

*Dymitr Romanowski*  
Uniwersytet Jagielloński

## **ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ. ИЗБРАННЫЕ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ**

**Georges Florovsky.  
Selected Philosophical and Theological Aspects of his Work**

**ABSTRACT:** The author examines Ways of Russian Theology in Georges Florovsky works in the light of contemporary trends in epistemology and a modern understanding of intelligibility. In the 20th century attempt were undertaken to develop a project of theology that would address the current intellectual demands and at the same time be in the service of faith in Jesus Christ, the Son of God and Saviour. The currently prevailing concept of theology as an ongoing interpretation of the event of Jesus as Christ and Word of God revealed in history, recognizes an interdependence between the fundamental Christian experience (Tradition) and the historical experience of “here and now”.

**KEYWORDS:** historia, modern theology, school theology, hermeneutics, russian theology

Можно рассмотреть русское богословие XIX и XX века как: „традицию” возврата к Традиции в сопряжении с „традицией” выхода из Традиции. Ведь не случайно два наиболее известных русских богослова – это Сергей Булгаков и Георгий Флоровский. Как замечает Александр Шмеман, представители обоих направлений едины в критике «западного пленения» русского богословия, их соединяет общее желание снова укоренить богословие в традиционных источниках: Отцы, литургия, живой духовный опыт Церкви. Но для одной группы, наиболее типичным представителем которой был Булгаков, критическому анализу подлежит все богословское прошлое, включая патристический период. Православное богословие должно держаться его патристической основы, но обязано ответить на новую ситуацию, созданную столетиями философского развития. Этому направлению противостоит другое, известным

представителем которого был Флоровский, подчеркивающее необходимость «возвращения к Отцам». Трагедия православного богословского развития рассматривается как отход богословия от «самого духа и метода Отцов». Поэтому история современного православного богословия в целом может быть описана как долгий опыт преодоления этого «отчуждения», восстановления его независимости от западных образцов и возвращения к его собственным оригинальным источникам<sup>1</sup>.

Георгий Флоровский прежде всего известен идеей неопатристического синтеза<sup>2</sup>. Он указывал, что вследствие ряда культурно-исторических факторов уже с XVII в. развитие православного богословия отклонилось от святоотеческого образца и оказалось под влиянием западных конфессий. Патристическую эпоху («век отцов») Флоровский рассматривал как духовно-исторический норматив, относя к ней все богословское наследие Византии до Григория Паламы включительно (XIV в.). Происшедшее затем в истории мысли «выпадение из патристической традиции» послужило, на его взгляд, роковым фактором в судьбе христианского мира, предопределив череду разного рода кризисных явлений. Если на Востоке патристическая традиция искусственно оборвалась 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 мнению Флоровского, явилось тотальным отходом от этой парадигмы мышления. Духовным сокровищем, «православным эллинизмом» Флоровский провозгласил синтез христианства и античности, положив его в основу своей богословской доктрины неопатристического синтеза. По мнению отца Георгия, заслугой отцов церкви совершение «воцерковления эллинизма», в результате чего из античной философии были изъяты элементы языческого сознания, и она была поставлена на службу христианского откровения<sup>3</sup>. Прежде всего идет речь о догматике, в смысле более узком, учение Церкви, выраженное на языке философских формул.

Критика Флоровским пленения русского богословия и его «псевдоморфоз» – это не отрицание схоластики, или отрицание необходимости самого синте-

<sup>1</sup> См.: А. Шмеман, *Собрание статей 1974–1983*, Москва 2009, с. 660–662.

<sup>2</sup> Интересно характеризуется поле изучения творчества Флоровского в России в работе Сергея Хоружия *Рецепция наследия отца Георгия Флоровского в современной России*. Сам автор подчеркивает основополагающее значение неопатристической концепции для понимания творчества отца Георгия. (С. Хоружий, *Рецепция наследия отца Георгия Флоровского в современной России*, [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/11/hor\\_florovsky2009.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/11/hor_florovsky2009.pdf) (24.03.2018).

<sup>3</sup> См.: А. Черняев, *Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли*, Москва 2010, с. 83–84, 88–90.

за, который совершила схоластика: систематизация веры и синтез с светской культурой<sup>4</sup>, или противопоставление схоластическому синтезу патристического, сколько более существенное противопоставление научному богословию XIX века новой богословской парадигмы. Именно понимание, что на смену научному богословию приходит новая богословская парадигма, которую можно определить как герменевтическое богословие, позволяет правильно оценить как позитивные, так и негативные стороны богословия Флоровского. Но сначала постараемся ответить на вопрос: что такое схоластическое богословие?

