

**«В ОЖИДАНИИ ВАРВАРОВ»:
ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОЛЕМИЧНОСТЬ
У ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО***

Б. ГАЛЛАХЕР

Как жить теперь? Какой придумать выход?
На варваров – одна была надежда!

*Константинос Кавафис.
В ожидании варваров***

Если величие богослова определяется мерой оказанного им влияния, Георгий Флоровский несомненно может быть назван крупнейшим богословом восточного православия XX в. Его богословская программа «неопатристического синтеза» превратилась в доминирующую парадигму богословия и экуменической активности православных. Достаточно лишь перечислить наиболее известных его бывших студентов (прот. Иоанн Мейендорф, Иоанн Романидис, митр. Иоанн Зизиулас), и тех, кому он послужил наставником (архим. Софроний Сахаров, Владимир Лосский, прот. Александр Шмеман, еп. Каллист Уэр) – и перед нами краткая история православного богословия второй половины XX в.

Флоровский оставил нам почти общепринятую ныне парадигму бытия православными в современном мире, в котором доминирует культурное наследие Запада. Согласно этой парадигме, всеправославная идентичность в форме «христианского эллинизма» утверждается посредством отрицания инакомыслия Другого¹. На практике этот Другой чаще всего оказывается одной из версий Запада или «западного влияния» в православной мысли и жизни. Здесь полемичность подменяет позитивную сторону определения того, что не является православием и также определяет само православие через отрицание. Однако, как будет показано, данная модель никак не может быть признана удовлетворительной, ибо она продуцирует слепоту в отношении того факта, что идентичность не герметично запечатана от Другого, – от инакомыслящего «Запада» или заблудших и оказавшихся у него в плену православных, – но в действительности напрямую от него зависит.

Прием «двухходового» утверждения православной идентичности через полемику с Другим был впервые применен Флоровским

* Перевод выполнен по изданию: *Gallaher B.* «Waiting for the Barbarians»: Identity and Polemicism in the Neo-patristic Synthesis of Georges Florovsky // *Modern Theology*. October 2011. P. 659 – 691 (с сокращениями).

** Перевод И.Н. Жданова.

в контексте русской религиозной мысли, где он пытался выразить «традиционную» восточно-православную богословскую идентичность в противовес софиологии С.Н. Булгакова, не без оснований рассматривая ее как разновидность неоплатонизма и немецкого романтизма, т.е. «искусительного» западного пути, проложенного В.С. Соловьевым, а затем избранного П.А. Флоренским и Булгаковым, к которым Флоровский причислял также и Н.А. Бердяева. По мнению Флоровского, именно «в силу этого данные русские мыслители столь охотно принимались на Западе. Они повторяли западные идиомы»². В результате критического переосмысления соловьевского вектора мысли Флоровский поставил вопрос о необходимости выбора между двумя путями: либо в область обманчивых, если не сказать еретических, идей, ошибочно принимаемых за православное богословие, либо к альтернативе в лице «святых отцов и опыта великой Церкви — исторической Церкви, традиции и патристики»³.

Утвердиться в собственном теологическом проекте Флоровскому помогли два столкновения с Булгаковым. Во-первых, это контрверза 1933 — 1935 гг., касавшаяся булгаковских предложений по поводу ограниченного епископально санкционированного интеркоммуниона между англиканской и православной Церквями в рамках братства св. Албания и преп. Сергия, которым Флоровский устно оппонировал⁴. Во-вторых, конфликт 1935 — 1937 гг. по поводу софиологии, когда он противостоял Булгакову главным образом на непубличном уровне, хотя и подписал (неохотно) вместе с прот. Сергием Четвериковым критическое «особое мнение» в качестве члена комиссии, сформированной митрополитом Евлогием (Георгиевским) для рассмотрения заподозренной в ереси булгаковской софиологии⁵. Екклесиологическому универсализму Булгакова Флоровский противопоставлял традиционную доктрину границ Церкви, а пантеистическим тенденциям софиологии — требование четкого различия между нетварным и сотворенным, утверждение человеческой и божественной свободы, радикальной в своей непредопределенности, а также указывал на провинциальность эллинистического характера церковной традиции, воплощенной в православной литургии и корпусе восточной патристики. Впрочем, уже в середине 1920-х гг. Булгаков спрашивал у Флоровского с огорчением: «Почему у Вас такая бессознательная потребность отлить из различия противопоставление, из несродства враждебность?»⁶

Эту присущую Флоровскому полемичность отмечает Мейендорф, вспоминая, как автор «Путей русского богословия» в своих лекциях частенько рассуждал о том, что отцы богословствовали с целью опровержения ересей: «Отцы Церкви, — говорил он, — чаще всего богословствовали для опровержения еретиков. Отправляясь от “неверного” выражения христианского благовестия, они находили “верные” слова,

при этом не “создавая” Истину — которая и является истиной только в силу своей божественности — а выражая и объясняя ее»⁷. Этот патристический богословский подход составлял «основной психологический метод Флоровского в его критике русской культуры». В частности, «психологическим импульсом, вдохновлявшим Флоровского при написании его книг было отвержение так называемой софиологии во всех ее видах», которая представлялась ему «разновидностью немецкого идеализма, своеобразным гностицизмом и вообще незаконным использованием философии для выражения христианских догматов». Софиологи заявляли, что как их вера, так и обращение к философии имеет традиционный, патристический прецедент (особенно в трудах Григория Паламы) и это, как утверждает Мейендорф, побудило Флоровского в целях опровержения их заявлений обратиться к отцам. Флоровский стремился доказать, что только в созерцаниях отцов, понимаемых как христианский эллинизм или новая воцерковленная христианская философия, может быть найден приемлемый ключ для отделения светской философии от богословия. Как отмечает Мейендорф, почти в каждой точке своего богословия Флоровский молчаливо обращен к софиологии Булгакова, наиболее известного софиолога⁸.

