

# АНАЛИЗ

## ОСНОВНЫХ ТЕЗИСОВ «НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА»

### И ИХ ПРИМЕНЕНИЕ

### В БОГОСЛОВСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Пётр Алексеевич Пашков — старший научный редактор ЦНЦ «Православная энциклопедия»; окончил бакалавриат и магистратуру филологического факультета МГУ, кафедра классической филологии; аспирант богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; г. Москва.

Предлагаемый вниманию читателя текст представляет собой анализ основных положений движения богословской мысли в России, именуемого «неопатристическим богословием». Анализ преимущественно сосредоточен на богословии протоиерея Георгия Флоровского, с чьим именем связывается (вполне заслуженно) как происхождение термина, так и формирование богословских — догматических и методологических — принципов самого движения. На сегодняшний день уже совершенно очевидно, что «неопатристическое богословие» оказалось одним из влиятельнейших в богословской мысли России XX—XXI веков. Идеи «неопатристики» положены в основание лекционных курсов в духовных семинариях и академиях, им посвящено множество статей, диссертаций и монографий как внутри Русской Православной Церкви, так и вне ее. Заметим, что влияние «неопатристики» исключительно велико за пределами не только Русской Православной Церкви, но и вообще православия. Следование идеям «неопатристического богословия» в какой-то момент оказалось (методологически и догматически) в роли практически безальтернативного критерия того, каким способом возможно достижение аутентичного понимания православного богословия прежних веков. Однако слишком восторженное отношение к «неопатристике», на взгляд автора, нуждается в определенной коррекции, чтобы православное богословие имело возможность как сохранить и использовать все безусловно верное, так и внести необходимые исправления в ошибочное в неопатристическом наследии, дабы наше «последование святым отцам» было безукоризненно точным.

Публикация данной статьи вносит свой вклад в осуществление этой задачи.

Протоиерей Георгий Флоровский, о котором мы намерены писать, был, как иногда принято говорить, «самым православным из православных богословов» [1]. Тем не менее мы намерены писать о нем не только в комплиментарном тоне, а порой позволим себе и некоторую критику. Это и до известной степени дерзко, и, с учетом репутации Флоровского, может показаться нападением на само православие. В то же время, хотя еще совсем недавно богословие XX века было для нас последним и абсолютным словом нашей веры, сейчас мы начинаем подходить

к возможности взглянуть на него более трезво — без подобной рефлексии богословская традиция существовать не может. При всех заслугах богословов прошлого столетия, особенно традиционно ориентированных, как Флоровский, нам следует осознать, что их сочинения не могут и не должны претендовать на роль общецерковного Катехизиса, чьи положения принимаются на веру и подлежат только защите, но никак не рациональной ревизии. Как указывает протоиерей Павел Хондзинский, «в XXI веке мы получили свободу рассмотреть и оценить богословие XX века, не отождествляя себя с ним... Мы можем критически осмыслить то, что делалось в XX веке, и с этим критическим осмыслением двигаться дальше» [2]. Этими словами мы и планируем руководствоваться, со всем возможным почтением, но все же критически рассматривая неопатристический «проект» протоиерея Георгия Флоровского. Следует оговориться, что в нашем рассмотрении мы не ограничимся исключительно текстами самого Флоровского, но будем время от времени обращаться и к трудам других богословов неопатристического направления: в первую очередь, разумеется, В. Н. Лосского, но также и архиепископа Василия (Кривошеина) и иных.

Четыре «составных части» неопатристического синтеза Флоровский определил сам: «Патристика, — соборность, — историзм, — эллинизм, — все это сопряженные аспекты единого и неразложимого задания» [3]. Однако там, где есть составные части, должны быть и «источники». Работу по выделению основных источников мировоззрения протоиерея Георгия Флоровского проделал в своей замечательной монографии «Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс» диакон Павел Гаврилюк [4]. Нам остается только кратко суммировать их: это русский религиозно-философский ренессанс, евразийство и немецкая критическая школа церковной истории (источниками для Флоровского, как нетрудно заметить, служили те идеологические проекты, с которыми он в разное время вел напряженную полемику). К ним мы сейчас и обратимся.

## I. ИСТОЧНИКИ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ

**Русская религиозная философия.** Отношение Флоровского к русскому религиозно-философскому ренессансу было до известной степени двойственным. С одной стороны, немалая часть его работ посвящена непосредственно критике прот. Сергия Булгакова и его софиологического учения (а другой крупный неопатристический теолог, В. Н. Лосский, и вовсе подвел богословское основание под осуждение идей Булгакова митрополитом Сергием (Страгородским)). С другой — нельзя не заметить, что Флоровский в значительно большей мере сочувствует отечественной религиозной философии, нежели, скажем, классическому академическому богословию. Достаточно сравнить его краткие оценки сочинений Соловьёва [5] и «Догматики» митрополита Макария [6].

Те же наблюдения применимы и к В. Н. Лосскому. Как пронизательно отмечает проф. Ю. А. Шичалин: «В фундаментальном “Православно-догматическом богословии” митрополита Макария догмат, помимо прочего, определяется как “истина, преподаваемая Церковью, как непререкаемое и неизменное правило



Владимир Лосский

спасительной веры». Мне представляется, что изложение догматики в «Догматическом богословии» Лосского — очень личное и никак не может быть воспринимаемо как «истина, преподаваемая Церковью». Я думаю, что этот характер изложения в значительной степени объясняется жанровым влиянием историко-философских исследований и построенный м. н. религиозной философии» [7]. Влияние русской религиозной философии на неопатристику было поистине определяющим, хотя чаще всего даже не вполне рефлексировалось самими богословами этого направления. Многие идеи Соловьёва, Флоренского, Булгакова были для Флоровского и Лосского чем-то «самим собой разумеющимся», чем-то воспринимаемым как самоочевидное [8]. Как пишет крупный исследователь творчества Лосского Роуэн Уильямс, рассуждая о его отношении к традиции русского религиозно-философского ренессанса, «видимое отрицание Лосским этой традиции не должно закрывать нам глаза на его реальную преемственность по отношению к ней» [9]. Эта преемственность носила не случайный, не акцидентальный характер; Лосский, возможно, сам не сознавал, что та самая философия, с которой он полемизировал, сформировала в нем даже не те или иные конкретные идеи, а понимание самых основных, центральных богословских концепций. Несмотря на то, что Булгаков позиционировал себя как мыслителя в известной мере независимого, а Лосский стремился следовать патристической норме, «сходство между их пониманием фундаментальных богословских концепций поразительно» [10]. Всё это в полной мере применимо и к Флоровскому. Последующие поколения неопатристических теологов — от Кривошеина до Мейендорфа и Ж.-К. Ларше — наследовали эти фундаментальные особенности и аксиомы богословского мышления уже от Флоровского и Лосского, вероятно, также не понимая, что изначально они восходят к русской религиозной философии.

**Евразийство.** На начальном этапе своего творчества прот. Г. Флоровский был участни-

ком евразийского движения и публиковался в евразийских публицистических сборниках. Его связь с этим движением продлилась недолго (1921–1923 гг.), поскольку политическая позиция лидеров движения оказалась чужда Флоровскому [11]; более того, уже с самого начала его позиция с преимущественной сосредоточенностью на религиозных вопросах отличалась от взглядов остальных евразийцев. Тем не менее, как пишет Гаврилюк, «несмотря на свои последующие разногласия с евразийцами, Флоровский разделял с Трубецким и его византийскую ориентацию, и его оценку губительного влияния Запада на культурное и религиозное развитие России. Еще важнее то, что Флоровский разделял евразийскую программу всестороннего и сознательного построения культурной идентичности, хотя Флоровский возлагал эту задачу на «богословие культуры», тогда как другие основатели евразийской группы говорили скорее не о православном богословии, а о религии вообще. В «Путиях русского богословия» Флоровский перескажет широкие историографические обобщения Трубецкого в богословских терминах: богословие должно быть освобождено из «западного пленения» и возвращено в «Землю Обетованную» греческой патристики и византийского богословия. По сути, в «Путиях русского богословия» Флоровский предложил собственную религиозно-историографическую версию евразийского «исхода к Востоку»» [12].

И действительно, контуры будущей концепции «латинского пленения» намечаются уже в работах Флоровского евразийского периода, хотя в них он еще видит своеобразие Православия не в «эллинизме», а в русском национальном духе [13]. Впоследствии протоиерей Георгий будет в самой резкой форме бороться с «евразийским соблазном» [14], однако, как и в случае с русской религиозной философией, борьба с конкретными тезисами будет сопровождаться усвоением некоторых фундаментальных предпосылок и мысленных ходов оппонента как чего-то самоочевидного.

