К 110-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

ФИЛОСОФСКОЕ ФОРМИРОВАНИЕ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО

А.В. Черняев

В 2003 г. отмечается 110-летие со дня рождения выдающегося философа, ученого и богослова Георгия Васильевича Флоровского (1893–1979). Он принадлежит к числу тех русских мыслителей XX в., которые своей творческой деятельностью формировали образ России и русской культуры в современном мире. Причем, если деятельность Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова была более известна в Европе, то деятельность Флоровского получила, без всякого преувеличения, всемирный резонанс. Многолетний путь его жизни и творчества начинается в дореволюционной России, продолжается в странах Европы и завершается в США. Сформировавшись как ученый и мыслитель на волне научно-культурного и религиозно-философского подъема в России начала XX в., Флоровский в самом расцвете сил был вынужден покинуть родину и реализовывать свой потенциал уже на чужбине, авторитетно свидетельствуя людям западного полушария о сокровищах русской культуры и православной духовности.

Активный участник евразийского движения в начале 1920-х годов, профессор патрологии в Парижском православном богословском институте (1925–1937), декан нью-йоркской Свято-Владимирской семинарии (1951–1955 гг.), член Центрального Комитета ВСЦ (1948–1961), профессор Гарвардского (с 1956 г.) и Принстонского (с 1964 г.) университетов – вот далеко неполный послужной список Флоровского. Как выдающийся наставник и педагог, Флоровский подготовил целую плеяду учеников и последователей, среди которых могут быть названы такие видные ученые и общественные деятели, как митрополит Антоний Сурожский, академик Н.И. Толстой, крупнейший американский русист, директор Библиотеки Конгресса США Д. Биллингтон, Я. Пеликан, прот. И. Мейендорф, прот. А. Шмеман.

Выдвинутая Флоровским богословско-философская программа "неопатристического синтеза" получила широкое развитие в трудах ученых-богословов и мыслителей разных стран (Франция, США,

Греция и др.) и фактически приобрела неформальный статус ведущей богословской школы в современном православии. О всемирном признании заслуг Флоровского ярко свидетельствуют его многочисленные почетные звания: в 1959 г. он избран доктором богословия Аристотелевского Фессалоникийского университета, в 1965 – членом Американской Академии наук и искусств и, вместе с Альбертом Швейцером – членом Афинской академии[1]. Многогранная научная, философская, церковная и общественная деятельность Флоровского стала предметом многочисленных прижизненных и посмертных обсуждений во всем христианском мире.

Масштаб личности Флоровского поистине колоссален. Обладая энциклопедической эрудицией, только в науке он оставил труды по физиологии, классической филологии, логике и гносеологии, методологии истории, византинистике и славяноведению, по истории христианской доктрины, русского религиозного сознания, философии и культуры.

Центральный историко-философский труд Флоровского, – вышедшая в 1937 г. книга "Пути русского богословия", – стала первой монографией такого масштаба по духовно-интеллектуальной истории России XI–XX вв., написанной с учетом опыта русской революции. Руководствуясь стремлением философски осмыслить трагическую судьбу России, Флоровский выделяет в качестве главной ее проблемы утрату духовно-культурной идентичности, выразившуюся в "кризисе русского византизма" и последующей схоластической "псевдоморфозе православия". Возобладавшее в общественном сознании "утопическое мироощущение", проявления которого Флоровский проницательно усматривает даже в метафизике всеединства, подготовило страну к вступлению на путь рискованного социального эксперимента.

Как формировались исторические взгляды Флоровского, на какой почве сложилась его богословская концепция? В данной статье, на основе анализа произведений мыслителя, фактов его биографии и существующей литературы о нем, предпринята попытка реконструкции и обобщения свойственного ему ви́дения проблем методологии познания, философии человека, истории и культуры.

ЭТАПЫ БИОГРАФИИ

Как и подобает философу, Флоровский был обращен к вечному, но как реальный человек, он принадлежал своему времени. Исторические перипетии XX в. отразились и на судьбе мыслителя, и на формировании его взглядов. Вместе с тем Флоровский многим был обязан своей семье, где царили высокий культурный уровень и искренняя приверженность православию.

---

[1] Присуждение почетных ученых степеней отцу Георгию Флоровскому // Вестник РХД. 1965. № 3. С. 64.

Отец будущего философа – протоиерей Василий Флоровский – представитель просвещенного духовенства, ректор Одесской семинарии и настоятель кафедрального собора; мать – Клавдия (в девичестве Попруженко) была дочерью магистра богословия, а двое ее братьев профессорствовали в университете Одессы. Все дети Флоровских отличались одаренностью и получили прекрасное образование, многие из них связали жизнь с наукой[2].

Георгий Флоровский рос болезненным ребенком и большую часть времени проводил дома в занятиях самообразованием. "Я, – признавался он в письме Н.Н. Глубоковскому, – в силу многообразных обстоятельств – начал занятия наукой в строгом смысле излишне рано... потому, что я никогда не был ребенком и молодым, что не знал ни товарищей, ни знакомых, ни общества, ни жизни, ни природы"[3]. Уже в гимназические годы Флоровский ощутил нехватку книг, исчерпав не только домашнюю, но и университетскую библиотеку[4]. Закончив гимназию с золотой медалью, в 1911 г. он поступает на историко-филологический факультет Новороссийского университета. Преподавание вели маститые ученые – в частности, профессором истории был П.М. Бицилли. Публиковаться Флоровский начинает рано: уже в 1912 г. вышли два его библиографических обзора: "Новые книги о Владимире Соловьеве" и "Из прошлого русской мысли", а в следующем году – рецензия на книгу С. Аскольдова об А. Козлове.

Направление университетских занятий Флоровского определял его наставник, профессор Н.Н. Ланге (1858–1921), который, будучи позитивистом, рассматривал естественные науки как базис всякого знания, в том числе и философского. Интерес Флоровского к естествознанию и методологии науки ("наукоучению") нашел выражение в таких работах, как "Витализм и механицизм в биологии", "О механизме рефлекторного слюноотделения" (удостоилась высокой оценки академика И.П. Павлова), "Современные учения об умозаключениях"[5], написанных в годы учебы. Блестяще закончив университет в 1916 г., Флоровский был оставлен для подготовки к преподаванию, а в 1919 назначен приват-доцентом и приступил к чтению своего первого лекционного курса, – "Логика науки о природе", одновременно работая над диссертацией о Герцене. Именно в стенах Новороссийского университета навсегда определился облик Фло-

---

[2] Старший брат, Антоний Флоровский (1884–1968), стал известным историком-славистом. См.: *Пашуто В.Т.* Русские историки эмигранты в Европе. М.: Наука, 1991. С. 234–244.

[3] См.: Сосуд избранный: Сборник документов по истории Русской Православной Церкви / Сост. М. Склярова. СПб.: Борей, 1994. С. 129 (Далее: Сосуд избранный).

[4] См.: Там же. С. 123 и др.

[5] См.: *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс. С. 22–24.

ровского как ученого и мыслителя: здесь он приобрел серьезный багаж историко-филологических знаний, стал убежденным противником спекулятивной метафизики и сторонником исторического метода в философии и богословии[6].

Но проработать в университете Флоровский успел лишь один семестр: политический кризис привел к невозможности нормального продолжения научно-преподавательской деятельности. Поэтому в 1920 г. он вместе с семьей навсегда покидает страну, связав свой дальнейший путь с зарубежными церковными и научными кругами. Жизнь и деятельность Флоровского в эмиграции разделяется на европейский и американский периоды. В Европе он сменил несколько мест проживания, которыми стали: София (1920–1922 гг.), Прага (1922–1926 гг.) и Париж (с 1926 г., с некоторыми перерывами).

В столице Болгарии Флоровский знакомится с будущей супругой, завершает работу над диссертацией (защита состоялась уже в Праге 3 июня 1923 г., оппонентами были Н.О. Лосский, П.Б. Струве и В.В. Зеньковский) и сближается с кругом мыслителей, стоявших у истоков евразийского движения. Хотя впоследствии Флоровский не любил вспоминать о своем участии в евразийстве[7], надо признать, что оно явилось заметным этапом в его биографии и повлияло на формирование культурно-философских приоритетов мыслителя.

В парижском Свято-Сергиевском богословском институте, где Флоровский сотрудничал в 1925–1937 гг., его коллегами оказались ученые и мыслители, представлявшие основные направления русской религиозно-философской мысли XX в. Именно в эти годы завершается мировоззренческое формирование Флоровского, итогом чего можно считать принятие им священного сана (в 1932 г.)[8] и создание главных трудов – курса по византийской патристике (1931–1933 гг.) и книги "Пути русского богословия" (1937 г.).

Обосновавшись с 1948 г. в США, Флоровский посвятил себя богословию и практической церковно-общественной деятельности. Он был профессором и деканом Свято-Владимирской семинарии в

---

[6] См.: *Show Lewis F.* The Philosophical Evolution of Georges Florovsky: Philosophical Psychology and the Philosophy of History // Saint Vladimir's Theological Quarterly. N.Y., 1992. Vol. XXXVI. N 3. P. 242.

[7] См., например, письмо Флоровского Ю.П. Иваску от 8 апреля 1965 г., специально посвященное оценке евразийства // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 45–47.

[8] О принятии священства Флоровский задумывался еще в России, но считал это для себя морально неприемлемым. В письме от 7 ноября 1915 г. он сетовал на обстановку, заставляющую его "под большое сомнение брать возможность плодотворного участия в церковных делах. Здесь все довольно-таки безнадежно, и деятели, руководящие жизнью церкви в Одессе, и в центре, и в провинции явно ниже своего положения. Горький опыт нашей одесской жизни заставляет меня ставить окончательно под вопрос возможность жить и дышать спокойно и свободно, будучи служителем церкви *ex officis*" (См.: Сосуд избранный. С. 134)

Нью-Йорке (до 1955 г.), затем вел различные курсы в Гарвардском и Принстонском университетах. В Америке жизнь Флоровского, наконец, приобретает стабильность, к нему приходят известность и признание.

ИСТОРИОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

Как отмечает профессор Д. Уильямс, "открытый и всеобъемлющий философский остов всей последующей мысли" Флоровского закладывается в его произведениях 1920-х – начала 1930-х ггодов[9]. Историософская публицистика этих лет стала для мыслителя творческой лабораторией, где складывается его проблематика, терминология и авторский стиль. Трибуной Флоровского в первой половине 1920-х годов неоднократно служили евразийские сборники: "Исход к Востоку" (София, 1921), "На путях" (М.; Берлин, 1922), "Россия и латинство" (Берлин, 1923). Его личная переписка этого периода (в частности, с Н.С. Трубецким) показывает, что Флоровский не просто сотрудничал с евразийцами, а был одним из активистов движения, принимая непосредственное участие в формировании его идеологии[10].

