

## КОНЦЕПЦИЯ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА НА НОВОМ ЭТАПЕ<sup>1</sup>

Эта статья – расширение и продолжение доклада, сделанного мною на конференции «Философское и богословское наследие Г.В.Флоровского: современные интерпретации» (Москва, ноябрь 2013 г.). Доклад же возник почти случайно. За несколько дней до конференции я получил программу ее и к своему удивлению увидел, что 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 Восточнохристианского 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, посвящаемой Флоровскому, и коль скоро в программе ее нет, то появляется долг прийти и о ней напомнить.

Ниже я попытаюсь дать сжатую характеристику этой центральной концепции о. Георгия в перспективе современной философской ситуации. Главный вопрос, на который я постараюсь ответить, диктуется названием его знаменитой книги: так какую же роль эта концепция могла – и значит, должна была – сыграть для путей русского богословия, русской религиозной мысли? и какую роль она сыграла в действительности? Но для ответа сначала потребуется рассмотреть, каким образом концепция должна прочитываться сегодня, какую новую конфигурацию она принимает на современном этапе богословской и философской мысли.

За общеизвестностью главных идей концепции, у меня нет нужды описывать ее основания. 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 ни попытки выдвинуть некий общий принцип бытия и развития православной мысли, ни идеи о том, что содержательно такой принцип должен заключаться в непрестанном обращении к наследию греческих Отцов Церкви. 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

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 14-03-00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергичной антропологии» (Anthropological Diagnostics of Modern Social Reality on the Basis of Synergic Anthropology).

пути иного, как через предание Отцов»<sup>2</sup>. Это – исходный тезис концепции неопатристического синтеза, тот самый тезис, что стал позднее известен и популярен в форме лозунга «*Вперед к Отцам!*». И здесь он – никак не пустая декларация: в этот период патрологические тома Флоровского уже готовятся к изданию.

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 апостольское время есть... вечно обновляющийся источник благодати»<sup>3</sup>. 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. Тут же появляется и знаменитая формула «воцерковление эллинизма», вместе с идеей «переплавки», которую проходила античная философия в христианском опыте, радикально новом по отношению к ней. И практически одновременно привходит, сразу закрепляясь 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 IV 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»<sup>4</sup>.

Так лозунг понемногу начинает превращаться в концепцию. Правда, важное понятие синтеза, как и многие опорные парадигмы, методологические ходы Флоровского, нигде внятно не объясняется, но это в известной мере компенсируется демонстрацией на примерах. 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 веках ... из нового аскетического опыта рождается новый богословский синтез»<sup>5</sup>. 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»<sup>6</sup>. 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»<sup>7</sup>. И уж совсем слаб, неоснователен «торопливый и мечтательный синтез» евразийцев. По отличению и противопоставлению, эти примеры помогают понять природу синтеза патристического и неопатристического. Вдобавок, в свете той новой широкой популярности, какую обрели и евразийские, и

<sup>2</sup> Г.В.Флоровский. Спор о немецком идеализме // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С.430. В дальнейших сносах, ссылки без указания автора – на труды Г.В.Флоровского.

<sup>3</sup> Богословские отрывки // Избранные богословские статьи. М.. 20... С.136.

<sup>4</sup> Восточные Отцы IV века. Париж, 1931. С.5.

<sup>5</sup> Византийские Отцы V-VIII вв. Париж, 1933. С.42.

<sup>6</sup> Спор о немецком идеализме. С.428.

<sup>7</sup> Византийские Отцы V-VIII вв. С.42.

имперско-теократические идеи в сегодняшней России, их критика у Флоровского звучит здравым и весьма актуальным предостережением.