**Немецкая критическая школа церковной истории.** Третьим идеологическим направлением, которое Флоровский одновременно оспаривал в его выводах и усваивал в посылках и некоторых фундаментальных представлениях, была либеральная критика церковной истории, представленная в сочинениях А. фон Гарнака. Именно опровергая его, Флоровский формулирует свою концепцию «христианского эллинизма»; вместе с тем именно его мысленные ходы он воспроизводит в своем нарративе «латинского пленения»: «Трактовка Флоровским русской интеллектуальной истории оказалась методологически родственной протестантской интерпретации ранней истории Церкви: в обоих случаях акцент делался на историческом разрыве и искажении» [15].

Уже рассматривая источники программы «неопатристического синтеза», мы можем видеть ее внутреннюю противоречивость: Флоровский искренне стремится опровергнуть идейные течения, которые находит несовместимыми с православием, не вполне сознавая, какое они оказали воздействие на его собственную мысль. Концепции Булгакова, евразийцев и даже Гарнака сформировали сам образ мышления Флоровского, его аксиомы и основы. И потому его прочтение патристических источников впоследствии было в значительной мере предопределено логикой тех самых авторов, которым он намеревался эту патристику противопоставить.

## II. «ИСТОРИЧЕСКОЕ И КАФОЛИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ»

Как мы помним, неопатристический «проект» Флоровского создавался в первую очередь в контексте полемики с мыслью «отцов» русского религиозно-философского ренессанса. Соответственно, в ряду «составных частей» предложенного Флоровским синтеза первое место должны занимать те, которыми определяется его противостояние с предшественниками. Ключевым методологическим различием между софиологическим проектом протоиерея С. Булгакова и неопатристикой нам представляется самопозиционирование их авторов.

Для первого ключевое значение имел статус независимого мыслителя; даже став священником, он оставался не в последнюю очередь философом, а философствование, по Булгакову,



Протоиерей Сергей Булгаков

«как и всякое творчество, требует от человека отваги: он должен оставить берег и пуститься в безвестное плавание, результат необеспечен, он может не вернуться на берег, потеряться, а то и погибнуть в волнах. Но лишь такое путешествие сулит какие-либо открытия. Свобода философствования, как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство. Религии в философии ценна сотрудница (ancilla), но бесполезна раба» [16]. Теми же принципами определяется и отношение священника-философа к Преданию, сохраненному в патристических сочинениях: «Область догматики шире святоотеческой традиции. Отсюда следует неправильность и известная историческая наивность требования во всех проблемах мыслить “по отцам”... Запретить... новую доктрину, означало бы впасть в антиисторический талмудизм, а вместе и в своеобразную патристическую ересь» [17]. Итак, богословский метод Булгакова подразумевает, что теолог выступает в качестве

мыслящего индивидуума, в известной мере автономного как от актуального одобрения Церкви на данном этапе [18], так и от исторического наследия, от Предания Церкви. В противовес ему Флоровский утверждает как необходимые составные части своего богословского синтеза «соборность» и «историзм» — пребывание в единстве с Церковью в синхронном и диахронном аспекте [19]. Прямым возражением Булгакову звучат слова: «Иначе сказать, — вращи в Церковь, — и жить в этой таинственной, сверхвременной и целостной традиции, совмещающей в себе всю полноту откровений и прозрений. В этом, и только в этом, залог творческой производительности, не в притязательном утверждении пророческой свободы. Нужно заботиться не столько о свободе, сколько об истине» [20].

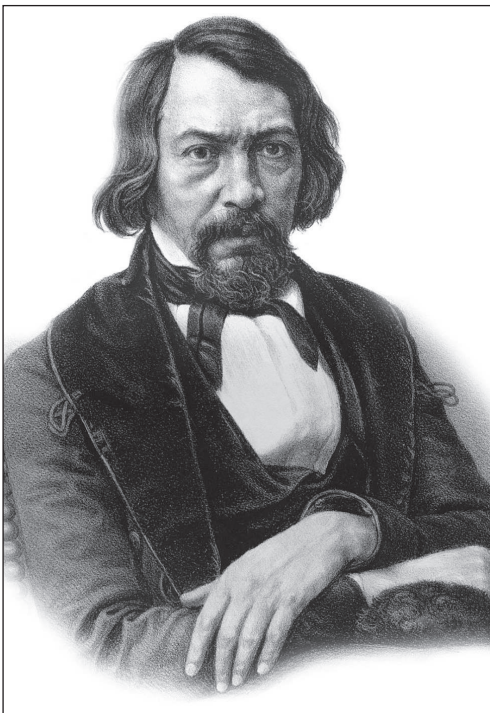
Именно в части «кафолического» и «исторического» сознания богослова мысль Флоровского была наиболее бесспорной и в то же время наиболее простой: призвание теолога действительно состоит не в том, чтобы излагать свою собственную, авторскую мысль; он должен быть свидетелем истины, принадлежащей не ему лично, но Церкви как целому. В то же время долг истинного богослова состоит не только в том, чтобы следовать за решением большинства (большинство, в конце концов, может погрешать), но и в том, чтобы поверять сложившийся на текущем этапе консенсус историческим Преданием.

### III. «ПАТРИСТИЧЕСКИЙ СТИЛЬ»

Идея святоотеческого «стиля» является для Флоровского одной из важнейших категорий. Сам по себе неопатристический синтез имеет своей основной задачей, по замыслу Флоровского, разработку нового богословия, которое было бы устроено аналогично святоотеческому: «Восстановление патристического стиля, вот первый и основной постулат русского богословского возрождения» [21]. При этом, как, собственно, и всякий стиль, стиль патристический должен схватываться почти интуитивно; определимы только его основные черты —

«экзистенциальность» [22], христоцентричность [23], связанность с Литургией и молитвенной жизнью [24]. При этом создаваемое богословие, обладая всеми этими чертами, должно быть именно **новым**; неопатристика — это не патрология (прямое воспроизведение святоотеческих текстов Флоровский пренебрежительно называет «гербаризацией древних текстов»), а богословский «проект»: «Речь идет не о какой-нибудь “реставрации”, и не о простом повторении, и не о возвращении назад. “К отцам”, во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать древние тексты» [25]. Конструирование «нового святоотеческого богословия» у авторов неопатристического направления отделяется от патрологии и знания текстов отцов Церкви, более того — даже отчасти противопоставляется ему: «мало знать отеческие тексты и уметь из отцов подобрать нужные справки или доказательства. Нужно владеть отеческим богословием изнутри. Интуиция вряд ли не важнее эрудиции, только она воскрешает и оживляет старинные тексты, обращает их в свидетельство» [26]. Здесь (особенно в замечании о значении интуиции [27] для понимания святоотеческого богословия) нельзя, конечно, не увидеть некоторого следа герменевтической теории Шлейермахера [28], который, как известно, усматривал цель герменевтического процесса в том, чтобы понять автора «лучше, чем тот понимал сам себя». Задача сверхрационального понимания авторского замысла через усвоение себе его духовного состояния, о которой говорит Флоровский, тоже взята у немецкого теолога; именно он предлагал читателю-интерпретатору психологически воссоздать в себе самом процесс рождения произведения в душе автора, поскольку понимание есть «историческое и интуитивное (пророческое) объективное и субъективное воссоздание данной речи» [29]. Таким же образом предлагает воспринимать отцов и В. Н. Лосский: их нужно «не просто цитировать», но «усвоить

их φρόνημα, их дух» [30] (и, конечно, «усвоение φρόνημα τῶν πατέρων», несмотря на использование греческого термина, который придает фразе «патристическую» стилистическую окраску, подразумевает все то же интуитивное познание по Шлейермахеру). Наследие древней Церкви, таким образом, усваивается не столько через тексты, сколько через психологическое самоотождествление с его носителями, которое могло принимать совершенно буквальный характер; как известно, однажды на замечание о смерти отцов Церкви Флоровский ответил восклицанием: «Отцы Церкви не умерли. Я еще жив!» [31]. Он был, кажется, единственным, кто говорил о **самом себе** как об отце Церкви, но в целом богословы неопатристического направления подчас награждали друг друга этим титулованием (помимо Флоровского [31] и предтечи неопатристики А. С. Хомякова [33], прозвание отца и учителя Церкви носил также В. Н. Лосский [34]).