Стремление разгадать загадку "русского Сфинкса", постичь смысл и историческую роль русской революции было естественным для большинства мыслителей русского послеоктябрьского зарубежья, вообще для эмигрантской общественности. Это стремление стало поводом и для философской рефлексии Флоровского: "Мы должны, во-первых, выяснить исторический смысл и значение нынешних русских событий... И, во-вторых, мы должны искать нового историософического синтеза"[11].

Первоначально историософия Флоровского строилась в русле евразийской парадигмы. Как известно, основоположники евразийства акцентировали пространственно-территориальный фактор и подчеркивали позитивную роль восточного ("туранского") элемента в русском культурно-политическом строительстве, одновременно подвергая осуждению европеизацию жизни и сознания, в которую Россия оказалась втянута со времен Петра I. Вразрез с настроениями тех, кто отказывался принимать 1917 г. с его итогами и вынашивал планы реставрации старого порядка, евразийцы усматривали в революции конструктивное значение, состоявшее в крушении пе-

---

[9] См.: *Williams George H.* Georges Vasilievich Florovsky. His American Career (1948–1965) // The Greek Orthodox Review. Brookline, 1965. Vol. XI. N 1. P. 18.

[10] См.: Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 5783 (П.Н. Савицкого). Ед. хр. 312. Материал любезно предоставлен А.В. Соболевым.

[11] *Флоровский Г.* О патриотизме праведном и греховном // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 151.

тербургского европеизма и возможности возвращения к органичным евразийским началам.

Флоровский также против упрощенного взгляда на случившееся с Россией, он призывает увидеть в революции не просто роковое недоразумение, а "итог всего предшествующего русского исторического процесса"[12], глубоко укорененный в особенностях русского общественного сознания. Он развивает мысль, что "СССР начинается не с Октября, а гораздо раньше"[13], ибо "в русской современности динамически интегрирована и интегрируется длительная и сложная предыстория"[14]. Революционная катастрофа была неизбежна, поскольку Россия уже давно находилась в состоянии "недуга".

"Ретроспективный анализ" "противоречий русской исторической жизни" Флоровский предлагает в статье "О патриотизме праведном и греховном" (1921–1922 гг.). Происхождение "недуга" возводится здесь к временам Петра I, заложившего духовные и организационные начала рухнувшего строя. Петровская европеизация оказалась поверхностной, ибо фактически были насаждены лишь готовые атрибуты цивилизованности, оторванные от продуцировавшей их духовно-культурной основы, которая сама по себе не была в должной мере воспринята русским обществом. При этом прежняя восточно-православная культура оказалась вытеснена с государственного уровня и смогла продолжить свое существование лишь в народных массах, подвергшись ограничениям и искажениям. Таким образом, старая культура оказалась насильственно разрушена, а новая по-настоящему не была освоена, что крайне негативно сказалось на русской общественной жизни: «В итоге получилось нечто весьма неопределенное и расплывчатое – "культура" без осевого стержня и люди с децентрализованным сознанием»[15].

В этих условиях происходит рождение русской интеллигенции, родоначальниками которой стали выдвинутые Петром специалисты. В оценке русской интеллигенции Флоровский примыкает к точке зрения авторов сборника "Вехи" (1909 г.), о чем свидетельствует и его открытое письмо к одному из "веховцев" – П.Б. Струве. Здесь перечисляются типичные "грехи русской интеллигенции": "Слабость государственного сознания, безответственная оппозиционность, болезненное и надрывное витание в теоретических туманах, оторванность от национальных корней, отсутствие жизненно-практических навыков, полуобразованность наряду с утонченностью вкуса"[16]. Интеллигенция стала в России проводником западно-

---

[12] *Флоровский Г.* Разрывы и связи // Там же. С. 54.
[13] *Флоровский Г.* Окамененное бесчувствие // Там же. С. 254.
[14] *Флоровский Г.* Евразийский соблазн // Там же. С. 315.
[15] *Флоровский Г.* О патриотизме праведном и греховном. С. 155.
[16] *Флоровский Г.* Письмо к редактору "Русской мысли" // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 168.

европейского социально-утопического мировоззрения и способствовала его распространению. Таким образом, из класса, предназначавшегося для идеологической службы государству, выросли люди, подготовившие революционный взрыв.

Стремясь раскрыть духовную генеалогию русской катастрофы, Флоровский обращается к размышлениям о судьбах европейской культуры, ибо "социализм вырастает из самых глубоких европейских начал, из Европы пришла коммунистическая зараза"[17]. Россия послужила полигоном для идей, олицетворяющих логический итог многовековых социально-философских исканий Запада.

По мнению Флоровского, злой гений Европы – дух рационализма, неуклонно сгущающийся над религиозной, культурной, общественной и политической жизнью Запада, причем современность знаменуется очередным "рационалистическим ренессансом". Флоровский выделяет три основных начала, из которых "сложилось европейское прошлое": иудейское, романское и германское[18]. Еврейский "номизм", законничество, где живая изменчивость бытия заслоняется абстракциями – один из корней западного рационализма: «Вряд ли требуется много доводов, чтобы оправдать постановку знака логического равенства между "иудаизмом" и рационализмом... В понятии "закона" как общей формулы, непогрешимой и безызъятной, пересекаются все нити еврейского духа».

Второй корень "всепроникающего рационализма западного мира" – это, согласно Флоровскому, римский католицизм, сложившийся "по образцу аристотелевой логики и юстинианова кодекса", проникнутый систематизмом и юридизмом и смыкающийся в этом пункте с иудейской стихией: «Католическая мысль впитала в себя все "культурные" течения рационалистического склада... Здесь подлинно "Запад в объятиях Востока", только "Востока Ксеркса, а не Христа", древнейшего переднеазиатского Востока, не признававшего свободы другой, кроме свободы произвола единоличной власти»[19]. Наконец, "германское племя внесло в историю ранее неизвестную силу индивидуального самоутверждения"[20].

Главным предметом своей критики Флоровский избирает немецкий идеализм, который рассматривается как "вселенское событие", как закономерный итог всей западной философской тради-

---

[17] *Флоровский Г.* Окамененное бесчувствие. С. 252.

[18] О романском и германском началах речь идет в статье "Вечное и преходящее в учении русских славянофилов"; иудейское начало рассматривается в статье "Хитрость разума".

[19] *Фроловский Г.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 65. Критика римского католицизма как "обмирщенного христианства", "искривления религиозного сознания" предпринимается Флоровским в статье "Два завета". Впоследствии эта позиция смягчилась.

[20] *Флоровский Г.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 38.

ции[21]. "Единством основного созерцания" немецкий идеализм непосредственно восходит к классической античной философии, центральным замыслом которой было построение универсальной метафизической морфологии бытия, основанной на представлении о незыблемой онтологической устойчивости мира. Подобно греческим философам, немецкие идеалисты руководствовались прежде всего эстетическим пафосом всеобщего принятия и обоснования, неизбежно приводящим к пантеистическому утверждению вечной обоюдной связи Бога и мира, к их фактическому отождествлению. Зачарованность же божественной красотой мироздания оборачивается нивелированием этической проблемы, нечуткостью к злу, которое понималось как простое несовершенство или даже необходимый момент мировой гармонии. "Органическому мироощущению" европейской онтологии соответствует односторонний гносеологический объективизм, воспринимающий познавательный процесс как отвлеченное созерцание, результаты которого имеют общеобязательное значение и внушают "люциферическую уверенность во всецелой познаваемости мировых тайн"[22].

Классический европейский рационализм, выросший на почве иудейского юридизма, римского авторитаризма, католической схоластики и германского индивидуализма, способствовал формированию такой картины мира, в которой личность всецело подчинена абстрактному самодовлеющему "мировому разуму", познание лишается нравственно-творческого характера, а мир предстает как жесткая детерминированная система. В таком "натуралистическом магизме" Флоровский видит прямое действие первородного грехопадения, действительная сущность которого состояла не в формальном нарушении закона, а в малодушном подчинении "фаталистической сети причинных связей", в рабском покорении *личного* начала *вещному* принципу.

Впрочем, главное внимание Флоровского обращено к сфере философии истории. Западноевропейская онтология имеет прямое продолжение в виде представлений о ходе истории и конкретных социально-политических идеалов. Пантеистическое обожествление мира приводит к отождествлению "факта" (наличной действительности) и ценности, получившему отражение в знаменитом тезисе Гегеля о разумности действительного и действительности разумного. Если мир обладает стабильной онтологической самодостаточностью, то в нем уже заложены все ресурсы, необходимые для совершенного порядка, к установлению которого собственно и направлен исторический процесс. Ссылаясь на выводы Ш. Ренувье и Е.Н. Трубецкого, Флоровский вскрывает корни *теории прогресса* в

---

[21] См.: *Флоровский Г.* Спор о немецком идеализме // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 412–430.

[22] *Флоровский Г.* Метафизические предпосылки утопизма // Там же. С. 283.

средневековом догмате о непреоборимой благодати, пользовавшемся популярностью в западных социально-религиозных учениях – от Августина до Кальвина. В новое время к обоснованию теории прогресса добавляется просветительская рационализация и натурализации истории, на которую проецировались понятия логического детерминизма, геометрической закономерности и биологического эволюционизма. "Логический провиденциализм" снимает категорию нравственного задания, отдавая в истории приоритет не живым людям с их личным выбором и поступками, а саморазвитию абстрактных идей, в результате чего «"смысл истории"... мешает ощутить смысл жизни»[23]. Игнорирование в истории конкретно-единичного, невнимание к онтологическому своеобразию исторического делает идеалистическую мысль невосприимчивой к христианству, "ибо христианство есть история от начала и до конца... Христианство, сверх того, утверждает реальность мира и человека не только в их идеальных или вечных основаниях, не только в идее, но и в их эмпирической полноте"[24].

Таким образом, хотя построения классических представителей немецкого идеализма носят определенную христианскую окраску, они далеки от христианского миропонимания. Поэтому не удивительно, что "марксизм, как историческая философия, завершает диалектику протестантской мысли. Реформация началась с испуга перед человеком, с отчаяния перед его немочью и ничтожеством, со страшливой переоценки Божией мощи. И во внутреннем своем раскрытии она обернулась и изошла мирским, безбожным и богоборческим гуманизмом... В мире и в человеке Бог впервые становился самим собой. Гегель раскрыл эту тайну протестантизма, и Фейербах договорил ее до конца"[25].

Секуляризация сознания выдвигает атеистический общественный идеал, главной характеристикой которого является утопичность. Анализу "метафизических предпосылок утопизма" Флоровский посвящает отдельную одноименную статью, где утопия рассматривается как одно из коренных искушений человеческого духа на всем протяжении европейской истории. Утопизм здесь трактуется как "многоэтажное духовное здание", где общественный уровень явления принадлежит к поверхности, под которой вскрываются и изобличаются "интимные предпосылки утопического опыта". Утопия развивается на почве иудео-христианского (библейского) религиозного миропонимания, согласно которому человеческая история есть странствие между потерей рая и его обетованным обретением. Таким образом, утопизм – это своеобразный двойник христианства, искаженная форма христианского социально-исторического сознания.

