
НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ И ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ Г.В. ФЛОРОВСКОГО*

С.А. Нижников

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

В статье рассматривается концепция «неопатристического синтеза» Г. Флоровского как альтернативная философии всеединства Вл. Соловьева. При этом анализируются понятия западноевропейского (человекобожеского) и византийского (богочеловеческого) Возрождения, их влияние на последующее развитие философско-богословских идей. Вскрыта проблемность софиологических построений в рамках философии всеединства и альтернативное видение Флоровского, исходящее из исихастского опыта.

Ключевые слова: неопатристический синтез, философия всеединства, возрождение, человекобожество, богочеловечество, софиология, исихазм.

Русский Серебряный век, в который бурно развивались различные версии философии всеединства, намеченной Вл. Соловьевым, часто сравнивают с западноевропейским Возрождением XIV—XVI вв. Ранее философию Возрождения определяли как «величайший прогрессивный переворот» (Ф. Энгельс), а время, в которое она развивалась, — эпохой, «которая нуждалась в титанах и которая породила титанов» [7. С. 3]. Однако титаны, как известно из древнегреческой мифологии, являются отрицательными персонажами.

Так, согласно П.П. Гайденко, русский Серебряный век с эпохой Возрождения роднит не только небывалое развитие искусств, философии, но и «ослабление чувства греховности», «распространение пантеизма, мистицизма, герметизма и гностицизма» [3. С. 332]. Таковы и оценки, сделанные на столетие ранее отечественными мыслителями — Н. Бердяевым, П. Флоренским, В. Несмеловым, С. Булгаковым и др. С. Булгаков писал, что в основе возрожденческого гуманизма лежит «религия человекобожества», в основе которой — человеческая гордыня. Поэтому данный идеал порочен и неминуемо приведет человечество к гибели. Выход: необходимо от религии человекобожества обратиться к религии богочеловеческой.

Бердяев считал, что «новая история создала ересь гуманизма. И необходим церковный ответ на тревожный религиозный вопрос, поставленный этой ересью, — раскрытие положительной правды о человеке, о его творческом признании» [1. С. 220]. Однако удалось ли это осуществить?

С.С. Хоружий полагает, что Серебряный век «не поставил проблемы человека, то ли уйдя, то ли не дойдя до нее...» [26. С. 297]. С одной стороны, Вл. Соловьев, как и последующие русские философы-идеалисты начала XX в., подвер-

* Исследование подготовлено при поддержке гранта РГНФ № 09-03-00196а.

гали критике крайности Возрождения, с другой — сами оказались зависимыми от того, что критиковали.

Бог в эпоху Возрождения понимается как творческое начало, проявляющееся в красоте и гармонии, уподобляться которому — главная цель человека. Задача философии в этом плане — не противопоставление в человеке божественного и природного, духовного и материального начал, а раскрытие их гармонического единства. Природное начало оправдывается и в нравственном отношении. Если природа — это «госпожа и учительница мира», то и нравственность строить следует из ее требований. И уже Лоренцо Валла (1407—1457) в работе *О наслаждении* идеалом провозглашает извращенный эпикуреизм, в котором на первый план выдвигаются чувственное удовольствие и личная польза, земное наслаждение оказывается предварительной ступенью к небесному блаженству, добродетелью является все, что относится к инстинкту самосохранения. Оказалось, что, сбросив с себя принципы средневековой метафизики и основывавшейся на ней нравственности, человек приблизился не только к своей сущности (гуманизму), но и к оправданию эгоизма.

Подвижничество и жертвенность сменились учением о самосохранении, страдание во имя спасения — культом наслаждения и пользы. В итоге от человека как божественного творения новоевропейский гуманизм пришел к человеку как средству производства капитала, отчуждению человека от своей сущности, общества, духовных и материальных ценностей. Такова оборотная сторона возрожденческого гуманизма, лежащего в основе и современной западной культуры и цивилизации [23. С. 415].

И в России сейчас, как отмечает С. Хоружий, «возрождаются не столько лучшие, сколько худшие явления и черты прошлого. В тяжких условиях рассеяния русская диаспора сумела творчески преодолеть Серебряный век, продвинуться дальше на путях богословской работы». Тем не менее сегодня, по мнению автора, «после долгого небытия богословской мысли, пленения мысли философской, религиозное сознание может легко вернуться к повторению задов Серебряного века — не блестящих взлетов, а слабостей и ошибок его...» [26. С. 302]. В этом можно упрекнуть многих философов Серебряного века, но не Флоровского, который осознал, что новоевропейский вид гуманизма не единственный. Мирозрение о. Георгия, по словам прот. Иоанна Мейендорфа, «было не спекулятивно-философским, как у большинства религиозной интеллигенции, попавшей за границу, а богословски-традиционным», при этом он «ко всем и ко всему прилагает раз навсегда им принятую святоотеческую или византийскую нормативность, которая для него является единственно православной» [11].

