным образом Церкви является библейский образ единого соборного «Тела» — мистического организма, через который действует Божественный Разум на Вселенских и поместных соборах, выносящих решения об отчуждении или присоединении к Православной Церкви инославных и раскольничьих групп. В связи с чем отец Георгий утверждает наличие у Церкви живого богочеловеческого сознания, уходящего в вечность.

Ключевые слова: протоиерей Георгий Флоровский, экклезиологические границы, Церковь, кафоличность, соборность, единство, Тело, инославие, раскольничество, вероучение, Евхаристия, Христос.

Вопрос об экклезиологических границах¹ имеет непреходящий характер со времен свт. Киприана Карфагенского. Один из видных деятелей академического богословия в русской эмиграции профессор В. Н. Лосский замечал, что «мы живем в экклезиологический период истории. Этот основной признак нашей эпохи проявляется во всех направлениях, во всех сферах современной жизни, даже в сферах, наиболее удаленных от Церкви».²

Интерес к границам Церкви начал волновать русское богословие с середины XIX в., но особо органичное развитие получил в связи с кардинальными изменениями в политическом строе России и массовой эмиграцией её граждан на Запад в начале XX в., когда Русское Православие «лицом к лицу» встретилось с инославным миром.

В начале XXI в. Русская Православная Церковь сформулировала «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославии», в которых наиболее оправданными в церковно-историческом, и в богословском отношении признаются позиции свт. Филарета Московского, Патриарха Сергия (Страгородского) и протоиерея Георгия Флоровского.

В настоящей статье будет рассмотрена позиция протоиерея Георгия Флоровского по отношению к экклезиологическим границам, узловым моментом которой является учение о кафоличности (соборности) Церкви. В свою очередь соборность в отношении к границам будет рассмотрена в трёх выражениях: как вероучительное единство, как сакраментальное (евхаристическое) единство и как мистическое действие божественного разума.

Основными источниками будут взгляды о. Георгия по экклезиологическим вопросам, изложенным в его богословских статьях, опубликованных в зарубежных журнальных изданиях в первой половине XX в. Прежде всего можно упомянуть такие статьи как: «О границах Церкви»³, в которой рассматривается проблема сосуществования канонической акривии и икономии Церкви по отношению к инославным и раскольничьим направлениям; «Историческая проблема определения Церкви»⁴, в которой рассматривается апофатизм Церкви и её им-

1 Экклезиологические границы или границы Церкви (от греч. ἐκκλησία) – термин христианского богословия, используемый для определения принадлежности лиц и сообществ к единой Церкви Христовой и их причастности к её освящающему действию.

2 Лосский В. Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси // Богословские труды. 2003. Сб. 38. С. 237.

3 Флоровский Г., свящ. О границах Церкви // Путь. 1934. № 44. С. 15–26.

4 Флоровский Г., прот. Историческая проблема определения Церкви // Начало: журнал института богословия и философии. 2013. № 27. С. 195–205.

манетность в образе единого соборного Тела; «Соборность Церкви»⁵, в которой свойство соборности рассматривается как эмпирическое и идеальное проявление единства Церкви; «Евхаристия и соборность»⁶ — здесь о. Георгий рассматривает Евхаристию как кафолическое таинство, объединяющее члены единой Христовой Церкви.

В своих трудах протоиерей Георгий Флоровский весьма точно замечает, что существование вопроса об экклезиологических границах непосредственно связано с догматом о Церкви. Он говорит, что «нет более или менее авторитетного “определения” Церкви в контексте вероучения. Вероисповедные слова “Святая Кафолическая и Апостольская Церковь” не являются определением. Нет обоснованного определения и у Отцов. Ни один из Вселенских Соборов не дает его. Вовсе нет официально общепринятого определения и в нынешние времена»⁷.

Единственным адекватным описательным выражением Церкви является сравнительный образ «Тела». Отец Георгий пишет, что «эта аналогия фокусирует наше внимание на основных чертах христианского бытия»⁸, «Церковь есть, на самом деле, тело, то есть организм, а не только общество или конгрегация <...> Церковь есть тело Христово, а не просто “тела людей”, “корпорация”. Церковь существует во Христе так же, как Христос существует в Церкви»⁹. Подобно Своему «Краеугольному камню» — Христу, лежащему в основании, Церковь имеет двуединый характер бытия, суть которого описана в Халкидонском Оросе. Если по своему человечеству Церковь описуема, то по Божеству совершенно неопределима. Поэтому «Церковь, как мистический организм, как таинственное Тело Христово не может быть описана в одних только канонических терминах или категориях. И подлинные границы Церкви нельзя установить или распознать по одним только каноническим признакам или вехам. Очень часто каноническая грань указывает на харизматическую, — и связуемое на земле затягивается неразрешимым узлом и на Небесах. Но не всегда. ещё чаще не сразу»¹⁰.

Несмотря на это в течение двух тысячелетий Церковь выносила и выносит суждения о своих границах при возникновении расколов

5 Флоровский Г., *прот.* Соборность Церкви // Богословские статьи. О Церкви. М., 2011. С. 43–53.

6 Флоровский Г. В. Евхаристия и соборность // Путь. 1929. № 19. С. 3–22.

7 Флоровский Г., *прот.* Историческая проблема определения Церкви. С. 195.

8 Там же. С. 196.

9 Там же.

10 Флоровский Г., *прот.* О границах Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 160–161.

и их уврачевании, а также при присоединении разного рода еретических направлений. Уже в IV в. свт. Василий Великий исходя из того, как «древние положили», излагает в первом правиле своего Первого канонического послания к Амфилохию епископу Иконийскому, что «от начала бывшим отцам, угодно было крещение еретиков совсем отметить; крещение раскольников, яко ещё не чуждых церкви, приимати; а находящихся в самочинных соборищах исправляти приличным покаянием и обращением, и паки присоединяти к церкви. Таким образом, даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин»¹¹. На данном историческом основании о. Георгий заключает, что в Церкви «за каноническим порогом ещё простирается её мистическая территория, ещё не сразу начинается “внешний мир”»¹². Продолжая данную мысль о. Георгий опирается на учение блж. Августина и заключает, что «таинства схизматиков значимы, т. е. подлинно суть таинства. Но эти таинства не-действены (non-efficacia) в силу самого раскола или отделения»¹³. Возникающую антиномию подлинности и одновременной бездейственности сакраментальности раскольников о. Георгий, снова следуя за блж. Августином, объясняет отсутствием любви, утверждающей единство христиан, которое «обозначает саму природу Церкви: одна Глава и одно тело»¹⁴. В свою очередь практическим выражением Единства Церкви является её Соборность (или Кафоличность). Соборность — это выражение бытия Церкви. Само слово «Церковь» означает «собрание всех в единстве»; потому и называется она «собранием» (ἐκκλησία). Церковь именуется соборной потому, что она распространяется на всю вселенную и подчиняет весь человеческий род праведности, потому также, что в Церкви возвещаются догматы «в полноте, без пропусков, соборно и совершенно» (καθολικῶς καὶ ἀνελλιπῶς), и ещё потому, что «в Церкви лечится и исцеляется род греха»¹⁵. Поэтому, если нет Соборности, значит нет догматической истинности, так как таковая является подтверждением того, во что верует Церковь от начала. Сам термин «соборность» с древности применяется «для подчеркивания чистоты её веры и вероучения, верности Великой Церкви первоначальному и исходному преданию, в противоположность еретикам и сектантам, которые отделились

11 Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. М., 2011. С. 341–342.

12 Флоровский Г., прот. О границах Церкви // Путь. 1934. № 44. С. 16.

13 Там же. С. 22–23.

14 Флоровский Г., прот. Историческая проблема определения Церкви. С. 200.

15 Флоровский Г., прот. Соборность Церкви. С. 46.

от первоначальной цельности и пошли по своим отдельным и частным путем»¹⁶. Таким образом, Соборность в данном случае являет вероучительное единство, на основании которого определяется степень заблуждения и отхождения от границ Церкви. В свою очередь от этого зависит различие чиноприемов отдельных инославных элементов.

