

## РЕЦЕПЦИЯ НАСЛЕДИЯ ОТЦА ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ<sup>1</sup>

Судьба наследия о.Георгия Флоровского в современной России определяется не только характером этого наследия, но и в немалой мере – особенностями российской философской ситуации. В постсоветский период развитие философской мысли стало вновь свободным и, в частности, стало возможным свободное изучение русской религиозной философии. Сейчас этот период длится уже около двух десятилетий; однако свободное развитие было не слишком успешным: в нем быстро обнаружились свои трудности и отрицательные черты. Отмечу лишь два обстоятельства, прямо касающиеся нашей темы.

Во-первых, для философского развития, несомненно, важно состояние философского сообщества, его свойства. В России сегодня они весьма специфичны. Обновления философского сообщества почти не произошло – философскую жизнь определяют те же структуры, почти те же нормы и правила и даже почти те же фигуры. Внутренние изменения, однако, значительны. Сообщество отказалось от прежнего официального марксизма, однако на его место оно ничего не приняло и не создало; и, не имея никакой связующей философской основы, оно стало лишь системой институциональных, формально-бюрократических связей. Иными словами, *сегодняшнее философское сообщество не обладает единым философским сознанием*. В идейно-творческом отношении в нем господствует разобщенность: новые труды философов не находят отклика, не происходит обсуждения философских явлений и событий, профессиональной полемики – и, соответственно, не вырабатывается каких-либо позиций, которые можно было бы приписать сообществу в целом. Понятно, что это прямо сказывается и на судьбах наследия Флоровского.

Во-вторых, несмотря на огромное внимание, которое получила русская религиозная философия, в работе над нею почти отсутствует историко-философская рефлексия, цельное продумывание этого феномена философской мысли. Выполняются, в основном, исследования жизни и творчества отдельных мыслителей или конкретные исторические штудии, причем на львиную долю, работа сосредотачивается на философии Серебряного Века. Серебряный Век давно завершился, но до сих пор практически нет ни общей концепции и оценки его мысли, ни концепции философского процесса, понимания путей и задач дальнейшего развития русской мысли. Философское сознание выказывает себя мало способным к этой концептуальной проблематике и почти не продвигается в ней. Опять-таки, и эта черта не может не отразиться на восприятии творчества Флоровского: именно в этой сфере он оставил самый глубокий вклад, и степень понимания и востребованности его мысли тесно связана с тем, насколько в сегодняшней русской философии развита обобщающая концептуальная и историко-культурная рефлексия.

Говоря более точно, вклад о.Георгия в изучение русской философско-богословской традиции включает в себя два главных слагаемых:

1) критическая ретроспектива исторического пути русской мысли, прослеживающая весь этот путь, выделяющая его основные этапы и производящая детальную реконструкцию каждого из них, в ходе которой даются яркие характеристики и глубокие оценки творчества всех его центральных фигур;

---

<sup>1</sup> Доклад на Международной конференции «Отец Георгий Флоровский и обновление православного богословия в XX веке». Свято-Сергиевский богословский институт, Париж (Франция), ноябрь 2009 г.

2) раскрытие (на базе концепции неопатристического синтеза) смысловой структуры пути: его питающих истоков, духовных заданий, движущих факторов; а также определение курса дальнейшего развития русской религиозной мысли, ориентиров и задач этого развития.

При этом, принципы неопатристического синтеза служат также направляющей нитью при выстраивании ретроспективы русской мысли и критериями оценки ее конкретных явлений.

