

Российская Академия Наук
Институт философии

А.В. Черняев

**Г.В. ФЛОРОВСКИЙ КАК ФИЛОСОФ
И ИСТОРИК РУССКОЙ МЫСЛИ**

Москва
2010

УДК 14
ББК 87.3
Ч–49

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *М.Н. Громов*

доктор филос. наук *М.А. Маслин*

Ч–49 **Черняев А.В.** Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли [Текст] / А.В. Черняев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0156-3.

Монография посвящена рассмотрению интеллектуальной деятельности видного мыслителя и ученого послеоктябрьского русского зарубежья Г.В.Флоровского (1893–1979). На основе комплексного анализа с привлечением эпистолярных материалов реконструирован жизненный и творческий путь Флоровского, показана его роль в общественной жизни русской эмиграции. Особое внимание уделено трудам Флоровского по истории русской мысли, раскрыта их методологическая база и оригинальность.

ISBN 978-5-9540-0156-3

© Черняев А.В., 2010

© ИФ РАН, 2010

Введение

Георгий Васильевич Флоровский принадлежит к числу тех русских мыслителей XX в., которые своей творческой деятельностью формировали образ России, русской философии и культуры в современном мире. Причем если деятельность Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, С.Л.Франка была известна больше в Европе, то деятельность Флоровского получила поистине всемирный резонанс. Многолетний путь его жизни и творчества начался в дореволюционной России, продолжился в странах Европы и был завершен в США. Сформировавшись как ученый и мыслитель на волне научно-культурного и религиозно-философского подъема в России начала XX в., Флоровский в самом расцвете творческих сил был вынужден покинуть родину и реализовывать свой потенциал на чужбине, где ему предстояло снискать славу всемирного «спикера православия» и крупнейшего специалиста по истории русской мысли и культуры.

Активный участник евразийского движения в начале 1920-х гг., профессор патологии в парижском Православном богословском институте (1926–1937), декан нью-йоркской Свято-Владимирской семинарии (1951–1955), член Центрального Комитета Всемирного совета церквей (1948–1961), профессор Гарвардского (с 1956 г.) и Принстонского (с 1964 г.) университетов – вот далеко не полное «резюме» Флоровского. Среди его учеников могут быть названы такие видные мыслители и ученые, религиозные и общественные деятели, как митрополит Антоний Сурожский, академик Н.И.Толстой, директор Библиотеки Конгресса США Д.Биллингтон, Я.Пеликан, И.Мейендорф, А.Шмеман. Под научным руководством Флоровского в Англии и США был подготовлен целый ряд диссертаций по истории русской мысли и византологии. Многие крупные западные исследователи русской истории, философии и культуры активно опирались на достижения Флоровского в своих трудах (А.Безансон, И.Берлин, А.Валицкий, Ф.Коплстон, Э.Мюллер, М.Раев, П.Христофф и др.).

Диапазон интеллектуальных интересов Флоровского масштабен. Лишь в научных областях, обладая энциклопедической эрудицией, он создал труды по физиологии, классической филологии, логике и гносеологии, теории и методологии исторического зна-

ния, византологии и славистике, по истории христианской доктрины, русской философской мысли и культуры. Мировоззрение Флоровского формировалось посредством прилежной учебы в школе высших достижений мировой философии, где круг его «наставников» простирался от Платона до Э.Гуссерля. Не меньшее значение имела традиция русской философской и богословской мысли, которую Флоровский любил и изучал с детства. Это, в частности, наследие древнерусских проповедников и летописцев, мистика и аскетика нестяжателей, труды Тихона Задонского и Филарета Московского, И.В.Киреевского и А.С.Хомякова, П.Я.Чаадаева и А.И.Герцена, Ф.М.Достоевского и В.С.Соловьева, М.О.Гершензона и Н.А.Бердяева...

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

Сформулированная Флоровским богословско-философская программа неопатристического синтеза получила широкий отклик и развитие в трудах философов и богословов разных стран (Франция, США, Греция, Россия и др.) и занимает лидирующие позиции в современном православии. О мировом признании заслуг Флоровского ярко свидетельствуют его многочисленные почетные звания: в 1959 г. он избран доктором богословия Аристотелевского Фессалоникийского университета, в 1965-м – членом Американской академии наук и искусств и, вместе с Альбертом Швейцером, – членом Афинской академии¹... Многогранная научная, философская, церковная и общественная деятельность Флоровского еще при его жизни стала предметом активного исследовательского внимания.

Рассмотрим основные вехи изучения и осмысления жизни и творчества Флоровского. В целом, номенклатура публикаций на разных языках, посвященных Флоровскому и его трудам, уже достаточно обширна и включает десятки позиций. Свидетельствами отношения к Флоровскому со стороны профессиональных и религиозных сообществ, к которым он принадлежал, служат прижизненные юбилейные приветствия и некрологи². Первыми попытками осмысления творчества Флоровского стали рецензии на его книги, написанные современниками: В.В.Зеньковским, Н.О.Лосским, Н.А.Бердяевым, М.Лот-Бородиной, С.Тышкевичем. Их публикации отразили тот резонанс и спектр оценок, которые были вызваны тремя книгами Флоровского, увидевшими свет в 1930-е гг.

Первую рецензию на первую книгу Флоровского «Восточные Отцы IV в.» (1931) написал его коллега, профессор парижского Свято-Сергиевского православного богословского института В.В.Зеньковский, который подчеркнул персонализм автора, нашедший выражение в его историко-философской методологии: «Самый метод, принятый им, выдвигает на первый план индивидуальность того или иного богослова, — отчего изложение идей становится более доступно и тоже более индивидуально»³. В то же время, по мнению рецензента, Флоровский излишне сфокусирован на индивидуальном и общеисторическом аспектах в ущерб анализу истории и диалектики самих идей. В рецензии М.Лот-Бородиной отмечен самостоятельный и творческий характер первой книги Флоровского, но сделано указание на некоторую слабость ее композиции⁴.

Н.О.Лосский высоко оценил применяемый Флоровским синтез богословского и историко-философского методов. По мнению этого рецензента, книга Флоровского позволяет рассматривать отцов церкви в качестве фактических предшественников концепции всеединства⁵. Рецензируя вторую книгу Флоровского «Византийские Отцы V–VIII вв.» (1933), Лосский акцентировал внимание на том значении, которое могут иметь богословские дискуссии патристической эпохи для современной философской мысли. В частности, по его мнению, христологические споры V в. имеют глубокий философско-антропологический смысл. Ибо, преодолев крайности антропологического минимализма и максимализма, отцы церкви утвердили идеал «обожения» человека, «т.е. осуществле-

ния абсолютного нравственного совершенства и абсолютной полноты жизни». Лосский убежден, что забвение этого идеала ведет к неуважению личности и «варварству»⁶.

Судьба главной книги Флоровского «Пути русского богословия» (1937), оказалась трудной. Во-первых, значительная часть тиража пропала еще на складе издательства, уничтоженного в результате немецкой бомбардировки⁷. Во-вторых, по мнению Флоровского, после выхода в свет «книгу нарочито замалчивали» его оппоненты, создавшие вокруг нее своеобразный «заговор молчания»⁸. Тем не менее несколько рецензий все же увидели свет. Единственным откликом из лагеря идейных оппонентов стала статья Н.А.Бердяева «Ортодоксия и человечность».

По словам Бердяева, книга Флоровского «есть, в сущности, суд над русской душой»⁹, пристрастный и немилосердный. Бердяев считает совершенно неоправданной позицию Флоровского, оценивающего историю русской мысли с точки зрения принципов византийской патристики. Ибо в философском контексте отцы церкви не могут претендовать на особый авторитет, тем более что они сами были идейно зависимы от античной философии. В то же время увлеченностью автора византийским богословием обусловлен еще один недостаток книги – преувеличение интеллектуального элемента в истории русского религиозного сознания, недостаток внимания к мистическим и психологическим его аспектам, считает рецензент. Также, по его мнению, Флоровский злоупотребляет такими понятиями, как «романтизм», «утопизм», «Запад», «историзм». Они используются автором в специфическом значении, которое как следует не прояснено, притом что на этих понятиях во многом основана вся концепция книги. Наконец рецензент указывает, что в книге Флоровского по сути дела игнорируется социальная проблематика русской мысли.

Эти критические замечания Бердяева нельзя назвать беспочвенными. В то же время его упрек Флоровскому за недостаточное раскрытие в книге собственного учения трудно признать правомерным: все-таки «Пути русского богословия» – работа историческая, но при этом в ее завершающей главе («Разрывы и связи») дается конспективное выражение авторского *credo*. Кроме того, свое учение Флоровский развивал в ряде статей, которые должны были быть известны Бердяеву, поскольку многие из них публиковались

в его журнале «Путь». Позитивное значение книги Флоровского Бердяев усматривает в том, что она «разрушает... наивную веру в непогрешимость митрополитов и епископов и в неизменную истинность и абсолютность православия старой, дореволюционной России», а также «отрицательным путем возвращает к темам и проблемам русской религиозной мысли XIX и XX в.»¹⁰. Статья Бердяева, явно перерастающая жанр рецензии, должна быть признана одним из самых глубоких прижизненных рассмотрений историко-философской концепции Флоровского.

М.Лот-Бородина, обязанная Флоровскому возвращением к «вере отцов»¹¹, начала свою рецензию с попытки заступиться за него перед Бердяевым. Подчеркивая, что «Пути русского богословия» – это «значительная книга, где впервые поставлена и разработана тема русского религиозного сознания», Лот-Бородина указывает, что книгу надо воспринимать не как набор отдельных суждений, а в контексте авторского замысла. В то же время Лот-Бородина согласна с утверждением Бердяева о преобладании у Флоровского рационализма западного толка над декларируемой приверженностью восточной мистике («здесь он ближе к “рациональному” католическому Западу, к томизму, чем к заветам восточной теогнозии»), также считает чрезмерным его увлечение «историзмом»¹².

Примечательно, что Флоровский традиционно пользовался наибольшим успехом не у «своих», а в среде иностранцев и иностранных. И наиболее комплиментарную оценку «Пути русского богословия» дал иезуит, сотрудник коллегии Russicum в Риме С.Тышкевич: «Книга о. Флоровского, будучи уникальной в своем роде, заслуживает того, чтобы отнести ее к числу самых замечательных трудов в области современной историографии религии. По-настоящему будящая мысль, исполненная точных свидетельств и плодотворных размышлений, открывающая в истории православного богословия новые пути, снабженная богатейшей и относительно полной библиографией, эта книга – плод труда, достойного всяческой похвалы, она обязательно должна быть в библиотеке каждого, кто интересуется русской религиозной мыслью... Работа о. Флоровского – это, быть может, наиболее значительное проявление того, что уже можно назвать русским оксфордским движением»¹³.

Следующий этап в изучении Флоровского связан с рассмотрением его жизни и творчества в обобщающих статьях и разделах монографий. Зеньковский и Лосский, уже отмеченные как рецензенты первых книг Флоровского, упоминают о нем и в своих «Историях русской философии». По мнению Зеньковского, автор «Путей русского богословия» – прежде всего богослов и «прекрасный знаток русской философии, его характеристики, критические замечания всегда касаются самого существа дела, но книге очень портят субъективизм в оценках и неуместное чтение “нотаций” различным авторам. Все же без книги Флоровского нельзя обойтись при изучении русской философии»¹⁴. В монографии Лосского Флоровскому посвящен отдельный параграф, где дается лаконичная, но достаточно емкая характеристика основных его идей, от логического релятивизма до неопатристического синтеза, а также книги «Пути русского богословия», которая признана «ценным вкладом в изучение истории русской культуры»¹⁵.

Значительный прогресс в изучении и осмыслении творчества Флоровского связан с деятельностью англоязычных авторов, в ряду которых следует выделить имена Э.Блейна, М.Раева, Ф.Томсона, Д.Уильямса, Л.Шоу. Профессор Гарвардского университета Д.Уильямс в 1965 г. издал о своем коллеге статью, которая по объему и информативности представляет собой настоящую монографию¹⁶. Здесь достаточно подробно рассмотрены жизнь и философские труды Флоровского, но основное внимание уделено его богословию. Как справедливо отмечено в рецензии на эту работу, она «содержит больше, чем обещает заголовок... Проф. Уильямс подчеркивает неожиданное многообразие исследовательских интересов о. Флоровского и вместе с тем внутреннее единство и последовательность в выборе тем и заданий»¹⁷.

Неоценимая заслуга в изучении жизни и творческого наследия Флоровского принадлежит Э.Блейну, который является автором наиболее полного «Жизнеописания о. Георгия» и составителем подробной библиографии его печатных работ¹⁸. По сравнению со статьей Уильямса, блейновская биография Флоровского – не концептуальное, а именно жизнеописательное сочинение, стремящееся максимально полно передать все подробности, в том числе бытовые. К сожалению, будучи основана на воспоминаниях Флоровского и о Флоровском, работа Э.Блейна не содержит критического анализа данного материала.

Как историк русской мысли Флоровский рассмотрен в работах М.Раева. Помимо пересказа основных сюжетов «Путей русского богословия», автор определил место Флоровского в развитии историографии идей, охарактеризовал его исследовательский метод, резюмировал значение его трудов в данной области знания. Согласно Раеву, «Флоровский не только по-новому задал вопросы и смотрел на прошлое России, но и создал новую методологию исследования истории мысли... Он рассматривает историю мысли как некое повествование (“хронику” – в широком смысле слова) об интеллектуальном и духовном опыте личности»¹⁹. Трактую отход от исторического детерминизма как достижение Флоровского, в то же время, Раев видит его упущение в равнодушии к ««естественному” фону», к социально-политической ситуации. Другим недостатком Флоровского он считает сфокусированность на «высокой культуре» при невнимании к духовной культуре народных масс. Многие наблюдения и оценки Раева справедливы, однако в целом его тексты о Флоровском как историке русской мысли представляют лишь первые подступы к раскрытию данной темы и охватывают только некоторые ее аспекты.

Важным шагом в изучении мировоззрения Флоровского явилась статья Л.Шоу «Философская эволюция Георгия Флоровского: философская психология и философия истории»²⁰, где предпринята попытка рассмотрения «интеллектуальной генеалогии» русского мыслителя. Согласно предположению автора, в университетские годы Флоровский мог испытать влияние идей Г.Фехнера, Г.Когена, П.Наторпа, Н.Н.Ланге, Г.И.Челпанова, Г.Г.Шпета. По мнению Шоу, персонализм Флоровского сложился на основе философии американского прагматизма, французского неокритицизма и шотландской школы. А в области философии истории решающим для Флоровского явилось влияние русских мыслителей – А.С.Хомякова, А.И.Герцена и Ф.М.Достоевского. Работа Шоу подводит к выводу, что философия Флоровского формировалась главным образом в виде диалога с целым рядом направлений мысли, путем их своеобразного переосмысления. К сожалению, исследователю не были известны материалы переписки Флоровского, в значительной мере проливающие свет на рассматриваемую проблему. Поэтому многие тезисы, высказанные в работе Шоу, являются лишь предположениями.

Флоровский как историк церкви и богословия рассматривается в работе Ф.Томсона «Церковная реформа Петра Могилы и украинский вклад в русскую культуру. Критика теории Георгия Флоровского о псевдоморфозе православия». Томсон подверг детальному критическому анализу ключевую часть историографической концепции Флоровского – его тезис о «псевдоморфозе православия», имевшей место в XVII в. и наложившей отпечаток на последующее развитие русской духовной культуры. Фактически работа состоит из двух самостоятельных частей: отдельного рассмотрения деятельности Петра Могилы и анализа концепции Флоровского, включающего обзор его творческой биографии. Согласно выводам Томсона, попытка Флоровского «изобразить пути “русского” богословия *sub specie aeternae Hellenitatis* привела к ложному представлению и ложной интерпретации характера исторических событий»²¹. Различным аспектам жизненного пути и творческой деятельности Флоровского посвящен еще ряд публикаций зарубежных авторов²².

Первой публикацией о Флоровском в нашей стране (когда она еще называлась СССР) явилась статья прот. И.Свиридова «Некоторые аспекты богословия прот. Георгия Флоровского», увидевшая свет в 1989 г. и приуроченная к 10-летию со дня его кончины²³. Глубокая и обстоятельная, в содержательном плане выходящая за рамки, обозначенные названием, данная статья вместе с тем имеет существенный минус, ставший характерным для многих публикаций о Флоровском и состоящий в некритичном, исключительно апологетическом изложении его идей.

Первая в нашей стране научная публикация текста Флоровского была осуществлена М.А.Маслиным в составе выпущенного издательством «Наука» в 1990 г. сборника «О России и русской философской культуре»²⁴. Сюда вошла VI глава «Философское пробуждение» книги Флоровского «Пути русского богословия». Публикация осуществлена в современной русской орфографии, сопровождается вступительной статьей и научными комментариями. Остается сожалеть лишь о том, что данный прецедент не получил достойного продолжения и спустя два десятилетия после первой научной публикации на родине Флоровского по-прежнему нет достаточно полного и отвечающего научным требованиям издания его трудов.

Важную лепту в освоение и осмысление творческого наследия Флоровского внесли также С.С.Бычков, Н.К.Гаврюшин, А.А.Ермичев, игумен Иннокентий (Павлов), А.П.Козырев, А.И.Кырлежев, А.В.Соболев, А.А.Троянов и другие исследователи²⁵. С.С.Хоружий не только внес значительный вклад в истолкование философско-богословского наследия Флоровского, но также творчески применил его идеи при создании собственной концепции синергийной антропологии²⁶.

В 2004 г. появилась первая монография российских авторов А.В. и С.В.Посадских, в названии которой фигурирует имя Флоровского: «Историко-культурный путь России в контексте философии Г.В.Флоровского». В книге затронуты многие аспекты его творчества, однако по сути дела она посвящена не Флоровскому, а социально-философскому осмыслению русской истории с привлечением идей Флоровского и других мыслителей. Прделанный авторами анализ не является научным, историко-философским – как по историко-культурной базе, так и по методу. В частности, не выдерживает критики точка зрения, согласно которой критический пафос книги «Пути русского богословия» связан с тем, что позитивные достижения русской мысли Флоровский якобы «уже раскрыл» в более ранних работах²⁷. Такая интерпретация свидетельствует о незнании или непонимании духовной эволюции Флоровского. Среди других недостатков данной монографии – многословность, тавтологичность, схематизм, явная субъективность ряда утверждений.

Таким образом, трудами зарубежных и российских исследователей уже внесен определенный вклад в изучение жизни, философских и богословских идей, концепции истории русской мысли Флоровского. Однако эти исследования имеют, как правило, фрагментарный и узкоспециализированный характер, не решают задачи комплексного, научного анализа жизни и творчества Флоровского как целостного духовного пути. Предлагаемая работа является попыткой достижения именно такой цели: детального рассмотрения трудов Флоровского по философии и истории русской мысли в контексте его интеллектуальной биографии, с привлечением максимально широкого круга источников, в том числе – малоизученных и впервые введенных в научный оборот.

Важно отметить, что до недавнего времени оставались неизвестными многие важнейшие документальные источники, способные существенно скорректировать наши представления об обстоя-

тельствах биографии Флоровского и его интеллектуальной деятельности. Речь идет, прежде всего, о материалах эпистолярного наследия Флоровского и его корреспондентов, которые были введены в научный оборот в конце XX – начале XXI в. такими исследователями, как Е.Евтухова, А.П.Козырев, А.М.Пентковский, С.М.Половинкин, М.Д.Склярова, А.В.Соболев, В.Янцен. Благодаря предпринятым ими усилиям в нашем распоряжении теперь находятся материалы переписки Флоровского с Н.Н.Глубоковским, П.А.Флоренским, Н.А.Бердяевым, С.Н.Булгаковым, Н.С.Трубецким, П.П.Сувчинским, Ф.Либом, С.Тышкевичем, а также Ю.П.Иваском. Являясь бесценным информационно-биографическим источником, письма Флоровского, особенно ранних периодов жизни, приоткрывают экзистенциально-психологический мир их автора и тем самым проливают свет на многие обстоятельства всей его жизни и творчества.

«Философские идеи, – отмечает А.В.Соболев, – непостижимы в их автономном существовании, в отрыве от мотивов и источников творческого вдохновения, а эти последние нельзя ни увидеть, ни передать другим, не проследив эмоциональные связи философа с людьми»²⁸. Разделяя это убеждение, автор предлагаемой работы видел свою задачу в том, чтобы, наряду с рассмотрением произведений Флоровского, провести детальный анализ личностно-психологических факторов его деятельности, получивших отражение, прежде всего, в его эпистолярном общении со своими конфиденатами. Оправданность этого приема в данном случае несомненна еще и потому, что Флоровский сам был сторонником применения «психологического и генетического»²⁹ подхода в истолковании творчества мыслителей прошлого, направлял внимание на «экзистенциальную “заинтересованность”»³⁰, проявлявшуюся в исканиях различных философов. Использование такой методологии позволяет увидеть путь Флоровского как философа, богослова и историка мысли в контексте его личностной жизни, значительно расширяет и обогащает итоговую историко-философскую картину. И в ней Флоровский предстает уже не в стереотипном образе «самого православного» среди русских религиозных мыслителей, но как реальный человек, жизнь которого полна внутреннего драматизма, а идеи укоренены в экзистенциальном опыте, явились попытками истолкования собственного бытия в мире.

ГЛАВА I. ЖИЗНЬ И ИДЕИ

1. От Елисаветграда до Принстона

Флоровский родился 28 августа (8 сентября по новому стилю) 1893 г. в Елисаветграде (ныне Кировоград, Украина). 26 сентября при крещении мальчик получил имя Георгий, в честь деда по матери – протоиерея Георгия Ивановича Попруженко. В июне 1894 г. семья Флоровских переехала в Одессу, где прошли детство и юность будущего мыслителя и ученого. На рубеже XIX–XX вв. Одесса представляла собой один из наиболее динамично развивавшихся городов Российской империи, который был не только важнейшим экономическим центром южного региона, но и средоточием активной культурной и интеллектуальной жизни.

Важнейшим фактором психологического и духовно-интеллектуального формирования Флоровского послужила его семья, состоявшая из представителей просвещенного духовенства и научной интеллигенции. Отец Георгия – Василий Антонович Флоровский (1852–1928) – был протоиереем, ректором Одесской духовной семинарии, настоятелем кафедрального собора, т. е. достиг вершины карьерных возможностей, доступных для представителя православного «белого духовенства». Фактически он принадлежал к социальной элите одного из крупнейших городов империи, достигнув своего положения из низов духовного сословия, будучи сыном рядового псаломщика.

Согласно мнению самого Флоровского, его дед «с братьями, вероятно, первые, кому была присвоена эта фамилия»³¹. Данное предположение ошибочно, ибо существуют сведения о предста-

вителях русского духовенства с такой фамилией, живших задолго до деда Г.В.Флоровского. В частности, известен протоирей Петр Флоровский, который был челябинским «духовным заказчиком» и прославился благодаря своей деятельности по преследованию староверов на Урале в середине XVIII в., спровоцировавшей ряд коллективных самосожжений³². Нам ничего неизвестно о том, существовала ли какая-то родственная связь между этим П.Флоровским и семьей Г.В.Флоровского, однако, учитывая тот факт, что данная фамилия не принадлежала к числу распространенных, такую связь исключить нельзя.

Несмотря на «украинское» звучание фамилии, Флоровские имели русские корни и были родом с древней земли Новгорода Великого – северной колыбели русской культуры и государственности. После окончания Московской духовной академии Василий Антонович получил должность помощника инспектора Одесского духовного училища и так оказался на Украине. Здесь он женился на Клавдии Георгиевне Попруженко (1863–1933) – дочери украинского священнослужителя, магистра богословия и профессора Одесской семинарии. Таким образом, Георгий Флоровский по отцу был русским, а по матери – украинцем; при этом осознавал он себя наследником именно русской национальной и культурной традиции. К тому же, в детстве и юности он почти каждое лето проводил на севере России и полюбил северную природу с ее лесами и озерами гораздо больше, чем юг. Возможно, эти обстоятельства впоследствии как-то отразились при формировании культурологической позиции Флоровского, – в частности, в предпринятой им критике украинизации русской культуры XVII–XVIII вв.

Родители Флоровского принадлежали к среде потомственного духовенства, однако семья в целом уже не была образцовой священнической династией, ибо большинство представителей ее младшего поколения отказались от традиционного церковного поприща и перешли в «орден» интеллигенции. Оба дяди Флоровского по матери – Сергей и Михаил – стали профессорами Одесского университета (со специализацией по геофизике и филологии); аналогичный путь избрали и старшие братья Флоровского: Василий (1881–1924) стал врачом, а Антоний (1884–1968) – известным историком-славистом³³. Старшая сестра Клавдия окончила Бестужевские курсы в Санкт-Петербурге, стажировалась

во Франции и Италии, получила должность приват-доцента на кафедре истории средних веков Одесского университета. Столь высокообразованные родственники неизменно создавали в доме атмосферу рафинированного культурного общения. Как отмечал впоследствии сам Флоровский, «в окружении взрослых – родителей, братьев, дядей, сестры – с их интеллектуальными интересами и увлечениями, я, просто сидя и слушая их, получал образование, в других условиях потребовавшее бы немалых трудов»³⁴.

В качестве второго, косвенного фактора своего раннего интеллектуального пробуждения Флоровский указывал на слабость здоровья в детстве и юности. Из-за постоянных болезней он не мог регулярно посещать гимназию и подолгу находился на домашнем обучении; в условиях постельного режима чтение книг заменило ему основную массу развлечений, типичных для большинства сверстников. Как сообщает Э.Блейн, «к тринадцати годам Георгий Флоровский прочитал все тома “Истории России” С.Соловьева; в четырнадцать – многотомную “Историю Русской Церкви” Голубинского; в пятнадцать – работы Ключевского, Чаадаева и большинства славянофилов. Еще в гимназии он читал Зелинского, Карамзина, Флоренского, Булгакова. Когда в возрасте восемнадцати лет Георгий поступил в университет, ему было позволено не посещать занятия по той причине, что он “уже знал все требуемые учебники”»³⁵. При всем уважении к Флоровскому и его биографу Блейну, довольно трудно представить, чтобы тринадцатилетний подросток прочитал «все тома» С.М.Соловьева и Е.Е.Голубинского. Похоже, данный пассаж «Жизнеописания о. Георгия» – один из примеров того, что Р.Барт описывал как современную мифологию вундеркинда: «Миф о гении – миф поистине неисчерпаемый. Классики некогда заявляли, что гений – это терпение. Сегодня же гениальность состоит в том, чтобы опередить время, написать (или для начала прочитать. – А. Ч.) в восемь лет то, что нормально пишется в двадцать пять. Это количественный вопрос времени – надо просто развиваться немного быстрее других. Поэтому привилегированной областью гения оказывается детство»³⁶...

В 1911 г. Флоровский окончил с золотой медалью полуклассическую (т. е. с изучением не двух древних языков, а одного – латинского) гимназию и поступил на историко-филологический факультет Новороссийского университета в Одессе. Решение о поступле-

нии в университет не было для Флоровского легким и очевидным, ему предшествовали напряженные раздумья, сомнения и тревоги, ставшие первым опытом экзистенциального страдания. Все это нашло отражение в письмах Флоровского Н.Н.Глубоковскому и П.А.Флоренскому. Эти письма, ныне опубликованные, представляют собой ценнейший документ: они не только освещают подробности жизни и демонстрируют круг интеллектуальных интересов, но также раскрывают душевные коллизии Флоровского – взрослеющего, обретающего персональную идентичность, захваченного исканием своей жизненной миссии и строящего планы на будущее.

Несмотря на успешность в учебе и семейное благополучие, юный Флоровский страдал от одиночества и растерянности в жизни. Он нуждался в человеке, которому мог бы излить свои заветные думы и тревоги, встретить понимание и получить совет. Ни отец-священник, ни кто-либо из родственников не подходили на эту роль, а вне дома у Флоровского практически не было друзей: «Тут хотелось бы сосредоточиться и найти у кого-нибудь поддержку и разъяснение. А я чувствую себя совершенно одиноким и почти никого, кто бы был возле меня и мог помочь мне в нужном направлении. А все иное мне так чуждо, так странно, непонятно!!!»³⁷. В итоге он решился на отчаянный поступок: написать и отправить исповедальное письмо – в другой город, через всю страну, человеку, доселе совершенно незнакомому. Несмотря на то, что Флоровский был настроен религиозно и волновавшие его проблемы имели прямое отношение к религии, своим доверенным лицом он избрал не «старца» из Оптиной пустыни, а человека мирского – Н.Н.Глубоковского, профессора Санкт-Петербургской духовной академии, авторитетного ученого-историка и библеиста. Данное обстоятельство символично, ибо характеризует религиозный интеллектуализм Флоровского, который с самого начала предпочитал «научный», а не мистический путь.

Первое письмо Глубоковскому Флоровский написал в 16-летнем возрасте, а менее чем через год он таким же образом обратился к еще одному светилу церковной науки – доценту Московской духовной академии П.А.Флоренскому. Сам по себе этот факт едва ли может означать разочарование Флоровского в своей переписке с Глубоковским, и трудно согласиться с утверждением С.М.Половинкина, что Флоровский «не нашел»³⁸ в Глубоковском

руководителя. Их переписка вполне удалась и представляет интерес, помимо прочего, как замечательное культурно-историческое явление. Эта переписка была начата Флоровским-гимназистом и вынужденно прервалась накануне эмиграции, когда он уже читал лекции студентам. Таким образом, в отличие от переписки с Флоренским, она продолжалась довольно долго и не прекратилась даже в период охлаждения религиозного энтузиазма Флоровского. Не исключено, что переписка с Глубоковским имела какое-то продолжение и за рубежом. В то же время Флоровский в принципе не мог быть удовлетворен своей перепиской что с Глубоковским, что с Флоренским, ибо то, чего он ждал от них, – избавление от «мучительных противоречий», уяснение своей цели в жизни, – нельзя получить ни от какого наставника извне, это нужно самостоятельно выстрадать. Данную истину юный Флоровский осознавал не вполне, поэтому не будет удивительным, если выяснится, что он пытался переписываться с кем-нибудь еще, преследуя все ту же цель.

Надо отметить, что Глубоковский проявил максимальную корректность, внимание и доброжелательность к своему юному и несколько экзальтированному корреспонденту, а как ученый он обладал значительно большими заслугами и авторитетом, нежели достаточно молодой еще тогда Флоренский. В то же время было бы неправильным рассматривать Глубоковского и Флоренского как неких конкурентов по заочному духовному руководству над Флоровским, для которого здесь имело место своеобразное разделение специализаций. Если его переписка с Глубоковским приобрела преимущественно деловой и научный характер, то в общении с Флоренским Флоровский стремился найти не только единомышленника в богословско-философских исканиях, но также некоего мистического наставника, и даже молитвенника, хотя в начале их переписки Флоренский еще не был священником.

Дело в том, что в 1911 г. Флоровский серьезно увлекся трудами «новейших русских философов соловьевской школы»³⁹, под впечатлением от чтения которых, очевидно, и решился написать Флоренскому – представителю этой плеяды, в наибольшей мере вызывающему доверие с точки зрения «церковности», – как-никак доцент духовной академии!.. Кроме того, с осени 1912 г. Флоренский возглавлял печатный орган Московской духовной академии – журнал «Богословский вестник», и в качестве главного редактора при-

гласил Флоровского к сотрудничеству, что имело большое значение для начинающего автора. Ведь, как он писал Глубоковскому, «читать напечатанным то, что стоило многих дней работы, что писалось давно и обдумывалось и т. д., и знать, что одновременно и многие другие люди читают и прodelывают за мною умственную работу – это побуждает в душе какие-то странные, трудно определяемые чувства»⁴⁰. В конечном счете, эти два ученых мужа – Глубоковский и Флоренский – олицетворяли для Флоровского два пути христианского познания: научно-исторический, который ассоциировался с Глубоковским – профессором более «научной» и либеральной Санкт-Петербургской академии, и путь богословско-метафизический, характерный для академии московской, настроенной более «церковно» и мистически, олицетворением которой выступал Флоренский.

В первом письме Глубоковскому, датированном 27 мая 1910 г., Флоровский лаконично, но очень емко охарактеризовал свою жизненную ситуацию: «Происхождение из духовной семьи, тяжелая болезнь, обрекавшая и обрекающая меня на одиночество, природный характер и склонности – все это способствовало развитию религиозного направления (чувства, не скажу) и придания религиозного наклона моим научным занятиям». Флоровский ощущает свою способность и призвание к продуктивной научной работе, однако религиозный характер его интересов вызывает «недружелюбность членов семьи» – представителей «секулярной» науки: «Семья сулит мне ту же ученую дорогу, по которой пошли братья моей матери, да и мой брат и сестра». Естественным выходом было бы поступление в духовную академию, однако оно представляется затруднительным по причине слабости здоровья, и, таким образом, ничего не остается, как готовиться к поступлению в университет. В связи с этим Флоровский возлагает свои упования на моральную и интеллектуальную поддержку Глубоковского. Второе письмо Глубоковскому написано 19 февраля 1911 г., – когда до окончания гимназии оставалось меньше полугода, – и свидетельствует о готовности в корне пересмотреть жизненные планы. Флоровский сообщает, что, несмотря на ухудшение здоровья, «принципиальное согласие на поступление в Академию (очевидно, речь идет о согласии со стороны семьи. – А. Ч.) мною, наконец, получено, и через год (в 1912) я, может быть, войду в храм – богословской науки»⁴¹.

Вскоре после этого, 16 марта 1911 г., Флоровский написал первое письмо Флоренскому, с которым спешил поделиться своей уверенностью, что должен поступать именно в духовную академию, которую воспринимает как наиболее прямой путь «служения Господу» и уповает на поддержку со стороны Флоренского в осуществлении своей мечты: «Моя заветная мысль, не оставляющая меня уже третий год, – поступить в Академию, и на пути к осуществлению этой мечты ряд непреодолимых с внешнего вида препятствий... Академия для меня является больше, чем школой учебной, она должна – по моему разумению – заучить меня быть христианином... Я стремлюсь в Академию, чтобы вырваться из мучительных противоречий, чтобы всецело предаться богоискательству, чтобы в изучении богословия окрепнуть духом, всецело предаться на служение Господу... Я не знаю, что делать. Пишу Вам, как старшему брату во Христе».

Помощь Флоренского ему тем более необходима, что не только «секулярно» настроенные родственники-ученые выступают против, но и «отец, верующий пастырь Церкви, однако, не относится к моим убеждениям с полным одобрением. Я колеблюсь из стороны в сторону, то я начинаю утверждаться в вере, то все идет прахом». Амплитуда этих колебаний широка: от вопросов метафизического порядка до житейских, бытовых. Наряду с жалобами на болезнь, которая привязывает его к дому, Флоровский делится своим страхом выпасть из родительского гнезда: «Могу ли я жить вне родительского дома, вдали от родительского попечения, без ласки и привета, да еще в общезжитии, “на людях”»? В любом случае, он не чувствует себя готовым поступать в академию сразу же по окончании гимназии, следующий год он планирует «употребить на основательную подготовку к экзамену»⁴², а пока надеется получить разрешение побыть вольнослушателем – не иначе, как по примеру В.С.Соловьева, имя которого, впрочем, при этом не упомянуто.