Но если в отношении повреждённого вероучения у инославных деноминаций экклезиологическая граница становится явной, то в отношении к раскольникам, которые вероучение сохранили, границы не имеют четкого очертания. В этом случае необходимо проводить иную черту, которая проходит по сакраментальной стороне бытия Церкви. При этом в отношении к инославиям очертание границ усиливается, так как отсутствие соборности определяется уже по двум аспектам: вероучения и сакраментальности.

Граница в сакраментальной области в первую очередь подчёркивается в Таинстве Евхаристии как зримом проявлении соборности Церкви. При наличии неповрежденного вероучения схизматики чужды соборности в приятии Плоти и Крови Спасителя, так как, по слову о. Георгия, именно в Евхаристии «открывается тайна соборности, тайна Церкви. <...> Евхаристия есть таинство Церкви, “таинство собрания”, “таинство общения”, *μυστήριον συνάξεως, μυστήριον κοινωνίας*. Евхаристическое общение не есть только духовное или нравственное единство, не только единство переживания воли и чувства»¹⁷.

Евхаристия духовно созидает, скрепляет и питает каждый член Церковного Тела, прибывающего в соборном единстве. Евхаристия наполняет соборную Церковь Кровью и Плотью Спасителя, соделавая её истинным живым Телом Христа. «Это — реальное и онтологическое единство, осуществление единой органической жизни во Христе».¹⁸

В Евхаристии снимается человеческая непроницаемость и исключительность. Верующие становятся «сочленами» во Христе, и чрез это — сочленами друг другу. Созидается новое, кафолическое человечество, — род христианский. «Все — один Христос, как единое тело из многих членов», — говорит прп. Симеон.

Евхаристия есть кафолическое таинство, таинство мира и любви, и потому единства¹⁹. Соборность в этом контексте есть залог истинного причастия ко Христу в Евхаристии. Таким образом, отсутствие

16 Флоровский Г., прот. Историческая проблема определения Церкви. С. 200.

17 Флоровский Г., прот. Евхаристия и соборность. С. 7.

18 Там же.

19 Там же. С. 8.

Соборности постулирует невозможность Евхаристического общения, значит и приятия благодати, что низводит отделившихся за границы Церкви.

Далее о. Георгий делится важной мыслью о том, что «Церковь соборна не только потому, что она сущность всеобъемлющая, не только потому, что она объединяет всех своих членов, все поместные Церкви, но потому, что она соборна насквозь, в мельчайшей своей части, в каждом своём действии и событии её жизни. Соборна природа Церкви; соборна самая ткань её тела. Церковь соборна потому, что она — единое Тело Христово; она — единение во Христе, единство в Духе Святом, и единство это является высшей цельностью и полнотой. Мера соборного единства в том, что у множества же уверовавших было одно сердце и одна душа (Деян. 4, 32)»²⁰.

Развивая эту мысль, можно сказать, что Христос есть истинный Обладатель этого Тела, а значит Соборная Церковь есть Сам Христос. Пребывая в Теле, каждый его член находится во Христе и со Христом. Здесь «онтологическое смешение личностей совершается <...> в единстве с Телом Христовым; они теряют свою исключительность и непроницаемость. Исчезает холодное разделение на “мое” и “твое”»²¹. Таким образом «в Церкви человечество переходит в другой план, начинает иной образ бытия. Становится возможной новая жизнь, истинная, всецелая и совершенная жизнь, жизнь соборная, “единение духа в союзе мира” (Еф. 4, 3)»²². Это явление цельности человеческой природы, в которой соборно осуществляется единство разума, воли и действия. Каждое разделение, есть отхождение от этой онтологической цельности, «ибо если мы не будем иметь союза любви и не будем жить в мире друг с другом, то погубим то единение, которое даровал нам Дух, — подобно тому, как если бы возник раздор у руки или ноги с остальным телом, и они отказались от союза с прочими членами, то они уже не были бы под властью одного духа»²³. Сын Божий посредством Духа ипостасирует Своё Тело, а значит ипостасирует соборный разум Церкви, воля и действие которой обретают обоженный характер в результате взаимообщения божественной и человеческой природ. Вселенские и поместные соборы, как видимое проявление соборного единодушия, на практике являют

20 Флоровский Г., *прот.* Соборность Церкви. Богочеловеческое единство и Церковь. С. 46.

21 Там же.

22 Там же. С. 44.

23 *Theophylactus Ochridentis*. In epistulas Pauli Рубрикация. Рус. пер.: *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Послания святого апостола Павла. Часть 2. М., 2010. С. 23.

синергию божественного и человеческого разума, «ибо угодно Святому Духу и нам» (Деян. 15, 28). Сам Христос ипостасно действует через своё соборное Тело. По сути Церковь тождественна самому Христу, обретая в нём свойство вечности.

В этом контексте экклесиологические границы обретают очертания ровно таким образом, как изволит Соборный разум Церкви или Сам Христос. В определённый исторический момент и при определённых обстоятельствах Церковь сама определяет свои границы и простор своего харизматического действия, которое не может быть сформулировано и логически объяснено. Данный апофатизм в свою очередь находит своё основание в библейских словах: *Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь* (Ис. 55, 8).

На данном основании можно подойти к выводу, что Церковь по мысли протоиерея Георгия Флоровского — это самостоятельный свободно-разумный соборный организм, который «сознает свою подлинность в веках, несмотря на все исторические испытания и бедствия. Она верит, что сохраняет в целостности и чистоте священное наследие ранней Церкви, апостолов и отцов и — “веру, которая когда-то была дана святым”. Она сознает тождество своего учения апостольской проповеди и традиции Древней Церкви <...> Она представляет святоотеческое предание, также воплощенное в её богослужебной структуре и духовной практике. Это живая традиция, придающая подлинность Православной Церкви. И это не просто человеческая традиция, сохраняемая человеческой памятью и подражанием. Предельная подлинность Церкви основывается на её сакраментальном устройстве, на органической целостности тела. Православная Церковь находится в непрерывной последовательности сакраментальной жизни и веры. Она сознает, что была такой же с самого начала. И по этой причине Православная Церковь считает себя в нашем разделенном христианском мире подлинной хранительницей древней веры и порядка — то есть Церковью»²⁴.

Библиография

- Лосский В. Н. Догмат Церкви и экклесиологические ереси // Богословские труды. 2003. Сб. 38. С. 237–247.
- Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. М.: Сибирская благовзвонница, 2011.

24 Флоровский Г., прот. Единство во Христе // Метaparадиigma. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 9. 2016. С. 176.

- Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Послания святого апостола Павла. М.: Сибирская благовоница, 2010.
- Флоровский Г. В.* Евхаристия и соборность // Путь. 1929. № 19. С. 3–22.
- Флоровский Г., свящ.* О границах Церкви // Путь. 1934. № 44. С. 15–26.
- Флоровский Г., прот.* О границах Церкви // Избранные богословские статьи / ред.-сост. А. Кырлежев. М.: Пробел, 2000. С. 159–170.
- Флоровский Г., прот.* Соборность Церкви // Богословские статьи. О церкви. М.: Директ-Медиа, 2011. С. 43–53.
- Флоровский Г., прот.* Историческая проблема определения Церкви / пер. с англ. А. А. Почекунина // Начало: журнал института богословия и философии. 2013. № 27. С. 195–205.
- Флоровский Г., прот.* Единство во Христе / пер. с англ. А. А. Почекунина // Метaparадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 9. С. 170–176.

Ecclesiological Boundaries in the Context of the Doctrine of the Catholicity of the Church in Fr. Georges Florovsky's Works

Georgiy V. Pautov

MA student of the St. Tikhon's Orthodox
University for the Humanities
23b Novokuznetskaya St., Moscow, 115184, Russia
georgiy-vp@inbox.ru

For citation: Pautov, Georgiy V. "Ecclesiological Boundaries in the Context of the Doctrine of the Catholicity of the Church in Fr. Georges Florovsky's Works". *Theological Questions*, 2020, № 1 (3), pp. 161–169 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-161-169

Abstract. The article presents an analysis of Fr. Georges Florovsky's theological works in the field of ecclesiology. The author explains the position of the famous Russian emigrant theologian regarding the boundaries of the Church by considering the doctrine of its catholicity (collegiality) as a practical expression of church unity in doctrine and sacramentality. The author also examines Florovsky's idea that the most appropriate image of the Church is the biblical one of a single conciliar «Body» – a mystical organism through which the Divine Mind acts at Ecumenical and local councils, making decisions concerning excommunication or restoration of the heterodox and schismatics to the Orthodox Church. In this connection, Fr. Georges asserts that the Church has a living divine-human consciousness extending into eternity.