Далее, чаемый «новый христианский» или, по привившемуся поздней названию, неопатристический синтез наделяется многими чертами, многими аспектами, так что возникающая концепция оказывается довольно сложной и многомерной. Сам по себе, ее анализ не входит в нашу задачу. Наша тема – роль и значение концепции для путей русской религиозной мысли, в своем роде прикладная тема, и для нее нам достаточно лишь очертить строение и состав концепции, представить общий взгляд на нее. Но это должен быть современный взгляд, меж тем как концепции неопатристического синтеза сегодня уже гораздо более полувека. В современной перспективе, она может принять иную конфигурацию: одни ее стороны, даже из числа основных, могут сегодня оказаться побочными или спорными, другие, которым прежде уделялось меньше внимания, могут встать в ряд главных и стержневых. С 30-х гг. минувшего века философско-богословская панорама менялась не раз самым кардинальным образом, и какие-то подобные перемены практически неизбежны. Поэтому наша ближайшая задача – очертить сегодняшнюю, обновленную конфигурацию концепции неопатристического синтеза.

## **1. Неопатристический синтез: современная конфигурация концепции**

В первую очередь, надо заметить следующее. 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, или воцерковленный 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, следует точнее определить объем понятия неопатристического синтеза и его отношения со смежными понятиями, с которыми оно часто сливалось.

Прежде всего, мы рассмотрим отношения с идеей христианского эллинизма. Поставим вопрос: действительно ли эта идея или 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. Представляя свою главную концепцию, он практически всегда говорит не просто о «возвращении к Отцам», но о возвращении к *греческим* Отцам, и самые известные, самые зацитированные места из его трудов – это именно панегирики воцерковленному эллинизму, безоговорочные утверждения его в роли непреходящей,

абсолютной основы христианской мысли, в роли *philosophia perennis*. Столь же усиленно подчеркивается и аналогичная роль самого греческого языка. Все это так – но все это не мешает нам сделать простое наблюдение о внутренней структуре концепции. Эта структура является двойкой, поскольку в 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 не-эллинским (иудейским, но также и латинским, сирийским и др.) 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 раздельны, это – два разных положения.

Различны они и по своей основательности. Сам концепт «христианский эллинизм», как это типично для Флоровского, нигде строго не определен и не разработан, оставаясь лишь некой собирательной формулой с довольно туманным объемом содержания. С течением времени все яснее выступает также известная гипертрофированность, отчасти и оспоримость превознесений эллинизма у Флоровского. В них можно различить полемические или риторические заострения<sup>8</sup>, а порою в них вкрадывается и элемент неоправданной абсолютизации конкретно-исторических форм Предания Церкви. Сегодня этот элемент не раз уже подвергался критике<sup>9</sup>. Помимо того, априори возможна ситуация, когда богословское развитие приводит к изменению нашей расшифровки Предания – например, к пересмотру относительной роли его иудейских и эллинских составляющих. В этом случае «христианский эллинизм» окажется уже и по существу спорным положением, нуждающимся в ревизии; но заметим, что при этом 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 раздельными концепциями и могут иметь разную судьбу.

Данная 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

---

<sup>8</sup> И сам Флоровский, и его комментаторы отмечали, что в концепции христианского эллинизма присутствует полемическая направленность против теории А. фон Гарнака о вредоносной эллинизации христианства.

<sup>9</sup> См., напр., Paul L. Gavrilyuk. Harnack's Hellenized Christianity or Florovsky's "Sacred Hellenism": Questioning Two Metanarratives of Early Christian Engagement with Late Antique Culture // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2010, v.54, p.323-344.

эллинических и иудейских элементов Предания существенно смещаются; достаточно сказать, что опубликованный в 2007 г. компендиум работ школы носит название «Иудейские корни восточнохристианского 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 – установку, которую естественно называть принципом «Живого Предания», ибо она предполагает обращение к Преданию как к источнику живого, действенного и ныне, духовного опыта. 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.

Так начинает обрисовываться новая конфигурация концепции неопатристического синтеза. Мы пришли к выводу, что в структуре концепции идея «христианского эллинизма» должна сегодня рассматриваться как более периферийный элемент, чем ранее привыкли считать (ибо она опирается на определенную трактовку Предания, которая может оказаться чрезмерно грекоцентричной, либо попросту слишком частной). С другой стороны, в качестве элемента с более универсальной сущностью мы выделили в этой структуре идею или парадигму «Живого Предания». Этот элемент выдвигается в центр обновленной конфигурации и становится ее ядром. Теперь наш вопрос о значении концепции для «путей русского богословия» – это, в первую очередь, вопрос о значении данного ядра. Что могла дать для развития русской мысли концепция неопатристического синтеза, понятая по преимуществу как принцип Живого Предания? Для ответа необходимо дать этому принципу более предметное и конкретное наполнение.