Спустя две недели, 30 марта 1911 г., Флоровский пишет очередное послание Глубоковскому, преисполненное новых горестных сомнений. Теперь к страхам по поводу своей болезни, привязывающей его к дому, прибавляется внезапное охлаждение бывшего мистического воодушевления и мысль, что его истинное призвание не в богословии, а в науке, где он может «с успехом работать». «Приближается пора выпускных экзаменов, и вопрос о

том, куда деваться после них, приобретает наибольшую резкость; и вместе с тем сомнения и недоумения усиливаются и создают нерешительность. Если еще неделю назад я так категорически решал поступить в Академию, и именно в Московскую, чтобы предаться изучению догматического богословия и метафизико-философских проблем и утвердиться в охватившем эту академию мистико-религиозном-арационалистическом направлении, что и думать не мог о чем-либо ином, – то теперь наоборот, какой-то панический ужас возбуждается во мне Московской Академией и мистикой и пр., и я решаю посвятить себя изучению исторических дисциплин в связи с религией... Однако, возможен поворот назад и повторение прежнего увлечения мистикой».

Вопрос соотношения мистического и рационально-научного познания религии Флоровский формулирует в виде жесткой дилеммы: «Есть ли абсолютная религиозная ученость историконаучного исследования, или самовоспитание должно достигаться одним внутри углублением и созерцательной, умной жизнью»? В конкретном же преломлении, применительно к его жизненной ситуации «эти вопросы соприкасаются тесно с вопросом: *Academia vel Universitas?*.. А если выбирать историю Церкви, то нужно поступать, по крайней мере, в Санкт-Петербургскую Академию, где можно совмещать и работы в обширных книго- и древлехранилищах»⁴³.

Следующее письмо, отправленное через три недели Флоренскому (от 22 апреля 1911 г.), свидетельствует о глубоком внутреннем смятении. На протяжении двух страниц Флоровский ведет изнурительный спор с самим собой. Уже первая фраза, состоящая из сплошных самопротиворечий и невнятных оговорок, демонстрирует всю глубину пропасти между мечтой поступить в духовную академию и страхом перед возможностью осуществления этой мечты на деле: «Решение поступить, рано или поздно это станет возможным, в Академию сложилось у меня в окончательном виде уже давно, и я утвердился в нем почти до невозможности изменить его». Вслед за этим, снова перечислив свои сомнения, Флоровский все же заявляет, что они не заставят его отказаться от академии, поступление в которую он воспринимает как некий религиозный подвиг: «...это меня не смущает, не изменяет нисколько решения поступить в Академию. “Не имам[ы] zde пребывающего града, но грядущего взыскуем”»⁴⁴.

Однако, несмотря на все пламенные порывы и клятвы, в итоге Флоровский все же отказался от прежних намерений и поступил в Новороссийский университет. Его переписка со своими заочными духовно-академическими наставниками прервалась на целый год – видимо, увлекла новая университетская жизнь, да и неловко, должно быть, было перед ними за внезапное изменение своего мучительно выстраданного решения. Во всяком случае, когда летом 1912 г. Флоровский возобновил переписку с Флоренским – теперь уже священником, – он вынужден был начать с оправданий: «Обстоятельства сложились так, что я не смог исполнить своего пламенного желания, и принужден был поступить в Университет»⁴⁵. Очевидно, его убеждения о величии свободных творческих поступков личности, о том, что в покорности обстоятельствам, «в малодушии именно и заключается греховность воли, ищущей “объективных” костылей»⁴⁶, в ту пору еще не сложились. Быть может, потом они сложились как раз не без влияния драматических переживаний собственного опыта «малодушия». С другой стороны, впоследствии из факта, что он так и не получил духовного образования, Флоровский извлек позитивное зерно, сделав элементом своей богословско-философской доктрины критику «школьного богословия» и сознательное дистанцирование от него.

Впрочем, есть основания предполагать, что Флоровский «слопался» и поддался «обстоятельствам», принуждавшим его отказаться от духовной академии и поступить в университет, по вполне уважительной причине, связанной с состоянием здоровья. Почти во всех его письмах 1910–1911 гг. присутствуют жалобы на плохое здоровье, которое «прогрессирует в сторону ухудшения»⁴⁷. Вскользь касаясь данного вопроса, Э.Блейн просто перечисляет болезни, перенесенные Флоровским в детстве и юности: «Вначале из-за болезни печени он был вообще прикован к постели, затем начался остеомиелит, который потребовал... четырех серьезных операций, “почти чудом перенесенных”. Уже и после поступления в университет болезни все еще преследовали его – в частности, редкая инфекционная болезнь горла, для лечения которой потребовались сильные средства»⁴⁸.

Таким образом, по версии Блейна, все дело заключалось в ряде чисто соматических заболеваний. Однако сам Флоровский в письмах указанного периода несколько иначе характеризовал свои

проблемы со здоровьем. Придавая этому обстоятельству большое значение, он считал необходимым специально остановиться на нем в первых же письмах, направленных своим потенциальным наставником. «А моя болезнь – признается Флоровский Глубоковскому – заключается единственно в неврастеничности с астматическими припадками»⁴⁹. В первом письме Флоренскому он также жалуется на «крайнюю болезненность и слабость сил», подробно передает свою историю болезни, которую резюмирует словами: «Но – главное – такое сильное потрясение нервной системы и всего здоровья, что до сих пор я не могу оправиться вполне». Наконец, некоторые письма Флоренскому Флоровский сопровождает прошениями о молитве, которые формулирует не в традиционной общей форме («помолитесь о грешном рабе Божиим имярек»), а с уточнением, что нуждается в молитве «об исцелении раба Божия Георгия от недугов тела и души», «о умиротворении и успокоении своей встревоженной и искушаемой соблазнами души»⁵⁰. Очевидно, болезнь Флоровского имела выраженный психосоматический характер, и, как следует из его прямых признаний, он сам вполне отдавал себе в этом отчет.

В пользу такой версии свидетельствует также целый ряд дополнительных указаний. Прежде всего, сами по себе внутренние метания Флоровского, неспособность принять окончательное решение, в частности, при выборе между университетом и духовной академией, указывают на подверженность неврозу. Его самооценка двойится: с одной стороны, он с явным удовольствием сообщает корреспондентам о своих «блестящих» успехах в учебе, о поощрениях со стороны родственников и преподавателей, но одновременно его письма полны не менее пафосными формулами самоуничтожения (он неоднократно называет себя «ничтожным», «слабым» и т. п.), за которыми чувствуется реальная неуверенность в себе, граничащая временами с отчаянием. Эти чередования самоуверенности с самоуничтожением не похожи на какой-то сознательный прием, скорее это признак болезненной мнительности, переменчивости мыслей и настроений, доставлявшей Флоровскому серьезное беспокойство: «Бывают колебания, довольно мучительные и сильные, и тогда я теряю под собой почву»⁵¹; «Моя неустойчивость и легкая переубедимость – точнее – самопереубедимость – характерна для меня вообще и составляет предмет терзаний и страданий»⁵².

Развитию невроза должна была способствовать и сама обстановка, в которой проходили детство и юность Флоровского. Младший и довольно поздний ребенок вполне благополучной и обеспеченной семьи (что само по себе создавало определенный психологический прессинг, связанный с неявным требованием соответствовать ожиданиям семьи), после перенесенной в детстве болезни Георгий был окружен повышенной заботой, значительную часть гимназического периода провел на домашнем обучении и все время, включая каникулы, находился в изоляции от той жизни, которой жило большинство его сверстников. Отсюда – преследовавшее Флоровского мучительное чувство одиночества и отрезанности от жизни: «В настоящее время, – писал он в восемнадцатилетнем возрасте, – я чувствую себя как-то особо; у меня почти уничтожилось чувство реальности окружающего, ощущение близости к людям, общности с ними и т. д.»⁵³.

Причины своего одиночества Флоровский видел в том, что «никогда не был ребенком и молодым, не знал ни товарищей, ни знакомых, ни общества, ни жизни, ни природы». Причем он страдал не только от житейского одиночества, обусловленного отсутствием нормальных друзей и подруг, но и от одиночества духовного, связанного с неудовлетворенной потребностью живого диалогического общения на волнующие его темы: «Прежде времени себя обрекши на серьезный труд, уединившись от жизни, от общества, не встречаясь ни с кем долгое время, не будучи ни с кем духовно близок, я опирался на книги»⁵⁴.

Одиночество, отсутствие полноценного общения, обостренное и невысказанное (до поры) переживание своей жизненной миссии у Георгия Флоровского, который с раннего детства «занимал в семье особое положение всеобщего любимца»⁵⁵, могли способствовать формированию акцентуированной личности нарциссического типа с предрасположенностью к острым неврозам. «Сверхстимуляции, дефициты или злоупотребления в специфической сфере формирования структуры Я, – пишет А.Лэнгле, – встречаются прежде всего в семейных отношениях. Часто это “особое положение”, которое ребенок занимает у одного из родителей или у бабушки с дедушкой, несоразмерные похвалы с их стороны, вытесняющие общение с самим собой и конструктивную критику со стороны других»⁵⁶.

Весьма вероятно, что ухудшения здоровья, на которые Флоровский жаловался в письмах 1910–1911 гг. (т. е. накануне того заранее внушающего страх момента, когда «с гимназическим аттестатом в руках придется решать вопрос: “Quo, quo vadis?”»⁵⁷), действительно имели место и были в значительной степени обусловлены психосоматически, развились на почве сильного стресса. Психологические переживания могли довести Флоровского до серьезного нервного истощения, в состоянии которого он, судя по всему, провел последние месяцы в гимназии и время вступительных экзаменов в университет. Понятное дело, что тут было уже не до продолжения душещипательной переписки с духовно-академическими наставниками...

Однако разрешение проблемы, происшедшее «само собой», не слишком-то успокоило Флоровского. Как и следовало ожидать, поначалу в университете его многое не удовлетворяло: это и «секулярный» дух, и необходимость тратить время на «чуждые, скучные и обременительные» филологические предметы, и неизбежное одиночество: «Меня сильно удручает и угнетает то одиночество и та уединенность, на которую я обречен в университете... Еще труднее найти какое-либо разделение своих религиозных исканий, что вызывает их лихорадочное трепетание от бурных взрывов до почти полного погасания». В начале университетского обучения образ далекой духовной академии по-прежнему вызывал у Флоровского прилив сентиментальных чувств: «И при мысли, что я уже мог бы быть в числе тех, кто изучает *divina*, нечто вроде слез появляется на глазах»⁵⁸.

Как показывает переписка, почти до самого окончания университета Флоровский не слишком четко осознавал, чего же именно он хочет от жизни, в частности от высшего образования. Уже в гимназический период у него появилась идея собственной жизненной миссии, однако она долго оставалась смутной и не могла принять каких-то конкретных очертаний. Возможно, одна из причин – в том, что это не была стандартная мечта о карьерном успехе на определенном поприще, а нечто смутное, сложносочиненное. И едва ли является простым совпадением, что в идее жизненной миссии юного Флоровского можно выделить составные части, которые напрямую перекликаются с элементами «всеединой системы знания» В.С.Соловьева...

По замыслу своего создателя, эта система должна была явить синтез науки, философии и религии: «Вести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии»⁵⁹. В рамках соловьевского теократического проекта носитель «теософского знания», воплощающий некий собирательный образ ученого, философа и пророка в одном лице, должен был участвовать в правлении наряду с царем и первосвященником.

В юности Флоровский не на шутку увлекался идеями Соловьева, осмыслению которых посвятил и свои первые печатные выступления («Новые книги о Владимире Соловьеве»; «Из прошлого русской мысли»). Очевидно, построения провозвестника философии всеединства оказали сильное влияние не только на ход мыслей одесского вундеркинда, но и непосредственно на его духовно-психологическое формирование. Во всяком случае, три элемента, из которых составила идея жизненной миссии Флоровского, реконструируемая на основе его писем (и не только) – это по существу прямая проекция соловьевской триады «всеединого знания». Причем близость к Соловьеву заключалась не только в совпадении составных частей этой триады, но и в сакрализации ее элементов. Так, в одном из писем Глубоковскому он с пафосом писал об «ученом служении у Престола Всевышнего»⁶⁰, т. е. рассматривал значение научной деятельности по примеру соловьевской «теургии», в контексте священнослужения, и ставил ее по крайней мере не ниже последнего.

Ситуация в семье – не менее сильный фактор формирования личности и убеждений юноши, чем идеи, почерпнутые из книг. У Флоровского воздействие этих факторов оказалось параллельным, ибо его семья представляла собой некое подобие соловьевской теософии в социологическом измерении: отец – священник и богослов, представитель системы духовного просвещения; дяди, брат и сестра – представители науки; наконец, «специализация» самого Георгия в этот период может быть определена вернее всего как философия. Безусловно, первичная роль в данном случае принадлежала семье, которая имела в жизни молодого Флоровского огромное значение и фактически заменяла ему весь окружа-

ющий мир (если не считать книг, набором которых болезненный юноша тоже был обязан семье). Однако, несмотря на это, семья не могла транслировать Георгию представление о его жизненной миссии в готовом виде. Как указывает Э.Эриксон, в подростково-юношеском возрасте психосоциальная эволюция, связанная с формированием персональной идентичности, происходит в форме динамического взаимодействия принципов конформизма («верности») и бунтарства⁶¹.

Поскольку Флоровский был личностью достаточно сильной и неординарной, он не мог ограничиться пассивным конформизмом и безропотно подчиниться тем установкам, которые исходили от семьи. Будучи в семье младшим и болезненным «всеобщим любимцем», Георгий был обречен на всевозможные психологические сверхстимуляции и настойчиво проецируемые извне жизненные программы. Подобное психологическое давление закономерно влечет у молодого человека реакцию противодействия, ибо представляет угрозу его свободе в поиске самоидентичности, в творчестве себя. Не исключено, что именно вследствие наличия подобного опыта акцентирование необходимости самостоятельного и свободного личностного выбора стало одним из излюбленных мотивов в творчестве Флоровского.

В то же время семейное влияние само по себе было неоднозначным по причине разницы в характере образования, мировоззрения, деятельности членов семьи, включавшей в себя представителей столь контрадикторных социальных лагерей, как духовенство и интеллигенция. При этом по своим человеческим качествам все они были вполне «хорошими людьми», профессионалами своего дела, и пользовались искренним уважением со стороны Георгия. Таким образом, определиться между двумя семейными традициями самореализации и связанными с ними ценностными моделями он мог только на основе свободного, не обусловленного какими-то субъективными эмоциональными предпочтениями выбора.

Не в силах принять радикальное решение, которое означало бы нежелательное ниспровержение авторитета какой-то части ближайших родственников или даже отказ от семейных установок вообще, и в то же время находясь перед неотступной задачей утверждения автономии своей личности, уяснения ее содержания и границ, Флоровский нашел своеобразный выход. Он полностью

не отверг и не принял ни одну из внушаемых со стороны семьи моделей, но воспринял и синтезировал их в своей собственной оригинальной версии. Взятую от отца религию он «деклерикиализировал», а заимствованную у родственников-интеллектуалов «научность», напротив, подчинил религиозным задачам и уже от себя лично дополнил все это философией в качестве некоего связующего звена. При помощи такой реинтерпретации он сохранил духовную преемственность сразу со всей семьей и одновременно вполне основательно утвердил свою самобытность, тем самым реализовав необходимую долю и «бунта», и «верности» (конформизма). Разумеется, этот синтез родился не единовременно, а его составные части на практике не могли прийти к гармоничному сосуществованию и находились в состоянии конфликта, пик которого пришелся на начало 1911 г., когда предстояло сделать выбор *Academia vel Universitas*.

Что означали для юного Флоровского элементы его жизненного проекта: наука, философия, религия? Научное призвание, следование идеалу «научности», «строгой научной работы» с ранних лет импонировало Флоровскому, соответствовало его педантичному характеру и способностям, которые получали подтверждение «блестящими» успехами в учебе, интересом к научным книгам, лестными поощрениями родственников и преподавателей. В конкретном ситуационном плане этой научной ипостаси Флоровского соответствовала идея поступления в университет или, «по крайней мере», в Санкт-Петербургскую, а не Московскую духовную академию. Однако научные устремления Флоровского периодически подвергались атакам со стороны его религиозного максимализма, требовавшего идти в Московскую духовную академию и внушавшего, что «изучение истории, хотя бы церковной, хотя бы в религиозно-провиденциальном аспекте, а особенно мелкая и детальная работа критически и аналитически источников, не есть ли угашение духа Христова, не есть ли отречение от истин духовного опыта»? Но не умолкал внутренний голос и с другой стороны: «Отказываясь от научной работы, не стану ли я зарывать в землю Богоданный талант?!»⁶²...

Второй элемент жизненной миссии – философия, в особенности традиция русского мессианизма (от славянофилов до Соловьева), идеями которого юный Флоровский был глубоко

увлечен, что отразилось уже в первых его печатных опытах. По замыслам Флоровского, философия должна была стать как бы внутренним наполнением его научной деятельности, придать ей целостность и смысловую направленность. Легко согласуемая и с религией, и с наукой, философия не вызывала во Флоровском внутренних терзаний, но, наоборот, выступала в качестве своеобразного агента гармонизации между время от времени конфликтующими в его сознании наукой и религией.

Религия была важна для юного Флоровского прежде всего в качестве некоего идеального горизонта научно-философской деятельности, в духе концепции всеединства. Характерно, что религиозное призвание для него в эти годы отнюдь не ассоциировалось со служением церкви в качестве священника. В исповедальных, наполненных подробностями письмах, посвященных мучительной дилемме *Academia vel Universitas*, Флоровский ни разу не затронул этого очевидного вопроса, который не мог бы его не волновать, если бы он хоть отдаленно планировал тогда стать священнослужителем. Притом что прямое предназначение духовной академии, по которой он так томился, есть именно подготовка священнослужителей.

Зато в письмах уже университетского периода Флоровский не раз позволил себе критически обмолвиться в адрес церковных институтов и напрямую высказался о нежелании становиться священником – в силу обстоятельств, «заставляющих 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 officio*»⁶³. Вероятно, в данном пункте он испытывал определенное влияние своих «секулярных» университетских профессоров и родственников-интеллигентов, которые сами отказались от наследственного «духовного» пути и едва ли могли желать «поповства» своему юному и тоже способному к науке «любимцу» Георгию. В таком случае понятно, почему отец-священник не выражал «полного одобрения» идее младшего сына поступать в духовную академию, – идее, вызванной какими-то смутными

восторженными мотивами в духе «ученого служения у Престола Всевышнего» и не связанной с реальным намерением принимать священный сан.

Религиозность юного Флоровского носила преимущественно рассудочный характер, была религией философа, а не мистика. В частности, об этом ярко свидетельствует тот уже отмечавшийся факт, что за разрешением своих духовных сомнений он обратился не к старцу-духовнику, а к ученому профессору. Осознавая свой рационалистический уклон как определенную проблему, Флоровский жаждал мистического опыта, однако краткие вспышки экстаза сменялись в его душе горьким ощущением духовной опустошенности. К этому прибавлялись недоумения по поводу соблазнительных для разума вопросов типа существования злых духов и их вмешательства в человеческую жизнь. Своими мистическими переживаниями и сомнениями Флоровский спешил поделиться с Глубоковским и Флоренским: «Я хочу быть верующим христианином, хочу верить и любить, но как-то слишком я рационалист... Нет и внутреннего просвета в область потустороннего, и напротив даже страх перед потусторонним, не чувственно-земным»⁶⁴; «Борьба между началами мистикорелигиозным и рационалистиконаучным, – именно борьба, – продолжается во мне давно, и я не чувствую возможности самостоятельно привести ее к решительному концу»⁶⁵.

Эта проблема волновала Флоровского в течение долгого времени, и по прошествии года он высказал намерение детально проанализировать ее в философском контексте. Поводом послужила новая книга А.И.Введенского «Логика как часть теории познания», автор которой, рассматривая соотношение веры и знания, критиковал и отрицал мистику даже в качестве специфической формы религиозного знания, ссылаясь при этом на новозаветные тексты. В связи с этим Флоровский предложил Флоренскому как редактору «Богословского вестника» проект посвященного данной проблеме материала: «Мне очень было бы привлекательно под заглавием “В защиту мистицизма” (или под иным каким) подвергнуть разбору взгляд на мистику (и ее отношение к христианству) и веру проф. Александра Ив. Введенского в его “Логике”»⁶⁶.

В целом, религиозность юного Флоровского можно охарактеризовать как симбиоз того философского понимания религии, которое он воспринял у В.С.Соловьева, и конфессиональной традиции

Русской церкви с присущими ей консерватизмом и мистицизмом, аскетизмом и бытовым «благочестием», – традиции, к которой он был приобщен с детства как сын добропорядочного священнослужителя. Как в теории, так и в жизненной практике он стремился совместить, синтезировать церковный религиозно-аскетический идеал с идеалом научного познания, но сталкивался на этом пути с неразрешимыми проблемами: «Я стремлюсь свое мировоззрение развивать на церковной основе... приводить в сопоставление с церковной мыслью все прочее умственное достояние, всею душою умереть для мира... А на деле жизни не могу отвергнуть в ее показном блеске, с ее мнимыми радостями, не могу потому, что закрадываются сомнения, мнимые ли они»⁶⁷.

На выпускном курсе университета Флоровский пережил своеобразный кризис своего религиозного призвания. Этот кризис, очевидно, был обусловлен университетскими успехами Флоровского, которому было обещано, что он будет оставлен для подготовки к профессорскому званию, а также происходившей тогда постепенной переориентацией его интересов от религиозной проблематики – к научной: «Вообще в последнее время из философских проблем наиболее всего меня занимает модная ныне проблема наукоучения, теории науки, основанная лет 15 назад Гуссерлем, – признается он Глубоковскому. – Прежние лирико-религиозные тенденции как-то ослабели, и ясный повод к этому, помимо сильного психологического влияния общения с экспериментом все время, лежит в чисто случайных обстоятельствах окружающей обстановки»⁶⁸.

Поскольку психология тогда считалась наукой преимущественно экспериментальной, в учебной программе университетского отделения философии и психологии, наряду с историей и филологией, естественнонаучные предметы занимали важное место, и будущие философы должны были проводить немало времени в лабораториях. Флоровский относился к лабораторным занятиям с увлечением и даже достиг в этой области определенных успехов: «Химия мной изучена в полном объеме университетского курса, и знакомство с ней дает глубокое умственное удовлетворение, не говоря о том, что много помогает пониманию гносеологических толкований сущности экспериментального исследования и познания, создавая критическую базу для оценок и разномыслий. В физиологическом же исследовании мне удалось получить не-

которые новые данные»⁶⁹. Обобщением полученных Флоровским «новых данных» стали доклад «Витализм и механицизм в биологии» и статья «О механизме рефлекторного слюноотделения», которая удостоилась высокой оценки академика И.П.Павлова и была опубликована в Петербурге в 1917 г. Наряду с физиологией, в университетские годы Флоровский увлекался математикой и логикой, свидетельством чему стала работа «Современные учения об умозаключениях», оставшаяся неопубликованной. Библиография печатных трудов Флоровского по истории русской мысли к тому времени уже насчитывала три работы, которые были созданы еще в начале 1910-х гг.: «Из прошлого русской мысли», «Новые книги о Владимире Соловьеве», «О монографии С.Аскольдова».

Образование, полученное в Новороссийском университете, обеспечило Флоровскому приличную историко-филологическую подготовку, а полученная в ходе лабораторных работ «сциентистская база... обеспечила ему на всю жизнь отрицание спекулятивной философии»⁷⁰. И то, и другое сыграло немаловажную роль в его последующей самореализации как мыслителя и ученого. В 1916 г. Флоровский с отличием окончил университет и был оставлен при отделении философии и психологии для получения степени магистра и подготовки к преподавательской деятельности. В этот период (с 1916-го по 1919 г.) он также преподавал в ряде учебных заведений Одессы такие предметы, как логика, философия, история, психология. В 1919 г. Флоровский завершил сдачу магистерских экзаменов, прочитал две пробные лекции перед университетской аудиторией, был принят приват-доцентом на историко-филологический факультет Новороссийского университета и приступил к чтению своего первого лекционного курса – «Логика науки о природе». А уже через полгода, в январе 1920 г., семья Флоровских навсегда покинула родину, разделив участь сотен тысяч представителей русской послеоктябрьской эмиграции.

Покинув Россию, семья Флоровских прибыла в Болгарию. Этот выбор был обусловлен тем обстоятельством, что болгарин из числа бывших студентов Василия Антоновича по Одесской семинарии незадолго перед тем возглавил министерство культов страны. Благодаря его поддержке Флоровским удалось достаточно быстро адаптироваться в Софии, где глава семейства получил должность инспектора местной семинарии, позволявшую семье

обрести жилье и пропитание. Георгию Флоровскому найти приличное трудоустройство оказалось труднее, и он вынужден был довольствоваться случайными заработками: давал частные уроки, подрабатывал корректором в Российско-Болгарском книгоиздательстве. В то же время такой образ жизни оставлял достаточно времени для работы над магистерской диссертацией, посвященной философии А.И.Герцена.

Очевидно, работа над диссертацией была начата еще в Одессе, однако в известных нам письмах Флоровского одесского периода нет прямых указаний на эти занятия. Остается неизвестным, в какой момент и по каким причинам была избрана именно данная тема и в каком направлении первоначально предполагалось ее рассмотрение. К сожалению, не высказал даже предположений по этому поводу и А.П.Козырев, специально занимавшийся вопросом влияния философии Герцена на Флоровского⁷¹. А между тем именно эволюция отношения к предмету собственной диссертации является одним из наиболее характерных проявлений той духовной перестройки, которую Флоровский переживал в начале 1920-х гг. Вот что он писал уже в начале 1924 г. Н.С.Трубецкому: «Вплоть до самого последнего времени я был рабом своего Герцена... Для меня книга моя уже совершенно устарела, и не будь это диссертация, напечатанием которой я должен хотя бы задним числом оправдать свою степень, я от напечатания ее бы уклонился и не стал бы подвергать себя риску быть обруганным за то, чего сейчас уже не написал бы. Можете представить себе, как я злился и нервничал, теряя время попусту за переделкою ненужной мне самому книги!..»⁷².

Действительно, фигура Герцена – революционера, социалиста, позитивиста – плохо вписывается в круг типичных для Флоровского интересов, который проявился уже в гимназическую пору, затем возродился в эмиграции и был связан с религиозно-философскими устремлениями, а персонально с такими именами, как Киреевский и Хомяков, Соловьев и Достоевский, Флоренский и Трубецкой... Каким образом эту «компанию» внезапно потеснил явный чужак Герцен? В литературе о Флоровском существует штамп, согласно которому создатель неопатристического синтеза, в отличие от большинства русских религиозных философов – своих современников, никогда не проделывал эволюции «от марксиз-

ма к идеализму» и не «возвращался» в церковь, ибо всегда оставался в ее ограде. Такое представление справедливо лишь отчасти. Очевидно, Флоровский никогда сознательно не порывал с православием, однако в его духовном развитии был этап, когда православие перестало служить для него регулятивной идеей творческой деятельности.

Речь идет о периоде охлаждения религиозного призвания и, соответственно, религиозных интересов Флоровского. Как явствует из его переписки с Глубоковским, на старших курсах университета и в годы магистратуры у начинающего ученого «прежние лирико-религиозные тенденции как-то ослабели», и вместо былых религиозно-философских замыслов он теперь восторженно делился с корреспондентом-профессором впечатлениями от лабораторной работы, сообщал о своих увлечениях новейшими концепциями западных мыслителей, в том числе «проблемой наукоучения, теории науки», а также о разочаровании в «возможности жить и дышать спокойно и свободно, будучи служителем церкви»⁷³. Соответствующим образом изменился и круг чтения Флоровского, ярким свидетельством чему может служить одна из первых его статей, написанная вскоре после эмиграции и, очевидно, во многом обусловленная впечатлениями от предшествующего чтения: «О народах не-исторических. Страна отцов и страна детей».

Как явствует из самого названия, статья навеяна мыслями «певца Заратустры» Ф.Ницше, который вспоминается и обильно цитируется почти на каждой странице, наряду с идеями Герцена, И.Г.Фихте, Г.Ф.Гегеля, А.Бергсона, О.Шпенглера и других, весьма далеких от православной традиции философов. «Православные» Соловьев, Киреевский, Достоевский здесь тоже фигурируют, но скорее в силу евразийской конъюнктуры статьи и притом на вторых ролях. Вместе с тем «О народах не-исторических» стала первой после семилетнего перерыва работой Флоровского, затрагивающей религиозно-философские проблемы. Если в начале 1910-х гг. он был всецело погружен в эту тематику и подготовил сразу несколько работ по русской религиозной мысли, то затем вплоть до 1921 г. ничего подобного уже не написал. А если вспомнить, что научные проблемы, которыми Флоровский занимался накануне эмиграции, уже никак не были связаны с его юношеской идеей

религиозного призвания, с «вопросом об отношении христианства к жизни», выяснению которого он мечтал себя посвятить, то можно сделать вывод о потере серьезного интереса к религии.

Трудно однозначно определить, какой причиной был вызван такой поворот в настроениях Флоровского. Скорее всего, это был комплекс причин, среди которых могли сказаться и юношеский религиозный кризис, и впечатления от нового круга чтения, в котором появились такие авторы, как Ницше, и опыт университетских научно-лабораторных занятий, и изменение самого жизненного проекта Флоровского, окончательно отказавшегося от мечты о духовной академии и связанном с ней поприщем в связи с открывшимися перед ним перспективами университетской карьеры. Возможно, сыграл свою роль научный руководитель Флоровского по университету позитивист профессор Н.Н.Ланге (1858–1921). Очевидно, Ланге имел и моральное влияние на Флоровского, который уже в середине 1920-х посвятил своему научному руководителю одну из статей. Поэтому не исключено, что именно Ланге мог предложить своему подопечному Герцена в качестве темы диссертационного исследования, тем более, что сам Флоровский внутренне был к подобной теме уже вполне готов.

Забегая вперед, следует отметить, что знакомство с философией Герцена и созвучных ему зарубежных философов способствовало оригинальному повороту в развитии религиозно-философских взглядов Флоровского, в частности, в его отношении к Соловьеву и софиологической традиции. Но едва ли это играло какую-то роль при выборе темы, едва ли Флоровский изначально обращался к наследию Герцена в поисках философского оружия для полемики с софиологией и «логическим провиденциализмом». Эти аспекты обнаружались уже позднее и послужили основой для реинтерпретации всей темы. Опубликованные впоследствии тексты Флоровского о Герцене, которые принято рассматривать как фрагменты его несохранившейся диссертации, являются результатом существенной переработки и, судя по всему, уже далеки от первоначального проекта работы.

А сначала, при выборе темы диссертации, в обращении к Герцену вполне удачно совмещались старый интерес Флоровского к истории русской философии с его новым увлечением проблемой «наукоучения», в разработку которой «Искандер» внес вклад та-

кими своими работами, как «Дилетантизм в науке», «Письма об изучении природы». Очевидно, не является простым совпадением, что первый лекционный курс, который Флоровский разработал и стал читать в Новороссийском университете в 1919 г., носил название «Логика науки о природе». Именно у Герцена Флоровский мог воспринять свою ключевую идею о «необходимости тесного контакта» философии и естествознания, сперва изложенную в письме Глубоковскому⁷⁴, а затем нашедшую выражение в проекте цикла статей о «феноменологии научного опыта», построенной на сравнительном изучении природы и истории. Отголосками этого амбициозного замысла стали статьи «К обоснованию логического релятивизма» и «О типах исторического истолкования», опубликованные уже в эмиграции и совершенно выпадающие из контекста остальных публикаций Флоровского 1920-х гг.

Однако волею обстоятельств в первые годы эмиграции Флоровскому пришлось забыть о научной карьере и испытать себя в роли публициста, участника идейного сообщества, а вместе с тем – вспомнить прежние увлечения русским мессианством и религиозной идеей. Дело в том, что в Софии Флоровский сблизился с молодыми эмигрантами-интеллектуалами П.Н.Савицким, П.П.Сувчинским и Н.С.Трубецким, вместе с которыми фактически стал провозвестником евразийской идеи. Благодаря этому на протяжении трех лет основной его трибуной стали евразийские сборники: «Исход к Востоку» (София, 1921), «На путях» (Берлин, 1922), «Россия и латинство» (Берлин, 1923).

Вопрос о роли Флоровского в евразийстве, так же как и о влиянии евразийства на философию Флоровского, остается открытым и дискуссионным. Сам Флоровский впоследствии не слишком любил вспоминать о своем участии в движении и начисто отрицал, что был когда-либо «евразийцем», а свое сотрудничество в евразийских изданиях трактовал исключительно как возможность опубликовать где-то свои статьи. Именно такая версия зафиксирована в блейновском «Жизнеописании», где приводятся слова Флоровского: «Никакой группы или партии не существовало... По замыслу, это должен был быть именно сборник статей. В нашем издании каждый просто говорил от своего имени то, что думал... Позднее, однако, некоторые люди попытались превратить это начинание в некую партию и программу»⁷⁵. Вопреки этому в письме

Ю.П.Иваску 1965 г. Флоровский все же признавал факт существования «группы» и своего в ней участия, отказываясь, однако, считать эту группу «евразийской»: «Когда Трубецкой писал “Европу и Человечество”, он еще не был “евразийцем”. С другой стороны, не все члены первоначальной Софийской группы разделяли его взгляды. Я, во всяком случае, “Европу и Человечество” и тогда решительно отвергал и даже написал резкую критику, которая не была тогда напечатана и отчасти вошла в позднейшую статью, “Е<вразийский> соблазн”»⁷⁶.

О характере упомянутой «резкой критики» в адрес Н.С.Трубецкого позволяет судить изданный Флоровским в 1924 г. обзор русской философской литературы, где, в частности, рассмотрена и книга «Европа и человечество». «Центр тяжести лежит не в доводах автора, а в его иррациональном пафосе отрицания Европы», – резюмирует Флоровский. Вместе с тем, в отличие от своих высказываний в конце жизни, здесь, как и в иных статьях 1920-х гг., Флоровский не стесняется термина «евразийство» и признает заслуги этого движения: «“Евразийство” в первоначальной форме своего развития было опытом культурно-философского и религиозно-философского опознания современности, опытом формулировки выдвинутых переживаемыми событиями духовных проблем. С особой силою подымались проблемы философии истории в их общей и конкретной форме»⁷⁷.

Таким образом, собственные свидетельства Флоровского о своем отношении к евразийству, а также оценки и трактовки истории этого движения, высказанные в разные периоды жизни, противоречивы. По мнению А.В.Соболева, историка евразийства и публикатора писем Флоровского евразийского периода, несмотря на то, что «в старости Флоровский пытался полностью отрицать свою приверженность евразийским идеалам..., письма показывают, что он не только был евразийцем, но даже пытался взять на себя непосильную задачу духовного лидера движения, чтобы удержать его в русле первоначально поставленных задач»⁷⁸.

