

ТВОРЧЕСТВО МОЛОДЫХ

ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА Г. ФЛОРОВСКОГО

М.С. Сеньчукова

Понятие «неопатристического синтеза» — достаточно молодое в отечественном богословии и гуманитарной науке. Строго говоря, на сегодняшний день даже нет сколько-нибудь четкого определения границ этого явления. Попытки однозначно и полностью связать его с т.н. «парижской школой русского богословия», зародившейся в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже в 20-е гг. XX в., на наш взгляд, являются некоторым упрощением — в частности потому, что под вопросом находится само понятие «парижской школы» (1), не говоря уже о том, что многие авторы, которых можно отнести к представителям «неопатристического синтеза», не имели прямого отношения к Свято-Сергиевскому институту, а также и наоборот: многие авторы, работавшие в его стенах, никак не могут быть отнесены к неопатристическому синтезу (например, о. Сергей Булгаков: его софиология в данное направление никак не укладывается; более того: некоторые представители Свято-Сергиевского института — например, В.Н. Лосский — вступали с о. Сергием по этому вопросу в открытую полемику). Однако у истоков этого явления в богословии стояли, действительно, представители «парижского богословия». Собственно, основателем его бесспорно можно назвать прот. Георгия Флоровского. Именно в его работах впервые прозвучала формула «Вперед, к Отцам», которая и стала определяющей для неопатристического синтеза.

Основной смысл этой концепции состоит в том, что творения Отцов Церкви актуальны для современности не меньше (а то и больше), чем для своего времени. «Когда я читаю древних классиков христианского богословия, отцов Церкви, я нахожу, что они более актуальны для моего времени с его бедствиями и проблемами, чем продукция современных богословов. Отцы боролись с жизненными проблемами, с теми проявлениями вечных вопросов, которые описаны и изложены в Священном Писании. Я бы рискнул сказать, что св. Афанасий и бл. Августин гораздо более современны, чем многие из наших теперешних богословов. Причина здесь простая: они говорили о реальных вещах ... были озабочены не столько тем, во что человек может поверить, сколько тем, что Бог

сделал для человека. Нам, «в такое время, как наше», следует расширить свою перспективу, признать древних учителей и попытаться создать для нашего времени жизненный синтез христианского опыта», — писал Флоровский в своей статье «Утрата библейского мышления» в 1931 году [12. С. 610].

В другой статье, «Спор о немецком идеализме», Флоровский, отмечая пантеистический пафос немецкого идеализма, также обращает внимание на необходимость повторения пути Отцов. Здесь проявляется «эллинофильство» Флоровского; практически, он считает «воцерковление эллинской философии» ключевым моментом в истории христианства. «Всего важнее, что Реформация отказалась от христианской инициативы в философии. Это и сделало возможным то возрождение дехристианизированного эллинизма, которое совершилось в XVIII-м веке и из которого родился немецкий идеализм. ... Современная критика идеализма ясно показывает недостаточность Реформации... И подымается вопрос о возможности и необходимости христианской метафизики. ... И воцерковление непреработанного Аристотеля не есть решение, но компромисс. Остается творческий путь через великое прошлое, через патристику, чрез эти давние опыты воцерковления эллинизма. Но этот путь для протестантизма закрыт. Кризис идеализма может разрешиться только чрез кризис Реформации, только чрез духовный возврат в Церковь... И в будущее нет пути иного, как чрез предание Отцов» [11. С. 430].

В принципе, уже из этих цитат можно понять весь смысл и «идеологию» этого течения. Во-первых, очевидно, что задача ставится апологетическая — защита веры, во-вторых, миссионерская — донести ее до человека и «воцерковать культуру», его окружающую, в-третьих, просветительская — донести миру учение Отцов. Нельзя сказать, что идея эта абсолютно нова. Значительно ранее в русской философии косвенно обсуждалась необходимость воцерковления современной европейской философии. Если европейская философия (особенно немецкая классическая) русскому читателю была хорошо знакома, то переводы трудов Отцов Церкви в России, хотя и существовали, были мало известны даже наиболее образованной части светского общества. Переводами в основном занимались духовные академии и монастыри. Так, в Московской Духовной Академии была издана серия «Творения святых отцов в русском переводе» (1843—1881) (переводили, в частности, митр. Филарет (Дроздов) и архиеп. Филарет (Гумилевский)). Перевод многих аскетических творений был осуществлен в Оптиной пустыни, а «Добротолюбие» — свт. Феофаном (1877. Т. 1; 1884. Т. 2; 1888. Т. 3; 1889. Т. 4—5). Еще раньше были изданы переводы, выполненные прп. Паисием Величковским, но они вообще оказались на тот момент переводами для «внутреннего монастырского пользования» (2).