В силу названных особенностей культурной и философской ситуации, восприятие этого вклада в России носит пока характер не столько единой сформировавшейся рецепции, сколько разрозненных индивидуальных реакций. Следует напомнить, к тому же, что, в отличие от мыслителей Серебряного Века, Флоровский, вместе с другими эмигрантскими авторами младшего поколения, не успевшими до Революции опубликовать заметных работ, был практически неизвестен в СССР. Объем «Путей» был крупным препятствием для их самиздатного распространения; как число их копий, так и число читателей были предельно малы. Лишь случайные небольшие тексты о.Георгия вошли в обширные серии закрытых изданий, выпускавшиеся идеологическими инстанциями, такими как Институт Философии или ИНИОН (впрочем, как исключение, подтверждающее правило, можно упомянуть, что в Ленинградской Духовной Академии в пору ректорства еп. Кирилла (Гундяева), нынешнего Патриарха, переведена была книга И.Лелуве об экклезиологии Флоровского, в ряду довольно многих западных книг, переводы которых делались по его указанию и сохранялись в 2-3-х экз.). Эта неизвестность сыграла некоторую роль в том, что в постсоветский период, вплоть до сего дня, творчество Флоровского остается значительно менее известным в России, менее изученным и понятным, чем творчество ведущих мыслителей Серебряного Века, таких как Бердяев, Булгаков, Франк и др.

Но более существенным фактором в этой его судьбе, несомненно, послужило его внутреннее, типологическое отличие от этих мыслителей. Не заметить такого отличия нельзя: в своей знаменитой книге о.Георгий последовательно и открыто выступает с критикой мысли Серебряного Века, это – один из лейтмотивов «Путей». Отсюда вытекает, очевидно, его принадлежность уже некоторому другому, следующему этапу русской мысли. Но что это за этап – остается невыясненным. Решающим для восприятия творчества Флоровского в России является простой факт: осмысление пути русской религиозной мысли остановилось в России на Серебряном Веке (с его завершением в эмиграции). Как сказано уже выше, концепции философского процесса, охватывающей также дальнейший период и современность, не создано – а с ее отсутствием, не существует и того философского контекста, куда бы можно было включить мысль Флоровского. В этом и заключается специфика его положения: в отсутствие адекватного контекста, его творчество рассматривается лишь как некое изолированное явление, и философское осмысление его обречено быть неполным.

Тем не менее, изучению этого творчества сегодня уже посвящено немало усилий. С уходом монументального комплекса «общественных дисциплин» тоталитарной эпохи, русская религиозная философия стала одним из крупнейших секторов в поле философского знания. Во всех университетах России по ней читаются курсы лекций, защищается множество диссертаций, устраиваются регулярные конференции и производится необозримый поток текстов. Соответственно, даже та малая доля этого потока, что падает на работы о Флоровском, сегодня уже содержит, по приблизительной оценке, не менее двух десятков статей и несколько книг. Лишь единичные из них посвящаются богословию, патрологии и экклезиологии о.Георгия; российские философы занимаются почти исключительно его исследованиями русской мысли и русской религиозности, а также его философскими концепциями, как они выразились в этих исследованиях. Характер работ, их научный уровень и подход к творчеству Флоровского

заметно менялись на протяжении постсоветского периода. Изменения были вполне типичными: в них отражались те стадии, которые вообще проходило освоение наследия русской религиозной мысли в русской философии, когда она перестала быть философией советской.

На раннем этапе, официальная советская философия не хотела покидать сцену. Стремительное, массивное возвращение русской религиозной философии в Россию было неотменимым фактом, одним из последних постановлений Политбюро ЦК КПСС стало решение о широкой программе издания трудов русских религиозных мыслителей. Однако сначала официальная философия рассчитывала удерживать контроль над этим процессом, допуская религиозную философию, но одновременно подвергая ее умеренной критике, указывая ее крайности и ошибки и, прежде всего, разоблачая ее «неоправданную панрелигиозность» (термин, активно употреблявшийся в тот период). Первая публикация Флоровского в СССР – характернейшее событие этого этапа. Ее и осуществил один из его главных деятелей, М.А.Маслин, один из преподавателей Философского факультета МГУ, успешно и быстро превратившийся из официального, по должности, преследователя религиозной философии в активнейшего руководителя всей работы по ее изучению и распространению в России. В 1990 г. он выпустил в свет большой сборник «О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья», куда включил главу 6 «Путей русского богословия», снабдив ее довольно подробным комментарием, а также посвятив Флоровскому несколько страниц во вступительной статье. Маслин называет «Пути» «наиболее авторитетной в эмиграции обобщающей работой по истории русской религиозной мысли», одобряет некоторые позиции и оценки автора, однако и критикует его за пресловутую «панрелигиозность», а также неверное освещение деятельности и роли революционеров-демократов, в особенности, Чернышевского. Столь же характерна для этого этапа религиозная безграмотность, доходящая до анекдота: так, комментарий к ипостасному имени Параклет сообщает, что это – понятие русской средневековой философии, «дух чистой истины, идеал возвышенного знания».