В истории западного богословия схоластику рассматривают как некое продолжение эпохи патристики, ее завершение и переход к новой богословской парадигме научного богословия. Преемственность традиции нарушается, если радикально противопоставлять схоластику патристике. В X–XI веке схоластика развивается еще в парадигме патристического богословия. С XII (– до XIX века) наступает перенесение акцентов на научность (*credo ut intelligam*), появляются первые университеты, возникает научное богословие. Схоластический метод выражается в: *legere – disputare – praedicare*: первое – это вслушивание в тексты традиции, второе связано с дискуссией и рациональным принятием правды, третье – с проповедованием и исповеданием – принятие традиции, вслушивание в нее, затем понимание и свидетельство о ней – это главные вехи схоластического метода<sup>5</sup>. Богословские дискуссии вокруг реформаций в Западной и Центральной Европе XVI – начала XVII века вызвали необходимость углубленного изучения предания и сосредоточения на основах доктрины. Как следствие, с одной стороны, крайности и противоречия доктрин были сведены к минимуму, главное усилие богословов было направлено к тому, чтобы подчеркнуть верность истинному христианскому наследию Церкви. С другой стороны, полемика привела как к упрощенной богословской конструкции собственного доктринального вероучения, так и к созданию конфессионального научно-богословского языка и полемично-упрощенного образа оппонента.

Несколько подробнее остановимся на характере богословия пост-тридента, это уже вполне сформировавшаяся научная парадигма богословия, которая начинает постепенно проникать, а затем господствовать и в русском богословии. Особенную роль играет в развитии русского богословия схоластика Барокко. Именно Барокко представляет некое явление общее как для протестанского, так и католического или, помня о «псевдоморфозах» отца Георгия, православного богословия:

<sup>4</sup> См.: G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, пер. W. Szymona, Kraków 2015, с. 131.

<sup>5</sup> См.: J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, пер. P. Rak, Kraków 2002, с. 280–230; M. Colomba, G. Vergottinie, G. Angelinie, *Historia Teologii. Epoka nowożytna*, пер. W. Szymona, Kraków 2008, с. 121, 197.

Таким образом усваивались и перенимались не только отдельные схоластические мнения или взгляды, но и сама психология и душевный строй. Конечно, это была не «средневековая схоластика», но – возрожденная схоластика контрреформационной эпохи, сразу и «ложно классицизм» – Тридентинская схоластика, богословское Барокко... Кругозор Киевских профессоров и школьников в XVII-м веке не был узким... Однако, ведь Барокко в целом есть именно упадочная и нетворческая эпоха...<sup>6</sup>.

И хотя эпоха была «упадочная и нетворческая», но в это время растет интерес к христианскому мировоззрению, богословские темы вызывают бурные дискуссии в церковной и светской среде того времени, перефразируя Павла Хондзинского, вся эпоха болеет богословием<sup>7</sup>. Новая реальность (для эпохи барокко характерны споры религиозные, конфликты между церковью и государством, наукой и религией) заставляет Церковь стремиться не только сохранить традицию, но и защищать, а следовательно и переосмысливать ее.

Век XIX – это время неосхоластики, с ее дедуктивным, формальным и ярко выраженным дефенсивным характером, господствующим в школьном богословии. Богословие пользуется методом, опирающимся на двух существенных компонентах: богословии позитивном (*auditus fidei*) и богословии спекулятивном (*intellectus fidei*), позитивное богословие обращено к познанию и интерпретации содержания Откровения, спекулятивное богословие стремится к упорядочиванию и систематизации. Позитивное богословие без спекулятивного было бы только редукцией богословия до филологических и исторических данных, спекулятивное богословие без позитивного только усилием самодостаточного разума. Но говоря о неосхоластике, необходимо подчеркнуть сопутствующее ей не только стремление реставрации политической и церковной средневековой реальности, но и постановку центрального вопроса существенного для дальнейшего развития богословия, а именно как история может быть источником и обоснованием богословия. И последнее на что необходимо обратить внимание, это богословская школа в Тюбинген. Существенные черты этого богословия в открытости на богословский диалог с протестантским богословием, открытости на идеи немецкого идеализма, философии Гегеля и, прежде всего, Шеллинга, религиозной мысли Якоби. Как замечает Флоровский:

---

<sup>6</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, <http://predanie.ru/lib/book/69627/> (24.03.2018). При подходе к барокко, необходимо обратить внимание на распространенную тенденцию отождествления барокко с контрреформацией, а последнюю с иезуитами. Однако эпоха барокко это время возрождения патристических исследований, первые авторитетные издания патристики.