Между тем российское общество было, как ни странно, не слишком хорошо воцерковлено. И именно поэтому со святоотеческим наследием была знакома только малая его часть — духовенство и очень небольшой процент хорошо образованного и при этом воцерковленного населения. Именно в этот процент попали славянофилы. Так, В.В. Зеньковский справедливо отмечает в творчестве Киреевского и Хомякова эту внутреннюю «церковность»: «Если у Хомякова

центральным понятием (не только в богословии, но и философии) является понятие Церкви, то для мысли Киреевского таким центральным понятием является понятие духовной жизни. Отсюда исходил Киреевский в своих философских размышлениях; в известном смысле, его главные построения базировались именно на понятии „духовного опыта”» [7. С. 241].

Казалось бы, славянофильство и неопатристический синтез — явления одного порядка. Здесь присутствуют и выраженная ориентированность на Отцов, и церковность, и острое восприятие истории (об этом качестве философии неопатристического синтеза пойдет речь позже). Разница, тем не менее, есть, и очень существенная. Славянофильство является, по сути, «национальным проектом» — оно не предполагает внешней миссии, а только внутреннее воцерковление. Именно поэтому для славянофилов была так важна «патриотическая» и национальная тематика; богословие же само по себе отодвигалось на периферию славянофильского мировоззрения. Естественно, что в такой ситуации вопрос о воцерковлении европейской культуры не только не требовал немедленного решения, но даже толком не был задан. Однако в XX веке проблема стала более насущной: революция 1917 года «выбила» из страны практически всю интеллектуальную элиту; если раньше отечественное богословие могло существовать либо в «консервированном» академическом, либо в латентном «народно-традиционном» виде, то теперь вопрос миссии стал вопросом выживания. Осевшие в Европе русские мыслители обязаны были доказать значимость исповедуемых ими идей; в противном случае эти идеи погибли бы, Православие стало бы «традицией русского народа в рассеянии» — а это, в свою очередь, означало бы гибель Православия как живой, развивающейся традиции.

Флоровский видит проблему более глубоко, чем его предшественники. Он обращает внимание на заведомую непереводаемость ряда христианских терминов на язык немецкой классической философии. Более того, сама идея «перевода» ему кажется бессмысленной и вредной; христианство, по его мнению, усвоено от греков с греческой терминологией, греческим языком и греческими традициями, но главным образом — с греческим *историзмом*, которого лишены и немецкий идеализм, и дохристианская античная философия. Флоровский даже заходит еще дальше и утверждает, что обращение к евангельскому, «библейскому», «доэллинскому» христианству будет всего лишь рецидивом иудаизма. «Достаточно известна попытка А. Ричля (3) и его школы вычесть из христианского учения все эллинские мотивы и вернуться к чистой «библейской» основе. В последовательном развитии это приводит к разложению всего христианства в гуманитарную мораль, и тем опровергается ... Недостаточным окажется всякое истолкование христианского Откровения ... Нового Завета в категориях Ветхого... История обесценивается, и ударение переносится на последний суд. Это суживает полноту Откровенной истины. Профетизм Библии подлинное исполнение находит именно в христианском эллинизме. ... «Гebraизм» в своей правде уже включен в сам эллинистический синтез. Воцерковлен был эллинизм именно через библейскую прививку...» [10. С. 499—500]. Таким образом, Флоровский обращает особое внимание на то, что, как эллинизм без Библии — язы-

чество, внеисторическое и бессмысленное, так и Библия без эллинизма представляет узкую «народную» религию, а не религию спасения, каковой является христианство.

Желание «перевести» христианство на язык немецкой классики, продолжает Флоровский, ни к чему не приведет, потому что сам этот язык для христианства не приспособлен: «Гегелианский или кантианский строй мысли с этим [церковным — М.С.] опытом никак не соизмерим... стоит ли мерить Церковную полноту Кантианским мерилom, или перемеривать ее по Лотце, или по Бергсону, даже и по Шеллингу. В самом замысле есть что-то трагикомическое... *Нет, не переводить догматические формулы с устаревшего на современный язык следовало бы, но именно вернуться творчески к этому «старому» опыту, вновь его сопережить и совключить свое мышление в непрерывную ткань соборной полноты* (Курсив мой — М.С.). Все прежние опыты подобной «передачи» или переложения неизменно оказывались только «предательством», — то есть перетолкованием в терминах, заведомо неадекватных. Выход из «христианского эллинизма» практически означает совсем не продвижение «вперед», но именно «назад», к безысходным тупикам и апориям того непреображенного эллинизма, пробитым только в его патристическом воцерковлении. Сам немецкий идеализм был, в большой мере, только рецидивом дохристианского эллинизма. Кто не хочет оставаться с Отцами ... в напрасном старании, с веком наравне, прорваться куда-то «вперед», роковым образом ... отбрасывается назад, и оказывается с Платоном и Аристотелем, с Плотинom и Филоном, — то есть, во всяком случае, до Христа...» [10. С. 500—501].