На наш взгляд, истина находится где-то посередине. Во-первых, слабость точки зрения Соболева в том, что он противопоставляет реальному историческому евразийству собственную идеальную его модель, которая совпадает с позицией Флоровского. При таком ракурсе последний, действительно, оказывается даже более на-

стоящим евразийцем, чем все остальные евразийцы, пустившиеся в пропаганду, «национал-большевизм» и прочие прегрешения. Во-вторых, письма Флоровского Трубецкому и Сувчинскому конца 1922–1924 гг. (где тот отстаивает свое видение ближайших задач и предлагает свою программу действий), которые Соболев рассматривает как доказательство тесной вовлеченности Флоровского в «мейнстрим» евразийского движения, уже тогда воспринимались и самим Флоровским, и его корреспондентами как попытка «возвращения»: «Я не “требую” ничего кроме restitution in integrum, – писал Флоровский, – меньше поставит меня в ложное положение, и тогда лучше и не ворочаться»⁷⁹. В том же духе и Трубецкой комментирует ситуацию в письме Сувчинскому 1923 г., которое приводит сам Соболев: «Возвращение Георгия Васильевича осложняет дело. Из письма его к Вам совершенно ясно, что внутренне он от нас чрезвычайно далек. “Евразийский временник” проникнут особым, как Вы любите говорить “пафосом” или “тонусом”... А между тем Г.В. именно в этом созвучать не может»⁸⁰. Действительно, если в первых трех евразийских сборниках Флоровский опубликовал пять статей, то в «Евразийском временнике» он уже не принимал участия.

Думается, на первых порах евразийство еще не представляло собой того жесткого политико-идеологического объединения, каким стало впоследствии, и содержание его идейной платформы еще не было достаточно четко определено. Для Флоровского, как и для других участников, это был кружок близких по настроению, уровню образованности и по эмигрантской судьбе молодых сверстников, которые были в тот момент интересны и нужны друг другу сами по себе. Обнаружив сходство в своих интересах и взглядах, они составили столь типичное для молодого возраста идейное сообщество, напоминающее легендарные философские кружки первой половины XIX в. и объединили усилия, чтобы заявить о себе единым сборником статей. Разумеется, «Исход к Востоку» не был таким сборником, где каждый автор сам за себя, как это хотелось представить Флоровскому в последние годы жизни, однако определенный плюрализм и свобода во взглядах действительно присутствовали.

Возможно, Флоровский преувеличивал степень этой свободы или добросовестно заблуждался по этому поводу, не отдавал себе отчета в реальном положении вещей, принимал желаемое за дей-

ствительное. Возможно, он, наоборот, изначально осознавал свое несоответствие той тенденции, которую разделяли остальные евразийцы, но надеялся ее переломить и даже занять лидерскую позицию в движении, добившись его переориентации в соответствии с собственной программой, о чем красноречиво говорят его письма Трубецкому и Сувчинскому. Скорее всего, доля истины есть в обеих версиях, и Флоровский просто до последнего момента питал иллюзию, что сможет наставить своих товарищей на «путь истинный».

В конце концов, для Флоровского, многообещающая университетская карьера которого оборвалась в связи с эмиграцией (где он два года не мог найти себе достойного применения), участие в успешном идеологическом проекте, дававшее возможность печататься во влиятельных изданиях, зарабатывать себе имя и аудиторию, а также деньги, само по себе должно было значить немало. Фактически в софийский период жизни Флоровский как автор находился в зависимости от евразийцев, контролировавших тогда значительную часть издательских ресурсов русской эмиграции. Сувчинский был директором-распорядителем Российско-Болгарского книгоиздательства (где Флоровский сначала подрабатывал корректором, а затем публиковался в составе первых евразийских сборников), а Савицкий, по поручению П.Б.Струве, на первых порах координировал выпуск возрожденного журнала «Русская мысль», где Флоровский также публиковался⁸¹.

Поэтому он не мог не дорожить своим сотрудничеством с евразийцами, а когда оно прервалось, приложил усилия для его возобновления, попытавшись заодно скорректировать евразийскую доктрину. «И сколько бы с Вами мы ни расходились по “принципиальным” вопросам, я твердо чувствую: мы всегда останемся в одном лагере»⁸², – заверял Флоровский Трубецкого. По-видимому, последней его попыткой солидаризироваться и восстановить связь с евразийцами стала статья «Окамененное бесчувствие», опубликованная в журнале «Путь» в 1926 г., т. е. спустя почти три года после попытки «возвращения» в евразийство в 1923 г.

Эта статья интересна тем, что в ней Флоровский стремится максимально попасть «в струю» евразийских идей и прямо причисляет себя к евразийцам: «мы, “евразийцы”»⁸³. Впоследствии Блейн, ссылаясь на самого Флоровского, создал версию, что изна-

чально статья была написана в третьем лице, а все высказывания в первом лице – это результат бесцеремонной редакторской правки, однако, как наглядно показал Н.К.Гаврюшин, эта версия малоубедительна⁸⁴. Статья «Окамененное бесчувствие», а также переписка с Трубецким и Сувчинским опровергают позднейшее утверждение Флоровского, что его «окончательный» разрыв с евразийцами произошел в августе 1923 г.⁸⁵ Он на протяжении еще нескольких лет предпринимал попытки вернуться, притом что *de facto* перестал быть реальным участником движения значительно раньше.

Судя по всему, объективно Флоровский мог иметь значение как некая весомая фигура в евразийском кружке только в период его зарождения и подготовки сборника «Исход к Востоку» (1921), где были опубликованы сразу три его статьи: «Разрывы и связи», «Хитрость разума», «О народах не-исторических». Однако Флоровский психологически был неспособен к работе «в команде», у него почти отсутствовали такие качества, как дипломатичность, умение взаимодействовать с другими и способность с успехом отстаивать свою позицию, хотя лидерские амбиции, безусловно, присутствовали. Поэтому неудивительно, что после «Исхода к Востоку» он быстро утратил какое-либо реальное влияние на принятие решений в евразийском сообществе. Дополнительно этому могло способствовать и то, что вскоре Трубецкой и Сувчинский территориально оказались вдалеке. Правда, после переезда в Прагу в конце 1921 г. Флоровский жил в одном городе с Савицким, с которым они были женаты на сестрах, однако, несмотря на это (или же наоборот?), между ними сложились конфликтные отношения. Можно предположить, что в 1922–1923 гг. евразийцы в некотором смысле просто использовали Флоровского как философа и религиозного мыслителя, продуцирующего созвучные им идеи, но эта роль вовсе не предусматривала равноправный с ними и «незаменимый» статус. Известно, что уже в 1923 г., когда Флоровский добивался «*restitution in integrum*» в евразийстве, сами евразийцы активно занимались поисками кандидатуры другого интеллектуала, ответственного за философско-богословскую составляющую евразийской идеологии. В качестве новых кандидатов на данную роль рассматривались, в частности, П.И.Новгородцев⁸⁶, А.В.Карташев, И.А.Ильин и Л.П.Карсавин, который и стал в итоге «преемником» Флоровского⁸⁷.

Что давало евразийство самому Флоровскому кроме внешних преимуществ – союза с влиятельными идеологами, возможности публиковаться? Изложенная в письме Иваску мотивация его участия в этом проекте, который воспринимался Флоровским как очередная «лига русской культуры», представляется вполне правдоподобной. «Ударение на темы русской культуры» было естественно для оказавшихся на чужбине русских эмигрантов, ищущих объединяющую идею и основу сохранения духовной идентичности. Очевидно, изначально это и была некая идея в сообществе будущих евразийцев, которые, однако, разошлись в ее интерпретации.

Для всех них, а для Флоровского в особенности, первоначально эта идея была тесно связана с идеей религиозной, с православием как неким духовным наполнением русской истории и культуры. В свою очередь, сама по себе драматичная обстановка эмиграции не могла не способствовать значительному усилению религиозных настроений. Таким образом, у Флоровского было достаточно стимулов для возврата к религиозной тематике и возобновлению переживания своей религиозной миссии, к пафосу религиозного учительства, который на глазах возрастал от одной его статьи к другой в 1920-е гг.

Однако в данном вопросе движение мысли Флоровского и евразийского триумвирата оказалось разнонаправленным. Подход евразийцев к религии можно назвать культурологическим, для них она была по сути дела функцией культурного, исторического, географического факторов, что вскоре привело к таким курьезам, как концепция «потенциального православия». Флоровский же твердо усвоил противоположный взгляд – по крайней мере еще с 1914 г., когда рецензировал работу Глубоковского «Православие по его существу» и подчеркивал вслед за своим заочным наставником «недостаточность... ходячих взглядов», согласно которым православие, во-первых, «квалифицируют как некоторую националистическую форму христианства. Во-вторых, православие сливают до неразъединимости с определенным государственно-народным строем, ибо конкретное обнаружение свое православие находит в жизни определенного народа, в жизни русского народа»⁸⁸.

Подобному этнографическому и культурологическому восприятию религии Флоровский противопоставлял бескомпромиссный конфессиональный подход, в рамках которого предлагал евразий-

цам планы издания «общедоступных сборников о православии» с «целью раздвинуть рамки богословских и церковных знаний и осмыслить обломки, лежащие грудой в благонамеренных головах», а также проект богословского журнала «Устои», призванного «утверждать твердое, конфессиональное, церковное православие». Вот как прокомментировал Трубецкой его предложения в письме Сувчинскому: «Проект Флоровского, по-моему, есть плод... желания где-нибудь напечатать некоторые задуманные им статьи, не имеющие прямого отношения к евразийству... У Флоровского выходит так, что он задумал несколько статей, а для того, чтобы их напечатать, изобретает журнал, составляет список сотрудников, заказывает им статьи, которые бы обрамили его собственные статьи. Так дело не делается»⁸⁹.

Флоровский изложил свое видение расхождений с евразийцами в письме Трубецкому 1924 г., которое служит прекрасной иллюстрацией его «профетического стиля» образца 1920-х гг.: «Смысл моего предметного отклонения от “евраз[ийства]” Вы изображаете *neverno*. Я не утверждаю, что *только* церковные (рел[игиозные]) вопросы актуальны и потому вовсе не считаю себя обязанным “выходить из мира” и постригаться в монахи. Я говорю совершенно другое: для меня церковные вопросы есть *первые* и *основные*, если хотите, да – *единственные*, но в том смысле, что они *все* и *вся* в себя включают. Поэтому с *них* надо *начинать*... Культура должна *расти* из церкви... Запад есть латино-протест[антская] “страна” и в *этом* качестве подлежит преодолению – *религиозному*. Россия есть *религиозная* задача. Отсюда вовсе не следует, что не надо строить культуру. Но культуру надо строить религиозно. И если я “возражаю” евразийцам, сам будучи одним из них, то потому, что вижу в них поползновение... уйти в мирское делание... Недопустимо оставаться бессознательными, “кустарными” православными. Нужно пережить, вчувствовать прав[ославное] прошлое – Виз[антийское] и Русское, – почувствовать русскую судьбу, как прав[ославную] судьбу – иначе неизбежно впадаете в маниловщину или ноздревщину. “Временник” для меня *скупен*. Он весь *не на тему*... У “Врем[енника]” есть своя публика, и очень многочисленная; боюсь, что все это недорезанные буржуи, которые с охотою “потолкуют” – у открытых дверей. Помечтают о будущей Вел[икой] России...»⁹⁰.

В то самое время, когда Флоровский наращивал свой религиозный пафос и стремился к преобразованию евразийства в религиозное по преимуществу движение, к получению влияния на религиозные устроения русской эмиграции, сами евразийцы, напротив, шли к решению о сокращении религиозного компонента своей идеологии. Как сообщает Б.Степанов, к середине 1920-х гг. «с повышением значимости чисто политических задач и ростом “партийности” все более настоятельной становилась задача выработки единой идеологической платформы... Становится ясно, что деятельность участников движения должна быть по-разному представлена, с одной стороны, для спонсоров, а с другой – для потенциальных евразийцев в России, что при выработке программы необходимо принимать во внимание не только имманентно-теоретические задачи, но и учитывать восприятие движения влиятельными деятелями эмиграции. Это коснулось, в частности, и православия как одного из краеугольных камней евразийской идеологии... По настоянию П.С.Арапова в евразийской пропаганде была убавлена доза церковности, “чтобы не отпугнуть каких-то религиозно-индифферентных офицеров”. О трудностях восприятия православия евразийцами в России свидетельствовал в своей записке евразийский эмиссар Г.Н.Мукалов»⁹¹. Религиозная программа Флоровского была евразийцам уже не ко двору...

Расхождение Флоровского с евразийством было предопределено. Для этого имелся целый ряд причин, хотя достаточно было и одной – главной, которую вскользь отмечает Соболев: «Психологически он был наименее совместим с остальными членами данной группы. Среди основателей он был единственным недворянином и провинциалом»⁹². Конечно, вольно или невольно Флоровский должен был испытывать некое стеснение рядом с такими людьми, как Трубецкой и его друзья: социальная дистанция между сыном ректора Одесской семинарии и сыном ректора Московского университета налицо. Но дело не просто в разнице происхождения и социального статуса, которую отчасти нивелировали условия эмиграции. Еще более разительным было несоответствие психологии и стиля мышления. Рафинированные столичные аристократы-интеллектуалы, представители «золотой молодежи» Российской империи, Трубецкой, Савицкий и Сувчинский были

по сути дела прагматиками, что отчетливо проявилось в их отношении к религии, которая служила для них всего лишь разменной картой в политико-идеологической игре.

Дети духовенства не могут воспринимать религию таким образом. Независимо от того, продолжают ли они свою родовую традицию веры и служения или отказываются от нее, религия всегда остается для них чем-то весьма значительным, будь то в модусе утверждения или отрицания. «Попович» Флоровский по своему психологическому складу всегда был «идеалистом», а в 1920-е гг. стал Дон-Кихотом своей религиозной идеи, в коей его укрепляло не в последнюю очередь и собственное происхождение. Не только его тексты, где на глазах нарастал религиозный пафос и церковная риторика, но и сама личность Флоровского производили тогда соответствующее впечатление, которое ярко передал в своих воспоминаниях редактор эмигрантского журнала «Современные записки» М.Вишняк: «Явный мракобес – приводит в ужас своим воинствующим православием не только меня с Милуковым, но и Скобцеву (в недалеком будущем монахиню Марию) с ничего не страшщимся Вышеславцевым»⁹³.

Проведенный на материале юношеских писем Флоровского анализ его психологии показал, что он был акцентуированной нарциссической личностью. Этому сопутствовало переживание им собственной религиозной миссии. Не исключено, что между этими факторами существовала причинно-следственная связь. В любом случае, их сочетание вполне могло послужить причиной того, что Флоровский приобрел репутацию «упрямца», обладателя «трудного» и «авторитарного» характера, о чем неоднократно упоминает и Блейн⁹⁴. К тому же, с детства не привыкший к полноценному общению с людьми вне семьи, психологически Флоровский был неспособен и на конструктивную работу «в команде». Подтверждением этому служит не только эпизод с евразийством, но также последующий опыт его сотрудничества в парижском Свято-Сергиевском институте и нью-йоркской Свято-Владимирской семинарии.

Демонстрацией действительного и окончательного разрыва с евразийством явилась статья «Евразийский соблазн», опубликованная в 1928 г. и подводящая своеобразный итог духовной эволюции Флоровского 1920-х гг. Не затрагивая здесь теоретических аспектов (они будут рассмотрены ниже), отметим особую даже для

Флоровского страстность этой статьи, лейтмотивом которой стал акцент, что теперь уже евразийцы – не «мы», а «они»: «Судьба евразийства – история духовной неудачи... Евразийство не удалось. Вместо пути проложен тупик. Он никуда не ведет... Замысел духовного преодоления русской смуты выдохся и измельчал в евразийстве... Сложную и трудную задачу религиозно-творческого возрождения евразийцы разменяли на суетумудрие идеологических упражнений... Величайшая духовная узость, кружковский дух, дух самопревозношения и полной презрительности к человеку, к человеческой свободе»⁹⁵...

Если знакомство Флоровского с основоположниками евразийства состоялось в Софии, то переписку по поводу своего «возвращения» в движение он вел уже с нового места жительства. Отсутствие перспектив профессиональной самореализации заставило Флоровского вместе с будущей женой Ксенией Ивановной Симоновой в декабре 1921 г. покинуть столицу Болгарии и перебраться в Прагу, являвшуюся тогда одним из главных центров русской диаспоры. В те годы в Чехословакии реализовывалась «русская акция», целью которой было обеспечение условий для продолжения научной и образовательной деятельности в среде русских эмигрантов. Это была масштабная правительственная программа, инициатором которой выступал лично президент страны Т.Масарик – специалист по русской истории и искренний симпатизант России. Благодаря «русской акции» в 1920-х гг. Прага значительно опередила другие города Европы по степени концентрации русской интеллигенции; в эти годы там жили и работали С.Н.Булгаков, Н.О.Лосский, В.Н.Лосский, П.И.Новгородцев, П.Б.Струве и др.

Властями Чехословакии была учреждена коллегия, состоявшая из ученых – представителей русской эмиграции, по рекомендации которых распределялись академические гранты. Вице-президентом этой коллегии был старый знакомый Флоровского П.И.Новгородцев. «Я впервые познакомился с Новгородцевым в Одессе, – вспоминал Флоровский, – куда он приехал с севера как беженец, держа путь далее на юг... затем встретился с ним снова в Софии, где он оказался проездом в Прагу»⁹⁶. У Флоровского сложились хорошие отношения с Новгородцевым, и благодаря его поддержке в октябре 1921 г. Георгий Васильевич получил стипендию,

позволявшую ему переехать в Чехословакию с целью продолжения академических исследований, а после защиты диссертации – место преподавателя Русского факультета права при Пражском Карловом университете, где Новгородцев был деканом. Защита магистерской диссертации Флоровского состоялась 3 июня 1923 г., оппонентами на ней выступили Н.О.Лосский, П.Б.Струве и В.В.Зеньковский, в зале присутствовал П.Н.Милюков.

Кроме Новгородцева, в Праге Флоровский особенно сблизился со Струве и С.Н.Булгаковым. Близкий, если не сказать духовно-интимный, характер этих взаимоотношений показывают воспоминания Флоровского о своей свадьбе, состоявшейся в апреле 1922 г., когда «ввиду отсутствия родителей, госпожа Струве, по русскому обычаю, благословила мою жену, а Новгородцев – меня»⁹⁷. Струве и Булгаков были кумирами юности Флоровского, когда он зачитывался их статьями в сборнике «Вехи», знакомство с которым стало одним из самых ярких духовных впечатлений его жизни⁹⁸. И не случайно в 1921 г., пытаясь консолидировать евразийство с «веховским» направлением мысли, в качестве посредника для этого Флоровский избрал тогда еще лично ему не знакомого Струве, обратившись к нему в печати с пафосным открытым «письмом об евразийстве».

Огромным авторитетом обладал для Флоровского Булгаков – философ, не просто проделавший путь «от марксизма к идеализму», но вернувшийся в церковь, пришедший к самым сокровенным темам православной мысли, ставший священником и богословом. Еще в 1914 г., упрекая В.С.Соловьева и С.Н.Трубецкого в недостатке «церковного опыта», Флоровский указывал, как «современная славянофильская школа уже исправляет принципиально-методологическую ошибку своих учителей, как то особенно хорошо видно в статье С.Н.Булгакова “Трансцендентальная проблема религии”»⁹⁹. В Праге Булгаков оказался коллегой Флоровского, ибо был профессором церковного права и богословия Русского юридического факультета, на базе которого Флоровский заканчивал работу над диссертацией и в преддверии ее защиты работал ассистентом. Неудивительно, что вскоре после личного знакомства Флоровский избрал священника-профессора Булгакова своим духовным отцом и пришел к нему с исповедью¹⁰⁰, в очередной раз пытаясь обрести некоего идеального духовного наставни-

ка, – пастыря и научного руководителя в одном лице. Очевидно, у Флоровского долго сохранялась глубокая потребность в мудром Учителе и заботливом Отце, которого он не смог обрести в собственном родителе и затем пытался искать в лице Глубоковского, Флоренского, Новгородцева, Струве, Булгакова, Бердяева...

«В разрозненном, но полном интеллектуального напряжения мире Русского зарубежья, – пишет Е.Евтухова, – личные отношения, такие как между Булгаковым и Флоровским, играли решающую роль в возникновении и формулировании новых идей, мировоззрений и подходов к истории. Однако природа дружбы Булгакова и Флоровского – взаимоотношений, имевших первостепенное значение для понимания нами мира русских идей, культуры и религии в двадцатом столетии, – остается загадочной»¹⁰¹. «Загадочной» дружба Булгакова и Флоровского предстает главным образом в свете их идейной конфронтации по вопросу софиологии. Однако, помимо теоретических расхождений, притом не сразу представших во всей остроте, между Булгаковым и Флоровским существовали сближающие факторы психологического свойства. Флоровский с юных лет сохранил глубокий пиетет перед Булгаковым и при личном знакомстве встретил со стороны последнего соответствующий отклик, тем более что просьба Флоровского стать его духовным отцом не могла не польстить самолюбию Булгакова. Взаимоотношения по сценарию «духовного отца» и «духовного сына» прекрасно отвечали психологическим запросам не только Флоровского, но и самого Булгакова: «У Булгакова было острое сознание миссии – те, кого он любил, должны были, как ему казалось, его с ним разделять»¹⁰².

Поэтому Булгаков охотно вошел в роль «духовного отца» тридцатилетнего и не слишком склонного к «послушанию» Флоровского, несмотря на быстро обнаружившиеся в связи с этим затруднения, отмеченные короткой записью в булгаковском дневнике уже в сентябре 1923 г.: «Не могу поставить на рельсы Г.В.Ф.»¹⁰³. По предположению А.Е.Климова, эти слова свидетельствуют о разногласиях философского характера; на наш взгляд, речь идет не в последнюю очередь о персональном взаимодействии, о невозможности добиться от Флоровского покорности и доверия, подобающих, по мнению Булгакова, по отношению к духовному отцу. Судя по письмам Булгакова к Флоровскому это-

го периода, он близко к сердцу воспринимал отношения со своим подопечным, чутко и ревниво реагировал на его мысли, слова и поступки. Например, он очень болезненно воспринял решение Флоровского прекратить свое членство в Братстве Св. Софии, высказанное Флоровским наряду с сомнениями по поводу возможности его сотрудничества в создаваемом при активном участии Булгакова парижском Богословском институте («академии») по причине его «правизны».

Флоровский был одним из членов-учредителей возрожденного незадолго до того и возглавляемого Булгаковым Братства Св. Софии, где задавали тон представители старшего поколения религиозно-философской группы «Путь» (которых евразийцы между собой называли «старыми гримзами»). Между «софианцами» и евразийцами, обвинявшими первых в экуменических настроениях, существовала определенная напряженность, поэтому Флоровский был вынужден оправдываться перед Трубецким: «"Братство Св. Софии"... никаких "кат[олических]" соблазнов в себе не содержит, – слово "орден" выдумал Карташев к неудовольствию многих и меня в том числе. Что в Бр[атство] вошли старые гримзы, это делает им честь». Со своей стороны, Флоровский обвинял Савицкого в нагнетании конфронтации с «софианцами» на почве личных амбиций: «Сав[ицкий] видит, что в союзе с о. С[ергием Булгаковым] ему, П.Н., нельзя быть на *первом* месте и нельзя пестрого петуха запустить... Полная копия с г.г. интеллигентов... И *mania grandiosa!*»¹⁰⁴.

В конце концов, по-видимому, не желая углублять разногласия с евразийцами, Флоровский решил заявить о своем уходе из Братства, чем вызвал горькие упреки со стороны Булгакова: «Почему у Вас такая бессознательная потребность отлить из различия противопоставление, из несродности враждебность? Я скажу по совести, что ценю Вас и для братства и для академии – и люблю Вас в этом именно своеобразии – именно так, как Вы есть, хотя и чувствую себя в некоторых основных определениях иноприродным Вам, и это не по пастырской только любви и попечению, но и просто как человек и мыслитель... Ваш выход из братства, как бы мы ни хотели быть друг к другу великодушны... в некотором роде духовный развод, и во всяком случае акт нелюбви... Если не ошибаюсь,.. Ваши личные дела неблагоприятны для Вас, но благоприятны для Вашей мизантропии. Скорблю об этом»¹⁰⁵.

Однако на этот раз до «духовного развода» дело не дошло, Флоровский и Булгаков остались духовно близкими людьми, что отражает не только их дальнейшая переписка, но и само развитие событий. Принесенная Флоровским жертва в виде ухода из Братства Св. Софии и дистанцирования от коллектива парижской «академии», угрожавшая также и порчей отношений с Булгаковым, не принесла желаемого эффекта, не спасла его положения в евразийском движении. По прошествии года, еще не потеряв окончательно надежды на «возвращение» в евразийство («сожжение мостов» состоялось лишь в 1928 г.), но уже видя безуспешность своих усилий и стремясь загладить излишнюю резкость перед Булгаковым, Флоровский пошел на некоторый компромисс.

В поздравительном письме Булгакову по случаю наступающего нового 1926 г. он затронул обе животрепещущие темы: Братства Св. Софии и Богословского института. Сославшись на некие загадочные обстоятельства, свое решение по поводу Братства Флоровский оставил неизменным: «И не из упрямства, а потому, что иначе не могу. А углублять тему, это значило бы травить не только свои, а преимущественно чужие раны»¹⁰⁶. Что же касается Института, то о нем Флоровский теперь судил иначе – на том основании, что время сделало свое дело и многие первоначальные «шероховатости» на глазах сглаживались: «В конце концов этого и следовало ожидать, и никак нельзя было рассчитывать сразу и вдруг спаять разных и друг для друга новых людей в то живое и соборное единство, которым и должна и может быть подлинная пастырская школа». Затем Флоровский выразил сожаление о своей непричастности к этому «соборному единству»: «Не скрою, что в глубине души завидую Вам и сознаю, что уже теперь не с Вами и не имею утешения в живой и осязательной работе». Ибо та работа, которой Флоровский вынужден заниматься в Праге, была ему не по душе: «Меня очень тяготит то вынужденное отшельничество и одиночество, на которое я обречен по совокупности обстоятельств. Все мое время уходит на замкнутую и одинокую книжную работу, на чтение и писание. В этом есть свой плюс, но зато усиливается и без того присущая мне нелюдимость, а я совсем отвыкаю от общения с людьми»¹⁰⁷.

Подтекст этого письма вполне прозрачен: Флоровский выражал сожаление об упущенной возможности сотрудничества в Богословском институте и сигнализировал о своей готовности

исправить ошибку. Возможно, что, когда Институт только создавался, Флоровский воспринял это начинание с характерным для евразийцев скепсисом в адрес деятельности «старых гримз», но теперь, когда учреждение достаточно успешно работало, он понял, что просчитался. А ведь еще полтора года назад декан Института Булгаков прочил ему кафедру патрологии – дисциплины, изучающей жизнь, деятельность и доктрины отцов церкви...

Поэтому, когда весной 1926 г. Флоровскому через В.В.Зеньковского было предложено на правах совместителя прочитать в Богословском институте месячный курс «естественнонаучной апологетики», он немедленно ответил: «Я не только с охотой, но и с радостью приму такое послушание»¹⁰⁸. Однако указанный курс по независящим от Флоровского причинам не состоялся, зато уже летом 1926 г. между ним и Булгаковым развернулась активная переписка по поводу конкретных деталей постоянного трудоустройства Флоровского в Парижском институте по кафедре патрологии. Согласно позднейшим воспоминаниям Флоровского, предложение Булгакова специализироваться по патрологии было продиктовано случайными обстоятельствами: «Почему бы Вам не взяться за патристику – по этому предмету у нас никого нет»¹⁰⁹. Согласно комментарию Блейна, при этом, «по воспоминаниям Флоровского, о. Сергей Булгаков не инициировал, но подстегнул его интерес к патристике, существовавший и до того: “Я уже и раньше читал кое-какую литературу в этой области... так как еще в юности задумал писать книгу о «путях русского богословия», желая понять и выяснить для самого себя, что же на самом деле происходит в Церкви..., к которой я принадлежал от рождения”»¹¹⁰.

С другой стороны, письма Булгакова демонстрируют его решительную убежденность в том, что именно Флоровский, несмотря ни на что, должен занять кафедру патрологии. В частности, сообщая о приглашении в Институт также и Л.П.Карсавина («незвизирая на все евразийские благоглупости, он – ученый первого калибра, и нельзя его отстранить»), Булгаков подчеркивал: «Но я как дракон стал на страже патрологии, которой он, конечно, всего более хочет, считая, что она поручена уже Вам»¹¹¹. В конечном счете, инициатива Булгакова оказалась судьбоносной для Флоровского, который прославился как мыслитель и ученый прежде всего благодаря обращению к патристике, созданию концеп-

ции неопатристического синтеза, интерпретации на этой основе истории мысли и культуры. Все это едва ли стало бы возможным без парижских патрологических штудий, ставших частью биографии Флоровского благодаря Булгакову, который в этом смысле поистине оказался его духовным отцом.

Флоровский начал свою преподавательскую деятельность в Богословском институте осенью 1926 г. Вот как он вспоминал в конце жизни об этом времени и о методах своих патрологических занятий: «Когда в 1926 г. меня пригласили преподавать патристику... я был совершенно не готов к такой задаче. Чтобы учить других, приходилось учиться самому. Я этого не стыжусь. Немало людей оказывалось в той же ситуации... В течение двух первых лет преподавательской деятельности в Париже я систематически читал труды ведущих Отцов – отчасти в оригинале, отчасти в переводах. Я изучал первоисточники прежде, чем обратился к современной научной литературе. Может быть, именно поэтому я кажусь таким “старомодным”... Но в то же время у меня возник на всю жизнь иммунитет против шаблонного подхода, против того самого “богословия повторения”, которое привержено лишь старым формам, в котором очень часто совершенно отсутствует живой дух»¹¹².

Переезд в Париж был сопряжен с определенными житейскими трудностями: семейству пришлось оставить удобную двухкомнатную квартиру в новом «профессорском» доме, которая была получена в Праге, и снимать жилье в парижском пригороде Медоне, где, впрочем, оказалось замечательное соседство: этажом ниже находилась квартира М.И.Цветаевой, а в доме напротив жил Ж.Маритен, вместе с которым Флоровский неоднократно добирался поездом до города и который впоследствии стал его другом. Условия жизни и сотрудничества в Париже были достаточно скромными: Институт существовал на нерегулярные дотации благотворителей. В связи с этим Флоровский даже обсуждал с Булгаковым вопрос о возможности сохранения частичной занятости в Праге как временной подстраховочной меры.

В свете этих подробностей переезд Флоровского из Праги в Париж предстает не просто как очередное передвижение в поисках лучшей доли, но скорее как некий знаковый акт, продиктованный главным образом внутренней мотивацией, стремлением посвятить себя богословию и служению церкви. Свято-

Сергиевский Богословский институт¹¹³ представлял для осуществления подобных стремлений наилучшую возможность. Он являлся официальным церковным учебным заведением под эгидой митрополита Евлогия (Георгиевского) – экзарха Русской православной церкви в Западной Европе. Первоочередной задачей Института была подготовка церковных кадров: в значительной степени это был слепок дореволюционных духовных семинарий и академий в условиях эмиграции. Таким образом, Флоровский вернулся к заветной мечте своей гимназической юности и наконец-то поступил в духовную академию – но уже в качестве не ученика, а профессора...

Став членом профессорской корпорации Богословского института, Флоровский автоматически оказывался подчиненным священноначалию в лице митрополита Евлогия, попадал в сферу действия норм канонического права, т. е. приближался к статусу клирика. Первоначально в проекте институтского устава даже присутствовал параграф, требующий, чтобы все преподаватели были в священном сане, но затем ввиду практической неосуществимости данное требование было отменено. Тем не менее Флоровский всерьез задумался о возможности принятия священства еще до переезда в Париж: очевидно, он воспринимал то и другое в некоей взаимосвязи. Своими мыслями он поделился с духовным отцом – Булгаковым, который отвечал: «То, что Вы пишете относительно своего самосознания при приближении к известным вопросам и вообще об отношении к священству, очень трогательно и правильно»¹¹⁴.

Переезд в Париж олицетворял очередную коррективу в жизненном проекте Флоровского: с одной стороны, открывающаяся перспектива стать священником наилучшим образом отвечала его назревшей потребности выступать в роли религиозного учителя (которая, увы, не встречала желаемого понимания в светской среде). С другой стороны, работа в Богословском институте идеально соответствовала статусу священника-профессора и сама по себе тоже являлась формой религиозного учительства. Впоследствии Флоровский так сформулировал свою мысль о взаимосвязи богословского творчества и священнического статуса: «...Для богослова естественно быть священником. Богослов стремится учить, распространять идеи... Чтобы такая деятельность была эффективной,

он должен занимать определенное положение в Церкви, не просто положение мирянина... В Церкви авторитет ученого зависит от определенных знаков признания»¹¹⁵.

Сопоставляя все обстоятельства, можно предположить, что избрание Флоровским в середине 1920-х гг. нового «церковного» вектора жизни и мысли имело определенную психологическую подоплеку. Фактически, к этому времени стало ясно, что в кругах религиозно-философской общественности русской эмиграции Флоровский не нашел «свою стаю» и был обречен на одиночество, о чем прямо и жаловался в письмах Булгакову. Два ведущих направления эмигрантской социально-философской мысли, условно выделяемые как евразийское и «веховское», с которыми Флоровский пытался духовно солидаризироваться и социально интегрироваться, так и остались для него чужими.

«Максимально независимый от евразийства евразиец не смог преодолеть глубоких психологических разделений, вставших между ним и “веховцами”»¹¹⁶, – пишет о Флоровском М.А. Колеров, имея в виду «кружковую цепкость» «веховцев». Однако проблема состояла не только в кружковой психологии «веховцев» и евразийцев, но в не меньшей степени и в психологии самого Флоровского, который с детских лет был лишен опыта полноценного человеческого взаимодействия вне семьи и практически не умел строить отношения в коллективе. По сути дела, он был неисправимым одиночкой и всю жизнь страдал от этого. На идейно-теоретическом уровне Флоровский тоже не сумел вписаться ни в евразийство, ни в «веховство», что, впрочем, также может объясняться психологическими факторами. Очутившись в середине 1920-х гг. в неприятной и безнадежной роли «своего среди чужих, чужого среди своих», Флоровский стал искать спасения в положении «над схваткой» – в роли «учителя» и служителя церкви, избрав амплу бескомпромиссного «ортодоксального» богослова.