Однако было бы упрощением считать, что полемика Флоровского была направлена лишь против Булгакова и русской религиозной философии в связи с тем, что она паразитировала на немецком идеализме как одной из форм западного влияния. В действительности критика Флоровским русской религиозной философии была частью его тотальной полемики против всего постсхизматического западного богословия, отталкиваясь от которого он трактовал восточное православие как общую традицию неразделенной Церкви, считая представителями христианского эллинизма не только Василия Кесарийского и Григория Нисского, но также Аврелия Августина как одного из почитаемых на Востоке отцов⁹. Следует отметить, что в этом полемическом отношении к Западу и акцентировании «византийско-славянского» наследия как подлинного источника «русской души» сказываются философские следы его до-богословского периода. В особенности — его тесного альянса с евразийством во время пребывания в столице Болгарии, но это вполне очевидно и в его последующих богословских опусах. Наиболее яркий тому пример — его выступления в 1936 г. на первом всеправославном конгрессе теологов в Афинах, где Флоровский сделал два доклада, которые вызвали тогда заметный резонанс¹⁰. В них суммировались два ключевых тезиса из его тогда же готовившейся к печати книги «Пути русского богословия»: утверждение эллинской идентичности православия и его традиционной культуры, а также указание на искажение этой идентичности чуждыми и враждебными традициями постсхизматического Запада.

Первый доклад, сделанный по-немецки, назывался «Западные влияния в русском богословии» и представлял собой, по собственному признанию автора, квинтэссенцию «Путей русского богословия». Это выступление Флоровского было одним из трех докладов на секции, посвященной определению внешних воздействий (римско-католического, протестантского, философского) на православную теологию после падения Константинополя. Основной объем доклада посвящен беглой демонстрации того, как происходила насильственная «псевдоморфоза» православной мысли, в ходе которой православие (оказавшееся сначала в латинском, а затем в немецком и английском «плёну») было принуждено мыслить себя в существенно чуждых категориях, выражаться при помощи заимствованных концепций, как в России были насаждены западное богословие и культура, не имевшие корней в жизни, что привело к «расколу в православном сознании»¹¹. Однако, согласно Флоровскому, сущность православия как такового осталась неизменной, несмотря на инославное засилье, которое не смогло разрушить «аутентичность веры» и потому требуется лишь вернуться к историческим истокам восточного православия.

Второй доклад, сделанный по-английски «Патристика и современная теология», призывает современных православных богословов обратиться к традиции отцов восточной Церкви. Также это возврат не к букве их текстов, а к возжиганию творческого пламени отцов, к восстановлению патристического духа в «непрерывности жизни и мысли»¹². Более того, специально апеллируя к своей, преимущественно греческой, аудитории, он заявляет, что отцы выковали канонический новый христианский эллинизм, что их схемы и формулы остаются неизменно эллинистическими. Эллинизм, заключает Флоровский одну из самых известных речей в современном богословии, есть устойчивая категория христианского бытия, и всякий богослов должен пройти через «духовную эллинизацию... стать в большей степени греком, чтобы стать поистине вселенским, поистине православным»¹³. Эта эллинизация откровения отцами или, по более позднему выражению, «эллинизм под знаком креста»¹⁴, — полемизирует Флоровский с А. Гарнаком, — является не каким-то случайным искажением Евангелия, но элементом провиденциального плана Бога по призванию язычников. Тщательным выбором вечных слов, не поддающихся замене, в своих догматических определениях, отцы, вдохновляемые новым опытом христианской веры и жизни, выковали вечную и священную, хотя и эклектичную, христианскую философию или «философию Святого Духа»¹⁵, которая заключена в системе христианских догматов.

В чем же, согласно Флоровскому, состоит существо патристической традиции? Христианский эллинизм Флоровский маркирует тем, что

он называл «кафолическим» или «соборным сознанием», где отцы выступали свидетелями, обладателями персонального опыта мистерии Христа, называемого у Флоровского «видением». Церковь характеризуется как богочеловеческое единство, которое отражает единство Троицы, где многие становятся одним, и это качество Флоровский связывает с соборностью или кафоличностью¹⁶. Кафоличность опосредует для нас «живую традицию»¹⁷ как живое движение духа, действующего в Церкви от Сионской горницы до сегодняшнего дня.