<sup>7</sup> См.: П. Хондзинский, *Ныне мы все бодем теологией. Из истории русского богословия предсинаодальной эпохи*, Москва 2013.

Эта духовная встреча Хомякова с Мелером очень характерна. Мелер принадлежал к тому поколению немецких католических богословов, которые ведут в те годы внутреннюю борьбу с веком Просвещения, (...) но не ради восстановления Тридентинской схоластической традиции, а во имя духовного возврата к святоотеческой полноте. Такова была эта Тюбингенская католическая школа, к которой кроме Мелера принадлежали Дрей, Гиршер, в следующем поколении Штауденмайер, Кун, Гефеле. Это была историческая школа в богословии, прежде всего, и задача церковной истории полагалась здесь в том, чтобы изобразить Церковь, этот богочеловеческий и духоносный организм, в ее внутреннем становлении и росте<sup>8</sup>.

Влияние немецкого идеализма в России прежде всего проявилось в понимании значения истории, историчности самого разума, а в силу этого появляется осознание границ школьного схоластического богословия. Не случайно среди русских мыслителей Флоровского особенно привлекает Петр Чаадаев и Александр Герцен, рассматриваемые им как основоположников русской философии истории. В книге *Пути русского богословия* Флоровский объясняет кризис русского общества слабостью творческой воли и, как следствие, подражательством. Беда русской культуры в отсутствии творческого восприятия истории, которая совершается при этом как бы в «страдательном залоге, более случается, чем творится»<sup>9</sup>. Вернуться к творческому восприятию истории для русской культуры это снова обрести связь с религиозными корнями, но это одновременно задача Церкви возвращения к „живому преданию”. Однако призыв возвращения к чистоте апостольской традиции, к патристике, постоянно звучал еще со времен контрреформации. Что же тогда нового в богословском проекте отца Георгия, почему с такой легкостью приходит согласие с утверждением потери живой истины во время школьного богословия, псевдоморфоз и пленений русского богословия?

<sup>8</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия...*

<sup>9</sup> Там же.

Будучи последовательным персоналистом, настаивал на том, что всякий акт понимания только в качестве личного действия имеет значение и ценность. В частности, характеризуя творчество Герцена, Флоровский пишет: «И здесь у Герцена начинается новый ряд размышлений, начинается имманентная критика гегельянства. Человек призван не только в логику, но и в историю, – говорит он, – призван не только к познанию, но и к действию: и только действие может вполне удовлетворить человека, ибо „действие – сама личность”» (Г. Флоровский, *Герцен в сороковые годы*, „Вопросы философии”, № 4 1995, с. 82–83). Как замечает Черняев, характеризуя богословскую концепцию Флоровского: «Ибо вся совокупность исторических источников, вербальных и невербальных, материальных и духовных, представляет собой некий текст, подлежащий истолкованию. При этом Флоровский отвергает причинно-следственную схему „от действий к причинам” и предлагает путь умозаключений „от знаков к смыслу”» (А. Черняев, *Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли...*, с. 75).

Противоречия между «релятивизмом истории» и «объективной абстракцией» заставляли искать новый богословский парадигмат, свободный от крайностей обоих направлений. Богословие исполнит свою роль, если выразит основную тайну христианства – воплощение Бога в истории, то есть историчность самого Откровения. Только в истории человек встречает Бога<sup>10</sup>:

Священная история Искупления продолжается. – пишет Флоровский, – Теперь это история Церкви, которая есть Тело Христово. Дух-Утешитель обитает в Церкви. Законченной системы догматов в христианстве нет и быть не может, ибо Церковь вечно в пути<sup>11</sup>.