По Флоровскому, «святоотеческая традиция определяет главную цель человеческой жизни как $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\zeta$ — теосис, обожение», что «для современного уха звучит почти кощунственно» [20. С. 384]. В Византии XI—XIV вв. возрождается и расцветает религиозный гуманизм, тоже руководствующийся принципом антропоцентризма, но основывающийся не на отрицании или умалении божественного начала, а на утверждении возможности обожения человека. Вместе с тем,

по утверждению греческого исследователя Г. Мантзаридиса, в поздевизантийском исихазме по-новому расставлены акценты в учении об обожении.

Если в эпоху патристики преобладающим был «христоцентрический опыт» обожения, то в период поздевизантийского исихазма на первый план стал выступать «пневматологический аспект» (the same reality was experienced more in a Spirit-centered manner) [29]. При этом восстанавливаются духовные идеалы раннего христианства, получившие развитие в Византии под названием *исихазм*, что означает *покой*, *безмолвие*, в состоянии которых душа оказывается способной воспринимать духовную реальность. Если Возрождение обожествляло самого человека, развивая учение о человекобожестве, то исихазм говорит о возможности его обожения, т.е. развивает учение о богочеловечестве. Для о. Георгия «византийское богословие — это никак не «повторение» богословия отцов, и то новое, что было в нем, ничем не уступает сокровищам «древнего» христианства. *Византийское богословие органически продолжает Век Святых Отцов*» [20. С. 384].

Начинается византийский исихазм с творчества Симеона Нового Богослова и получает концептуальное выражение у Григория Паламы. Однако вскоре Византия как независимое государство перестает существовать, фактически пресекается восточное возрождение. Идеи исихазма переходят на Русь, но ее цивилизация и культура были не готовы, не способны в полной мере развернуть их по причинам социально-исторического характера, внешним и внутренним. Если возрожденческий гуманизм исторически состоялся, попав в благоприятную почву, то исихастский еще не имел возможности развиваться в целостное мировоззрение, способное активно преобразовывать общество. Хотя уже в XIX — нач. XX века постепенно начинает расцветать данная традиция (Серафим Саровский, старцы Оптиной пустыни, Иоанн Кронштадтский и др.), пресеченная событиями 1917 г.

Учитывая сказанное, о. Георгий призвал к «следованию святым отцам» («Following the Holy Fathers»), что означает не просто «отсылку» к традиции (ибо «сама по себе „древность“ еще не доказывает истинности»), не «богословие повторения», но является «воззванием к свидетельству святых» (an appeal to holy witnesses), ибо «Предание Церкви — не сила человеческой памяти, не постоянство обрядов и обычаев», а «живое Предание», «цветущее установление». С этой точки зрения творения отцов являются не столько «свидетельствами древности» (testes antiquias), сколько «свидетельствами Истины» (tastes veritatis), вследствие чего «эпоха отцов» не относится только к прошлому, а есть «постоянное актуальное настоящее».

Однако советская эпоха сделала абсолютно невозможным исследование исихастской традиции. Впервые начал говорить о ней и ввел в научный оборот С.С. Хоружий своей знаменитой книгой *Диптих безмолвия*, которая много лет существовала в самиздате, будучи опубликованной лишь в 1991 г. Но, в отличие от современных исследователей, «от древних отцов Флоровский воспринимал нормы и критерии суждения, а, обращаясь к истории русского православия, он прилагал эти нормы к живой реальности, к опыту той культуры, к которой сам принадлежал...»; при этом «его основной заботой было не идолопоклонство про-

шлого, а проблемы настоящего». «Возврат к отцам, — полагал он, — должен быть не только ученым, не только историческим, но духовным и молитвенным возвратом, живым и творческим...» [20. С. 377—383].

Однако развитие восточнохристианского гносиса (исихазма), несмотря на достаточно многочисленные исследования становления догматики и аскетики, еще не получило должного философского осмысления. Дело в том, что в восточном христианстве разработана уникальная и интереснейшая метода духовного познания, которая может и должна изучаться вне зависимости от вероисповедальной принадлежности. Отнесясь таким образом к данной традиции, можно найти много интересного и важного, без чего невозможно обойтись при изучении историко-философского и общекультурного процесса «очеловечивания» человечества.