Алексей Хомяков

В «патристическом стиле» Флоровский и богословствовал. Как отмечает диакон П. Гаврилюк, «что бы ни утверждал Флоровский, он всегда высказывался с внешне-непоколебимой уверенностью в правоте своей позиции. Свое

богословие он считал подлинным выражением “разума отцов Церкви”» [35]; при этом, особенно в европейский период своего творчества, он был значительно ограничен в доступе к источникам [36] и потому был просто вынужден полагаться на интуицию. Но до известной степени этот отход от конкретных текстов был, как мы видели выше, осознанным и целенаправленным. «Новое патристическое богословие», по замыслу его ведущих разработчиков, должно совпадать с собственно святоотеческим в первую очередь в отношении «стиля», в то время как фактологическое, буквальное совпадение с ним не только не обязательно, но и не является вполне нужным (даже само познание его — это не более чем «библиотечная работа» [37] и «гербаризация»). Такая методологическая установка, в свою очередь, ставит под сомнение патристичность самого «стиля», поскольку богословие самих отцов было как раз в значительной степени построено на сухой книжной работе [38]; недаром VI Вселенский Собор остроумно назван «Собором библиотекарей и архивариусов» [39]. Характерно, что в сочинениях свт. Григория Паламы (например, в «Антирретиках против Акиндина») присутствует несколько сотен ссылок на свв. Григория Богослова, Василия Великого, прп. Максима Исповедника и пр. И потому всякий богословский «стиль», противопоставленный патрологической, даже филологической, «библиотечарской», работе с цитатами и источниками, с неизбежностью оказывается уже не вполне патристическим. Отцы не гнушались богословским исследованием, их взаимодействие с предшественниками было подчас действительно глубоким и творческим «раскрытием» учения последних (ἀνάπτυξις, как обычно византийцы обозначали этот процесс [40]), однако они никогда не отрывались от конкретики текстов и цитат, сознавая при том, что порой раскрытие подлинного учения Церкви требует масштабного исследования патристических текстов и согласования множества различных свидетельств.

Следует, впрочем, признать, что теоретически всякая эпоха может дать своих «патристических

богословов» [41], и «интуитивное» постижение «φρόνημα» помимо текстов гипотетически все же возможно. Однако такое постижение имеет своим условием столь исключительное духовное совершенство, что было бы наивно включать его в ряд составных частей богословского «метода». Свт. Иоанн Златоуст указывает, что «по-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистою, чтобы вместо книг служила нашим душам благодать Духа, и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уж хотя бы вторым путем» [42]. Однако коль скоро сам свт. Иоанн Златоуст не дерзал считать себя способным к познанию Откровения помимо Писания, то для современного богослова тем более остается «второй путь» — путь чтения и понимания текстов Библии и святых отцов. Как пишет свт. Григорий Палама: «Ищущий познания прежде дел, если верит испытанным, воспримлет некое подобие истины, размышляя же сам от себя, утрачивает этот образ» [43]. Применительно к научно-богословской работе это означает, что любое рассуждение без ссылок на источник будет либо ложно, либо методологически некорректно.



свт. Григорий Палама

Именно связи с конкретными текстами порой ощутимо недостает богословам неопатристического направления, несмотря на всю их обращенность к историческому наследию Церкви. Так, В. Н. Лосский справедливо предостерегал от «бессознательной сбивчивости, а также злоупотребления сознательными анахронизмами, когда вкладываешь что-то от Бергсона в свт. Григория Нисского или что-то от Гегеля в преп. Максима Исповедника» [44],

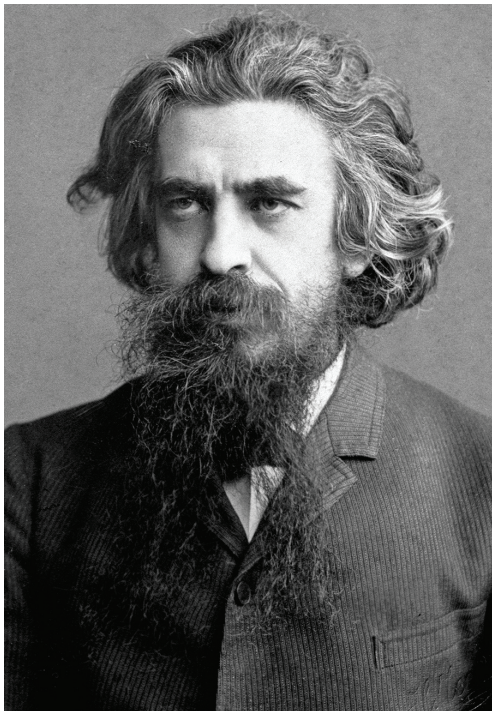


преп. Максим Исповедник

хотя сам же, к сожалению, погрешал подобной сбивчивостью. Чтобы действительно богословствовать в «патристическом стиле», необходимо преодолеть инерцию мировоззрения своей эпохи и аксиом собственного мышления, этой эпохой сформированных. Для ранних представителей неопатристического течения, как мы помним, источником фундаментальных богословских понятий служила, в частности, критикуемая ими и в то же время их сформировавшая русская религиозная философия. Чтобы мыслить свободно от её влияния (или, по крайней мере, сознавать его наличие), психологического самоотождествления с отцами Церкви было недостаточно, поскольку то самое «интуитивное постижение» в наших авторах было слишком во многом предопределено той самой традици-

ей «русского ренессанса». Требовалась «кабинетная работа», которой, увы, уделялось внимания хотя и много, но все же недостаточно.

Так, например, персоналистическая проблематика занимает центральное положение в неопатристическом богословии («идея личности была... величайшим вкладом христианства в философию» [45]), однако такой интерес продиктован не внутренней логикой патристики, а запросами философии модерна [46], которые диктуют и постановку задач, и сами их решения. Здесь может вспомниться и специфическая трактовка восприятия Христом человеческого естества (понимаемого в таком случае как некое общее «содержание» всех ипостасей), согласно которой уже в силу самого Воплощения Спаситель некоторым образом соединился со всеми человеческими ипостасями: «Человеческая природа торжествует над состоянием противоположной, ибо природа эта вся целиком сосредоточена во Христе, Им, по слову святого Иринея, возглавлена... И это дело Христа простирается на всё человечество...» [47]. Она, разумеется, не была бы возможна без разработки В. С. Соловьёвым философской проблематики «всеединства» [48]. В метафизике отцов и образ существования «общей природы»



Владимир Соловьёв

оценивался иначе [49], и восприятие Спасителем «общего человеческого естества» получало принципиально другую трактовку [50].

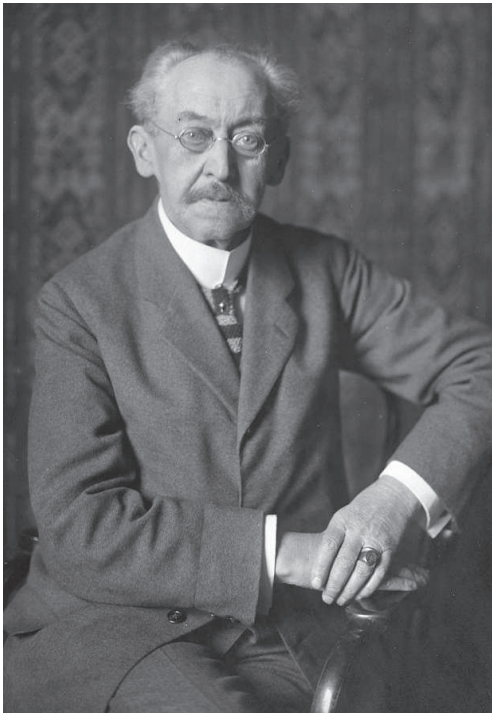
Тем не менее всё сказанное выше не следует воспринимать как попытку обесценить монументальный проект Флоровского. Утверждения критиков неопатристической программы, что она «лишает православное богословие дара речи и уверенности перед лицом сложностей и проблем современного мира», поскольку требует «постоянно искать убежища в прошлом Церкви... чтобы наверняка оставаться в границах истины» [51], строго говоря, бессмысленны. Если богословие хочет быть «православным», то оно никак не может обойтись без постоянной оглядки на «прошлое Церкви» (т. е. на ее **Предание**) хотя бы просто потому, что понятие «православия» все же имеет некоторое содержание. Мы не можем, если хотим ответственно относиться к словам, называть «православным» любое богословие, которое нам нравится, не проверяя его на соответствие собственно православию, для чего требуется обращение к Преданию Церкви, сохранённому в трудах святых. Поэтому можно сказать, что сама по себе установка на богословие в «стиле» и духе святых отцов, воспринятая Флоровским в противовес религиозно-философской мысли «отцов русского ренессанса», была в высшей степени благотворна и в целом традиционна для православного богословия. Однако практическая реализация этой программы оказалась не всегда удачной в силу опоры на интуитивное познание и пренебрежения действительно патристическим методом богословской работы — богословием «архивариусов и библиотекарей». Отсутствие твердой филологической и патрологической школы сделало «новое богословие» местами уязвимым перед влиянием внебогословских факторов и идеологических течений модерна, которые определяли иногда не только постановку вопросов, но и сами выводы неопатристической теологии.