Правда, с принятием священства Флоровский долго медлил – возможно, в этой осторожности сказалась инерция его юношеского антиклерикализма, того ощущения невозможности «жить и дышать спокойно и свободно, будучи служителем церкви *ex officio*», о котором он некогда писал Глубоковскому. Однако в эмигрантском Париже обстановка была не такой, как в дореволюционной Одессе, церковь уже не ассоциировалась с тягостным официозом,

и Флоровский в конце концов в 1932 г. стал священником. Своими мыслями и чувствами накануне хиротонии он поделился с одним из своих духовных конфидентов – Н.А.Бердяевым: «В эту среду я принимаю рукоположение в диаконы, а в следующее воскресенье апреля 17 в пресвитеры. Решение принять священство созрело во мне давно и сказалось как-то сразу. Я внутренне чувствую, что если есть у меня дальнейший путь в богословии, то лежит он именно через священство. Это значит для меня: через литургический опыт, через соборность молитвы... О моем решении я сообщаю только самым близким людям. Помолитесь обо мне и со мною»¹¹⁷.

Положение Флоровского в Институте, а также его взаимоотношения с Булгаковым оказались омрачены событиями, связанными с обвинением последнего в ереси и дальнейшим разбирательством по этому поводу. В 1935 г. софиологическое учение Булгакова подверглось официальному осуждению почти одновременно со стороны двух русских православных юрисдикций: Московской патриархии и Карловацкого синода. Свято-Сергиевский богословский институт в это время находился в юрисдикции Константинопольского патриархата, однако проигнорировать внешнее осуждение Булгакова было нельзя, тем более что в среде русской эмиграции оно давало повод для сомнений в ортодоксальности и легитимности возглавляемого Булгаковым Института и всей церкви митрополита Евлогия.

Поэтому в конце 1935 г. митрополит назначил комиссию для рассмотрения выдвинутых против Булгакова обвинений. Поскольку основные богословские кадры экзархата были сосредоточены в Свято-Сергиевском институте, большинство членов комиссии составили его преподаватели, которым, таким образом, предстояло судить собственного декана. Учитывая характер своих отношений с Булгаковым, будучи ему многим обязан, Флоровский попытался уклониться от тягостной обязанности принимать участие в работе комиссии. Однако митрополит Евлогий настоял на включении Флоровского в ее состав, мотивируя это тем, что без участия последнего заключение комиссии будет выглядеть неубедительным. Очевидно, комиссия была заранее настроена на реабилитацию Булгакова, но требовалось представить это решение как итог некоей серьезной работы. Именно поэтому был необходим Флоровский, который к тому времени уже приобрел репутацию наиболее последовательного оппонента софиологии, своеобраз-

ного богословского «анти-Булгакова». В то же время всем было известно, что Флоровский попал в Институт и получил кафедру патрологии именно благодаря протекции Булгакова, поэтому предполагалось, что он не станет действовать против своего духовного отца и благодетеля. Таким образом, в этой истории Флоровскому отводилась, по сути, ключевая роль: он должен был символизировать некую богословскую принципиальность, но в итоге найти способ для оправдания Булгакова.

Для Флоровского эта ситуация оказалась крайне трудной и двусмысленной: с одной стороны, он действительно не мог позволить себе открыто выступать против Булгакова, но с другой, будучи человеком бескомпромиссным и прямолинейным, не мог поступаться своей богословской совестью. Заседания комиссии начались в феврале 1936 г. под председательством прот. С. Четверикова. Флоровский присутствовал только на одном официальном заседании комиссии, члены которой быстро разделились на два лагеря. Большинство защищало Булгакова от обвинений в ереси, а меньшинство, представленное Четвериковым и (заочно) Флоровским, выражало по поводу булгаковского богословия серьезные сомнения. Несмотря на отсутствие единогласия, в июне 1936 г. комиссия вынесла предварительное заключение. В связи с этим Четвериков счел необходимым сформулировать «особое мнение» меньшинства, однако Флоровский всячески уклонялся от участия также и в этом: он отказался быть составителем данного документа и в итоге лишь подписал составленный Четвериковым довольно «обтекаемый» текст, вывод которого гласил: «Несомненно, что осуждение о. Булгакова в Москве и Карловцах было поспешным и преждевременным, произнесенным без тщательного и детального рассмотрения, а также без предоставления голоса обвиненному. Тем не менее следует отметить, что независимо от какого-либо осуждения имеются причины для того, чтобы иметь опасения и смущения по поводу взглядов о. Булгакова не только потому, что они расходятся с церковным преданием, но и потому, что они дают повод к всякому роду безответственных дискуссий относительно догматов веры, разлагающих православное сознание»¹¹⁸.

Комиссия возобновила работу осенью 1936 г., начав с осуждения подробного доклада Четверикова, где указывались наиболее противоречивые аспекты софиологического учения

Булгакова. Флоровский одобрил содержание доклада, но снова продемонстрировал позицию невмешательства в процесс работы булгаковской комиссии. «В какой-то мере, – комментирует А.Е.Климов, – вероятно, отразилась тут и надежда Флоровского, что таким образом его имя не будет непосредственно связываться с заключением Комиссии, будь оно “за” или “против”... Несмотря на свое столь решительное неприятие софиологии, Флоровский в то же время был убежден, что отрицательное решение по “делу” Булгакова способно лишь еще больше разгорячить и без того бушующие юрисдикционные и политические страсти. С моральной точки зрения ситуация действительно казалась тупиковой... Оспаривать взгляды Булгакова на теоретическом уровне Флоровский был готов, однако участвовать во все еще тянущемся квазисудебном разбирательстве по делу Булгакова он просто отказался»¹¹⁹.

В целом, разбирательство получило для Булгакова вполне благоприятный исход: по отношению к нему не было принято сколько-нибудь значительных дисциплинарных мер, и он по-прежнему имел возможность пропагандировать свое софиологическое учение. Их отношения с Флоровским сильно не пострадали, о чем свидетельствуют письма к нему Булгакова последующих лет. Однако со стороны многих коллег по Богословскому институту и представителей парижской эмигрантской общественности Флоровский подвергся своего рода остракизму: ему не смогли простить того, что он не поддержал Булгакова безоговорочно и даже осмеливался выступать с критикой в его адрес, хотя и вне рамок комиссии. Ведь Булгаков не просто был деканом института, он был лидером и знаменем целого религиозно-философского сообщества, центром которого являлся Свято-Сергиевский институт в Париже. Поэтому и осуждение Булгакова воспринималось не столько на теоретическом уровне, сколько как удар по лидеру общины, встать на защиту которого – личный долг каждого ее члена. В этом контексте «уклонистская» позиция Флоровского была воспринята как «предательство» не только своего духовно-го отца, но и общего дела.

Конечно, есть доля истины и в точке зрения Ф.Томсона, расценивающего коллизии в Богословском институте как «разрыв между теми, кто верил, что достижения философии и богословия после

отцов должны быть всерьез восприняты для достойной встречи вызова современного мира после русской революции, и Флоровским, верившим в неизменную истину “христианского эллинизма”»¹²⁰. Однако решающим был именно социально-психологический фактор. Вдобавок, к общему «возмущению» Флоровским за его «предательское» поведение в истории с Булгаковым могло добавиться и накопившееся за десятилетие сотрудничества недовольство его тяжелым характером. В свою очередь, изданная в следующем году книга «Пути русского богословия» тоже отнюдь не прибавила Флоровскому сочувствия в русском Париже: ее эффект оказался скандальным и она была встречена негласным бойкотом. Бердяев, нарушивший круговую поруку, прямо обвинил Флоровского в неблагодарности по отношению к русскому религиозно-философскому «ренессансу».

Таким образом, во второй половине 1930-х гг. Флоровский оказался в тяжелом положении. Материалы его архива показывают, что в этот период он мучительно переживал враждебное отношение к себе и испытывал желание покинуть Париж навсегда¹²¹. И хотя это намерение было вполне реализовано лишь десятилетие спустя, уже с середины 1930-х гг. Флоровский подолгу отсутствовал в Париже в связи со своей новой деятельностью по линии мирового экуменического движения, одним из лидеров которого ему суждено было стать.

Несмотря ни на что, парижский период оказался не только самым продолжительным отрезком жизни Флоровского в Европе, но и наиболее плодотворным этапом его творческой биографии в целом. Именно за годы работы в Институте он подготовил и издал все три свои монографии, а также целый ряд статей. Опубликованная в 1928 г. статья «Евразийский соблазн» подвела черту не только под «евразийством» Флоровского, но и под его философской публицистикой как таковой. Его философская эволюция завершилась на рубеже 1930-х гг., когда он, после углубленного знакомства с трудами древних отцов церкви, всецело подчинил свою мысль патристической парадигме и объявил о том, что его философия – это богословие. Данный процесс отнюдь не был безболезненным: он оказался сопряжен не только с переоценкой очень многого в мировом и особенно русском религиозно-философском наследии, но и в известной мере с преодолением самого себя, с определенной перестройкой собственного понимания и переживания жизни.

В самом начале этого процесса, еще накануне переезда в Париж, Флоровский признавался в личном письме Бердяеву: «У меня сейчас настроение острой чувствительности ко всему безответственному и религиозно-надуманному в русском светском брожении: критика и сомнения обращены прежде всего на себя самого. Весь вопрос в том, имеем ли мы право говорить, не то чтобы я сомневался в праве мирян говорить и действовать, я имею в виду нас. Мы слишком еще мало вросли в церковь и пожалуй надо еще учиться – вращать, как-то постараться освободиться от связи с современностью, чтобы Фиваида и студийская обитель стали нам роднее религиозно-философ[ских] обществ, чтобы Никейские и Халкидонские отцы стали для нас современнее арх[имандрита Феодора] Бухарева и Достоевского, чтобы отпала жажда новизны. Это и есть подлинный церковный ревизионизм»¹²².

Наряду с А.М.Бухаревым и Ф.М.Достоевским, Флоровский пересмотрел тогда собственное отношение к целому ряду своих любимейших мыслителей – к славянофилам, В.С.Соловьеву, Флоренскому, В.И.Несмелову, М.М.Тарееву... Это была его символическая «жертва», которую он приносил в рамках своеобразной духовной инициации, чтобы получить право сменить статус профанного «философа» на привилегированное положение «богослова», «пастыря» и «учителя», завоевать церковный авторитет – для начала в собственных глазах. Психологический механизм подобных актов прекрасно описан Ф.Ницше в книге «К генеалогии морали», где анализируется типаж «аскетического священника», для которого в «аскетическом идеале» заключается ключ к легитимации его амбиций, «его воля, его власть, его интерес»¹²³. Интеллектуальным атрибутом «священнической аскезы» для Флоровского стало решительное отречение от того, к чему он был с юности больше всего привязан в области мысли. В обмен на эту «жертву» он приобретал чувство уверенности в своих правах религиозного «учителя», освоение роли которого являлось для Флоровского сверхценной идеей начиная с первой половины 1920-х гг. Это обстоятельство подмечено и Гаврюшиным: «Как в союзе с евразийцами, так и в их критике, как в еkklesiологических утверждениях, так и в отрицаниях Флоровский тяготел к нравственно-психологическому назиданию»¹²⁴.

Начиная с 1930-х гг. деятельность Флоровского была связана главным образом с богословским творчеством и церковно-общественными делами, рассмотрение которых не входит в задачи данной работы. Второй магистральной темой его раздумий и изысканий навсегда осталась история русской мысли и культуры. В частности, в парижский период жизни он написал на эти темы такие работы, как «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси», «Тютчев и Владимир Соловьев», «Русские миссии», «Проект мнимого дела», «У истоков», «Западные влияния в русском богословии». Наконец, именно в Париже Флоровский дописал и опубликовал главную книгу своей жизни: «Пути русского богословия».

Вторая мировая война застала Флоровского в Швейцарии, где он замещал Булгакова на заседании Исполнительного комитета «Вера и Устройство». Они с супругой не стали возвращаться во Францию и обосновались в Югославии – православной славянской стране, где не велось активных военных действий. Там Флоровский преподавал и служил священником в Русском кадетском корпусе и Женском институте г. Бела-Црква. В связи с этим Блейн передает любопытную подробность со слов одного из кадетов: «Священники, преподававшие религию кадетам, не требовали от своих подопечных слишком многого. Плохие оценки не ставились. “Дело было не в традиции. В конце концов, это было военное учебное заведение, и надо было выпускать классы”. Но у Флоровского вышло иначе: в первый же год все получили у него плохие оценки, а многие вообще провалились. Вся школа была потрясена»¹²⁵.

В 1942 г. Флоровские переехали в Белград, где о. Георгий работал гимназическим преподавателем религии. Осенью 1944 г. супруги перебрались в Прагу – там у них еще оставались родственники. В столице Чехословакии Флоровские стали свидетелями прихода Красной армии, в связи с чем оказались в опасном положении, ибо многие русские эмигранты были арестованы. Кроме того, Флоровский страдал от вынужденной бездеятельности. Все это заставило его обратиться к своим западным друзьям с просьбой о помощи в возвращении на Запад: «Я не претендую ни на какое “положение”, но был бы счастлив какой бы то ни было деятельности, обеспечивающей нам обоим самое скромное существование. Словом, я не имею представления, как нам действительно

жить дальше»¹²⁶. Представитель УМСА в Европе Д.Лаури писал тогда Ф.Либу о Флоровском: «Принимая во внимание его высокую академическую квалификацию и его продолжительную связь с Англией, было бы весьма желательно сделать для него возможным переезд туда»¹²⁷.

Приложив немало усилий, в декабре 1945 г. чета Флоровских удалось вернуться в Париж. Кафедра патрологии Богословского института уже была занята, и Флоровскому предложили преподавать догматическое и нравственное богословие, которые до этого вел скончавшийся в 1944 г. Булгаков. Однако работа в Институте уже не являлась основной для Флоровского, значительная часть его времени и сил уходила на деятельность в экуменическом движении, в котором он занимал важное место и пользовался большим авторитетом. На Амстердамской ассамблее 1948 г., где был учрежден Всемирный Совет Церквей, именно на Флоровского была возложена миссия выступать от имени православия, и тогда же он был избран членом генерального комитета ВСЦ.

В сентябре 1948 г. чета Флоровских покинула Старый свет и отплыла в Америку, где о. Георгию была предложена должность профессора догматического богословия и патрологии Свято-Владимирской православной духовной семинарии в Нью-Йорке. Непосредственными коллегами Флоровского по профессуре здесь были такие видные ученые и мыслители, как Н.С.Арсеньев, Н.О.Лосский, Е.В.Спекторский, Г.П.Федотов.

В 1949 г. Флоровский был назначен деканом Семинарии и на этом посту попытался реализовать свои представления о том, какой должна быть православная духовная школа XX в., **приступив к проведению реформ**. Инициированные Флоровским перемены касались двух основных аспектов. Во-первых, это был отказ от акцентирования национальной религиозно-культурной традиции – в частности, вместо русского языком преподавания и богослужения был сделан английский. Во-вторых, Флоровский значительно повысил академические требования, «утяжелил программу». Наряду с этим новый декан активизировал диалог с внешним миром: при нем был учрежден семинарский печатный орган, ставший первым православным богословским журналом на английском языке; по его инициативе в семинарию стали приглашаться для чтения лекций такие выдающиеся «светские» ученые, как Р.Якобсон и Д.И.Чижевский.

Как показало будущее, предпринятые Флоровским нововведения были в целом своевременными и оправданными, однако первоначально они вызвали весьма неоднозначный резонанс. В православном «интернационализме» Флоровского члены русской общины усмотрели пренебрежение к национальному духовному наследию, а также к себе лично, ибо декан уделял гораздо больше внимания своим экуменическим контактам с иностранцами и инославными, чем с православными русскими собратьями, на деньги которых семинария, собственно, и существовала. В свою очередь, увеличение учебной нагрузки повлекло недовольство со стороны учащихся: например, введение греческого языка в качестве обязательного предмета едва не закончилось студенческим бунтом. Все это в совокупности привело к росту напряженности и к отставке Флоровского с поста декана в 1955 г. По мнению Блейна, главной причиной конфликта стал характер Флоровского: «Проблема заключалась скорее в отсутствии у него необходимых административных способностей и часто в неуместно авторитарной жесткой манере обращения с людьми, о чем свидетельствуют даже те, кто позитивно оценивал вклад о. Георгия в становление Свято-Владимирской семинарии и в православное богословие»¹²⁸.

В 1956 г. Флоровский получил место профессора факультета теологии Гарвардского университета и в связи с этим переехал в Кембридж, где вместе с ним тогда работали П.Тиллих и К.Доусон. С осени 1961 г. он становится также адъюнкт-профессором отделения славистики. В 1964 г., по достижении 70-летия, в соответствии с гарвардским уставом Флоровский вышел на пенсию, однако в том же году, по рекомендации Д.Биллингтона и др., ему был предложен статус приглашенного старшего члена Совета по гуманитарным наукам и приглашенного профессора Принстонского университета, где он проработал до 1972 г. Затем ему была предоставлена специальная стипендия и место приглашенного преподавателя Принстонской теологической семинарии.

В принстонские годы Флоровский приобрел известность на всю Америку (и не только) своей уникальной разносторонней эрудицией, благодаря которой «паломничество к нему за советом и библиографическими рекомендациями... со всех концов страны: из Гарварда и Йеля, Канзасского и Колумбийского университетов, из университетов штатов Индиана, Нью-Йорк, Миннесота, Орегон,

Вашингтон – было постоянным»¹²⁹. В американский период жизни круг интеллектуальных интересов Флоровского остался прежним, но поскольку большая часть деятельности оказалась связана с университетами, доля богословских работ сократилась в пользу историографических исследований. Среди них и работы по истории русской мысли и культуры: «Владимир Соловьев и Данте», «Проблема культуры Древней Руси», «Чтения по философии религии магистра философии В.С.Соловьева», «Три учителя: искание религии в русской литературе XIX в.». Скончался Флоровский в Принстоне в 1979 г.

2. От евразийства к неопатристическому синтезу

«Я пишу свои работы, – признавался юный Флоровский в письме Глубоковскому, – в порыве вдохновения своего рода, не отдавая себе ясного отчета в течении и связи своих мыслей, а только смутно ощущая их гармоническое единство и сознавая окончательные свои результаты; иначе, я знаю, о чем пишу, но не знаю, что пишу... Я пишу, должно быть, невнятно, и не могу и не хочу даже писать яснее»¹³⁰. Со временем данная особенность творческого процесса Флоровского лишь развивалась, ибо его юношеские публикации производят впечатление более тщательной продуманности и четкости изложения, чем основная масса позднейших работ. Как пишет о Флоровском Э.Блейн, «Под нажимом он признавал, что в некоторых местах “Путей...”», вероятно, не всегда ясно излагал суть вопроса. Своеобразный стиль о. Георгия, особенно в его фундаментальных исследованиях, более неровен, чем он признавал сам»¹³¹. В итоге своеобразная «невнятность» стала «визитной карточкой» автора и даже воспринимается порой как особая «профетическая прелесть стиля Флоровского»¹³².

Это стиль не академического ученого или философа, но скорее эссеиста или даже визионера. Тексты Флоровского зачастую спонтанны, отрывисты и категоричны, наполнены интеллектуальной страстью, если не сказать злостью, которая, не удовлетворяясь силой самих слов, вооружается бесконечными кавычками и курсивами, многоточиями и тире, что в целом придает его текстам «характер... мыслей вслух, не всегда до конца додуманных»¹³³. Создается

ощущение, что Флоровский приходил к своим идеям не только и не столько путем анализа, сколько «прозревая» их, словно платоновские эйдосы, не всегда, однако, успевая должным образом изложить свои прозрения на бумаге. Можно сказать, что тексты Флоровского представляют собой некий симбиоз возбужденного визионерства и холодного резонерства в обрамлении плодов эрудиции.

Работы Флоровского далеки от академизма не только по стилю, но и по своей структуре. Обширных трактатов и монографий в классическом смысле Флоровский не создавал, все его книги – это результаты переработки либо лекционных курсов («Восточные отцы» и «Византийские отцы»), либо серии статей и рецензий разных лет написания («Пути русского богословия»). Флоровский презирал философское системотворчество и предпочитал излагать свое учение в совершенно иных формах. Наиболее характерный для него литературный формат – это небольшая статья объемом в полтора или два десятка страниц. За жизнь Флоровский написал и опубликовал немало таких статей, совокупное рассмотрение которых сильно затруднено ввиду отсутствия систематической связи между ними. Наряду с этим масса идейных и даже текстуальных повторов, склонность к образным формулировкам, не всегда достаточная продуманность композиции – вот лишь некоторые особенности творческого наследия Флоровского, создающие немалые трудности для его исследователей. Впрочем, по мнению Д.Уильямса, «встречающиеся повторы не раздражают читателя, так как Флоровский, с его пристрастием к антиномиям, постоянно оживляет их, вводя неожиданное *dénouement* – развязку»¹³⁴.

Прекрасной иллюстрацией в буквальном смысле «профетического» стиля работы Флоровского может служить история подготовки к печати книги «Пути русского богословия», изложенная Э.Блейном со слов супруги автора. В середине 1930-х гг. издательство YMCA-PRESS заказало Флоровскому рукопись объемом в 35 листов и даже, вопреки обычаю тех лет, выплатило аванс. «Прошел год, но к выполнению заказа Флоровский так и не приступил; и Ксения Ивановна начала беспокоиться; ее беспокойство было связано с тем обстоятельством, что деньги, заплаченные вперед, были уже потрачены. И как-то, набравшись храбрости, она предложила мужу: пусть он снабдит ее материалами, она сделает работу сама. Эта шутивная угроза, однако, не подействовала, как

не возымела действия и последующая отчаянная угроза “развестись”. Но однажды, сказала она, муж вдруг сел писать. И, начавши, писал и писал, не останавливаясь, а когда закончил, оказалось, что объем написанного значительно больше, чем было оговорено издательством»¹³⁵.

Некоторая спонтанность была свойственна Флоровскому не только при написании, но и при планировании своих трудов. Еще в юности ему было нелегко сфокусироваться на определенном направлении деятельности, он одновременно был увлечен сразу несколькими замыслами: «Работаю я теперь очень много, но разбросанно, почему мне несколько и трудно сосредоточиться на одной определенной теме»¹³⁶. Причем все без исключения научно-творческие проекты Флоровского отличаются изрядной амбициозностью и глобальными масштабами постановки задач. Уже в возрасте 17–18 лет он увлечен идеей подвергнуть доскональному исследованию «период Kulturkrise в римской империи, эпоху появления христианства»; предполагает заняться «вопросом об отношении иудейской и эллинистической стихий»¹³⁷; примеривается к задаче «изучения всей русской мысли в ее истории»... И это – далеко не все: «Много других планов работы у меня есть, и я несколько колеблюсь между ними»¹³⁸.

Флоровский и впоследствии страдал от недостатка реалистичности в оценке своих планов. Поэтому, к сожалению, многие его творческие замыслы остались неосуществленными либо были реализованы лишь частично. Кроме того, даже перейдя из разряда учеников в разряд учителей, он до конца жизни больше любил учиться, чем учить, предпочитал больше читать, нежели писать. На исходе седьмого десятка лет Флоровский признается в этом С.Тышкевичу: «Я не люблю писать и печатать, прежде чем я проработаю весь материал и продумаю вопрос до конца, и при этом меня увлекает самый процесс изучения. Я все еще больше люблю учиться, чем учить. И круг моих интересов, может быть, слишком растянут»¹³⁹. Очевидно, именно в силу этих причин творческое наследие Флоровского производит впечатление некоторой незавершенности и бессистемности.

Объяснение «профетической» стихийности текстов Флоровского и «растянутости» его интересов, наряду с психологическими факторами, может быть связано с отсутствием серьез-

ного корректирующего воздействия со стороны школы и научного руководителя в университете, с дефицитом диалогического общения и критического обмена мыслями в годы учебы. Э.Блейн сообщает, что в 1910 г. шестнадцатилетний Флоровский представил в гимназию «двухсотстраничный очерк “Карамзин как литературная фигура” в качестве “домашнего сочинения”, которое гимназисты старших классов писали раз в три месяца, объемом не более 20–25 страниц. Поэтому... очерк вызвал “своего рода скандал” в гимназии»¹⁴⁰. Очевидно, несмотря на «скандал», «двухсотстраничный очерк» гимназиста Флоровского был зачтен в качестве «домашнего сочинения», хотя и не соответствовал правилам жанра. Ситуация повторилась в университете, где Флоровский написал курсовое сочинение «Разработка мифа о Амфитрионе в древней и новой драме», объем которого, согласно Блейну, составил 576 страниц. Несмотря на отмеченные рецензентом многословность и наличие повторений, за эту работу Флоровский был награжден серебряной университетской медалью¹⁴¹.

Своеобразно сложились и его отношения с университетским научным руководителем профессором Н.Н.Ланге. Бывший ученик В.Вундта, специалист по экспериментальной психологии и убежденный позитивист, Ланге слыл «грозою факультета», однако для одаренного, самобытного и религиозного студента Флоровского сделал неожиданное исключение, проявлял лояльность и «оказывал поддержку даже тогда, когда никто не понимал, почему он это делает»¹⁴². Видимо, Ланге не злоупотреблял и своей ролью научного руководителя, ибо уже на втором курсе университета Флоровский жаловался Глубоковскому: «Я буквально в идейном отношении без руководителя. Еще в гимназии я почему-то стал внушать такое впечатление, что я в руководителях не нуждаюсь уже, что я перерос пору немощи умственной; и теперь меня тяготит подобное отношение»¹⁴³.

Таким образом, в юности за счет своей незаурядности и превосходящей сверстников эрудиции он завоевал привилегию не подчиняться формальным учебным требованиям. На фоне посредственного большинства вундеркинд Флоровский, несмотря на свои причуды, артист должен был вызывать симпатии преподавателей и в гимназии, и в университете. Поэтому он писал свои «сочинения» как хотел, не зная над собой практически никакого контроля,

ибо никто не указывал ему на недочеты и не заставлял переписывать заново. Наряду с факторами индивидуальной психологии это может служить объяснением, почему у Флоровского выработался специфичный «профетический стиль», который со всей яркостью проявился уже в его философской публицистике 1920-х гг.

Первые годы эмиграции оказались для Флоровского временем наиболее интенсивных философских исканий. Произведения этого периода – научные, историографические, а чаще всего публицистические – стали для мыслителя некоей творческой лабораторией, где складывалась его проблематика, терминология, стилистика. По точному определению Д. Уильямса, эти работы сформировали «открытый и всеобъемлющий философский остов всей последующей мысли» Флоровского¹⁴⁴.

Свои религиозно-философские искания, прерванные в середине 1910-х гг., Флоровский возобновил в русле евразийства, в качестве одного из разработчиков этой доктрины, однако довольно скоро стало ясно, что он не вписывается в ее идейные рамки. Вторым направлением эмигрантской мысли, на которое Флоровский стремился ориентироваться, было «веховство». Его лидеры Бердяев, Булгаков, Струве как личности и как философы обладали в глазах Флоровского огромным авторитетом. Евразийство и «веховство» образовывали собой как бы два берега – левый и правый, между которыми протекала в своем развитии мысль Флоровского. Однако ни тот, ни другой «берег» так и не стал для него в полной мере своим: в философии, как и в социальной жизни, он оставался одиночкой. В то же время от евразийства и «веховства» Флоровский воспринял немало идей, которые в переосмысленном так или иначе виде сыграли заметную роль в его философских, богословских, исторических построениях.

С евразийцами Флоровского объединял прежде всего историософский пафос. Стремление разгадать тайну «русского Сфинкса», приблизиться к постижению смысла и исторического значения недавних революционных событий в России было лейтмотивом первых евразийских выступлений, что обеспечивало им резонанс в остро переживавшей эти вопросы русской эмигрантской среде. «Мы должны, во-первых, выяснить исторический смысл и значение нынешних русских событий... И, во-вторых, мы должны искать нового историософического синтеза»¹⁴⁵. Так понимал Флоровский

собственную интеллектуальную задачу в своих «евразийских» статьях «Разрывы и связи», «О патриотизме праведном и греховном», «Окамененное бесчувствие».

Согласно с евразийцами, в революции Флоровский видел не какое-то роковое недоразумение, а «итог всего предшествующего русского исторического процесса»¹⁴⁶, в современном этапе которого интегрирована длительная и сложная предыстория. Анализ «противоречий русской исторической жизни» Флоровский провел во второй части статьи «О патриотизме праведном и греховном». Происхождение «недуга» также вполне по-евразийски возведено здесь к деятельности Петра I, заложившего духовные и организационные начала рухнувшего строя. Отношение к наследию первого российского императора и к основанной им традиции русского европеизма было одним из предметов разногласий между евразийцами и «веховцами». Последние в лице П.Б.Струве не могли простить евразийцам их «бунт против Петра Великого и Александра Пушкина»¹⁴⁷. В позиции Флоровского на этот счет присутствовала двойственность: если в критике Петра I и русского западничества он был солидарен с евразийцами, то в своем отношении к самой культуре Европы и ее русской рецепции сближался с «веховцами». С точки зрения Флоровского, духовно-культурное наследие Европы подлежит творческому переосмыслению, а не тотальному осуждению и не может быть исключено из русского духовного универсума.

Поэтому Флоровский считал, что петровская европеизация была плоха не сама по себе, а по причине своей поверхностности, неполноценности. Ибо ее результатом стало усвоение только внешних атрибутов европейской цивилизации, в отрыве от главного – духовно-культурной основы, которая не была должным образом воспринята в русском обществе. Прежняя культура оказалась насильственно разрушена, а новая по-настоящему не была освоена, что крайне негативно сказалось на русской социальной жизни: «В итоге получилось нечто весьма неопределенное и расплывчатое – “культура” без осевого стержня и люди с децентрализованным сознанием»¹⁴⁸.

В этих условиях состоялось рождение русской интеллигенции, родоначальниками которой стали мобилизованные Петром специалисты. В оценке русской интеллигенции Флоровский со-

лидаризировался с точкой зрения «веховцев», о чем ярко свидетельствует его «Письмо к П.Б.Струве об евразийстве». 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»¹⁴⁹. Флоровский указывал, что интеллигенция стала в России проводником социального утопизма западноевропейского толка, подготовив тем самым революционный взрыв.

Выстраивая духовную генеалогию русской революции, Флоровский обратился также и к анализу европейской культуры, ибо «социализм вырастает из самых глубоких европейских начал, из Европы пришла коммунистическая зараза»¹⁵⁰. Россия послужила полигоном для тех идей, которые олицетворяли собой логический итог многовековых социально-философских исканий Запада. Таким образом, в интерпретации коммунизма Флоровский разошелся с евразийцами и рассматривал его как феномен не российского главным образом, а общеевропейского масштаба. По его мнению, русская революция – это предвестие глобальной исторической катастрофы, «европейского заката». Свои идеи на эту тему Флоровский предполагал суммировать в особой статье «Европа как философская проблема (в связи с вопросом о европейскости и европеизации России)»¹⁵¹, запланированной для евразийского сборника, который остался неосуществленным.

Тему «духовной судьбы» Европы Флоровский затронул в таких работах, как «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов», «Хитрость разума», «О патриотизме праведном и греховном», «Метафизические предпосылки утопизма», «Спор о немецком идеализме» и др. По убеждению мыслителя, судьба Европы неразрывно связана с ходом развития западной философской мысли. Классический европейский рационализм, выросший на почве иудейского «номизма», римского авторитаризма, католической схоластики и германского индивидуализма, способствовал формированию такой картины мира, в которой личность всецело подчинена абстрактному «мировому разуму», познание лишено нравственно-творческого характера, а мир предстает как жесткая детерминированная система.

Впрочем, главное внимание Флоровского обращено к сфере философии истории, чему посвящена, в частности, его яркая статья «Смысл истории и смысл жизни». Здесь указывается, что западноевропейская онтология имеет прямое продолжение в виде представлений о ходе истории и конкретных социально-политических идеалов. Характерное для западной философии от античного платонизма до немецкого идеализма пантеистическое обожествление мира имплицитно подразумевает мысль, что в мире задан некий идеальный порядок, к раскрытию которого необратимо направлен исторический процесс. В этом «логическом провиденциализме», по мнению Флоровского, заключены корни утопизма, который получил развитие вследствие секуляризации сознания и проецирования социального идеала из области потустороннего в сферу реальной жизни и политики.

Анализу «метафизических предпосылок утопизма» Флоровский посвятил одноименную статью, где утопия рассматривается в качестве одного из вечных «искушений» европейской культуры. Утопизм трактуется автором как «многоэтажное духовное здание», где общественный уровень – лишь поверхностный. По мнению Флоровского, утопизм получил развитие на почве библейского религиозного миропонимания, согласно которому человеческая история есть странствие между потерей и возвращением рая. Таким образом, утопизм – это своеобразный двойник христианства, искаженная форма христианского социально-исторического сознания. Поэтому Флоровский оценивает утопию как разновидность хилиазма – христианской ереси о грядущем «тысячелетнем царстве» Христа на земле. Хилиастическому восприятию истории противопоставляется эсхатология – учение о неминуемом конце земной истории, лишь после которого возможно установление новой, «преображенной» жизни. По всей видимости, в данной трактовке Флоровский опирался на идеи Булгакова, который как ученый специализировался по истории социальных доктрин и посвятил сопоставлению «хилиазма» и «эсхатологии» свою работу 1910 г. «Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели)».

Согласно Флоровскому, утопическое сознание обусловлено представлением о рациональности жизни, природы и истории, следствием которого является идея изменить ход истории, перевести

ее на некие «правильные» рельсы. Для утопии также характерен «институционализм» – вера в организационные учреждения, в их способность придать жизни новое качество, в одночасье обеспечить «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 такой империи, где законодательство проникает максимально глубоко, строго и подробно регламентируя, «как каждый должен думать и чувствовать, чего желать и добиваться, во что верить»¹⁵².

На уровне конкретной социально-политической деятельности Флоровский противопоставлял утопизму принцип прагматизма: «Действительным регулятивом общественной работы должны служить... 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»¹⁵³. Это рассуждение Флоровского не лишено наивности, ибо в реальной политической практике «ослепительная утопия идеального государства» обычно никогда не служит реальным регулятивом деятельности властей, но именно прагматически используется ими как инструмент пропаганды.

Следует отметить, что в своей критике утопизма Флоровский шел в фарватере мысли философа-правоведа П.И.Новгородцева, который в начале 1920-х гг. был одним из самых близких ему людей. В итоговой своей работе «Об общественном идеале» (1917) Новгородцев осуществил анализ западных социальных доктрин Нового времени и пришел к выводу, что все они основаны на представлении о движении человечества к некоему идеальному общественному строю, являются разновидностями утопии, наиболее яркими примерами чего служат философия истории Гегеля и марксизм. Согласно Новгородцеву, в основе любой утопии лежит принцип исторического автоматизма, идея предопределенности грядущего совершенного общества. При этом одним из главных пороков

утопического сознания философ считал умаление роли личности в истории, превращение человека в безвольного и безответственного статиста в историческом спектакле. По мнению Новгородцева, преодоление утопизма связано с трансцендированием социального идеала, который должен быть осмыслен не в качестве имманентного задания, а в виде идеального горизонта. Фактически концепция Новгородцева явилась базой для социальной философии Флоровского, которая отличается от первоисточника в основном лишь акцентами.