Keywords: Archpriest Georges Florovsky, ecclesiological borders, Church, catholicity, collegiality, unity, Body of Christ, heterodox, schismaticism, creed, Eucharist, Christ.

References

- Florovsky G. V. (1929) “Evharistija i sobornost’” [“Eucharist and Catholicity”]. *Put’*, no. 19, pp. 3–22 (in Russian).
- Florovsky G. (1934) “O granicah Cerkvi” [“The Limits of the Church”]. *Put’*, no. 44, pp. 15–26 (in Russian).
- Florovsky G. (2000) “O granicah Cerkvi” [“The Limits of the Church”], in Florovsky G.; Kyrlezhev A. (ed.) *Izbrannye bogoslovskie stat’i* [Selected Theological Essays]. Moscow: Probel, pp. 159–170 (in Russian).
- Florovsky G. (2011) “Sobornost’ Cerkvi” [“The Catholicity of the Church”], in *Bogoslovskie stat’i. O Cerkvi* [Theological Essays. On the Church]. Moscow: Direkt-Media, pp. 43–53 (in Russian).
- Florovsky G. (2013) “Istoricheskaja problema opredelenija Cerkvi” [“The Historical Problem of a Definition of the Church”]. *Nachalo: zhurnal instituta bogosloviya i filosofii*, no. 27, pp. 195–205 (in Russian).
- Florovsky G. (2016) “Edinstvo vo Hriste” [“Togetherness in Christ”]. *Metaparadigma. Al’manah: bogoslovie, filosofija, estestvoznание*, no. 9, pp. 170–176 (in Russian).
- Lossky V. N. (2003) “Dogmat Cerkvi i jekkleziologicheskie eresi” [“Dogma of the Church and ecclesiological heresies”]. *Bogoslovskie trudy*, no. 38, pp. 237–247 (in Russian).

«ЕГО ЗВАЛИ В КИЕВЕ “СМИРЕННЫМ ФИЛОСОФОМ”». ВЛИЯНИЕ о. ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА) НА СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ ДУХОВНО- АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ: В ИНТЕРПРЕТАЦИИ И ОЦЕНКЕ ПРОТОИЕРЕЯ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

Сергей Владимирович Ряполов

соискатель кафедры культурологии и изобразительного искусства
Шуйского филиала Ивановского государственного университета
155908, Ивановская область, г. Шуя, ул. Кооперативная, д.24
sergey.riapolov@gmail.com

Для цитирования: *Ряполов С. В.* «Его звали в Киеве “смирненным философом”». Влияние о. Феофана (Авсенева) на становление русской духовно-академической философской традиции: в интерпретации и оценке протоиерея Георгия Флоровского // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 170–182. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-170-182

Аннотация

УДК 13:271-756(091)(47)

В статье рассматриваются основные положения оригинальной философской системы о. Феофана (Авсенева), значительное влияние на которую оказали философия платонизма, православное богословие и мистическое шеллингианство. Согласно мысли протоиерея Георгия Флоровского, о. Феофан (Авсенева) может быть назван наиболее ярким

мыслителем киевской философско-богословской школы. Оказав значительное влияние на формирование киевской духовно-академической традиции, о. Феофан (Авсенеv) сформулировал оригинальное философское учение, основные положения которого были опубликованы, к сожалению, уже после смерти мыслителя в составе «Сборника из лекций бывших профессоров Киевской дух. академии,... изданного академией по случаю пятидесятилетнего юбилея её» в Киеве в 1869 г.

Ключевые слова: русская духовно-академическая философия, русский платонизм, русская нравственная сотериология, нравственная философия, этика, Пути русского богословия, Г. В. Флоровский, П. С. Авсенеv.

Хотя вопрос о начале русской философии остается открытым, и как отмечает В. В. Варава, «*философствование как бытийное присутствие* коренится в человеке <...> в этом плане возраст философии как философствования равен возрасту человека, поскольку человек, чтобы существовать, не может не философствовать»¹, тем не менее, русская философская мысль 20–40-х гг. XIX в. была столь ярким явлением в истории русской культуры, что нельзя не согласиться с той оценкой этого времени, которую можно обнаружить в сочинениях Г. В. Флоровского: именно «философское пробуждение» словно бы случилось в России в первой половине XIX в.

Наиболее самобытным и оригинальным мыслителем, с которым связано становление киевской духовно-академической философской традиции, и вместе с тем, чья философская система может быть названа «белым пятном» на карте истории русской философской культуры, является философ, богослов П. С. Авсенева (в монашестве о. Феофан). О нём в работе «Пути русского богословия» Г. В. Флоровский писал: «В ряду киевских философов всего ярче образ П. С. Авсенева, затем архимандрита Феофана (1810–1852), принявшего пострижение уже в профессорском звании, по внутренней склонности и влечению. <...> Его звали в Киеве “смирненным философом”. “Его имя долгое время во всех округах Духовного ведомства, после имени Ф. А. Голубинского, было синонимом Философа” (из современного некролога)»².

П. С. Авсенева окончил Воронежское духовное училище и Воронежскую духовную семинарию, где, как отмечал автор Биографической заметки к опубликованному в 1869 г. в Киеве сочинению П. С. Авсенева «Из записок по психологии», «в то время ещё довольно живо и сильно было впечатление»³ оказанное профессором философии И. Я. Зацепиным. Возможно, именно его влияние и повлияло на увлечение П. С. Авсенева философией шеллингианства, в полной мере проявившееся уже в Киевской духовной академии, которую он окончил в 1833 г. со степенью магистра богословия и был сперва назначен бакалавром по классу немецкого языка, а с 1836 г. бакалавром философских наук. В 1839 г. назначен экстраординарным, а в 1845 г. ординарным профессором, в 1846 г. инспектором Киевской духовной академии.

1 Варава В. В. Неведомый Бог философии. М., 2013. С. 142.

2 Флоровский Г. В. Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 280.

3 Д. П. Биографическая заметка // Феофан (Авсенева), архим. Из записок по психологии. Киев, 1869. С. VIII.

Г. В. Флоровский писал о службе о. Феофана (Авсенева) в Киевской духовной академии: «В Академии он преподавал психологию, преимущественно по Шуберту, и вообще был очень близок к мистическому шеллингианству и к Баадеру, совмещая этот романтико-теософический мистицизм с отеческой аскетикой (особенно любил Макария и Исаака Сирина), также и с Плотинем и с Платоном. Читал он смело и вдохновенно, много говорил о “ночной жизни” души, о загадочных и магических душевных явлениях, о сне и лунатизме, о болезнях души, “о бесновании, магии и волшебстве”»⁴.

В «Биографическом словаре профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884), составленным и изданным под редакцией ордин. проф. В. С. Иконникова» есть такие строки: «П. С. Авсенева был одним из ученейших людей России. Он отлично знал языки еврейский, греческий, латинский, немецкий, французский и итальянский; науки богословские, философские, исторические и естественные составляли любимый круг его занятий. В университете П. С. Авсенева читал логику, историю души, историю новейшей философии, нравственную философию в соединении с естественным правом и философию истории»⁵.

Кроме того, с 1838 г. П. С. Авсенева состоял адъюнктом по кафедре философии в Университете св. Владимира, а в 1842 г. был избран секретарем 1 отд. философского факультета.

11 октября 1844 г. (по ст. ст.) П. С. Авсенева пострижен в монахи митрополитом Киевским и Галицким Филаретом (Амфитеатовым) с именем Феофана, а уже 16 июля 1846 г. (по ст. ст.) был возведен в сан архимандрита. Как писал об этом событии в жизни своего бывшего учителя о. Антонин (Капустин): «Решиться на это ему не стоило большого труда, потому что образ жизни его давно уже был истинно монашеский. Постриженный с именем Феофана (11 октября 1844 г.), он понял и принял монашество самым строгим образом, точно так, как оно давно представлялось ему в идее, и как изображено в поразительном священнодействии пострижения»⁶.