#### IV. «ХРИСТИАНСКИЙ ЭЛЛИНИЗМ»

Ориентацией богословия на патристику как на нормативный период «проект» Флоров-



ского был обязан в первую очередь полемике с мыслью русского религиозно-философского ренессанса. Четвертая и последняя составная часть неопатристического синтеза — «христианский эллинизм» — также формулируется в полемическом контексте; ренессанс здесь также играет свою роль, но в качестве главного оппонента-вдохновителя выступает, разумеется, А. фон Гарнак и его [52] концепция «эллинизации» христианства.



Адольф фон Гарнак

Гарнак, как известно, предложил свой «проект» осмысления истории христианства через призму «истории догматов» (Dogmengeschichte) — как истории постепенной деградации и искажения Христовой вести под влиянием античной мысли. «Сущность христианства», как утверждал немецкий историк в одноименной работе, состояла в вере в Бога Отца, признании за каждой отдельной человеческой личностью бесконечной ценности, а также любви к ближнему, составляющей основу морали [53]. **Веро-учение** в этой концепции не только не составляет необходимой принадлежности христианской **веры**, но и в некотором смысле является подменой ее: «патристическое богословие имело ложную основу, поскольку представляло собой “порочную практику превращения христологии

в основополагающую сущность Евангелия”» [54]. Тот преимущественный акцент, который с определенного момента делает на вопросах догмы христианская мысль, по Гарнаку, завел христианство в тупик, выход из которого был намечен только с началом Реформации. Догматы не имеют ничего общего с новозаветным Писанием [55] — они представляют собой внешнее по отношению к нему человеческое творчество, использующее Благоую Весть только как материал: «Догма, по своей концепции и структуре, есть продукт греческого духа на почве Евангелия» [56].

Значение такого направления критики исторической Церкви трудно переоценить (достаточно вспомнить, насколько влиятельной в России была аналогичная, хотя и оформленная литературно, а не академически, программа Л. Н. Толстого) — ее христианский характер как таковой подвергался решительному сомнению: «Не были ли этот новый синтез просто замаскированным язычеством? Таково именно было авторитетное мнение Адольфа Гарнака» [57]. Флоровский в своем апологетическом осмыслении церковной истории предлагает диаметрально противоположное понимание взаимодействия между эллинизмом и христианством. С его точки зрения, святоотеческое раскрытие апостольской проповеди (**κήρυγμα**) имеет не внешнюю, а внутреннюю мотивацию: «В провозглашении христианской веры две основные стадии: наша простая вера должна была получить некий чин, быть высказана. Было внутреннее побуждение, была внутренняя необходимость в том, чтобы от киригмы перейти к догме». Переход от простой веры к веро-учению является, по Флоровскому, необходимым, исходя из собственной логики христианского благовестия, и потому «догматы Отцов — по существу та же “простая” киригма, которая была однажды передана и дана апостолами, однажды и навсегда. Теперь же та же самая киригма, надлежащим образом высказанная, развита в единое упорядоченное целое, состоящее из взаимосвязанных свидетельств» [58]. Идея внутренней необходимости для христианства

догматического раскрытия и уточнения веры в вероучительных положениях может быть предметом дискуссии [59], однако несомненно, что с точки зрения исторической Церкви догма не может мыслиться иначе, как постепенное разворачивание керигмы в истории, сохраняющее смысл апостольской проповеди неизменным [60]. А поскольку для Флоровского догматизация христианства была внутренней его потребностью, то и та культурная и философская «плоть», в которую облеклось Благовестие на заре патристической эпохи, воспринималась им как уже неотъемлемая часть христианской веры. Этой «плотью» стал «эллинизм»: «Эллинизм в Церкви как бы увековечен, введен в саму ткань церковности, как вечная категория христианского существования» [61]. Без эллинизма (*philosophia perennis*, «вечной философии» Предания) для Флоровского нет и христианства: «В сущности, быть христианином — значит быть греком, ибо наш основополагающий авторитет навсегда — греческая книга, Новый Завет. Христианская весть была навсегда запечатлена в греческих категориях» [62]. В этом отношении наш автор был последователен: даже в «Путях русского богословия», несмотря на название, фактически нет никакого «русского» богословия, но только противостояние греческого (византийского) и «западного» (сперва «латинского», потом «немецкого») начал на русской почве.

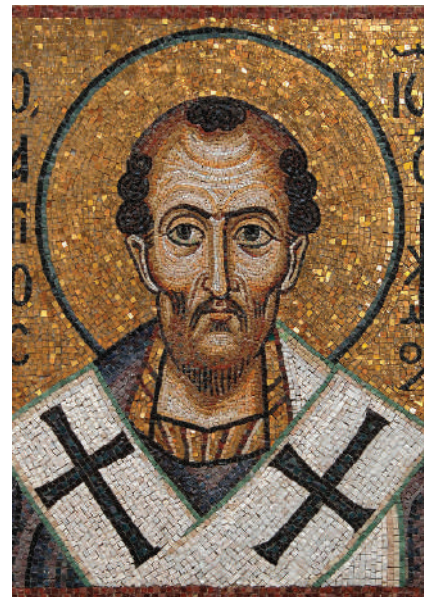
В то же время важно отметить, что утверждение непреходящего значения христианского эллинизма, которому Флоровский обязан восторженной любовью в среде современного греческого богословия [63], в действительности не имеет этнического измерения: «Речь идет не об этническом эллинизме, и не о современной Элладе или Леванте, не об этом запоздалом и вовсе неоправданном греческом “филетизме”» [64]. Трактровку «христианского эллинизма» как фактически греческого шовинизма на христианской почве, которую дал его ученик, протопресвитер Иоанн Романидис, сам Флоровский воспринял не без критики [65]. Под эллинистическим началом в неопатристике понимается не национальное, а культурно-философское: «Имеется в виду “христианская античность”, эллинизм догматики, эллинизм литургии, эллинизм иконы» [66]. «Эллинизм» означает античную систему метафизических понятий, античную эстетику, восходящий к античности образ богослужения. Тем самым в категорию эллинизма могут быть вписаны и латинские отцы Церкви, и даже наиболее выдающиеся схоласты: «Блж. Августин и даже блж. Иероним были не менее эллинистичны, чем св. Григорий Нисский или св. Иоанн Златоуст... И Иоанн Дамаскин был одинаково авторитетен для средневековой Византии, и для Петра Ломбардского и Фомы Аквинского. Сам томизм эллинистичен» [67].



свт. Григорий Нисский



прп. Иоанн Дамаскин



свт. Иоанн Златоуст

Коль скоро это так, можно сказать, что Флоровский не должен считаться ответственным за определенные эксцессы современного церковного эллиноцентризма. В то же время тот программный статус, который в неопатристике усваивается эллинизму, не может не обесценивать (до известной степени) иные формы выражения православной мысли. Для самого Флоровского «латинской патристики никогда не было» [68] — существовала только греческая патристика в (не всегда удачном) латинском переводе, и ценность она имеет лишь постольку, поскольку в ней сохранено эллинистическое начало; православное же богословие поствизантийского периода он и вовсе избрал главной целью своей критики. К сожалению, этот обесценивающий подход даже у самого Флоровского (не говоря о его последователях) не сопровождался глубоким изучением отвергаемого материала. Это заметно уже в отношении латинской патристики, пренебрежительное отношение к которой у нашего автора зачастую бывает связано с некоторым недопониманием [69]; но в полной мере названная проблема проявляется в концепции «латинского пленения» и «псевдоморфозы» православного богословия в XVII–XIX вв.

Концепция «латинского пленения» не была измышлена Флоровским, но во многом благодаря именно его авторитету она приобрела фактически нормативный статус для богословия XX в. Краткий набросок этого чрезвычайно влиятельного представления наш автор дает в своем «Этосе Православной Церкви»: «Семнадцатое столетие было критическим веком в истории восточного богословия. В ту эпоху преподавание богословия отклонилось от традиционного святоотеческого образца и подпало западному влиянию. От Запада заимствовались богословские приемы и схемы, и притом без большого разбора, как от римо-католической схоластики пост-тридентинского периода, так и от разных богословских систем Реформации... Изменился стиль богословствования... По существу, то было печальным и двусмысленным лжеобразованием (псев-

доморфозой) восточного богословия, и оно не изжито еще и в наше время. Оно означало своего рода трещину в душе Востока» [70]. Не падает Флоровский даже получившее широчайшую церковную рецепцию [71] «Православное Исповедание» свт. Петра: «Православное Исповедание» — это основной и самый выразительный памятник мозилянкой эпохи... Для нас важны не столько отдельные уклонения в католицизм — их можно объяснить случайностью, — сколько тот факт, что вся «Confessio Orthodoxa» построена на католических материалах» [72]. Однако этим оценкам Флоровского свойственен тот же изъян, который мы отмечаем при обсуждении его подхода к «патристическому стилю»: «интуитивное» восприятие здесь подменяет систематическое исследование. Флоровский пишет: «Исповедание» изначально составлено по-латыни, и в этом первом варианте чувствуется гораздо большее римское влияние, чем в окончательной версии, прошедшей критической пересмотр на соборах в Киеве (1640) и в Яссах (1642)» [73]. Однако в действительности совершенно непонятно, как что-либо может «чувствоваться» относительно исходной редакции «Исповедания», поскольку «латинский оригинал “Православного Исповедания” утерян» [74]. Точно так же и утверждение о построении «Исповедания» «всецело на католических источниках», быть может, отчасти и верно, но за ним не стоит какого-либо систематического исследования этих предполагаемых источников.