Но данный этап был краток. Импульс отвращения к советской идеологии в те годы был слишком силен, непреодолим, и вскоре ее стереотипы, ее критерии пришлось отбросить практически полностью. Однако, как мы сказали, никаких иных общих позиций и установок не сложилось и, в частности, не сложилось и никаких единых воззрений на процесс развития русской религиозной мысли. Поэтому, хотя на следующем этапе число исследований, посвящаемых этой мысли, возрастает в огромной мере, эти исследования остаются между собой разрозненными, а их концептуальный фундамент носит, по большей части, случайный или импровизационный характер. Работы, посвященные творчеству Флоровского, – набор разобщенных, не вступающих во взаимный диалог текстов, наполненных произвольными, причудливо расходящимися суждениями и оценками. В качестве примера, я кратко охарактеризую две из них, принадлежащие к числу наиболее основательных и одновременно репрезентативных для современного состояния русской философии. Это – книга А.В. и С.В.Посадских «Историко-культурный путь России в контексте философии Г.В.Флоровского (2004, 380 стр.) и статья Н.К.Гаврюшина ««... Чтобы истошилось упорство раздора». Штрихи к портрету Г.В.Флоровского» в журнале «Символ» (2003, 38 стр.).

Книга Посадских – анализ концепции русской духовности и культуры у Флоровского, а также его философских позиций (прежде всего, в проблемах личности, социальной философии и истории мысли). Именно на философской проблематике авторы сосредоточиваются более всего. Видно, что они не являются специалистами в истории русской религиозности и культуры: все конкретные анализы духовно-культурного содержания разных эпох русской истории, которые и придают основательность трудам Флоровского, они лишь излагают и пересказывают, явно не имея собственных позиций в

этом предметном поле. Богословскую же проблематику, включая экклезиологию, патрологию и т.д., они вообще оставляют в стороне (если не считать софиологии, которая разбирается в философском дискурсе), ни одна богословская работа о.Георгия не обсуждается и не цитируется. Понятно, что в таком случае игнорируется несомненная фундирующая роль его богословских позиций, и в первую очередь, концепции неопатристического синтеза, как для его философии, так и для его «исторического синтеза» русской религиозной культуры. Без учета богословских корней этих разделов творчества Флоровского, их освещение обречено быть неполным и поверхностным. Тем не менее, разбор философской проблематики в книге подробен, и его выводы часто справедливы. Авторы верно выделяют ключевую проблему философской рефлексии Флоровского: проблему личности, которая ставилась и решалась как проблема отношения личность – организм, или же персонализм – органицизм, органическое мирозерцание. Верно подмечена и эволюция Флоровского от чрезмерного сближения личности с организмом (присущего философии романтиков, а за ними славянофилов) к подлинному христианскому персонализму, в котором «свободная связь с персональным Абсолютом... становится единственным действительным метафизическим обоснованием личности» (с.274). Столь же справедливо указана важная для Флоровского идея ведущей роли творчества в способе бытия личности. Но при всем том, главные устои концепции личности у Флоровского, связанные с тринитарным богословием, с понятиями ипостаси и обожения, с идеей «кафолического преображения личности» в Церкви и т.д., остаются не только не раскрыты, но даже не упомянуты.

