

С.С.Хоружий

ИДЕЯ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

КАК НЕДОШЕДШЕЕ ПОСЛАНИЕ¹

Почтеннейшие коллеги,

я должен начать с небольшого уточнения своей темы. Доклад мой, стоящий в программе конференции², по разным причинам не появился на свет и, соответственно, я сам тоже не собирался появляться на трибуне сего высокого события. Однако дня три назад его устроитель, Анатолий Владимирович Черняев, прислал мне его программу, и при взгляде на нее, выражаясь по Радищеву, «душа моя уязвлена стала». Ни один из заявленных докладов не был – явно, по крайней мере – посвящен концепции неопатристического синтеза, которую я полагаю ядром, единящим и оплодотворяющим началом всей мысли и дела о. Георгия. Больше того, по моему убеждению, это – та часть наследия Флоровского, которая и сегодня не исчерпала свой творческий потенциал, которая остается нужной в современной жизни Восточно-христианского дискурса, в особенности, в России. Наконец, я и лично обязан этой концепции, я на нее опирался с немалой пользой в моей трактовке и русской философии, и исихастской традиции. По всему этому у меня не могла не возникнуть мысль, что тема неопатристического синтеза должна непременно прозвучать на конференции по Флоровскому, и коль скоро в программе ее нет, то появляется долг прийти и о ней напомнить.

В этом небольшом сообщении я попытаюсь дать сжатую характеристику центральной концепции о. Георгия в перспективе современной философской ситуации. Главный вопрос, на который я постараюсь ответить, таков: какую роль могла бы сыграть эта концепция для путей развития русской философии? и какую роль она сыграла в действительности? Суть ответа заключена в названии сообщения.

За общеизвестностью, у меня нет нужды – особенно в этой аудитории – описывать основы концепции. Как мы знаем, она постепенно складывалась у о. Георгия в течение 30-х годов, на базе его интенсивных занятий патрологией в Свято-Сергиевском Институте. В корпусе его ранних текстов 20-х годов мы еще не найдем идеи о столь выделенном, особом значении греческой патристики в историческом бытии Церкви, как и в самой икономии православного разума. Однако и в этом раннем корпусе отчетливо прослеживается нить, которая сперва исподволь, а потом все более явно выводит мысль Флоровского в ее следующий этап, этап 30-х годов, что вполне мог бы носить название «декады неопатристического синтеза». Границы в подобных вопросах всегда условны, но можно считать, что рубеж этапов как раз приблизительно совпадает с рубежом декад, и в этом свете очень известный текст 1930 г. «Спор о немецком идеализме» выступает как характерно рубежный текст: его тема еще вполне в орбите раннего этапа, но ее раскрытие приводит автора к следующему финальному выводу: «В будущее нет пути иного, как через предание Отцов». Это – исходный тезис концепции неопатристического синтеза, тот самый тезис, что стал позднее известен и популярен в форме лозунга «*Вперед к Отцам!*».

Очень быстро этот тезис дополняется другими базовыми тезисами концепции. В «Богословских отрывках» (1931) мы читаем: «Предание есть не только охранительный или консервативный принцип, но прежде всего, начало жизни, возрастания, обновления. И

¹ Доклад на Международной научной конференции «Философское и богословское наследие Г.В.Флоровского: современные интерпретации». Москва, 18-19 ноября 2013 г.

² В программе конференции был намечен доклад: С.С.Хоружий. Наследие Флоровского в преломлении российской современности.

апостольское время есть... вечно обновляющийся источник благодати». Вторая фраза здесь вводит еще один базовый концепт, который позднее Флоровский будет передавать формулой Ириней Лионского *depositum juvenescens*: понятие неиссякающего, непреходящего фонда аутентичного и конститутивного христианского опыта, опыта стяжания благодати. Практически одновременно привходит и сразу закрепляется в ключевой роли понятие *синтеза*, генеративное для историко-культурного видения Флоровского. В его мире оно сопровождается положительными коннотациями, в нем признается должная цель, искомое творческого делания в истории и культуре. Уже в кратком вступлении к «Отцам 4 в.» (1931) обращение к Отцам не только выдвигается как императив, но и раскрывается как долг творческого синтеза: «Только в нем (в мире Отцов – С.Х.) и из него открывается правый и верный путь к новому христианскому синтезу, о котором томится и взыскует современная эпоха».