Понимание Церкви, как постоянное продолжение и раскрытие тайны Воплощения, заставляет обратить внимание на раскрытие предания и церковной практики, в своей истинности требующего постоянного обращения к прошлому и формирующего настоящее в его открытости будущему. Эпоха Отцов приобретает основополагающее значение. Кажется, что Флоровский провозглашает не столько возвращения к наследию Отцов, сколько новую богословскую парадигму. (Которую в границах экзистенциального богословия мы могли бы определить как герменевтическое богословие: подчеркивающее неизбежность связи всякого богословия с историей, а следовательно, важность герменевтики для его понимания<sup>12</sup>). Кризис русской культуры XX-го века, но-

<sup>10</sup> Похожие идеи развиваются и в среде Михаила Бахтина: «Откровение характеризуется не помощью, а Личностью, которая хочет открыть Себя; важн<ейший> момент Откровения есть персональность. (...) Не квалифицированное сознание есть субъект Откровения, не единое сознание, а все сознания в единичности их;; персональность Бога и персональность всех верующих есть конститутивный признак религии; *argumentum ad hominem* в религии совершенно поэтому допустимо, так что логика р<елигиозная> совершенно не та, что филос<офская>: персональное отношение к персональному Богу – вот признак религии, но вот и особая трудность религии, благодаря которой может возникнуть своеобразная боязнь религии и Откровения, боязнь персональной ориентации, желание ориентироваться в одном предметном, в одном смысле, как в чем-то свободном от грехопадения... (...) Характеризуется этот культурный имманентизм стремлением отвечать *ex cathedra*, а не от себя, не лично, отвечать в едином сознании, осветить систематически, как этический, нравственный и т. д. субъект;; это попытка разыграть событие с одним участником;; между [тем] в событии, как таковом, есть принципиальная несправедливость, принципиальная иррациональность;; само Воплощение разрушило единство Кантовской личности» (М. Бахтин, *Лекции и выступления М. М. Бахтина 1924–1925 гг. в записях Л. В. Пумпянского*, [http://az.lib.ru/p/pumpjanskij\\_1\\_w/text\\_1925\\_lectzii\\_bahtina.shtml](http://az.lib.ru/p/pumpjanskij_1_w/text_1925_lectzii_bahtina.shtml) (24.03.2018).

<sup>11</sup> Г. Флоровский, *Работы по богословию и философии*, <http://predanie.ru/florovskiy-georgiy-vasilevich-protoierey/raboty-po-bogosloviyu-i-filosofii/#/book/> (24.03.2018).

<sup>12</sup> Согласно Флоровскому, главным методом исторического исследования является герменевтический. Однако идет речь не только о методе, но о проекте герменевтического богословия (См.: Э. Тисельтон, *Герменевтика*, пер. О. Розенберг, Черкассы 2011, с. 11–26). Использование понятия герменевтическое богословие позволяет рассмотреть творчество Флоровского

вый политический и исторический контекст современного положения Церкви требовал новой рефлексии над основами христианской традиции, то есть нового обращения к апостольскому преданию. Главные утверждения герменевтического богословия в подходе к патристическому наследию через призму актуальных проблем ведут нас к пониманию того, что процесс интерпретации служит как пониманию текстов, так о возрастанию понимания нас и нашей ситуации в мире. Можно сказать, что Флоровский делает огромное усилие для создания проекта православной богословской герменевтики, который учитывает ценность апостольской традиции, центральность опыта Воплощения, позволяет отнестись к диалогу богословия и философии, как и соотноситься с экзистенциальным опытом современного человека, старающегося ответить на вопросы веры в век кризиса веры.

Действительно, Флоровский всегда подчеркивал, что «возвращение к отцам» не означает повторения или подражания прошлому. Наоборот, он постоянно обращал внимание на творческий возврат и встречу с духом отцов, стяжание ума отцов (*ad mentem Patrum*) и творческое исполнение будущего. Творчески участвуя в духовных исканиях современности, православная мысль должна черпать вдохновение, прежде всего, в классическом святоотеческом предании – вот, согласно Флоровскому, основная идея неопатристического синтеза<sup>13</sup>:

Свою независимость от западных влияний Православное богословие сможет восстановить только через духовное возвращение к отеческим истокам и основаниям. Но вернуться к отцам не значит выйти из современности, выйти из истории, отступить с поля сражений. Отечественный опыт надлежит не только сохранять, но и раскрывать, – из этого опыта исходить в жизнь. (...) Подлинный исторический синтез не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего...<sup>14</sup>.