В известной мере, такое наполнение имеется уже и в изначальной конфигурации. Флоровский всегда подчеркивает, что «возвращение к Отцам» должно носить не школьно-схоластический, а опытный характер, 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»»<sup>10</sup>, – так выражает он эту установку. Понятно, что только за счет этого условия приобщения не к одним текстам Отцов, а к самому их «уму», Флоровский и может утверждать, что неопатристический синтез есть принцип нового творчества, а не консервативного охранительства. Поэтому он не устает на этом настаивать, здесь пафос его концепции сосредоточен не меньше, чем на принципе христианского эллинизма. Итак, принцип Живого Предания – это принцип необходимого приобщения к опыту Отцов.

Легко согласиться, однако, что такое раскрытие принципа еще довольно декларативно и невнятно: ибо что это за род опыта? и как к нему приобщаться? Но на эти вопросы ответ у Флоровского разве что бегло намечается, и здесь современная конфигурация его концепции должна дополнять прежнюю. Вполне очевидно, в каком направлении следует искать ответ. Опыт Отцов есть опыт их богословствования, и Православие всегда утверждало, что богословие должно представлять не силлогистические построения о Боге, а данные личной встречи с Богом, опытные данные лично испытанного Богообщения и Боговидения. И такой опыт есть, по самому

---

<sup>10</sup> Святой Григорий Палама и предание Отцов // Избранные богословские статьи. С. 284. (Курсив автора.)

определению, опыт мистической практики, иными словами, аскезы, подвига. *Опыт, или же «ум» Отцов представляет собой единство, синтез богословствования и подвижничества, патристики в собственном, узком смысле и аскетики.* Этот отсыл к аскезе, утверждение необходимого аскетического слагаемого в опыте Отцов, а затем и в опыте возвращения к Отцам, в установке неопатристического синтеза, отчетливо присутствует у Флоровского: «Святоотеческое богословие... никак нельзя было отделить от молитвенной жизни и упражнения в добродетели»<sup>11</sup>. И все-таки достаточно отчетливой характеристики искомого опыта тут еще нет – ибо требуется раскрыть, что же такое сама аскеза.

Отсыл к аскезе и подвигу был общим местом в дискурсе Серебряного Века и Религиозно-философского возрождения, но в их достаточно обмирщенной среде термины испытали модуляцию в интеллигентский дискурс, приобретя некое обобщенно-размытое, почти метафорическое звучание (которое перешло затем и в советский язык, порождая много курьезов, как, скажем, толстый перестроечный том «Русское подвижничество», представлявший крупнейшим русским подвижником XX в. ... Корнея Чуковского). Типичный пример дает знаменитый очерк С.Булгакова «Героизм и подвижничество» в «Вехах», где автор утверждает, что «подвижничество, как внутреннее устройство личности, совместимо со всякой внешней деятельностью, поскольку она не противоречит его принципам»<sup>12</sup>. И любопытно, что Флоровский, признанный критик Серебряного Века, в этом важном пункте остается в его пределах, его дискурсе. Концепт аскезы у него не прошел переосмысления и, как правило, несет в себе лишь ту же размытую идею некоторого «внутреннего устройства личности», внутренней «работы над собой». Особого развития тут не происходило: в тексте 1931 г. он писал: «Нужно войти в тот новый мир, который открывается в опыте веры, через Откровение ... Но далее нужно идти самому, в подвиге и творческом созерцании»<sup>13</sup>, и в тексте 1952 г. читаем довольно аналогичное: «Аскеза... творческая работа над собой, творческое созидание своего Я»<sup>14</sup>. Понятие остается, по сути, тем же, что у Булгакова, – и совершенно не тем, какое выработывалось наукой уже при жизни о. Георгия и в известной мере, трудами его учеников.