В рамках концепции Флоровского преодоление утопизма взаимосвязано с преодолением философского и культурологического европоцентризма, критика которого начата уже в статье 1921 г. «О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей)». Помимо прочего, эта работа представляет интерес как яркая иллюстрация той духовной эволюции, которую проделал Флоровский в первой половине 1920-х гг. Начиная с эпиграфа из Новалиса, статья демонстрирует значительную зависимость автора от романтической и органицистской историософии, непримиримым оппонентом которой он стал уже в скором времени после этого. А в 1921 г. Флоровский строил свою критику духовной гегемонии Запада в духе западной же «философии жизни», на основе натуралистической аргументации. В частности, автор указывал, что «никакие культурные богатства не могут заменить неудержимой импульсивности юного роста», что почва западноевропейской цивилизации уже истощена и не способна произрастить качественно новых всходов. Поэтому «неимение исторического наследия из позорной нищеты превращается в бесценное богатство» для «народов не-исторических». Характерно, что залог их силы виделся Флоровскому прежде всего в «физиологических» предпосылках: «Так сама “географическая физиология” России свидетельствует о ее мощи и силе, о “неутомимости” ее народа и пророчит ей будущее, которое сторицей вознаградит ее за отсутствие прошлого»¹⁵⁴.

Уже пару лет спустя Флоровский существенно поменял акценты: на смену натурализму «философии жизни» в его творчестве приходит духовно-этическая философия культуры. В статье 1924 г. «Вселенское предание и славянская идея», критикуя тех, кто пытается придать русской идее «биологический оборот», Флоровский рассматривал миссию России как свободное духов-

ное призвание и противопоставлял «антропологическому» национализму – «этический». Нетрудно догадаться, кому была адресована эта «шпилька». Изначально с евразийцами Флоровского сближало осмысление России как своеобразного «Востоко-Запада или Западо-Востока»¹⁵⁵, но в истолковании этой идеи их мысли разошлись. Манифестом окончательного отречения Флоровского от евразийской «геософии» явилась статья 1928 г. «Евразийский соблазн», где были подвергнуты критике присущие евразийцам «морфологическое» отношение к культуре, «религиозный релятивизм» и «крен в Азию». Флоровский не мог смириться с тем, что в евразийстве «туранский элемент» заслонял наследие православной Византии, а антизападничество было понято как изоляция России от христианской Европы. Напротив, Флоровский уповал на то, что «Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада *внутри единого культурно-исторического цикла*»¹⁵⁶.

Однако в 1920-е гг. Флоровский создавал не только фило-софскую публицистику. В это время он также завершил работу над статьями, которые были задуманы и начаты еще в Одессе, в рамках университетских занятий проблемами «наукоучения». Посвященные вопросам методологии познания, философии науки, истории, человека, культуры, эти работы, наряду с отдельными публикациями позднейшего периода, представляют собой те фрагменты, по которым можно представить контуры теоретической философии Флоровского. Проект ее систематизированного изложения, к сожалению, не был осуществлен, хотя и анонсировался еще в декабре 1922 г. в письме Н.С.Трубецкому, с которым Флоровский делился творческими планами, в частности, сообщал о «том будущем с[очинении], кот[орое] я исподволь продумываю и кот[орое] д[олжно] представить мою филос[офскую] систему»¹⁵⁷.

Первая в рамках этого замысла значительная статья Флоровского «К обоснованию логического релятивизма», затрагивающая проблемы гносеологии и философии науки, вышла в свет в 1924 г. с посвящением памяти недавно умершего проф. Н.Н.Ланге. Работа над ней была начата еще до эмиграции и затем продолжена в Софии и Праге. Статья готовилась как первая часть будущего цикла исследований по общей «теории знания», где предполагалось сформулировать универсальные для всех наук

гносеологические принципы. Предпринимая многочисленные экскурсии в историю науки, опираясь на примеры из разных ее отраслей, Флоровский ставил перед собой задачу построения «феноменологии научного опыта», стремился «подойти к основным вопросам теории познания путем описательного анализа главных форм познавательного опыта, как он дан в факте науки»¹⁵⁸.

Считая невозможным разрешить старый спор между рационалистами и эмпиристами однозначно в чью-то пользу, Флоровский трактует познание как дуалистичный процесс рационального истолкования опыта. В статье также присутствует элемент полемики, направленной против догматизации науки и абсолютизации ее достижений. Флоровский указывает, что никакое научное утверждение не может иметь абсолютного значения. Научная теория – не калька объективной реальности, но лишь ее символическое описание. Поэтому «истинность» той или иной концепции относится только к ее когерентности и функциональности в практическом применении.

Опираясь на собственный опыт лабораторной работы, Флоровский оспаривает позитивистскую теорию индуктивной науки. С его точки зрения, наука не просто описывает, но всегда объясняет действительность, а в этом процессе существенная роль принадлежит дедукции. Большинство естественнонаучных суждений, как, например, учение о гелиоцентричности вселенной, в принципе 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 иллюстрируется 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»¹⁵⁹.

В то же время любая научная теория – это не «закон природы», она ограничена эмпирическими данными, расширение которых рано или поздно должно привести к ее пересмотру. Например, эволюционная теория Ч. Дарвина, по мнению Флоровского, явилась конструктивной идеей для развития науки, но не может претендовать на открытие последней истины: «Идея эволюции позволила от-

четливо 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»¹⁶⁰.

Сформулированное Г.Риккертом противопоставление методов «наук о природе» и «наук о духе» Флоровский подвергает критике. В противоположность этому, он стремится найти общий методологический базис как для естественных, так и для гуманитарных наук. Не соглашаясь с тезисом, что в науках о природе отсутствует интерес к индивидуальным явлениям, Флоровский видит идеал любого исследователя в способности объяснить 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». Однако этот путь Флоровский отказывается оценивать как некий качественный прогресс научных знаний: «Последовательно сменяющие друг друга построения не становятся “лучше”, не развиваются: они просто меняются и становятся “шире”»¹⁶¹.

Согласно Флоровскому, относительность научного знания предопределена постоянным обновлением опытных данных. С точки зрения уже существующих теорий их изменения всегда иррациональны, непредсказуемы и носят характер «мутаций». Этим исключается возможность создания идеальной, «вечной» картины мира в науке, 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, как указывает Флоровский. По его мнению, 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 познание*, осуществляемое индивидами в исто-

рии, совершенно обесценивается»¹⁶². Феноменологический проект оценивается Флоровским как продолжение присущего немецкой философии «гносеологического абсолютизма». В заключение Флоровский затрагивает духовно-этический аспект рассматриваемой проблемы и связывает характер познавательной установки человека с его «глубинной» мировоззренческой позицией.

Статьей «К обоснованию логического релятивизма» Флоровский подвел итог своей работы в области «наукоучения». Подчеркивая относительность языка науки, представляющего собой лишь символическое обозначение, а не копию реальности, он рассуждал в русле направления «фикционализма». Эта концепция, сформулированная в трудах немецкого философа-неокантианца Г.Файхингера (1852–1933), получила распространение в научных и философских кругах первых десятилетий XX в. в виде учения о фикциях как главных формообразующих элементах, определяющих все культурное достояние человека. Ставя под сомнение общезначимость существующих форм науки, культуры и религии, рассматривая их как произвольные допущения – фикции, фикционализм вел к радикальному критическому пересмотру оснований цивилизации. Содержание статьи Флоровского, где он развивает учение о научных утверждениях как условных символах, понимаемых именно как фикции, позволяет отнести его к представителям русского фикционализма¹⁶³.

Выводы статьи о логическом релятивизме Флоровский считал общезначимыми для любого научного познания и предполагал «повторить все развитые в тексте соображения в применении к историческому истолкованию»¹⁶⁴. Очевидно, этот замысел возник у него в ходе осмысления философии Герцена, над диссертацией о котором он работал в те же годы. Именно Герценом высказана воспринятая Флоровским идея дуалистичной модели научного познания, а также поставлен сам вопрос о сравнительном изучении природы и истории. Свое намерение Флоровский реализовал в статье 1925 г. «О типах исторического истолкования», посвященной «феноменологическому определению исторического познания». Здесь также акцентируется относительность научных построений. Как математика и естествознание имеют дело с теоретическими моделями, так и в историческом исследовании предмет не дан, а лишь задан ученому для интеллектуального воссоздания. По мнению

автора, относительно и само понятие исторического источника: «Никакая вещь сама по себе не есть “источник”. “Источниками” вещи становятся в познавательном процессе, в *соотношении* с познающим субъектом»¹⁶⁵.

Согласно Флоровскому, главным методом исторического исследования является герменевтический. 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». Труд историка представляется ему в виде творческого диалога с прошлым, в ходе которого область неизвестного восполняется работой интеллектуального воображения. Как отмечает А.А.Троянов, «процесс исторического познания разворачивается, по Флоровскому, как интуитивный и одновременно логический процесс, слагающийся, как и естественно-научное познание, из трех моментов: наблюдения, предположения и подтверждения»¹⁶⁶. С точки зрения Флоровского, в своей работе историк постоянно проводит «мысленный эксперимент», стремясь построить такую умозрительную картину прошлого, в рамках которой можно осмыслить максимум исторических источников.

Основное содержание статьи составляет рассмотрение «типов исторического истолкования». Взяв 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 только по характеру описания, но и по уровню обобщения предмета. «Летописная» точка зрения подразумевает лишь регистрацию фактов в хронологическом порядке, вне какой-либо концепции. Впрочем, идея летописной истории – из области абстракций, ибо в действительности деятельность любого хрониста всегда обусловлена какой-то точкой зрения. «Изобразительная» история отличается присутствием рефлексии, стремлением к типологизации событий и лиц, а также к созданию обобщенных образов исторических эпох. Флоровский вводит различие между понятиями «эпоха» и «период». Если «периоды» могут существовать

только в рамках общего процесса, то каждая «эпоха» представляет собой самодовлеющую целостность. Постигание связи эпох уже недоступно для «изобразительной» истории.

Анализ исторических обобщений приводит Флоровского к рассмотрению вопроса об их онтологическом статусе. По его мнению, является нецелесообразным гипостазирование социологических понятий-«универсалий», которые, стремясь к максимальному обобщению действительности, существенно обедняют и упрощают ее, заменяя конкретное отвлеченным. Если, например, «римская familia» есть реальный сводный образ, то «семья вообще» есть понятие абстрактное и неисторичное. Опираясь на В.О.Ключевского, Флоровский выступает против «деспотизма слов», догматически превращаемых в «исторические факты» и подменяющих историю спекулятивной диалектикой понятий. Впрочем, отрицание подобного «реализма понятий» не приводит Флоровского и к позиции номинализма, от которого он подчеркнуто дистанцируется, называя свою концепцию «историческим сингуляризмом».

По его убеждению, «эмпирическая действительность состоит и слагается из чередования, сращения, скрещивания и взаимодействия именно единичных событий, “сингулярных фактов”, неповторимых и незаменимых *hic et nunc*»¹⁶⁷. Усматривая в любом событии истории не единое обобщенное явление, а «подвижный интеграл множества сингулярных фактов», Флоровский по-своему допускает возможность исторического синтеза. В отличие от классического номинализма, сводящего историю к анархии случайностей, сингуляризм видит в ней осмысленную «систему взаимодействующих единиц». Но 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”»¹⁶⁸. Постигание этого «единства» является задачей «исторического истолкования» третьего типа – генетического, который по существу совпадает с философией 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»¹⁶⁹, – резюмирует Флоровский.

Вопросам философии истории целиком посвящена статья Флоровского «Evolution und Epigenesis (Zur Problematik der Geschichte)» («Эволюция и эпигенез. К проблематике истории»), впервые опубликованная в 1930 г. на немецком языке в издававшемся Б.В.Яковенко «Международном журнале русской философии, литературоведения и культуры» «Der Russische Gedanke». Здесь рассматривается сравнительная специфика процессов природного и исторического развития. Флоровский обращает внимание на тенденцию проникновения в философию истории биологических ассоциаций, экстраполяции «законов природы» на историческую сферу. По мнению автора, парадокс современного исторического знания в том, что оно претендует на научный статус именно в качестве теории развития, но само представление о развитии заимствует из естествознания. В связи с этим встает вопрос: «Является ли история продолжением природы, ее имманентной ступенью, ее имманентным исполнением?.. Или история может быть развитием в каком-то ином смысле?»¹⁷⁰.

Идею эволюционного развития Флоровский рассматривает как биологическое понятие, относящееся к процессу становления природных организмов. Принципиальная разница между природным и историческим типами развития определяется тем, что в первом действуют органические процессы, а во втором – человеческие личности. В отличие от организма, всецело обусловленного врожденной формой, личность обладает свободой и определяется как «субъект самоопределения, творческий центр сил»¹⁷¹. Человек имеет также и органическую ипостась, но ею не исчерпывается, выходит за ее рамки и обладает способностью к осуществлению не только природных задатков, но и духовных идеалов. «Именно поэтому становление личности, – пишет Флоровский, – 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»¹⁷².

Фундаментальной характеристикой личности для Флоровского является творчество, которое он трактует в 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 не обусловлено ничем, кроме свободного произволения человека. «Человек сотворен амфибией, – пишет Флоровский, – 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 сверх-природное, трансцендентное “я”. Это не только две различные силы, а, если хотите, две “энтелехии”: одна имманентная, или органическая, другая трансцендентная»¹⁷³.

Исходя из этого, Флоровский подвергает критике концепцию «творческой эволюции» А.Бергсона, в рамках которой творчество интерпретируется натуралистическим образом, как реализация стихийного «жизненного порыва». Тем самым творчество оказывается проявлением в человеке имманентных природных способностей, дополняющих органический мир, но не выходящих за его пределы. В результате оно предстает как продолжение природной эволюции, а продуцируемые им ценности релятивизируются. Флоровский утверждает уникальность творчества как онтологического новообразования, рассматривая его в религиозно-метафизическом контексте. По его мнению, способность к творчеству обусловлена стремлением человека к совершенству, к реализации богоподобия собственной личности.

Подчеркивая онтологическую дистанцию между природным и персональным бытием, Флоровский ведет речь о трагическом характере творческой деятельности. При этом в его рассуждениях присутствует дуалистический, манихейский мотив противопоставления инертности «порядка природы» духовной свободе творческого процесса, статус которого неизбежно остается «хрупким» в мире эмпирической действительности. Поэтому свободное творчество личности всегда есть некое преодоление, разрывающее причинно-следственные цепи, – духовный «подвиг», оцениваемый как «чудо».

Таким образом, философия истории Флоровского оказывается неразрывно связанной с его философско-антропологической концепцией: оба аспекта учения определяются друг через друга и трудно сказать, какой элемент в этой взаимосвязи является первичным. Однако нетрудно заметить, что концепция Флоровского тесно связана с мыслительной традицией персонализма, в частности рус-

ского, для которого весьма характерен подобный историософский уклон. В то же время русские персоналисты активно вдохновлялись идеей противостояния бездуховному способу существования, ориентированному на принципы детерминизма.

Философия представителей западного и, особенно, русского персонализма привлекала внимания Флоровского с ранних лет, о чем может свидетельствовать, в частности, его рецензия на книгу С.Аскольдова об А.А.Козлове, опубликованная в 1913 г., его интерес к идеям Ш.Ренувье. «Гетерогенность» персонологии Флоровского констатирует С.С.Хоружий¹⁷⁴. По мнению Л.Шоу, учение Флоровского о свободе личности возникло под влиянием философии У.Джеймса: «Джеймсовский взгляд на проблему осуществления свободы воли перед лицом разного рода религиозного монизма и научного детерминизма постоянно привлекал Флоровского, как философа, патролога, историка и богослова»¹⁷⁵. Вероятно, такое влияние имело место, но все же главным источником вдохновения для Флоровского в данном случае явилась философия Бердяева. В пользу данной версии свидетельствует и переписка молодого Флоровского, на основании которой можно представить круг его чтения, в котором преобладали труды русских религиозных философов группы «Путь», в том числе Бердяева¹⁷⁶.

Учение Бердяева о личности, свободе и творчестве в основных чертах было сформулировано уже в дореволюционных произведениях, которые должны были быть прекрасно известны увлеченному философией сыну одесского протоиерея, следившего за всеми книжными новинками такого содержания. Фактически в рассмотренных выше работах, выдвигающих на первый план трагедийный пафос личностного творчества, Флоровский выступает как последователь Бердяева, повторяет его ключевые мотивы и акценты. Основное различие состоит в том, что Флоровский попытался адаптировать философию Бердяева к православно-христианскому мировоззрению, сублимировать заложенные в ней бунтарские тенденции и перебазировать всю эту концепцию с «еретических» источников вроде Я.Бёме на более «благопристойную» ортодоксальную основу.

В свою очередь, сама восприимчивость Флоровского к идеям персонализма, по всей видимости, имела психологическую подоплеку: «Это внимание к индивидуальности личности, – отмечает

Уильямс, – без сомнения, во многом определяется силой личности самого Флоровского, обладавшего необычайно острым самосознанием. Такое внимание заметно, а порой прямо бросается в глаза в характерных для него теологуменах»¹⁷⁷. Остается добавить, что такое «острое самосознание» развилось, по-видимому, не на пустом месте, а на фоне длительного одиночества и нарциссического типа личности Флоровского.

К проблематике философии и методологии истории Флоровский вернулся спустя три десятилетия в статье «The Predicament of Christian Historian» («Положение христианского историка», 1959), где историческое исследование рассматривается как род экзистенциального познания. В этой работе получила развитие идея сопоставления наук о природе с историей как наукой о человеческом прошлом, которое, в отличие от феноменов естествознания, наделено внутренним смыслом. «Цель изучения истории, – подчеркивает Флоровский, – 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»¹⁷⁸.

В то же время историк способен увидеть в событиях прошлого более широкий смысл, нежели тот, что вкладывался в них современниками, которые не имели возможности представить картину своего бытия в перспективе дальнейшего развития событий. Поэтому Флоровский утверждает, что «историк знает больше о прошлом, чем могли знать люди, в прошлом жившие»¹⁷⁹. Ведь трудно адекватно оценить, например, итоги правления Перикла в Афинах, не зная о дальнейшем кризисе древнегреческой демократии, или понять значение идей Сократа без учета его роли в последующем развитии мировой философии.

Однако, по убеждению Флоровского, чтобы успешно решать эти задачи, историку невозможно обойтись без творческой интерпретации своего предмета, без собственной философской точки зрения. В концепции Флоровского историческое познание смыкается с философским, приобретает духовное, мировоззренческое, культуросозидательное значение. «Быть может, – резюмирует Флоровский, – наше истолкование каким-то таинственным образом раскрывает возможности, заключенные в прошлом. Так рождаются и растут традиции, в том числе и величайшая из челове-

ских традиций – культура, – в которой встречаются и сплавляются все вклады и достижения предыдущих веков, преобразаясь при переплавке и, наконец, соединяясь в единое целое»¹⁸⁰.

К теме философии культуры Флоровский впервые обратился в начале 1920-х гг., в статье «О народах не-исторических», где развивается динамическая концепция культуры, основанная на противопоставлении культуры как творческого процесса и быта как ее застывшей статической формы. В точке зрения Флоровского заметно влияние немецкой «философии жизни», в частности, культурологической теории О.Шпенглера, в которой акцентировано различие между творческим началом «органической культуры» и цивилизацией как формой ее вырождения и умирания. В ранних работах Флоровский не ссылаясь на Шпенглера, однако это не единственный случай его прямой переклички с идеями немецкого мыслителя, пользовавшегося большой популярностью после Первой мировой войны. Вторя ему, Флоровский пишет, что «культуре нельзя научиться, ее нельзя “усвоить”, “перенять”, “унаследовать”, ее можно только создавать, творить свободным напряжением индивидуальных сил... Когда прекращаются исторические “мутации”, непредвиденное возникновение новых форм существования, тогда культура умирает, и остается один косный быт. И вот быт, действительно, передается по наследству»¹⁸¹.

Таким образом, ключевым понятием философии культуры Флоровского, как и его философии истории, является творчество, осмысление которого в рассматриваемой статье, под влиянием идей «философии жизни», еще явственно имеет витальную, натуралистическую окраску. В масштабах культуры творчество осуществляется и находит свое продолжение благодаря традиции. По мысли Флоровского, «традиция культуры – неосязаема и невещественна... Ее нити перекрещиваются в неведомых тайниках человеческого творческого духа... Но эти культурные связи постигает не разум, не дискурсивный анализ. А чувство, сгущающее века в миг единый... Раскрывающиеся в интимных созерцаниях идеалы и предчувствия будущего становятся подлинным стимулом культурного творчества и жизни»¹⁸².

На уровне быта, считает Флоровский, культурная традиция может продолжаться посредством трансляции внешних форм культуры, примером чему служит «эллинизация римского мира»

или «европеизация современной Японии». Однако полноценная культурная традиция не может быть подчинена внешним воздействиям, ибо имеет духовное содержание – «бытие», которое не исчерпывается «бытом». При этом, по мнению Флоровского, векторы бытовой и культурной традиций могут иметь разные направления. Например, Америка, которая на бытовом уровне являет уродливую копию европейской буржуазности, в лице представителей своей культурно-творческой традиции выражает идеал «радикального отрицания мещанства... и утверждения индивидуальной свободы». Именно в этом, а не в «капитализме», состоит, по Флоровскому, подлинный дух американского самосознания.

Десятилетия спустя Флоровский вновь затронул вопросы теории культуры, методов ее исследования, а также «богословия культуры» в таких работах, как «Christianity and Civilization» («Христианство и цивилизация», 1952), «Faith and Culture» («Вера и культура», 1955), «The Problem of Old Russian Culture» («Проблемы культуры Древней Руси», 1964). Вновь отмечая двойственность понятия культуры, применяемого для обозначения не только живого творчества, но и социальной рутины, Флоровский скорректировал свою старую концепцию, представив теперь культуру прежде всего как систему духовных ценностей. Он указывает, что эти ценности всегда возникают на определенной социально-исторической почве, однако в силу своей духовной природы они могут существовать и независимо от нее, транспортироваться на иную почву и возрождаться в иные исторические эпохи. Тем самым Флоровский отказался от своего представления о невозможности «унаследовать» культуру в ее духовно-творческой сути. Теперь он рассматривает культуру не только в динамике творческого процесса, но и как вневременное духовное наследие, обладающее неким автономным бытием. Фактически это спиритуализация культуры в духе христианского платонизма: в рамках концепции Флоровского культура оказывается подобна бытию идей у Платона или «духовному миру» христианской теологии.

Флоровский также указывает на необходимость методологической дифференциации в исследовании культуры. По его мнению, «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»¹⁸³. Можно сказать,

что свою философию культуры Флоровский дополнил теорией циклических ренессансов. Это помогло ему культурологически фундировать концепцию неопатристического синтеза, в центре которой стоит как раз идея возрождения давно сошедшей с исторической сцены духовно-культурной парадигмы.

Философия культуры Флоровского уязвима для критики. Прежде всего, представляется глубоко непродуктивной идея рассмотрения и оценки культуры отдельно от того социально-исторического бытия, с которым она генетически связана. Подобная спиритуализация культуры ничем не лучше ее вульгарной социологизации, ибо в обоих случаях налицо односторонний схематизм. Флоровский уверен: «несомненно, в Царстве Небесном нет места ни для политики, ни для экономики», но готов принять туда ценности культуры и познания¹⁸⁴. Однако первые и вторые немислимы и невозможны друг без друга: что будет служить содержанием культуры и познания без политики и экономики? В реальной жизни все уровни бытия, – духовный и материальный, религиозный и экономический, социально-политический и культурный, – неразрывно связаны и не могут быть адекватно осмыслены вне своей взаимообусловленности. Флоровский приводит в пример культуру античности, которая, по его мнению, на тысячелетия пережила те общества, в которых когда-то возникла. Но, во-первых, элементы античной культуры сохранялись и возрождались лишь наряду с определенным социальным опытом, также восходящим к античности. Во-вторых, это наследие уже не тождественно своему первообразу, ибо претерпело сложную эволюцию, было не раз переоформлено и переосмыслено.

Но даже если, как полагал Флоровский, культуру можно помыслить отдельно от связанного с ней общества и оценивать абсолютно вне социологической точки зрения, исключительно по какой-то «ее внутренней структуре», остается неясным, на чем же именно должна основываться подобная оценка. К сожалению, Флоровский не разъяснил этот вопрос. Остается лишь предположить, что данная оценка попросту предопределяется тем, к какой культурной традиции принадлежит сама оценивающая персона. Тем более что личный пример автора служит иллюстрацией именно такого рода решения. Выбирая свой эталон духовной культуры, священник и сын священника Греко-русской православной церкви Флоровский

провозгласил «неувядающим» духовным сокровищем не что иное, как «православный эллинизм», положив его в основу своей богословской доктрины неопатристического синтеза.

В каком-то смысле путем к неопатристическому синтезу была вся жизнь и идейная эволюция Флоровского. Элементы этой концепции просматриваются уже в его юношеских идеях: «Лишь в недрах Церкви зародится и разовьется христианская философская мысль»¹⁸⁵, – декларировал 20-летний Флоровский. Неожиданно сказались и особенности биографии крупнейшего православного богослова XX в., который не имел специализированного богословского образования. В юношеские годы Флоровский мечтал учиться в духовной академии, однако так и не решился туда поступить. Безусловно, этот факт оставался для него предметом переживаний, поскольку даже в 80-летнем возрасте он считал необходимым оправдываться: «Я не получил надлежащего богословского образования (пусть и не по моей вине)»¹⁸⁶. Фактически же, из личной непричастности к «школьному богословию» Флоровский сумел извлечь позитивное зерно, построив свою богословскую концепцию во многом как раз на подчеркнутом дистанцировании от институциональной, «школьной» традиции. Возможно, в этом одна из причин, почему он придавал такое значение творчеству И.В.Киреевского, А.С.Хомякова, В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова – представителей светской богословской мысли, к которой фактически принадлежал и сам.

Разумеется, критика «школьного богословия» не ограничивалась предпосылками личного опыта, она имела и концептуальное обоснование. Флоровский указывал, что вследствие ряда культурно-исторических факторов уже с XVII в. развитие православного богословия отклонилось от аутентичного святоотеческого образца и оказалось под влиянием западных конфессий, распространявшимся даже на документы вероучительного статуса, которые по этой причине нельзя считать адекватным голосом православной церкви. Однако Флоровский полагал, что, несмотря на деформацию богословского мышления, сама вера осталась без изменений, будучи воплощенной не в трактатах, а в специфическом «этосе Православной Церкви» – некоей совокупности непрерывного духовного опыта: «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»¹⁸⁷. Исходя из такого убеждения, Флоровский утверждал, что путь к подлинной православной культуре и философии проходит не через «школьное» богословие, а через новую интерпретацию классического церковного предания – «этоса» церкви.

Очевидно, на ход мыслей Флоровского в данном случае существенно повлияла работа Н.Н.Глубоковского «Православие по его существу» (1913). Как уже было отмечено, Флоровский состоял в личной переписке с Глубоковским, относился к нему как к наставнику, а на указанную статью написал восторженную рецензию, которая осталась неопубликованной при его жизни. В своей статье, пытаясь определить «эссенциальную природу» православия, Глубоковский отвергал принятые в западном богословии рационалистические методы определения природы религиозной конфессии как «по преимуществу доктрины» и указывал 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»¹⁸⁸.

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»¹⁸⁹. Таким образом, у Глубоковского Флоровский мог найти почти все ключевые идеи, развитие которых стало содержанием будущего «неопатристического синтеза». В свою очередь, пристрастие Флоровского к эллинизму могло быть обусловлено также его юношеским увлечением культурой античности и трудами ее апологетов И.Ф.Анненского, Ф.Ф.Зелинского, Д.С.Мережковского¹⁹⁰. Вместе с тем в концепции Глубоковского уже в 1914 г. Флоровский усматривал недостаток историзма: в своей рецензии он подчеркивал, что «ноуменальная сущность

христианства» раскрывается «лишь в исторической жизни церкви Христовой, и представляется наиболее правильным рассматривать его именно в такой исторической плоскости»¹⁹¹.

Спустя почти десятилетие, в статье «О патриотизме праведном и греховном» (1922) Флоровский скорректировал свой ретроспективный историзм обращенностью к «творимому будущему»: «Перед нами 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»¹⁹².

Еще почти через десять лет, в статье «Спор о немецком идеализме» (1930), предварительно разгромив западноевропейскую философскую традицию Нового времени, Флоровский обратился к вопросу о возможности новой «христианской метафизики» и перспективах ее развития. Наряду с платонизирующим немецким идеализмом он подверг критике и христианский антиинтеллектуализм в лице «реформационного фундаментализма» за его «мнимо-аскетическое» отречение от философии, результатом которого, по его мнению, явилась потеря интеллектуального влияния церкви, секуляризация европейской культуры. В то же время для Флоровского категорически неприемлема и католическая модель томизма, оцениваемая как компромиссное «воцерковление непретраченного Аристотеля». По его мнению, для православной христианской философии «остается творческий путь через великое прошлое, через патристику, через эти давние опыты воцерковления эллинизма»¹⁹³.

Более детально сформулировать свою богословскую методологию Флоровский попытался в работе «Methodology: Revelation, Philosophy and Theology» (на русском языке вышла под названием «Богословские отрывки», 1931). По мнению автора, условием возможности человеческого знания о Боге и духовном мире является

антропоморфизм религиозного откровения, которому должен соответствовать антропоцентризм в его интерпретации. Будучи неотделимо от «священной истории», откровение глубоко исторично и поэтому богословию необходим исторический инструментарий. В отличие от знания секулярного, на логическую относительность которого Флоровский указывал ранее, богословие, с его точки зрения, характеризуется «аподиктической достоверностью» и безусловностью актов сознания, которые описываются при помощи феноменологического метода: «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»¹⁹⁴.

Утверждая неизменность формул догматов, Флоровский отрицал теорию догматического развития. Но для него это не означало, что в догматическом богословии уже содержится духовное знание в завершенном виде. По мнению Флоровского, «догматические формулы не исчерпывают и не покрывают всей полноты “подлежащего вере”»¹⁹⁵; они охватывают лишь часть того духовного опыта, которым обладает церковь. Поэтому богословию необходимо постоянное развитие и творческая актуализация, раскрывающая «откровение истины» в «действительность мысли». Согласно Флоровскому, богословский метод фактически смыкается с философским: «“Философствовать о Боге” не есть только проявление пытливости или некоего дерзновенного любопытства. Напротив, это есть исполнение религиозного долга и призвания человека». Богослов не обладает каким-то идеальным «богословским» языком для выражения истины, он всегда остается человеком, живущим в истории и принадлежащим к определенной культуре, мыслит в определенных дискурсивных рамках. И поскольку освободить язык богословия от этих предпосылок в принципе невозможно, Флоровский ставит вопрос о выборе в истории культуры наиболее адекватного философско-терминологического русла для развития христианского богословия.

То обстоятельство, что «Церковь выражала Откровение на языке греческой философии»¹⁹⁶, Флоровский рассматривает как судьбоносный факт в истории христианской доктрины. «Это значит, что через изречение Божественной истины определенные слова, т. е. определенные понятия и категории, увековечены. Это зна-

чит, 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»¹⁹⁷. По убеждению Флоровского, христианские представления о Боге, мире и человеке, среди которых выделяются «идея тварности мира», «острое чувство истории», «понятие личности» и «истина воскресения мертвых», не только составляют основу «христианской философии», но и обладают высокой актуальностью для философского сознания вообще.

Итогом философско-богословских исканий Флоровского явилась его концепция неопатристического синтеза, презентация которой состоялась на Оксфордском конгрессе патрологов 1967 г. Фактически она была сформулирована гораздо раньше: данной концепции так или иначе подчинены все работы Флоровского начиная с 1930-х гг., но наиболее четко она намечена в финале книги «Пути русского богословия», в работе «Святитель Григорий Палама и традиция отцов» (впервые издана на греческом языке, 1960) и во фрагменте, опубликованном Э.Блейном в качестве «завещания Флоровского»¹⁹⁸.

Как показано выше, отдельные элементы программы неопатристического синтеза присутствовали в сознании Флоровского начиная с 1910-х гг., но как некое целое она стала приобретать свои очертания на фоне его работы в парижском Богословском институте, связанной с углубленными патрологическими штудиями. Они имели у Флоровского свой методологический аспект. Если обычно патрология рассматривалась как история древней христианской литературы либо как история богословской доктрины, то для Флоровского это было нечто большее, чем разновидность истории, для него патрология – это часть богословия¹⁹⁹.

Первоначально Флоровский выдвинул тезис о собственно «патристическом синтезе» как итоге богословских исканий отцов церкви эпохи вселенских соборов (IV–VIII вв.), выработавших ортодоксальные решения вопросов христологии и триадологии. Саму 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 византизма»), то западное богословско-философское развитие, по мнению Флоровского, явилось тотальным отходом от этой парадигмы мышления.

В результате философия Нового времени превратилась в «рецидив дохристианского эллинизма» и гностицизма, а зависимое от нее спекулятивное богословие перестало адекватно свидетельствовать о вере церкви, как указывает Флоровский. Вместе с тем утрата библейско-патристического строя мысли, с присущим ему эсхатологизмом, способствовала широкому развитию «метафизического утопизма», что стало предпосылкой «духовной катастрофы» современности, одним из проявлений которой явилась русская революция. Таким образом, предметы философско-богословского сознания предстают у Флоровского также и как решающие факторы масштабных социальных процессов. В качестве своеобразной духовной панацеи против представленного комплекса негативных тенденций Флоровским выдвинута следующая формула: «Патристика, соборность, историзм, эллинизм», члены которой выступают как «сопряженные аспекты единого и неразложимого задания»²⁰⁰.

«Патристика» трактуется Флоровским как универсальный эталон христианского мышления: «Учение отцов – вот надежная точка опоры, вот единственно верное основание»²⁰¹. При этом подчеркивается экзистенциальный характер святоотеческого богословия, основывающегося не столько на логике, сколько на мистическом опыте. В то же время подчеркивается верность не столько букве, сколько духу патристики, требующая, помимо знания наследия отцов, также особого интуитивно-творческого овладения стилем и методом их мышления. С этой целью Флоровский привлекал в качестве источников, помимо богословских трактатов отцов церкви, созданную в их среде литургическую поэзию и иконографию.

«Соборность» раскрывается как определяющее социальное качество христианской жизни. По мнению Флоровского, соборность преодолевает крайности индивидуализма и коллективизма, снимает непроницаемость между «я» и «не я», сохраняя целостность каждой личности и приобщая ее к харизматическому самосознанию «нового человечества». Такое «кафолическое преображение души» достижимо лишь при условии приобщения к мистической жизни церкви. Вместе с тем в представлении Флоровского «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»²⁰².

Флоровский указывает, что соборное сознание может вобрать «всю полноту откровений и умозрений», а значит, и «всю полноту прошедшего». «Историзм» полагается в качестве необходимой категории богословского мышления, ибо вся христианская догматика основана на библейских событиях, понимаемых в православии как исторические факты, а не абстрактные аллегории. Кроме того, для православного сознания прошлое – не случайный груз времени, а часть «священного предания». Поэтому Флоровский подвергает осуждению любые проявления антиисторизма – в западной философии, в богословском модернизме, в отвлеченных моралистических и психологических тенденциях русской религиозной мысли, которые, по его мнению, ведут к ложному пониманию христианства.