---

в контексте новой герменевтики Рудольфа Бульмана, Карла Барта, а позднее Эрнста Фукса, Герхарда Эбелинга (См.: Ф. Реати, *Бог в XX веке. Человек – путь к пониманию Бога (западное богословие XX века)*, <http://www.teologia.ru/www/biblioteka/reaty.htm> (24.03.2018); Werner G. Jeanrond, *Hermeneutika teologica*, пер. М. Borowska, Kraków 1999, с. 145). Хотя в споре Барта с Бульманом Флоровский был ближе к Барту. Как заметил сам Флоровский: «С тех пор как я написал *Пути русского богословия*, мир религиозной мысли коренным образом переменялся, тогда господствовал Карл Барт, ныне же – его оппоненты, а мне ближе Барт, чем его оппоненты». Особенно неприемлимой для Флоровского оказалась склонность многих теологов начинать богословствование с человеческих вопрошаний, а не с Божьей Вести. «Начинать не от Слова Божия, а от мира, – говорил он, – подход в корне неверный» (Цит. за: Ю. Сенокосов, *Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ*, Москва 1995, с. 140).

<sup>13</sup> См.: А. Черняев, *Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли...*, с. 91.

<sup>14</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия...*

Герменевтическое богословие Флоровского прежде всего характеризует исторический характер, сохранение и раскрытие прошлого связано с исхождением в жизнь настоящего в его открытости будущему. Во всяком случае, можно утверждать, что богословие Флоровского – уже не столько относится к научному богословию, но скорее это богословие нового времени: это попытка преодоления «неосхоластики», отход от богословия догматического к богословию интерпретационному, то есть распознающего в своей структуре историчность всякой правды, истины Откровения, как и историчность всякого познания, в том числе и познания богословского, если осмелиться на крайние заключения столь на первый взгляд реакционного проекта<sup>15</sup>. Герменевтическое богословие позволяло преодолеть противоречия теории и практики, восстанавливает равновесие между позитивной и спекулятивной функцией богословия. (Проблема истолкования также обращает внимание на связь богословской герменевтики с философской<sup>16</sup>).

Богословская герменевтика, упорядочивая этапы толкования текста, стремясь к тому, чтобы усилие истолкования привело к истинному пониманию текста, принимая во внимание определенную экзистенциальную ситуацию вопросов и ответов, все же не оставляет до конца решенным проблему отношения человеческой личности к тайне Откровения. Ведь очевидно, что нельзя редуцировать роль веры только до толкования Традиции, как и редуцировать роль богословия только интерпретацией богословских текстов. Слабость проекта герменевтического богословия, кажется, в том, что Воплощенное Слово все же не воплотилось в каком либо тексте или текстах. Иначе говоря, на сколько серьезно богослов готов принять герменевтическое кредо, пере-

---

<sup>15</sup> Как заметил Николай Бердяев: «Книга о. Георгия Флоровского названа неверно, нужно было назвать „Беспутство русского богословия“, и даже, ввиду широкого захвата книги, „Беспутство русской мысли“ или „Беспутство русской духовной культуры“. (...) Такая книга могла быть написана лишь после русского культурного ренессанса начала XX века, но благодарности в ней нет. Она продиктована не любовью, а враждой, в ней преобладают отрицательные чувства. Это книга духовной реакции, охватившей души после войны и революции» (Н. Бердяев, *Ортодоксия и человечность. (Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия)*, <http://www.vehi.net/berdyayev/florovsky.html> (24.03.2018).

<sup>16</sup> В сущности такой проект герменевтического богословия перекликается с герменевтической онтологией. Последняя разрабатывает философскую герменевтику Хайдеггера применительно к традиции герменевтики как теории интерпретации текстов. Для Гадамера, как и для Хайдеггера, понимание есть форма первичной данности мира человеку. Оно не просто лежит в основе нашего отношения к тем или иным текстам, но в основе нашего отношения к миру. Человеческое бытие как бытие-в-мире изначально находится в ситуации понимания. Истолкование последней и составляет подлинную задачу герменевтики. Тем самым истолкованию (интерпретации) придается особый статус: в ходе истолкования дело идет не только – и не столько – о тех или иных объективациях культуры, сколько о нас самих (См.: Ю. Степин, *Новая Философская Энциклопедия*, Москва 2010, т. I, с. 513).

