

*Протоиерей Павел Хондзинский*

## ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРОТ. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ «НОВОГО БОГОСЛОВИЯ»

Недавно вышедшая в переводе на русский язык монография П. Гаврилюка «Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс» (Киев, 2017) дает немало нового материала для критического осмысления наследия одного из самых выдающихся русских богословов XX в., однако за ее пределами остается выявление связей о. Георгия не только с кругом религиозных философов, но и академической школой, в частности с авторами направления, уже среди современников заслужившего название «нового богословия». Между тем есть все основания полагать, что, в частности, основополагающие тезисы персоналистической концепции о. Георгия восходят к наследию авторов именно этого круга, и прежде всего — В. И. Несмелова и митр. Антония Храповицкого. Установление этого факта, правда, приводит нас к новой проблеме. Как известно, одной из самых характерных черт «нового богословия» следует считать стремление его представителей для выстраивания альтернативных Западу богословских концепций использовать парадигмы западной философии эпохи модерна. В то же время не менее хорошо известно, что, по твердому убеждению о. Георгия, только язык «воцерковленного эллинизма», язык древних отцов Церкви, может и должен навсегда остаться единственным легитимным языком богословия. Как примирить одно с другим? В предлагаемой статье выдвигается и обосновывается гипотеза, позволяющая ответить на указанный вопрос и вследствие этого охарактеризовать персоналистическую концепцию о. Георгия как образчик совершенного им самим неопатристического синтеза.

**Ключевые слова:** протоиерей Георгий Флоровский, В. И. Несмелов, митрополит Антоний (Храповицкий), священник Павел Флоренский, персонализм, неопатристический синтез, «новое богословие», русское богословие XX в., христианский эллинизм.

### 1

Вышедшая два года назад в русском переводе книга Павла Гаврилюка «Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс» составила заметную веху и в изучении наследия самого о. Георгия, и русского богословия XX в. в целом. Пройдут, вероятно, еще годы, прежде чем основные тезисы книги будут критически скорректированы на основе накопившегося нового материала. Одновременно очевидно также, что автор физически не мог рассмотреть все связанные с мыслью и творчеством Флоровского проблемы, проследить, так сказать, все ведущие к о. Георгию «пути русского богословия». В частности, за границами интересов автора осталась русская академическая наука и, казалось бы, у него для этого были все основания. Во-первых, нельзя объять необъятное. Во-вторых, действительно, деятели религиозно-философского ренессанса, с которыми Флоровский был тесно связан и интеллектуальной, и житейской судьбой, не высоко ценили русскую богословскую науку, поскольку, как пишет автор

---

*Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский* — декан богословского факультета, доктор богословия, профессор, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет (paulum@mail.ru).

монографии, «официальное „школьное“ богословие Православной Церкви, пропитанное рационалистическим морализмом и квазинаучным позитивизмом девятнадцатого века, не могло удовлетворить их (литераторов и философов. — *прот. П. Х.*) духовный голод» [Гаврилюк, 2017, 39–40]. В-третьих, не надо даже приводить цитат из «Путей русского богословия», чтобы подтвердить, что именно так описывал в них русскую богословскую науку конца XIX — начала XX вв. сам о. Георгий, — настолько это общеизвестно. Можно ли, однако, однозначно утверждать, что никто из ее представителей действительно никак не повлиял на него? Вот вопрос, на который я попытаюсь ответить ниже, сосредоточившись для удобства только на персоналистической концепции прот. Г. Флоровского.

## 2

Приверженность о. Георгия идеям персонализма, кажется, также не должна вызывать ни у кого никаких сомнений. Сам он неоднократно заявлял об этом, и в этом смысле находился «по одну сторону баррикад» не только с теми, кого можно было бы назвать его единомышленниками или учениками (Лосский, Шмеман, Мейендорф), но и с очевидными оппонентами — прежде всего о. Сергием Булгаковым. И уже этот факт любопытен сам по себе, так как если в философии возможно принципиально представить себе многовариантное сочетание концептуальных элементов, то богословие все же требует от них гораздо более однозначной взаимозависимости и связи.