В 1844 г. был уволен от службы в университете, а в марте 1850 г. по болезни и от академической службы. В конце жизни был определен настоятелем посольской церкви в Риме, где умер 31 марта 1852 г. (по ст. ст.). «Прибыв летом 1851 г. в Рим, на данное ему настоятельское место при нашей

4 Флоровский Г. В. Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение. С. 280.

5 Терновский Ф. А. Авсенева, Петр Семенович // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884). Киев, 1884. С. 9.

6 Там же. С. 8.

посольской церкви, он в следующем году, ко дню Пасхи, почувствовал близость смерти и готовился к ней, как истинный христианин, хотя впрочем он уже давно был приготовлен к ней. Он скончался в глубоком размышлении: и можно бы дерзнуть подумать, что начатый *здесь* ряд его мыслей, продолжался неизменно *там*, доколе блаженное видение того, что он здесь уловлял только тусклыми идеями не вызвало боголюбивого философа от размышления к вечному созерцанию»⁷, — писал о. Антонин (Капустин).

Отмечаемое Г. В. Флоровским влияние платонизма на философию о. Феофана (Авсенева), особенно заметно при рассмотрении его философской антропологии. Философская система о. Феофана (Авсенева) выстраивается вокруг вопрошания человека о самом себе, поскольку, как отмечал философ, «встречаясь внутри себя с собою, он спрашивает самого себя: *что я есмь?*»⁸. В человеке, согласно мысли о. Феофана (Авсенева), «восходящее влечение твари и нисходящая любовь Творца встречаются между собою»⁹, поскольку душа человека испытывает «глубочайшую потребность соединения с Единым верховным добром»¹⁰, но вместе с тем, «потребно некоторое снисхождение Творца к духу в ответе его восходящему влечению, дабы он мог не только искать Бога, но и находить Его»¹¹. Но, поскольку «Бог необъятен, неошутим и недостижим в существе своём»¹², человеку открываются Его совершенства через мир: как *истина*, составляющая познание существа Бога из мира, *красота*, являющаяся отражением совершенств Бога в мире, *добро*, через которое осуществляются цели Бога в мире.

Е. И. Мирошниченко в работе «Очерки по истории раннего платонизма в России» отмечает, что «влияние Платона на Авсенева было гораздо более мощным, чем может показаться на первый взгляд. ИмPLICITно платонизм содержится во многих его высказываниях»¹³. Так, особенно примечателен, например, образ разума, укрощающего как царь и возница «мятежные порывы бурного пламени»¹⁴, явно отсылающий читателя к текстам Платона¹⁵.

7 Терновский Ф. А. Авсенева, Петр Семенович. С. 8–9.

8 Авсенева П. С. Из записок по психологии. СПб., 2008. С. 19.

9 Там же. С. 65.

10 Там же. С. 21.

11 Там же. С. 65.

12 Там же. С. 65.

13 Мирошниченко Е. И. Очерки по истории раннего платонизма в России. СПб., 2013. С. 91.

14 Авсенева П. С. Из записок по психологии. С. 303.

15 Так в диалоге «Федр» Платон описывает разум как возницу, управляющего парой крылатых коней: «Один из них прекрасных статей, стройный на вид, шея у него высокая,

Человек, согласно мысли о. Феофана (Авсенева), многосоставен и «совмещает в себе многообразные природы»¹⁶. Соответственно иерархически выстроенному, венчаемому духом, составу человека мыслитель отметит присутствие и в самом бытии некоторой многосоставности, описывает несколько *степеней бытия*, наивысшей из которых является сам человек, и потому *вещественный состав* у него общий у него со всем *неорганическим царством, растительные отправления человека с органическим, растительным царством, земные склонности и способности души с животным царством*, сущностью же человека является его *дух*, неизменно устремленный к Богу. «Разум стремится познавать Бога, сердце ищет исполняться ощущением Его в себе, воля хочет более и более достигать Его»¹⁷, — писал философ. При этом, соответственно указанным степеням бытия мыслитель обосновал и оригинальную историософию, согласно которой как «возвышение бытия вещественного состоит в постоянном приближении к духу человеческому <...> Стремление же духа человеческого есть — приближаться, сколько возможно, к совершенству Духа бесконечного, и степени сего приближения суть различные эпохи истории: жизнь *патриархальная, подзаконная, христианская и блаженная*»¹⁸.

По мнению Е. И. Мирошниченко, учение о. Феофана (Авсенева) о душе как о начале жизни, зиждущем и сохраняющем тело «вполне оригинально и является одним из первых опытов дискурсивного отношения к платонической мысли»¹⁹. Согласно о. Феофану (Авсеневу), причину смертности невозможно объяснить без её поиска в духовном бытии человека. Поскольку, по мнению философа, в душе человека существуют две противоположные силы: первая, обращенная на духовное образование, и потому открытая сознанию, и вторая, погруженная в бессознательное состояние, занятая работой по материальному образованию и сохранением тела сила, то, соответственно, если в душе человека начинают превалировать различные душевные пожелания,

храп с горбинкой, масть белая, он черноокий, любит почет, но при этом рассудителен и совестлив; он друг истинного мнения, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом. А другой — горбатый, тучный, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он курносый, черной масти, а глаза светлые, полнокровный, друг наглости и похвалы, от косм вокруг ушей он глухой и еле повинуется бичу и стрелкалам» (*Plato. Phaedrus 253d–e*. Рус. пер.: *Платон. Собрание сочинений*. Т. 2. С. 162).

16 Авснев П. С. Из записок по психологии. С. 67.

17 Там же.

18 Там же. С. 74.

19 *Мирошниченко Е. И. Очерки по истории раннего платонизма в России*. С. 93.

то силы души от сохранения тела направляются на эти пожелания. Как отмечает А. Ф. Замалеев, «следовательно, вопрос о продлении жизни связан в первую очередь с духовным самоутверждением, изменяющим и телесно-природное существование человека. Позднее эта позиция закрепляется в теории ортобиоза И. И. Мечникова»²⁰.

Тем не менее, согласно мысли о. Феофана (Авсенева), возникает вопрос: каким же образом изнуряющая желательная сила получила такое неестественное и разрушительное превосходство над животворной силой разума? Поскольку такое губительное влияние желательной силы человек приносит с собою в жизнь уже при рождении, то и причины его нужно искать в прародителях. На страницах сочинения о. Феофана (Авсенева) «Из записок по психологии» особенно место занимает изложение им оригинального учения о *переведении души*, согласно которому все человеческие души, первоначально содержащиеся в праотце человеческого рода Адаме, преемственно переводятся от родителей к их детям, при этом душа «по отношению к родителям, есть их *рождение*, а не творение»²¹. В соответствии с мыслью философа, «душа человеческая происходит от родителей, действием усвоенной их естеству творческой силы, по предопределению Божиего промысла»²².

При этом вопрос о смерти поставлен о. Феофаном (Авсеневым) как проблема нравственной философии. Он писал: «Как ни естественна человеку смерть, при настоящем устройстве природы; однако он может с достоверностью гадать, что она есть некоторое чуждое истинному существу вещей, пришлое зло, — что человек и должен быть и был некогда бессмертен, не только по душе, но и по телу <...> По крайней мере, человек, как существо, по самому понятию своему, соединенное с Богом, как причастник жизни Божией, должен быть изъят из закона смерти»²³. А избавление человека от уз смертности означало бы вместе с тем преобразование всего бытия, «изгнание всякого злонравия и тления и из царства неразумной твари»²⁴. Философия смерти о. Феофана (Авсенева), таким образом, может быть рассмотрена в контексте исканий сотериологической линии русской нравственной философии, наилучшим образом получившим выражение в словах В. С. Соловьева о том, что «весь наш

20 Замалеев А. Ф. «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенева) // Авсенева П. С. Из записок по психологии. С. 13.

21 Там же. С. 286.