фразируя Поля Рикера, что хотя керигма – это не интерпретация текста, но сообщение о некоей личности, и в этом смысле словом Божиим является не Библия, а Иисус Христос, однако мы уже не являемся более непосредственными свидетелями, мы слушатели, внимающие свидетельствам: *fides ex auditu*. Отныне мы можем верить, лишь слушая и интерпретируя текст, который сам уже является интерпретацией<sup>17</sup>. В богословской герменевтике Георгия Флоровского эти возможные трудности преодолеваются в обращении к тайне Воплощения<sup>18</sup>. Истина – не идея, а личность. В библейской перспективе предметом понимания является сама Тайна Откровения. Тайна Бога может быть только явлена и открыта в человеческой реальности, в которой сам Бог встречается с человеком:

Библия – книга о Боге. Но библейский Бог – не *Deus Absconditus* [Бог Сокрытый], а *Deus Revelatus* [Бог Открытый]. Бог является и открывает Себя. Бог входит в человеческую жизнь. И Библия – не просто человеческая летопись явлений и деяний Божиих. Она сама – Богоявление. (...) Поэтому в поисках Бога не стоит уходить от времени и истории. Ведь Бог встречается с человеком в истории, среди людей, в повседневности. Бог творит историю и беспрепятственно входит в нее. (...) «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Он явил Бога, войдя в историю в Своем Святом Воплощении. (...) Ибо Истина – не идея, а личность, Сам Воплотившийся Господь. (...) В Библии мы видим не только Бога, но и человека. Это Откровение Бога, но Бог открывает нам и Свое отношение к человеку. Бог открывается человеку, является ему, говорит и общается с ним и при этом показывает людям тайный смысл их существования и конечную цель жизни. Мы видим, как Бог нисходит к человеку и открывается ему, и видим, как человек встречает Бога – не просто внимает Его голосу, но и отвечает. Мы слышим в Библии не только голос Бога, но и ответствующий голос человека – в словах молитвы, благодарения, хвалы, трепета и любви, печали и раскаяния, восторга, надежды и отчаяния. Завет заключают двое – Бог и человек, и оба они участвуют в тайне истинной Бого-человеческой встречи, о которой повествует история Завета. В тайну Слова Божия входит и отклик человека. Это не монолог Бога – скорее, диалог, где говорят и Бог и человек<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> См.: П. Рикер, *Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике*, <https://predanie.ru/riker-pol-paul-ricoeur/konflikt-interpretacyi-ocherk-o-germenevtike/chitat/> (24.03.2018).

<sup>18</sup> См.: J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, пер. G. Rawski, Kraków 2015, с. 185.

<sup>19</sup> Г. Флоровский, *Работы по богословию и философии...*

Основы богословской герменевтики отца Георгия можно представить в следующий способ: в своем Логосе Бог истолковывает сам себя, дает свидетельство самого себя, позволяет людям понять самого себя. Слово воплощенное, есть максимальное самовыражение Бога в тварном мире: в истории, среди людей, в повседневности. В тайне Воплощения, в человечестве, сам Бог делает себя доступным пониманию. Тот, кто принял это свидетельство, выслушал и понял, есть призванный, чтобы свидетельствовать о том, что сам понял, что стало для него очевидно:

Бог говорил с человеком; но человек должен был выслушать и понять Его. «Антропоморфизм» – неотъемлемый признак истинного Богоявления. И это не снисхождение к человеческой слабости. Смысл его скорее в том, что человеческий язык, передавая Божественное Откровение, не теряет своих природных черт. Чтобы точно передать Божественное Слово, не нужно отказываться от нашего языка как от «слишком человеческого»<sup>20</sup>.

В тайне Воплощения Бог в человечестве являет (истолковывает) себя в наиболее полный способ. Вера будучи откликом человека Богу (ответствующий голос человека) в конкретной исторической ситуации является истиной человеческого бытия, обусловленного событием Бого-человеческой встречи.

Строго говоря, богословие стало возможно только через Откровение. Это человеческий ответ Богу, заговорившему первым. Это отклик человека Богу, Который заговорил с ним, Чьи слова человек услышал, сохранил и теперь записывает и повторяет. Конечно, этот ответ несовершенен. Богословие всегда в движении. Но основа и точка отсчета всегда одна: Слово Божие, Откровение. Богословие всегда свидетельствует об Откровении. Свидетельствует по-разному: верой, догматами, священнодействиями и символами. И в каком-то смысле главным ответом является само Писание – вернее, оно является одновременно Словом Божиим и ответом человека: Словом Божиим, переданным через полный веры отклик человека. В любой передаче Слова Божия в Писании всегда есть доля человеческого истолкования. Оно неизбежно в какой-то мере «ситуационно-обусловлено». Да и может ли человек отрешиться от своих человеческих условий?<sup>21</sup>