Следует также отметить, что, исповедуя персонализм, о. Георгий свою персоналистическую концепцию (в богословском отношении) формулирует достаточно скупой. Так, если вопросу создания мира из ничего и в связи с этим индетерминизму человеческой истории он посвящает и отдельные статьи, и свои патристические штудии, имеющие, как совершенно верно отметил П. Гаврилюк, явно полемический — точнее, антисофиологический — подтекст, то в своих персоналистических высказываниях ограничивается нередкой декларациями вроде: «Сама идея личности была, возможно, величайшим вкладом христианства в философию»<sup>1</sup>, или: «Если у христианской метафизики есть какие-то корни, то она коренится в метафизике личности» (Флоровский), — однако самый процесс того, как совершалось это «открытие» личности отцами (если оно действительно принадлежит им), о. Г. Флоровский нигде не описывает, и в его лекциях по патристике мы не найдем никакого материала на эту тему. Можно сказать, что концепцию личности о. Георгий излагает скорее «по случаю» и от первого лица, причем следует различить у него два уровня этой проблемы. Чаще речь может идти о роли и месте личности в истории и тогда само это понятие «личность» подразумевается понятным само из себя по умолчанию, но есть все же у о. Г. Флоровского и такие места, где он так или иначе приоткрывает свои представления о богословском содержании понятия.

В статье 1930 г. «Эволюция и эпигенез» о. Георгий дает следующее определение личности: «Личность есть прежде всего свободный субъект, субъект самоопределения, творческий центр сил. Благодаря свободе личность перестает быть только естественным существом» (Флоровский, 2002, 433). Это общее определение дополняется рядом характеристик, которые можно разбить, в свою очередь, тоже на две группы: к первой относятся те, которые уточняют понятие с точки зрения личности в себе; ко второй — с точки зрения отношения личности к другим личностям.

Прежде всего, проявления личности не следует смешивать с индивидуальным проявлением и обнаружением естественно-природных сил, так как хотя личность и представляет из себя врожденную форму существования, она не тождественна органической (природной) индивидуальности, поскольку преодолевает последнюю и возвышается над ней, «и именно в этом как раз заключается истинная свобода и истинное творчество» (Флоровский, 2002, 434). Человек, таким образом, обладает двумя

<sup>1</sup> Цит. по: [Гаврилюк, 2017, 160]; ср. также [Гаврилюк, 2017, 482].

горизонтами внутренней жизни: имманентным — то есть природным, и трансцендентным — то есть божественно-благодатным, в чем, замечает о. Г. Флоровский, «нет никакого противоречия», так как человек «владеет как бы двойным „я“. Это не только две различные силы, а, если угодно, две „энтелехии“: одна имманентная, или органическая, другая трансцендентная» (Флоровский, 2002, 438).

Личность, далее, есть столько же данность («врожденная форма»), сколько и заданность: становление и конечную цель личности можно охарактеризовать как процесс обретения ею все большей прозрачности для благодати (Флоровский, 2002, 439), а это, в свою очередь, подразумевает «выход из себя» (Флоровский, 2002, 438) преодоление своей природной меры в актах творческой свободы, которые заключаются в том, что, как пишет о. Георгий, «естественное природное событие оказывается „ценностью“, явлением „других миров“» (Флоровский, 2002, 435).