В понимании Церкви как соборности — полноты, интегральности, консильярности и единства в многообразии, приобщенной к «живой традиции» — нетрудно узнать адаптированное учение славянофилов, в особенности А.С. Хомякова¹⁸. Существенное влияние на славянофильскую еkklesiологию оказал Джон Адам Мёлер (1796 — 1838)¹⁹ — представитель католической тюбингенской школы, который в чрезвычайно важной монографии «Единство в Церкви или начало соборности» (1825) называл своими учителями Неандера, Шлейермахера, Гегеля и Шеллинга. Отмечая важность книги Мёлера для Хомякова и И.В. Киреевского, Флоровский признавал, что она «замечательна»²⁰ (о значении построений Мёлера для неопатристического синтеза еще будет сказано). Однако, когда 38 лет спустя Флоровский переиздавал свою работу «Соборность: единство Церкви» в составе собрания сочинений, первое слово из заголовка было удалено: по-видимому, страх «влияния» заставил дистанцироваться от Мёлера...

Флоровский всячески обращается к «кафолическому преображению личности», «кафолическому сознанию» и «кафолическому возрождению ума». Если кафолическая идентичность Церкви описана как форма сознания, неудивительно, что Флоровский использует различные психологические приемы для рассмотрения ее внутренней жизни. Круг ключевых понятий в его работах — это субъекты претерпевания (Церковь, отцы, традиция), которые характеризуются через обладание вторым кругом терминов (опыт, вера, образ, видение, свидетельство, память, свобода и особенно ум) в таких устойчивых словосочетаниях, как «опыт Церкви», «разум отцов», «видение отцов» и т.д. Зачастую он комбинирует друг с другом понятия второго ряда, рассматривая одно как предмет другого, к примеру «опыт веры»²¹.

Согласно Флоровскому, богословское знание возможно только при условии принадлежности к Телу Христову, которое обладает особым опытом и «мистической памятью», или «традицией», и в меру того, насколько мы познали Христа в «единстве и непрерывности духовного опыта и благодатной жизни»²². Но если истинное познание Бога есть элемент традиции, живого движения Духа в Телe Христовом, наследуемом церковным опытом и памятью, такое знание должно открыться христианину индивидуально «в молчании веры, в молчании видения» (как «опыта»), которое в конечном счете развернуто как

словесное провозглашение или выражение²³. Вера понимается как молчаливая «очевидность опыта», а также «видения и восприятия», постигающего откровение, которое мир истины адресует человеку во Христе. Это постижение христовой истины не может оставаться молчаливым, но должно быть выражено понятийно в качестве догмы или «выраженной истины». Таким образом, догма свидетельствует об испытанном или увиденном актах веры и видения. Однако такое «видение» веры, в котором истина воспринята, предстает как разновидность невыразимой интуиции, которую раньше называли «интеллектуальной интуицией» или «переживанием», ибо догма — не дискурсивная аксиома, которая «подлежит логическому развитию», но «интуитивная истина». Тем самым предлагаемая Флоровским психология кафолического сознания, которая, по его утверждению, имеет патристическое происхождение, отсылает к таким понятиям современной идеалистической философии, как фронесис и ноэма²⁴. В то же время мы слышим отдаленное эхо романтизма, когда Флоровский описывает кафолическое самосознание как «конкретное единство мысли и переживания»²⁵. По-видимому, Флоровский применил к кафоличности романтическое представление о творчестве как сверхрациональной интуиции, ибо в одном из ранних произведений, рассуждая о том, как духовно-культурное творчество проявляется в русском православии, в частности, в «разрывах и связях» культурной жизни, он заявляет, что это происходит не в силу рационально-дискурсивных и причинных закономерностей, а благодаря сверхрациональным творческим прорывам, которые он описывает как «переживания», «духовную интуицию» «религиозно просветленную проницательность»²⁶.

Отправной точкой для Флоровского, как и для Мёлера, была преемственность сегодняшнего христианства в его кафолическом сознании по отношению к Церкви прошлых веков, но как это осуществить, когда в ней проявились раскол и разрушение? Это может быть достигнуто лишь в двух случаях, а именно, если: а) идентифицировать указанное сознание с некими христианскими личностями, которые являют пример и/или наставляют в освоении специфического православно-христианского «этоса»²⁷; и б) отличать эту идентичность от тех стилей жизни и мысли, где она нарушена вследствие восприятия ложной философии. Святые и в особенности отцы Церкви явили исключительный пример подобного кафолического сознания, и потому отцы представляют «именно свидетельство Церкви. Ибо говорят они из ее кафолической полноты и глубины. Они богословствуют в элементе соборности»²⁸. Отцы, являющиеся носителями живой традиции Церкви, неизменно описываются всюду у Флоровского не только как учителя, но и как «проводники и свидетели» идентичности Церкви, чье «видение» даже более авторитетно,

чем сами их слова. Отцы не предлагают нам «готовых ответов» и не представляют простого consensus patrum как связанного эмпирического согласия индивидов²⁹. Отцы помогают нам встретить вызовы нового века и создать современный синтез. Мы должны следовать за отцами творчески, а не тем путем, который Флоровский назвал «богословием повторения»³⁰, цитирующим их высказывания вне смыслового и жизненного контекста. Затем мы призваны к творческому и духовному возвращению к истокам, к следованию за отцами через овладение их умом (фронесис!), который является сознанием, отражающим кафоличность мысли или фундаментальную идентичность Церкви: «Настал срок воцерковить свой разум и воскресить для себя священные и благодатные начала церковной мысли»³¹.