Бог доступен пониманию в свидетельстве человека и через человека, доступен в тех, которые следуют Иисусу Христу, как и в их свидетельстве основополагающего Свидетельства. Если Бога можно понять только в том, что

---

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

человеческое и на способ человеческий, тогда это дает возможность человеку в свете Слова понять также себя в правдивой своей эзистенции. В концепции богословской герменевтики Флоровский подчеркивает, что понимание Бога, как и понимание человека взаимосвязаны:

В религиозном познании есть две стороны: Откровение и Опыт. Откровение есть голос Бога, – голос Бога, говорящего к человеку. И человек слышит этот голос, внимает ему, приемлет и разумеет Божие Слово. (...) Откровение есть Богоявление, теофания. Бог нисходит к человеку и являет Себя ему. И человек видит, созерцает Бога; и описывает, что видит и слышит; свидетельствует о том, что ему открылось... (...) Бог говорит к человеку на языке человека. Отсюда существенный антропоморфизм Откровения. (...) Слово Божие не умаляется и не бледнеет от того, что звучит и произносится на человеческом языке. Ибо и сказано оно к человеку... Напротив, человеческое слово преобразается и как бы пресуществляется от того, что Бог благоволит говорить на языке человека... И далее, Бог в Откровении говорит не только о Себе, но и о человеке. Во всяком случае, в Писании, и в Ветхом и в Новом Завете мы видим не только Бога, но и человека. Мы видим Бога, приходящего и являющегося к человеку; и мы видим людей, встречающих Бога и внимающих Его словам, – более того, отвечающих на Его слова<sup>22</sup>.

Проблема истолкования тайны Откровения, данного в человеческой реальности, но которая является по своей сути неисчерпаемой, ставит вопрос о критериях понимания. Возможность выхода или самоочевидность Святого Писания, или авторитет Церкви. Самоочевидность Писания вне традиции по вполне очевидным причинам не может быть принята однозначно Флоровским, остается тогда только авторитет Церкви:

Весть Божественна; она исходит от Бога; это Слово Божие. Но принимает Слово и свидетельствует о Его истинности община верующих. Вера удостоверяет, что Библия священна. Библия как книга составлена в общине и предназначена прежде всего для наставления общины. Книга и Церковь неразделимы<sup>23</sup>.

Но существует еще третий вариант, – это истинное измерение человеческого бытия в полноте свободы, то есть богословская герменевтика пробует понимать библейные тексты и историю веры, как свидетельства того, что требует от человека безусловного принятия. Отсюда один шаг к опыту святости

---

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

(герменевтика практики). В святых дано истинное свидетельство, как и истинная мера человеческого призвания и жизни, святые свидетельствуют о истине своей жизнью:

Так в святости человеческой мы видим и чтим явление любви, – не столько волевой героизм, сколько интимное движение сердца, загорающегося нераздельной любовью к Богу во Христе и потому пламенеющего такою же любовью к миру, какие открылись в явлении Сына человеческого. И это есть осуществление смысла человеческого бытия. Это – субъективная сторона святости. Но в последнем смысле мы чтим не человеческий подвиг, а силу Божию, открывающуюся чрез него, – мы чтим явление Духа Святого, освящающего и животворящего. В святых мы чтим «изобразившегося Христа»<sup>24</sup>.

Иначе говоря, хотя и кажется, что чем больше толкований, тем больше возможностей обрести правду. Однако всякое понимание может быть ограничено до господствующих парадигм данной эпохи. А с другой стороны, понимать лучше, не всегда означает понимать иначе. Вопрос, который стоит перед герменевтикой, – это зачем вообще стремиться к лучшему пониманию. В этом случае, как настаивает отец Георгий, поиск понимания, как и его предел, непосредственно связан с возможностью реализации полноты человеческой бытия. Опыт Отцов Флоровский стремиться понимать как свидетельство того, что требует полного принятия, так как полностью выражает смысл бытия истинно человеческого. Отсюда один шаг от афирмации правды до следования за тем, кто является полнотой правды.