Так лозунг понемногу начинает превращаться в концепцию. Понятие синтеза углубляют исторические примеры. Никейское и постникейское богословие IV в. Флоровский характеризует как «патристический синтез»; затем, переходя к Отцам V-VIII вв., указывает и еще один пример: «В VI и VII вв. ... из нового аскетического опыта рождается новый богословский синтез» (Введение к «Отцам V-VIII вв.», 1933). С другой стороны, как положено в науке, понятие очерчивается и путем размежеваний, отграничений: Флоровский указывает примеры неудачного или прямо неверного исторического или интеллектуального синтеза. Одна из мощных попыток синтеза – это немецкий идеализм, который «стремился быть всеобъемлющим и даже завершающим историко-философским синтезом. И в известном смысле таким синтезом, действительно, был» (с. 428). Тем не менее, он требует критики с позиций христианского синтеза. Другие примеры, также важные и актуальные, обнаруживаются внутри православного мира. Согласно Флоровскому, «Теократический синтез в стиле Юстиниана оказался двусмысленным и преждевременным. И он распадается» («Отцы V-VIII вв.», с. 42). И уж совсем слаб, неоснователен «торопливый и мечтательный синтез» евразийцев. По отличию и противопоставлению, эти примеры помогают понять природу синтеза патристического и неопатристического. Вдобавок, в свете той новой широкой популярности, какую обрели и евразийские, и имперско-теократические идеи в сегодняшней России, их критика у Флоровского звучит здравым и весьма актуальным предостережением.

Далее, чаемый «новый христианский» или, по привившемуся позднее названию, неопатристический синтез наделяется многими чертами, многими аспектами, так что возникающая концепция оказывается достаточно сложной и многомерной. Я здесь отмечу, однако, всего одну-две особенности.

Во-первых, начиная занимать центральное положение во всем ансамбле богословско-философских и культурно-исторических воззрений о. Георгия, концепция тесно сближается со многими, даже с большинством, других его общих концепций, таких как христианский эллинизм, уже упомянутый *depositum juvenescens*, экуменизм во времени, эпигенезис и т.д. В широком сознании укореняется взгляд, для которого неопатристический синтез – это собирательная концепция, некий зонтик или резервуар, так или иначе вмещающий все прочие крупные идеи Флоровского. Такой *инклюзивный* взгляд мы найдем, к примеру, в самом известном изложении концепции, в очерке Дж.Уильямса в сборнике Э.Блейна. Здесь он дан в крайней форме: неопатристический синтез вообще не рассматривается как некоторая концепция или парадигма – собственно, не выступает как понятие – но служит лишь простым собирательным названием для всего зрелого богословия Флоровского; и аналогичным собирательным названием служит христианский эллинизм. Я думаю, однако, что это слишком упрощенный подход. В особенности сегодня, если мы оцениваем значение и перспективы мысли Флоровского в современной ситуации, стоит заново проанализировать понятие неопатристического

синтеза, чтобы точнее определить и его объем, и его отношения со смежными понятиями, с которыми оно часто сливалось.

Сейчас я только скажу два слова про христианский эллинизм, для краткости говоря схематично и огрубленно. Поставим вопрос: действительно ли эта концепция находится в необходимой и неразрывной связи с концепцией неопатристического синтеза? Сразу можно сказать, что тексты Флоровского дают более чем достаточно оснований для безусловно положительного ответа. Но здесь я замечу, что в содержании концепции неопатристического синтеза можно выделить – и разделить! – два момента: во-первых, она утверждает необходимость живой связи с Преданием Церкви, необходимость постоянно возобновляемого обращения к Преданию; во-вторых, она дает определенную, если так выразиться, расшифровку Предания, утверждая в нем решительный примат и приоритет греческой патристики, эллинского элемента. Этот второй момент и составляет существо его христианского эллинизма; иными словами, христианский эллинизм выступает у него как определенный постулат о составе и содержании Предания, об относительной роли в нем элементов, восходящих, соответственно, к эллинским и иудейским корням и истокам. Без сомнения, сам о. Георгий настаивает на втором моменте не менее чем на первом, и довольно естественно, что в обсуждениях его мысли «неопатристический синтез» и «христианский эллинизм» зачастую сливались, если не отождествлялись. Однако логически и по сути, они разделены, это – два разных положения.