В каком еще смысле патристика составляет, по Флоровскому, содержание христианского эллинизма? Мы знаем, что славянофильское представление о соборности и живой традиции заимствовано у Мёлера, но что Флоровский говорит о патристическом «уме», о «видении» отцов? При ближайшем рассмотрении это представляется таким же результатом западного — в частности, романтического — влияния, как и булгаковская софиология. Фактически бесконечные разговоры о святоотеческом «видении», непосредственном «опыте», «уме» и т.д. восходят, вопреки его утверждениям, не к греческим отцам, но не далее, чем к Киреевскому, в свою очередь заимствовавшему понятия «соборности» и «живой традиции» у Мёлера через Хомякова, — если только последнему Флоровский не напрямую обязан своим обращением к книге Мёлера о Церкви. У Киреевского эллинизм и антизападная (особенно антиидеалистическая) полемика смыкались, как впоследствии у Флоровского, с требованием восстановления «философии святых отцов», которая, как утверждал Киреевский, представляла собой трансформацию античной языческой философии, но что еще важнее, была продуктом их «высшего прозрения» или «непосредственного внутреннего опыта... сообщающегося нам как свидетельство прикосновения к стране, где они побывали»³².

Киреевский, если использовать терминологию Канта или Шеллинга, разделяет рассудок, который дает лишь одностороннее осмысление реальности по принципам дискурсивной рациональности, а значит, раздробляет человеческую личность — и разум, который выражает интегральность или цельность бытия, где «все отдельные силы соединены в единое живое и цельное зрение ума»³³. Это «зрение ума» есть типично русская интерпретация «интуиции» как априорной формы мышления, не обязательно мистического, которое Шеллинг называл *Anschauung*^{*} или *intellectuelle Anschauung*^{**}. Для Киреевского

* Понятие (нем.). — Прим. переводчика.

** Интеллектуальное созерцание (нем.). — Прим. переводчика.

это прямое и непосредственное созерцание объекта, воспринимаемого нами в реальности, и Киреевский, кажется, идентифицирует его с верой или «всеобъемлющим созерцанием веры» первой христианской философии, сконструированной отцами, которые сочетали ученость и разум. Эта позднейшая «живая вера» есть «высший разум и сущностный элемент мышления»³⁴.

Однако откуда Киреевский воспринял подобные идеи? Нетрудно продемонстрировать, что в точности такие же представления могут быть обнаружены в западных источниках, которыми он питался, в частности, у Мёлера и Шеллинга, которых он знал задолго до того, как обратился к изучению отцов Церкви после своего религиозного «обращения»³⁵. Ранее мы отмечали особое значение книги Мёлера о Церкви, где, выстраивая еkkлесиологию, он нарочито изображает ранних отцов Церкви именно как «свидетелей». Однако, как отметил Томас О'Мера, при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что «еkkлесиология — это нечто, сформированное под воздействием романтического идеализма, который затем был стилизован теологами под отцов Церкви»³⁶. Флоровский, которого привлекала к этой работе его видимая патристическая база, сам отмечал сходство с Мёлером не только Хомякова, но также и Киреевского, который вдохновлялся «опытом святых отцов» и отправлялся не от абстрактных принципов, но от «конкретного бытия, от благодатной реальности во Христе. Он не создавал интеллектуальных схем, но описывал живой опыт»³⁷. Также и Мёлер, подобно всему последующему конкретному идеализму, верил, что идея движется к своему конкретному исполнению, будь то идеал философского единства по Гегелю или христианства и Церкви по Шеллингу³⁸. Тем самым, как и у них, его система презирает «голую идею», но начинает с «любви», — в полном соответствии с романтико-идеалистическим культом витальности, — почему он и мог написать, что «христианскую жизнь она (Церковь) называет истинной и божественной философией»³⁹.

Эта философия, как любая другая, нуждается в первопринципе, руководящей идее, и Мёлер, следуя шеллинговскому Абсолюту, где идеальное и реальное смыкаются, и история предстает как развиваемый идеал, через самооткровение Духа в абсолюте, начинает свою систему с «принципа кафоличности», которая есть Дух или Единство как жизненный принцип, воодушевляющий Церковь и опосредствующий Божеству, чье органическое и историческое развитие запечатлено в развитии Тела Христова. Но когда он разработал по сути теорию самопроявления субъективности, идентичности Бога в его Духе, ему пришлось локализовать единство в «вечной духовной жизни» или «внутреннем единстве жизни», которую он описывает как «христианское сознание», «верующее сознание», «стойкое сознание Церкви» и, не без сюрприза для Флоровского, как «освященный ум со

времен апостольских» и патристическое «кафолическое сознание»⁴⁰. Все верующие имеют не только одну веру, но и одно сознание, которое притом не устраняет определенность их личности, как одна сила божественного Духа формирует индивидуальности всех и каждого, путем «непосредственного созерцания... делая опыт Церкви своим для каждого... развивая христианское знание в освященном уме»⁴¹.