Аналогичная ситуация и в теме России. Авторы отмечают существенные различия между циклом ранних историко-культурных исследований Флоровского и зрелым «историческим синтезом» «Путей». Они весьма критично рассматривают ранние работы, находя в них «эмоциональную экзальтацию», «пантеистический оттенок», утопизм, русский мессианизм и, в целом, оценивая их как «противоречивые построения», в основе которых – «романтический органицизм», еще не отличающийся от «православного учения о личности». Напротив, зрелая концепция оценивается предельно высоко: это – «квинтэссенция всех размышлений Флоровского о судьбах его отечества», она «антипантеистична и антиорганицистична», и в ее основе – «православно фундированный персонализм». Суть концепции – двойственная, конфликтная структура русского сознания, «русской души», которая порождает и конфликтную структуру процесса духовного и культурного развития. «Русская душа разрывается между двумя противоположными полюсами, каждый из которых порождает собственную культурную систему... Это приводит к конфликтам и кризисам внутри культурной жизни нации, оборачивающимся социальными и духовными катастрофами» (с.269). Два полюса определяются как «духовное начало» (или же «русский византизм», «христианский эллинизм») и «душевно-стихийное начало», со ссылкой на противопоставление «духовного» и «душевного» человека в Посланиях ап. Павла. В итоге, историческая мысль Флоровского укладывается в несложную схему, которую сами авторы называют «бинарной», метафизическую схему непрестанной борьбы двух начал. Христианский историзм о.Георгия оказывается тут до крайности упрощен, и развертываемая им картина бытия человека в истории теряет ключевое качество *открытости*. Таковы общие свойства обсуждаемой книги: как философские, так равно и исторические воззрения Флоровского, лишаясь своего богословско-патристического фундамента, подвергаются в ней поверхностному метафизическому схематизированию.

Статья Гаврюшина имеет во многом противоположные свойства. Автор ее, многолетний профессор Московской Духовной Академии, вполне эрудирован и компетентен как в православном богословии, так и в русской религиозной истории, и его труд отнюдь не уходит ни от углубленных богословских вопросов, ни от конкретного исторического материала. Оценки статьи также, в основном, противоположны книге

Посадских: к примеру, Гаврюшин тоже проводит резкое (чрезмерно, кстати) различие между ранними работами Флоровского и этапом «Путей», однако он, в целом, одобряет именно ранние работы и отвергает позиции «Путей», присоединяясь к тотальной критике Бердяева в его знаменитой рецензии «Ортодоксия и человечность» (ср.: «Оценки «Путей русского богословия», данные Н.Бердяевым, довольно точны» (с.221)). Такое отношение к главному труду о.Георгия, разумеется, как-то отражает и отношение автора к творчеству Флоровского в целом. Это общее отношение нигде не высказывается прямо, но вместо этого в статье рассеяно множество пассажей, которые совершенно однозначно подводят к самым негативным выводам – однако никогда этих выводов не формулируют. Так, раздел о «Путях» занимает в статье полторы страницы (из 38) и цитирует всего два отзыва о них, тотально негативные суждения Бердяева и сдержанно-критический вопрос Мейендорфа. Добавив к этому ряд своих возражений, автор завершает раздел цитатой из очерка М.Раева: «Ни одна из написанных им [Флоровским] после «Путей» работ, на мой взгляд, не обладает новизной или оригинальностью подхода». Выстроенная логическая цепь более чем ясна: «Пути» охарактеризованы сугубо отрицательно – но при этом ««Пути»... по сути, итоговое произведение о.Георгия», главный результат всего предшествующего его творчества – а после «Путей» ничего «нового или оригинального» он не создал. Низвержение мэтра – полное, но сделать этот вывод предоставляется читателю. Для понимания специфического (чтобы не сказать подтасовочного) стиля статьи надо еще добавить, что его цитата из Мейендорфа – это единственные 3-4 критические строки на 5 страницах почтительного и хвалебного предисловия о. Иоанна к переизданию «Путей», а цитата из Раева тенденциозно искажена: без указания пропуска, в ней опущена важнейшая оговорка: «... работ *по русской интеллектуальной истории*». Изъяв ее, автор превратил простое указание Раева на общеизвестный биографический факт (после «Путей» главные темы Флоровского лежали уже в других областях) в суждение безграмотное и безответственное: ибо после «Путей» о.Георгием создана, к примеру, практически вся его экклезиология, о которой в мире написана не одна книга!