Духовные открытия восточно-христианского монашества, являясь порождением определенной эпохи и среды, по своей сущности «не ограничены рамками ни этой эпохи, ни этой среды» [24. С. 3].

Духовная культура восточного христианства, Византии и исихазма представляет собой самобытное и оригинальное течение духовной жизни, являющееся истоком и фундаментом русской православной культуры, без которой, в свою очередь, невозможно понять русскую философию. Данная духовная культура внесла свой весомый вклад в развитие понятия веры, которое требует дальнейшего философского осмысления.

Главной отличительной чертой святоотеческого богословия, — отмечал о. Георгий, — является его «экзистенциальный характер» [20. С. 380]. И. Мейендорф, например, характеризует мысль Паламы как «экзистенциальное богословие». С такой оценкой не соглашается еп. Василий Кривошеин, считая ее недопустимой «модернизацией». С. Хоружий, детально разбирая само понятие «экзистенциальный», считает правомерным его употребление в данном случае (если понимать его не в качестве томистской противопоставленности «сущностному», но как принадлежащий цельному человеческому бытию, «соборности», а также в противовес отвлеченному рассудочному познанию).

Экзистенцию здесь можно соотнести с понятием «сердца». Экзистенциальное познание является противоположностью отвлеченно-рассудочной деятельности ума, его стремлению к внешнему познанию. Вера утверждает сверхразумный характер духовной жизни, в связи с чем логическое доказательство не может служить единственным критерием истины. В большей степени здесь может выступать «экзистенциальный» критерий, отсылающий к внутреннему опыту человека. Это не говорит об изменении сути духовного познания, а лишь его акцентированности. Согласно о. Георгию «дух отцов следует обрести не в качестве почитаемой реликвии, но как *экзистенциальный взгляд на мир*, как особую *духовную ориентацию*» [20. С. 385].

Г. Флоровский оспаривает то общераспространенное «просветительское» мнение, будто восприятие византийской культуры изолировало Древнюю Русь от «великих семейств рода человеческого» (Чаадаев). А если и можно говорить о трудностях и кризисах древнерусского развития, то они касаются культуры, а не бескультурности. На упрек, брошенный в сторону славянского языка церкви, который

якобы стимулировал отрыв от классической культуры и культуры Западной Европы (Г. Шпет, Г. Федотов), он остроумно замечает: «То верно, что в древнем Киеве не знали ни Гомера, ни Вергилия. Но ниоткуда не видно, что этому помешал именно славянский язык богослужения» [19. С. 2, 5—6]. Одну из причин данного кризиса Флоровский усматривает в «мысленной нераскрытости древнерусского духа», который по сути был «кризисом Византийской культуры в русском духе». Другой причиной является то, что «Византийское наследие было оставлено и полузабыто». В этом отречении «от греков» он усматривает «завязку и существо» последующего Московского кризиса культуры.

Следующая причина кроется в том, что «заимствованная византийско-христианская культура не стала «общенародной» сразу, а долгое время была достоянием и стяжанием книжного или культурного меньшинства» [19. С. 3, 4]. Поэтому произошло так, что русский крестьянин, наиболее полно и искренно исповедующий православие, верящий в Бога, Церковь и таинства, одновременно с этим «не менее твердо верит в лешего, сарайчика, заговоры и т.п.»

Продолжением нового культурного движения в Византии, которое называют «Возрождением Палеологов», стал XIV век на Руси. Переводческая деятельность, связанная с исихазмом, переходит и на Русь, где становятся известными творения таких аскетических отцов, как Василий Великий, Исаак Сириин, Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов и др. Кроме того, в 1371 г. на Афоне был переведен и поступил на Русь текст Ареопагитиков. Переводить же значит «мысленно бдить и испытывать».

Перевод здесь был «сложением мысли», «преображением самой стихии славянской мысли и слова». Флоровский отмечает, что «на Руси было кому читать эти мистико-аскетические книги» [19. С. 6, 10]. Он называет эту эпоху «временем отшельнического и монастырского возрождения», веком преп. Сергия, который повторяется лишь во второй половине XIX века с возрождением Оптиной пустыни и старчества в целом, творчеством Ф.М. Достоевского. Вместе с тем в это время, на основе шеллинго-гегелевских заимствований, начинает создаваться философия всеединства, ставшая затем, в том или ином виде, философской основой всего Серебряного века.