Описанный процесс становления личности — то есть процесс ее «опрозрачения» для благодати, есть одновременно и аналогичный процесс в отношении других личностей. Личность должна отказываться от «замкнутости и самодовления» (Флоровский, 2002, 453), что не означает, однако, ее растворения во множестве — скорее наоборот: это есть «расширение личности, включение многих „чужих я“ в свое внутреннее „я“, обретение множества в самом себе» (Флоровский, 2002, 454). Именно с этой точки зрения становится понятным противопоставление о. Георгием «медиума родового сознания» и католического преображения личности, достигнув которого, она «получает силу и способность чувствовать и выражать сознание и жизнь целого» (Флоровский, 2002, 454)<sup>2</sup>. Это целое, следовательно, не есть просто «естественное» коллективное «я» — Grand Être Огюста Конта — но «католическое самосознание Церкви» (Флоровский, 2002, 455), то есть самосознание ставших «прозрачными» для благодати личностей, которые благодаря этому являются учителями и отцами Церкви, «потому что мы слышим от них не только их личное исповедание, но и свидетельство Церкви; они говорят нам из соборной полноты, полноты благодатной жизни» (Флоровский, 2002, 532). Таким образом, существуют два типа самосознания: индивидуалистическое и католическое (Флоровский, 2002, 532), — соответствующие, очевидно, имманентному и трансцендентному горизонтам человеческого «я».

В свою очередь, католическое самосознание — одновременно личное и соборное, в котором снимается противопоставление «я» и «не-я», — являет нам Церковь как образ бытия Пресвятой Троицы. Ведь «„Троическое единство“... нераздельное „круговращение“ единой Жизни (τὸ ἐν ἑνότητι Δαμασκίνα), — пишет о. Георгий, — вот внешний пример и предел католичности. И каждая Ипостась Троицкого Божества являет в себе всю полноту Божественной жизни: и являет ее „неотлично“, хотя и „особенно“, без разделения и неравенства...» (Флоровский, 2002, 454). Аналогичным образом и в Церкви самоотвержение не означает угашения личности, но, наоборот, расширяет ее сферу: «через самоотвержение мы обладаем внутри себя всем множеством; мы включаем многих в свое собственное „Я“. В этом заключается подобие с Божественным Единством Святой Троицы» (Флоровский, 2002, 454). Правда, у этого «многоединства» по образу Божественного триединства есть и другая сторона: будучи многоединством Тела Христова, одновременно «Церковь в целом имеет свой личный центр только во Христе» (Флоровский, 2002, 578)<sup>3</sup>. Однако, подчеркивает о. Георгий, одного этого учения недостаточно: чтобы не впасть в имперсонализм, следует идею Церкви как личного организма Христа дополнить вышерассмотренной «идеей симфонии личностей, в которой отражается тайна Святой Троицы» (Флоровский, 2002, 578).

Таков общий краткий очерк богословского персонализма о. Георгия Флоровского. Для дальнейшего рассмотрения в нем можно выделить три основных тезиса:

<sup>2</sup> Это противопоставление, вероятно, также носит «антисофиологический» полемический подтекст. Ср.: (Булгаков, 2005, 120).

<sup>3</sup> Здесь о. Георгий, пожалуй, впервые дает конкретную отсылку к учению древнего отца Церкви — блж. Августина — о totus Christus, всецелом Христе, Который есть totus homo, ille et nos — Christus et Ecclesia. См.: (Флоровский, 2002, 575).

1) Наличие трансцендентного (благодатного) и имманентного (природного) «я» у человека»; 2) представление о том, что заданность личности направляет ее в сторону всё большей самоотвергающейся разомкнутости, прозрачности, позволяющей ей вместить столько же благодати, сколько и другие «я»; 3) образующееся вследствие этого многоединство личностей в Церкви как образ триединства Троицы<sup>4</sup>. Постараемся теперь всмотреться в их генезис.

### 3

Цитированный выше П. Гаврилюк пишет: «Следует... подчеркнуть, что Флоровский впервые заинтересовался персонализмом под влиянием Герцена и других русских мыслителей, а не в результате продолжительного изучения Отцов Церкви» [Гаврилюк, 2017, 162]. С этим тезисом вполне можно согласиться, однако понятно, что если Герцен и мог быть предтечей Флоровского в смысле исторического сингуляризма или даже представления о свободе как главной характеристике личности, то в области богословия личности дать ему ничего не мог. Конечно, персонализм был свойствен многим представителям философского ренессанса, и все же сам о. Георгий дает нам скорее повод обратиться в поисках генетических корней его концепции к тому самому осужденному им позднее русскому академическому богословию, параллели с которым (а иногда и отсылки) оказываются слишком очевидными, чтобы быть случайными.