22 Феофан (Авсенева), архим. Из записок по психологии. С. 219.

23 Там же. С. 221–222.

24 Авсенева П. С. Из записок по психологии. С. 298.

мир нераздельно <...> требует спасения»²⁵. Как отмечала С. Г. Семенова: «В христианском представлении человек через грехопадение ниспадает в природный порядок бытия, где как закон существования царит пожираение, половой раскол, вытеснение и смерть. В ценностном плане для христианского сознания этот порядок бытия не есть Божий, он избран человеком свободно в противлении Его воле, а “имущий державу Смерти” со всем её мрачным кортежом похоти, лжи и убийства, как известно, носит имя главного антагониста Бога. Райское состояние становится потерянным идеалом бессмертной, блаженной, божественной жизни <...> Восстановление такого состояния христианская душа чаёт обрести и в будущем, в Царствии Небесном»²⁶. Смертность человека, таким образом, является симптомом болезни бытия, отклонения человека от изначального замысла о нём.

Нравственное вопрошание о смерти в русской философской культуре неизбежно обнаруживает и проблему пола. В «Свете невечернем» С. Н. Булгаков, отмечая эту связь, писал, что «жизнь пола в фактическом её состоянии, как бы она ни протекала, имеет печать трагической безысходности и антиномической боли <...> Духовно-телесное соединение двух в одну плоть, как оно дано в норме творения и как оно хотя бы слабо, но все же предощущается в браке в меру духовного возраста супругов, связано в то же время и с чувством разъединения, убийства, тоски по утрате чего-то дорогого и чистого»²⁷. В философской антропологии о. Феофана (Авсенева) проблема пола рассматривается в контексте его учения об утрате человеком изначального состояния его бытия, и потому мужчина и женщина, в равной мере чувствуя изъян своего бытия, *стремятся к взаимному соединению*, поскольку «полы суть противоположности одного человеческого существа»²⁸, то «только в супружеском союзе человек естественный становится полным, истинным человеком»²⁹. Безусловно, истоки этой мысли можно обнаружить уже у Платона в его учении об Эроте как о желании человека обрести изначальную целостность. Нужно согласиться с Г. В. Флоровским, пожалуй, первым отметившим сильное влияние на о. Феофана (Авсенева) философии платонизма³⁰. Тем не менее, платонизм в философии о. Феофана (Авсенева)

25 Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Сочинения. Т. 1. М., 1988. С. 67.

26 Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 6.

27 Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 258.

28 Авсенева П. С. Из записок по психологии. С. 206.

29 Там же.

30 Флоровский Г. В. Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение. С. 280.

получил, скорее, его авторское изложение, послужив основанием вполне оригинальной и самобытной философской системы.

В «Биографическом словаре профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884), составленном и изданном под редакцией ордин. проф. В. С. Иконникова» можно найти такую характеристику о. Феофана (Авсенева): «Это была симпатичная личность: скромный, ко всему доброжелательный, непрестанно трудившийся над саморазвитием, в собеседовании об ученых предметах всегда ровный и спокойный, — в душе глубоко религиозный и, по складу своего характера, более склонный к монашеской жизни и кабинетной деятельности, чем к жизни светской и семейной»³¹. Многие его бывшие ученики пронесли на протяжении своей жизни отпечаток тех мыслей, которые изложил им во время их обучения о. Феофан (Авсенева). Так, в письмах святителя Феофана Затворника (Говорова), слушавшего лекции о. Феофана (Авсенева), можно обнаружить прямую отсылку к ним: «Основа мира вещественного — атомы <...> Сами, однако ж, они ни движения, ни соединения взаимного иметь не имеют. Все производят действующие в них силы <...> Я допускаю лествицу невещественных сил душевного свойства <...> Субстракт всех сих сил — душа мира <...> Когда Бог говорил: *да изведет земля...* то Ему внимала душа мира и исполняла повеленное <...> Когда надлежало сотворить человека, то не земле дается повеление: *да изведет*, а в тайне Пресвятой Троицы произносится: “*Сотворим!*” ... Тело особо творится из персти. Это было не мертвое тело, а живое с душою животного. В сию душу вдунут дух — Божий дух, предназначенный Бога знать, Бога чтить, Бога искать и вкушать, и в Нем все своё довольство иметь, и ни в чём кроме Его <...> Души, низшие духа и человека, погружаются в душу мира. А душа человека не может туда погрузиться, но духом увлекается горе, — это по смерти. Помню, на это нам в академии уроки читал Авсенева — сначала Петр Семенович, а потом архим. Феофан»³². Как отмечал А. И. Введенский, именно о. Феофану (Авсенева) «студенты Киевской академии после Скворцова больше всех были обязаны своим философским развитием»³³. Оказав значительное влияние на многих своих учеников, в числе которых были святитель Феофан Затворник (Говоров), философ С. С. Гогоцкий, историк

31 *Новицкий О. М.* Новицкий, Орест Маркович // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884). Киев, 1884. С. 516–517.

32 *Феофан (Говоров), еп.* Собрание писем. Вып. 2. М., 1898. С. 107–109.

33 *Введенский А. И.* Философские очерки. СПб., 1901. С. 21.

и богослов о. Антонин (Капустин), философ П. Д. Юркевич и многие другие, о. Феофан (Авсенеv) повлиял на становление русской духовно-академической философской традиции, во многом стояв у истоков русского религиозно-философского Ренессанса. О самой русской философской мысли он пророчески писал, что «философия у нас будет иметь характер преимущественно религиозный, ибо религия глубоко укоренилась в нашем духе и вошла в самое существо его»³⁴.

Возможно, воспоминания о. Антонина (Капустина) о жизни своего учителя могут помочь лучше понять, каким был киевский «смиранный философ»: «Надобно сказать, что его добрая и чистая душа, его всегда дружеский и ласковый тон, его сердечный голос, держали его всегда в некоторой особенной связи со слушателями, влекли к нему и внимание и сердце <...> Эта гармония мысли и веры, встречаемой у него там, где иной не мог бы и думать о ней, была поистине поразительна, и слово мудрого наставника делала совершенною драгоценностью. Молва о нём росла с каждым годом. Для посетителей Киева видеть *смиранный философа* (курсив автора. — С. Р.) считалось почти так же важным, как и видеть знаменитого проповедника киевского (ректора академии, а потом еп. Иннокентия). <...> Не любил он никогда ни славы, ни денег, ни роскоши, ни забав, ни особенных удобств домашней жизни. <...> В домашней жизни он был прост, открыт, ласков, общителен, тих и невзыскателен, щедр и благотворителен до самоотвержения; не прилагал сердца ни к чему, что имел, кроме книг, но и на книги не смотрел, как на мертвый капитал; любил давать их всякому читать и сам набивался на это. <...> Любил *музыку* (курсив автора. — С. Р.), но не столько за её приятность, сколько за её математическое и психологическое значение. Проводя всюду параллель между духовным и чувственным бытием, на все изящные искусства смотрел он только с точки их высшего, философского значения. Так смотрел он и на все окружающие его предметы, и на все события истории и своей собственной жизни: от того весь характер его жизни был несколько идеальный»³⁵.

Рассмотрение философской системы о. Феофана (Авсенева), выявление её оснований и обозначение влияния на оригинальную русскую религиозно-философскую мысль второй половины XIX — первой половины XX в. являются важными проблемами в вопросе выстраивания «большого контекста» русской философской мысли, с решением которого напрямую связана сама перспектива русской философии. В сочинениях

34 Авсенеv П. С. Из записок по психологии. С. 196.

35 Терновский Ф. А. Авсенеv, Петр Семенович. С. 7–8.

о. Феофана (Авсенева) можно обнаружить постановку вопросов, которые получают развитие уже в философии второй половины XIX — XX в. Особенно важной и перспективной проблемой в этом смысле является вопрос изучения философии о. Феофана (Авсенева) как основания наиболее значимого и оригинального направления русской этической мысли — русской нравственной сотериологии, получившей глубокое выражение в его философской системе. Актуальным является рассмотрение философии о. Феофана (Авсенева), влияние на которую Платона было отмечено Г. В. Флоровским, как важнейшей составляющей оригинального направления русского платонизма.