Внутренняя основа христианской жизни, живущий в верующих Дух, стремится выразить или раскрыть себя: в точности как Абсолют Шеллинга открывает себя через своего Духа в реальности, в истории, так и учение Церкви сперва молчаливо течет через сознание, а затем провозглашается. Слово Духа раскрыто, жизнь и сила проникают в Тело и то, что было «сперва сказано и непрерывно изложено в живом пути Церкви», в ее исповеданиях и всеми теми, кто ее составляет, начиная с апостолов — есть «традиция» или, как нам теперь известно, «живая традиция»⁴². Иными словами, традиция — это не коллекция каких-то текстов, но этос или прозрение единства, форма кафолического сознания, зримого в лице конкретных святых и учителей Церкви. Единственный путь, которым эта традиция как манифестация принципа единства Церкви, может стать очевидной для нас, рассуждает Мёлер — ее сравнение с тем, что характеризует противоположность, а именно ереси как разновидность рационалистической контр-традиции с ее собственными учителями и школами, эгоизму которых недостает кафолического сознания⁴³.

Устанавливая сходство мысли Флоровского с романтико-идеалистическим прочтением отцов Церкви Мёлером, мы не удивлены, что вера Флоровского напоминает теорию Мёлера, который ведет речь о разновидности интеллектуальной интуиции, «духовного постижения», «благодатного озарения», «направляющего знания» «непосредственной достоверности», характеризующих «непосредственное сознание» Церкви в ее познании самой себя как «единства духа в союзе мира»⁴⁴. Представление Флоровского о вере имеет глубокую идеалистическую генеалогию, ибо еще Шеллинг говорил об абсолютном свободном познании в интеллектуальной интуиции, которое получается не посредством выводов или концептов, но продуцирует свой объект в собственной интуиции, так что «самопознание есть такое знание, которое одновременно продуцирует себя как объект». Интеллектуальная интуиция описана Шеллингом как «орган» всего трансцендентального мышления⁴⁵, и неудивительно, что благодаря Якоби⁴⁶ она очень быстро была идентифицирована с верой⁴⁷. И во время своих первых лекций по положительной философии (которые Киреевский посетал в Мюнхене в 1830 г.) Шеллинг уже развивал позитивную «философию откровения», выражающую высокий мистический опыт, превосходящий философию рационалистическую, негативную, которая должна быть оставлена, причем благодаря «вере»,

отождествляемой с интуицией, утверждая, что «сверхчувственное может стать действительным предметом опыта»⁴⁸, полученного «на предельном уровне» Откровения – Евангелий и писаний церковных мыслителей – который является фактической исторической реальностью. Эта вера есть основание, на котором покоится все мышление и знание, она кладет конец сомнениям и завершает здание познания. Таким образом, это конец знания, но будучи его основой, вера содержит и начало всего знания, всецело убедительное, через которое можно напрямую познать все, что находится по ту сторону мысли, и Шеллинг обозначает это как «верность, твердость, сердечность, смелость для постижения того, в чем сомневаются только потому, что оно слишком за пределами для наших привычных понятий»⁴⁹.

Нам могут возразить, что для Флоровского «богословие Церкви лишь глава, однако принципиальная глава христологии»⁵⁰. Главенство Христа в Церкви как его ипостасном человеческом теле или «богочеловеческом организме»⁵¹ превращает Церковь в «продолжение Христа», куда христиане инкорпорированы, где состоит их «единство в Духе»⁵². Флоровский критиковал трактовку Церкви у Хомякова и Мёлера⁵³ за слабое выражение пневматологической концепции Церкви и недостаточное внимание к тому, что Дух есть Дух Христа⁵⁴, и создавая еkklesiологию по принципу «харизматической социологии», согласно которой «Церковь, как целое, имеет свой персональный центр только в Христе, она не воплощение Святого Духа, не просто сообщество бытия-в-Духе, но именно Тело христово, воплощение Божие»⁵⁵. Также, хотя Флоровский критикует «великую книгу» Мёлера, в следующей фразе он говорит, что верный баланс все же достигнут в более поздней работе Мёлера, в его «Символике» (1832)⁵⁶. Что он мог там найти? Согласно Мёлеру, Христос стал Я или имманентным самосознанием своего тела как органично развивающейся в истории реальности, воплощенного Абсолютного Духа, направленного, как и у Флоровского, на непрестанное воплощение: «Так видимая Церковь... есть Сын Божий, вечно проявляющий себя среди людей в человеческой форме, непрерывно обновляющийся и вечно юный – постоянное воплощение того же, как в Святом Писании, называющем верных «Тело Христово»»⁵⁷.

Название данной статьи заимствовано из известной поэмы Константиноса Кавафиса «В ожидании варваров» (1904). В ней автор рассказывает о столичном городе эллинистической цивилизации, население которого собралось на агоре, в ожидании нашествия варваров и предвкушения своей смерти, колеблясь между бездействием и горделивым самолюбованием, надеясь ослепить неприятелей величием своих сокровищ. Уже наступает ночь, а варваров все нет, и, наконец, прискакал гонец с вестью, что «варваров больше нет». Вместо радости эта новость вызывает беспокойство и конфузию, ибо: «Как жить

теперь? Какой придумать выход? На варваров — одна была надежда!» (К. Кавафис). Православное богословие таким же образом связано своим утверждением восточно-православной идентичности, оно нуждается в ком-то, кто может исполнить роль «варвара», кого можно позиционировать в качестве противника, воплощающего все негативное. Однако, утверждая свою инаковость посредством порицания западных «варваров», — делая из них неких безбожников, — православные не обретают выхода из своего состояния замешательства, но в действительности становятся только еще более зависимыми от Запада. Этот полемизм не позволяет им увидеть того факта, что они в действительности строят свою идентичность через Другого — в точности как Флоровский, который отрицает пост-схизматическое западное богословие как утратившее кафолическое сознание христианского эллинизма. Но при этом сама артикуляция данного сознания, его структура и даже содержание, заимствованы из источника, который при этом всячески отвергается, — в первую очередь идеализма. Такой полемизм ведет к самоослепению, ибо неминуемо воздвигает завесу, скрывающую от субъекта его собственную зависимость от Другого и тем самым погружая в иллюзию, будто его идентичность есть замкнутость, выражаясь в терминах персонализма, максимальная степень *a-se* — бытия-в-себе, наедине с собой.

