

ФЛОРОВСКИЙ Георгий Васильевич (1893—1979) — русский богослов, историк культуры, философ. Родился в семье ректора Одесской духовной семинарии. Окончил историко-филологический факультет Одесского университета.

Богословского образования не имел. В 1916 оставлен при университете для подготовки к преподавательской деятельности. В 1919 получил звание приват-доцента, в 1920 — эмигрировал в Болгарию, затем в Чехословакию. В Праге в 1923 под руководством Новгородцева защитил диссертацию по философии Герцена. В это время Ф. сблизился со

Струве, сочувственно относился к идеям евразийства. В 1926 стал профессором кафедры патрологии Православного (Свято-Сергиевского) богословского института в Париже. В 1932 принял священство. В 1935 участвовал в созданной митрополитом Евлогием комиссии, осудившей взгляды С

.Булгакова. Читал лекции в Великобритании. В 1937 включился в экуменистическое движение (участвовал в работе Эдинбургской конференции, был избран в Комитет по выработке проекта организации Всемирного Совета церквей). С 1937 — почетный доктор старейшего университета Шотландии — Сент-Эндрюсского.

Военные годы провел в Югославии. После переезда (1948) в Нью-Йорк по приглашению митрополита американского Феофила Ф. — профессор, затем декан Свято-Владимирской Духовной академии (1949—1955). После 1955 (в 1954 Ф. был вынужден сложить с себя полномочия декана) преподавал в Гарвардском и Принстонском (с 1964) университетах (США). Был членом Президиума и Генерального комитета Всемирного Совета церквей. На английском языке издано собрание сочинений Ф. в 14-ти томах.

Основные сочинения: «Восточные Отцы IV века» (1931), «Византийские Отцы V—VIII веков» (1933), «Пути русского богословия» (1937) и др. Ф. был уверен, что современная эпоха томится по «новому христианскому синтезу» и свое творчество подчинил выработке его основ, называя систему своих взглядов «неопатристическим синтезом». Единственным приемлемым методом богословия, по Ф., может выступать патристическая традиция (богословие Отцов Церкви), которая практически забыта современными религиозными учеными. Патристика также выступает способом соотношения богословия и светской философии.

История патристического богословия лежит в основе фундаментальных исследованиях Ф.

Православного Предания. По мысли Ф., между Творцом и тварью, Богом и миром есть принципиальная разница: Бог творит мир как иную, отличную от себя реальность. Акт божественного творения укоренен в любви Творца к своему творению. Бог создал человека свободной деятельностью личности, единство творческих актов которой определяет судьбу человека и предстает как история.

Время или история — смена неповторимых, уникальных периодов — не циклично и не является круговоротом, а линейно: имеет начало, конец и цель. Это дает возможность утверждать, что христианское мировоззрение (в отличие от греческого, философско-рационального) исторично.

Смерть и воскресение Иисуса Христа превращают смерть человека из «космической катастрофы» в «сон»; до времени, когда душа и тело соединятся при воскрешении из мертвых («Смерть на кресте», 1930). Человеческое познание, по мысли Ф., бесконечно в своем прогрессе, хотя и носит незавершенный и формальный характер. Фундаментальный труд Ф. «Пути русского богословия» выступил, по выражению автора, опытом «исторического синтеза» русской мысли, завершая его исследование православной богословской традиции. По мысли Ф., история Церкви суть богочеловеческий процесс, вхождение из времени в вечность; подлинный исторический синтез заключается не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего. «Исполнение», «событие», по Ф., является главной категорией истории, только в «исполнении» богословие может быть оправдано как творческое выявление Божественной истины.

Богослов не может мыслить спекулятивно, толкуя мироздание исходя из собственных логических построений, он призван лишь выражать Истину, которая потому и является Истиной, что ее происхождение божественно. С другой стороны, по мысли Ф., именно выражение истины — не только в мыслительных категориях, но и во всем жизненном укладе — творческая задача любого человека. Из этой посылки вытекает и понимание Ф. культуры — культура в своем идеале есть выявление богочеловеческой сущности христианства и должна развиваться как обожение человеческой жизни. Ф. резко критикует те направления православной мысли, которые утверждают идею о вне-культурности христианства. По Ф., «слово плоть бысть...», а, следовательно, удел и задача христианина — освящение того мира, в котором он существует. Ф. уверен, что «православный богослов в наши дни только в святоотеческом предании может найти для себя верное мерило и живой источник

созидательного вдохновения"; патристическое богословие (восточные Отцы Церкви, византийская богословская традиция) — эталон и правило поиска истины в сфере современной религиозной мысли. Сквозь призму этого утверждения Ф. рассматривает всю историю русской духовности (богословие, церковные споры, систему духовного образования, религиозную философию, частично литературу и поэзию) и приходит к выводу, что все кризисы русской культуры связаны с отдалением от византийского наследия, от патристики и принятием иных образцов духовности (западной культуры, прежде всего).