---

[23] *Флоровский Г.* Смысл истории и смысл жизни // Там же. С. 115.
[24] *Флоровский Г.* Спор о немецком идеализме. С. 424.
[25] *Флоровский Г.* Евразийский соблазн. С. 326.

Поэтому Флоровский оценивает утопию как разновидность *хилиазма* – христианской ереси о грядущем "тысячелетнем царстве" Христа на земле, предшествующем Страшному суду; впрочем, утопический идеал может проецироваться как в будущее, так и в прошлое.

Хилиастическому восприятию истории противопоставляется *эсхатология* – учение о неминуемом конце земной истории, лишь после которого возможно установление новой, преображенной жизни[26]. Утопическое сознание обусловлено представлением о посюсторонней достижимости совершенного состояния, "земного рая", верой в рациональность жизни, природы и истории, подсказывающей замысел перевести историю на некие "правильные" рельсы. Утопические идеи отличаются абстрактностью и антиисторичностью, противопоставлением себя реальной исторической жизни.

Для утопии также характерен "институционализм" – вера в учреждения и формы, в их способность придать жизни новое качество, в одночасье осуществить "исторический прыжок". Причем как в идеологии, так и в практической сфере, утопизму присущ "авторитарный пафос" – насильственное навязывание определенного образа мыслей и форм жизни. Этот авторитаризм возводится Флоровским к "Римской идее" построения всемирной империи, где законодательство проникает гораздо глубже поверхностных слоев жизни, где строго и подробно регламентируется, "как каждый должен думать и чувствовать, чего желать и добиваться, во что верить"[27].

По убеждению Флоровского, утопическое прожектерство в социальной мысли и деятельности должно быть искоренено, уступив место решению конкретных прагматических задач: «Действительным регулятивом общественной работы должны служить совсем не возвышенные, сверхчеловеческие идеалы, а трезвые интересы времени. Государственная деятельность, например, должна направляться совсем не ослепительной утопией идеального государства, а реальными потребностями государственной целостности, прочности и мощи. Социальные реформы должны не рай привести на землю, а "внести хоть сколько-нибудь справедливости" в людские отношения... И т.д. Критерии и стимулы здесь должны быть временные и условные. И это только расчистит почву для абсолютности нравственного творчества и морального труда»[28].

Распространение духа утопизма свидетельствует, по мнению Флоровского, о глубоком кризисе не только западной "обществен-

---

[26] Здесь Флоровский опирается на выдвинутое в работе С.Н. Булгакова "Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели)" (1910 г.) противопоставление "хилиазма" и "эсхатологии".

[27] *Флоровский Г.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 37; *Флоровский Г.* Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 283 и др.

[28] *Флоровский Г.* Смысл истории и смысл жизни. С. 123.

ной философии", но и всего мировосприятия, что навевает тревожные "сомнения в твердости европейской культуры и в благополучии европейской жизни"[29]. Флоровский говорит о "кризисе западничества" и обращается к поиску иных духовных начал, способных послужить панацеей от западных крайностей. Сама Европа уже не в состоянии выдвинуть такие начала: «Веяние освобождающего духа... слышится в наши дни *только вне пределов "европейской" мысли*»[30]. Отталкиваясь от заблуждений Запада, Флоровский пристально вглядывается "в Восток, эту колыбель и сокровищницу религиозных учений, сохраняющую свободу духа и ставящую жизнь над культурой"[31].

Обоснование такого подхода дается в статье "О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей)", вошедшей в евразийский сборник "Исход к Востоку". Здесь Флоровский подвергает критике европоцентризм в философии истории и национальном самосознании, а также формулирует основы своей концепции философии культуры. Опираясь на идеи русских мыслителей (Чаадаева, славянофилов, Герцена и др.), он опровергает претензию Европы на культурно-историческую исключительность, на особую роль "страны отцов". Несостоятелен сам характер западного культурного самосознания, когда будущее ставится в зависимость от прошлого, а тем самым свободное жизнетворчество поглощается историческим детерминизмом. Европейская культура превращается в обременительный миф, согласно которому случайная историческая модель идеализируется и навязывается другим народам в виде обязательной схемы. На самом же деле, "неимение исторического наследства из позорной нищеты превращается в бесценное богатство", ибо почва старой цивилизации уже истощена и неспособна произрастить качественно новых всходов. Поскольку "никакие культурные богатства не могут заменить неудержимой импульсивности юного роста"[32], мнимые "исторические народы" должны отступить перед самобытным и свободным культурным развитием молодых народов, которые призваны сказать миру новое слово. Свою мысль Флоровский иллюстрирует выразительными словами героя Ф. Ницше – Заратустры: "Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так недавно влекло меня мое сердце; изгнан я *из страны отцов и матерей моих*. – Так осталось мне любить лишь *страну детей моих*, неоткрытую, в дальнем море; к ней направлю я мои паруса, и ищу и ищу без конца..."[33].

---

[29] *Флоровский Г.* Окамененное бесчувствие. С. 250.

[30] *Флоровский Г.* Хитрость разума. С. 67.

[31] *Флоровский Г.* Памяти профессора П.И. Новгородцева // Флоровский Г. Из истории русской мысли. С. 220.

[32] *Флоровский Г.* О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей) // Там же. С. 92.

[33] См.: *Флоровский Г.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 51.

В своей критике западноевропейского рационализма Флоровский активно использует наследие русской мысли, одновременно указывая на ее "предельные достижения", способные лечь в основу мировоззрения нового типа. Русских мыслителей XIX в. объединяла вера, «что России на челе славянства суждено и предначертано сказать миру "таинство свободы", слово "примирения", братства и всеобъемлющей, всечеловеческой любви»[34]. В противоположность тем, кто пытался придать русской идее "биологический оборот", отождествив ее с неким "врожденным" национальным характером, Флоровский рассматривает миссию России как свободное и потому ответственное призвание, противопоставляя "антропологическому" национализму "этический". Это должно быть не просто самоутверждение русского начала через отрицание всего западного опыта, а позитивный вселенский синтез: «речь идет не о смене одного "народа" другим, одной "особенности" другою столь же ограниченною особенностью, но и о творческом собирании и объединении всего драгоценного наследия, накопленного в страдальческом историческом опыте единокровного человечества»[35].

Конкретизируя достижения русской мысли, Флоровский указывает на присущий ей социально-этический акцент, стремление к идеалу цельного знания, выдвинутому славянофилами и получившему развитие у В.С. Соловьева[36]; катастрофическое переживание истории у В.Ф. Эрна и С.Н. Булгакова; противопоставление Н.А. Бердяевым веры как начала свободы знанию как началу принуждения; учение П.А. Флоренского о живом религиозном опыте как способе познания[37]. В других статьях Флоровский отмечает "нравственный идеализм" (в противоположность "объективному") П.И. Новгородцева[38]; критику "внутренней дисгармонии европейской мысли" между личностью и логическим фантомом у А.И. Герцена; позитивные аспекты "бунта" Л.Н. Толстого против истории; Ф.М. Достоевского с его любовью к человеку, а не людскому стаду, отрицанием "евклидовского разума" и гармонии, купленной ценой рабства; учение М.М. Тареева о суверенитете личного духа перед коллективным разумом и культурой[39].

Отталкиваясь от западной Европы как постылой "страны отцов", Флоровский видит ей перспективную альтернативу не только в русской, но также в молодой американской культуре: «Ив. Киреевский и Герцен сходились в предчувствии того, что только двум но-

---

[34] *Флоровский Г.* Вселенское предание и славянская идея // Флоровский Г. Из истории русской мысли. С. 260.

[35] Там же. С. 263.

[36] См.: *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли // Там же. С. 11–19.

[37] См.: *Флоровский Г.* Человеческая мудрость и премудрость Божия // Там же. С. 79–85.

[38] См.: *Флоровский Г.* Памяти профессора П.И. Новгородцева. С. 217 и др.

[39] См.: *Флоровский Г.* Смысл истории и смысл жизни. С. 108–115.

вым, девственным "народам" – России и Америке – по силам сказать новое слово, доступно перешагнуть за зачарованную черту»[40]. Русскую и американскую мысль роднит утверждение практических ценностей в противовес умозрительному системосозиданию, подчинение философских спекуляций интересам конкретного жизненного действия, ориентация на проблематику философии культуры. Американская мысль тесно связана с англосаксонской философской традицией, представители которой (Т. Карлейль, Д.С. Милль, Г. Спенсер) были глубоко озабочены проблемами личности, морали, философии истории и социологии. Главный замысел американской "философии жизни" (Д. Ройс, Д. Эдвардс, Р. Эмерсон, У. Джеймс) состоит в преодолении монистического детерминизма и утверждении плюралистической, пластической картины мира, где люди – свободные сотрудники, а не немые слуги Бога.

Особое внимание Флоровский уделяет У. Джеймсу с его интересом к живому "религиозному опыту" и учением об иррациональном нравственном творчестве, в ходе которого каждый человек постоянно созидает мир заново: "Джемс старается расколебать привычную веру поспешного интеллектуализма в полную завершенность мирового бытия и обосновать человеческую активность, как реальный фактор и силу действительности"[41]. Эти указания на позитивные аспекты американской мысли и культуры предвосхищают своеобразный "американский патриотизм" Флоровского, развившийся у него после переезда в США и связанный с верой в особые возможности американской среды для построения интернациональной православной культуры[42].

Флоровский убежден, что "магический круг" европейской философии может быть разорван только путем утверждения примата этики над логикой, через религиозное "преображение опыта". Переходя от критики рационализма и детерминизма к предварительной обрисовке иного миропонимания, он апеллирует уже не к рассудку, а прежде всего к духовному опыту: "Доказательства сменяются видением. Одно мироощущение должно смениться другим: свобода не доказывается... свобода должна быть испытана"[43]. Метафизическое обоснование творческой свободы личности Флоровский видит в библейском креационизме и христианском теизме: "В переживании тварности – залог свободы... Мир коренится в Божественной *свободе*. Мир свободен, *ибо есть Бог – вне* мира". Независимо от

---

[40] Там же. С. 116.

[41] *Флоровский Г.* Философская литература // Русская зарубежная книга. Ч. 1. Прага, 1924. С. 21; См. также: *Флоровский Г.* Смысл истории и смысл жизни. С. 116–119.

[42] См.: *Florovsky Georges*. To the Orthodox People: the Responsibility of the Orthodox in America // The Collected Works. Vol. XIII: A Doctrinal Approach. Belmont, 1989. P. 174–179.

[43] *Флоровский Г.* В мире исканий и блужданий // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 202.

стадий "прогресса" и каких-либо пространственно-временных условий, перед любой человеческой личностью всегда стоит одна и та же задача духовно-нравственного самоопределения, от которого напрямую и зависит ход истории: "История мира *не* есть *развитие*, не есть роковое развертывание наследственно-врожденных задатков, но *подвиг*, бесчисленный ряд свободно-чудесных касаний Божественной Славе, чудесных встреч человека с Богом"[44].