Библиография

- Авсенева П. С.* Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008.
- Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
- Варава В. В.* Неведомый Бог философии. М.: Летний сад, 2013.
- Введенский А. И.* Философские очерки. СПб.: В. С. Балашев и Ко, 1901.
- Д. П.* Биографическая заметка // *Феофан (Авсенева), архим.* Из записок по психологии. Киев: Киевское Губернское Управление, 1869. С. I–XVI.
- Замалева А. Ф.* «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенева) // *Авсенева П. С.* Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. С. 3–14.
- Мирошниченко Е. И.* Очерки по истории раннего платонизма в России. СПб.: Алетейя, 2013.
- Новицкий О. М.* Новицкий, Орест Маркович // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884) / ред. В. С. Иконников. Киев: Императорский ун-т св. Владимира, 1884. С. 489–528.
- Платон.* Федр // *Платон.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.
- Семенова С. Г.* Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994.
- Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия // *Соловьев В. С.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–578.
- Терновский Ф. А.* Авсенева, Петр Семенович // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884) / ред. В. С. Иконников. Киев: Императорский ун-т св. Владимира, 1884. С. 6–11.
- Феофан (Авсенева), архим.* Из записок по психологии. Киев: Киевское Губернское Управление, 1869.
- Феофан (Говоров), еп.* Собрание писем. Вып. 2. М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1898.
- Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение // О России и русской философской культуре / отв. ред. Е. М. Чехарин. М.: Наука, 1990. С. 272–378.

«He Was Called in Kiev ‘A Humble Philosopher’»: Influence of Archimandrite Theophan Avsenev on the Formation of Philosophical Tradition in Russian Theological Academies: In the Interpretation and Evaluation of Fr. Georges Florovsky

Sergey V. Ryapolov

Candidate of the Department of Cultural Studies
and Fine Arts at the Shuya Branch of Ivanovo State University
24 Cooperative St., Shuya, Ivanovo region, 155908, Russia
sergeyriapolov@gmail.com

For citation: Ryapolov, Sergey V. “He Was Called in Kiev “A Humble Philosopher””: Influence of Archimandrite Theophan Avsenev on the Formation of Philosophical Tradition in Russian Theological Academies: In the Interpretation and Evaluation of Fr. Georges Florovsky”. *Theological Questions*, 2020, № 1 (3), pp. 170–182 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-170-182

Abstract. The article discusses the main ideas of Archimandrite Theophan Avsenev’s original philosophical system, which was significantly influenced by the philosophy of Platonism, Orthodox theology, and mystical schellingianism. According to Fr. Georges Florovsky, Archimandrite Theophan (Avsenev) can be called the most prominent thinker of the philosophical and theological school of Kiev. Having had a significant influence on the formation of the theological and academic tradition in Kiev, Archimandrite Theophan Avsenev formulated an original philosophical doctrine, whose main ideas were published after the author’s death in the «Collection of Lectures by Former Professors of the Kiev Academy... Published by the Academy on the Occasion of its 50th Anniversary» in Kiev in 1869.

Keywords: Philosophy in Russian theological academies, Russian Platonism, Russian moral soteriology, moral philosophy, ethics, The Ways of Russian Theology, G. V. Florovsky, P. S. Avsenev.

References

- Avsenev P. S. (2008) *Iz zapisek po psihologii [From the Notes on Psychology]*. Saint Petersburg: Tropa Troyanova (in Russian).
- Bulgakov S. N. (1994) *Svet Nevechernij. Sozercanija i umozrenija [The Unfading Light. Intuitions and Speculations]*. Moscow: Respublika (in Russian).
- Florovsky G. V. (1990) “Puti russkogo bogoslovija. VI. Filosofskoe probuzhdenie” [“Ways of Russian theology. VI. Philosophical Awakening”], in Chekharin E. M. (ed.) *O Rossii i ruskoj filosofskoj kul’ture [About Russia and Russian Philosophical Culture]*. Moscow: Nauka, pp. 272–378 (in Russian).
- Miroshnichenko E. I. (2013) *Očerki po istorii rannego platonizma v Rossii [Essays on the History of Early Platonism in Russia]*. Saint Petersburg: Aleteja (in Russian).
- Plato (1993) “Fedr” [“Phaedrus”], in *Sobranie sochinenij [Collected Works]*, in 4 vols., vol. 2. Moscow: Mysl’, pp. 135–191 (in Russian).
- Semenova S. G. (1994) *Tajny Carstvija Nebesnogo [Secrets of the Kingdom of Heaven]*. Moscow: Shkola-Press (in Russian).

- Solovyev V. S. (1988) “Opravdanie dobra. Nравstvennaja filosofija” [“The Justification of the Good. An Essay on Moral Philosophy”], in *Sochinenija [Works]*, in 2 vols., vol. 1. Moscow: Mysl', pp. 47–578 (in Russian).
- Varava V. V. (2013) *Nevedomyj Bog filosofii [The Unknown God of Philosophy]*. Moscow: Letnij sad (in Russian).
- Zamaleev A. F. (2008) “‘Ego imja bylo sinonimom filosafo’ (Petr Semenovich Avsenev)” [“His Name Was a Synonym for a Philosopher’ (Petr Semenovich Avsenev)”], in Avsenev P. S. *Iz zapisok po psihologii [From the Notes on Psychology]*. Saint Petersburg: Tropa Troyanova, pp. 3–14 (in Russian).

ИССЛЕДОВАНИЕ ГРАНИЦ ХРИСТИАНСКОГО ЕДИНСТВА В ТРУДАХ ПРОТОИЕРЕЯ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО И ПРОТОИЕРЕЯ ВАСИЛИЯ ЗЕНЬКОВСКОГО

Мария Алексеевна Сеницкая

студентка магистратуры Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23б
mmmregent@mail.ru

Для цитирования: *Сеницкая М. А.* Исследование границ христианского единства в трудах протоиерея Георгия Флоровского и протоиерея Василия Зеньковского // Вопросы богословия. 2020. № 1 (3). С. 183–191. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-183-191

Аннотация

УДК 271–675(091)

Статья посвящена истории экклезиологических поисков русских ученых периода расцвета отечественной богословской мысли протоиереев Георгия Флоровского и Василия Зеньковского. Вновь актуальны вопросы о единстве и единственности церкви, экклезиологическом статусе христианских конфессий, возможности и путях обретения христианского единства. В духе святоотеческого учения вопросы решаются названными богословами через призму сакраментологии, как ключевого аспекта христианского вероучения. В статье, как и в трудах протоиереев Василия и Георгия нет готовых ответов на сложные вопросы, но есть образцы высокой культуры богословской мысли в сложной и актуальной области церковной науки. Знакомство с методикой и методологией современного богословия обязательно для студентов и всех, интересующихся богословскими основаниями современной церковной жизни.

Ключевые слова: протоиерей Василий Зеньковский, протоиерей Георгий Федоровский, Церковь, экклезиология, границы христианского единства, экуменический диалог, единство церкви, раскол, сакраментология, действительность и действенность таинств.

Введение в проблему

Вопрос христианского единства является одним из актуальных в истории Церкви с первых веков её существования. На протяжении почти двух тысяч лет известнейшие богословы ведут дискуссии друг с другом, ищут ответы на недоумения в текстах Священного Писания.

Многие христиане задаются вопросом — кто является вместе с ними членом Христовой Церкви, а кто вне её спасительной ограды. С каждым годом проблема становится актуальнее в связи с новыми вызовами дехристианизирующейся культуры. В процессе экуменического диалога, в котором участвуют в данный момент представители большинства христианских деноминаций, возникают новые вопросы и недоумения. Ответить на них предстоит последующим поколениям богословов.

Изучая историю развития экклезиологической науки интересно обратиться к трудам представителей русской богословской мысли за рубежом. Именно русские богословы и религиозные философы, оказавшиеся за пределами канонической территории своей поместной православной церкви, в среде плюрализма религиозных воззрений, оценили жизненную необходимость восстановления общения христиан.