Статья Гаврюшина – ряд разделов, в каждом из которых развертывается полемика с позициями Флоровского по определенной теме: отношения с евразийством, освещение романтизма, освещение воззрений и деятельности святителя Филарета (Дроздова), в заключение и ряд богословских тем (учение о спасении, о границах Церкви). Poleмика аргументирована, представляет интерес, однако ведется она в специфическом стиле и специфическими средствами, пример которых мы уже видели. Общая установка автора – странное недоверие, подозрение ко всем позициям и высказываниям Флоровского, априорное сомнение в их искренности. Все основные выводы работы – серия обвинений: «Филарет у Флоровского – не вполне реально-исторический, а идеализированный, виртуальный, такой же как и «византийское православие», любовно созерцаемое через дымок «неугасимой сигареты»» (с.220), «церковность Флоровского виртуальна», в проблеме творения его трактовка «явно противоречит литургической традиции Церкви», в учении о спасении у него «симптомы мистико-натуралистических настроений» и т.д. и т.п. При этом, однако, никакого систематического охвата богословия Флоровского в статье нет, здесь вовсе не обсуждается ни его патрология, ни даже идея неопатристического синтеза, творческого возвращения к святоотеческим истокам. Вне рассмотрения автора остаются почти все важнейшие для Флоровского темы, все главные развитые им концепции и теории.

Две представленные работы вкупе неплохо характеризуют поле изучения творчества Флоровского в России. Апологетическая, в целом, книга Посадских появляется через 1-2 года после работы Гаврюшина, дающей противоположные, чаще всего негативные оценки позициям и воззрениям о. Георгия; но в книге нет дискуссии с нею, она просто не упоминается. При всех противоположных свойствах, оба труда общи в том, что их позиции достаточно произвольны и субъективны, они не столько выражают какое-

либо философско-богословское направление, сколько определяются частными особенностями авторов – их сферой познаний, духовными склонностями и симпатиями... И эта произвольность, случайность и есть самое характерное, типическое для сегодняшних исследований. Разрозненные точки зрения не имеют общего фундамента. Заметной общей чертой является разве что приверженность Серебряному Веку и ограниченность им, отчего весьма распространено неприятие его критики у Флоровского. Особенности возражения встречает критика тех явлений и фигур, которые в постсоветское время обрели круг последователей: софиологии, П.Флоренского, Н.Федорова. Но за вычетом этой черты отнюдь не творческого характера, исследовательский консенсус пока не складывается, и какая-либо достаточно фундированная рецепция мысли Флоровского – как богословской, так и культурфилософской – отсутствует в России. Необходимая почва и предпосылка такой рецепции – некоторая концепция развития русской религиозной мысли после Серебряного Века.

В своих работах, посвященных творчеству Флоровского и путям русской философии, я пытаюсь продвигаться к созданию такой концепции. Мне представляется несомненным, что идея неопатристического синтеза может и должна служить для нее исходной основой. В самом деле, начиная со второй половины 30-х гг., в религиозной мысли русской диаспоры возникает и постепенно делается ведущим новое направление, предмет которого – исследования византийского богословия энергий и новая рецепция православного догматического богословия, отводящая ему ключевую роль. Главными вехами в становлении этого направления можно считать три работы:

Иером. Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы (1936);

В.Н.Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви (1944);

прот. Иоанн Мейендорф. Введение в изучение св.Григория Паламы (1959).