Выработка научной концепции аскезы, аскетической практики Православия – один из важнейших результатов изучения православной духовности в последние десятилетия. Можно сказать, пожалуй, что здесь было заново открыто и описано цельное духовно-антропологическое явление: духовная практика исихазма как строгая школа самопреобразования человека, в течение веков создававшая метод и канон правил организации, проверки, и истолкования аскетического опыта, в котором выстраивается восхождение человека к встрече и соединению с Божественными энергиями, благодатному обожению. Новое понимание исихазма выработывалось, главным образом, в рамках богословского направления «неопаламизма», но в целом являло собою плод обширных междисциплинарных исследований, включавших, наряду с богословско-философскими, также исторические и компаративистские, антропологические и психологические штудии. С его достижением, исихазм приобрел стержневую роль в православной духовности и, как показывает логика нашего

---

<sup>11</sup> Там же. С.283.

<sup>12</sup> С.Булгаков. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.. 1909. С.53.

<sup>13</sup> Богословские отрывки. С.132.

<sup>14</sup> Христианство и цивилизация // Избранные богословские статьи. С.224.

рассуждения, это новое понимание исихазма с необходимостью должно быть учтено в новом современном понимании неопатристического синтеза. Сам Флоровский не проводил сближения или тем паче соединения своей концепции с новыми трактовками паламизма и исихазма, однако такое соединение является, как мы видим, внутренней необходимостью. Аскетическое слагаемое в составе Живого Предания, в обновленной конфигурации неопатристического синтеза, должно быть, несомненно, представлено опытом исихазма в его полноценном современном видении.

Нетрудно, в частности, видеть, что введение исихазма в ядро концепции неопатристического синтеза позволяет конкретизировать саму практику применения этой концепции, делая парадигму Живого Предания *конструктивной* парадигмой. Выражение «Живое Предание» известно и любимо в Православии с давних пор, однако в него не вкладывали особо точного смысла, толкуя приблизительно так: «В Предании кроется духовный опыт, который и для нас ныне важен, нужен, и нам надо искать приобщения к нему». Но как искать, и каков именно искомый опыт – извлечь это из самой формулы «Живое Предание» не удавалось, как выше мы уже замечали, – даже при общем уточнении, что Живое Предание и приобщение к нему требуют некоей «аскезы». И это значило, что *обращение к Преданию* (что то же, «возвращение к Отцам»), составляющее суть, главное требование неопатристического синтеза, *как эпистемологический акт оставалось методологически недоопределенным* – или даже попросту неопределенным. Как ни странно, на этот пробел в исходной конфигурации неопатристического синтеза критики до недавнего времени почти не указывали, что говорит о поверхностном уровне шедших обсуждений. Меж тем, пробел лишал основательности немалую часть полемики Флоровского в «Путьях русского богословия», ибо критикуемые им авторы нередко тоже обращались к Отцам и на свой лад пытались опереться на них. Ключевой момент концепции Флоровского в том, что она утверждает отнюдь не просто «возвращение к Отцам», но установление некоторых специфических отношений с ними, с их опытом; и в исходной конфигурации этот род отношений не был достаточно эксплицирован.

Недавно Пол Валльер уместно напомнил, что сама формула «Живое Предание» введена была в русский богословский контекст как название сборника, выпущенного в 1937 г., в год выхода «Путьях русского богословия», профессорами Свято-Сергиевского Института, которые представляли как раз критикуемую в «Путьях» формацию мысли. Они утверждали принцип Живого Предания в их собственном его видении: для них живость, жизненность Предания означала его способность быть источником вдохновения, а творческая свобода понималась, в конечном счете, как право на импрессионизм и субъективный произвол в отношениях с Преданием, право извлекать из него то, что близко, что подкрепляет собственные построения, и обходить молчанием то, что противоречит им. В «Утешителе», что вышел почти тогда же (1936), о. Сергей Булгаков писал так: «Традиции в отношении к творческим путям христианского дерзновения не существует... На путях творчества и дерзновения... никакой традиции ... В творческом вдохновении мы имеем проявление пророческого духа... Не может быть «Добролюбия» для творчества, ибо оно [творчество – С.Х.] незаконно и незакономерно»<sup>15</sup>. Валльер активно защищает подобные установки по отношению к традиции и Преданию<sup>16</sup> и, соглашаясь с ним для начала, я бы тоже

<sup>15</sup> Прот. Сергей Булгаков. Утешитель. О Богочеловечестве. Часть II. Париж, 1936. С.354-356.