Как определил о. Иоанн Мейендорф, Георгий Флоровский «всегда находился в оппозиции к доминировавшему тогда религиозно-философскому движению, связанному с „софиологией“ Владимира Соловьева» [11]. Как православный мыслитель он полагал, что «учение о церкви как о соборно-мистическом организме, развитое Хомяковым, как гносеологический базис метафизики, Соловьевым было вовсе не затронуто именно с этой стороны, а, усвоенное им, было совершенно задавлено иной позитивно-эволюционной концепцией церкви, как фазиса, завершительного, правда, развития человеческого общества, охватывающего весь мир» [3. С. 12]. Он отмечает, что «новое религиозное сознание», которое во многом стимулировал Вл. Соловьев, было в значительной мере развитием и углублением его «первой метафизики», которую Флоровский называет «гностической мистикой» и «внешним теократизмом». Однако сам Соловьев в своем духовном становлении ее изжил и отверг, что зафиксировано в его предсмертном произведении *Повесть об Антихристе*. «Но по „иронии судьбы“ отвергнутая самим

Соловьевым его „первая метафизика“ стала образцом и источником вдохновения для сменявшихся его поколений; и в этом его роковая и двусмысленная роль в истории русского религиозно-философского самосознания» [14. С. 206].

Флоровский вскрывает корни «первой метафизики» Соловьева, которой была охвачена русская философия в последующем развитии и которую она должна была изживать, чтобы действительно перейти к построению «неопатристического синтеза».

Эти корни заключаются в том, что Соловьев оказался «бездонно укорененным в „природно-вдохновенной“ мистике Запада, в „теософизме“ Якоба Беме...», и «в его личном опыте резко сказывалось нездоровое разлагающее влияние теософического натурализма».

Флоровский отмечает, что и корни теократизма Соловьева лежат по сути не в католических пристрастиях, а в идеях Сен-Мартена, которые были восприняты и развиты Баадером. В 1923 г. Флоровский писал, что «Соловьев перестал уже быть живою сокровищницей вдохновений, — за „Русского Гегеля“ теперь уже его не принять. Открылось, что далее за Соловьевым некуда идти, что многие соловьевские пути кончаются глухими тупиками, — и стала ясной неизбежность перемены пути. И первый шаг — пристальное раскрытие старых „ошибок“. Пока не сделана эта „предварительная“ работа, лишь в предвосхищении можно указать, где пролегает пограничная черта, — лишь, так сказать, „от противного“ обозначить направление предстоящих исканий» [14. С. 206]. К этому мнению склоняется и С. Хоружий, говоря о «проводах русского идеализма».

Г. Флоровский заключает, что «собственный мистический опыт Соловьева был существенно не церковен, имел ярко сектантский уклон...».

Фактически у Соловьева получился «своеобразный панентеизм, неразличимый от пантеизма».

Для Флоровского «бытие» не есть «всеединство», не есть «органическое целое», ибо оно разорвано зиянием и бездною между абсолютным и тварью; и эти два мира соединены между собой только «причинностью через свободу» [14. С. 208, 204]. Соловьев, по Флоровскому, не был оригинальным мыслителем, он «так и остался в до-никейской эпохе, в до-никейском богословии» гностиков [8. С. 309] и Оригена [19. С. 317, 318]. А «философия конца», намеченная Соловьевым в *Трех разговорах* и, особенно, в *Повести об Антихристе*, оказалась во многом невостребованной в последующей русской философии, которая почти не касалась проблем *реального* эсхатологизма, а ведь именно идеи, развитые им в данных произведениях, могли бы этому способствовать [12. С. 101—108]. Фактически Соловьев и встал на ее позиции, но уже тогда, когда не было больше отпущено времени для творчества. Однако многие последователи Соловьева зачастую останавливались на полпути, приемля лишь то, что он сам преодолел. Как выразился Е.Н. Трубецкой, «понять Соловьева — значит вместе с тем и *сделать шаг вперед от Соловьева*» [13. С. 9].