Начнем с того, что мельком и в связи даже не с персонализмом как таковым, а с толкованием грехопадения Адама в одной из ранних статей Флоровского проскальзывает имя «несправедливо малоизвестного русского мыслителя» В. И. Несмелова (Флоровский, 2002, 59). Позднее в «Путиях русского богословия» и наследие Несмелова в целом — прежде всего его главный труд «Наука о человеке», — и самое толкование указанного библейского рассказа о. Г. Флоровский оценит гораздо строже<sup>5</sup>. Однако если мы постараемся хотя бы вкратце реконструировать персоналистическую концепцию Несмелова, то поразимся сходству. Действительно, согласно Несмелову, в человеке можно различать личность и «пассивный субъект» (Несмелов, 1994, II, 145) — пассивное «я», которое есть продукт постепенного внутреннего развития и взаимодействия человека с внешним миром. Это низшее «я» можно рассматривать как явление самосознания, но не как самосознание *в себе*. Последнее же может и должно быть независимо от условностей наличной жизни, и только в этом значении может быть отождествлено с личностью. Так понимаемое самосознание есть непосредственно данное тождество сознания и бытия, «лежит глубже „я“ и может быть независимо от „я“» (Несмелов, 1994, I, 193), — и именно *это* самосознание есть личность, главной характеристикой которой является свобода (Несмелов, 1994, I, 196–197). Эта личность, по Несмелову, обладает собственной духовной природой, которую можно отождествить с дыханием жизни, вдохнутым в лицо человека Богом. Таким образом, в человеке обнаруживаются два начала — его «пассивное» эмпирическое «я», общее у человека со всеми животными, складывающееся как сумма взаимодействий индивида с окружающим миром; и его личность, существующая в себе и своей природой имеющая особую духовную природу или содержание образа Божия (Несмелов, 1994, I, 265). Вследствие этого и цель жизни человека может быть представлена «лишь в живом отображении Бога путем свободно-го уподобления Ему» (Несмелов, 1994, I, 354).

Правда, у Несмелова — и о. Г. Флоровский справедливо отмечал это в «Путиях» — практически полностью отсутствует «фактор Церкви», но здесь предшественником о. Георгия выступает еще один представитель академического богословия, имя которого называет он сам — это митр. Антоний (Храповицкий). Именно он, как подчеркивает

<sup>4</sup> К этим трем следовало бы добавить еще и четвертый: Христос как личный центр Церкви, — но его рассмотрение, связанное с целым кругом новых проблем, увело бы нас слишком далеко в сторону.

<sup>5</sup> Подробнее см.: (Флоровский, 2009, 569–571).

о. Георгий в «Богословских отрывках», «с особенной проникновенностью говорил об... „аналогии“ Троичности в Церкви» (Флоровский, 2002, 454)<sup>6</sup>. Неслучайность упоминания имени митр. Антония подтверждается тем, что в аналогичном контексте и в другой статье, «Соборность Церкви», о. Георгий обширно цитирует владыку. Для наглядности приведу эти цитаты целиком. «Церковь есть подобие Святой Троицы, подобие, в котором многие становятся единым. Почему бытие это так же, как и бытие Святой Троицы, ново для ветхого человека и непостижимо для него? Потому что личность в плотском сознании есть бытие самоограниченное, коренным образом противопоставленное каждой другой личности»<sup>7</sup>. «Таким образом, христианин должен в меру своего духовного развития освободиться от создания прямого противопоставления между „Я“ и „не-Я“, он должен коренным образом изменить основные свойства человеческого самосознания»<sup>8</sup>.

Наконец, к этим двум именам следовало бы добавить и имя о. Павла Флоренского, принадлежащего одновременно и академическому богословию, и религиозно-философскому ренессансу начала XX в. Конечно, о. Георгий, еще юношей написавший Флоренскому письмо с просьбой помочь в выборе жизненного пути, читал его «Столп», где так подробно говорится о преодолении замкнутости «я» и его открытости «ты» (Флоренский, 2012, 97).