Вопреки всем своим усилиям доказать обратное, в подходе к Киреевскому Флоровский усвоил принцип, сформулированный Франкусом Руло: «Антиидеализм, воспитанный идеализмом»⁵⁸. Мы должны преодолеть стереотип, что если Булгаков был обязан идеализму и всячески пропитан западными источниками, то богословие Флоровского вдохновлялось исключительно святыми отцами. Как нам удалось показать без лишних усилий, богословие Флоровского также в значительной степени представляет собой продукт немецкого идеализма, как впрочем и все современное православное богословие покоится на его основаниях. Для тех, кто достаточно хорошо представляет себе образование и идейное формирование Флоровского, а значит, его укорененность в идеалистической традиции, не должно стать неожиданным утверждение, что патристическое одеяние послужило лишь камуфляжем для атаки на романтизм. Впрочем, движение *ressourcement*^{*} в католическом богословии, а через него и Второй Ватиканский собор, пили из тех же «колодецев» — и совсем не обязательно видеть в этом исключительно какой-то недостаток. Для православных принципиально важно осознать, что читая отцов мы всегда читаем их внутри герменевтического горизонта своего времени, а оно детерминировано западной культурой и все эти «чуждые» источники от идеализма до экзистенциализма и современных интел-

^{*} Возвращение к истокам, возрождение (*фр.*) — Прим. переводчика.

лектуальных мод, от герменевтики до пост-либерализма – неизбежно предстают как оптика, через которую мы интерпретируем отцов и творчески переосмысливаем мистику их до-современной веры в эпоху пост-современности. Нет ничего постыдного, если, оставаясь в Церкви святых отцов и вселенских соборов, мы не будем бесконечно скрывать нашу определенную зависимость от западной мысли и культуры в артикуляции этого апостольского депозита. Принципиально важно как раз не скрывать и не отрицать это влияние, ибо такое отрицание лишь увеличивает его степень и делает неотрефлексированным.

Будущее православного богословия ныне широко дискутируется теми православными теологами современности, которые идут по следу Флоровского. Надо полагать, разрешение текущей дискуссии во многом зависит от готовности честно признать, что формирование общей христианской идентичности Востока и Запада, а также эффективный отклик на все вызовы модернизма не может состояться на базе богословского синтеза, основанного на романтическом византизме и антизападной полемике, ибо это неизбежно имплицитно скрывает зависимость от Запада. Определенно необходим кардинальный пересмотр неопатристического синтеза, ибо если он останется в прежнем виде, это тупик, бесконечное «богословие повторения» или даже хуже – дегенерация православного богословия в некую патристическую археологию. Неопатристическое богословие превратилось в богословие самоповторения с тех пор, как оно отказалось с надлежащим смирением обратиться к западным до- и постреформационным источникам, которые сформировали наш интеллектуальный ландшафт.

Будущее православного богословия – не в продолжении набивших оскомину авторефлексивных попыток ухватить безвозвратную «чистоту» восточной фронемы, каким-то образом герметично запечатанной от Запада после великой Схизмы в отцах и литургии – противопоставляя себя всему инородному, западному, враждебному. Плодотворнее противоположный путь. Православная идентичность может быть постигнута через искреннюю встречу всего того, что включает в себя понятие Запада – не только западного христианства, но и современной философии. Ибо я способен осознать свою восточно-православную идентичность не иначе как благодаря встрече с тем, что не мое как часть меня, признавая, что быть собой значит находиться в определенной зависимости по отношению к этому и только посредством такой встречи-признания я обретаю истинный дом моей души. Перефразируя Киплинга, следует сказать: Восток есть Запад и Запад есть Восток, и всегда они сходятся вместе, вовлекая друг друга в непрестанное взаимное творческое напряжение, в единство противоположностей. Современное православное богословие нуждается не в дальнейших дискуссиях о «политическом исихазме» в духе Яннараса и Романидиса⁵⁹, которые демонизируют Запад, делая

невозможным новый «политический perichoresis»*. Этот perichoresis предполагает пересмотр неопатристической методологии, выход за пределы представлений о стерильной полярности Востока и Запада, когда в Западе больше не видят враждебного Другого – «варваров», в ожидании которых находят удобное решение всех проблем и алиби для недостатка духовной зрелости и состоятельности. Вместо этого подобает встречать Запад как нашего друга и брата, как основание собственного самопознания и самооткрытия именно в качестве православных, как того, благодаря кому мы имеем возможность познать себя, постигнуть свое начало.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Kalaitzidis P.* Hellenicity and Anti-Westernism in the Greek «Theology of the 60's». PhD dissertation. – Aristotle University of Thessaloniki (на греч. яз.), 2008.