Далее, априори возможна ситуация, когда богословское развитие приводит к изменению нашей расшифровки Предания и, в частности, к пересмотру относительной роли его иудейских и эллинских составляющих. В этом случае «христианский эллинизм» окажется спорным положением, объектом критики, возможно, что и ревизии; но первый выделенный нами момент, принцип необходимости перманентного обращения к Преданию, останется непоколебленным. Отсюда возникает мысль, что *возможна, вообще говоря, обобщенная трактовка неопатристического синтеза, которая уже не предполагает связи с какой-либо конкретной расшифровкой Предания.* При такой трактовке неопатристический синтез и христианский эллинизм становятся отдельными концепциями и могут иметь разную судьбу. И как ясно присутствующим, эта возможность сегодня представляет не отвлеченный, а вполне практический интерес, в свете известных работ школы «Феофания» во главе с о. Александром Голицыным. Эти работы обнаруживают в православных патристических и литургических текстах обширные, глубокие пласты смыслов, лежащих в иудейской традиции, и за счет этих не замечавшихся ранее пластов относительные пропорции эллинских и иудейских элементов Предания существенно смещаются; достаточно сказать, что опубликованный в 2007 г. компендиум работ школы носит название «Иудейские корни Восточно-христианского мистицизма». Сегодня, видимо, еще рано судить и об основательности этих работ, и тем более, обо всех их возможных следствиях; но я полагаю нужным и своевременным подчеркнуть, что в концепции неопатристического синтеза есть ядро, которое фиксирует определенную универсальную установку православного разума. Оно является независимым от меняющихся перипетий извечной дискуссии о роли Афин и Иерусалима и, в частности, независимым от того, насколько мы признаем справедливыми позиции Флоровского в этой дискуссии.

Из других особенностей концепции отметим сейчас только еще одну. Она хорошо известна, но для дальнейшего мне необходимо ее напомнить. Речь идет об опытной, а не школьно-схоластической природе обращения к Отцам и о тесной внутренней связи этого обращения с аскезой, сферой православного подвига. Именно тут, в первую очередь, сосредоточены специфика концепции и сам ее пафос. Флоровский неустанно подчеркивает, что его концепция утверждает обращение не к букве, а к духу Предания, а обращение к духу должно пониматься как обращение к опыту, как усилие, направленное к

тому, чтобы войти в опыт Отцов и его разделить. «Следовать Отцам значит обрести их «ум»» (Св.Гр.Палама,284), – так выражает он эту установку. Неопатристический синтез раскрывается как практика приобщения к опыту Отцов. В свою очередь, этот опыт, или же «ум» Отцов, как доказывает Флоровский в патрологических лекциях, есть синтез патристики и аскетики, православного подвига; и потому приобщение к опыту Отцов с необходимостью есть и приобщение к аскетической практике Православия, к исихазму. Обращение к Отцам необходимо включает в себя аскетическое, исихастское измерение, и эта связь с аскезой становится ключевым элементом концепции неопатристического синтеза. Прежде всего, разумеется, роль аскетического измерения проявляется на индивидуальном, антропологическом уровне: по Флоровскому, именно в аскетической практике, в подвиге совершается формирование, конституирование человеческой личности. Тем самым, через связь с аскезой концепция неопатристического синтеза открывает путь к оригинальной субъектологии, концепции человеческой личности, которую мы находим у Флоровского. Но роль аскезы существенна и на уровне социальном: как утверждает о. Георгий, «История есть подвижническое делание» (286). Что очень характерно и важно для концепции Флоровского, аскетическое делание трактуется им как творчество, притом не только сугубо внутреннее, «творчество себя», но также и творческая деятельность человека в истории и культуре. Так концепция неопатристического синтеза с ее аскетическим ядром становится питающим началом богословия культуры Флоровского.