По мысли Ф., главной причиной "разрывов" собственно русской культуры явилось недоверие к осознанному, волевому и разумному принятию христианской истины. (Под "разумом" он понимал и ум как "нус", т.е. как духовную способность человека к непосредственному созерцанию сущности вещей, и рассудок, позволяющий человеку выражать свой религиозный опыт в интеллектуальной форме.) Ф. указывает на то, что позволительно назвать парадоксом русской культуры — на отсутствие подлинной укорененности русского сознания в христианстве (как, впрочем, и в любом другом учении). Отсюда, согласно Ф., берет свое начало существенная интеллектуальная несамостоятельность русского богословия и философии, легкость, с которой осуществляется заимствование ими чужих идей и взглядов, подмена "живого вхождения в разум истины" — "теплым благочестием" или "мистикой без Бога". В этом же ряду у Ф. стоит и апокалиптичность русского сознания: русский народ всегда живет либо в прошлом, либо в будущем, пренебрегая настоящим, питаясь мечтой о Китеж-граде или о православной теократии. По мнению же Ф., история открывается не только под знаком конца, но и под знаками творчества и "дления" (ср.

Бергсон), не только в апокалиптическом, но и в культурном измерении. Образцом воцерковленной воли и мысли Ф. считал святоотеческие труды. Святость и ученость, по его мнению, в богословии неразрывны. Ф. пишет, что нельзя вернуться "назад к отцам", согласно его убеждениям, "к отцам" — всегда вперед. Ф. призывает в полном объеме следовать их молитвенной и интеллектуальной жизни во Христе.

По мысли Ф., русское богословие, русский интеллектуальный стиль получили свою закваску от византизма, приняли "от греков" принципы "духовной трезвости и раздумья" и любой "отказ от греков" приводит к разрыву органической эволюции русского духа: новгородские ереси 14 в., спор иосифлян и заволжцев, увлечение западно-русских церковных иерархов унией, духовные школы на "латинский" манер, дух "государственного секуляризма" петровских реформ и многое другое. "История русской культуры начинается с Крещения Руси"; тогда же формируются апории русского духа и логика его развития: русская духовность — сосуществование "дневной" (византийское христианство) и "ночной" (язычество, народная психология) культур. "

;Болезненность древнерусского развития" заключена в том, что, во-первых, "ночная" культура очень долго и упорно скрывается от "умного" испытания, проверки и очищения и, во-вторых, русский дух изначально страдает "недостаточностью аскетического начала". Ф. уверен, что установленная Достоевским русская "универсальная отзывчивость" также не способствует "устоянию в истине", размывает любовь к ней, вовлекает в круг симпатий сомнительные или однозначно безбожные (атеизм, нигилизм) идеалы.

Все это способствует метанию русского духа из крайности в крайность и определяет все переломы его эволюции. Наиболее характерным является кризис 16 в., связанный с униатством в западно-русских землях. Ф., определяет его как отпадение в унию западных православных иерархов и борьбу за православие на уровне простого церковного народа. В рамках этого кризиса определились две, по оценке Ф., опасные тенденции.

Во-первых, неготовность православных иерархов устоять перед "прелестью" наукоподобных объяснительных схем западной теологии и, во-вторых, борьба с унией в основном велась методами того же западного богословия, чаще всего его протестантской версии: "Всего важнее и опаснее было то, что русские писатели привыкли обсуждать богословские и религиозные вопросы в их западной постановке". Единственным деятельным элементом противостояния унии, по Ф., выступают последователи византизма в русском богословии (князь А.Курбский, инок Иоанн Вишенский и др.), которые свободны от католического рационально-теологического схемотворчества и протестантского церковного критицизма. Эти византисты в опоре на святоотеческую традицию смогли отстоять православный идеал без помощи "латинских мудрствований" и вскрыть неправославный характер некоторых якобы православных полемических изданий (например, А.Курбский считал негодным известный библейский перевод Скорины, т.к. он-де был сделан с "препорченных книг жидовских" и схож с "Люторовым Библием"). Ф. отмечал, что для