«Эллинизм» рассматривается Флоровским как универсальная историческая основа христианской мысли и культуры. По его мнению, выдающейся заслугой отцов церкви явилось т. н. «воцерковление эллинизма», в результате чего из античной философии были изъяты элементы языческого сознания, и она была поставлена на службу христианского откровения.

В своих богословских трудах Флоровский стремился развивать и актуализировать центральные идеи патристики. В частности, он придавал большое значение догмату о творении мира «из ничего» 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 божест-

ством бытийным статусом (самодостаточным и «блаженным»), то христианский волюнтаризм миротворения полагает между Богом и миром онтологический рубеж. Парадоксальным образом, как указывает Флоровский, «тварностью» обусловлена не только бренность, но и определенная онтологическая устойчивость мира: «Сотворенность определяет полное неподобие твари Богу, иносущие, и потому – самостоятельность и субстанциальность»²⁰³. В акцентировании Флоровским божественного волюнтаризма очевидна перекличка с его антропологической философией творчества.

В противоположность циклической картине античной философии истории, христианская концепция исторического развития подчинена линейному принципу и осмысливает жизнь как неповторимый ряд событий, обусловленных свободным выбором человека, находящегося в эсхатологическом измерении между творением и концом мироздания. В отличие от различных версий пантеизма, подчеркивает Флоровский, ортодоксальное 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. Соответственно, перед «лежащим во грехе» миром стоит динамическое задание самоопределения, спасения через «подвиг», высшей целью которого для человека является достижение «обожения». Акцентируя значение искупительной миссии Иисуса Христа как спасителя человека от вечной смерти, Флоровский фактически отрицал «естественное» бессмертие души, ставя его в зависимость от божественной благодати, единственно способной воскресить праведников и ввести их в «будущую жизнь».

Творчески участвуя в духовных исканиях современности, православная мысль должна черпать вдохновение, прежде всего, в классическом святоотеческом предании – вот, согласно Флоровскому, основная идея неопатристического синтеза: «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 *неопатристическим*, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами»²⁰⁴.

Судьба неопатристического синтеза сложилась неоднозначно. Возникнув, во многом, как консервативная реакция на феномен «нового религиозного сознания», эта концепция вызвала критику со стороны либерально настроенных русских религиозных мыслителей. Так, Бердяев, возражая Флоровскому, отрицал целесообразность следования отцам церкви, поскольку «философские идеи патристики не более могут претендовать на абсолютное и вечное знание, чем философские идеи Канта или Гегеля»²⁰⁵. В старшем поколении религиозных мыслителей русского зарубежья определенную близость к идее неопатристического синтеза представляет позиция А.В.Карташева, писавшего, в частности, что «святоотеческое предание – не путы на ногах, а освобождающие крылья, поднимающие слабый человеческий ум над безднами религиозных антиномий»²⁰⁶. В современном мире идея неопатристического синтеза получила определенный резонанс. Можно назвать ряд имен мыслителей и богословов разных стран, считающих себя последователями концепции Флоровского. Вместе с тем у профессиональных теологов существуют серьезные сомнения в том, «есть ли все-таки что-то общее между учениками о. Георгия – если даже не все они состоят друг с другом в евхаристическом общении?»²⁰⁷.

Довольно проблематично выглядят и многие тезисы концепции Флоровского. Во-первых, не слишком убедителен один из ее ключевых элементов – учение о православном «этосе», ибо в действительности совершенно неочевидна та «духовная и онтологическая тождественность», на основании которой делается вывод о неизменности мистического опыта церкви. Если санкционированное церковью богословие признается подверженным деформации и уже не выражающим истинной «веры церкви», из чего должно следовать, что на уровне практической «духовности» аналогичные процессы не сыграли своей роли? Рациональное и мистическое сознание людей тесно взаимосвязаны одно с другим и обусловлены спецификой культуры, в которой они формируются, вместе с которой подлежат развитию. Нет никаких доказуемых предпосылок для того, чтобы «духовность» оставалась не охваченной этими закономерностями. В данном случае, как и в своей философии культуры, Флоровский прибегает к спиритуализации, пытаясь представить определенный культурно-исторический феномен как

некий идеальный объект, не зависящий от исторического процесса. С научной точки зрения подобные мистификации абсолютно неоправданны.

Разумеется, верования любой религии являются, прежде всего, ее внутренним делом, и их оценка «извне» – вещь не слишком корректная, если только практические следствия этих верований не затрагивают всеобщих интересов. Акцентируемый Флоровским христианский монотеизм и радикальный креационизм разрушили античную модель гармоничного взаимодействия человека и природы, которая была построена на благоговении перед божественностью мира. Христианское представление о субстанциальной пропасти между Богом и миром принесло восприятие тварной природы как бездушного материала, подобно сырой глине в руках гончара. В то же время, восприняв исключительный статус «образа Божьего», человек почувствовал себя господином этого мира и превратил его из храма в мастерскую. Таким образом, картина мира христианской теологии послужила существенной предпосылкой для становления экспериментальной науки, формирования технократической цивилизации, появления оружия массового уничтожения и наступления экологического кризиса.

По мнению Флоровского, эсхатологизм христианской философии истории – наилучший предохранитель против социального утопизма. Но ведь именно христианская идея линейной целенаправленности истории послужила предпосылкой возникновения теории прогресса, которая, в соединении с переосмысленным христианским провиденциализмом, как раз и является основой утопического сознания. Флоровский рассматривает утопизм как незаконнорожденное детище христианской апокалиптики и паганизирующего платонизма. Если это и так, решающим фактором в этой паре является именно первый, христианский. В то же время и сам по себе эсхатологизм не обладает ли мощнейшим утопическим потенциалом к разрушению традиционного строя и уклада жизни, под лозунгом «не имамы zde пребывающего града, но грядущего взыскуем»?..

Принципиальное противоречие проекта неопатристического синтеза Флоровского в том, что он декларирован как творческое направление мысли, чуткое к актуальным проблемам и готовое к диалогу с современными философскими идеями. Однако на деле

ничего подобного нет. «Неопатристические» построения производят впечатление, что со времен патристики в истории мировой философии не происходило чего-либо достойного быть принятым во внимание в конструктивном плане. В период неопатристического синтеза Флоровский имел склонность игнорировать и недооценивать ведущие направления современной философской мысли, был невосприимчив по отношению к ней. В частности, приняв на вооружение термин «экзистенциальный», Флоровский оценивал саму философию экзистенциализма «не более как симптом разложения культуры»²⁰⁸. Трудно ожидать, что точка зрения подобного философского нигилизма в состоянии должным образом осмыслить современную человеческую ситуацию и найти подлинные, а не иллюзорные пути противостояния процессам дегуманизации культуры, общества, самого человека. Похоже, что «неопатристический синтез» – это своеобразный интеллектуалистический сценарий «нового средневековья», риторическая декорация, маскирующая движение вспять и реставрацию того, что стало достоянием истории много веков назад. И пожалуй Бердяев в ответ на призыв Флоровского «творчески» обратиться к православному византизму вполне резонно указал, что «питание из разложившегося мира может заразить трупным ядом»²⁰⁹.

ГЛАВА II. ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

1. Загадка «интеллектуального молчания» Древней Руси*

В XX в. Флоровский стал первым историком русской мысли, который создал достаточно целостную картину всей ее тысячелетней истории, начиная с самой глубокой древности и вплоть до современной ситуации. Его книга «Пути русского богословия» охватывает материал начиная с X в. и ярко демонстрирует, что пути русской мысли поистине пролегли сквозь века и включают в себя, наряду с прославленными именами философов, богословов, писателей Нового времени, труды древнерусских летописцев, проповедников, мистиков, иконописцев...

Помимо «Путей русского богословия», различным аспектам культуры и философской мысли Древней Руси целиком или частично посвящены такие работы Флоровского, как «О характере древнерусского христианства», «Russian Missions: An Historical Sketch» («Русские миссии: исторический очерк»), «Westliche Einflüsse in der russischen Theologie» («Западные влияния в русском богословии»), «Философия в России», «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси», «The Problem of Old Russian Culture» («Проблема культуры Древней Руси»), которые в совокупности составили бы отдельную книгу. Флоровский неизменно пользовался на Западе высоким авторитетом кроме прочего именно как специалист в области русской медиевистики. Ему принадлежит авторство развернутой статьи о русской средневековой церкви и культуре в из-

* Раздел подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, в рамках проекта №08-03-00238а.

дании *The Encyclopedia Americana* (Vol. XXIV), он выступал в качестве основного докладчика по проблемам древнерусской культуры на масштабном симпозиуме по истории России, проходившем в США в 1964 г., где его содокладчиком был Д.С.Лихачев.

Глубокий интерес к древнерусской культуре в ее религиозно-философском измерении Флоровский испытывал всегда. Уже в 1912 г., в 19-летнем возрасте, в письме Флоренскому он делился своим замыслом написать «этюды об общих чертах философского развития на Руси»²¹⁰. Интерес Флоровского к русскому средневековью вновь обнаруживается в его личной переписке и журнальных публикациях 1920-х гг. В частности, рецензируя «Очерк истории русской философии» Г.Г.Шпета, он подвергает резкой критике авторскую оценку древнерусской мысли как «невгласяя» и упрекает Шпета в том, что «он *даже эстетически* не может почувствовать духовной силы и напряженности русского прошлого, и в самоослеплении не спрашивает себя – откуда же при стихийном невежестве красота русской народной поэзии, откуда “Слово о полку Игореве”, откуда чудеса русской иконописи...?!»²¹¹.

Отношение Флоровского в эти годы к древнерусской тематике красноречиво иллюстрирует и следующий факт. Излагая в письме П.П.Сувчинскому в 1923 г. свой проект журнала «Устой» и перечисляя предполагаемые темы статей для ближайшего номера, Флоровский не только включил культуру Древней Руси в десяток главных тем, но и сопроводил этот пункт, в отличие от остальных, пространственным комментарием на полторы страницы²¹². Первой концептуальной публикацией Флоровского на данную тему стала вышедшая в 1924 г. в журнале «Русская мысль» статья «О характере древнерусского христианства». Здесь говорится о высокой актуальности научного и философского изучения духовной культуры Древней Руси, о необходимости «оживить доселе немой и скучный материал древнерусской письменности, заставить его рассказать о переживаниях и настроениях древних поколений». В связи с этим Флоровский выдвигает свою методологическую программу «историко-феноменологической характеристики русского благочестия и исторического своеобразия»²¹³.

Флоровский постоянно развивал и расширял свою концепцию древнерусской культуры. Как сообщает его биограф Блейн, в 1960-е гг. он собирался осуществить переработку «Путей русского бо-

гословия» для нового издания на немецком и английском языках и, в частности, «планировалось существенное расширение первых четырех глав книги с привлечением новых материалов, появившихся с момента ее публикации, и с иным отношением к русскому средневековью»²¹⁴. Как известно, этот план не был осуществлен, однако надо полагать, что «иное отношение к русскому средневековью» нашло отражение в пространном докладе «Проблема культуры Древней Руси», с которым Флоровский выступил в 1964 г. Таким образом, изложенное в нем видение проблемы можно считать результирующим, но, к сожалению, формат доклада позволил отразить лишь некоторые из аспектов темы. Поэтому при воссоздании образа древнерусской культуры и философской мысли в творчестве Флоровского мы привлекаем все его произведения, затрагивающие данную тему, рассматривая доклад 1964 г. в качестве концептуальной основы.

В своем истолковании духовного наследия Древней Руси Флоровский во многом зависел от идей славянофильства и евразийства. Евразийцы выступали наследниками славянофилов в критике европоцентризма, в негативной оценке «петербургского периода» русской истории, в культурологической «реабилитации» образа Древней Руси и развитии мифологемы «Святой Руси». Флоровский в целом разделял данные установки, фактически ставшие основой его методологии осмысления древнерусского наследия, которая была наиболее полно сформулирована в докладе 1964 г. В нем Флоровский подверг критике отечественную историографию XVIII–XIX вв., **в рамках которой история русской культуры подменялась историей западной культуры в России.** При этом весь допетровский период «обычно рассматривался как предыстория – темный фон, по сравнению с которым блеск нового культурного пробуждения представлялся захватывающим; или как затяжной период инфантильности и незрелости, когда нормальный рост нации задерживался»²¹⁵. В качестве исторического эталона преподносилась существующая Российская империя, принципы устройства которой были заложены Петром I.

Если в области религиозной метафизики одну из главных своих задач Флоровский видел в преодолении софиологической мыслительной парадигмы В.С.Соловьева, то в историографии России главной мишенью для него оказался отец философа – историк

С.М.Соловьев. Его труд «История России с древнейших времен», ставший классическим образцом для нескольких поколений русских историков, Флоровский рассматривает как олицетворение глубоко ошибочной схемы. Убежденный западник, Соловьев подчинил свою концепцию русской истории принципу европоцентризма и выдвинул на первый план мифологизированную фигуру царя-реформатора, деятельность которого и явилась для него точкой отсчета: «Для Соловьева в России не было цивилизации до Петра... Только начиная с Петра русские становятся “исторической” нацией»²¹⁶.

Главной методологической ошибкой Соловьева-старшего и его продолжателей Флоровский считает абсолютизацию политического фактора, делающую развитие государственности основным содержанием русской истории. В таком ракурсе Россия после Петра действительно опережает допетровскую, благодаря приобретенным в ходе европеизации материальным и технологическим ресурсам. Однако, как указывает Флоровский, признание этого факта отнюдь не предполагает, что Россия имперская качественно превосходит допетровскую в духовно-культурном отношении.

Для Флоровского сопоставление старой и новой культуры выглядит далеко не однозначным. Если культура, насаждавшаяся волей царя-преобразователя по западным образцам, была элитарной и рафинированной, то культура допетровская оказалась более органичной и жизнестойкой, пережила реформу и сохранялась в народных массах, до которых почти не доходили новые веяния. В отличие от принесенной Петром секулярной культуры, допетровская представляла собой культуру религиозного типа, будучи построена на совершенно иных ценностных категориях. Поэтому, указывает Флоровский, для ее постижения и оценки должны применяться иные методологические критерии, необходим ретроспективный и конгениальный подход.

Флоровский убедителен в своей критике соловьевской «государственной» школы русской историографии, однако сам он также впадает в методологическую крайность. Если Соловьев и его ученики подчиняли политическому фактору прочие аспекты истории, то Флоровский абсолютизирует сферу духовной культуры и рассматривает ее не просто в изоляции, но даже в противопоставлении по отношению к социальной, политической, экономической жизни.

Это главный недостаток исторических построений Флоровского, который, к сожалению, остался не преодоленным даже в последний период его научной деятельности, как о том свидетельствует содержание доклада «Проблема культуры Древней Руси».

Интерпретируя тайну «интеллектуального молчания» Древней Руси, Флоровский полемизирует с трактовками тех историков, которые объясняли этот феномен влиянием византийского «обскурантизма», а также видели двусмысленность в славянской миссии Кирилла и Мефодия, вследствие которой средневековые славяне в культурном отношении оказались в проигрышном положении по сравнению с народами Западной Европы. Если представители последних были поставлены перед необходимостью изучения латыни – языка католической церкви, благодаря чему на Западе сформировался класс интеллектуалов, то славяне были избавлены от этого самым фактом существования кирилло-мефодиевских переводов. Однако ограниченный корпус переведенных на славянский язык текстов, преимущественно богослужебного назначения, был несопоставим со всем тем богатством античного наследия, от которого православные славяне оказались в итоге отрезаны. В частности, такое объяснение «интеллектуального молчания» Древней Руси предлагал Г.Г.Шпет.

Возражая ему, Флоровский указывал, что «перевод есть метод и симптом усвоения, а не помеха», ибо «требует дисциплины мысли в поисках слов»²¹⁷. Утверждение Флоровского само по себе справедливо, но оно не может служить убедительным контраргументом против точки зрения Шпета. Разумеется, работа над переводом способствует интеллектуальному совершенствованию и мобилизует творческие силы, но это касается лишь узкой группы лиц, вовлеченных в данный процесс. Для формирования же полноценной интеллектуальной инфраструктуры средневекового общества была необходима целая корпорация людей, способных самостоятельно работать с первоисточниками, чего не в состоянии заменить несколько избранных переводов, даже самых лучших.

Признавая факт «интеллектуального молчания», Флоровский вместе с тем подчеркивает несправедливость представлений о невежестве и культурной замкнутости Древней Руси. Киевскую Русь времен Владимира и Ярослава Мудрого он оценивает как блистательную державу, общим уровнем своего развития превосходящую

многие из современных ей европейских государств. Она вовсе не пребывала в изоляции: напротив, удачное расположение на пути «из варяг в греки», на перекрестке стратегических культурных, военных и торговых контактов между Востоком и Западом открывало перед средневековой Русью самые широкие перспективы. Исторические источники содержат массу свидетельств об интенсивности духовной и культурной жизни страны. Флоровский считает, что Киевская Русь была интегральной частью молодой славянской цивилизации, которая обладала шансом развиться в «третью силу» мировой культуры, – наряду с греческой и латинской.

Оценивая историческое значение христианизации Киевского государства, Флоровский ставит знак равенства между крещением Руси и рождением русской культуры: «История русской культуры начинается с Крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории»²¹⁸. Понимая, однако, что язычество не могло исчезнуть в одночасье, он представляет сосуществование старой и новой религии в виде непримиримого противостояния «дневного» и «ночного» религиозного сознания. При этом христианство характеризуется Флоровским как «дневная» религия, носителем которой выступала своеобразная духовная элита, «культурное меньшинство». Но параллельно с этим в массах населения существовала синкретическая культура, в которой «языческие “переживания” сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения». В этой исконной двойственности Флоровский видит объяснение многих особенностей русской духовности: «Болезненность древнерусского развития можно усмотреть прежде всего в том, что “ночное” воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от “умного” испытания, поверки и очищения... В недостаточности аскетического закала, в недостаточной “одухотворенности” души, в чрезмерной “душевности”, или “поэтичности”, в духовной неоформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности... Здесь источник того контраста, который можно описать, как противоположность византийской “сухости” и славянской “мягкости”»²¹⁹.

Когда Флоровский столь категорично отрицает всякое культурное и историческое значение русского язычества (которое «остается за порогом истории»), он явно изменяет собственным принципам историзма и философии культуры, требующей судить

о культуре по ее внутренней структуре, а не внешней судьбе. Столь пренебрежительное отношение к языческому наследию трудно квалифицировать иначе, как грубый культурно-исторический нигилизм. Если в эпоху «крещения Руси» христианство представляло собой наиболее эффективный идеологический инструмент в руках власти, а потому имело силу и активно захватывало новые территории, это еще не означает, что оно само по себе лучше язычества. В данном случае Флоровский совершает регресс к логике критиковавшейся им «философии жизни», которая преклоняется перед силой как таковой, исповедует принцип «победителей не судят». Вместе с тем древнерусское язычество вовсе не было, как заявляет Флоровский, каким-то до-культурным и бессловесным явлением. Несмотря на то, что все следы языческой культуры тщательно уничтожались христианами, исследователям удалось продемонстрировать, что древнерусское язычество имело богатую самобытную культуру и глубокое мировоззренческое измерение²²⁰.

Трудно принять и предложенное Флоровским деление культуры на «ночную» (языческую) и «дневную» (христианскую). Скорее наоборот, языческая культура была дневной, солнечной, а христианская озарена «светом невечерним», пользуясь терминологией С.Н.Булгакова. В связи с этим можно вспомнить также высказывания В.В.Розанова о жизнерадостных, плодоносящих культах язычества и о «людях лунного света», исповедующих аскетическое отношение к жизни. Само противопоставление Флоровским русской и византийской религиозной психологии выглядит искусственным: нельзя же всех русских и византийцев представлять по одному образцу. Тем более что эти народы в рассматриваемый период имели совершенно несоизмеримый христианский «стаж». И, несмотря на это, в Византии тоже были не только фанатичные христиане, но и приверженцы языческого мироощущения, что нашло выражение, в частности, в византийском гуманизме XIV в. — спустя десять столетий после введения христианства!

Более корректной в данном вопросе представляется точка зрения Федотова, который также усматривал своеобразие русского религиозно-психологического типа во влиянии на него языческого элемента, но интерпретировал это иначе, чем Флоровский. Наиболее характерными для русского язычества Федотов считал не солярные, а родовые культы; по его мнению, русское языче-

ство «черпало свое вдохновение» не от неба, а от земли. Согласно Федотову, своеобразная «родовая ментальность» наложила отпечаток и на русское православие, где дохристианский культ предков нашел продолжение в поминках и родительских субботах, а культ матери-Земли отразился в особом почитании Богоматери, в выдвигании на первый план таких «женских» добродетелей, как доброта, верность, смирение. Акцентирование женского начала, а также нераздельность природного и божественного в русском народном религиозном сознании (характеризуемая Федотовым как «софийность») свидетельствуют о «женственности» русской души. По мнению Федотова, специфическая гармоничность, жизнерадостность и гуманность древнерусского христианства во многом обусловлены чертами славянского язычества²²¹.

Флоровский всячески подчеркивает конструктивное значение христианизации Руси для последующего развития русской культуры и философской мысли: «Русь приняла крещение от Византии. И это сразу определило ее историческую судьбу, ее культурно-исторический путь. Это сразу включило ее в определенный и уже сложившийся круг связей и воздействий... Через христианство древняя Русь вступает в творческое и живое взаимодействие со всем окружающим культурным миром»²²². По мнению Флоровского, именно благодаря христианизации, посредством переводной христианской книжности на Руси появляются первые философские представления: «Во всяком случае, основы славянской (и русской) философской терминологии были заложены именно при переводах святоотеческих творений»²²³.

«Первые побеги русского эллинизма» Флоровский связывает с деятельностью представителей «церковной интеллигенции» Киевской Руси: летописцев и агиографов, писателей и проповедников, обращенных к осмыслению философии истории, социальных, этических, религиозно-догматических вопросов. Произведения русских мыслителей XI–XIII вв. характеризуются Флоровским как лишь «компиляция, но компиляция вдохновенная и живая»²²⁴. К сожалению, остается непонятным: в чем состояла «компилятивность» яркого и оригинального творчества Илариона Киевского, Кирилла Туровского, Климента Смолятича по сравнению с их византийскими современниками? Очевидно, что и в данном случае оценка Флоровского подчинена исповедуемой им исторической

схеме, и поэтому, как верно указывает о. Иннокентий (Павлов), «картина усвоения патристических образцов в русском богословии намечается о. Георгием... почти без конкретного наполнения, как некое вступление для того, чтобы показать именно последующий кризис русского византинизма»²²⁵.

Флоровский не разделял точки зрения евразийцев, видевших в ордынском нашествии и периоде ига качественный перелом древнерусского развития, выразившийся в ориентализации русской культуры, включении в нее «туранского элемента». Если евразийцы считали, что Киевская и Московская Русь – это совершенно разные цивилизации, то, по мнению Флоровского, татаро-монгольское нашествие не отразилось на основах русской культуры. Несмотря на то, что в результате катастрофы XIII в. историческое развитие юго-западных и северо-восточных русских земель пошло по отдельным русам, культурная преемственность между ними не прерывалась. Она сохранялась в общности религиозной веры и единстве национальной памяти. Как указывает Флоровский, Москва всегда осознавала себя преемницей Киева, воспринимая киевское наследие через посредство новгородской и владимиристо-суздальской земель, хранивших живые традиции домонгольской культуры.

В подтверждение того, что ведущим для русской культуры оставался православно-христианский, а не «туранский» вектор развития, Флоровский отмечает, что именно в XIII в. начинается оживление связей Руси с православными народами Балкан, достигающее расцвета в XIV – начале XV в. и обозначенное историками как второе южнославянское влияние. Это движение характеризуется Флоровским как чрезвычайно плодотворное для русской культуры: «Новая волна южнославянского влияния была не только заимствованием новых литературных документов... Это была волна вдохновения, глубокое духовное движение, идущее от великой исихастской традиции, переживавшей тогда возрождение в Византии и Болгарии»²²⁶. На Руси получают распространение переводные мистико-аскетические сочинения исихастов, появляются оригинальные произведения в том же духе.

Оспаривая точку зрения тех исследователей, которые видели в исихазме воплощение обскурантизма и антиинтеллектуализма, препятствие для прогрессивного развития культуры, Флоровский

утверждает, что исихастское движение неотъемлемо включало в себя и философское измерение, «находилось в основном фарватере греческой интеллектуальной традиции»²²⁷. Русских книжников XV в. – мастеров стиля «плетения словес» Флоровский оценивает как оригинальных мыслителей и мастеров словесного искусства, выразителей идей исихазма в литературе.

Центральной темой русской культуры и философской мысли эпохи второго южнославянского влияния стали, по мнению Флоровского, антропологические искания. Творчество большинства писателей и иконописцев XIV–XV вв. сопровождалось повышенным вниманием к различным аспектам душевной жизни человека. Поскольку данная литературная и художественная продукция пользовалась спросом, Флоровский заключает, что интерес к антропологическим проблемам разделялся значительной частью древнерусского общества. По его мнению, «глубинная психология» средневековых мыслителей была направлена не столько на описание внешних качеств и построение типологии характеров, сколько на рассмотрение человека перед лицом насущных духовных проблем, в процессе самоуглубления, осуществления выбора и совершения поступков.

Наиболее яркое выражение этой экзистенциальной «глубинной психологии» Флоровский видит в религиозном искусстве русского средневековья: «Можно говорить об экзистенциальном подходе к решению проблемы человека... В великом русском искусстве XIV и XV вв. обнаруживается не только высокий уровень художественного мастерства, но также глубокое проникновение в мистерию человека»²²⁸. Творчество Андрея Рублева Флоровский интерпретирует как разновидность «философии в красках» и ставит его на один уровень с европейскими мастерами раннего Возрождения. «Но даже в таком ряду Рублев выделяется гармоничным совершенством своего мастерства и его захватывающей религиозной глубиной»²²⁹. В целом Флоровский дает высокую оценку русской духовной культуре XIV–XV вв. По его мнению, в эту эпоху, как и при христианизации Киевской Руси, источником новых импульсов по-прежнему служила Византия, но на этот раз они получили на русской почве оригинальное творческое развитие: «Это было больше, чем зависимость или имитация. Это был реальный отклик»²³⁰.

Однако интерпретация Флоровским этого важнейшего для истории русской культуры периода представляется недостаточной. Д.С.Лихачев²³¹, с трудами которого Флоровский был знаком и неоднократно на них ссылался, охарактеризовал эпоху второго южнославянского влияния как русское Предвозрождение, важнейшими приметам которого были не столько эстетические новации сами по себе, сколько отражаемые ими процессы в сознании людей, начало пересмотра представлений о мире, изменений индивидуального самосознания. В странах Западной Европы этот процесс увенчался Возрождением и становлением ренессансного типа культуры – гуманистической, ориентированной на развитие науки и философии, на рационализацию социальных и политических институтов. В силу ряда исторических причин русское Предвозрождение не смогло развиваться в процесс обновления, сопоставимый с западным Ренессансом, и Россия осталась в стороне от связанных с ним достижений социального и культурного развития. К сожалению, эти важнейшие проблемы оказались вне поля зрения Флоровского.

В работе «Русские миссии: исторический очерк» (1933). Флоровский рассматривает особенности распространения православия на территории русских земель, анализирует исторические и культурологические аспекты этого процесса. «В определенном смысле, – пишет он, – вся история России представляет собой процесс колонизации, расширения страны, освоения и обживания ее различных частей. В этом движении церковь принимала творческое участие, причем не только следуя за людьми, но зачастую ведя их за собой»²³². По мнению автора, покидающие мир отшельники искали условий для пустынножительства на полудиких лесных просторах севера Руси. Став основателями многочисленных «пустыней» и монастырей, вокруг которых появлялись посадки и прокладывались дороги, они невольно оказались пионерами освоения новых земель. Аскетическое удаление от мира оборачивалось продвижением мира. В «монастырской колонизации» XIV–XV вв. Флоровский видит «важный фактор и момент русской социальной истории... Крещение Руси нельзя рассматривать как единовременный акт; это был скорее экстенсивный процесс, растянувшийся на столетия, процесс занятия христианством новых территорий... Русская церковь напоминала остров посреди языческого моря и даже внутри самой России она всегда оставалась миссионерской церковью»²³³.

Характеризуя методы деятельности русских миссионеров, Флоровский отмечает их преимущество по отношению к византийскому опыту. Поэтому, в отличие от западной католической традиции, важной чертой русского миссионерства стало уважительное отношение к культуре каждого «просвещаемого» народа и его языку, к которому адаптировалась сама христианская проповедь. Перед миссионерами вставала цель не просто перевести церковные книги на новый язык, но создать на его основе адекватную богословскую терминологию, сделать их содержание доступным для понимания. Поэтому миссионеру свойственно «обладать незаурядными филологическими способностями и чуткостью, любовным и живым чувством языка, желанием и властью проникнуть в чужую душу и понять ее, ...обладать даром симпатического перевоплощения»²³⁴. Флоровский указывает, что деятельность таких выдающихся русских миссионеров, как например Стефан Пермский (XIV в.), включала в себя целый комплекс культурно-просветительских начинаний, приобщала людей не только к христианской вере, но и к христианской цивилизации.

Разумеется, реальное культурологическое значение «русских миссий», совершавших духовное насилие над традиционной верой, культурой и жизнью «просвещаемых» народов, гораздо более проблематично, чем в изображении Флоровского. Что касается монастырей, то их распространение было обусловлено отнюдь не только аскетическими мотивами, для церкви это была форма борьбы за обладание новыми землями и населявшими их крестьянами. Поэтому данный процесс нередко сопровождался кровопролитными столкновениями между крестьянами и основателями монастырей²³⁵. Очевидный недостаток работы «Русские миссии» состоит в игнорировании социального измерения миссионерской деятельности, важнейший аспект которой заключался в содействии политической колонизации народов и народностей, унификации социального строя, культуры и быта.

Период государственной централизации XV–XVI вв. и сопутствовавшие ему духовно-идейные движения Флоровский рассматривает под знаком кризиса древнерусской культуры. Здесь также очевидна историософская полемика с евразийцами: если для них эталонным в русской истории был именно московский период, а Киевская Русь вообще была другой цивилизацией, то для

Флоровского все обстояло наоборот: он превозносил Киевскую Русь и резко критиковал Русь московскую с ее культурой и идеологией. Резко критическая оценка Флоровским идеологии «Москва – Третий Рим» также восходит к его разногласиям с евразийцами, которые считали себя духовными наследниками идеи «Третьего Рима». Флоровский не мог солидаризироваться с этим и указывал в письме Сувчинскому 1923 г., что «греховное упрощение заключается в подмене Царства Божия и Небесного Иерусалима – Тр[етьим] Римом и Евразией»²³⁶. Критика Флоровским средневековой доктрины русского мессианизма в «Путиях русского богословия» совпадает с тем, что он ставил в упрек евразийцам: приоритет политических амбиций перед высшими духовными ценностями. По его мнению, порочность сформулированной Филофеем Псковским идеологии состояла в том, что она выражала не столько стремление продолжить духовные традиции первого и второго Рима, сколько отбросить и заменить их собою: «Эта апокалиптическая схема была использована и перетолкована официальными книжниками в панегирическом смысле. И тогда превращается в своеобразную теорию официального хилиазма... Третий Рим *заменяет*, а не продолжает второй»²³⁷.

Рубеж XV–XVI вв. предстает у Флоровского в качестве водораздела истории русской мысли, в которой тогда произошло размежевание «нестяжателей» и «иосифлян». Полемика между ними означала не просто расхождение во взглядах на проблему церковного землевладения, но фактически столкновение двух программ развития русской церкви, культуры, общества и государства в целом. К сожалению, социальному и политическому содержанию этой интереснейшей контрверзы Флоровский не уделяет большого внимания, он сосредоточен на ее духовно-культурном аспекте, и тут его симпатии, безусловно, на стороне «нестяжателей». Эта точка зрения сформировалась у Флоровского еще в 1912 г., когда он назвал лидера «нестяжателей» Нила Сорского «первым русским самобытным мыслителем»²³⁸. Нестяжательство определяется Флоровским как «живое и органическое продолжение» духовных движений XIV в., вдохновлявшихся учением византийского исихазма. Если сам Нил Сорский был преимущественно духовным лидером и воздерживался от «прямого религиозно-социального действия», то в деятельности таких его преемников, как Вассиан

Патрикеев и особенно Максим Грек, нестяжательская программа получила достаточно полное выражение. Согласно Флоровскому, она характеризуется приверженностью византийской патристике, критическим восприятием западного духовного опыта, отказом от церковно-государственной интеграции.

В оценке деятельности Иосифа Волоцкого Флоровский нарочито сдержан: как-никак, речь идет о канонизированном «святом». Поэтому в «Путях русского богословия» дается лишь уклончивая оценка духовно-религиозного и культурного аспектов наследия «иосифлян»: «Здесь не место разбирать и устанавливать, какое значение имела проповедь и деятельность осифлян в истории религиозно-политической мысли и жизни XVI-го в. Важно отметить только, что она не благоприятствовала культурному подъему... Победа осифлян означала прежде всего перерыв или замыкание Византийской традиции»²³⁹. В данном случае с Флоровским также трудно согласиться: победа «иосифлян» была именно торжеством византийской традиции в собственном смысле слова – религиозно-политической традиции византийского цезарепапизма, всецелого подчинения церкви интересам государства. Ключевым элементом идеологической программы Иосифа Волоцкого была переориентация русского монашества и всей церкви на решение утилитарных социально-государственных задач, превращение церкви в идеологический инструмент власти, а духовенства – в своеобразное духовное дворянство, служилое сословие. Такой союз с государством был выгоден иосифлянам, гарантировал им привилегированное положение в обществе и материальное благосостояние русской церкви. При этом иосифлянские цели и средства не только вступали в противоречие с имманентными духовными задачами церкви, но также дискредитировали ее в глазах общества.

Вместе с тем Флоровский совершенно прав в том, что победа «иосифлян» «не благоприятствовала культурному подъему», ибо, несмотря на их внешнюю активность в сфере культуры, это была партия культурных «минималистов», чуждых творческому пониманию жизни. Политические прагматики, они эксплуатировали церковь и культуру в своих корпоративных интересах: «Осифляне всегда именно собирают или строят, – никогда не творят и не созидают... Неверно изображать их традиционалистами, – Византийской традицией они во всяком случае мало дорожили, а

местная традиция была и не очень давней, и довольно случайной... Осифлян скорее нужно признать новаторами, – в иконописи это во всяком случае очевидно»²⁴⁰.

«Новаторство» иосифлянства выразилось, прежде всего, в обращении к западному опыту, и не только в эстетической сфере. Рассматривая историю новгородско-московской ереси (т.н. «ереси жидовствующих»), Флоровский отмечает, что главные оппоненты еретиков – Иосиф Волоцкий и Геннадий Новгородский – активно опирались на католический опыт и, в частности, ссылались на деятельность испанской инквизиции, мотивируя этим свое требование предать вольнодумцев казни. На основании сохранившихся источников, которые отражают почти исключительно точку зрения иосифлян, Флоровский считает невозможным достоверно представить «внешнюю историю “жидовской ереси” и стараться восстановить еретическую “систему” в целом. Всего вернее, что еретического сообщества и вообще не было. Были известные настроения, именно “шатание умов”, вольнодумство»²⁴¹. Вместе с тем Флоровский констатирует, что именно в кругах «жидовствующих» впервые появляются переводы собственно философских текстов²⁴².