Хотя под прицелом критики Флоровского оказалось в первую очередь русское богословие Нового времени, неопатристическая теология в целом относилась критически и к греческим сочинениям этой эпохи. Вторая из созданных в этот период православных «Символических книг» — «Исповедание Православной веры Восточной Церкви» Иерусалимского Собора 1672 г. (более широко известно как «Послание Восточных патриархов» 1723 г.), составленное патриархом Иерусалимским Досифеем Нотарой, — точно так же воспринималось Флоровским как чуждое подлинно православного учения: «Так называемые

«символические книги» Православной Церкви не обладают обязывающим авторитетом, как бы часто ими ни пользовались отдельные богословы в разное время. Авторитетность их относительна и производна... В нескольких же пунктах в них видно явственное западное влияние... Для того, чтобы понять Православную Церковь в самой ее основе, нужно обратиться к отцам, к св. Афанасию, к Каппадокийцам, даже к псевдо-Дионисию, а не к Могиле или Досифею» [75]. Архиепископ Василий Кривошеин — другой крупный неопатристический богослов, посвятивший опровержению авторитета «Символических книг» пространное исследование, — находит возможным говорить, что Досифей «даже превосходит Петра Могила в своем увлечении латинщиной» [76]. Однако эти утверждения высокопреосвященного патролога, увы, также основаны на **ощущениях**: «Падение богословского уровня ясно **ощущается** всяким, кто после чтения творений святых отцов или Деяний древних Соборов (до соборов XIV в. и св. Марка Ефесского включительно) переходит к чтению Исповеданий веры XVI–XVII вв.» [77]. Если и с «Исповеданием» свт. Петра Могила «произошла печальная история: его практически никто не читает, но при этом все точно знают, что оно находится под сильнейшим влиянием западной схоластики» [78], то куда больше это относится к «Исповеданию» и в целом сочинениям патриарха Досифея. Упрекая Иерусалимского первосвященителя в «оторванности от святоотеческой основы», неопатристические теологи, вероятно, не вполне сознавали, что в подобного рода прегрешениях может быть обвинен кто угодно, но только не Досифей — автор двенадцатитомного сочинения по истории Православной Церкви от апостолов до XVII столетия, издатель поздне-византийских отцов и убежденный паламит [79]. Интуитивно схваченное ощущение чуждости Досифея «патристическому стилю» заменило Кривошеину систематическое исследование, что и привело к столь радикальной ошибочности его выводов. Флоровский видел в богословии «Символических книг» только «зависимость и подражание», которые «еще не были действительной

встречей с Западом», и полагал, что свт. Пётр Могила и Досифей могли «только повторять готовые западные ответы» [80]. Исходя из этого, он утверждал, что неопатристическому богословию еще только предстоит «отвечать на инославные вопросы, из глубин своего кафолического и непрерывного опыта» [81], не сознавая, что на определенном этапе этот ответ был уже дан и он был именно «патристическим синтезом»: так, «Исповедание» и «Двенадцатикнижие» Досифея представляли собой именно ответ на поставленные инославным (католическим и протестантским) Западом богословские вопросы, данный на основании святоотеческих источников [82]. Безусловно, «богословский стиль» Досифея не был чисто византийским (хотя сохранял ощутимые патристические черты). Но возмущение Флоровского тем фактом, что православное богословие Нового времени привыкло «обсуждать религиозные и богословские вопросы в их западной постановке» [83], выглядит противоречиво в свете его же предложения отвечать на «инославные вопросы». В какой же еще постановке обсуждать их, если не в западной? Вполне естественно, что Досифей и свт. Пётр Могила ведут полемику с Западом на понятном Западу же теологическом языке [84].



свт. Пётр Могила

Говоря об «эллинизации» христианства, Флоровский настаивает, что трансформация керигмы апостолов в догму, выраженную языком античной метафизики, не привела к содержательному изменению Благой Вести, но лишь упорядочила и сделала более ясным способ ее выражения. В то же время, когда речь заходит о поствизантийском богословии, он, не проводя систематического содержательного анализа, отказывается ему в ценности на основании того, что оно не совпадает с его интуитивным представлением о византийском патристическом «стиле». Как отмечает диакон Павел Гаврилюк, за этой тенденцией, которую у Флоровского перенимают последующие поколения неопатристических теологов, стоит изначально восходящий к его евразийским увлечениям изъян: «смещение критерия культурной идентичности с критерием истины» [85]. Идентичность может конструироваться искусственно, и легче всего она конструируется в ситуации противостояния (иногда так же искусственно моделируемой); одновременно идентичность воспринимается как раз практически интуитивно и схватывается на основании общих ощущений. Точно так же «Флоровский редко прибегал к пространному обсуждению каких-либо конкретных отступлений от церковных догматов. Чаще всего он имел дело с очень общими историческими особенностями западного богословского мышления, не задаваясь вопросом об их ложности или истинности. Как правило, Флоровский ограничивался общими словами, редко объясняя, что именно он понимает под искажением православного учения под тем или иным “западным влиянием”. Культурная морфология малоприспособна для нормативных богословских утверждений; однако Флоровский постоянно смешивает критерий религиозной идентичности (строй богословской мысли, характерный для византийского православия) с критерием богословской истины» [86].

Переходя от теории к практике, можно отметить, что те святые, которых сам Флоровский предлагает в качестве примера преодоления «латинской псевдоморфозы», в действительности

ти вряд ли согласились бы с его воззрениями. Так, например, наш автор пишет: «Мы должны преодолеть западные влияния в русском богословии. И прежде всего — чуждый “западный стиль”. Преодоление началось уже много лет назад в русских школах — при Филарете и в монастырях — с возрождением подвижничества. Достаточно вспомнить школу старца Паусия Величковского и особенно наследие Оптиной Пустыни» [91]. Однако наиболее известный Оптинский подвижник, прп. Амвросий, не только не воспринимал «западный стиль» свт. Петра Могилы как нечто чуждое Православию, но и прямо рекомендовал его «Исповедание» как однозначную норму правой веры: «Чтобы не потерять твердое Православие, возьмите в руководство себе и детям своим книгу “Православное Исповедание” Петра Могилы» [92]. Предлагаемый в качестве образца патристического духа с греческой стороны (и действительно бывший его носителем) прп. Никодим Святогорец [93] сам систематически занимался адаптацией латинских духовных сочинений для нужд православных христиан [94].

Установка неопатристики на «христианский эллинизм» представляет собой неоднозначное явление. С одной стороны, данная концепция послужила фундаментальным «оправданием истории», осуществленным на патристическом основании. Также и осознание ценности античных метафизических категорий, характерных для православного богословия, византийской эстетики и духовной традиции, нельзя не признать положительным фактом. С другой — последовательное применение этой концепции приводило и приводит, как мы видим, к сомнительным последствиям. Несомненна и ее причудливая близость к критическим построениям либерального протестантизма. Если для Гарнака разрыв пролегал между IV столетием и началом Реформации, а в роли фактора «псевдоморфозы» выступала эллинизация, то неопатристические теологи поместили провал, вызванный латинизацией, между падением Константинополя и началом, как ни парадоксально, того самого русского религиозно-философского ренессанса,

к достижениям которого они относились столь критически. Применительно к практике богословской исследовательской работы это означало фактическое вычеркивание целой эпохи из рассмотрения вообще, причем не на основании фундаментального анализа, а просто в силу ее неполного соответствия византийскому культурному типу, каким он виделся ученым неопатристического направления. Такой подход к истории богословия нельзя назвать ни традиционным, ни продуктивным.