Оценка Флоровским «первой метафизики» Соловьева будет яснее понятна, если рассмотреть его отношение к платонизму в целом. Везде, где он его находил, подвергал критике. Досталось и тем, кто развивал концепцию христианского платонизма (П. Флоренский). Если для Г. Флоровского и А.И. Сидорова установ-

ление непосредственной связи платонизма и христианства гибельно для последнего, то для Флоренского и Лосева — не крамольно, а объективно. С. Хоружий отмечает, что «всеединство и пантеизм — запутанная историко-философская тема, полная противоречивых оценок: ибо чисто пантеистических доктрин — весьма малое число, а вопросы о том, надо ли усматривать пантеизм либо уклон к нему в каких-то отдельно взятых деталях философской системы, как правило, очень спорны. Тем не менее, предпосылки для указанной связи заведомо налицо: они создаются уже краеугольным тезисом Ареопагитской онтологии о существовании „мира в Боге“» [25. С. 67—68].

В силу этого Хоружий хотя и называет философию всеединства ветвью христианской мысли, тем не менее, подчеркивает, что «в ее основе не так уж много от христианства», но очень прочная привязка «к античному идеализму, к структурам платонической и неоплатонической мысли» [28. С. 177]. Г. Флоровский отмечает, что в замысле онтологического всеединства есть своя правда, — это стремление возвести все к первоистокам, понять все бытие как ценность и благо, но ложно и обманно стремление все истолковать в предметных категориях. В результате получается, что «в органическом всеединстве *нет места действию*, — здесь *возможно только движение*», нет места акту и подвигу и признаются только «субстанциальные отношения» [16. С. 81].

В этой связи о. Георгий выступает против гегельянских мотивов в философии всеединства, когда «этика без остатка замещается обожеествившимся человеческим разумом», когда «происходит прямое уничтожение оценки: место оценивающего субъекта, личности, занимает безликое движение стихий» [17. С. 146], в каком бы обличье они не выступали: от «всемирного духа» до «производственных отношений». Для о. Георгия истинной является лишь «богословие событий», «христианская метафизика», которая есть «метафизика личности» [20. С. 392—393]. Действительная история событийна, а не «закономерна». В пантеистическом и космологическом мировоззрении, «*космотеизме*», «на место подвига становится развитие», свобода и ответственность личности уничтожаются [16. С. 282—283].

Вместе с тем нельзя сказать, что все философские поиски, осуществлявшиеся в рамках всеединства, понимаемого пантеистически, были бесплодны, суетны и ошибочны. Хоружий отмечает, что «собственно пантеистическая метафизика всеединства, сохраняющая определенную дистанцию между Богом и миром, — весьма плодотворное философское русло, вместившее в себя целый ряд крупных учений, от Плотина до Соловьева и Франка. Движение же от пантеизма к пантеизму, при сохранении всеединства в роли центрального онтологического принципа, есть путь соскальзывания к философской поверхностности...» [25. С. 68]. Стремясь решить рассматриваемую проблему, русская философия породила оригинальное течение, именуемое в религиозной традиции понятием *София*. Посредством разработки софиологии русская философия стремилась снять оппозицию трансцендентного и имманентного, выйти из тупика пантеистической мысли, хотя вначале софиология как раз этим и характеризовалась. Ряд исследователей полагает, что в полной мере освободить софиологию от сетей пантеизма удалось только Лосеву, а некоторые, в частности С. Хоружий, вообще

полагают данное направление мысли излишним интеллигентским вымыслом, в котором не нуждается духовная традиция [27. С. 141—168].

Вместе с тем в самой духовно-религиозной традиции мнения тоже разделились: два философа и священника, П. Флоренский и С. Булгаков, сами разрабатывали софиологию, хотя и были подвергнуты официальному и богословскому (Вл. Лосский) осуждению. А.Г. Флоровский, тоже священник, богослов и философ, находит софиологическое направление мысли весьма перспективным и не противоречащим ни религиозной традиции, ни богословию [18]. Так же мыслит и В.В. Зеньковский, полагая, что при разработке проблем софиологии необходимо избежать двух крайностей: акосмизма («гнушение миром, отвержение его подлинного смысла и ценности») и натурализма («неправильное обожествление мира, усвоение миру таких свойств, которые явно искажают его тварную природу»). Мыслитель убежден, что «именно православному сознанию особенно близко всегда было софийное восприятие мира». Однако в пору формирования христианского догмата наиболее актуальными были христологические споры и тринитарные проблемы, поэтому «софийное понимание мира не было выявлено с достаточной ясностью». В православии же содержится «благовестие о мире во всей его полноте и силе», что составляет «внутренний *космизм* Православия» [9. С. 396].