Одним словом, мы видим, что о. Георгий совершил своего рода синтез идей тех авторов школы, которых сам в «Путьях» назовет позднее представителями «нового богословия», в общем виде охарактеризовав это течение как противоположное патристике, идущей в развитии своей мысли не от человека к Богу, но от Бога к человеку (Флоровский, 2012, 565). К этой в целом справедливой характеристике «нового богословия» можно было бы добавить и еще одну существенную его черту: стремление выстроить альтернативные западному богословию концепции, прибегая для этого одновременно к парадигмам и понятийному аппарату западной философии эпохи модерна<sup>9</sup>. Последнее, однако, приводит нас к противоречивому на первый взгляд выводу о том, что свою персоналистическую концепцию о. Георгий выстраивает в очевидном противоречии со своим же тезисом о том, что только язык воцерковленного эллинизма — язык патристики — является «вечным» языком для выражения истин христианского Откровения.

#### 4

Для разрешения возникшей проблемы обратим внимание еще на одно высказывание о. Георгия. Уже в 1924 г., выступая на заседании Братства святой Софии, он говорил: «Иван Киреевский первый звал нас к святоотеческим творениям — пора осуществить эту задачу»<sup>10</sup>. В этих словах П. Гаврилюк не без основания усматривает одно из первых обнаружений в мысли о. Г. Флоровского «некоторых элементов программы неопатристического синтеза» [Гаврилюк, 2017, 231]. Парадокс, однако, заключается в том, что Киреевский, судя по всему, имел в виду нечто совсем другое. Действительно, в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» Киреевский сперва указывает на тот факт, что «Величайшие светила Церкви... были не только глубоко знакомы с древней философией, но еще пользовались ей для разумного построения того *первого Христианского любомудрия* (курсив мой. — *прот. П. Х.*), которое все современное (то есть современное отцам. — *прот. П. Х.*) развитие наук и разума связало в одно всеобъемлющее созерцание веры» (Киреевский, 1904, 239). Однако далее Киреевский подчеркивает, что сегодня вернуться к этому «первому любомудрию» нельзя («возобновить философию святых отцов в том виде, как она была

<sup>6</sup> Ср. с критической оценкой учения митр. Антония в «Путьях»: (Флоровский, 2009, 550–551).

<sup>7</sup> Цит. по: (Флоровский, 2002, 531).

<sup>8</sup> Цит. по: (Флоровский, 2002, 531).

<sup>9</sup> Подр. см.: [Хондзинский, 2018, 139].

<sup>10</sup> Цит. по: [Гаврилюк, 2017, 231]

в их время, невозможно» (Киреевский, 1904, 253)), так как христианская философия должна исходить не только из современных запросов жизни, но и из современной образованности, современного развития науки; отцы могут быть здесь для нас скорее методологическим образцом для «разумного построения» нового христианского любомудрия. Означает ли это тогда, что, по мысли Киреевского, основой для *нового* любомудрия должна стать *новая* философия? Да, Киреевский именно так и заключает свое рассуждение: «Я думаю, что философия немецкая, в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древне-Русской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» (Киреевский, 1904, 264). Таким образом, Киреевский начертал в своей статье скорее программу «нового богословия», чем «неопатристического синтеза». Знал ли это, помнил ли об этом о. Георгий, или был готов любой ценой выдать желаемое за действительное?