² См.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. – Париж: YMCA Press, 1981 [1937]. С. 462, 469, 492; *Florovsky G.* Review of Matthew Spinka's Christian Thought from Erasmus to Berdyaev. N.Y., 1962 // Church History. 1964 (December). Vol. 31. № 4. P. 470 – 471.

³ Ibid. P. 493.

⁴ См.: *Geffert B.* Eastern Orthodox and Anglicans. – University of Notre Dame Press, 2010; *Nikolaev S.V.* Spiritual Unity: The Role of Religious Authority in the Disputes Between Sergii Bulgakov and Georges Florovsky Concerning Intercommunion // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2005. Vol. 49. № 1 – 2. P. 101 – 123; *Gallaher B.* Bulgakov and Intercommunion // Sobornost Incorporating. Eastern Churches Review. 2002. Vol. 24. № 2. P. 9 – 28.

⁵ См.: *Енеева Н.Т.* Спор о софиологии в русском зарубежье 1920 – 1930 гг. – М., 2000; *Geffert B.* The Charges of Heresy Against Sergii Bulgakov: The Majority and Minority Reports of Evlogii's Commission and the Final Report of the Bishops' Conference // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2005. Vol. 49. № 1 – 2. P. 47 – 66; *Klimoff A.* Georges Florovsky and the Sophiological Controversy // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2005. Vol. 49. № 1 – 2. P. 67 – 100.

⁶ *Булгаков С.Н.* Письма к Г.В. Флоровскому (1923 – 1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник 2001/2002. – М., 2002. С. 197.

⁷ *Мейендорф И., прот.* Предисловие // *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. IV.

⁸ Там же. С. V.

⁹ См.: *Mascall E.L.* Obituary of Florovsky // Sobornost. 1980. Vol. 2. № 1. P. 69 – 70. О влиянии Августина см. также: *Künkel Ch.* Totus Christus: Die Theologie Georges V. Florovskys. – Göttingen, 1991.

¹⁰ См.: Procès-Verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes. 29 Novembre – 6 Décembre 1936 / ed. H.S. Alivisatos. – Athens: Pysros, 1939. P. 212 – 231, 238 – 242.

* Perichoresis (от греч. *peri* – вокруг, около, возле; и *choreo* – идти, продвигаться, вращаться) – философско-богословское понятие, обозначающее взаимопроникновение частей без ущерба для них, когда соединяемые элементы не теряют свою природу, как, например, душа и тело. – Прим. переводчика.

¹¹ *Florovsky G.* Western Influences in Russian Theology // *Florovsky G.* Collected Works. Vol. IV. P. 178.

¹² *Florovsky G.* Patristics and Modern Theology // *Diakonia*. 1969. Vol. 4. № 3. P. 229 – 230.

¹³ *Ibid.* P. 232.

¹⁴ *Florovsky G.* The Christian Hellenism // *Orthodox Observer*. 1957 (January). № 442. P. 9.

¹⁵ *Florovsky G.* Revelation, Philosophy and Theology // *Florovsky G.* Collected Works. Vol. III. P. 26 – 27.

¹⁶ *Florovsky G.* The Catholicity of the Church // *Florovsky G.* Collected Works. Vol. I. P. 39.

¹⁷ См., в частности: *Florovsky G.* St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // *Florovsky G.* Collected Works. Vol. I. P. 106; The Function of Tradition in the Ancient Church // *Florovsky G.* Collected Works. Vol. I. P. 79, 82.

¹⁸ *Khomiakov A.* The Church is One. On Spiritual Unity: A Slavophile Reader / trans. and ed. B. Jakim and R. Bird. – Hudson (NY): Lindisfarne Books, 1998. P. 36.

¹⁹ См.: *Möhler J.A.* Unity in the Church or The Principle of Catholicism Presented in the Spirit of the Church Fathers of the First Three Centuries. – Washington (DC): Catholic University of America Press, 1996; *Congar Y.* La pensée de Möhler et l'Écclésiologie orthodoxe // *Irénikon*. 1935. Vol. 12. № 4 (Juillet-Août). P. 320 – 329; *Bolshakoff S.* The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. – L., 1946. P. 217 – 262.

²⁰ *Флоровский Г.* Книга Мёлера о Церкви // Путь. 1927. № 7 (Апрель). С. 128 – 130.

²¹ *Florovsky G.* Revelation, Philosophy and Theology P. 28.

²² *Ibid.* P. 36 – 37.

²³ *Ibid.* P. 30.

²⁴ Термины феноменологии Э. Гуссерля, где ноэма – единица теоретического понимания, а фронесис – практического. – *Прим. переводчика.*

²⁵ *Florovsky G.* The Catholicity of the Church. P. 44.

²⁶ *Florovsky G.* About Non-historical Peoples (The Land of the Fathers and the Land of the Children) // *Exodus to the East: Forebodings and Events*. – Idyllwild (CA). P. 67.

²⁷ *Florovsky G.* The Ethos of the Orthodox Church // *The Ecumenical review*. 1960. Vol. 12. № 2 (Jan.). P. 183 – 198.

²⁸ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 507.