Однако, оценивая софиологию Вл. Соловьева, Г. Флоровский отметил, что его прозрения о Вечной Женственности «качественно несоизмеримы с церковным опытом Софии, запечатленным преимущественно в иконографии» [14. С. 206]. Согласно о. Мейендорфу, Флоровский отвергал софиологию во всех ее разновидностях (Вл. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова), так как она «представлялась ему разновидностью немецкого идеализма, своеобразным гностицизмом и вообще незаконным использованием философии для выражения христианских догматов» [11]. Тем не менее, Г. Флоровский полагал софиологию возможной, но в рамках православной философии [17. С. 164]. При этом должна происходить не эллинизация христианства, а, напротив, его охристианивание, т.е. софиология допустима лишь в рамках *христианизированного* эллинизма.

Об изначальной включенности софиологической проблематики в православное мировоззрение говорят многие факты: догмат о воскресении в теле, отношение к материи и телу не как к злему началу, а творимому Богом и т.д. Так, Мотовилов пережил в беседе с Серафимом Саровским не только необычайную «тишину и мир в душе» своей, «необыкновенную радость» в своем сердце, но еще и своеобразное чувственное содержание преображенной телесности: необычайный свет, теплоту, сладость и аромат [10. С. 265]. Однако эти определения действительно не были в достаточной степени богословски развернуты в историческом христианстве. И дело здесь не просто в боязни впасть в пантеизм и хилиазм, а, скорее, в трудности разрешить проблему трансцендентно-имманентного синтеза для самой мысли как таковой.

Обстоятельному анализу подвергнута онтогносеологическая проблематика софиологии в работе Гаревой Г.Ф. «Русская софиология, — отмечает автор, — это попытка создания религиозно-философского мировоззрения, актуализировавшая тему Софии премудрости Божией как альтернативу кризисному состоянию

классической философии и открывшая новые грани в решении прежних онтологических и гносеологических проблем» [4. С. 13]. Вместе с тем софиология «актуализирует антиномию в отношении Абсолюта и мира, ибо остается неясным путь созидания тварного, временного из нетварного и вечного». Отсюда вытекает противоречивость и двусмысленность, уходящая в область апофатической диалектики. Для разрешения указанной антиномии софиология широко задействует симвонологию, ибо «символ не требует доказательств своей истинности» [4. С. 38]. Эта возможность была глубоко осознана П. Флоренским, специально анализировавшим проблемы симвонологии, а А.Ф. Лосева можно рассматривать как подлинного ее создателя.

Проблема софиологии по сей день остается открытой и требует для своего развития новых идей и мыслителей. Это развитие, опять же, может пойти как по пути возврата к традиционному всеединству и, через него, к неоплатонизму, или же стремиться преодолеть указанные соблазны, вернуть утраченное осознание трансцендентности Абсолюта, — направление, на которое указывали Флоровский и Зеньковский: «мы должны ясно понять, что *в интересах учения о софийности мира необходимо освободить его от всяких элементов пантеизма, необходимо последовательное и четкое уяснение тварной природы софийной основы мира*» [20. С. 404]. Зеньковский определяет следующие принципы такой адекватной софиологии: «Одно лишь софийное учение о мире, преодолевая натурализм, устраняет акосмизм: оно указывает границы мира как тварного бытия, подчиняя его Абсолюту, а в учении об идеальной основе мира устанавливает вечную, но и тварную, идеальную, но не безначальную его природу» [20. С. 419].

Так или иначе, но центральное русло русской философии развивалось в соответствии с традицией всеединства, основу которой заложил Вл. Соловьев, хотя истоки ее находятся еще в античности, — у Гераклита и в неоплатонизме, а затем в немецком идеализме (особенно она ощутима у Шеллинга) [25. С. 60—94]. Вместе с тем неоплатонизм в основополагающих своих интуициях несовместим с преданием отцов, от которого стремился исходить Флоровский, ибо носит пантеистический характер. Для него неверным является путь как эллинизации христианства, так и отрицание эллинизма в рамках христианства. И в этом ключе в целом он решал проблему соотношения веры и разума: «История свидетельствует, что Церковь не угасала, но освящала метафизическую пытливость... Церковь никогда не утверждала, что нет *ничего* общего между Иерусалимом и Афинами... И нельзя отречься от эллинизма, не посягая и на Писание, на Новый Завет...» [21. С. 428]. Вот как поясняет данную установку Флоровского Джордж Уильямс: «Делом греческой патристики, следовавшей за создателями Септуагинты, стало осмысление содержания Писания на языке и в категориях античной философии, в результате чего появился „христианский“, или „священный“, эллинизм» [8. С. 309].