Ответить на этот вопрос однозначно затруднительно, но если о. Георгий не просто вчитал в Киреевского любимую мысль, то, вероятно, другими глазами мы можем посмотреть на его статью «Спор о немецком идеализме», где современный кризис немецкого идеализма он обозначает как «новое отречение европейского сознания от эллинизма» (Флоровский, 2002, 404), а в самом немецком идеализме, напротив, усматривает творческое возрождение античных традиций мысли и «острую эллинизацию немецкого философского сознания» (Флоровский, 2002, 404). Можно согласиться с П. Гаврилюком, считающим, что «в глазах Флоровского русская софиология была вариацией на главные темы языческого эллинизма: космоизма, пантеизма, имперсонализма и детерминизма» [Гаврилюк, 2017, 398], вследствие чего опознание немецкого идеализма как нового языческого эллинизма давало возможность очередной раз выступить с подспудной (что, как мы знаем, о. Г. Флоровский любил) критикой софиологов, пользовавшихся языком современной философии. Однако для этой цели, как и для критики немецкого идеализма с точки зрения патристики в целом, казалось, было бы важнее и наглядней подчеркнуть его противоположность эллинизму, чем сближать его с ним. Между тем о. Георгий, как мы видим, не воспользовался этой очевидной возможностью, и потому с неизбежностью здесь имплицитно возникает и другой — диаметрально противоположный — ход мысли. Если немецкий идеализм — это неэллинизм, то ничто не мешает неопатристике воцерковить его так же, как отцы воцерковили эллинизм древний, и тем самым осуществить подлинный завет Киреевского. Как бы то ни было, о. Г. Флоровский все же вряд ли не сознавал, что проблематика и понятийный аппарат персонализма теснейшим образом связаны именно с немецкой идеалистической философией, и вряд ли не дочитал статью Киреевского до конца; следовательно, ничто не мешало ему попытаться корректно интерпретировать персонализм в рамках важнейшего положения его собственной универсальной концепции христианской философии. Таким образом, чтобы избежать отмеченного выше противоречия, мы вынуждены предположить, что персоналистическая концепция о. Георгия в известном смысле и была, возможно, единственным примером выполненного им самим неопатристического синтеза. Высказав эту гипотезу, подведем итоги.

## 5

Активное усвоение во второй половине XIX в. русской богословской традицией философских парадигм эпохи модерна обостряет проблему языков богословия — иными словами, проблему того философского аппарата, к которому прибегает богословие для выражения и раскрытия истин Откровения. Именно в контексте этой проблематики возникает богословская концепция неопатристического синтеза о. Георгия Флоровского, важнейшим элементом которой стал тезис о «вечном эллинизме»,

то есть утверждение, что «воцерковленный» отцами язык эллинистической философии есть исторически неизменный язык богословия. Одновременно о. Георгий оказался перед проблемой того, как богословски обосновать убежденно исповедуемый им персонализм, непосредственно воспринятый им скорее от представителей академического «нового богословия», чем религиозно-философского ренессанса, и корнями уходивший скорее в немецкий идеализм, чем в наследие отцов, тем более — языческую античность. Возможно, что в данном случае к разрешению этой проблемы о. Георгия подвел Киреевский, говоривший о возвращении к отцам скорее в смысле следования их дерзновенному примеру по воцерковлению античной философской мысли, чем в смысле прямого возрождения их наследия. Если это так, то именно в своей персоналистической концепции, следуя призыву Киреевского, о. Георгий совершил «неопатристический» синтез «нового эллинизма», имя которого он усвоил немецкому идеализму, сохранив тем самым тезис о неизменности языка богословия и связав через это понятие свою мысль с мыслью отцов.

В заключение замечу, что персоналистическая концепция о. Георгия действительно не исчерпывается суммой тезисов тех авторов школы, на которых, как было показано выше, он опирался, и без всяких кавычек заслуживает название синтеза, однако ее подробное содержательное рассмотрение в этом отношении не входит в задачи данной статьи и должно стать материалом для дальнейших исследований.

## Источники и литература

### Источники

1. Булгаков (2005) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М., 2005.
2. Киреевский (1904) — *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: в 2 т. СПб., 1904. Т. 1.
3. Несмелов (1994) — *Несмелов В. И.* Наука о человеке: в 2 т. Казань, 1994.
4. Флоренский (2012) — *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2012.
5. Флоровский — *Флоровский Г., прот.* Свяtitель Григорий Палама и традиция отцов. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Florovskij/sv-Grigorij-Palama.html> (дата обращения: 31.10.2019).
6. Флоровский (2002) — *Флоровский Г., прот.* Вера и культура. СПб., 2002.
7. Флоровский (2009) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М., 2009.