Особую роль в налаживании межконфессионального диалога сыграли известнейшие богословы русского зарубежья — протоиереи Георгий Флоровский и Василий Зеньковский. В странах, населенных преимущественно людьми, исповедующими католицизм и протестантизм, взаимодействие с представителями этих конфессий подразумевалось само по себе.

По свидетельству протоиерея Константина Фотиева¹, отца Георгия Флоровского в кругах западного христианства и в лоне экуменического движения признавали наиболее авторитетным православным богословом XX в. Протоиерей Василий Зеньковский также был активным участником межхристианского диалога, что было во многом обусловлено тесным общением Русского Студенческого Христианского движения, возглавляемого им, с другими христианскими молодежными организациями.

Вести диалог с иными исповеданиями возможно лишь поставив спорные вопросы с особой остротой перед самим собой и попытавшись дать на них ответы, исходя из опыта и учения самой Церкви. Это и делают в своих трудах отец Василий и отец Георгий.

1 Фотиев К., *прот.* Памяти прот. Г. Флоровского // Вестник РХД. 1979. № 4 (130). С. 26–27.

1. Церковь возможна лишь одна

Первый вопрос, без ответа на который невозможно четко говорить о христианском единстве — это вопрос Церкви. В Никео-Цареградском Символе веры сказано «Верую... во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь». Церковь возможна лишь одна, возможна лишь как единое Тело одного и единственного Христа. Протоиерей о Георгий Флоровский пишет:

Церковь есть тело Христа и его «полнота» — pleroma. <...> Иными словами, Церковь есть продолжение и «полнота» святого Воплощения или, скорее, Воплощенной жизни Сына «со всем, что ради нас было совершено сидящим одесную». Воплощение завершается в Церкви, и в каком-то смысле Церковь есть Сам Христос в Его всеобъемлющей полноте².

Ему вторит протоиерей Василий Зеньковский, говоря о том, что христианство в принципе не может быть воспринято без Церкви³.

Из непреложной истинности этого утверждения возникает парадокс — мы говорим, что Церковь одна, но в то же время именуем церквями разные исповедания. Если же мы скажем что той самой единственной и единой Церковью является лишь православная, тогда возникает следующий вопрос: остальные христиане — каков их статус, в Церкви они или же вне её? Если мы едины, то почему так велики наши различия, а если они вне спасительной ограды, то почему мы признаем таинства, совершаемые их священнослужителями?

Исследуя эти вопросы, Флоровский и Зеньковский сходятся в одном:

Православная Церковь — не конфессия и не вероисповедание, одно из многих. Для Православия Православная Церковь *есть* Церковь⁴,

Православная Церковь, верная Священному Преданию, не отошла ни в чём от той полноты истины, которая раскрылась в истории Церкви через Вселенские Соборы. В этом — источник правды Православия, которое и в догматах, и в канонических положениях (определяющих строй церкви), и в литургических чинах хранит неизменным сокровище Церкви⁵.

2 Florovsky G. The Historical Problem of a Definition of the Church // Collected Works. Vol. 14: Ecumenism II: A Historical Approach. Vaduz, 1989. P. 29–37. Рус. пер.: Флоровский Г., прот. Историческая проблема определения Церкви. С. 194.

3 Зеньковский В. В. Апологетика // Апологетика. Минск, 2010. С. 189

4 Florovsky G. Primitive Tradition and the Traditions // The Unity We Seek. P. 28–38. Русский перевод — Флоровский Г., прот. Первоначальное Предание и Предания // Метопарадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 9. С. 177.

5 Зеньковский В. В. Апологетика. С. 286.

Сохраняя единство суждений в главном, два богослова по-разному разрешают вышеупомянутые парадоксы.

2. Экклезиологический статус христианских деноминаций

Если Церковь одна, каков тогда статус других христианских исповеданий? Отца Георгия Флоровского современники называли крайне консервативным богословом. Экклезиологические проблемы он исследует, также не изменяя своей позиции.

Православие не может рассматривать совокупность различных исторических конфессий как Церковь. И вообще не может принять «равенство конфессий» и рассматривать все эти конфессии как «церкви»⁶.

Таков краеугольный камень его дальнейших рассуждений. Деноминации, оставшиеся за пределами Церкви находятся в расколе. Отец Георгий не говорит о разнообразии традиций и о частных богословских мнениях, обходит вопросы политики и самоидентификации, он говорит не о разделении в Церкви, но об отделении от Церкви. Более того, такие отделения он называет нарушением связей с самой Пятидесятницей. Он не называет других христиан неверующими истинно, но говорит, что «даже верующие, могут *отпасть* от Церкви»⁷. Для экклезиологии отца Георгия характерен особый настрой — он заключается в том что он редко упоминает о догматических различиях и сравнительном богословии, гораздо чаще он говорит о силе любви и объединяющем действии Святого Духа. Понятие воссоединения воспринимается отцом Георгием не вполне логичным в контексте проблемы. По его мнению,

«в понятии присоединения все же больше точности и четкости, чем в понятии простого соединения. Здесь остается неясным: кто соединяется. А присоединение мыслится к Истине <...> Воссоединение возможно только в Духе и силе, во вдохновении и святости»⁸.

Протоиерей Василий Зеньковский смотрит на эту проблему с иного ракурса. Он пользуется четкими формулировками и приводит в своих

6 Флоровский Г. В. Первоначальное Предание и Предания. С. 179.

7 Там же.

8 Флоровский Г., прот. Проблематика христианского воссоединения // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 185.

рассуждениях целый ряд логических закономерностей. В рассуждениях отца Василия прослеживается интересная последовательность утверждений:

- 1) «истинной Христианской Церковью является только наша Православная Церковь»⁹;
- 2) «понятие единства Церкви неотделимо от понятия истинности Церкви»¹⁰,
- 3) «условием вхождения в Церковь Христову является *крещение во имя Св. Троицы* (курсив автора. — М. С.)»¹¹,
- 4) «все, кто был крещен во имя Св. Троицы, остаются членами Христовой Церкви»¹²;

вершиной этой последовательности является мысль о том, что:

...все, кто был крещен во имя св. Троицы, к какому бы исповеданию они не принадлежали, находятся в Церкви, — единство Церкви здесь обусловлено тем соединением с Господом Иисусом Христом, которое осуществляется через св. Крещение¹³.

При этом Зеньковский не говорит об истинности всех христианских исповеданий — по отдельности или в совокупности, так как Истина лишь одна. Тем не менее «единство Церкви хотя очень глубоко нарушено, но не разрушено»¹⁴. Для отца Василия представляется вполне возможным путь именно воссоединения всех христиан. И начинается он, по его мнению, с осознания греховности разделений.

3. Сакраментологический аспект

Исходя из вышеизложенного формулируется второй не менее острый парадокс. Он относится к области сакраментологии. Мы называем Церковь единым богочеловеческим организмом, при этом, мы говорим и о её таинствах, совершаемых действием Святого Духа. Мы несомненно признаем таинство Крещения как в Православной Церкви, так и у других христиан, исповедующих Святую Троицу. Почему это возможно при признании отпадения или отхода других исповеданий от Истины?

9 Зеньковский В. В. Апологетика. С. 246.

10 Там же.

11 Там же. С. 247.

12 Там же. С. 248.

13 Там же.

14 Там же. С. 254.

Протоиерей Василий Зеньковский в своих рассуждениях о Церкви обозначает два нетождественных понятия — абсолютное понятие Церкви и относительное. Он не противопоставляет и не разделяет их, как это делают некоторые протестантские богословы — он лишь различает мистическую и историческую жизнь Церкви, святость первой, подверженность ошибкам и искушениям второй. Этим и объясняется признание благодатности христианских таинств вне оград истиной Церкви:

Как путь и сила спасения, Церковь таинственно соединяет обе жизни, сохраняя свободу человеческой стихии, в ней действующей, но оставаясь в то же время неиссякаемым источником благодати Божией, вечно в Церкви живущей. Греховность членов Церкви, историчность её исторической жизни не исключает святости, пребывающей в исторической Церкви, не удаляет от нее благодатных даров, ей дарованных¹⁵.

Отец Георгий иначе рассматривает эту проблему. Он советует обратиться за разъяснением к трудам блаженного Августина. Действие и благодать Святого Духа вне Церкви не прекращают совершать таинства.