Надо отметить: в своем предположении, что еретического сообщества как такового не существовало, Флоровский оказался прозорливцем. История новгородско-московской ереси подробнейшим образом изучалась в середине XX в. отечественными учеными Н.А.Казаковой, Я.С.Лурье, А.И.Клибановым²⁴³, которые пришли к выводу, что еретическое движение на Руси не являлось каким-то тайным сообществом. Конспирологическая версия была сфабрикована самим Иосифом Волоцким ради того, чтобы скомпрометировать своих политических противников и затем расправиться с ними: именно поэтому он всеми силами добивался приговора к «еретикам» смертной казни.

С точки зрения Флоровского, выражением ограниченности социально-культурной программы Иосифа Волоцкого явились масштабные мероприятия в сфере культуры такого продолжателя его дела, как митрополит Макарий. Результаты деятельности Макария Флоровский рассматривает как олицетворение культуры Московского государства XVI в. и на этом основании дает ей критическую оценку. По его мнению, главная проблема культуры Московского царства

в том, что она строилась как некая «система», чуждая живой творческой динамике и подчиненная внешнему принципу статического порядка, «истеблишмента»: «В Московский охранительный синтез не входит лучшее и самое ценное из Византийских преданий... Это был синтез избирательный, тенденциозный, – не столько даже собирание, сколько именно выбор или подбор, определяемый предвзятой идеей или решением воли»²⁴⁴. Московская культура строилась по социальному заказу и поэтому оказалась мертворожденной, нежизнеспособной. Причины культурной неудачи Москвы коренятся в искусственном характере ее культуры, в ложности ее модели. По определению Флоровского, регулятивной идеей культуры московского государства служила своеобразная «политико-культурная утопия»²⁴⁵, «теократическая утопия» или «теократический хилиазм»²⁴⁶. Эту оценку следует воспринимать в контексте социальной философии Флоровского, трактовавшего утопизм в качестве пагубной историософской ереси.

XVI в. рассматривается у Флоровского как один из переломных моментов истории русской культуры. В этот период Россия, поддавшись мифу о своем историческом избранничестве, замкнулась в горделивом самоутверждении, отвернулась от византийского наследства, отказалась от задачи творческого развития культуры «христианского эллинизма». Поэтому в рамках исторической концепции Флоровского XVI в. предстает как культурно-исторический рубеж, знаменующий окончательный «кризис русского византизма» и вместе с тем завершающий эпоху русского средневековья. Это не типичная периодизация истории русской культуры, которую обычно схематически делили на древнюю (средневековую) и новую с водоразделом на рубеже XVII–XVIII вв. **Периодизация, которую применил Флоровский, более продуманная и точная.** Однако не оригинальная, так же как и сама концепция «кризиса русского византизма». За полвека до Флоровского Н.С.Тихонравов предложил рассматривать в качестве исторического рубежа русской культуры не время Петра I, а XVI в., поскольку именно тогда произошла переориентация с византийского культурного опыта на западноевропейский: «Это новое направление условливалось тем же поворотом к западному, который проявляется в московской литературе XVI в.; этот поворот отражал на себе тоже падение аскетического идеала Византии»²⁴⁷.

По мнению Флоровского, именно «кризис русского византизма», будучи для России кризисом духовно-культурной идентичности, явился предпосылкой масштабного культурного и социального кризиса, разразившегося в XVII в., который начался для страны Смутным временем, ознаменовался церковным расколом и завершился началом радикальных петровских реформ. Характеризуя семнадцатое столетие, Флоровский всячески акцентирует его кризисную природу: это «век великой культурной конфузии» и великих потрясений²⁴⁸; «XVII-й век уже был веком преобразований... был “критической”, не “органической” эпохой в русской истории. Историческая ткань русской жизни становится в это время как-то особенно запутанной и пестрой»²⁴⁹.

Центральное духовное событие XVII в. – церковный раскол, в котором столкнулись две интерпретации православной традиции: апелляция патриарха Никона к опыту «греков» и приверженность «старомосковскому благочестию» вождей старообрядчества. По мнению Флоровского, ни та, ни другая позиция не соответствовали подлинной, патристической традиции церкви. «Грекофильство Никона не было... возрождением византизма»²⁵⁰; в то же время и «раскол не старая Русь, но мечта о старине». Анализируя духовную природу раскола, Флоровский не придает большого значения обрядовым разногласиям как таковым и рассматривает раскол как «социально-апокалиптическую утопию», в контексте предшествующего развития русского самосознания, тесно связанного с идеологией Московского государства XV–XVI вв. Такие доктрины, как «Москва – Третий Рим», утвердили представление об историческом избранничестве России в качестве единственного в мире православного царства, где «истинная» вера гарантирована «благочестием» правителя. Именно поэтому настоящий раскол начался не с реформой Никона, а в тот момент, когда против старых обрядов выступил царь Алексей, что означало для старообрядцев конец последнего оплота православия – Московского царства и начало апокалиптической эпохи. «Вдруг показалось: а не стал ли уже и Третий Рим царством дьявольским, в свой черед... В этом сомнении и в этой догадке исход и тупик Московского царства. Надрыв и душевное самоубийство»²⁵¹.

Предложенная Флоровским интерпретация раскола в качестве «социально-апокалиптической утопии» довольно интересна и во многом справедлива, но в то же время страдает явной односторон-

ностью. Автор ограничился рассмотрением раскола в историко-богословском и религиозно-психологическом ракурсах, снисходительно охарактеризовав его в итоге как «что-то романтическое». Взгляд Флоровского на раскол по сути не менялся с начала 1920-х гг., когда он, полемизируя с Н.С.Трубецким и П.П.Сувчинским, рассматривавшими старообрядчество как проявление феномена «бытового исповедничества», напротив, представлял раскол как нечто достаточно курьезное: «Староверы – расколоучители... считали веру правую заслуженною и исключительною собственностью так уж счастливо уродившегося русского народа, что из колыбели и при всем хулиганстве своем он как бы предопределен ко “спасению”»²⁵².

А между тем в России уже с середины XIX в. шло активное и разностороннее изучение раскола не только в качестве эпизода истории церкви, но и как важнейшего события русской социальной истории – достаточно упомянуть труды А.П.Щапова, по поводу которого Флоровский лишь скупой и совершенно не по делу отметил, что «в его известной диссертации о русском расколе очень чувствуется это внимание к бытовой стороне церковной жизни»²⁵³. Впрочем, Флоровский все же осознавал социальную значимость раскола, но словно боялся развивать эту тему и, лишь обозначив несколькими словами, тут же вернулся к прежним рассуждениям: «Раскол есть вспышка социально-политического неприятия и противодействия, есть социальное движение – но именно из религиозного самочувствия»²⁵⁴. И это все! А ведь важнее и интереснее всего было бы продемонстрировать именно то, каким образом «из религиозного самочувствия» проистекало и развивалось новое общественное сознание, побуждавшее тысячи людей к активному социально-политическому протесту. Насколько продуктивен такой путь, демонстрирует работа А.Г.Глинчиковой, которая проанализировала русский раскол XVII в. по аналогии с западноевропейской Реформацией – как сорванную попытку индивидуализации религиозного сознания, в которой для русского общества заключался шанс преодоления средневекового патернализма и начала движения к правовой общественно-политической системе²⁵⁵.

Подводя итоги развития русской культуры и философской мысли допетровского периода, Флоровский возвращается к своему тезису об «интеллектуальном молчании» Руси, которая, на его взгляд,

не продуцировала почти ничего выдающегося в области идей, будь то теологических или секулярных. Благодаря переводным произведениям античных и патристических авторов, Русь получила знакомство с определенными знаниями в области философии, однако это так и не привело к реальному пробуждению самостоятельного философского творчества. Размышляя над загадкой «интеллектуального молчания», Флоровский не считает возможным объяснять этот феномен примитивностью или отсталостью древнерусской культуры как таковой, ибо в то же самое время она демонстрирует высокие достижения в художественно-эстетическом творчестве, в духовной и практической деятельности (архитектура и живопись, мистика и аскетика, миссионерство). Плоды этой деятельности свидетельствуют о том, что за ней стояло глубокое и оригинальное мировидение, которое, однако, не получило должного развития в формах дискурсивного мышления.

По мнению Флоровского, объяснением этой особенности не может служить столь популярная отсылка к своеобразию «русской души», ибо национальная психология не является некоей данностью, она формируется и видоизменяется в ходе культурно-исторического развития. И если загадочная «русская душа» по самой своей природе стихийна и иррациональна, то чем объяснить расцвет русской научно-интеллектуальной активности начиная с XVIII в.? Как подчеркивает Флоровский, «культура, в подлинном смысле слова, никогда не рождается просто из “духа народа”. Она всегда инициируется “рецепцией”, наследованием и аккумуляцией традиций»²⁵⁶. Но если русскую мысль после петровских реформ пробудила рецепция западноевропейской культуры, то почему в древний период ее не смогла пробудить культура Византии?

Попытку Флоровского ответить на этот вопрос трудно признать удачной. По его мнению, проблема культуры Древней Руси, обернувшаяся расколом и тупиком духовного развития – это «трагедия культурной аберрации». Встретившись на заре своей истории с Византией и приняв от нее крещение, Русь была «очарована» и даже «парализована» блеском византийской цивилизации. Свою задачу русские увидели в том, чтобы служить продолжением Византии, однако понимание этой задачи оказалось односторонним, ущербным. «Очарование (charm) превосходства было подавляющим: могла ли быть перенесена вся эта гармония? Наследие

было столь обильным, и столь совершенным, и волнующе прекрасным в своей гармоничности, завершенности»... Рецепция наследия Византии оказалась недостаточно творческой: приняв в готовом виде византийские решения, Русь не откликнулась на предшествовавшие им вопросы, не осознала их настоящей актуальности, что и стало предпосылкой «кризиса русского византизма». «Кризис состоял в том, что византийские достижения были приняты, но византийская пытливость – нет. Поэтому и достижения не могли быть сохранены в жизненном виде»²⁵⁷.

Но если для культуры столь судьбоносны рецепции извне, быть может, разгадка «интеллектуального молчания», как и многих других проблем Руси, – не в ней самой, а именно в Византии? В конце концов, по обращенности именно к философским вопросам, даже в тесных рамках богословского мышления, сама Византия опережала Русь не так уж далеко. Философская мысль, как и всякая живая форма культуры, требует духовной свободы в качестве неперемennого условия своей возможности. Деспотический гнет византийской социально-политической реальности и косность византийской культуры, несмотря на всю ее изысканность, отнюдь не способствовали пробуждению подлинной философской пытливости в вопросах познания мира, человека, общества. Как и весь средневековый мир, Византия, конечно, по-своему осмысливала эти вопросы в терминах богословия, однако, в отличие от Западной Европы, здесь богословие так и не стало лоном возрождения философской мысли, со временем оно лишь вырождалось в бесплодную схоластику и в целом деградировало, на что указывает в своих трудах и Флоровский. Неудивительно, что не только Русь – Россия, но и другие страны византийского православного ареала оказались обречены на задержку духовно-культурного развития и, как следствие, на многовековую социально-политическую, хозяйственно-экономическую и научно-техническую отсталость.

Поэтому в том, что русская мысль и культура позднего средневековья развивались в стремлении избавиться от влияния византийского фактора, следует видеть проявление здоровой, прогрессивной тенденции, а не повод для осуждения и бичевания. Но надо отдать должное и Флоровскому: если как мыслитель он находился под властью своей доктрины «византизма», то как историк он не смог не увидеть самобытной значимости и глубины духовной куль-

туры Древней Руси. Тяжба за Древнюю Русь (и не только) между ригористичным мыслителем-византинистом и добросовестным русским историком в душе Флоровского не завершилась однозначным исходом, и в своей финальной оценке «проблемы культуры Древней Руси» он остановился на недосказанности: «Это вопрос не для историка, а для философа. Но историк может засвидетельствовать, что в сокровищнице древнерусской культуры – нетленные достижения... Проникновенность, свежесть и сила русского религиозного искания, хотя и кажутся скрытыми под ритуальным формализмом, все более осознаются»²⁵⁸.

Возможно, в данном вопросе ученик оказался «больше учителя своего»: американский русист Дж. Биллингтон, ученик и коллега Флоровского, в отличие от последнего, не имел предубеждений ни на почве «византинизма», ни на почве русского происхождения. Быть может, по этой причине его оценка – наиболее объективна: «Древняя Русь никогда не обладала четкой территориально-административной структурой, общезначимым корпусом канонического права, осознанием разницы между законом и моралью в гражданской сфере. К несчастью, Россия оказалась отделенной от Запада в то самое время, когда греческая логика и основной корпус римского права открывались заново зрелым европейским средневековьем. Фанатизм и антиинтеллектуализм возрастали в суровости материальных условий; и в Киевской Руси больше, чем в Византии, в Московской Руси – больше, чем в Киевской, вера и борьба, война и богослужение неразрывно сплетались» (в оригинале игра слов: «faith and fighting, war and worship»)²⁵⁹. Едва ли учитель всецело согласился бы с таким утверждением своего ученика. В то же время едва ли Биллингтон смог бы столь ярко и емко сформулировать «проблемы культуры Древней Руси», если бы он не был учеником Флоровского...

2. «Псевдоморфоza православия» в русском богословии

Согласно Флоровскому, центральной интригой в истории русской религиозной мысли явился феномен, обозначенный им как «псевдоморфоza православия». Применительно к истории понятие псевдоморфоza было впервые введено О.Шпенглером, который

заимствовал его из естественных наук и спроецировал на свою морфологию культуры. По аналогии с минералогией, где псевдоморфозами называются гибридные образования, получившие состав и структуру от кристаллов разного типа, Шпенглер применял это обозначение к культурам с искусственно навязанными формами: «Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот – ее родной, не в состоянии задышать полной грудью и не только что не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания»²⁶⁰. В качестве одного из примеров таких псевдоморфоз Шпенглер рассматривает культуру петровской России: «Вслед за этой московской эпохой великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры, с основанием Петербурга (1703) следует псевдоморфоз, втиснувший примитивную русскую душу в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем – XIX столетия»²⁶¹.

Хотя в данном случае Флоровский не ссылался на Шпенглера прямо, скорее всего, культурологическое применение понятия псевдоморфозы он заимствовал именно у немецкого мыслителя, влияние идей которого заметно в целом ряде произведений Флоровского. В его интерпретации «псевдоморфоза православия» означает возникшую в русском богословии парадоксальную ситуацию, когда православная духовность получала выражение средствами чуждых иноконфессиональных форм. Истоки этой проблемы проанализированы в докладе Флоровского «*Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*» («**Западные влияния в русском богословии**»), с которым он выступил на I Конгрессе православного богословия в Афинах в 1936 г.), послужившем программой ключевых глав книги «Пути русского богословия», которая увидела свет в следующем году.

В процессе вестернизации русской религиозной мысли Флоровский выделяет несколько этапов. Первый из них связан с «кризисом русского византизма» и началом латинизации духовной культуры Московского государства. Для этого имелись определенные исторические предпосылки: Древняя Русь никогда не находилась в состоянии изоляции, ее связи с Западом развивались

«не только в политической и экономической сферах, но также и в сфере духовных движений, даже в области религиозной культуры»²⁶². Как указывает Флоровский, основным посредником в контактах с западными странами был Новгород Великий, который в XIV–XV вв. фактически являлся религиозно-культурным центром всей северо-восточной Руси.

И не случайно именно при дворе новгородского архиепископа Геннадия на рубеже XV–XVI вв. была развернута деятельность по созданию полного свода библейских книг на славянском языке. Для Флоровского эта история показательна в первую очередь тем, что работа над первой русской Библией «оказалась в латинских руках», что в ее основу был положен текст латинской Вульгаты. Одновременно в церковной книжности появился целый ряд других переводов с латыни. Тогда же, требуя смертной казни новоявленных «еретиков», сподвижник Геннадия Новгородского Иосиф Волоцкий напрямую апеллировал к опыту испанской инквизиции. В свою очередь, знаменитое «дело» дьяка И.М.Висковатого, выступившего в середине XVI в. против санкционированного митрополитом Макарием «латинского мудрования» в иконописи, отражало аналогичные процессы в эстетическом мышлении.

Аспекты вестернизации русской эстетической мысли затрагиваются Флоровским в работе «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси», где прослеживается момент перелома в литургическом богословии XVI в., которое под воздействием западных влияний «выходит из четких граней византийского догматизма»²⁶³. В частности, перемена в истолковании святой Софии как предмета посвящения главного новгородского храма – от традиционного христологического к мариологическому связывается Флоровским с влиянием «аскетико-эротического движения в немецкой мистике XIV в.». «Было бы в корне ошибочно интерпретировать все эти факты как доказательство симпатий к Риму в Новгороде и Москве. Скорее это была бессознательная ассимиляция иностранных духовных ценностей с наивным убеждением, что при этом можно оставаться лояльным к отеческой традиционной истине. Странным образом, эта “западническая” психология одновременно уживалась с нетерпимостью к Западу»²⁶⁴. Историко-софиологические разыскания Флоровского можно рассматривать как косвенную полемику с учением С.Н.Булгакова, а также рус-

ских философов-софиологов В.С.Соловьева, П.А.Флоренского, С.Н.Дурьилина, которые пытались обосновать свои спекуляции ссылками на новгородскую иконографию и православную традицию почитания святой Софии.

Охарактеризовав «кризис византизма» и распространение латинского влияния в Московском государстве XV–XVI вв. как определенную предысторию проблемы, Флоровский переходит к развитию ситуации в западнорусских землях. «По другую сторону московской границы встреча с Западом была более прямой и непосредственной... Поскольку обстоятельства, сопровождавшие борьбу за православие, были весьма запутанными и сложными, определенный компромисс с инославными – партнерами, соперниками и даже врагами оказался просто психологически неизбежен»²⁶⁵. Поэтому начиная с XVI в. у православных авторов распространяется практика восполнять дефицит собственных интеллектуальных ресурсов за счет заимствований у протестантов и католиков, что неизбежно отражалось на богословском дискурсе, вело к деформации конфессиональной доктрины.

Тотальная «псевдоморфоза православия» связывается Флоровским с деятельностью киевского митрополита Петра Могилы (первая половина XVII в.), основателя учебной Киево-могилянской коллегии и автора латинизирующей реформы южно-русской церкви. Помимо политического урегулирования положения православной церкви в польском государстве и основания Киевского Коллегиума, устроенного по образцу иезуитских училищ, правление Петра Могилы ознаменовалось также проведением крупномасштабной литургической реформы и выпуском в свет документа, претендовавшего на статус «символической» вероисповедной книги – «Православного исповедания».

В XVII столетии в русской церкви произошло сразу две реформы: сначала – могилянская реформа на Украине, а затем – никоновская в Москве. Последняя оказалась куда менее успешной, правда и задачи ее были сложнее, ведь Никон проводил свою реформу на фоне политического воссоединения России и Украины и должен был обеспечить максимальную унификацию русского церковного чина с украинским. При этом главной его задачей оставалось преодоление наследия феодальной раздробленности, приведение всего церковного порядка в соответствие с новой реальностью государ-

ственного абсолютизма. То обстоятельство, что в реформе Никона оказался заложен украинский фактор, придало предшествующей деятельности киевского митрополита Петра Могилы общероссийский масштаб. В основном литургическая реформа затрагивала внешние формы церковного устройства, но, как любое комплексное мероприятие, являлась выражением определенной политико-идеологической и эстетической программы. Флоровский подчеркивает, что при проведении литургической реформы, как и во всех своих мероприятиях, Петр Могила сознательно и последовательно ориентировался на латинские образцы.

Важнейшим концептуальным памятником могилянской эпохи является составленное в кругах Киевского Коллегиума при непосредственном участии митрополита «Православное исповедание», анализу которого Флоровский посвятил специальную работу. Согласно ее выводам, «Православное исповедание» фактически представляет собой римско-католический катехизис, воспроизводит большинство утверждений догматического богословия католиков, за исключением пункта о примате Римского папы²⁶⁶. По словам Флоровского, от католиков киевского митрополита отделяла только формальная принадлежность, а в остальном «возражений против Рима у Могилы не было. Он лично был уже как бы в догматическом единомыслии с Римом. Потому так легко и свободно он и обращался с латинскими книгами. Именно то, что он находил в них, он и принимал за православие, как древнее предание. Для него стоял только вопрос о юрисдикции»²⁶⁷.

Флоровский не только отвергает претензию «Православного исповедания» на статус «символической книги» – доктринального документа, но и в принципе отрицает саму возможность существования таких. По его мнению, «понятие “символической книги” позднего и западного происхождения, сложилось в... послереформационную эпоху и связано с “прогрессивным” характером западных исповеданий. В этом понятии отражается смешение догматического и богословского порядков, стремление к утверждению единой и общеобязательной богословской системы в качестве принудительной нормы веры. Подобного типа символические книги в Церкви, конечно, невозможны. Не было и не может быть единообразного богословия, всегда должно остаться многообразие богословских типов. И не книга, но живой и непрерывный цер-

ковный опыт является здесь нормою и мерилом»²⁶⁸. В данном вопросе Флоровский развивает точку зрения, высказанную в рецензированной им ранее работе Глубоковского «Православие по его существу», где тот писал: «На самом деле православие не имеет “символических книг” в техническом смысле слова, и всякие речи этого рода ведутся лишь крайне условно и приспособительно к конфессиональным западным схемам вопреки природе и истории православия»²⁶⁹.

Осуждая стратегию Петра Могилы по латинизации православия в целом, Флоровский невысоко оценивает и общий интеллектуально-творческий масштаб киевского богословия нового типа: «Этот опыт оказался двусмысленным и неудачным. Сложилось богословское направление, совершенно связанное схоластической и иезуитской психологией. Богословская система была построена на чужом основании, и она загородила творческие пути... В киевском богословии вовсе не было живого творческого духа. Можно сказать, это было скорее литературное, нежели действительно богословское движение, ибо все здесь сводилось к переводу и пересказу чужих книг»²⁷⁰.

Оценка Петра Могилы Флоровским и его тезис о псевдоморфозе православия были подвергнуты критике со стороны Ф.Томсона. Перечисляя заслуги Могилы как «выдающегося церковного иерарха и реформатора», Томсон утверждает, что Могила, «несомненно, обеспечил выживание православной церкви путем восстановления легальной иерархии и повышения ее авторитета... Он заложил основание первого настоящего академического учебного заведения в православном мире, сделав очень многое для поднятия общего уровня подготовки как духовенства, так и мирян. Он также дал православной церкви ее первую современную символическую книгу, после чего Запад уже не мог рассматривать ее как церковь, не имеющую четкого выражения своих верований»²⁷¹. Таким образом, Томсон на основании фактов продемонстрировал тенденциозность Флоровского, который дал оценку историческому деятелю, руководствуясь исключительно культурологическим критерием, игнорируя социальное и политическое измерения его деятельности. Однако без определенных достижений также и в этих сферах была бы невозможна вообще никакая культурная программа – ни латинская, ни греческая.

Флоровский упрекает Петра Могилу в «латинизации» украинской культуры и религиозной психологии: «Это была... не только “латинизация” языка, обычаев и богословия, но также “латинизация” внутренней религиозной психологии: сама человеческая душа была латинизирована. И, как ни странно, все это происходило на фоне самоотверженной национально-политической борьбы против Рима и Польши. В результате внутренняя независимость была окончательно потеряна, отношения с Востоком прерваны; на вооружение были приняты чуждые, искусственные и заимствованные руководства, надолго сковавшие всякое творческое движение»²⁷².

Аргументация Флоровского уязвима. Во-первых, его критика латинизации является чисто субъективной, оценочной, тогда как с объективно-исторической точки зрения данный процесс нельзя не признать прогрессивным. Благодаря латинизации украинские, а затем и русские интеллектуалы, впервые реально овладевая языком, а не посредством отдельных переводов, наконец-то смогли напрямую приобщаться к наследию классической культуры и работать на уровне европейских стандартов – разумеется, сначала в качестве учеников. Очевидно, было бы наивным ожидать, чтобы эти ученики немедленно достигли творческих высот. Уже поэтому аргумент Флоровского насчет недостатка «творческого духа» в могилянском богословии выглядит странно, тем более что возможны и иные мнения, как, например, у Ф. Томсона. Кроме того, подобный аргумент более уместен применительно к сугубо светским формам творчества, а не к конфессиональному богословию. С точки зрения последнего степень «творчества» никогда не являлась критерием ценности, а скорее даже наоборот, как это продемонстрировал и сам Флоровский в «Путях русского богословия», заподозрив именно самых «творческих» русских богословов в отступлении от православия.

Что касается духовного значения «латинского» выбора Петра Могилы, то в XVII в. у восточных славян попросту не было иной альтернативы. Византийский мир уже два века как ушел в историческое небытие, после чего единственным и неизбежным цивилизационным партнером России с Украиной остался латинский (а также протестантский) Запад, двигавшийся по пути прогрессивного культурного и социального развития. Указание Флоровского на то,

что одновременно с латинизацией культуры велась «национально-политическая борьба против Рима и Польши» в данном случае не может служить веским аргументом, ибо в век «крещения Руси» русские тоже постоянно воевали с Византией, что не мешало одновременно развивать культурные связи и принять от нее религию.

С XVII в. духовным локомотивом русской мысли и культуры стал Запад, а посредническая роль первоначально выпала на долю Украины. Поэтому моголианское движение, изначально являвшееся лишь локальным украинским феноменом, приобрело общероссийское значение и наложило заметный отпечаток на русскую культуру последующего периода. Реформа Петра Могилы проводилась накануне воссоединения Украины с Россией и патриаршества Никона в Москве, ознаменованного огромной активностью в политических и культурных инициативах. Практические цели Никона были во многом аналогичны целям Петра Могилы: повышение авторитета церкви в государстве, наведение порядка в религиозной жизни, модернизация ее форм. Несмотря на декларируемое «грекофильство», многие вещи Никон заимствовал с Запада, да и сами православные греки уже находились под западным влиянием.

После ухода Никона с патриаршества процесс украинизации русской культуры только усиливался. В Россию из Украины приглашались многочисленные интеллектуалы, зодчие, художники, музыканты – носители латинизированной барочной культуры. «Моголианский Киевский Коллегиум вскоре стал центром подражательного латинизма не только для южных и западных частей России, но также и для Московского севера, – констатирует Флоровский. – Сущность этого романского псевдоморфозиса лежит в том, что схоластика заслонила и затемнила для русских патристику. Это было не столько изменение кредо, сколько психологическая и культурная латинизация. Несомненно, шкала доктрины также была поколеблена»²⁷³.

Киевская модель неизменно служила образцом для России в организации богословского и философского образования, начиная со Славяно-греко-латинской академии в Москве. Позднее, когда в петровское время духовные училища и семинарии стали открываться в разных регионах страны, они также в основных чертах неизменно воспроизводили устав и учебную программу Киево-Моголианской коллегии. Кадровый состав русской церкви

стал активно пополняться за счет выходцев из Украины, быстро выдвигавшихся на ключевые руководящие и преподавательские должности. В качестве яркого примера Флоровским рассматривается Стефан Яворский, который достиг поста местоблюстителя патриаршего престола и был автором объемистого полемического трактата «Камень веры», представлявшего собой, по его мнению, не более чем компиляцию на основе латинских источников.

Одним из негативных последствий украинизации и латинизации русской церкви Флоровский считал появление в ней влиятельной корпорации «ученого монашества», ориентированного на карьеру в системе духовной администрации. Рассматривая «ученое монашество» как «своеобразный служило-педагогический орден», Флоровский оценивает его как «западное включение в русскую церковно-историческую ткань, очень неудачное повторение западного примера в несоответственных условиях... Это было не только обмирщение, но бюрократизация монашества... Монашество для “ученых” перестает быть путем послушания и подвига, становится для них путем власти, путем ко власти и чести»²⁷⁴.

Конечно, как любой культурный переворот, процесс украинизации и латинизации был потрясением для русской культуры, и Флоровский совершенно справедливо подчеркивает его болезненный характер. В традиционной русской среде приезжие украинские «ученые монахи» воспринимались как чужаки, насаждавшие диковинную латинскую школу, которая была совершенно инородна существовавшей культурной и религиозной практике России. Однако трудно принять буквально утверждение Флоровского, что в результате обучения в латинской школе нового типа русскому человеку «можно было потерять если не веру, то по крайней мере собственную национальность»²⁷⁵. Разумеется, речь должна идти не о национальности, а о национально-культурной идентичности и процессах ее модернизации, а не «потери».

Следующий этап вестернизации русской мысли и культуры, согласно Флоровскому, связан с деятельностью Петра I и последствиями его реформ, рассмотрению которых в «Путиях русского богословия» посвящена отдельная глава – «Петербургский переворот», написанная с небывалой даже для Флоровского экспрессией и радикализмом, ибо автор увидел «что-то демоническое во всей обстановке петровской эпохи»... Резко негативная оценка

личности и исторической деятельности первого русского императора унаследована Флоровским от славянофильства и евразийства, в период увлечения которым он не упускал случая напомнить о «мрачных соблазнах петринизма (П[етр] Великий)»²⁷⁶. По убеждению Флоровского, «мрачная» и «демоническая» петровская эпоха составляет важный духовно-исторический рубеж, ибо «именно с Петра и начинается великий и подлинный русский раскол... Происходит некая поляризация душевного бытия России»²⁷⁷.

Цивилизационным образцом для Петра была Англия и протестантские морские государства Северной Европы, у которых он готов был перенимать практически любые технологии – от кораблестроительных до идеологических. Поэтому, подчеркивает Флоровский, в идеологии петровских реформ многое взято из протестантских политических доктрин, с характерной для них тщательной регламентацией жизни и абсолютизацией власти монарха, включая полный контроль над церковью («чья власть, того и вера»), что имело важные социальные последствия: «Именно в этом вбирании всего в себя государственной властью и состоит замысел того “полицейского государства”, которое заводит и учреждает в России Петр. “Полицейское государство” есть не только и даже не столько внешняя, сколько внутренняя реальность. Не столько строй, сколько стиль жизни. Не только политическая теория, но и религиозная установка. “Полицейзм” есть замысел построить и “регулярно сочинить” всю жизнь страны и народа, всю жизнь каждого отдельного обывателя... И учредить предлагается не меньшее что, как всеобщее благоденствие и благополучие, даже попросту блаженство»²⁷⁸.

Таким образом, характеристика петровских реформ – один из тех редких случаев, когда Флоровский в рамках своих исторических построений обращается к социальному анализу. И, надо признать, несмотря на всю фрагментарность и импрессионистичность, его анализ весьма продуктивен. Выдвинутая Флоровским оценка петровского глобального проекта модернизации России путем ее превращения в «полицейское государство» – проекта, который фактически никогда не был отменен, – стала одной из самых оригинальных и проницательных в русской историософии. Однако в концепции Флоровского присутствует один спорный момент: он рассматривает в качестве духовной основы петровского про-

екта западноевропейскую религиозную реформацию, считая, что «“Полицейское” мировоззрение развивается исторически из духа Реформации»²⁷⁹.

Ошибочность такого представления продемонстрировала А.Г.Глинчикова, напомнившая действительную историю Европы, где «из духа Реформации» выросло не «полицейское государство», а ранние европейские революции, провозгласившие новый, гражданский тип общественных отношений, пришедший на смену теократически-патерналистскому абсолютизму. Настоящая проблема России заключается именно в отсутствии исторического опыта полноценной реформации – пробуждения и становления индивидуальности в рамках религиозного сознания. То, что осуществил в России Петр, было секуляризацией без реформации. Именно в этом, согласно Глинчиковой, состоит «секрет зарождения полицейского государства... тайна живучести и легитимности тоталитарных форм власти в России на протяжении всего Нового времени»²⁸⁰.

Впрочем, Флоровский совершенно прав в том, что внешние атрибуты реформации, как и западноевропейской цивилизации в целом, при Петре были в изобилии пересажены на русскую социально-культурную почву. В частности, в развитии русской мысли происходит очередная метаморфоза, суть которой состояла в перестройке на реформационный стиль мышления. В системе образования сохраняется прежняя латинская модель, но при этом увлечение католическими доктринами сменяется влиянием ранней протестантской схоластики, «авторитет Фомы Аквинского вытесняется Христианом Вольфом». Такой поворот ситуации был закономерен на фоне идейной платформы Петра, нетерпимого к теократическим притязаниям в «папешском духе» и приближавшего к себе людей, способных разделить и развить его реформаторские замыслы, а также дать им идеологическое обоснование.

Ближайшим таким сподвижником царя был Феофан Прокопович – идеолог многих петровских реформ, автор «Духовного регламента», яркого памятника эпохи, явившегося не просто нормативным документом, но неким манифестом нового мировоззрения. Феофан Прокопович предстает в качестве наиболее отрицательного персонажа всей книги «Пути русского богословия», для его характеристики Флоровский не жалеет

темных красок: «Феофан Прокопович был человек жуткий. Даже в наружности его было что-то зловещее. Это был типический наемник и авантюрист, – таких ученых наемников тогда много бывало на Западе... Он пишет всегда словно проданным пером. Во всем его душевном складе чувствуется нечестность. Вернее назвать его дельцом, не деятелем... Однако, Петру лично Феофан был верен и предан почти без лести, и в Реформу вложил весь с увлечением»²⁸¹.

Повторяя выводы работы Ю.Ф.Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (1844), Флоровский подчеркивает, что богословская полемика между этими иерархами русской церкви и их борьба за политическое влияние фактически была соперничеством филокатолической и реформационной идейных программ, позиционировавшихся в качестве православия. Согласно Самарину, история соперничества Яворского и Прокоповича наглядно демонстрировала, «какое всемирно-историческое значение имела религиозная борьба XVII столетия. Провидение послало православной церкви тяжелое искушение. Тут дело шло о том, останется ли она безответною на требования католицизма и протестантизма, распадется ли она на два полюса, или устоит в своей целостности и этим самым обличит в односторонности вероисповедания западные»²⁸².

При характеристике богословско-философского мировоззрения и конфессионального самосознания Феофана Флоровский также опирался на работу А.В.Карташева «К вопросу о православии Феофана Прокоповича». В результате анализа произведений Феофана, где все ключевые вопросы – соотношения Писания и Предания, определения церкви, учения об оправдании и таинствах – решены в протестантском ключе, Карташев пришел к однозначному заключению: «Он был протестант настоящий, так сказать, религиозный иностранец среди русской иерархии»²⁸³. Вторя Самарину и Карташеву (который в период написания «Путей русского богословия» был коллегой автора по Свято-Сергиевскому институту), Флоровский так определил итог деятельности Петра и Феофана: «Петровская реформация разрешилась протестантской псевдоморфозой церковности. Создается опасная привычка называть или, скорее, прикрывать вещи именами, им заведомо не соответственными. Начинается “вавилонское пленение” Русской Церкви»²⁸⁴.