## V. НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Все богословские «проекты» XX в. возникают как попытка ответить на тот кризис религии как таковой, которым было отмечено это столетие. Даже та формальная религиозность, которая сохраняла господствующее положение в XIX в., с наступлением нового периода стремительно теряла свое значение. Этим тенденциям потребовалось не одно десятилетие, чтобы полностью развиться, но проницательным умам они были очевидны уже в 1900-е гг. Среди различных попыток разрешения той задачи, которая в этой связи встала перед христианством, не последнее место занимали православная неопатристика и движение «ressourcement» («возвращения к истокам») в католической «Nouvelle théologie» [95]. И неопатристы, и «новые теологи» видели причину упадка христианского мира в его отрыве от опыта ранней Церкви и предлагали обратиться к нему за ответами на современные им вопросы, однако их прочтение источников определялось изначально не-патристически-ми аксиомами.

Глубокое положительное значение неопатристики состоит в том, что ее представители (по крайней мере, в теории) «не в пример старшему поколению [деятели русского религиозно-философского ренессанса] <...> предпочитали стабильность в вопросах веры реформам, духовную уравновешенность — мистической экзальтации, ясное руководство — двусмысленности, а традиционное православие — модернистским экспериментам» [96]. Как отмечает протоиерей Павел Хондзинский, «значе-

ние отца Георгия [Флоровского] определяется в известном смысле как раз преодолением парадигм русской религиозно-философской мысли начала XX столетия, что удалось далеко не всем его современникам» [97]. В то же время эти парадигмы, преодоленные в своих наиболее радикальных выводах, продолжали оказывать и на Флоровского, и на Лосского (а через них — на их подражателей) значительное влияние на уровне определенных аксиом и посылок, которые воспринимались ими как нечто самоочевидное. В конечном итоге неопатристика, провозглашая свое противостояние со школой Соловьёва и Булгакова, в значительной мере на практике выражала их же идеи, только в другом оформлении.

Всё это означает, что, хотя ценностные установки неопатристического богословия сохраняют во многом свое значение, конкретные работы и исследования, выполненные в рамках данного направления, более не должны считаться «золотым стандартом» православия. Сказанное о Павлом о «Пути русского богословия» верно и в отношении многих иных работ Лосского, Флоровского и их продолжателей: «Пути русского богословия», без сомнения, являются очень субъективной книгой, откуда проистекают одновременно и их достоинства, и их недостатки. «Пути» крайне интересны как источник в силу масштабов личности их автора, занявшего, бесспорно, свое выдающееся место в истории русского богословия, и одновременно, конечно, **не могут уже быть использованы в качестве научной литературы**, что, к сожалению, еще нередко случается» [98].

Значит ли всё это, что православное богословие, если оно желает оставаться православным, обречено на неминуемость и не может дать ответа на те вопросы, которые ставит перед ним сегодняшний (и завтрашний) день? Является ли православный богословский метод попросту «богословием повторения», «патристическим талмудизмом», как охарактеризовал его протоиерей С. Булгаков? Безусловно, нет. Центральный положительный тезис неопатристической программы был, безусловно, верен: святоотеческое наследие может

и должно быть основой для деятельности православного богослова, дающего ответ на вызовы времени. Целью этой деятельности должно быть или раскрытие (*ἀνάπτυξις*) изначального Предания с целью ответа на те вопросы, которые ранее перед ним не стояли, или приложение уже существующих ответов к соответствующим современным вызовам. Таким образом, движущим мотивом данной деятельности не должно быть «искание новых догматов» как таковое, которое полагал необходимым Булгаков [99], поскольку, хотя «в области наук, в том числе и философии с богословием, прогресс всегда не только возможен, но и прямо необходим, поскольку в противном случае само существование науки лишается смысла», «сам факт наличия и развития этих наук, все больше необходимых для поддержания наших личных отношений с Богом, — свидетельство не духовной силы, а нашей всё возрастающей духовной слабости» [100]. Богословие необходимо постольку, поскольку существует недостаток боговидения;

впрочем, это не значит, что нельзя обнаружить в нем, как свт. Марк Евгеник, действие в истории Промысла Божия, побуждающего верных к более глубокому усвоению истин «веры, однажды преданной святым» (Иуд. 1:3): «Ибо домостроительно каждый из божественных догматов тщательно исследовался в подобающие сроки, когда неизреченная Премудрость вовремя пользовалась бешенством и нагмением еретиков» [101]. Все это требует от теолога масштабной работы — филологической, исторической и герменевтической [102]; понимание отеческого учения, как показывает пример неопатристического проекта, не вполне возможно при злоупотреблении «интуитивным» постижением *φρόνημα* отцов в обход их текстов. В то же время научная работа не может отделяться от личного благочестия [103] и благоговения по отношению к столь священному предмету исследования [104]. Именно таков, по нашему мнению, подлинно «патристический стиль» богословия.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ПРИМЕЧАНИЯ

1. В исходном виде, следует признать, эта фраза звучит менее внушительно: «Из всех русских богословов отец Георгий является наиболее верным православному учению» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 456).
2. Из публичной беседы «Чем занималось православное богословие в XX веке?» (18.11.21).
3. Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 645.
4. Павел Гаврилюк, диак. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017.
5. «Слабая сторона Соловьёва и его школы в том, что умозрительное рассуждение у них зачастую преобладает над Преданием и даже искажает опыт веры. Во всяком случае, мы можем сказать, что влияние немецкой философии стало для русского богословия органичным и полезным» (Florovsky G. Western Influences in Russian Theology // Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, 1975. Vol. 4: Aspects of Church History. P. 177).
6. «“Догматика” Макария Булгакова, выдающегося историка Русской Церкви и впоследствии митрополита Московского, при всех своих достоинствах остается мертвой книгой, памятником безжизненного школярства, не вдохновенной истинным церковным духом; это еще одна западная книга» (Ibid. P. 174).
7. Шичалин Ю. А. О понятии «Личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 63–64.
8. См. в статье проф. К. М. Антонова: «Можно очень долго перечислять узловые моменты мысли Лосского, которыми он обязан предшествующей русской религиозной мысли, в том числе, и мысли критикуемого им Булгакова. Представляется, что здесь не имеет смысла говорить о специальном влиянии, о сознательной рецепции (в наиболее систематичном своем труде: “Очерк мистического богословия восточной Церкви” — Лосский всего однажды ссылается на Флоренского и однажды на кн. Е. Н. Трубецкого) или, тем более, о плагиате — мне представляется, что речь должна идти именно о парафразах на уровне само собой разумеющихся постановок вопроса, тем, риторических фигур» (Антонов К. М. Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В. Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / Сост.: К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. М., 2013. С. 111).
9. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009. С. 232.
10. Там же. С. 44; см. ниже, в главе о «патристическом стиле», применительно к вопросу об образе бытия «общей природы» и значении Боговоплощения для рода человеческого в целом.
11. См.: Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ / Пер. с англ. под ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 31.
12. Павел Гаврилюк, диак. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. С. 127–128.
13. См.: Флоровский Г. В. О народах неисторических: Страна отцов и страна детей // Исход к Востоку. 1997. С. 168.