Здесь происходит углубленное обращение не только к творениям Паламы, но и к более широкому корпусу патристического наследия – и нельзя не увидеть, что в этом обращении культивируется именно такое отношение к патристике, какого требует концепция неопатристического синтеза. Весь капитальный труд Мейендорфа завершается выводом: «Nous trouvons dans sa pensée [la pensée de Palamas]... une réponse constructive au défi que les Temps Modernes lancent au christianisme». Этот вывод – прямое воплощение установки Флоровского: вперед к Отцам! – установки обращения к патристике как способа творческого решения проблем современности. Крупнейший и самый авторитетный автор неопаламитского направления, Мейендорф выразил свое отношение к мысли Флоровского и прямым свидетельством: «Я являюсь абсолютно и почти безоговорочно учеником отца Георгия Флоровского»<sup>2</sup>. О другом же основателе направления, Вл.Лосском, сказано, что его вышеуказанный главный труд – «типичный образец неопатристического синтеза»<sup>3</sup>.

Итак, неопаламитизм и неопатристическая концепция Флоровского находятся между собой в согласии и тесной идейной связи. Они образуют вкупе единство, в составе которого неопаламитизм представляет догматико-богословские аспекты, тогда как неопатристика – богословско-исторические аспекты. Есть все основания считать, что это единство есть цельное направление православной мысли, которое и представляет собой следующий этап развития этой мысли, после религиозной философии Серебряного Века. Перефразируя приведенное суждение Мейендорфа о Паламе, мы бы могли сказать: мы находим в мысли Флоровского конструктивный ответ на вызов, брошенный

---

<sup>2</sup> Прот. Иоанн Мейендорф. Лекции, читанные в Белорусском Экзархате Московского Патриархата. Минск, 1992. С.68.

<sup>3</sup> Н.О.Лосский. История русской философии. М., 1991. С.503.

православному богословию религиозным модернизмом Серебряного Века. Эта мысль может быть понята как ответ на вопрос: *Что должно следовать после религиозного модернизма?* Ответ крайне далек от простого возврата в прошлое. Установка Флоровского утверждает, что обращение к Отцам – не что иное как истинный путь творческого отклика на вызовы современности. И это значит, что его стратегия неопатристического синтеза не является ни консервативной, ни модернистской: это – стратегия деконструкции бинарной оппозиции консерватизм – модернизм. Ключ к деконструкции – антиэссенциалистская и персоналистская трактовка базового концепта Священного Предания. В этой трактовке, *концептуальная структура Предания имеет своим ядром понятия личности и творчества*. Предание раскрывается как Живое Предание, и жизнь в Предании означает следование не букве, а опыту Отцов – опыту, в котором они достигли творческого постижения и осиливания вызовов своей эпохи. Эта новаторская, обоюдоострая суть позиции Флоровского чаще всего, увы, игнорируется его комментаторами и критиками, от Бердяева до Пола Вальера уже в наши дни. Снова и снова они замечают в этой позиции одну только консервативную сторону – и ошибочно рассматривают ее как традиционализм в старом и устарелом, эссенциалистском смысле.

Вернувшись же к частым оценкам критики Серебряного Века в «Путях» о Георгия как критики чисто негативистской, и его неопатристических критериев как столь строгих, что им ничто не может удовлетворить, – мы можем теперь возразить, что эта критика отнюдь не является чисто негативистской, ибо ее критерии отвергают лишь определенный род богословия, богословский модернизм, тогда как преодолевшее его неопаламитское богословие, напротив, им удовлетворяет. Оно доставляет собою своеобразный положительный пример для иллюстрации метода исторической критики Флоровского. Так две составные части нового направления православной мысли взаимно обосновывают и подкрепляют друг друга.

Как мы надеемся, эти простые замечания помогают наметить путь к будущей углубленной рецепции огромного вклада отца Георгия Флоровского в современное развитие православной мысли.