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Ряд тезисов, высказанных Флоровским в философско-публицистических статьях, получает развернутое обоснование в его теоретико-философских работах.

Рассмотрению вопросов гносеологии и философии науки с попутной критикой европейского логического дискурса посвящена крупная статья Флоровского "К обоснованию логического релятивизма" (1924 г.), работа над которой была начата еще в Одессе в 1919 г. Статья готовилась как первая в задуманном методологическом цикле по общей "теории знания", где предполагалось сформулировать универсальные для всех наук гносеологические принципы. Флоровский ставит задачу построения "феноменологии научного опыта", стремится "...подойти к основным вопросам теории познания путем описательного анализа главных форм познавательного опыта, как он дан в факте науки"[45].

Пафос Флоровского направлен на отрицание абсолютного достоинства любых научных утверждений как якобы "необходимых форм мысли". Аксиомы геометрии имеют относительную природу и не могут быть непосредственно выведены из вещей чувственного мира; число, как и любой математический объект, суть лишь "свободное создание человеческого духа". Научная теория в принципе не может быть точной калькой объективной реальности, но лишь замещает ее, представляет собой символическое описание опыта. Поэтому "истинность" любой концепции относится только к ее когерентности, внутренней непротиворечивости – с одной стороны, и ее способности конструктивно объяснять наличный опыт человека, "работая" в прикладном функционировании – с другой. В качестве примера указывается на плюрализм теорий в разработке физиологии цветоощущений, на сосуществование в современной науке таких альтернативных аксиоматических систем, как геометрия Евклида, Лобачевского и Римана, дополняющих друг друга как "равновозможные и равноценные".

---

[44] *Флоровский Г.* Метафизические предпосылки утопизма. С. 286.

[45] *Флоровский Г.В.* К обоснованию логического релятивизма // Ученые записки, основанные русской учебной коллегией в Праге. Т. 1, вып. 1: Философские знания. Прага, 1924. С. 94.

Ссылаясь на собственные впечатления от нескольких лет лабораторной работы, Флоровский оспаривает учение позитивизма о возможности создания строго эмпирической, индуктивной науки, которая бы лишь суммировала данные чувственных восприятий. Наука не просто описывает, но всегда объясняет действительность, и поэтому определяющая роль в ней принадлежит не эмпирическому, а дедуктивному методу. Большинство естественнонаучных суждений, как, например, учение о гелиоцентричности вселенной, вообще невозможно представить в виде непосредственных чувственных восприятий. Сам естественнонаучный эксперимент истолковывается Флоровским в первую очередь как логическое умозаключение, в котором рассуждение зачастую предшествует опытному наблюдению как таковому. Активная роль исследователя подчеркивается указанием, что «годами работала Гринвичская обсерватория от Флэмстида до Эри, и только независимо от этого накопления наблюдений возникшая Ньютоновская "гипотеза" вовлекла эту совокупность фактов в систематическое тело науки и оправдалась ими; новых фактов искать не пришлось...»[46].

Научной мысли свойственно притязание на всеохватность, стремление к "последним обобщениям", к представлению чувственной эмпирии как необходимого единства постигнутых "законов природы" и "факторов мироздания". В основе таких абсолютизаций, по мнению Флоровского, лежит догматическая предпосылка о "единообразии природы" и ее потенциальной постижимости. В действительности же, всякая научная теория ограничена опытными данными, и их изменение рано или поздно с неизбежностью приводит к ее очередному пересмотру.

С такой точки зрения Флоровский оценивает научный вклад Ч. Дарвина, эволюционная теория которого – удачное допущение, способствовавшее продвижению науки на ее определенном этапе, но ни в коей мере не открытие реального "закона природы": «*Идея* эволюции позволила отчетливо и стройно охватить в единство многообразный биологический и палеонтологический материал, *как будто* вся живая природа имеет единого прародителя, от которого веерообразно расходятся все ископаемые и современные виды, *как будто* существует борьба за существование и естественный отбор и т.д. Все это принципы объяснения и объединения, а не "реальные" события»[47].

Флоровский подвергает сомнению корректность принадлежащего Г. Риккерту противопоставления методов "наук о природе" и "наук о духе". Напротив, он стремится поставить весь универсум наук, включая конкретные, естественные и гуманитарные, на общий методологический базис. Не соглашаясь с тем, что в науках о приро-

---

[46] Там же. С. 107.
[47] Там же. С. 114.

де отсутствует интерес к индивидуальному, он видит идеал любого исследователя в умении объяснить все своеобразие каждого единичного факта: "Естествознание стремится построить такую схему мира, в которой нашлось бы обоснование и строго определенное место всему богатству индивидуально-разнообразных фактов... Конечно, это только *формальный идеал*. Но практическая бесконечность фактов не упраздняет его, а только делает путь к нему бесконечным". Подчеркивая относительность достижений науки, Флоровский отказывается признавать ее качественное развитие, отрицает прогресс научных знаний. В этом смысле структура "научной картины мира" качественно не отличается от первобытного "наивного мировоззрения", ибо в обоих случаях речь идет о символической систематизации сферы опыта ради актуального либо виртуального определения и предсказания хода вещей.

Флоровский считает невозможным однозначное разрешение спора между эмпиризмом и рационализмом, снимая саму дилемму через допущение *дуалистичной* структуры познания. Его теоретико-познавательная концепция основана на двойственности "знания" и "предмета", заложенной в самом существе познавательного отношения. Основная причина относительности научного знания заключается в специфике самого опыта как предпосылки познавательного процесса. Первичным свойством данности является ее непостоянство, которое логически закономерно и исторически имеет место. Количественно-качественные изменения опытных данных всегда иррациональны с точки зрения существующих теорий, они не имеют четкого направления и носят характер "мутаций". Этим фактором исключается возможность создания в науке идеальной, "вечной" картины мира, – ведь условием абсолютности знания может быть только абсолютность его предмета. Попытка установления такого предмета, интенция на который делала бы знание безусловным, предпринимается в "Логических исследованиях" Э. Гуссерля. По мнению Флоровского, ход мысли основателя феноменологии ведет к безвыходной антиномии: «Если "объект" знания совершенно безусловен, себе одному довлеет, никому не дан и не задан, как на том настаивает Гуссерль, тогда познание, как субъект-объектное отношение, совершенно невозможно и *действительное познавание*, осуществляемое индивидами в истории, совершенно обесценивается»[48]. Замысел Гуссерля оценивается Флоровским как продолжение присущего немецкой классической философии "гносеологического абсолютизма".

В заключение статьи Флоровский делает выводы метафизического характера. Корень гносеологических заблуждений он видит в догматическом отождествлении *данности* с *бытием*, отменяющем категорию онтологического долженствования. Тип познавательной

[48] Там же. С. 123.

установки находится в зависимости от исходной мировоззренческой позиции человека: "Это, – пишет Флоровский, – некий глубинный и религиозный акт умопостигаемой воли. В первом случае, мир раскрывается в предустановленной гармонии, во втором – в свободе. И во втором случае пределы опыта раздвигаются для вне-мирного и пре-мирного, для подлинной безусловности Божественного Бытия"[49].

В рассмотренной работе Флоровский философски подытоживает собственные конкретно-научные интересы, формулирует свои гносеологические принципы и очерчивает границы научного познания. Подчеркивая относительность языка науки, представляющего собой лишь символическое обозначение, а не копию реальности, он рассуждал в русле направления "фикционализма"[50]. Настаивая на философской обусловленности всякого научного знания и необходимости анализа "действительных", а не идеализированных его форм, он фактически предвосхитил идеи многих методологов науки постпозитивизма.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Работа о логическом релятивизме была посвящена исследованию феноменологии научного опыта на материале конкретных и естественных наук, но сделанные в ней выводы Флоровский распространял на все сферы познания и предполагал "повторить все развитые в тексте соображения в применении к *историческому истолкованию*"[51]. Очевидно, замысел подобного цикла статей возник у Флоровского в ходе осмысления философии Герцена, над диссертацией о котором он работает в те же годы. Именно Герценом высказана идея дуалистичной модели научного познания (уравновешивающей значение рационализма и эмпиризма), а также поставлен сам вопрос о сравнительном изучении природы и истории[52]. Свое намерение Флоровский реализовал в статье 1925 г. "О типах исторического истолкования", специально посвященной "феноменологическому определению исторического познания". Эта методологическая работа важна для уяснения философии истории Флоровского, в основе которой, как пишет А.А. Троянов, "лежит идея органической взаимосвязи онтологической специфики истории и вопросов теории исторического познания"[53].

---

[49] Там же. С. 125.

[50] См.: *Солонин Ю.Н., Дудник С.И.* Русский фикционализм. Опыт историко-философской реконструкции // Вече: Альманах русской философии и культуры. СПб., 1997. Вып. 10. С. 46–48.

[51] *Флоровский Г.В.* К обоснованию логического релятивизма. С. 114, прим.

[52] См.: *Флоровский Г.* Искания молодого Герцена // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 379 и др.

[53] *Троянов А.А.* Философия истории Георгия Флоровского // Вече: Альманах русской философии и культуры. Вып. 10. С. 154.

В той же статье подчеркивается относительность научных построений. Как математика и естествознание неизбежно имеют дело с произвольными моделями, так и историческое исследование всегда опосредовано, ибо прошлое как его предмет не дано в прямом восприятии, но лишь представлено в косвенных отражениях, *задано* историку для познавательного воссоздания. Останавливаясь на рассмотрении исторического источника, Флоровский отвергает как позитивистский, так и метафизический подходы к этому понятию, в рамках которых оно формализуется и объективируется. В противоположность этому, он настаивает на относительности самого понятия: «Никакая вещь сама по себе не есть "источник". "Источниками" вещи становятся в познавательном процессе, в *соотношении* с познающим субъектом»[54]. Источник может существовать только для сознательно обращенного к нему "вопрошания", внутри целостной системы исторического истолкования.

Методологической основой исторического познания Флоровский избирает герменевтику. Вся совокупность возможных исторических источников, вербальных и невербальных, материальных и духовных, сводится в конечном счете к некоему "слову", предстает как набор знаков и символов, как зашифрованный текст, подлежащий истолкованию. Определяя процедуру исследования истории, Флоровский отвергает позитивистскую схему причинно-следственной редукции "от действий к причинам" и предлагает путь умозаключений "от знаков к смыслу". Только переводя вещи на язык слов, устанавливая их смысл, значение и назначение, историк приближается к постижению той жизни, в которой эти вещи изначально были осмыслены.