В свете выше сказанного, особенное внимание заслуживает молитвенное отношение к Богу. Благодарение не может не вести к следованию. И здесь герменевтика практики выходит за границы только научного дискурса:

Самая вера христианская есть ответ – благодарное опознание спасительного смотрения Божия. Мы молимся по-христиански именно потому, что начало положено самим Господом. Мы обращаемся к Богу потому, что Он первый к нам обратился и нас признал. (...) Христиане всегда смотрят назад – обращены ко Христу, пришедшему во плоти, к Его кресту и воскресению. Настоящее, всегда текущее, может быть опознано и осмыслено по-христиански только через обращение или возвращение к прошлому, единственному и окончательному. Христианский «анамнезис» больше чем только память или воспоминание. Он есть, в известном смысле, возврат к прошлому. Ибо «прошлое» во Христе стало постоянным «настоящим», и это единство веков с такой силой открывается

<sup>24</sup> Там же.

в Божественной Евхаристии, в этом основании и Откровении тайны Церкви. Христос – один и тот же, по апостольскому слову, и прежде, и теперь и до века. (...) Церковь есть нечто большее, чем только «общество верующих», общество тех, кто верует в смысл и силу древних событий – Креста и Воскресения. Церковь есть Тело Христово, общение или общество тех, кто «во Христе», и в ком сам Христос, по его обетованию, пребывает<sup>25</sup>.

В статье было обращено внимание на новый герменевтический характер богословия, определяющий значение мысли Георгия Флоровского в истории богословия XX века, своеобразного перехода от богословской герменевтики к герменевтическому богословию. В XX веке между Богом и вопрошающим человеком зреет ситуация «герменевтического круга», лежащая в основании многих современных богословских подходов, как и нового диалога философии с богословием. Часто подчеркивается, что в русском богословии именно софиология была связана с христианским активизмом и имела сильную этическую программу, в то время, как представители неопатристического синтеза, сконцентрировавшиеся на изучении аскетике, оказались уязвимы именно в том, что неопатристический синтез не смог предложить осмысления христианского активизма. Неопатристическая традиция, уйдя от внешних, как ей представлялось, ограничений философской спекуляции к более аутентичной феноменологии мистико – аскетической традиции Православия, не смогла развернуть понимание открытости миру<sup>26</sup>. Поэтому «неопатристический синтез» оценивается как своеобразный интеллектуальный сценарий «нового средневековья», риторическая декорация, маскирующая движение вспять и реставрацию того, что стало достоянием истории много веков назад<sup>27</sup>. Однако принимая во внимание, что богословие Флоровского это не столько возвращение к мистико – аскетической традиции, но прежде всего проект новой герменевтики (противопоставляемой неосхоластическому богословию), вполне ожидаемо, что богословие Флоровского не ограничено только экзистенциальной герменевтикой или экуменическим движением, но и создает возможность перехода в православном богословии к политической герменевтике<sup>28</sup>.

Творчество Георгия Флоровского показывает, что русское богословие нельзя упрекнуть в непонимании великих задач, которые встали перед ним, нельзя упрекнуть и в нежелание избежать риска встречи с новым временем, не в отсутствии самоотверженной любви к Тому, кто дает всем жизнь, и ды-

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> См.: А. Филоненко, *Богословие общения и евхаристическая антропология*, <https://www.bogoslov.ru/text/876935.html> (24.03.2018).

<sup>27</sup> См.: А. Черняев, *Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли...*, с. 94.

<sup>28</sup> См.: Ф. Реати, *Бог в XX веке. Человек – путь к пониманию Бога...*

хание, и все, но все же, единственный упрек, который можем поставить, это излишняя самоуверенность, когда речь уже идет не об *intellectus fidei*, но об *rationis humanae*. Учитывая, что *la nouvelle theologie* стремилась обновить христианскую мысль, возвращаясь к истокам христианской мысли (к Библии, Отцам Церкви, литургии) и контактируя с современными течениями философской мысли, тогда богословие Флоровского представляет скорее «новые тенденции, действующие в священных науках», а не сведения христианской вести к понятиям «нового средневековья». Как подчеркивает Бердяев, что хотя Флоровский защищает и охраняет традиционное православие, но в сущности никаких авторитетов он не признает. А сама книга *Пути русского богословия* разрушает ложную веру в авторитеты, в непогрешимость митрополитов и епископов и в неизменную истинность и абсолютность православия старой, дореволюционной России<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> См.: Н. Бердяев, *Ортодоксия и человечность...*; Д. Романовский, *Прп. Сергей Радонежский в творчестве Евгения Трубецкого*, [в:] *Филаретовский альманах*, т. 11, Москва 2015.