Переходя к гносеологии, можно выделить три принципиальных взгляда на соотношение веры и знания:

- 1) их объединяющий;
- 2) их противопоставляющий (антиномический);
- 3) и позиция «ученого незнания» (апофатический).

Конечно, это деление во многом условное, и ни одного философа, за исключением, пожалуй, Л. Шестова, невозможно всецело причислить к какой-либо из выделенных позиций. Тем не менее, разброс мнений позволяет в целом распределить их по данным пунктам. К «единенщикам» можно отнести Вл. Соловьева, С.Н. Трубецкого и др., к антиномистам — П. Флоренского, С. Булгакова и Л. Шестова, а к апофатикам — С.Л. Франка, В.И. Несмелова и А.Ф. Лосева. Однако, например, Е. Трубецкой и Л. Шестов в разные периоды жизни имели несколько различные взгляды на соотношение веры и знания: они эволюционировали от антиномизма к единству, особенно Е. Трубецкой. Также и Франк, начиная с неопостижимого как объекта веры и апофатизма, заканчивал всецелым знанием, в котором не оставалось места для веры.

С другой стороны, если Вл. Соловьев в рамках разрабатываемой им философии всеединства стремился слить в единство знание научное, философское и веру, то Несмелов, напротив, стремился установить принципиальную разницу между знанием научным и верой. У него вера и знание не противоречат, а тем более не отрицают друг друга; они просто имеют разный предмет и метод познания, они сосуществуют независимо друг от друга в этом смысле, а их единство достижимо лишь в некоем божественном уме, а не в действительном человеческом познании. Данные суждения Несмелова сохраняют онтологический статус веры, устанавливая независимые взаимоотношения между метафизикой веры и наукой.

Онтолого-метафизические установки Флоровского, критика им всяческого пантеизма, ведущего к некритическому поглощению разумом веры, сказались в его гносеологии своеобразным фидеизмом. Для Флоровского «лишь в вере постижение смысла», в то время как «знание — скользит по поверхности». Анализируя творчество Флоренского, он также полагает, что «верить надо вопреки стомам рассудка», что «религиозные откровения решительно несовместимы в логические рамки» [22. С. 82, 83]. Флоровский выступает против всяких попыток разумом оправдать бытие абсолютного, полагая, что «исходя из бытия конечных вещей, нельзя умозаключать к Богу... потому, что всякое восхождение от следствий к причинам предполагает однозначно-необходимую сочетанность звеньев, т.е. необходимую связанность абсолютного бытия с конечным быванием... — что в корне противоречит самому смыслу религиозного опыта и „понятию“ Бога как Потустороннего и Творца. Такое умозаключение, — делает вывод Флоровский, — носит открыто пантеистический характер, соподчиняя Божество вещам природы...». Он отмечает, что свобода возможна «только в акте наивной, детской веры, — „веры угольщика“» [14. С. 202, 204]. Герои веры, — продолжает эту мысль С. Булгаков, — религиозные подвижники и святые, обладали различными познавательными способностями, иногда же и совсем не были одарены в этом отношении, и, однако, это не мешало их чистому сердцу зреть Бога, ибо путь веры, религиозного ведения, лежит поверх пути знания, хотя бы и оккультного, «мудрости века сего»; «вере свойственна *детскость* не как отсутствие зрелости, но как некое положительное качество...». Вера «не метод познания с его верной, рассчитанной поступью, это безумие для мира сего, и его хочет Бог». Она есть «незримо совершающийся в душе жертвенный акт, непрерывная жертва веры». «Вне этого момента не рождаются к религии: вероятно, вполне возможно быть фило-

софом, богословом, мистиком, гностиком, оккультистом, но при этом... не верить в Бога, не пережив этой свободной отдачи себя» [2. С. 38, 33]. «Вера есть *опыт свободы*», не рок, а любовь, — утверждал также о. Георгий [16. С. 285].