Сама личность историка выступает при этом не просто как отвлеченный трансцендентальный субъект или нейтральный регистратор фактов. Историческое понимание представляет собой двусторонний акт, диалог между познающим и познаваемым. При работе с историческим материалом имеющийся в распоряжении ученого сложный и всегда неполный комплекс информации восполняется работой интеллектуального воображения. "Процесс исторического познания развертывается, по Флоровскому, как интуитивный и одновременно логический процесс, слагающийся, как и естественнонаучное познание, из трех моментов: *наблюдения, предположения и подтверждения*"[55]. Таким образом, в истории, как и в прочих областях познания, Флоровский отводит решающее значение активной роли разума. Разум историка проводит "мысленный экспе-

---

[54] *Флоровский Г.В.* О типах исторического истолкования // Сборник в чест на Васил Н. Златарски по случай на 30-годишната му научна и професорска дейност. Приготовлен от неговите ученици и почитатели. София: Державна печатница, 1925. С. 523.

[55] *Троянов А.А.* Философия истории Георгия Флоровского. С. 159.

римент", стремясь построить такую умозрительную схему прошлого, которая в единстве смысла и истолкования охватывала бы максимум возможных источников: «*Через сочувственное и сопонимающее погружение в символический мир источников силою спекулятивного воображения историк создает такой "образ прошлого", в котором сопрягались бы в рациональном единстве все "реальные остатки" и все так или иначе засвидетельствованные или воспроизведенные черты минувшего, и становились бы понятными и обоснованными*»[56].

Основное содержание статьи составляет рассмотрение "типов исторического истолкования". Беря за основу принадлежащую Гегелю классификацию исторических произведений по трем "родам" (история первоначальная, рефлектирующая и философская), Флоровский пишет о трех основных типах исторического истолкования, которым дает свои наименования: история летописная, изобразительная и генетическая. Они различаются не просто как разные историографические типы, но и как восходящие уровни теоретического обобщения. Простейший тип и первоначальный уровень представляет собой "летописная" точка зрения при изображении прошлого, ограничивающаяся элементарным перечислением единичных, часто несоизмеримых между собой, событий и явлений, группируемых в хронологическом порядке без какой-либо объединяющей концепции. Впрочем, оговаривается Флоровский, летописная история – скорее абстракция, чем реальность, ибо "в чистом виде" она никогда не реализуется, и направленность внимания самого примитивного хрониста все равно обусловлена определенными предпосылками.

Второй тип истории, "изобразительный", отличается присутствием в нем момента обобщающей рефлексии, стремлением к выявлению общего, к типизации событий и лиц. В зависимости от интуиции и художественного дара историка, они могут представать либо как "типические лица с собственными именами", сохраняющие черты живой индивидуальности, либо как схематизированные "характерологические трафареты". Параллельно с групповой типизацией вырабатываются обобщенные образы исторических эпох. Флоровский вводит различие между понятиями эпоха и *период*. Если "периоды" могут существовать только в русле некоего единого процесса, сменяясь согласно его общей логике, как, например, формы хозяйственной жизни, то каждая "эпоха" представляет собой самодовлеющее замкнутое целое.

Разбор исторических обобщений приводит Флоровского к постановке вопроса об их статусе. Любое историческое целое он рассматривает как сложную систему взаимодействий: «Эмпирическая действительность состоит и слагается из чередования, сращения, скрещивания и взаимодействия именно единичных событий, "сингу-

---

[56] *Флоровский Г.* О типах исторического истолкования. С. 531.

лярных фактов", неповторимых и незаменимых hit et nunc»[57]. Флоровский возражает против гипостазирования социологических понятий-"универсалий", которые заменяют конкретное отвлеченным. Если, например, "римская familia" есть реальный сводный образ, то "семья вообще" есть понятие абстрактное и неисторичное. Ссылаясь на В.О. Ключевского, Флоровский выступает против "деспотизма слов", догматически превращаемых в "исторические факты" и подменяющих историю спекулятивной диалектикой развития идей.

Впрочем, отрицание подобного "реализма понятий" не приводит Флоровского и к позиции номинализма, от которого он подчеркнуто дистанцируется, называя свою концепцию "*историческим сингуляризмом*". Усматривая в любом явлении истории не единое обобщенное событие, а "подвижный интеграл множества сингулярных фактов", Флоровский по-своему допускает возможность исторического синтеза. В отличие от классического номинализма, сводящего историю к анархии атомарных явлений, сингуляризм позволяет видеть в ней осмысленную "систему взаимодействующих единиц". Постановка вопроса о единстве жизни и истории возможна лишь при условии, что это «есть единство *интенциональное*, а не единство *субстанциальное*, единство подвижное и становящееся, а не предсуществующее и не "натуральное"»[58].

В свете данных принципов рассматривается третий тип – "генетическая" история. Высший уровень исторического истолкования предполагает вскрытие рациональных закономерностей исторического процесса, философское определение эпохи и ее логически обусловленного места в мировом плане. При этом неизбежно привлечение философских спекуляций. И применительно к истории Флоровский повторяет свой вывод об относительности любого научного знания: "Всякое генетическое истолкование действительности заключает в себе элемент прагматической фикции, и от гипостазирования этой фикции надлежит всячески воздерживаться"[59]. Однако значение исторического познания может быть оправдано метафизикой истории: "Отрицание субстанциального смысла истории не атомизирует ее. История едина в своем *смысле*, но по отношению к быванию и сбыванию этот вечный и всевременный смысл всегда остается *заданием*"[60].

Метафизике истории в свете философско-антропологической проблематики специально посвящена важная статья Флоровского "Эволюция и эпигенез. К проблематике истории", впервые опубликованная в 1930 г. на немецком языке. Здесь рассматривается сравнительная специфика природного и исторического процессов. Фло-

---

[57] Там же. С. 535.
[58] Там же. С. 536.
[59] Там же. С. 541.
[60] Там же.

ровский отмечает тенденцию проникновения в современную философию истории биологических ассоциаций, вошедшую в моду экстраполяцию "законов природы" на сферу исторической жизни. Современное историческое знание, поднявшееся над уровнем простой повествовательности, претендует на научный статус именно в качестве теории развития, само представление о которой заимствуя из естествознания. Попытка обосновать своеобразие "исторического" была предпринята Г. Риккертом, указавшим, что история, во-первых, представляет собой область особенного и неповторимого, а во-вторых, принадлежит к сфере ценностей. Однако Флоровский оценивает данную трактовку как гносеологически и методологически неполную и видит главное упущение Риккерта в недостаточном акцентировании динамического характера исторического бытия. Не отказываясь от рассмотрения истории как своего рода теории развития, он ставит вопрос: "Является ли история продолжением природы, ее имманентной ступенью, ее имманентным исполнением?.. Или история может быть развитием в каком-то ином смысле?"[61]

Идея эволюционного развития рассматривается как биологическое понятие, относящееся к процессу становления природных организмов. Развитие заключается в реальном осуществлении имманентной потенции органической структуры, является переходом от действительного к возможному. Природное развитие характеризуется преформизмом и происходит по векторной однонаправленной схеме, определяющейся морфологическими факторами субъекта. Самовыражение отдельной биологической формы зависит от функционирования всей совокупности разнообразных форм как взаимосвязанной системы. Можно дискутировать об этой диалектике частного и целого, но, по мнению Флоровского, поверхностна сама постановка вопроса: "В конце концов безразлично, осуществляется ли мир как целое и во всех его частях посредством внутренней или внешней силы. Формальный тип становления остается при этом одним и тем же. Отдельные субъекты развития оказываются как бы вложенными в охватывающее целое"[62].

Категорически разводя природное и историческое как совершенно особые уровни бытия, Флоровский считает именно "понятие личности" "принципиальным и характерным для понятия истории". Таким образом, философия истории Флоровского неотделима от персонализма его философской антропологии. В отличие от организма, всецело обусловленного врожденной формой, *личность* обладает свободой и определяется как "свободный субъект, субъект самоопределения, творческий центр сил"[63]. Включая органический

---

[61] *Флоровский Г.В.* Эволюция и эпигенез. К проблематике истории // Ступени. Философский журнал. (СПб.) 1994. № 2 (9). С. 170.

[62] Там же. С. 169.

[63] Там же. С. 172.

уровень как свой элемент, личность не исчерпывается его свойствами, выходит за его рамки и способна к осуществлению не только *задатков*, но и *идеалов*. "Личность свободна; это значит, что она может освободиться и от самой себя, от своей собственной, индивидуальной ограниченности и предопределенности... В таком смысле свобода – прежде всего выбор, а область истории как область творческой свободы – это область чистого выбора... Именно поэтому становление личности – не развитие. Было бы лучше и точнее определить становление личности как эпи-генез, потому что в нем осуществляется подлинное новообразование, возникновение существенно нового, при-рост бытия"[64].

Творчество является фундаментальной характеристикой личности. Оно трактуется Флоровским в максимально широком смысле, как всякое проявление свободы. Свободное творчество составляет совершенно особую онтологическую сферу, не охватываемую закономерностями эмпирического существования. Взаимосвязь мира природы и мира творчества носит парадоксальный характер. Возникновение духовных ценностей как продуктов творчества ничем не обусловлено и вызывается только свободным произволением человека: «Человек сотворен амфибией, жителем двух миров, более того – связью между мирами, "строителем мостов"... В творческом подвиге свободы он осуществляет себя самого, но не свое эмпирическое "я", – не себя самого как природную сущность, а как свое сверхприродное, трансцендентное "я". Это не только две различные силы, а, если хотите, две "энтелехии": одна имманентная, или органическая, другая трансцендентная»[65]. Уникальность человека состоит в том, что ему единственному на земле доступно постижение двойственности природы и свободы, существующего и предстоящего, данного и заданного – идеала, стоящего *за данным*.

Флоровский акцентирует трансцендентный статус продуктов творчества. При этом он полемизирует с концепцией "творческой эволюции" А. Бергсона, где творчество интерпретируется натурфилософски и сводится к реализации потенциала стихийного "жизненного порыва" (elan vital), объединяющего интеллект и интуицию как объективно обусловленные формы жизни и познания. При таком рассмотрении творчество оказывается проявлением в человеке имманентных природных способностей, дополняющих органический мир, но не выходящих за его пределы. В результате творчество предстает как определенная трансформация природной эволюции, а продуцируемые им ценности релятивизируются.

Подлинная уникальность творчества как онтологического новообразования устанавливается Флоровским при помощи религиозно-метафизического обоснования: «"Полнота ценности" возникает и

---

[64] Там же. С. 173.
[65] Там же. С. 175; 177.

может возникнуть в эмпирическом мире потому, что Бог, "сокровищница блага", противостоит миру, пребывая над ним». Способность к творчеству предопределена предназначением человека к постижению предвечного божественного замысла о себе и о мире, к реализации богоподобия собственной личности. В усвоении трансцендентной "сокровищницы блага" "творческой свободой человека заключается сверхприродное содержание истории и последний смысл эпигенезиса"[66].

При этом в трактовке Флоровского присутствует дуалистический мотив противопоставления органической инертности "порядка природы" духовному характеру свободного творчества. Он пишет о враждебной косности природного порядка по отношению к человеческому осуществлению смысла, о "хрупкости" творческого действия в мире эмпирической действительности. Поэтому свободное творчество всегда есть некое преодоление, разрывающее причинно-следственные цепи существования, – "*подвиг*", оцениваемый как "чудо". Личность, творчество и свобода – не актуальная данность, а неизменное динамическое задание для каждого человека.