Но, обсуждая сегодняшнюю ситуацию этой главной концепции Флоровского, я бы хотел привлечь внимание к другой теме – теме о связи этой концепции с русской философией. В глазах самого о. Георгия, эта тема всегда была важным полем для разработки и приложения его концепции. Она была поставлена и подробно развита им в «Путиях русского богословия», однако в отношении настоящего и будущего русской мысли, «Пути» – это принципиально открытая книга, книга вопросов гораздо более чем ответов; и притом, с их выхода в свет минуло уже три четверти века. Огромная дистанция в наше время! Поэтому есть все основания сегодня заново рассмотреть тему.

Что касается ее освещения в «Путиях», я позволю себе вернуться к моему старому юбилейному докладу, подготовленному к столетию со дня рождения о. Георгия, когда оно отмечалось на конференции в Энн Арбор. Там я констатировал, что приложение принципа неопатристического синтеза к истории русской мысли включает у Флоровского «почти исключительно два аспекта: греческая патристика, «патристический стиль» выступают как мерило для оценки различных явлений или этапов русской мысли, а также (в основном, в заключении) – как лозунг и призыв, указывающий единственно плодотворный путь будущего культурного творчества». Сейчас я бы продолжил это суждение. Оно относится именно к «Путиям русского богословия», но после них жизнь и творчество о. Георгия продолжались еще четыре десятилетия. На этих этапах своего пути, Флоровский, как не раз замечали, не занимался уже исследованиями по русской мысли, однако концепция неопатристического синтеза развивалась, и весьма существенно. С другой стороны, немало произошло и в истории русской мысли. Встает очевидная задача: нам следует вновь подойти к русской философии с позиций неопатристического синтеза, но с тем, чтобы теперь сопоставить между собой русскую философию в ее сегодняшнем состоянии и концепцию Флоровского во всей цельности ее, в окончательном виде, какой автор успел ей придать. И мы сразу же обнаруживаем, что при новом сопоставлении, приложение концепции к настоящему и будущему русской философии, к ее актуальному состоянию, уже заведомо нельзя характеризовать как всего только «лозунг и призыв». Взаимодействие оказывается гораздо более глубоким и конструктивным.

Прежде всего, необходимо вновь подчеркнуть важный исторический момент. В своем отношении к пути русской мысли, установка неопатристического синтеза отнюдь не является новой и внешней. Напротив, она очень прочно укоренена в этом пути, имея

прямую связь со славянофильскими истоками русской философии, и конкретно – с философским проектом Ивана Киреевского. Наглядно очевидна преемственность и переключки установки Флоровского – в частности, как она звучит в «лозунгах и призывах» финала «Путей русского богословия» – со знаменитыми тезисами проекта Киреевского: «Наша философия должна развиваться из нашей жизни... Она должна соответствовать вопросам своего времени»; но при этом, главное условие – необходимость «согласить со святоотеческим преданием все начала современной образованности». Это условие Киреевского можно, если угодно, считать прямым прообразом принципа неопатристического синтеза, однако сегодня уже мало в очередной раз констатировать тут преемственность и сходство. Не менее важно зафиксировать различия.

Концепция Флоровского – отнюдь не простой повтор Киреевского. Проект Киреевского – типичный образец романтико-риторического нарратива самобытности; он нес в себе залог большего, однако за смертью автора, этого большего не дал. Флоровский тоже отдал дань этому нарративу, не только в ранних работах 20-х годов, но отчасти еще и в упомянутом финале «Путей»; «проникновенный» и «вдохновенный» дискурс этого финала тоже принадлежит к формам нарратива. Но на дальнейших, зрелых своих этапах, концепция неопатристического синтеза – уже далеко не нарратив! Развертываясь в целый ряд содержательных концепций, богословских и философских, экклезиологических и историко-культурных, она трансформируется, претворяется из нарратива в отчетливо концептуализованный и терминологизированный, методологически выдержанный дискурс. И теперь ее приложение к актуальному состоянию русской философии, к проблематике ее путей, заданий, стратегий может выражаться далеко уже не в одних призывах и лозунгах. Она несет в себе богатый ресурс для реального воплощения этих призывов – для создания такой *философии, которая конституировалась бы из истоков и в перспективе патристико-исихастского опыта*. Теперь это – концепция, заключающая в себе содержательное ядро некоторого оригинального способа философствования, и по сравнению с проектом Киреевского, это – качественно иная формация. Тут применим термин Кьеркегора: можно сказать, что в концепции неопатристического синтеза осуществляется «потенцирование» проекта Киреевского.