Подводя итог, можно сказать, что в русской философии — в символизме, софиологии и имяславии — исихазм начал оживать и воспроизводиться, хотя это воспроизведение было иногда неполным, а иногда и неверным, что зависело от характера связи данных течений с платонизмом [5. С. 880]. Патристика и византийский исихазм, таким образом, способствовали осмыслению духовного познания, основанного на вере, что нашло свое прояснение в творчестве Г. Флоровского. В 1929 г. о. Георгий писал, что «русская мысль до сих пор в становлении, до сих пор не нашла себя, не овладела собой вполне»; то же самое можно повторить и сейчас, в начале нового тысячелетия. «И подымается вопрос, — продолжает он, — о возможности и необходимости христианской метафизики. Католическое решение не может быть принято. И воцерковление непреображенного 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 разрешится только через кризис Реформации, только чрез духовный возврат в Церковь... И в будущее нет пути иного, как через предание отцов» [21. С. 430]. Л.А. Гоготишвили отмечает в этой связи, что «сегодня вопрос стоит так: нужно ли общим критическим жестом отвергать достижения оригинальной русской мысли начала века и искать содействия в адаптации того же, например, исихазма у западно-европейских философов XX века, в частности у Хайдеггера, или стоит вернуться к месту разрыва традиции и постараться найти недостающее там, а не на окольных путях заимствования?» [6. С. 108]. Именно этим путем и призывал идти о. Георгий Флоровский.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бердяев Н.А.* Идея Богочеловечества у Вл. Соловьева (речь на Публичном заседании Религиозно-философской академии) // Путь. — Кн. 1. — М.: Информ-Прогресс, 1992.
- [2] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. — М., 1994.
- [3] *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М., 2001.
- [4] *Гарева Г.Ф.* Онтогносеологическая сущность софиологии и ее место в русской философии: Автореф. дисс. ... д-ра филос. наук. — М., 2000.
- [5] *Гоготишвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность. — М., 1994.
- [6] *Гоготишвили Л.А.* Лосев, исихазм и платонизм // Начала. — 1994. — № 1.
- [7] *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. — М.: Высшая школа, 1980.
- [8] *Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М.: Прогресс; Культура, 1995.
- [9] *Зеньковский В.В.* Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Собрание сочинений. — Т. 1. — М., 2008.
- [10] *Ильин В.И.* Преподобный Серафим Саровский. Цит. по: *Н. Лосский.* Преподобные Сергей Радонежский и Серафим Саровский // Путь. — Кн. 1. — М., 1992.
- [11] *Мейендорф И.* Предисловие // Флоровский Г. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991 (без стр.).

- [12] *Сербиненко В.В.* Проблема «конца истории» в традиции русской эсхатологической теории // Вестник РУДН. Серия Философия. — 1997. — № 1. — С. 101—108.
- [13] *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание В.С. Соловьева. В 2 т. — М., 1995.
- [14] *Флоровский Г.В.* В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. — М., 1998.
- [15] *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли // Там же.
- [16] *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Там же.
- [17] *Флоровский Г.В.* О патриотизме праведном и греховном // Там же.
- [18] *Флоровский Г.В.* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Догмат и история. — М., 1998.
- [19] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991.
- [20] *Флоровский Г.* Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Догмат и история. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998.
- [21] *Флоровский Г.В.* Спор о немецком идеализме // Из прошлого русской мысли. — М., 1998.
- [22] *Флоровский Г.В.* Человеческая мудрость и премудрость Божия // Там же.
- [23] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. — М., 1992.
- [24] *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. — М., 1991.
- [25] *Хоружий С.С.* Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. — 1994. — № 1.
- [26] *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. — М., 2005.
- [27] *Хоружий С.С.* Переутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и новом. — СПб., 2000. — С. 141—168.
- [28] *Хоружий С.С.* Проводы русского идеализма // О старом и новом. — СПб., 2000.
- [29] *Mantzaridis G.I.* The Deification of Man. — N.Y., 1984.

**«NEO-PATRISTIC SYNTHESIS»
AND VI. SOLOVYOV'S PHILOSOPHY
OF ALL-UNITY IN G. FLOROVSKY'S CREATIVITY**

S.A. Nizhnikov

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklucho-Maklay str., 10a, Moscow, Russia, 117198

In the article analysis G. Florovsky's conception of «Neo-patristic synthesis» as alternative to VI. Solovyov's philosophy of All-Unity. Concepts of West-European (humangodness) and Byzantian (Godhumanness) Renaissance, their influence on further development of philosophy-theological ideas. Raised problems of sofiological constructions in the shape of VI. Solovyev's All-Unity philosophy and alternative Florovsky's vision issuing from hesychasm experience.

Key words: Neo-patristic synthesis, philosophy of All-Unity, Renaissance, (humangodness) and Byzantian (Godhumanness) Renaissance, humangodness, Godhumanness, sofiology, hesychasm.