<sup>16</sup> Ср., напр.: в понимании творчества «Русская школа имеет более сильную позицию... Тут есть база для критики неопатристической концепции». P. Valliere. Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev,

признал, что исходная конфигурация неопатристического синтеза не имела достаточных аргументов против такой трактовки Живого Предания.

Но только исходная! В сегодняшней перспективе, размежевание двух трактовок можно описать, продолжая метафору живого: если некогда стихия живого, жизни служила постоянным примером прихотливой и непредсказуемой вольности, которую не подвести ни под какие правила и ранжиры, то сегодня, после открытия генокода, мы знаем, что эта стихия, в действительности, пример совершенно обратного, что вся она до последних оснований строго управляема кодом и программой. *Mutatis mutandis*, в стихии православной духовной жизни, в сфере опытного православного богословия и богопознания, я бы уподобил роль исихазма с его строгим методом роли генокода в жизни как таковой. Вводя в свое ядро опыт исихастской практики, современная конфигурация неопатристического синтеза существенно конкретизирует свою трактовку Живого Предания. Теперь «возвращение к Отцам» раскрывается как помещение в перспективу единства патристического и аскетического опыта, в перспективу исихастской Лестницы восхождения к синергии и обожению – Лестницы, на высших ступенях которой только и возможно вхождение в богословский опыт. С введением исихастского опыта и метода в качестве *sui generis* генокода богословского дискурса, дискурс Серебряного Века, строящийся на произвольных «непредсказуемых дерзновениях», получает содержательную альтернативу. При этом, полюсы альтернативы никак нельзя считать равноправными и равнообоснованными: коль скоро дискурс Серебряного Века относит себя к сфере православной религиозности, он явно или неявно признает фундирующую роль опыта христоцентрического Богообщения – и стало быть, должен признавать стержневую роль школы этого опыта – «генокодовую» роль исихазма.

Как уже можно видеть, новая конфигурация концепции неопатристического синтеза влечет и некоторые изменения, сдвиги в ее интерпретации. В исходной конфигурации Флоровского, концепция представляет собой определенную парадигму исторического развития богословской мысли, богословской традиции. Когда же в качестве ядра концепции утверждается парадигма Живого Предания, а в ней, в свою очередь, в стержневой роли закрепляется исихастский Метод, – то концепция сохраняет, конечно, свою природу, но главное ее содержание начинает связываться уже не с внешними, культурно-историческими аспектами развития, а с самими пружинами этого развития, его внутренней динамикой. Теперь концепция – или же ее ядро, парадигма Живого Предания – представляется как модель культурно-исторического и духовного процесса, определяющий принцип которой есть принцип духовной практики: идентичная трансляция некоторого производящего опыта. Наряду с этим, сближаясь с энергийным дискурсом исихазма и паламизма, концепция в большей мере смещается в энергийный дискурс, и роль эссенциалистских элементов, таких как христианский эллинизм, становится в известном смысле побочной. Добавим также, что с включением исихазма в новую конфигурацию концепции ведущая роль христианского эллинизма умеряется еще и тем, что в рамках аскетической традиции примат эллинского элемента выражен заметно менее чем в сфере патристики. Сам Флоровский указывал, что «Монашеское движение началось из негреческой среды... Первыми подвижниками были копты, почти вовсе не тронутые эллинской

---

Bulgakov. *Orthodox Theology in a New Key*. W.B.Eerdmans Publ. Company. Grand Rapids, Michigan, 2000. P.385. «Русской школой» автор называет, вслед за А.Шмеманом, направление религиозной мысли Русского Религиозно-философского возрождения.

культурой»<sup>17</sup>, а в дальнейшую историю исихазма всегда вносили значительный вклад локальные школы и традиции, в древности сирийские, затем славянские и др.