Основные составляющие названного ядра указать нетрудно. Однако с каждой из них связана своя непростая и обширная проблематика, так что я всего лишь их обозначаю. Самое важное, ключевое – в том, что концепция Флоровского доставляет методологическую парадигму, порождающий принцип определенного философского способа. Это и есть сам принцип неопатристического синтеза: постоянное возобновление связи с Преданием, понятым как исток аутентичного и квинтэссенциального христианского опыта (опыта актуального общения и соединения со Христом), есть необходимое и достаточное условие творческого развития мысли. Данный принцип в прямом родстве с той древней установкой, согласно которой философская мысль как таковая конституируется в перманентно воспроизводящемся обращении в Начало (начало мысли, бытия, реальности: начало *всего*). В наше время эта изначальная установка вновь усиленно утверждалась в философии Хайдеггера и Бибихина. Однако родство с нею никак не есть совпадение и тождество; напротив, тут мы и входим в фундаментальные проблемы различий между мыслью античной и христианской, философской и богословской и т.д.

Следующее по важности – в том, что концепция Флоровского включает в себя хорошо развитую персонологию, или просопологию, позицию в проблеме личности. Базируясь на православной христологии, эта позиция соответствует теоцентрической персонологической парадигме, согласно которой понятие личности в своей полноте описывает Божественную Личность, человек же конституируется как личность в своем приобщении, причастии Божественной Личности, которое достигается на пути подвига. Отсюда у Флоровского возникают существенно динамические персонология и антропология, опять-таки связанные с аскетической практикой; как он пишет, «Основа

индивидуальности подлежит осуществлению в подвиге самоопределения» (Метаф. предпос. утопизма). Тут стоит напомнить, что в современной философии поиск новых решений в проблематике субъекта, индивидуальности, личности – одна из наиболее актуальных тем, вставшая с большой остротой после пресловутой «смерти субъекта». Персонология Флоровского строится на принципиально иных основаниях, чем концепции субъекта и личности в классической метафизике, и включение ее в контекст происходящих поисков могло бы небесполезно расширить их спектр.

Далее, в сфере и богословского, и философского знания всегда сохраняет актуальность извечная проблема старого и нового, проблема парадигмы творческого развития. Как в богословии, так и в философии, пути их в 20 в. наполнены острыми конфликтами, в которых сталкивались между собой установки незыблемого хранения основ и традиций и установки новаторства, отбрасывания старого и устремления к новому. Культура и мысль Серебряного Века, духовным ядром которого явилось Религиозно-философское возрождение в России, действовали в элементе «разбивания скрижалей». Они принадлежали формации модернизма, более того, они представили его ярчайшие образцы, по которым нынче изучают типологию модернистской культуры. И с наступавшим завершением их эпохи, вставал насущный вопрос: как двигаться дальше? Дальнейший путь русского любомудрия требовал новой рефлексии на проблему старого и нового, на оппозицию консерватизма и модернизма. В этой логике, появление концепции неопатристического синтеза представляется как самое естественное и необходимое: эта концепция – прямой ответ на вызов времени, на историческое задание, причем даже упреждающий ответ, ибо когда он был дан, мысль Серебряного Века еще занимала авансцену, и ее представители, как известно, приняли негласное решение «замалчивать книгу о. Георгия».