Подчеркнем важную деталь, пожалуй, являющуюся ключевой для концепции неопатристического синтеза: христианство существует в историческом контексте и развивается вместе с историей; развитие не понимается в античном духе, как признак несовершенства. Тут стоит обратить внимание на тот факт, что такое понимание христианской истории характерно не только для Флоровского, но и для других представителей этого течения, в т.ч. и оппонентов прот. Георгия. Так, например, в работах прот. Николая Афанасьева упор делается именно на «доэллиническое» или «раннеэллиническое» христианство — но тоже именно в смысле существования и развития христианства в истории. Этот «христианский историзм», начиная с Флоровского, будут подчеркивать многие русские философы: так, например, работа А.Ф. Лосева «Античная философия истории» практически посвящена специально этому вопросу.

Необходимость изучения святоотеческого богословия Флоровский не просто подчеркивает в каждом своем исследовании (немалая часть его трудов посвящена патристике). Классическими стали его курсы лекций «Восточные Отцы IV века» (1931) и «Византийские Отцы V—VIII вв.» (1933), прочитанные в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже. Примечательно то, что эта «ортодоксальность», не допускающая никакой «модернизации», не помешала Флоровскому стать одним из основателей экуменического движения. Его экклезиологические работы «La maison de pere» («Отчий Дом») [8], «Евхаристия и Соборность» [9], «О границах Церкви» (1933), «Проблематика христианского

воссоединения» (1933), доклад «Соборность: кафоличность Церкви», прочитанный им в 1934 году на симпозиуме Содружества св. Албания и преподобного Сергия, явились важным вкладом православной мысли в обсуждение проблемы церковного единства и объединения Церквей (православной и католической). В этой связи можно смело сказать, что экуменизм является логическим следствием концепции неопатристического синтеза: именно возвращение к Отцам (и именно по формуле «Вперед к Отцам») является необходимым условием, а возможно, и единственным способом объединения расколотов Церкви Запада и Востока.

Стоит обратить внимание на тот факт, что те же идеи почти одновременно появились у католических богословов (причем во многом это был ответ на идеи православных богословов русского зарубежья). Это течение в католическом (преимущественно французском) богословии получило название «новой теологии». Представитель этого течения французский богослов Жан Даниелу примерно с 1927 г. активно общается с русской интеллектуальной элитой и под влиянием Н. Бердяева начинает изучать наследие Отцов Церкви. Особое внимание он уделяет наследию свт. Григория Нисского, чьи идеи ему казались особенно актуальными [3]. В своей программной статье «Современные направления религиозной мысли» Даниелу практически дословно повторяет слова Флоровского о непреходящей актуальности творений Святых Отцов и затрагивает вопрос об адекватной терминологии: «Для нас Святые Отцы — это не только достоверные свидетели оставшейся в прошлом истории. Они все еще представляют современную пищу для сегодняшнего человека, потому что у них мы находим такие категории, которые являются категориями современной мысли и которые утрачены схоластическим богословием» [2. Р. 7]. В это же время швейцарский теолог Урс фон Бальтазар работает над своей монографией о прп. Максиме Исповеднике [1], которая явилась для Запада открытием творчества этого отца Церкви. Таким образом, в православной и католической среде в один и тот же период времени возникли совершенно идентичные вопросы, идеи и проблемы. Из этого очевидно, что в Церкви возникла насущная необходимость в преодолении богословского кризиса, возникшего вследствие невнимания нескольких поколений академических теологов к наследию Отцов.

Заявленная Флоровским программа неопатристического синтеза имела продолжение в лице многих выдающихся исследователей. Для примера рассмотрим двух таких непохожих друг на друга богословов, как прот. Иоанн Мейендорф и архиеп. Василий (Кривошеин). Мейендорф, чьи работы («Византийское богословие», «Введение в святоотеческое богословие», «Живое Предание» и др.) проникнуты той же идеей «Вперед к Отцам», что и труды Флоровского, решал апологетические и миссионерские задачи никак не в меньшей степени, чем исследовательские. Также важную роль играет в его исследованиях экклезиология: экклезиологическим темам посвящены не только специальные статьи («Иерархия и народ в Православной церкви» [5], «Заметка о Церкви» [6]); все его работы подчеркнуто «церковны», святоотеческое богословие воспринимается Мейен-

дорфом именно как часть наследия Церкви, а не просто отдельное явление в истории философии.