Внесенные нами модификации – перемещение христианского эллинизма на периферию концепции и введение исихастского опыта в качестве парадигмального ядра последней, ядра Живого Предания, – еще заведомо не полностью характеризуют ту форму, какую должна принять в наши дни концепция неопатристического синтеза. Назрела также нужда заново и более основательно проанализировать философские аспекты этой концепции. Прежде всего, до сих пор почти игнорировались ее существенные герменевтические измерения. «Возвращение к Отцам» предполагает, разумеется, работу их истолкования, определенную герменевтику. В очерченной нами новой конфигурации концепции четко выявляется специфическая природа этой герменевтики: концепция требует развивать не столько герменевтику текстов, сколько герменевтику опыта. Иными словами, в концепции заложена установка непосредственного обращения к патристическому и аскетическому опыту, и эта установка сближает концепцию с руслом феноменологии, в истоках которого, по Гуссерлю, находится обращение «к самим вещам», к непосредственному опыту. Родство с феноменологией, обращение к герменевтике опыта, переход в стихию опытного умозрения – все эти факторы, прежде едва ли замечавшиеся, создают определенный философский облик концепции, который отражается на ее позициях по многим проблемам. Вот, скажем, один немаловажный пример: исихастский опыт, как учил Палама, нельзя верно передать ни в чисто апофатическом, ни в чисто катафатическом дискурсе; адекватная речь об этом опыте совершает снятие, деконструкцию бинарной оппозиции *апофаза – катафаза*, присущей классическому эссенциалистскому богословию. (Аналогично снимается и другая подобная оппозиция, *пассивность – активность*, о чем говорил еще В.Лосский.) Эта черта концепции также не замечалась, и еще недавно П.Валльер критиковал мнимый «апофатический уклон неопатристики», утверждая, что «Неопатристические богословы ставили апофатическое богословие в привилегированное положение»<sup>18</sup>.

Подобных примеров существует еще немало, но наши цели не в полноте описания. Для приложения к ситуации русской мысли современная конфигурация концепции очертилась достаточно.

## **2. Новая конфигурация неопатристического синтеза и пути русского богословия**

В глазах самого о. Георгия, приложение его главной концепции к русской философии, к развитию русской мысли всегда было важной, приоритетной темой. Эта тема была поставлена и подробно развита им в «Путих 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.

---

<sup>17</sup> Византийские Отцы V-VIII вв. С.144.

<sup>18</sup> P. Valliere. Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. W.B.Eerdmans Publ. Company. Grand Rapids, Michigan, 2000. P.299.

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»<sup>19</sup>. 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, также взятую в нашем сегодняшнем ее понимании, в представленной выше современной конфигурации. 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 перекличка 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<sup>20</sup>... Она должна соответствовать вопросам своего времени»; но при этом, главное условие – необходимость «согласить со святоотеческим преданием все начала современной образованности»<sup>21</sup>. 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. Не дал здесь существенного продвижения и Серебряный Век, хотя у его авторов не редкость найти беглые высказывания, созвучные идеям Киреевского – например, у С.Трубецкого, Эрн (Эрн говорит даже о необходимости «возвращения к корням

---

<sup>19</sup> С.С.Хоружий. Неопатристический синтез и русская философия // Он же. О старом и новом. СПб., 2000. С.35.

<sup>20</sup> И.В.Киреевский. Обзорение русской словесности 1829 года // Он же. Критика и эстетика. М., 1979. С.68.

<sup>21</sup> Он же. О необходимости и возможности новых начал для философии. Цит. изд. С.322.

святоотеческого синтеза»). 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 эссеистического, повествовательно-риторического философствования. Но на дальнейших, более зрелых этапах, концепция неопатристического синтеза преодолевает эти слабости. Развертываясь в целый ряд содержательных концепций, богословских и философских, экклезиологических и историко-культурных, она трансформируется, претворяется из «повествовательства» 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 воспроизводимом обращении в Начало (начало мысли, бытия, реальности: начало *всего*). В наше время эта установка «изначальствующего» мышления 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, достигаемом 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»<sup>22</sup>. 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».