Ответ был, к тому же, очень нетривиален. Критика богословского модернизма и утверждение примата Предания соединялись здесь с другим утверждением, что «Предание живет и оживает в творчестве», и порождали глубоко оригинальную установку, которая означала не что иное как *деконструкцию бинарной оппозиции консерватизм – модернизм*. В неопатристическом синтезе хранение традиции раскрывается и не просто как принцип творчества, но как принцип творческой обращенности к своему времени, основательного и осиливающего ответа на вызовы современности, злобы дня – и, в этом смысле, как «модернистский» принцип; и позиция, задаваемая им, может определяться типично деконструктивистскими оксюморонами, как «модернистский консерватизм» или «традиционалистский модернизм». Деконструкция налицо, но стоит заметить, что оригинален и сам ее механизм. Она производится за счет деэссенциализации дискурса, перехода от старой эссенциалистской трактовки Предания и традиции к трактовке опытной, практико-аскетической, энергичной; и этот способ деконструкции вполне отличен от широко известной постмодернистской деконструкции.

Не будем далее продолжать описание содержательного ядра концепции Флоровского, хотя в его составе можно выделить и еще целый ряд продуктивных элементов, например, оригинальную герменевтику, возникающую опять-таки за счет деэссенциализации дискурса, при переходе в опытно-аскетическую перспективу. Из сказанного уже можно сделать вывод, что эта концепция в ее зрелой форме, действительно способна была предложить русской философии полноценную стратегию творческого развития, перехода в следующий этап, на котором преодолевался бы односторонний модернизм мысли Серебряного Века. Здесь открывалась перспектива движения по новым путям, открытия новых творческих пространств благодаря питающей связи с древним и всегда тем же, всегда равным себе христоцентрическим опытом Предания. Но, обращаясь к сегодняшней русской философии, мы можем с полной определенностью сказать, что эти возможности, которые открывала перед ней концепция неопатристического синтеза, нисколько не были восприняты.

Красноречив уже и тот факт, который побудил меня написать этот малый текст: в программе юбилейной конференции в честь русского мыслителя его центральная концепция не упоминается ни единым словом. Но главное совсем не в упоминаниях. Факт, на поверку, не так уж и характерен: и творчество Флоровского, и, в частности, идея неопатристического синтеза в России сегодня известны и пусть мало, но изучаются, а некоторые из посвящаемых им работ достигают и вполне достойного научного уровня. Я говорю о другом: концепция Флоровского совершенно не воспринята в его отечестве именно в том аспекте – для автора едва ли не главном! – который и выдвигают его призывы: как стратегия творческого развития русской мысли, стратегия, открывающая путь к постижению и творческому христианскому осилению современности. Исключением можно считать развиваемое мной направление синергичной антропологии, в основе которого – обращение к исихастскому опыту; но это исключение только подтверждает правило. В целом же, русская философия существует и развивается сегодня без малейшего отношения к стратегии, выдвинутой Флоровским. Она не сделала эту стратегию основой своего вектора развития, своего продвижения к новому творческому этапу. Но равным образом, она не избрала для себя и никакой иной стратегии: ибо никакого «вектора развития», никакого отрефлексированного «продвижения к новому этапу» сегодня у нее просто нет. При известных успехах в изучении конкретных явлений и фигур философского процесса, активность, да, видимо, и способность обобщающего осмысления пройденного пути в ней отсутствует. Никакого следующего этапа, который осмыслил бы, творчески претворил и преодолел – будь то по Флоровскому или иным путем – наследие Серебряного Века, поныне не наступило.

Итак, русская философия не пошла по тому пути, который перед ней открывала концепция неопатристического синтеза (хотя не нашла до сих пор и никакого другого пути). В своем отношении к современной русской философии, эта концепция, при всей ее знаменитости, – недошедшее, неполученное послание. Жак Лакан утверждал, что так быть не может, как говорит его популярный афоризм, «Письмо всегда приходит по назначению». Что на это сказать? Очень хорошо, если в будущем Лакан окажется все же прав. Однако известно и то, что у нас почта, увы, работает хуже, чем во Франции, – а потому не исключено, что в нашем отечестве афоризм Лакана несправедлив.