²⁹ *Florovsky G.* The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers // *Florovsky G.* Collected Works. Vol. I. P. 103; *Gallaher B.* Georges Florovsky on Reading the Life of St. Seraphim // *Sobornost*. 2005. Vol. 27. № 1. P. 62 (цитируется неопубликованный текст Флоровского 1963 г.).

³⁰ *Florovsky G.* St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers. P. 114.

³¹ *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV в. – Париж, 1990 [1931]. С. 6.

³² *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. Т. 1. – М., 1911. С. 283.

³³ Там же. С. 249.

³⁴ Там же. С. 271.

³⁵ См.: *Müller E.* Russischer Intellekt in europäischer Krise: Ivan V. Kireevskij, 1806 – 1856. – Köln, 1966. P. 320 – 324; *Rouleau F.* Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme. – Namur, 1990. P. 36 – 37, 214 – 215, 223.

³⁶ O'Meara Th.F. Revelation and History: Schelling, Möhler and Congar // Irish Theological Review. 1987. Vol. 53. № 1. P. 27.

³⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 278 – 279.

³⁸ См.: O'Meara Th.F. Revelation and History. P. 26 – 28; Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians. – University of Notre Dame Press, 1982. P. 148 – 153.

³⁹ Möhler J.A. Unity in the Church. P. 92.

⁴⁰ Ibid. P. 96, 107 – 111, 177.

⁴¹ Ibid. P. 87, 110.

⁴² Ibid. P. 96 – 97, 107, 117.

⁴³ Ibid. P. 122.

⁴⁴ Ibid. P. 175 – 180.

⁴⁵ Schelling F.W.J. System of Transcendental Idealism. – Charlottesville: University Press of Virginia, 1997. P. 27. Русский перевод: Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. С. 241.

⁴⁶ См.: Jacobi F.H. The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill. – Montreal; Kingston, 1994. P. 230 – 231, 563 – 564.

⁴⁷ Например: Schelling F.W.J. Of the I as Principle of Philosophy. The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794 – 1796) – Lewisberg, 1980. P. 110.

⁴⁸ Schelling F.W.J. Philosophie der Offenbarung // Sämtliche Werke / ed. K.F.A. von Schelling. – Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta'scher Verlag, 1856 – 1861. Vol. 13. Vor. 7, 8. P. 115, 141, 143, 171 – 172. Русский перевод: Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т. 1. – СПб.: Наука, 2000. С. 159 и след.

⁴⁹ Schelling F.W.J. Philosophie der Offenbarung. Vol. 14. Vor. 24. P. 13 – 16.

⁵⁰ Florovsky G. The Catholicity of the Church. Vol. I. P. 12.

⁵¹ Ibid. P. 38.

⁵² С этим перекликается учение И. Зизиуласа о «церковной ипостаси» (см.: Zizioulas J.D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. – N. Y., 1997. P. 58.

⁵³ Florovsky G. Christ and His Church: Suggestions and Comments // L'Église et les églises, 1054 – 1954: neuf siècles de douloureuse separation entre l'Orient et l'Occident; études et travaux sur l'unité Chrétienne offerts a Dom Lambert Beauduin. – Chevetogne, 1954 – 1955. Vol. 2. P. 164.

⁵⁴ Gallaher B. Georges Florovsky on Reading the Life of St. Seraphim. P. 61.

⁵⁵ Florovsky G. The Church: Her Nature and Task // Florovsky G. Collected Works. Vol. I. P. 67.

⁵⁶ Florovsky G. Christ and His Church. P. 164.

⁵⁷ Möhler J.A. Symbolism: or, Exposition of the Doctrinal Differences between Catholics and Protestants as Evidenced by their Symbolical Writings. – L.: Charles Dolan, 1847. Vol. 2 (Chap. 5. § 36). P. 6.

⁵⁸ Rouleau F. Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme. P. 214.

⁵⁹ См.: Yannaras Ch. Orthodoxy and the West: Hellenik Self-Identity in the Modern Age. – Brookline, 2007; Romanides J. Franks, Romans, Feudalism and Doctrine. – Brookline, 1981.

Аннотация

В статье содержится критика работ Флоровского и его идеи неопатристического синтеза. Автор статьи доказывает, что концепция Флоровского имеет ис-

точником западноевропейские философские и богословские идеи. По его мнению, Флоровский противопоставлял христианский эллинизм западному богословию, в то же время используя идеи немецких идеалистов и романтиков. Автор статьи призывает отказаться от предвзятого полемического подхода. Он предлагает стремиться к «встрече» западного и восточного христианства.

Ключевые слова: богословие, религиозная философия, неопатристический синтез, христианский эллинизм, соборность, немецкий идеализм, экуменический диалог.

Summary

The article contains the critic of Florovsky's works and his idea of neopatristic synthesis. The author of article proves that the Florovsky's concept based on the source of Western Europe's philosophical and theological ideas. In his opinion, Florovsky opposed Christian Hellenism to the western theology, at the same time he consumed the ideas of German idealists and romantics. The author of article offers to refuse prejudiced polemic approach. He proposes to aspire to «meeting» of the Western and Eastern Christianity.

Keywords: theology, religious philosophy, neopatristic synthesis, Christian Hellenism, sobornost, German idealism, ecumenical dialogue.

Перевод с английского А.В. Черняева