Эти выводы были подтверждены и несколько расширены Флоровским в более поздней (1959 г.) статье "Положение христианского историка", рассматривающей историческое исследование как род экзистенциального познания. В связи с этим уточняется соотношение между исследованием природы и изучением истории как специфической науки о *человеческом* прошлом, где события имеют внутреннюю смысловую сторону, в отличие от чистых феноменов естествознания: "Цель изучения истории не в том, чтобы устанавливать объективные факты – даты, места действия, числа, имена и тому подобное. Это только необходимая подготовка. Главная же задача – *встреча с живыми людьми*"[67]. Флоровский подчеркивает, что история – это процесс, а не некая панорама. Прошлое всегда предстает перед историком в определенной перспективе и в соответствующем контексте, придающем процессу характер телеологической направленности, которого сами события на момент своего совершения были, очевидно, лишены. Отсюда делается вывод, что "историки знают больше о прошлом, чем могли знать люди, в прошлом жившие"[68]. Ведь трудно адекватно оценить, скажем достижения правления Перикла в Афинах, не зная о последующем кризисе древнегреческой демократии, или понять значение Сократа без учета его влияния в позднейшей мировой философии.

Флоровский снова возвращается к критике идеи беспредпосылочного научного подхода и настаивает на неизбежности и необхо-

---

[66] Там же. С. 177.

[67] *Флоровский Г.В.* Положение христианского историка // Флоровский Г.В. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 52.

[68] Там же. С. 56.

димости для историка наличия своего ви́дения мира, которое является преобразующим, истолковательным ви́дением. История в конечном итоге выходит за собственные научно-дисциплинарные рамки, приобретая более высокое философское значение. Историческое познание становится ответом на актуальные вызовы жизни, обеспечивает преемственность человеческого бытия: "Быть может, наше истолкование каким-то таинственным образом раскрывает возможности, заключенные в прошлом. Так рождаются и растут традиции, в том числе и величайшая из человеческих традиций – культура, – в которой встречаются и сплавляются все вклады и достижения предыдущих веков, преображаясь при переплавке и, наконец, соединяясь в единое целое"[69].

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Важное место в творчестве Флоровского занимают вопросы философии культуры. Его подход перекликается с культурологическими идеями О. Шпенглера, в частности с тезисом последнего о различении культуры как живого динамического процесса и цивилизации как ее застывшего инобытия. Впервые к этим проблемам Флоровский обращается в статье "О народах не-исторических", где статическому пониманию культуры противопоставляется динамическое, построенное на различении культуры и быта: «*Культуре нельзя научиться*, ее нельзя "усвоить", "перенять", "унаследовать", ее можно только создавать, творить свободным напряжением индивидуальных сил... *Продолжает* культурное преемство *только тот, кто его обновляет*, кто претворяет предания в свою собственность, в неотъемлемый элемент своего личного бытия, и как бы создает его вновь... Когда прекращаются исторические "мутации", непредвиденное возникновение новых форм существования, тогда *культура умирает*, и *остается один косный быт*. И вот быт, действительно, передается по наследству. Быт – это застывшая культура, воплощенные идеи, – воплощенные и оттого потерявшие свою собственную жизнь, свой самостоятельный ритм... Культура и есть нечто иное, как еще не готовый быт, быт in statu nascendi»[70].

Исходя из убеждения, что "потоки культурной и бытовой традиции могут резко и обостренно расходиться"[71], Флоровский приступает к рассмотрению феномена *культурной традиции*. На уровне быта традиция продолжается посредством передачи готовых форм, примером чему может служить "эллинизация римского мира" или "европеизация современной Японии". В противоположность этому,

---

[69] Там же. С. 61.

[70] *Флоровский Г.* О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей). С. 93–94.

[71] Там же. С. 101.

то, что Флоровский называет культурной традицией, не подчиняется объективной детерминации и имеет чисто духовную природу – "бытие", которое не исчерпывается "бытом". Например, Америка, которая на бытовом уровне является гипертрофированным повторением общеевропейского демократизма и буржуазности, несет "традицию радикального отрицания мещанства и путь жизни и утверждения индивидуальной свободы". Именно в этом, а не в "капитализме", состоит, по Флоровскому, подлинный дух американского самосознания. Обращаясь к России, Флоровский сознательно отвлекается от всей ее исторической многогранности, выделяя в качестве магистральной культурной традиции линию православной духовности, незримо присутствующую в высших достижениях русской культуры.

Таким образом, для выявления "культурной традиции" используется метод феноменологической редукции, при котором выводятся за скобки все обусловленные "определенными причинно-действиями" "осадочные образования" и усматриваются чистые духовные сущности. "Традиция культуры – неосязаема и невещественна... Ее нити перекрещиваются в неведомых тайниках человеческого творческого духа... Творчество, как и бытовая переимчивость, имеет свои традиции. Но эти культурные связи постигает не разум, не дискурсивный анализ. А чувство, сгущающее века в миг единый"[72].

Эти наброски к философии культуры получают развитие и уточнение спустя сорок с лишним лет. В своих выступлениях по культуре Древней Руси на конференции 1964 г. Флоровский также высказывает ряд общих положений о понимании культуры и методологических задачах историко-культурного исследования[73]. Останавливаясь на определении "культуры", Флоровский констатирует двойственность данного понятия. *Во-первых*, "культура" – это описательный термин, характеризующий структуру отдельного общества или группы. В таком смысле культура включает в себя одновременно как определенный комплекс динамических целей и взаимосвязей, так и набор устойчивых привычек. В любой культуре всегда присутствует элемент нормативной рутины, но в то же время реальное обладание культурой обеспечивается только через деятельное осуществление (exercise), через активное движение к определенным целям.

Во-вторых, Флоровский предлагает рассмотреть культуру как систему ценностей. Будучи продуцированы и аккумулированы творческим процессом истории, ценности неизбежно обусловлены обстоятельствами той или иной специфической ситуации. В то же вре-

---

[72] Там же. С. 102–103.

[73] *Florovsky Georges*. The Problem of Old Russian Culture; Reply // The Development of the USSR. An Exchange of views / Ed. by Donald W. Treadgold. Seattle, 1964. P. 125–139, 159–166.

мя культурные ценности неизменно стремятся к универсальности; поэтому, несмотря на укорененность в родной почве, они могут переноситься и на другую. Подобные перемещения играют роль важнейших факторов истории. Флоровский подчеркивает существенное различие между свойствами обществ и культур: если общество может придти к коллапсу, то при этом его культура способна на перманентное продолжение в жизни других обществ. Пример – культура древних греков, великие достижения которых в области мысли, искусства, литературы и общежития самодостаточны, даже будучи решительно отвергнуты определенным временем или людьми. Таким образом, Флоровский наделяет отдельные виды культуры автономным ресурсом существования, всегда оставляющим "некую перспективу к открытию заново и возрождению", ибо "истинные ценности неувядаемы"[74]. На этом убеждении, в частности, основана вера Флоровского в непреходящее значение культуры "христианского эллинизма", служащая одной из предпосылок его концепции "неопатристического синтеза".

Двойственности определения культуры соответствует двойственность встающих перед историком культуры задач, взаимосвязанных между собой. Первая – описательная, требующая от исследователя проведения "аккуратной инвентаризации" тех культурных ценностей, которые были приняты и имели обращение в данном обществе на определенных стадиях его исторической жизни. Вторая задача, выдвигаемая перед историком культуры – интерпретация. При этом Флоровский предостерегает от попыток судить о культуре согласно участи принадлежавшего к ней общества: "Культура должна оцениваться по ее внутренней структуре, отдельно от ее исторической судьбы. Эти два направления исследования, в которых должны использоваться и разные методы, к сожалению, часто пренебрегались историками"[75].

В таких работах, как "Христианство и цивилизация" (1952), "Вера и культура" (1956), "Империя и пустыня. Антиномии христианской истории" (1957) Флоровский ставит вопрос о возможности и необходимости "христианской культуры". Он констатирует, что «в наше время многие придерживаются "иконоборческих" взглядов по отношению к культуре в целом или по меньшей мере к некоторым областям культуры, таким как философия (отождествляемая с софистикой) или искусство, которое осуждается как утонченное идолопоклонство, с точки зрения христианской веры»[76]. Эта тенденция связывается с общим для XX в. ростом исторического и культурного пессимизма, отображающим не только трудности и сомнения эпо-

---

[74] Там же. P. 130.

[75] Там же.

[76] *Флоровский Г.* Вера и культура // Флоровский Г.В. Избр. богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 257.

хи, но и знаменующим определенный сдвиг в философской и теологической мысли. Вопреки наблюдающимся симптомам "культурного распада и отчаяния", Флоровский выступает с программой положительного христианского "богословия культуры", открывающего перспективу реальных практических решений на этом пути.

Обращаясь к рассмотрению конкретных исторических моделей, он подчеркивает значение эпохи христианизации эллинизма, когда был создан реальный прецедент христианской культуры. Античные "традиции сохранялись и даже культивировались, но они были вовлечены в процесс христианского переистолкования. В этом состоит сущность Византийской культуры"[77]. Таким образом, "христиане доказали, что возможно переориентировать культурный процесс, не впадая при этом в до-культурное состояние, преобразовать культуру, вдохнув в нее новый дух"[78]. Однако последующие усилия построить христианскую цивилизацию как в опыте западной теократии, так и в византийской схеме "симфонии" властей, в конечном счете потерпели неудачу[79]. По мнению Флоровского, об этом наиболее ярко свидетельствует уже сам факт зарождения и развития монашеского движения, фактически представлявшего собой "бегство из этой христианизированной империи" в поисках подлинного, бескомпромиссного идеала христианской жизни. Вместе с тем, вопреки предубежденным взглядам, монашество "никогда не носило антисоциальный характер", будучи попыткой построения "*иного Града*", особой религиозной социальности. Монашеской "Пустыне" "удалось гораздо в большей степени, чем Империи, сохранить истинный идеал культуры в его чистоте и свободе"[80]. Поэтому именно опыт монашества и созданные в его среде культурные достижения представляются Флоровскому наиболее ценным и адекватным ориентиром в современном созидании христианской культуры.

Необходимость христианской культуры обосновывается тем, что вера не может оставаться лишь частью человеческой жизни, охватывая всю ее в целостности, включая и уровень культуры. Человеческая личность как фундаментальная духовная ценность неотделима от культуры, в которой она сформировалась и жила. "Хотя История – лишь бледное предвосхищение будущего века, она тем не менее есть действительно предвосхищение, и Культурный процесс в истории имеет отношение к конечному Завершению, даже если мы в настоящее время не можем расшифровать, каково это отношение. Следует остерегаться преувеличения человеческих достижений, но

---

[77] *Флоровский Г.* Христианство и цивилизация // Там же. С. 220.