14. Он же. Евразийский соблазн // Современные записки. 1928. № 34. С. 312–346.
15. Павел Гаврилюк, диак. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. С. 347.
16. Сергий Булгаков, прот. Свет Невечерний // Первообраз и образ. М.: СПб., 1999. Т. 1. С. 93.
17. Сергий Булгаков, прот. Догмат и Догматика // Живое Предание. Православие в современности. М., 1997. С. 16–17.
18. Вспомним, что на практике мысль Булгакова и была дважды осуждена иерархией — в Определении Архиерейского Собора РПЦЗ от 30 окт. 1935 г. «О новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии Премудрости Божией» и в указах митр. Сергия (Страгородского) (при участии ряда иерархов РПЦ в СССР) преосв. Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 1651 от 7 сент. 1935 г. и № 2267 от 27 дек. 1935 г. Удивительный и редкий случай единодушия!
19. См. о синхронном и диахронном компонентах единства Церкви: Захаров Г. Е. Первенство в Древней Церкви (II — сер. V в.): опыт типологического исследования // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2021. Вып. 98. С. 31.
20. Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 642.
21. Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 641.
22. Он же. Этос Православной Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 268.
23. Там же. С. 273.
24. Там же. С. 271–272.
25. Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 641.
26. Там же. С. 640–641.
27. См.: Шлейермахер Ф. Герменевтика. М., 2004. С. 156.
28. Влияние это могло быть не осознано самим Флоровским; о Шлейермахере, по крайней мере, он отзывался несколько пренебрежительно: «Романтический культ личности... фихтманский пафос свободы морального творчества, гениальный эстетизм Шеллинга, шлейермахерова религия чувства и настроения... — всё это слишком хорошо известно» (Георгий Флоровский, прот. Смысл истории и смысл жизни // Из прошлого русской мысли. М., 1995. С. 105).
29. Шлейермахер Ф. Герменевтика. М., 2004. С. 63.
30. Георгий Флоровский, прот. Святой Григорий Палама и традиция отцов // Догмат и история. М., 1998. С. 381.
31. Nassif B. Georges Florovsky // Historians of the Christian Tradition. Nashville, 1995. P. 461
32. Papademetriou G. C. Father Georges Florovsky: A contemporary Church Father // Greek Orthodox Theological review. 1996. № 41. P. 119–126.
33. «Этот отставной штаб-ротмистр, Алексей Степанович Хомяков — учитель Церкви? Он самый» (Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. СПб., 1886. Т. 2. XXVI–XXVII); как отмечает исследователь, и «у Флоровского Хомяков в статусе пророка: он “свидетельствует” об истине Церкви» (Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижн. Н., 2011. С. 195).
34. «Лосский для [французов] явился первым откровением, а один француз назвал его — “отцом Церкви” в самом XX веке» (Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. С. 66).
35. Павел Гаврилюк, диак. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. С. 88–89.
36. Там же. С. 89–90.
37. «[В. Н. Лосский] говорит нам, что патристическую теологию следует отличать от знания отцов Церкви. На самом деле, всякий может знать творения отцов, причем даже весьма основательно и глубоко эрудированно. Это относится к библиотечной деятельности и кабинетной работе, которая не предполагает с необходимостью христианскую веру. Иметь патристическое сознание — это нечто совершенно иное» (Lossky N. Vladimir Lossky, témoin de l'orthodoxie en Occident // Messager de l'Église orthodoxe russe. 2008. № 8. P. 8).
38. Достаточно вспомнить, что песнопения двенадцатых праздников прп. Иоанна Дамаскина — одна из вершин богословской поэзии — в половине случаев представляют собой буквально цитаты из соответствующих Слов свт. Григория Богослова.
39. Валентин Асмус, прот. Вселенский VII Собор // ПЭ. Т. 9. С. 655; аналогичные черты в богословии, например, того же прп. Иоанна Дамаскина отмечает и протопресвитер Александр Шмеман (Александр Шмеман, протопресв. Исторический путь Православия. М., 2016. С. 287).
40. См.: Соборный Томос против монаха Прохора Кидониса, II // Томосы Паламитских Соборов. СПб., 2021. С. 138.
41. Прп. Симеон Новый Богослов считает отрицание такой возможности «все-ересью»; см.: Симеон Новый Богослов, прп. Слово 47, огласительное // Слова / Пер.: свт. Феофан Затворник. М., 1892. Вып. 1. С. 427–428.
42. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея, I // Полное собрание творений. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 1. С. 6; можно вспомнить пример прп. Марии Египетской, никогда не читавшей ни строки из Писания, но знавшей его в совершенстве.
43. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих, 3.1.32. М., 1996. С. 296.
44. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 295.
45. Георгий Флоровский, прот. Век патристики и эсхатология // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 239.
46. «Флоровский впервые заинтересовался персонализмом под влиянием Герцена и других русских мыслителей, а не в результате продолжительного изучения Отцов Церкви» (Павел Гаврилюк, диак. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. С. 165).
47. Лосский В. Н. Догматическое богословие // Боговидение. М., 2006. С. 549. Ср. у самого прот. Г. Флоровского: Георгий Флоровский, прот. Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 41–42.



48. Ср. у прот. С. Булгакова: «Универсальность Христова воплощения и Пятидесятницы, их действительность распространяется на всех людей, без всякого исключения, всё человечество есть Тело Христово» (Сергий Булгаков, прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 338). Воззрение это восходит к Оригену: «Христос, Коего Телом является весь род человеческий, а возможно, и совокупность всего творения...» (Origenes. Nomilia 2 in Psalmum XXXVI // PG. 12. Col. 1330). (Подробно о влиянии данной идеи Оригена на католическое и даже православное богословие, приведем к глубоким искажениям святоотеческого учения, см. в книге: К. Г. Шахбазян, В. В. Крымов, М. А. Шахбазян. «Зрак раба приим...» К вопросу об искажениях ортодоксального понимания Боговоплощения в католической и православной богословской мысли конца XIX – начала XXI в. Краснодар: Традиция, 2020. 366 с.)
49. См., напр., у свт. Фотия, который признает за общими понятиями существование лишь в «примыслении и воображении» (ἐπινοία καὶ φαντασία): «Если Христос воспринял человека вообще, получается, что Он стал человеком не по существованию и не чувственно, но только примыслением и воображением, ведь таково существование обобщений (ἡ τοῦ καθόλου ὑπαρξίς)» (Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Тракаты 223–248 / Пер., предисл. и прим.: Д. Е. Афиногенов // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 58–59).
50. Более того, Константинопольский поместный Собор 1087 г. против Нила Калабрийского и вовсе провозглашает: «Если кто станет учить, что все человеческие ипостаси пребывали в воспринятой Владыкою плоти и собожились с нею, да будет анафема. Ибо это очевидная нелепость и, более того, явное нечестие. Как, по здравому рассуждению, может пребывать в чистой и не имеющей никакого греха [Христовой плоти] то, что сделалось скверным и нечистым? Как можно обоженному низвернуться в позибель? И не Богородицей ли будет тогда и родительница [всякого человека]? И, что всего смехотворнее, не увлечет ли развратник, отсылаемый в геенну, с собою и содержащую его [плоть Христову]? И множество еще подобный порождений этой нелепицы может обнаружить тот, кто рассмотрим ее внимательнее» (Gouillard J. Le Synodikon dell'Orthodoxie: ed. et comment. // Travaux et mémoires. 1967. Vol. 2. P. 300–301).
51. Калаицидис П. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // Страницы: Богословие, культура, образование. М., 2012. Т. 16. Вып. 3. С. 329–330; впрочем, Калаицидис оговаривается, что его критика в первую очередь относится не столько к самому Флоровскому, сколько к его последователям.
52. Точнее сказать, всей немецкой историко-критической школы — тот же Г. Узенер также, несомненно, вносит свой вклад в тот «образ оппонента», от которого отталкивается Флоровский.
53. Harnack A. Das Wesen des Christentums. B., 1950. S. 42 ff.
54. Цит. по: Павел Гаврилюк, quak. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. К., 2017. С. 380.
55. Harnack A. Grundriss der Dogmengeschichte. Tüb., 1914. S. 3–4.
56. Idem. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, 1886. Bd. 1. S. 20.
57. Георгий Флоровский, прот. Христианство и цивилизация // Вера и культура: избранные труды по богословию и философии. СПб., 2002. С. 642.
58. Он же. Этос Православной Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 267.
59. Как кажется, в святоотеческих писаниях обыкновенно все же подразумевалось, что необходимость богословствовать связана не с внутренней потребностью христианина, а с вызовами извне — с ересью или иноверием; можно вспомнить классическое рассуждение свт. Илария Пиктавийского: «Лишь злоба еретиков и богохульников вынуждает нас совершать недозволенное, восходить к неприступному, говорить о неизреченном и дерзать на запретное. Хотя следовало бы единственно верою исполнять заповеданное: поклоняться Отцу, с Ним чтить и Сына и исполняться Духом Святым, но приходится нам простирать ничтожество нашей речи на вещи, словом не выразимые. Чужие преступления и нас понуждают к преступлению (in vitium vitio coartatur alieno), и мы подвергаем то, что надлежало бы благоговейно хранить в душе, опасности человеческого выражения» (Hilarius Pictaviensis. De Trinitate, 2.2 // PL. 10. Col. 51). Еще более авторитетное свидетельство такого же отношения можно видеть в самом оросе Халкидонского Собора (см.: Вселенский IV Собор. Деяние V // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908. Т. 4. С. 47).
60. Именно так описывалась история христианского вероуочения в речах греческой делегации на Ферраро-Флорентийском соборе: «Недопустимо и никогда не будет допустимо излагать учения иные или противоболожные по отношению к уже существующим — это было воспрещено с самого начала [апостольской] проповеди; разрешалось только раскрывать и изъяснять то, что в сжатом в виде содержалось в началах веры, и не более того» (Sessio Ferraria VI // Quae supersunt Actorum graecorum Concilii Florentini / Ed. J. Gill. R., 1953. Vol. 1. P. 144).
61. Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 644.
62. Блейн Э. Завещание Флоровского // Вопросы философии. 1993. №12. С. 85.
63. Доходящей до курьезного: Флоровского пытаются считать «своим» даже греческие радикалы-старостильники.
64. Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 644.
65. См.: Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу / Изд.: А. М. Пентковский // Символ. 1993. № 29. С. 211–212.
66. Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 644.
67. Цит. по: Павел Гаврилюк, quak. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. С. 386.
68. Цит. по: Там же. С. 384.
69. Характерен пример оценки Флоровским «Томоса» свт. Льва, папы Римского: «Однако, еще меньше, чем Кирилл, папа Лев мог подсказать или превосхитить однозначное догматическое определение. Его слова очень ярки, но как бы окутаны лучистым туманом... Нелезко и непросто было их закрепить (“зафиксировать”) в терминах догматического богословия... Подлинное звучало не с Запада, но на Востоке, из уст восточных отцов, — в 451-м году, в Халкидоне» (Георгий Флоровский, прот. Византийские отцы V–VIII в. Минск, 2006. С. 26–27). Традиция (и сам Халкидонский Собор) оценивает «Томос» принципиально иначе, но главное — впечатление «лучистого тумана» было бы устранено, если бы патролог обратился к другим текстам свт. Льва и попробовал оценить его христологические воззрения как систему. Впрочем, как мы говорили выше, Флоровский порой пренебрегал «библиотечной работой».