---

<sup>22</sup> Метафизические предпосылки утопизма // Из прошлого русской мысли. С.291.

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. Пути богословия, равно как и пути философии в XX 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 ныне 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, энергийной – к принципу Живого Предания. Это – определяющий принцип духовной практики, принцип тождественной трансляции конститутивного опыта, в Православии – опыта энергийного соединения со Христом. Он-то и являет собой актуальную деконструкцию оппозиции, и этот способ деконструкции, отсылающий к энергийной стихии личного бытия, совершенно отличен от известной постмодернистской деконструкции.

Не будем далее продолжать описание содержательного ядра концепции Флоровского, хотя в его составе можно выделить и еще целый ряд продуктивных элементов. Как мы указывали в разделе 1, новая современная конфигурация концепции выводит к постановке целого круга проблем, рассмотрение которых обновляло бы и углубляло философский и эпистемологический контекст современной христианской мысли. И из всего сказанного явно следует, что концепция неопатристического синтеза 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 современной русской философии, мы можем с полной определенностью сказать, что эти возможности нисколько не были восприняты.

Красноречив уже и тот факт, который побудил меня написать этот 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; некоторая рецепция мысли о. Георгия здесь, несомненно, произошла. Для нас, однако, существенны ее особенности<sup>23</sup>. Глобальная, мировая рецепция этой мысли была сжато резюмирована о. Павлом Гаврилюком в виде последовательности трех периодов, или фаз: «В рецепции богословского наследия Флоровского можно выделить три фазы. Фаза первая, которую определяют его отношения с «отцами» Ренессанса и конфликт с ними, протекала приблизительно с середины 1920-х годов до конца 1930-х. Вторая фаза характеризуется общим принятием программы Флоровского его младшими современниками и следующим поколением богословов, что длилось приблизительно с послевоенного периода до конца двадцатого века. В двадцать первом веке постепенно рождается третья фаза, отмеченная критикой и пересмотром исторической методологии Флоровского»<sup>24</sup>. Легко согласиться, что описанная рецепция и по содержанию, и по ходу развития достаточно естественна и адекватна. Однако рецепция российская имеет свои отличия. Самое общее из них, пользуясь схемой из трех фаз, можно передать так: по разным причинам, у нас в отечестве оказалась почти не выражена вторая, главная фаза, на которой и происходило основательное усвоение теорий Флоровского, постижение их смысла и их масштаба. Не встав даже отдаленно вровень с этим масштабом, Флоровского тем не менее с большой охотой пустились критиковать.

Главный мотив для критики заранее очевиден: конечно, в нашей бурлящей современности, стремительно меняющей мир и нас, несущей что ни день новые открытия, достижения, но и новые проблемы, угрозы, – концепция «возвращения к Отцам» кажется явно несозвучной эпохе, как странный анахронизм, который заведомо неадекватен запросам времени. Этот мотив появляется у многих авторов, не только российских. Весьма отчетливо его выразил цитированный уже Пол Валльер: «Где надо православным искать богословские указания по таким вопросам как свободные рынки, новые республики, составление конституций, этнические отношения, религиозный плюрализм, гендерные роли, бедность, криминал и масса других современных

---

<sup>23</sup> Более подробное рассмотрение российской рецепции творчества Флоровского дается мной в докладе на конференции «Отец Георгий Флоровский и обновление православного богословия в XX веке» (Париж, 2009 г.). Текст этого не публиковавшегося доклада «Рецепция наследия отца Георгия Флоровского в современной России» имеется на сайте Института синергийной антропологии [www.synergia-isa.ru](http://www.synergia-isa.ru).

<sup>24</sup> P. Gavrilyuk. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford Univ. Press. 2014. P.232. Я приношу благодарность о. Павлу Гаврилюку за возможность знакомства с его монографией прежде ее выхода из печати.