Архиеп. Василий, бывший когда-то студентом Свято-Сергиевского института, работал в том же ключе, что и Флоровский, хотя «миссионерская составляющая» в его творчестве не так сильна. С одной стороны, он не заявляет себя прямым продолжателем концепции неопатристического синтеза: он работает просто как исследователь, без «ориентации на внешних». Более того, он даже критикует о. Иоанна Мейендорфа за некоторую «модернизацию» богословских терминов, используемую им ради большей ясности, очевидно, в миссионерских целях. В работе «Святой Григорий Палама» (по недавно опубликованным материалам) архиеп. Василий вменяет о. Иоанну Мейендорфу «ненаучность» именно за попытку переосмысления святоотеческого наследия в терминах современной философии [4. С. 210]. С другой стороны, сама эта критика находится как раз в ключе неопатристического синтеза, подчеркивая несоответствие современного философского языка передаче богословских терминов. Таким образом, заявленную прот. Георгием Флоровским концепцию неопатристического синтеза можно кратко определить следующим образом: это ставящее апологетические и миссионерские цели течение в христианском богословии, опирающееся, главным образом, на возвращение к традиции византийского святоотеческого богословия и наследию мистического опыта Православной Церкви.

* * *

Обращение к проекту неопатристического синтеза оправдывает себя не только из чисто исследовательских соображений. Несомненно, оно является также чрезвычайно своевременным именно в эпоху секуляризации и дехристианизации европейского сознания (4), восходящей к идеологии просвещения и продолжающейся по сей день. Именно этот проект, обращаясь к успешному опыту воцерковления философии, и, следовательно, сознания, может помочь преодолеть сложившийся в постхристианском мире кризис. Понимание причины этого кризиса, связанного, в частности, с отказом от традиции, отчасти объясняет подчеркнутую историчность и ценностную значимость неопатристического богословия.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) «...Более верным пониманием богословской мысли, характеризующей работы Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, является признание в них полифоничности или симфонии, а не попыток видеть в них определенное однообразное (монотонное) течение», — *Иов (Геча), архим.* Парижская школа православного богословия: смысл и горизонт этого понятия // сб. Пути просвещения и свидетели правда: Личность. Семья. Общество / Сост. К. Сигов. — Киев, Дух і Літера, 2004. — С. 42.
- (2) Ср. с изложенными прп. Паисием принципами перевода: «*Преводителю* книг должно есть быти совершенно учену, и не точию во всем грамматическом учении и правописании и всесовершенном ведении свойств обоих языков быти совершенну, но еще и самых высоких учений, пиитики, глаголю, и риторики и философии, еще же и самая

богословии не перстом коснувшись» (Цит. по: *Кенанов Дм.* Преводаческата школа на Паисий Величковски: търсене на истинните славянски книги. — Старобългаристика. — 1989. — № 13. — С. 97). Под богословием в монашеской традиции понимается не только и не столько знание святоотеческого учения, сколько навык «практического богословия», т.е. монашеской практики.

- (3) А. Ритчль (1822—1889) — профессор в Гетенгине, немецкий протестантский экзегет и богослов, основоположник одного из главных направлений либерально-протестантской школы герменевтики.
- (4) Рискну напомнить, что христианские ценности даже не были признаны в проекте европейской конституции основополагающими для европейской цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Baltasar H.U. von.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Freiburg. — В. 1941.
- [2] *Danielu J.* Les orientations présentes de la pensée religieuse // *Études.* — Т. 249 (avr. 1946). — Р. 7.
- [3] *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse.* — Paris, 1944, 1953.
- [4] *Архиепископ Василий (Кривошеин).* Богословские труды 1952—1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского. — Н. Новгород, 1996. — С. 210.
- [5] Вестник РСХД. — 1955. — № 39.
- [6] Вестник РХД. — № 141.
- [7] *Зеньковский В.В.* История русской философии. — М., 2001. — С. 241.
- [8] Путь. — № 7. — Апрель 1927 г.
- [9] Путь. — № 19. — 1929. — С. 18—37.
- [10] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006 — С. 499—500.
- [11] *Флоровский Г.* Спор о немецком идеализме // Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998. — С. 430.
- [12] *Флоровский Г.* Утрата библейского мышления // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии / Сост., вступит. ст. И.И. Евлампиева, примеч. И.И. Евлампиева и В.Л. Селиверстова. — СПб: РХГА, 2002. — С. 610.