России характерна рано сложившаяся ориентация на осмысление собственной истории и роли России в мировой культуре, что связано с постоянным общением с западной культурой, с усвоением (или неприятием) ее образцов. Эта ориентация чаще всего облекалась в форму теологических исканий, мотивы которых крайне характерны и для русской философии. Хотя в России "философию изучали в русско-латинских школах еще с XVII века", собственная русская философия (основы которой формировались в духовных академиях) появляется в начале 19 в.: "Философское движение начинается в двадцатых годах из Москвы, распространяется из Московского университета" и совсем не с философских кафедр, отмечает Ф.

Он выделяет три основные эпохи в развитии русской философии. Первая (середина 1820 — середина 1850-х): преобладание историософской проблематики, философские кружки, споры приверженцев славянофильства и западничества; это время «русской романтики и идеализма». Вторая эпоха (вторая половина 19 в.) начинается отрицанием культуры и нигилизмом шестидесятников-разночинцев; «жажда соборности»; утоляется из атеистических источников (утопический социализм, здравый смысл, «религия братства» и т.п.).

Затем происходит возврат к религиозным мотивам (Достоевский, К.Леонтьев, Григорьев, В.С.Соловьёв, Федоров): «отрицание и возврат — это две стороны одного и того же беспокойного религиозного процесса... с середины прошлого века». Но этот возврат, отмечает Ф., не всегда есть «возвращение к истинной вере... даже не всегда и в христианство». (Главные обвинения Ф. против

Соловьёва сводились к обвинениям в спекулятивном построении учения о Софии и в неоправданном мистицизме. Фактически Ф. подходит к тому, чтобы объявить Соловьёва ересиархом, хотя многие современники, — например, Э.Радлов — полагали его учителем Церкви. Ф. указывал, что религиозная философия Соловьёва гораздо ближе гностицизму и протестантизму, чем к православной святоотеческой традиции. — Ср. у Шестова: обыгрывание восклицания Тертуллиана «Что общего между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью?» По мысли Ф., философские искания этого периода сделали философию общезначимым делом, «темой общественного внимания» и привили интерес «к родному философскому прошлому». Третья эпоха (конец 19 — начало 20 в.) являет формирование и борьбу двух направлений: историзма и морализма. Первый исходил из необходимости учитывать генетические начала русской духовности (византизм), видеть в церковной истории развитие этого начала. Моралисты отстаивали первенство нравственных тем перед метафизическими, исходя из необходимости приблизить религию (церковь и богословие) к реальной жизни.

Морализм — это путь от человека к Богу, от опыта к Откровению; морализм — антропологический уклон в «новом богословии», отказ от патриотической традиции, «разложение и размягчение самого чувства церковности». Эти богословские споры отразились и на философии: «Возникает у нас религиозная философия как особый тип философского исповедания и делания.

Это был возврат метафизики к религиозным истокам». Но на пути этого возврата появился соблазн эстетизма («Столп и утверждение истины» Флоренского, по мнению Ф., — яркий тому пример). Третья эпоха русской философии была прервана революцией октября 1917 в тот момент, когда русский дух в очередной раз пытался, погружаясь в себя, выйти на путь самообновления. »

;Пути русского богословия" не лишены недостатков (субъективизм оценок, что вызвано церковным консерватизмом автора и панрелигиозностью в философских темах, схематичность описания некоторых периодов развития русской философии, слабый анализ причин возвращения к византизму и некоторые другие погрешности), но продолжают оставаться замечательным энциклопедическим источником по истории русской культуры. До сих пор эта книга содержит наиболее полный библиографический указатель по русскому богословию и философии.

Будучи деятелем экуменического движения, Ф. выступал за "фактическую совместную работу... в стремлении к христианской истине", но считал, что католицизм подменяет незримое присутствие (и руководство) Христа в церкви идеей его наместника (папы), который по сути подменяет Христа в земной церкви и истории ("Проблема христианского объединения", 1933). Н.О.Лосский считал, что "из всех русских богословов о. Георгий является наиболее верным православному учению.

Он стремится точно придерживаться Святого Писания и патристической традиции". Следует добавить, что консервативный подход к богословию у Ф. никогда не сочетался со слепым поклонением прошлому и был чужд нетерпимости и формализму.

Д.К. Безнюк