проблем? ... В неопатристических источниках они этого не найдут»<sup>25</sup>. В России подобный аргумент высказывался и более категорично: «Мы не можем обратиться к св. Отцам по целому ряду социальных проблем, о которых они не могли знать... Невозможно найти ответ... у Иоанна Златоуста на вопросы, которые ставит перед человеком развитие биоэтики... Так что «возвращение к Отцам» ... не совсем оправданно»<sup>26</sup>. Особенно часто повторяются обвинения в том, что неопатристика не дает конкретных этических указаний: так, по утверждению В.В.Петрунина, «Неопатристика не смогла внести реальный вклад в труды по социальной этике»<sup>27</sup>; согласно А.С.Филоненко, «До сих пор не существует неопатристической этики»<sup>28</sup> и т.п. Еще одна тема критики представлена в недавней монографии А.В.Черняева о Флоровском: здесь утверждается, будто «в центре [концепции неопатристического синтеза] стоит идея возрождения давно сошедшей с исторической сцены духовно-культурной парадигмы»<sup>29</sup>. Отсюда можно лишь заключить, что вся концепция в целом – это безнадежный пассеизм, путь в прошлое.

Исходя из нашей трактовки концепции, не столь трудно убедиться, что вся эта критика в ее адрес основана на непонимании самой ее природы и назначения. Неопатристическая установка обращения к Отцам совсем не зря передавалась формулой «Вперед к Отцам!», здесь эта формула не риторика, а суть дела. Установка утверждает для христианской мысли и жизни необходимость приобщения к особому роду опыта: к опыту общения и соединения со Христом, квинтэссенциальному опыту христианства. Это – *конститутивный* опыт, в нем – и только в нем! – формируются христианская личность и идентичность, и поэтому приобщение к нему – необходимая предпосылка христианского существования, христианской жизни и мысли. Чрез Отцов – в том числе, и Отцов-аскетов – мы приобщаемся конститутивному опыту и далее, обладая им, осиливаем вызовы своего времени. Лишь на основе этого опыта, *из него*, могут развиваться христианские этические установки, христианские личные и социальные стратегии. Это развитие уже ситуативно, контекстуально, и установка обращения к Отцам сама по себе отнюдь не содержит его конкретных рецептов. Но она их и не должна содержать, неопатристическая установка – это не патерналистская установка, снабжающая готовыми решениями «по биоэтике» или по выбору новых гаджетов! Это установка личной ответственности и творчества, которая раскрывает их неизменную основу и питающий источник в квинтэссенциальном опыте, но не предписывает им наперед их путей. Мы знаем, что Отцы сумели найти эти пути в своем времени (а в нем, кстати, тоже с избытком было бурления нового: то было время великого переселения народов, распада обществ, толчеи ересей, сект, вер... всего что хотите). Нам же еще только предстоит идти к этому – идти *вперед к Отцам*. Отсюда ясно и то, как слепа критика, видящая в неопатристике «возрождение духовно-культурной парадигмы» давней эпохи. Идея возврата к Отцам – идея Живого Предания, как мы показывали, – тут понята как возврат в культуру времен патристики! и это в

---

<sup>25</sup> P. Valliere. Loc. cit. P.7.

<sup>26</sup> В.В.Петрунин. Социальная этика православия: исихастская перспектива // Феномен человека в его эволюции и динамике. Труды Открытого семинара Института Синергичной Антропологии. Великий Новгород. 2013.С.196, 238.

<sup>27</sup> Там же. С.196.

<sup>28</sup> А.С.Филоненко. Богословие общения и евхаристическая антропология. Доклад на VI Международной Богословской конференции РПЦ «Жизнь во Христе», ноябрь 2010 // <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html>.

<sup>29</sup> А.В.Черняев. Г.В.Флоровский как философ и историк русской мысли. М., 2010. С.83

точности то же, что объявить приобщение квинтэссенциальному опыту христианства – необходимое условие бытия христианином *в любом веке* – «возрождением духовно-культурной парадигмы» имперского Рима при Тиберии.

В итоге всего, концепция Флоровского оказалась совершенно не воспринята на его родине именно в том аспекте – для автора едва ли не главным! – который и выдвигают его призывы в «Путиях»: как стратегия творческого развития русской мысли, стратегия, открывающая путь к постижению и творческому христианскому осиливанию современности. Исключением можно считать развиваемое мной направление синергийной 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.