70. Он же. Этнос Православной Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 271.
71. Напр.: «Это исповедание было одобрено, прежде всего, на одном Киевском соборе, затем на соборе Ясском, а потом было пересмотрено и одобрено всеми четырьмя Восточными патриархами и единодушно принято со стороны всей Православной Церкви. Таким образом, упомянутое исповедание сделалось выражением учения всей Церкви и, как таковое, во всем и по всему имеет такую же важность и значение, как если бы оно было составлено Вселенским собором» (Никодем (Милаш), сщисп. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 452).
72. Florovsky G. Western Influences in Russian Theology // Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, 1975. Vol. 4: Aspects of Church History. P. 165.
73. Ibid.
74. Бернацкый М. М. Православное Исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной // ПЭ. Т. 57. С. 743.
75. Георгий Флоровский, прот. Этнос Православной Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 264.
76. Василии (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. Нижн. Н., 2011. С. 461.
77. Там же. С. 452.
78. Сильвестр (Стойчев), архиеп. К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы // Труды Київської духовної академії. 2012 № 17. С. 107.
79. Досифей составил первое систематическое изложение истории паламитских споров с изданием постановлений церковных Соборов того времени. В предисловии к этому изложению он приводит перечень достойных отвержения ересей Варлаама и Акиндина (воспроизводя список, составленный свт. Григорием Паламой); см., напр: "Εκθεσις τῆς τῶν Βαρλαάμ καὶ Ακινδύνου δυσσεβημάτων ἀλλοκότου πληθῆος // Δοσιθέος Ἱεροσολύμων. Τόμος Αγάπης. Ἰάσιο, 1698. Σ. 13–17.
80. Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 649.
81. Там же.
82. Так, в вопросе о Евхаристии Досифей воспроизводит св. Николая Кавасиду (Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου, 8.12.13. Θεσσαλονίκη, 1983. Τ. 4. Σ. 404), о роли иерархии — Паламитские Соборы (Томосы Паламитских Соборов. СПб., 2021. С. 14, 141), о Чистилище — свт. Марка Евгеника (этому вопросу посвящена наша статья, готовящаяся к печати в «Вестнике ЕДС»), в учении о предопределении и свободе он свободно комбинирует учение свт. Иоанна Златоуста и свт. Августина и т. д.
83. Florovsky G. Western Influences in Russian Theology // Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, 1975. Vol. 4: Aspects of Church History. P. 163.
84. Более того, было бы даже не вполне корректно сказать, что сам этот язык был чужд византийскому богословию, поскольку уже отцы кон. XIV — нач. XV в. фактически начали его разработку. Как отмечает проф. Маркус Плестед, «для [Марка Эфесского], самого известного (можно даже сказать — архетипического) защитника Православия, не существовало никакой фундаментальной несовместимости между греческой и латинской богословскими методологиями. Он готов сражаться против Фомы Аквинского и в целом против Латинской церкви их же собственным оружием. Иными словами, перед нами состязание двух враждебных груз грузу схоластических систем, которые выдвигают противоположные выводы, но прекрасно совместимы в своем подходе к вопросам богословия» (Plested M. Orthodox Readings of Aquinas. Oxf., 2012. P. 125–126).
85. Павел Гаврилюк, диак. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев, 2017. С. 347.
86. Там же. С. 348.
87. Wendebourg D. «Pseudomorphosis»: A Theological Judgement as an Axiom for Research in the History of Church and Theology // The Greek Orthodox Theological Review. 1997. Vol. 42. N 3–4. P. 321.
88. Ibid. P. 324–325.
89. Именно так проводит границу святоотеческого периода архиепископ Василий (Кривошеин), которого мы цитировали выше.
90. «Кто не стремится с любовью и сильным желанием через смиренномудрие достигнуть единения с последним из святых, но приобрел по отношению к нему некое малое недоверие, тот никоим образом никогда не соединится и не встанет вместе с ним в один ряд с прежними и предшествующими святыми, хотя бы он и мнил, что имеет всякую веру и всякую любовь к Богу и ко всем святым. Он будет отвергнут ими как не сумевший занять при помощи смиренномудрия то место, которое прежде веков определено ему Богом» (Симеон Новый Богослов, прп. Другие главы богословские и практические, 6. М., 1998).
91. Florovsky G. Western Influences in Russian Theology // Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, 1975. Vol. 4: Aspects of Church History. P. 180.
92. Амвросий Оптинский, прп. Письмо 84 // Сборник писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1995. С. 101–102.
93. «В действительности Прегание Отцов в жизни Церкви никогда не прерывалось. Вся структура восточного богословия, в широком смысле слова, до сих пор всецело святоотеческая. Молитвенная и созерцательная жизнь продолжает следовать древнему образцу. Добротолюбие, знаменитая энциклопедия восточного благочестия и аскетизма, включающая писания Отцов многих столетий, начиная со св. Антония Египетского до исихастов XIV века, всё более и более становится руководством для всех тех, кто в наше время хочет жить Православием. Авторитет собирателя этих писаний, св. Никодима Святогорца, недавно был вновь подкреплён его официальной канонизацией греческой Церковью» (Георгий Флоровский, прот. Этнос Православной Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 271).
94. Помимо известной адаптации «Il combattimento spirituale» католического монаха Л. Скупполи прп. Никодиму принадлежит переработка иезуитских «Духовных упражнений» и др.; он находил также возможность использовать и крайне «юридически» построенные схоластические руководства к исповеди «Il confessore instruito» и «Il penitente instruito» иезуита Паоло Сеньери (см.: Φραγκίσκος Έ. Ν. «Αόρατος πόλεμος» (1796), «Γυμνάσματα πνευματικά» (1800). Η πατρότητα τῶν «μεταφράσεων» του Νικόδημου Αγιορείτη // Ἑρανιστής. 1993. Τ. 19. Σ. 127–129).
95. Свою близость с этим движением осознавал и сам Флоровский: «В богословском возрождении католицизма очень мало ла-

- тинцизма и “романтизма” в узком смысле. Фокус внимания: Священное Писание, древние литургии, святые отцы» (Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. С. 106–107).
96. Павел Гаврилюк, quak. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. К., 2017. С. 90.
97. Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 159.
98. Там же. С. 170.
99. «...следует признать, что православие через своих членов постоянно находится (вернее, должно находиться) в процессе искания догматов, их новообразования, в догматическом развитии Церкви единая истина поворачивается разными и новыми сторонами» (Сергий Булгаков, прот. Афонское дело // Русская мысль в России и за границей. 1913. Кн. 9. С. 40).
100. Шичалин Ю. А. О понятии «Личности» применительно к триединному Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 54.
101. Марк Эфесский, свт. Силлогистические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов, 68 // Византийские исихастские тексты / Сост. А. Г. Дунаев. М., 2012. С. 475–476; ср. аналогичное мнение свт. Августина Блаженного: «Многое, относящееся к католической вере, в то самое время, как подвергается она нападениям со стороны беспокойной горячности еретиков, с целью возможной защиты против них и тщательнее исследуется, и яснее понимается, и настойчивее проповедуется» (Августин Блаженный, свт. О Граде Божьем, 16.2. М.; Берлин, 2016. Ч. 3. С. 126).
102. Выше мы уже упоминали пример такой герменевтической работы свт. Геннадия Схолария; можно также вспомнить указание на необходимость подобного у свт. Григория Паламы; см.: Григорий Палама, свт. Собеседование православного с варлаамитом, 32 // Трактаты. Краснодар, 2007. С. 156–157.
103. «Целость, полнота и истина знания, собственно, принадлежат людям, восстановленным благодатию и в Боге живущим. У других оно и неполно, и неистинно» (Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 2010. С. 333).
104. «Вы не опустили бы так, если бы верили отеческим словам, потому что кто слушает святых, тот начинает с сердечным благочестием относиться не говорю уже к самим сверхъестественным дарованиям, но даже к тому, что в них спорно». (Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. 1.3.48. М., 1996. С. 111).