### Литература

8. Гаврилюк (2017) — *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017.
9. Хондзинский (2018) — *Хондзинский П., прот.* Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX вв.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3 (36). С. 121–141.

**Archpriest Pavel Khondzinskii. The Personalistic Conception of Archpriest Georges Florovsky in the Context of the Ideas of “New Theology”.**

**Abstract:** A book by P. Gavrilyuk “Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance” (Kiev, 2017), which was recently translated into Russian, gives a considerable amount of new material for a critical reflection on the legacy of one of the 20<sup>th</sup> century’s most outstanding Russian theologians. Though the revealing of Fr. Georges’ links not only with a circle of religious philosophers but also with the academic school, particularly — with the authors

of a movement, named by its contemporaries — “New Theology”, is beyond the scope of this monograph. There is, however, every reason to believe that it is the legacy of exactly this circle of authors in which the fundamental theses of Fr. Georges’ personalistic conception have their origins. But while establishing this fact, we actually come across another problem. As it is known, an intention of the authors of “New Theology” to use the paradigms of Modern Western philosophy, in order to create the alternatives to Western theological conceptions, should be considered to be one of the most distinguishing features of this movement. It is as well known that Fr. Georges strongly believed that the language of “Christian Hellenism” was the only legitimate language of theology there could and should ever be. How to reconcile these two theses? In the suggested article there is a hypothesis put forward and substantiated, that allows to answer the mentioned question and consequently to characterize Fr. Georges’ personalistic conception as a sample of his Neo-patristic synthesis.

**Keywords:** archpriest Georges Florovsky, V.I. Nesmelov, metropolitan Antony (Khrapovitsky), priest Pavel Florensky, personalism, Neo-patristic synthesis, “New Theology”, 20<sup>th</sup> century Russian theology, Christian Hellenism.

*Archpriest Pavel Vladimirovich Khondzinskii* — Dean of Faculty of Theology, Doctor of Theology, Professor, St. Tikhon’s Orthodox University (paulum@mail.ru).

## Sources and References

### Sources

1. Bulgakov (2005) — Bulgakov S., archpriest. *Nevesta Agntsa [Bride of the Lamb]*. Moscow, 2005. (In Russian).
2. Florenskiy (2012) — Florenskiy P., priest. *Stolp i utverzheniye istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei v dvenadtsati pis'makh [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters]*. Moscow, 2012. (In Russian).
3. Florovskiy — Florovskiy G., archpriest. *Svyatitel' Grigoriy Palama i traditsiya otsov [St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers]*. Available at: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Florovskij/sv-Grigoriy-Palama.html> (accessed: 31.10.2019). (In Russian).
4. Florovskiy (2002) — Florovskiy G., archpriest. *Vera i kul'tura [Faith and Culture]*. Saint Petersburg, 2002. (In Russian).
5. Florovskiy (2009) — Florovskiy G., archpriest. *Puti russkogo bogosloviya [The Ways of Russian Theology]*. Moscow, 2009. (In Russian).
6. Kireyevskiy (1904) — Kireyevskiy I.V. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 2 t. [Complete Works: in 2 vols.]*. Saint Petersburg, 1904, vol. 1. (In Russian).
7. Nesmelov (1994) — Nesmelov V.I. *Nauka o cheloveke: v 2 t. [The Science of Man: in 2 vols.]*. Kazan', 1994. (In Russian).

### References

8. Gavriilyuk (2017) — Gavriilyuk P. *Georgiy Florovskiy i religiozno-filosofskiy renessans [George Florovsky and religious-philosophical renaissance]*. Kiyev, 2017. (In Russian).
9. Khondzinskii (2018) — Khondzinskii P., archpriest. *Russkoye «novoye bogosloviye» v kontse XIX — nachale XX vv.: k voprosu o genezise i sodержatel'nom ob'yeme ponyatiya [Russian “new theology” in the late 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> centuries: to the issue of the genesis and meaningful scope of the concept]*. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2018, no. 3 (36), pp. 121–141. (In Russian).