[78] *Флоровский Г.* Вера и культура. С. 257.

[79] См.: *Флоровский Г.* Империя и пустыня. Антиномии христианской истории // Флоровский Г. Догмат и история. С. 256–291.

[80] *Флоровский Г.* Христианство и цивилизация // Флоровский Г. Избранные богословский статьи. С. 223.

следует остерегаться также и преуменьшения творческого призвания человека. Судьба человеческой культуры не безразлична с точки зрения конечной судьбы человека" в вечности[81].

ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ

Флоровский не имел профессионального теологического образования и выступал продолжателем русской традиции светской богословской мысли, к которой можно отнести П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова, Ю.Ф. Самарина, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и др. Не имея институциональной принадлежности к богословию, они пришли к этой проблематике исключительно по личной инициативе, стремясь найти здесь ответы на собственные духовные вопросы. Отсюда – нетривиальность постановки вопросов и высокий уровень творческой мотивации светских "богословов".

Что касается Флоровского, то для него дистанцирование от официального, "школьного" богословия было осознанной принципиальной установкой. Он указывал, что вследствие ряда факторов с XVII в. преподавание православного богословия отклонилось от традиционного святоотеческого образца и подпало западному влиянию, распространявшемуся даже на конфессиональные документы, которые поэтому нельзя считать адекватным голосом церкви. Однако, несмотря на деформацию стиля, внутренняя вера церкви осталась без изменений, будучи воплощенной не в трактатах, а в специфическом "*этосе Православной Церкви*" – совокупности преемственного духовного опыта, образа жизни, богослужения, молитвы и аскетического богомыслия: "Здесь более чем ненарушенная *историческая непрерывность*, которая, конечно, совершенно очевидна; здесь прежде всего полная *духовная и онтологическая тождественность*, одна и та же вера, один и тот же дух, один и тот же этос"[82]. Флоровский убежден, что путь к подлинной православной культуре и философии проходит не через "школьное" богословие, а через новую интерпретацию классического церковного предания – "этоса" церкви.

Для уяснения генеалогии этих убеждений мыслителя необходимо отметить влияние на него статьи Н.Н. Глубоковского "Православие по его существу" (1913). С профессором Глубоковским Флоровский состоял в личной переписке, считая его своим духовным наставником, а на указанную статью написал восторженную рецензию, которая осталась неопубликованной. Выдвигая задачу выявления "эссенциальной природы" православия, Глубоковский отвергал принятые в западном богословии рационалистические методы опре-

---

[81] *Флоровский Г.* Вера и культура. С. 253–254.

[82] *Флоровский Г.* Этос Православной Церкви // Флоровский Г. Избранные богословские статьи. С. 266.

деления религиозной конфессии как "по преимуществу доктрины", указывая на духовную самодостаточность православия: "Исконное христианство в православии почерпается, доставляется и гарантируется путем преемственного восприятия, когда новое приобретает авторитет христианской изначальности, а она в самой своей старине обнаруживает непрестанную обновляющую живительность"[83]. Подчеркивая независимость православия "от всех исторически-национальных осуществлений", Глубоковский, в то же время, делал исключение для "византийско-церковного эллинизма", сыгравшего роль основного духовно-культурного фактора в формировании конфессионального этоса: "Православие и эллинизм объединились в тесной взаимосвязи, почему первое стало квалифицироваться вторым"[84]. Таким образом, у Глубоковского Флоровский мог найти почти все ключевые идеи, развитие которых стало содержанием будущего "неопатристического синтеза".

"Перед нами, – писал Флоровский в 1922 г., – стоит задача творческая и созидательная – задача строительства религиозной культуры на твердой почве церковности православной и в неуклонном следовании преданным заветам отеческим. Не о какой-нибудь "реставрации" древности византийской или восточной идет речь. Нам надлежит теперь именно *творчество*, искание новых форм для того внутреннего содержания, которое ни на йоту не менялось в продолжение веков в непосредственном опыте церковного общения... Важно одно – *исходить из церковного опыта, в нем* искать вдохновенного указания для решения тех вопросов, которые перед нашим сознанием ставит текущая жизнь"[85]. Необходимость особой "христианской философии" также обосновывается в работе 1930 г. "Спор о немецком идеализме", где критикуется позиция реформационного фундаментализма с его "мнимоаскетическим" отречением от философии, результатом которого стала секуляризация европейской культуры, открывшая дорогу атеистическим и даже антихристианским направлениям. "И подымается вопрос о возможности и необходимости христианской метафизики. Католическое решение не может быть принято... Остается творческий путь через великое прошлое, через патристику, через эти давние опыты воцерковления эллинизма"[86].

Проект "восточно-православной культуры" на основе истинной "христианской философии" служит регулятивной идеей в философском развитии Флоровского, проливающей свет на многие его повороты. Так, в период увлечения евразийством Флоровского привле-

---

[83] *Глубоковский Н.Н.* Православие по его существу // Церковь и время. 1991. № 1. С. 13.

[84] Там же. С. 5.

[85] *Флоровский Г.* О патриотизме праведном и греховном. С. 161–162.

[86] *Флоровский Г.* Спор о немецком идеализме. С. 430.

кали аспекты этого учения, акцентировавшие особенности России как своеобразного "Востоко-Запада или Западо-Востока"[87], позволявшие обосновать ее особый вклад в создание православной культуры. Но если для других евразийцев конфессиональность была лишь функцией этно-географического и культурно-исторического факторов, то для Флоровского все обстояло наоборот, что и предопределило его разрыв с евразийским движением. В знаменательной статье "Евразийский соблазн" (1928) Флоровский критикует своих бывших коллег за присущее им "морфологическое" отношение к культуре, за "религиозный релятивизм" и ощутимый "крен в Азию", при котором языческое и исламское "монгольское наследство" заслоняет драгоценную культуру православной Византии, изолируя Россию от христианского человечества. В отличие от этого, для Флоровского "Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада *внутри единого культурно-исторического цикла*"[88]. Впоследствии, по мере ассимиляции Флоровского на Западе, роль России как уникального "православного Востока" отходит для него на второй план по сравнению с новыми, интернациональными формами православного свидетельства.

Вопрос о значении и взаимном соотношении философии и богословия рассматривается Флоровским в работе 1931 г. "Богословские отрывки". Главная предпосылка самой возможности человеческого знания о Боге и духовном мире – антропоморфизм божественного откровения: "Бог нисходит к человеку, и являет Себя ему... Отсюда существенный антропоморфизм Откровения... Слово Божие может быть точно и строго выражено на языке человека"[89]. По мысли Флоровского, антропоморфизму откровения должен соответствовать антропоцентризм в его интерпретации, чем определяется и его позиция как экзегета. Сравнивая два подхода к толкованию Библии – мистико-аллегорический и исторический, Флоровский отдает предпочтение второму, ибо аллегоризм угрожает мифологизацией откровения. Признание в Писании "некоего сокровенного и отвлеченного от времени и истории смысла угрожает реальности Откровения как исторического события и факта... Точно Бог загадывал загадки человеку"[90]. Динамизм и конкретность откровения ярко свидетельствуют о его историчности; поэтому оно должно интерпретироваться в качестве "священной истории". Акцентирование историзма фактически ставит богословие в один ряд с историческими дисциплинами: в своих истоках "христианская вера... обращена к прошлому"[91].

---

[87] *Флоровский Г.* Вселенское предание и славянская идея. С. 262.
[88] *Флоровский Г.* Евразийский соблазн. С. 333.
[89] *Флоровский Г.* Богословские отрывки // Путь. (Париж) 1931. № 31. С. 3–4.
[90] Там же. С. 6.
[91] Там же. С. 10.

Антропоморфический характер откровения дает потенциальное оправдание встречным познавательным устремлениям человека. Полноценное религиозное познание требует всесторонней самоотдачи человеческого духа: "Наивысший объективизм в слышании и разумении Откровения достигается через наивысшее напряжение творческой личности... *От человека требуется не самоотрицание, но подвиг, – не самоубийство, но обновление или преображение... Без человека невозможно Откровение, ибо некому было бы слушать, – и Бог не говорил бы тогда*".

В отличие от всех родов секулярного знания, об относительности которого много писал Флоровский, богословие характеризуется внутренней очевидностью и безусловностью предмета: "Истины веры суть *истины опыта*, – иначе сказать, *истины факта*. Вера есть описательное утверждение определенных и *абсолютных фактов*"[92]. Если относительный характер научного знания обусловлен неполнотой и изменчивостью экспериментальных фактов, то достоверность знания религиозного обеспечивается его парадоксальной спецификой, сочетающей опытную данность, неизменность и недоказуемость. Религиозное знание всегда обусловлено особым благодатным содействием. Христианское искупление охватывает в числе прочего и разумную сторону человека, включает "обновление человеческого ви́дения": "Во Христе для человека открывается возможность и путь духовной жизни; и вершина духовной жизни есть ве́дение и созерцание"[93]. Здесь наглядно проявляется богословский интеллектуализм Флоровского, на что в свое время указывали Н. Бердяев и М. Лот-Бородина.

Обоснование возможности достоверного духовного познания подводит Флоровского к рассмотрению семиотических аспектов богословского языка. В отличие от образного – и потому недостаточно точного – "керигматического" богословия, язык "догматического" богословия характеризуется концептуальной точностью и строгостью логической структуры: «Догмат есть свидетельство мысли... о видимом и созерцаемом в опыте веры, – и это свидетельство выражено в понятиях и определениях. Догмат есть... "логическая икона" Божественной реальности»[94]. Утверждая неизменность догматических формулировок, Флоровский отрицает возможность развития догматов. Это не означает, что в догматическом богословии уже содержится духовное знание в завершенном виде: «Догматические формулы не исчерпывают и не покрывают всей полноты "подлежащего вере"»[95]; они охватывают лишь часть того духовного опыта, которым обладает церковь. Поэтому перед богословием стоит задача его творческой

---

[92] Там же. С. 8.
[93] Там же. С. 10.
[94] *Флоровский Г.* Богословские отрывки. С. 12.
[95] Путь. (Париж) 1928. № 11. С. 128.

актуализации, раскрытия откровения истины "в действительность мысли": «"Философствовать о Боге" не есть только проявление пытливости или некоего дерзновенного любопытства. Напротив, это есть исполнение религиозного долга и призвания человека»[96].

Богословие, как дальнейшая интерпретация откровения, есть продукт преимущественно человеческой деятельности. Оно представляет собой попытку охватить и правильно осмыслить абсолютное содержание сверхъестественного откровения относительными и ограниченными человеческими средствами, найти уместные слова для выражения сокровенного духовного опыта. Богослов не обладает особым языком для непосредственного и точного выражения всей полноты богооткровенных истин: он всегда остается человеком, живущим в истории и принадлежащим к определенной культуре, накладывающей отпечаток на его деятельность. В связи с этим Флоровскому представляется наиболее целесообразным не столько стремление к очищению богословского языка от культурно-исторических предпосылок, сколько сознательный выбор в истории культуры наиболее адекватного философско-терминологического русла для развития христианского богословия.