В таинствах раскольников действует Церковь — цитирует отец Георгий блаженного Августина, — одних она рождает у себя, других рождает вне, — и именно потому значимо схизматическое крещение, что совершает его Церковь¹⁶.

То же самое касается и других таинств, которые являются той сакраментальной нитью, которая связывает отпавших христиан с Матерью-Церковью. В этом контексте отец Георгий ставит вопрос уже не о действительности, но о действенности таинств — спасительны ли они вне Церкви или же принимаются схизматиками в «суд и во осуждение». Однако, этот вопрос, оставаясь без однозначного ответа, не опровергает реальности самих таинств — ведь и спасительность зависит не только от подателя благодати, но и от того, кто и как её принимает. Отец Георгий убежден:

«Значимость» таинств у схизматиков есть таинственный залог их возвращения в кафолическую полноту и единство...¹⁷

15 Зеньковский В. В. Экуменическое движение и религиозная работа с молодежью // Христианское воссоединение. Париж, 1937. С. 157.

16 Флоровский Г., свящ. О границах Церкви. С. 22.

17 Там же. С. 24.

4. Условия обретения утраченного единства

Наличие связи и поддерживает надежду на утверждение границ христианства в единстве Духа и союзе мира. Этой надеждой наполнены труды и протоиерея Георгия Флоровского и протоиерея Василия Зеньковского, однако, выражается она у каждого по-своему. Отец Василий утверждал, что, ступив на путь не только жизненных и моральных бесед, но и догматических. Мы должны вместе искать такого выражения Христовой Истины, которое бы открыло наше единство во Христе. Он верил в возможность достижения вершины христианского диалога в мировой истории — в мистическом единении во Христе в общении у святой Чаши всех христиан.

Надежды отца Георгия более эсхатологичны: он говорит, что «если воссоединению суждено совершиться в истории, то во всяком случае это будет уже в эсхатологических сумерках и в канун Парусии»¹⁸. Но это не призыв к бездействию, напротив, это побуждение к внимательным и продолжительным трудам:

все внимание и вся воля должна быть собрана и обращена к тому, чтобы истощилось упорство раздора. «Мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас»¹⁹ (слова св. Григория Богослова)...

Разнообразие теологуменов в проблеме определения границ христианского единства утверждает нас в мысли, что имеющиеся вопросы необходимо исследовать и далее, до тех пор, пока не прекратятся расколы и разделения и все христиане не соберутся в лоне истинной Церкви Христовой.

Библиография

- Зеньковский В. В.* Экуменическое движение и религиозная работа с молодежью // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Париж: YMCA-Press, 1937. С. 142–166.
- Зеньковский В. В.* Апологетика // Апологетика. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. С. 3–304.
- Флоровский Г., свящ.* О границах Церкви // Путь. 1934. № 44. С. 15–26.
- Флоровский Г., прот.* Проблематика христианского воссоединения // Избранные богословские статьи / ред.-сост. А. Кырлежев. М.: Пробел, 2000. С. 171–185.

18 *Флоровский Г., прот.* Проблематика христианского воссоединения. С. 185.

19 *Флоровский Г., свящ.* О границах Церкви. С. 26.

- Флоровский Г., *прот.* Историческая проблема определения Церкви / пер. с англ. А. А. Почекунина // Начало: журнал института богословия и философии. 2013. № 27. С. 195–205.
- Флоровский Г., *прот.* Первоначальное Предание и Предания / пер. с англ. А. А. Почекунина // Метапарадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 9. С. 176–183.
- Фотиев К., *прот.* Памяти прот. Г. Флоровского // Вестник РХД. 1979. № 4 (130). С. 26–28.
- Florovsky G. Primitive Tradition and the Traditions // *The Unity We Seek* / ed. W. S. Morris. Toronto: Ryerson Press, 1962. P. 28–38.
- Florovsky G. The Historical Problem of a Definition of the Church // *Collected Works*. Vol. 14: Ecumenism II: A Historical Approach. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989. P. 29–37.

The Study of the Boundaries of Christian Unity in the Writings of Fr. Georges Florovsky and Fr. Vasily Zenkovsky

Mariya A. Sinitskaya

MA student of St. Tikhonovsky Orthodox

For Humanitarian University

mmmregent@mail.ru

For citation: Sinitskaya, Mariya A. “The Study of the Boundaries of Christian Unity in the Writings of Fr. Georges Florovsky and Fr. Vasily Zenkovsky”. *Theological Questions*, № 1 (3), pp. 183–191 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-183-191

Abstract. The article is devoted to the history of the ecclesiological searches of Archpriests Georges Florovsky and Vasily Zenkovsky, Russian scholars of «the golden age» of national theological thought. The questions concerning the unity and singularity of the Church, the ecclesiological status of Christian denominations, the possibility and ways of gaining Christian unity become relevant again. In the spirit of the patristic teaching, the theologians resolve these issues through the prism of sacramentology as the key aspect of Christianity. In the article, as in the works of Zenkovsky and Florovsky, there are no ready-to-use answers to difficult questions, but there are examples of a high culture of theological thought in the complex and currently important field of Church Science. Exposure to the methods and methodology of modern theology is mandatory for students and everyone who is interested in the theological foundations of modern church life.

Keywords: Archpriest Vasily Zenkovsky, Archpriest George Florovsky, Church, ecclesiology, the boundaries of Christian unity, ecumenical dialogue, the unity of the Church, schism, sacramentology, efficiency and effectiveness of the sacraments.

References

- Florovsky G. (1934) “O granicah Cerkvi” [“The Limits of the Church”]. *Put’*, no. 44, pp. 15–26 (in Russian).

- Florovsky G. (1962) "Primitive Tradition and the Traditions", in Morris W. S. (ed.) *The Unity We Seek*. Toronto: Ryerson Press, pp. 28–38.
- Florovsky G. (1989) "The Historical Problem of a Definition of the Church", in *Collected Works. Vol. 14. Ecumenism II: A Historical Approach*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, pp. 29–37.
- Florovsky G. (2000) "Problematika hristianskogo vossoedinenija" ["The Problems of Christian Unification"], in Florovsky G.; Kyrlezhev A. (ed.) *Izbrannye bogoslovskie stat'i* [*Selected Theological Essays*]. Moscow: Probel, pp. 171–185 (in Russian).
- Florovsky G. (2013) "Istoricheskaja problema opredelenija Cerkvi" ["The Historical Problem of a Definition of the Church"]. *Nachalo: zhurnal instituta bogosloviya i filosofii*, no. 27, pp. 195–205 (in Russian).
- Florovsky G. (2016) "Pervonachal'noe Predanie i Predanija" ["Primitive Tradition and the Traditions"]. *Metaparadigma. Almanakh: bogoslovie, filosofiya, estestvoznanie*, no. 9, pp. 176–183 (in Russian).
- Fotiev K. (1979) "Pamjati prot. G. Florovskogo" ["In Memory of Fr. Georges Florovsky"]. *Vestnik RHD*, no. 4 (130), pp. 26–28 (in Russian).
- Zenkovsky V. V. (1937) "Jekumenicheskoe dvizhenie i religioznaja rabota s molodezh'ju" ["The Ecumenical Movement and Religious Work with Young People"], in *Hristianskoe vossoedinenie. Jekumenicheskaja problema v pravoslavnom soznanii* [*The Christian Reunion. The Issue of Ecumenism in the Eastern Orthodox Mind*]. Paris: YMCA-Press, pp. 142–166 (in Russian).
- Zenkovsky V. V. (2010) "Apologetika" ["Apologetics"], in *Apologetika* [*Apologetics*]. Minsk: Belorusskaja Pravoslavnaja Cerkov', pp. 3–304 (in Russian).

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 1 (3) • 2020

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-7491

Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, П. С. Писарев</i>
Переводчик на английский	<i>диакон Петр Лонган</i>
Макет и вёрстка	<i>диакон Николай Ежихин</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: nauka.bogoslovie.mda@gmail.com

Формат 70×100/16. Печ. л. 12
Подписано в печать 29.05.2020

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42