В том, что "Церковь выражала Откровение на языке греческой философии"[97], Флоровский видит знаменательный фактор. В лице греческой философии на службу христианству было призвано высшее достижение мировой культуры, тем самым возведенное на пьедестал непреходящих ценностей: «Это значит, что через изречение Божественной истины определенные слова, т.е. определенные понятия и категории, увековечены. Это значит, что есть вечное и безусловное в мысли, – если угодно, что есть некая "вечная философия", philosophia perennis... Но это совсем не значит, что увековечена какая-нибудь *определенная* философская *система*... В известном смысле, самое христианское богословие есть особая философская система... Догматы изречены и выражены на языке философов, не на языке "общего смысла", – догматические определения имеют в виду и разрешение определенных философских апорий и проблем»[98].

Флоровский рассматривает богословие как продукт философской интерпретации религиозного откровения. Вместе с тем полученные благодаря христианскому откровению новые представления о Боге, мире и человеке (среди которых выделяются такие как "идея тварности мира", "острое чувство истории", "понятие личности" и "истина воскресения мертвых"), создают предпосылки для формирования специфической "христианской философии". Это особая философская система, внутренне несоизмеримая с историческими системами "внешней философии", способная обогатить философский горизонт прин-

---

[96] *Флоровский Г.* Богословские отрывки. С. 13–14.
[97] Там же. С. 14.
[98] Там же. С. 15.

ципиально новым взглядом на проблемы и их решения. "Догматическое богословие, как исповедание Божественной истины в категориях мысли, и есть начало или источник христианской философии, священной философии, философии преображенного духа..."[99].

Почти все идеи Флоровского нашли применение в его итоговой богословской концепции "*неопатристического синтеза*", презентация которой состоялась на Оксфордском конгрессе патрологов 1967 г.[100] Эта программа приобретает очертания уже в период работы Флоровского в Парижском богословском институте, где он вел именно курс патрологии (издан в двух книгах: "Восточные отцы IV-го века" и "Византийские отцы V–VIII веков").

Первоначально Флоровский выдвигает тезис о собственно "патристическом синтезе" как итоге богословских исканий отцов церкви эпохи вселенских соборов (IV–VIII вв.), через напряженные споры выработавших ортодоксальные решения вопросов христологии и триадологии. Патристическую эпоху ("век отцов") Флоровский рассматривает как духовно-исторический норматив, относя к ней все богословское наследие Византии до Григория Паламы включительно (XIV в.). Произошедшее затем в истории мысли "выпадение из патристической традиции" расценивается как роковой фактор в судьбе христианского мира, предопределивший целую череду кризисных явлений. Если на Востоке патристическая традиция искусственно обрывается вследствие политического крушения Византийской империи (XV в.), не получив достойного продолжения на русской православной почве (где имел место "кризис византинизма"), то западное богословско-философское развитие, по существу, явилось тотальным отходом от этой традиции мышления. В результате философия нового времени превратилась в "рецидив дохристианского эллинизма", а зависимое от нее спекулятивное богословие перестало адекватно свидетельствовать о вере церкви. Утрата целостного, основанного на библейском откровении, святоотеческого строя мысли способствовала развитию широкого "метафизического утопизма", став предпосылкой "духовной катастрофы" современности, одним из проявлений которой Флоровский считает русскую революцию. Вскрывая внутреннюю взаимообусловленность этих негативных процессов (уже в философской публицистике), в качестве залога духовного возрождения мыслитель выдвигает следующую формулу: "Патристика, соборность, историзм, эллинизм", члены которой выступают как "сопряженные аспекты единого и неразложимого задания"[101].

---

[99] Там же. С. 17.

[100] См.: *Свиридов И., прот.* Некоторые аспекты богословия прот. Георгия Флоровского // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 4. С. 64–69; 72; *Уильямс Д.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. С. 307–366.

[101] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1937. С. 509.

Патристика трактуется здесь как универсальный эталон христианского мышления: "Учение отцов – вот надежная точка опоры, вот единственно верное основание"[102]. При этом подчеркивается экзистенциальный характер святоотеческого богословия, основывающегося не столько на логике, сколько на опыте постоянного обращения к высшей духовной реальности. В то же время, патристическое наследие не воспринимается как готовый свод ответов на все вопросы, оно для Флоровского – "depositum juvescens" (обновляющееся сокровище, цветущее установление – лат.). Соответственно, акцентируется верность не столько букве, сколько духу святоотеческого учения, требующая не только формального знания наследия отцов, но также особого интуитивно-творческого овладения стилем и методом их богословствования, усвоения их взгляда на мир. С этой целью Флоровский привлекает в качестве источников, помимо богословских трактатов отцов церкви, созданную в их среде литургическую поэзию и иконографию. Осознанная как незыблемое основание христианского умозрения, патристика должна стать базой для нового синтеза, внутренним руководством в постановке и решении очередных вопросов.

Соборность, или "кафоличность", раскрывается как определяющее социальное качество церковной жизнедеятельности. Свободная от крайностей индивидуализма и коллективизма, соборность снимает непроницаемость между "*я*" и "*не я*", сохраняя при этом целостность каждой личности и приобщая ее к харизматическому самосознанию "нового человечества". Такое "кафолическое преображение души" достижимо только в церкви как особом мистическом организме, при условии аскетического "самособирания" и непрерывного духовного возрастания человека. Вместе с тем "вера церкви обеспечивает существенное основание для социального действия, и только в христианском духе можно рассчитывать на достижение такого порядка, где и человеческая личность, и социальное устройство будут сохранены"[103].

Сознание, достигшее уровня кафоличности, может вобрать "всю полноту откровений и умозрений", а следовательно, и "всю полноту прошедшего". *Историзм* утверждается в качестве необходимой категории богословия: вся христианская догматика основана на библейских событиях, понимаемых здесь как реальные исторические факты, а не абстрактные аллегории. Поэтому Флоровский подвергает осуждению любые проявления антиисторизма – в западной философии, в богословском модернизме, в отвлеченных моралистических и психологических тенденциях русской религиозной мысли,

---

[102] *Флоровский Г.* Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Флоровский Г. Догмат и история. С. 377.

[103] *Florovsky Georges.* The Social Problem in Eastern Orthodox Church // The Collected Works. Vol. II. Belmont (Mass.), 1974. P. 138.

которые, по его мнению, ведут к ложному пониманию христианства. В отличие от взгляда протестантов, видящих в истории церкви лишь проявления постепенного ее упадка, для православного мыслителя история есть реальное осуществление богочеловеческого процесса, где прошлое – не случайный груз времени, а часть священного Предания церкви.

При этом особую, провиденциальную значимость Флоровский придает *эллинизму*, послужившему почвой для возникновения христианской культуры. Непреходящей заслугой отцов церкви явилось так называемое воцерковление эллинизма, в результате чего терминологический инструментарий великой античной философии был использован для смыслового раскрытия евангельского откровения, а языческие тенденции выявлены и отвергнуты. Это оценивается как выдающийся богословский "подвиг", поскольку представители патристики сами формировались в эллинистической культуре, но, "преобразив" в мистико-аскетическом опыте собственную мысль, стали образцовыми выразителями "кафолического самосознания церкви". В синтезе "христианской античности" греческий элемент дополнил профетизм библейского учения о личном Боге средствами абстрактно-логического мышления, мессианизм и партикуляризм иудейства – эллинистическим синкретизмом и космополитизмом, придал христианству общечеловеческий масштаб и способствовал его становлению как мировой религии.

Опираясь на отцов церкви, Флоровский развивает основные темы их богословия применительно к современности. Стремясь акцентировать уникальность христианского миропонимания, Флоровский подчеркивает значение догмата о творении мира "ex nihile" (из ничего – *лат.*) как акте абсолютно свободной, ничем не детерминированной воли Бога. Если, согласно представлению античного язычества, унаследованному идеалистической философией нового времени, мир – непосредственная эманация божества и обладает равным с божеством бытийным статусом (самодостаточным и "блаженным"), то христианский волюнтаризм миротворения полагает между Богом и миром онтологический рубеж. Парадоксальным образом, *тварностью* обусловлена не только бренность, но и определенная онтологическая устойчивость мира: "Сотворенность определяет полное неподобие твари Богу, иносущие, и потому – самостоятельность и субстанциальность"[104].

В противоположность пантеизму, христианство мыслит связь Бога с человеком и миром как возможную не по сущности, а только по нетварной божественной энергии, что нашло выражение в учении византийского исихазма о природе Фаворского света. Перед подверженным греху миром ставится динамическое задание самоот-

[104] *Флоровский Г.* Тварь и тварность // Флоровский Г. Избр. богословские статьи. С. 41.

ределения, спасения через подвиг, высшей целью которого для человека является достижение "обожения" (Theosis – *греч.*). Акцентируя значение искупительной миссии Христа в деле спасения человека от вечной смерти, Флоровский фактически отрицает "естественное" бессмертие души, ставя его в зависимость от божественной благодати, единственно способной воскресить праведников и ввести их в будущую жизнь.

Отталкиваясь от циклической схемы античной философии истории, уводящей в дурную бесконечность замкнутого самовоспроизведения, христианская историософия строится по линейному принципу, осмысливая жизнь как последовательный ряд неповторимых событий, обусловленных свободным и ответственным выбором человека. В эсхатологической перспективе между началом и концом, творением и искуплением мира, человек призывается к соучастию в божественном "домостроительстве" (ikonomia – *греч.*). Таким образом, "уяснение твари", определение ее окончательного образа бытия – встречный процесс между Творцом и творением, синергизм божественной воли и человеческих усилий.

Если картина мира античного язычества получила свое классическое обобщение в платонической философии, то патристика явилась синтезом христианского взгляда на мир. Платонизм и патристика, как принципиально разные типы онтологии, представляют собой альтернативные направления религиозно-философского развития[105]. Поэтому для Флоровского неприемлема идея изложения православного богословия "в новом ключе", базируясь в первую очередь на западноевропейской философской традиции, в чем некоторые авторы видели специфическое призвание русской философии. По его мнению, встреча с Западом неминуема для православной мысли, но она должна происходить в форме равноправного диалога, а не одностороннего влияния. Творчески участвуя в духовных исканиях современной мировой культуры, православные мыслители должны черпать вдохновение прежде всего в классическом святоотеческом предании. Призывая современную мысль к восстановлению патристической традиции, Флоровский подчеркивает новаторский характер такого пути: "Это должно быть не просто собрание высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно *синтез*, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть *патристическим*, верным духу и созерцанию Отцов, ad mentem Patrum. Вместе с тем он должен быть и *нео*-патристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами"[106].

---

[105] См.: *Хоружий С.С.* Неопатристический синтез и русская философия // Вопр. философии. 1994. № 5. С. 75–88.

[106] Цит. По: *Блейн Э.* Завещание Флоровского // Там же. 1993. № 12. С. 84.