Акцентируя внимание на негативной роли западной «псевдоморфозы» православного богословия, Флоровский видит во «встрече с Западом» вместе с тем и определенный положительный смысл. Прививка западной образованности была необходимым условием для выхода русской мысли к творческой самостоятельности, но прежде оказалось неизбежным длительное пребывание в плену западной рутины. Поэтому общая оценка украинизации русской культуры и латинизации духовного просвещения после петровских реформ выглядит у Флоровского амбивалентной: «В целом, заведение школ было очевидно позитивным достижением. Однако, распространение этих латинских школ на территории Великороссии означало разрыв в церковном сознании – раскол между богословской “ученостью” и церковным опытом: молиться продолжали по-славянски, а учились уже по-латыни... Создается своеобразное “двоеверие”, духовное разделение, двоедушие. *Строится западная культура и западное богословие. Это “школьное богословие” не имело корней в жизни. Основанное и выращенное на чуждом основании, оно превратилось в “надстройку”, возведенную над пустым местом. Вместо естественной основы оно держалось на подпорках. Богословие на сваях – вот итог богословской вестернизации XVIII в. в России»²⁸⁵.*

Значительная часть книги «Пути русского богословия» – это подробная летопись духовных исканий XVIII – начала XX в., связанных с именами религиозных деятелей, богословов и мыслителей, с культурными инициативами в государстве, обществе и церкви, с научными и философскими идеями. Продолжим рассмотрение церковно-богословской формы развития русской мысли в изображении Флоровского. Он описывает, как латинизация духовной школы наряду с распространением протестантской схоластики и пиетизма в XVIII в. привела к тому, что даже такие наиболее преданные православию церковные мыслители, как московский митрополит Платон Левшин, богословствовали всецело в категориях западного, иноконфессионального духовно-интеллектуального опыта.

Вместе с тем уже в XVIII в. обнаруживается тенденция к преодолению инспирированной петровскими реформами секуляризации мысли и культуры, в том числе церковной (в терминологии Флоровского – «Реформации»): «Конец века был непохож на на-

чало... Начинается XVIII-й век попыткой Реформации в Русской Церкви... Но кончается XVIII-й век монашеским возрождением, несомненным напряжением и подъемом духовной жизни... Так на рассеяние Просветительного века Церковь отвечает собиранием духа»²⁸⁶. В связи с этим Флоровский особо выделяет две исторические фигуры: епископа Тихона Задонского и старца Паисия Величковского. В образе Тихона автора особенно привлекает его внутренняя свобода, совмещение культурного кругозора новой эпохи с традиционной православной церковностью, творческое «обновление византийских созерцаний». Богословские построения Тихона Задонского определяются как некая мистическая этика: «Это был первый опыт живого богословия, и опытного богословия, – в отличие и в противовес школьной эрудиции»²⁸⁷.

Рассматривая жизнь и деятельность Паисия Величковского, стоявшего у истоков православного монашеского возрождения XIX в., Флоровский отмечает символичность его ухода из Киево-Могилянской академии: «Из *латинской* школы Паисий уходит в *греческий* монастырь. Это не был уход или отказ от знания. Это был возврат к живым источникам отеческого богословия и богосмыслия». Организованная Паисием работа по собиранию и переводу классических творений православных отцов-подвижников оценивается как ценный вклад для русской духовной культуры в целом: «Издание словено-русского Добротолюбия было событием не только в истории русского монашества, но и в истории русской культуры вообще»²⁸⁸. Остается сожалеть, что такие позитивные с точки зрения Флоровского фигуры, как Тихон Задонский и Паисий Величковский, получают у него лишь беглое освещение, а интереснейший с точки зрения социальной, интеллектуальной и религиозной истории России период правления императора Павла вообще не рассмотрен.

Обращаясь к эпохе Александра I, Флоровский дает емкую характеристику ее духовной атмосферы, отмечает значение Отечественной войны 1812 г. для русского общественного самосознания, в частности, для развития идеи «Провидения» и формирования идеологии «теократического этатизма». Несмотря на то, что возглавлявшееся князем А.Н.Голицыным Министерство духовных дел и народного просвещения явилось, по мнению исследователя, новым звеном в развитии петровской церковной реформы, «закре-

пощения совести и духа», в целом это время оценивается как значимый и скорее позитивный этап, когда «впервые завязывается открытый (хотя и несвободный) религиозно-общественный спор»²⁸⁹. Именно в Александровскую эпоху на повестку дня так или иначе выдвигаются вопросы, отражавшие, по мнению Флоровского, настоящие задачи русской богословской мысли и определившие духовную проблематику всего XIX столетия.

Осознанием необходимости сближения богословия с жизнью диктовалась программа реформирования духовной школы. В соответствии с новым Уставом 1814 г. отменялась монополия латыни и стимулировалась творческая самостоятельность учащихся. И хотя латинская рутинная сменялась немецкой и английской, по оценке Флоровского, «духовно-школьная реформа этих смутных лет внесла подлинное оживление в богословскую работу. Начинается творческое беспокойство и возбуждение. Болезнь была к жизни и росту, не к смерти или вырождению»²⁹⁰. Активная деятельность открывшегося во втором десятилетии XIX в. в России Библейского общества способствовала началу перевода Библии на современный русский язык. История русского перевода Библии рассматривается Флоровским как важнейшая акция, имеющая не только религиозно-практическое и литературное, но также программно-богословское и общекультурное значение.

В качестве некоего эталона православного богослова и церковного деятеля Нового времени Флоровский рассматривает митрополита Московского Филарета Дроздова. Большой материал о Филарете был опубликован им в 1928 г. в журнале «Путь» и позднее вошел в книгу «Пути русского богословия» почти без изменений. По предположению Н.К.Гаврюшина, идеализация Филарета связана с «церковным» поворотом в жизни и мировоззрении Флоровского второй половины 1920-х гг., когда он осознал себя в новом качестве профессора Парижского богословского института и, преодолевая «евразийский соблазн», почувствовал «ностальгию» по авторитету церковного клира. «Наверное, Флоровского, непрестанно радевшего о *церковном творчестве*, несколько смущало то обстоятельство, что наиболее яркие примеры религиозно-общественного служения он прежде невольно выбирал из среды *мирян*, и теперь его взор остановился на образце *наглядной, строгой церковности*. Даже *очень строгой*»²⁹¹.

Соглашаясь с рассуждением Гаврюшина, надо констатировать, что оно объясняет многое, но не главное: по какой причине образцом «церковности» был признан именно Филарет Дроздов, почему на эту роль Флоровский не выбрал кого-то другого из видных иерархов русской церкви? Ведь среди них было немало таких достойных фигур, как, например, преемник Филарета митрополит Иннокентий Попов-Вениаминов, принадлежавший к плеяде чтимых Флоровским просветителей-миссионеров, или ученый епископ Феофан Говоров, своей жизнью и трудами действительно возрождавший патристическую традицию? Тем более, как показывает Гаврюшин, декларируемым у Флоровского критериям «церковности» его кумир Филарет соответствовал отнюдь не во всем, и Флоровский об этом не мог не догадываться.

По нашему мнению, объяснение кроется в области личной психологии, ибо в Филарете Флоровский увидел свое alter ego и любовно изобразил его в жанре автопортрета на историческом фоне. Определяющие черты личности, мысли и деятельности, которые Флоровский находит у Филарета, характерны для него самого. «Одинокий» богослов, окруженный стеной непонимания и глухой враждебности; строгий, педантичный и бескомпромиссный служитель, «тяжелый характер» которого продиктован ревностью о «деле Божием» и вызывает ропот недовольства в слабых душах. Флоровский сам упоминает свидетельства современников, что народ «не любил» Филарета, интерпретируя это в том духе, что «нет пророка в своем отечестве». Также бросаются в глаза аналогии в стиле интеллектуальной деятельности. Флоровский подчеркивает, что специфика богословского мышления Филарета была обусловлена его историко-филологической подготовкой; что в богословии он был почти самоучкой, ибо занимался тем и преподавал то, чему сам не был научен; что, несмотря на всю консервативность и «строгость», был противником обскурантизма и выступал за творческий подход ко всем проблемам; что Филарет не любил много писать и не создал богословской системы, изложив свое учение прежде всего в серии проповедей. Тем не менее, согласно Флоровскому, для мышления Филарета характерны «внутренняя цельность и единство. И больше, чем единство системы, – единство созерцания... Филарет не только богословствовал, – он жил, богословствуя»²⁹².

Все эти характеристики должны быть отнесены не только и не столько к Филарету, сколько к самому Флоровскому, о чем он местами «проговаривается» и сам. В частности, рассказывая о своей судьбе «самоучки» в богословии, он прямо сопоставлял себя с Филаретом (который, в отличие от Флоровского, все-таки имел духовно-академическое образование): «Чтобы учить других, приходилось учиться самому. Я этого не стыжусь. Немало людей оказывалось в той же ситуации... Крупнейший из богословов и иерархов Русской Православной Церкви прошлого века митрополит Филарет Московский... Ему тоже приходилось изучать отдельные предметы в процессе преподавания»²⁹³. Есть все основания утверждать, что в образе Филарета Дроздова Флоровский создал идеализированную историческую самопроекцию, наделенную перфективными качествами, включая немалую административную власть и высший для своего времени церковно-иерархический сан. Данную догадку всецело подтверждает и наблюдение Э.Блейна: «Одной из “уловок” о. Георгия, за которой скрывалось чувство собственного достоинства, была ссылка в разговоре на “третье лицо”». Он часто и, видимо, неосознанно использовал этот прием, чтобы донести свою мысль до слушателя более убедительно, сказать что-нибудь хорошее о себе... Чаше всего таким “третьим лицом”, призванным продекларировать позицию самого о. Георгия, выступал Филарет Московский, одна из немногих фигур в русской истории, к которым он относилмя положительно»²⁹⁴.

Как мыслитель и богослов, в изображении Флоровского Филарет оказывается прямым предшественником «неопатристического синтеза»: у него налицо и принцип историзма, и возрождение патристического стиля, и верная богословская методология. Согласно Флоровскому, в трактатах и проповедях Филарета выдвигается программа особого «библейского богословия», которое строится как толкование истин откровения в свете мистического самосознания церкви, исходя из историчности священного предания: «В своих богословских размышлениях Филарет исходит всегда из фактов Откровения, и движется среди фактов. Никогда не отрывается он от истории, чтобы в отвлеченном умозрении торопливо вознестись “до пренебесной высоты созерцания”. Не любил Филарет “холодной философии”, и в богословии руководствовался не столько умозаключениями, сколько именно историческим ви-

дением»²⁹⁵. В практической плоскости выражением богословского историзма Филарета стала его позиция по поводу методологии русского перевода Библии. В учении Филарета о «божественном домостроительстве» спасения и искупления, с точки зрения Флоровского, достигается святоотеческая перспектива мышления, происходит возврат к патристическому стилю богословия.

Хотя митрополит Филарет почти не имел прямых учеников и не создал своей «школы», он, по мнению Флоровского, оставил после себя нечто большее – целое «духовное движение», послужившее залогом обновления и возрождения русской богословской мысли. Заложенное Филаретом направление Флоровский определяет как особое «сердечное» богословие, в противоположность рационализму схоластики и расплывчатому эмоциональному морализму пиетизма. Основным центром такого стиля «богомыслия» была Московская духовная академия, благодаря своему расположению в стенах Троице-Сергиевой Лавры ставшая своеобразным «сердечно-ученым монастырем». В этих лирико-сентиментальных рассуждениях Флоровского явственно звучат реминисценции его гимназической юности, когда будущий автор «Путей русского богословия» мечтал о поступлении в Московскую академию, которую воспринимал как некую школу мистического богословия.

В качестве контраста «сердечному» богословию филаретовского толка Флоровский рассматривает «противоположное направление», сложившееся преимущественно в кругах Санкт-Петербургской духовной академии. Как репрезентант этого направления описывается протоирей Герасим Павский, занимавшийся изучением Ветхого Завета с либерально-критической точки зрения и стоявший на близких протестантизму позициях «религиозно-моралистического идеализма». «То было самое острое западничество не только в богословии, но и в самом душевном самочувствии. То было и психологическое самовключение в немецкую традицию»²⁹⁶. В качестве представителя этого направления также рассматривается архиепископ Иннокентий Борисов, в трудах которого, с точки зрения Флоровского, вместо богословия – лишь морализм и психология, а вместо истории – риторика и «религиозная демагогия»... Причину подобных «псевдоморфоз» Флоровский видит в продолжавшемся засилье и некритическом восприятии инославной литературы в системе духовно-академического образова-

ния: «При таких условиях становилось совершенно неизбежным самое острое влияние той конфессиональной среды, в которой богословское исследование и работа протекали на Западе»²⁹⁷.

Выразительную и содержательную характеристику Флоровский дает духовной атмосфере в русском обществе и церкви периода реакции, наступившей при Николае I. На смену либеральным начинаниям Александровской эпохи пришел гнетущий «пессимистический обскурантизм», соответствующий казарменно-охранительному духу времени. В духовной сфере основным проводником политики императора выступал обер-прокурор Синода граф Н.А.Пратасов, который рассматривается Флоровским как завершитель начатого Петром I и Феофаном Прокоповичем превращения русской церкви в «ведомство православного исповедания». Как олицетворение Николаевской эпохи оцениваются труды митрополита Макария Булгакова, совершенно равнодушного к философским аспектам богословия. По словам Флоровского, «потому так безжизненно и неубедительно его изложение... Это – одни ответы без вопросов... Иначе сказать, – у Макария нет собственных взглядов... Это была объективность от равнодушия»²⁹⁸.

Политика николаевского правительства в области образования и науки вызывает у Флоровского двойственную оценку. С одной стороны, он осуждает нагнетание обскурантизма, выразившееся, в частности, в резком сокращении преподавания философии, которая была признана источником «вольномудства». За счет философии было увеличено преподавание историко-филологических предметов, призванных отвлекать людей от размышлений на злободневные темы. Вместе с тем само по себе укрепление исторического компонента в образовании Флоровский оценивает позитивно, считая, что оно послужило конструктивным фактором развития русской богословской и церковно-исторической мысли во второй половине XIX в. По его мнению, в отличие от поверхностного, «археологического» историзма XVIII в., для «исторической школы» новой формации был свойственен более зрелый и глубокий, религиозно-философский интерес к прошлому.

Флоровский утверждает, что в XIX в. интеллектуальная инфраструктура богословских школ играла важную роль в общем масштабе развития русской мысли и культуры: «Духовная школа была, при всех своих пробелах и немоцах, школою классиче-

ской и гуманитарной, и это была единственная связь, соединяющая русскую культуру и ученость с наследием Средневековья и Возрождения... Ведь именно эта духовно-школьная сеть оказалась подлинным социальным базисом для всего развития и расширения русской культуры и просвещения в XIX-м в. ...История русской науки и учености вообще самым кровным образом связана и с духовной школой, и с духовным сословием. Достаточно пересмотреть списки русских профессоров и ученых, по любой специальности, – здесь две основных социальных категории: “семинарист” и “иностранец”»²⁹⁹.

Конечно, утверждение Флоровского, что духовная школа XVIII–XIX вв. была «единственной» связью русской культуры с наследием Средневековья и Возрождения – явное преувеличение. Во-первых, можно говорить лишь о том, что она являлась наиболее массовым связующим элементом такого рода, хотя качество и характер этой связи – под вопросом. Во-вторых, принимая в целом тезис о роли духовных школ как хранителей духовного наследия христианского Средневековья, трудно безоговорочно согласиться с утверждением, что они обеспечивали также и связь с «культурой и ученостью» эпохи Возрождения. Это могла быть связь лишь с отдельными явлениями эпохи Возрождения – реформацией и контрреформацией в узком религиозном смысле, тогда как магистральная линия ренессансной культуры, связанная с гуманизмом, новой эстетикой, развитием философии, науки, общественно-политического сознания и мышления, не могла в сколько-нибудь значительном масштабе транслироваться русскими духовными школами.

Среди основных достижений русского богословского дискурса середины XIX в. Флоровский указывает следующие: во-первых, введение библейской основы в богословие – «живое чувство Божественного Откровения»; во-вторых, «органическое смыкание» богословия и философии; в-третьих, «пробуждение исторического чувства» и «динамического восприятия жизни». Большое значение имело и резкое увеличение номенклатуры богословских журналов и монографий, благодаря чему развивался обмен мнениями, оттачивалось писательское мастерство: «В духовных школах русская мысль проходила, таким образом, и через школу филологическую и литературную»³⁰⁰. По мнению

Флоровского, благодаря сумме этих факторов, к 60-м гг. XIX в. русский богослов по уровню подготовки вплотную приблизился к своим западным коллегам.

Одно из основных достижений «эпохи великих реформ» Александра II Флоровский видит в либерализации общественной жизни и формировании пространства общественных дискуссий, в том числе и в рамках церкви, где при этом «были четко выражены и поставлены темы *религиозной культуры и церковно-общественного действия*»³⁰¹. В качестве наиболее яркого эпизода духовно-публицистической полемики 1860-х гг. рассматривается спор между архимандритом Феодором (А.М.Бухаревым) и В.И.Аскоченским «о православии в отношении к современности». Точка зрения на Бухарева сложилась у Флоровского не сразу. Сначала он разделял взгляд таких авторов, как Н.А.Бердяева и В.В.Розанов, глубоко симпатизировавших Бухареву как человеку, пережившему духовную драму, сложившему с себя священный сан, и как православному мыслителю, стремившемуся «оправдать» жизнь и творчество во всей их полноте, «возвратить плоды цивилизации Христу». В созвучии с этим в своей статье 1924 г. «Вселенское предание и славянская идея» Флоровский сочувственно цитирует Бухарева и называет его «замечательным» «русским богословом и мыслителем»³⁰². Однако в книге «Пути русского богословия» Бухарев получает весьма едкую оценку как «очень наивный утопист», обвиняется в «мистическом самоубийстве», а его полемика с Аскоченским рассматривается как «столкновение косности и мечтательности»³⁰³.

Характеристика обер-прокурора Синода К.П.Победоносцева, его идеологии и политики охранительного консерватизма – один из самых ярких и содержательных разделов в «Пути русского богословия». В лице Победоносцева Флоровский критикует ненавистную ему идейную и психологическую установку духовного культуроборчества, стремление исключить элементы личного творчества, свободного интеллектуального исследования из церковно-богословской деятельности, подчинить ее искусственному идеалу религиозно-народнического опрощения. Роковую роль печально знаменитого обер-прокурора в истории Русской церкви Флоровский видит в том, что «Победоносцеву удалось внушить русскому духовенству, что “богословие” не принадлежит к суще-

ству православия, “русского православия”, во всяком случае, т.е. русской “простой” и народной веры, ибо ведь массы этого “простого народа” спасаются без всякого богословия, и без всяких размышлений и культуры... Что вся эта богословская и философская “проблематика” есть только плод напрасной искательности и любопытства умов праздных и беспокойных»³⁰⁴.

Обзор богословско-философских исканий в истории Русской церкви синодального периода Флоровский завершает критическим анализом школы «нравственного монизма», в качестве главы которой рассматривается митрополит Антоний Храповицкий. Его исходная интенция к «новому богословскому синтезу», к религиозному осмыслению актуальных духовных проблем современности оценивается положительно: «У Антония от начала привлекает его нравственная возбужденность и чуткость, его впечатлительность и внимание к нравственным исканиям современного общества»³⁰⁵. Однако, по убеждению Флоровского, избранный Антонием путь моралистического переосмысления богословских догматов неприемлем, ибо ведет к искажению их смысла. Поэтому Антоний «впадает в самый нестерпимый импрессионизм», пытаясь по-своему интерпретировать догматы о первородном грехе, об искуплении и др. Согласно Флоровскому, к построениям Антония непосредственно примыкает и богословская система Сергея Страгородского (впоследствии – патриарха Московского). В замысле последнего признается конструктивной сама постановка вопроса о раскрытии православной доктрины путем ее противопоставления западным конфессиям. Однако в редуцировании их различия в качестве «*нравственного и правового* воззрений» (соответственно) усматривается не просто односторонность, но и принципиальная ошибка.

Оценка богословия М.М.Тареева и В.И.Несмелова, которых Флоровский также относит к школе «нравственного монизма», отражает изменения его взгляда на историю русской мысли, его постепенной эмансипации от авторитета созданной «веховцами», в первую очередь Бердяевым, версии последней. Для Бердяева Тареев и Несмелов всегда являлись представителями «русской творческой религиозной мысли, которая по-новому ставит проблему антропологическую и космологическую»³⁰⁶. В согласии с этой традицией Флоровский в статье 1921 г. «Смысл истории и смысл

жизни» оценивал Тареева как продолжателя «величайших русских “тайнозрителей”», солидаризировался с его учением о смысле жизни и защищал от «града подозрений в еретичестве»³⁰⁷. Однако в «Путиях русского богословия» учение Тареева рассматривается уже как воплощение крайностей «нравственного монизма». Тареев, по мнению Флоровского, преувеличивает значение персонального морально-религиозного опыта, противопоставляет его историческому процессу и приходит к радикальному антиисторизму. Он отбрасывает всю интеллектуально-богословскую традицию церкви, включая патристику. Подобно Антонию Храповицкому, Тареев особенно резко выступает против византийского наследия, считая византийское «гностико-аскетическое мирозерцание» роковым фактором, отравившим и исказившим русскую историю. Этого византинист Флоровский никак не может простить и клеймит систему Тареева как «еще один симптом упадочного утопизма»³⁰⁸.

Обращаясь к В.И.Несмелову, Флоровский разделяет его взгляд на проблему двойственности между «безусловной сущностью» и «условным бытием» человеческой личности, принимает его персоналистическое истолкование первородного греха как трагической ошибки воли, отказа от свободного творчества и подчинения объективным стихиям. Но если в статьях «Хитрость разума» (1921) и «Метафизические предпосылки утопизма» (1923–1926) Несмелов оценивается исключительно позитивно, то в «Путиях русского богословия» акценты изменены. Теперь во многих разделах учения Несмелова усматривается неточность, неуместная рационализация и «какое-то миссионерское упрощение самих истин». Флоровский считает, что сам «замысел Несмелова очень интересен. Он хотел бы показать тожество христианской истины с идеалом человеческого самосознания. Но всего у него слабее именно психологический анализ, всегда отравленный каким-то нравственным прагматизмом. В его системе все как-то слишком рассчитано и схематично»³⁰⁹.

Подводя итог двухвекового развития русской богословской мысли, Флоровский отмечает, что «в истории русского богословия резко проступает общее противоречие русского развития. Расходятся и вновь сталкиваются два настроения: *историзм* и *морализм*»³¹⁰. При этом отвлеченный «морализм» или «психологизм», обнаруженный исследователем в самых разнообразных идейных течениях, рассма-

тривается как главный «соблазн», уводящий русское богословие от духовно-метафизической перспективы к догматическому агностицизму, антиисторизму и антиинтеллектуализму. В противоположность этому, «только историческим или “генетическим” методом и можно построить систему *церковного* богословия», причем «исторический метод должен сомкнуться с философским»³¹¹. Однако даже приближение к этому верному пути «церковного богословия» Флоровский находит лишь у считанных единиц во главе с «одиноким» и во многом идеализированным Филаретом Дроздовым. А такие фигуры, как Серафим Саровский или Иоанн Кронштадтский, которых Флоровский в своей книге поднимает на пьедестал, все-таки не относятся к мыслителям-богословам в собственном смысле, и в их случае ни о каком «смыкании» исторического и философского «методов» даже отдаленно речи вестись не может.

Взгляд Флоровского на историю русского богословия противоречив: с одной стороны, он делает выводы о высоком уровне и хороших перспективах развития русского богословия, а также смежных областей знания во второй половине XIX – начале XX в., но при этом решительно отвергает практически все созданные в данный период оригинальные богословские концепции. Этот «парадокс» книги «Пути русского богословия» достаточно точно раскрыл И.И.Евлампиев, который констатирует, что в своих оптимистических суждениях о состоянии Русской церкви и богословия Флоровский пытается выдать желаемое за действительное: «Охранительный, нетворческий характер богословия сохранялся в конце века, как и раньше, и это нужно признать признаком продолжающегося общего упадка Русской Православной Церкви. Творческие, живые элементы в Церкви были представлены как раз учениями, все больше и больше отклоняющимися от канона и сближающими богословие с философией. К концу XIX в. и особенно в начале XX в. именно философия становится центром духовности, а Церковь и “строгое” богословие продолжают оставаться консервативной сферой, все более удаленной от основной магистрали культурного развития»³¹². И хотя Флоровский декларирует обратное, сам изложенный в его книге материал являет читателю именно такую картину. Таким образом, предложенная Флоровским теоретическая история русского богословия оказалась в конфликте с описанной им же самим эмпирической историей.

3. Перепутья русской философии

«Философское пробуждение»

Изучение русской философской мысли в ее прошлом и настоящем всегда было для Флоровского одним из самых привлекательных занятий. С ранней юности он вынашивал мечту написать собственную версию истории русской мысли, о чем, в частности, сообщал Флоренскому уже в 1912 г.: «Моя мечта – изучение всей русской мысли в ее истории, изучение русской философии в ее генезисе, развитии и status quo. Хватит ли моих сил на это, но я буду работать пока хватит»³¹³. При всей значительности публицистических, философских, богословских, патрологических трудов Флоровского, главным его произведением, бесспорно, стала книга, посвященная именно истории русской мысли – «Пути русского богословия».

Книгу дополняет целый ряд последующих работ по данной тематике, которую Флоровский продолжал активно разрабатывать до конца жизни. Однако полномасштабной истории русской мысли он так и не написал. «Пути русского богословия» во многом основаны на материале отдельных предшествующих статей и дают лишь фрагментарную, мозаичную картину. По существу, это сборник подчиненных определенной концепции очерков и экскурсов, а не целостная историко-философская монография. Сказанное в первую очередь касается разделов по истории русской философии, ибо надо признать, что история богословия прописана в книге несколько обстоятельнее. Тем не менее как раз изображению становления и развития русской философии посвящены наиболее вдохновенные страницы «Путей русского богословия».

В книге рассмотрены далеко не все направления и не все фигуры истории русской мысли, а тем, кто рассмотрен, не всегда уделено пропорциональное внимание. В частности, русская философская мысль XVIII в. удостоилась буквально нескольких страниц, где она освещена откровенно скупой и неполной. Флоровский дал лишь беглую характеристику русского масонства и учения Г.С.Сковороды, значение которых определил по контрасту с утилитарным мышлением, заданным эпохой Петра I, когда ««Табель

о рангах” заменяет и символ веры, и самое мировоззрение»³¹⁴. По мнению автора, исполнители петровских реформ превратились в поколение морально-психологических инвалидов: сознание их «экстравертировано до надрыва», религиозно-нравственная восприимчивость подавлена, они начинают страдать от душевной усталости, тоски и отчаяния. На этом фоне в генерации их наследников происходит душевный «сдвиг», пробуждается обостренная потребность мистико-философского постижения жизни, главным выражением которого стало широкое увлечение русских дворян идеями масонства.

Согласно Флоровскому, «в масонстве русская душа возвращается к себе из петербургского инобытия и рассеяния... В масонстве впервые будущий русский интеллигент опознает свою разорванность, раздвоенность своего бытия, начинает томиться о цельности и тянуться к ней»³¹⁵. Таким образом, масонство предстает как зародыш русской мысли и ее главных проблем всего последующего столетия, начиная с шеллингианства московских философских кружков, послужившего, в свою очередь, импульсом для реального «пробуждения» русской философской рефлексии. В философии русского масонства Флоровский выделяет два ведущих мотива, ставших характерными для русской мысли в целом: «Во-первых, живое чувство мировой гармонии или все-единства, мудрость земли, мистическое восприятие природы... Во-вторых, острое антропоцентрическое самочувствие». Вместе с тем среди русских мыслителей XVIII в. Флоровский не видит ни одного по-настоящему значительного: на полутора страницах, посвященных Сковороде, для этого признанного гения не нашлось по сути ни одного доброго слова, а про екатерининских масонов прямо сказано, что все они «только подражатели, переводчики, эпигоны»³¹⁶.

Предложенная Флоровским характеристика психологии и самосознания русского человека XVIII в. — **яркая и отчасти справедливая**, но во многом упрощенная и искаженная. Это неудивительно, поскольку автор основывается на дедуктивных тезисах и фактически игнорирует большинство представителей русской мысли XVIII в., среди которых, однако, были не только «вольнодумцы» и масоны (что само по себе отнюдь не оправдывает их замалчивания), но и такие персонажи, как И.Т.Посошков. Крестьянский самородок и самоучка, современник и сторонник петровских ре-

форм, Посошков самим своим существованием опровергает данную Флоровским оценку сподвижников Петра I как исключительно утилитаристов-экстравертов. Глубокий и оригинальный мыслитель, в своих книгах «Завещание отеческое», «Зеркало очевидное», «Книга о скудости и богатстве» Посошков развивает интересные идеи по этике, педагогике, философии культуры, религии, общества, хозяйства, стремясь синтезировать традиции русского православия с задачами петровских реформ³¹⁷. Флоровский вскользь и как-то невнятно упоминает о Посошкове, но совсем не дает анализа его идей и не принимает их в расчет (как и в целом ряде аналогичных случаев). В итоге подобная субъективная избирательность не только обедняет историко-философскую картину, но и ведет к ее искажению.

«Философское пробуждение» в России Флоровский датирует серединой 20-х гг. XIX в. В рамках его схемы первый этап истории русской философии охватывает временной промежуток от появления кружка московских «любомудров» до Крымской войны и, таким образом, совпадает с эпохой правления Николая I. Яркому и содержательному рассказу о русском «философском пробуждении» в книге Флоровского посвящена одноименная глава. По мнению автора, пробуждение русской философии было обусловлено в первую очередь потребностью в осмыслении национальной исторической судьбы: «Именно “из нашей жизни”, из господствующих вопросов и интересов родной жизни рождается в те годы русская философия. Рождается из историсофического изумления, почти испуга, в болезненном процессе национально-исторического самонахождения и раздумья. И рождается именно *русская философия*, не только – философия в России. Ибо рождается или пробуждается русское философское сознание – некто новый начинает философствовать»³¹⁸.

Согласно Флоровскому, русское «философское пробуждение» имеет отчетливую локализацию не только во времени, но и в пространстве: «Философское движение начинается в двадцатых годах из Москвы, распространяется из Московского университета. Здесь впервые проповедь философского идеализма получает значение общественного события. Ибо она здесь была услышана, была воспринята». Флоровский подчеркивает, что если у петербургских профессоров философии А.И.Галича и Д.М.Велланского не об-

наружилось действительных последователей, то преподававший в Москве М.Г.Павлов «взбудоражил целое поколение». Однако институциональная университетская философия послужила лишь стимулом, но не главным руслом развития русской философской рефлексии. «Распространялось философское возбуждение от профессорских кафедр. Но принялись философские идеи не в школьном порядке. Они принялись и проросли в тех своеобразных “кружках”, в которые в те годы собирается университетская молодежь, именно в Москве»³¹⁹.

Характеризуя московские философские сообщества 1820–1830-х гг., Флоровский утверждает, что «это были не политические, но именно культурно-философские кружки»³²⁰. Он настаивает на аполитичном характере начальной фазы русского «философского пробуждения», основная проблематика которого определялась, по его мнению, сентиментально-романтическими и религиозно-идеалистическими интересами. Это один из принципиальных тезисов Флоровского, считавшего политико-идеологическую поляризацию русской мысли XIX в. позднейшим явлением. «В 30-х гг., во всяком случае, и “западные” были заняты религиозно-нравственной проблематикой не меньше будущих “славянофилов”. И социалистический замысел в то время неразрывно связан с христианской идеологией. То было искание целостного мировоззрения»³²¹.

Совершенно очевидно, что в данном вопросе Флоровский выдает желаемое за действительное, пытается искусственно спроецировать собственную религиозную, а также «антиевразийскую» аполитичность на деятелей русского «философского пробуждения». Во-первых, даже если рассуждать теоретически, ясно, что подлинная философская рефлексия всегда стремится охватить все сферы жизни, причем политику – в числе первых. Со времен Платона философии неотъемлемо присуще стремление оказывать влияние на формы государственного строя и управления. Плох тот философ, который равнодушен к политике. Во-вторых, Флоровский противоречит сам себе, ибо, по его же словам, русское «философское пробуждение» было обусловлено «историософическим изумлением» и актуальными «интересами родной жизни», что немислимо в отрыве от политического мышления. Наконец, утверждение Флоровского по поводу аполитичности русских фило-

софских кружков попросту опровергается фактами: известно, что самый первый философский кружок – общество «любомудров» – уже в 1824–1825 гг. имел радикальное политическое ядро. Его составляли сами лидеры кружка Д.В.Веневитинов и В.Ф.Одоевский, а также ряд других его членов, которые поддерживали контакты с декабристами, находились в курсе их планов, разрабатывали собственную политическую программу³²².

В своей интерпретации истории «философского пробуждения» в России Флоровский в значительной мере следовал историко-философской концепции М.О.Гершензона, изложенной в его книге «История Молодой России» (1908) и ряде других работ. Именно Гершензон датировал возникновение русской философии «замечательным десятилетием» конца 20-х – начала 30-х гг. XIX в. – после восстания декабристов, когда, по его мнению, рухнуло инерционное патриархальное мировоззрение и начался «ледоход русской мысли». Но сама содержательная сторона этого процесса мало интересовала Гершензона, в изучении мыслителей прошлого его привлекали главным образом психологические аспекты. Определяющим эмоционально-волевым ядром любого человека исследователь считал его «внутреннюю религию» или «космическое чувство». Труды Гершензона постоянно привлекали внимание Флоровского, который анализировал его идеи в ряде статей: «Из прошлого русской мысли» (1911), «Знаменательный спор» (1922), «Михаил Гершензон» (1926). Персоналистический метод Гершензона, основанный на анализе индивидуальной религиозной психологии, не только ощутимо повлиял на Флоровского как историка русской мысли, но и отразился на его философских взглядах.

Подобно Гершензону, существо «раскола» между западниками и славянофилами Флоровский рассматривает исключительно как итог метаморфозы религиозно-культурного сознания. В связи с этим он фактически игнорирует социально-политические аспекты в учениях русских мыслителей и сосредоточивается на рассмотрении их религиозного сознания. Так, в мировоззрении П.Я.Чаадаева Флоровского привлекает именно феномен «религиозного западничества» и основополагающий для этого мыслителя «постулат христианской философии истории». Чаадаев проделал путь от негативной оценки исторической обособленности России

к предположению, что более позднее вступление на сцену истории может означать особую миссию народа, сохранившего историческую пластичность и запас творческих сил. «Именно свобода от западного прошлого, кажется теперь Чаадаеву, дает русскому народу несравненное преимущество в строении будущего»³²³. Эта идея созвучна собственной историософии Флоровского, изложенной в работах 1920-х гг.

Помимо соответствующих страниц в «Путиях русского богословия», об интересе Флоровского к личности и идеям Чаадаева свидетельствует также его рецензия на 22–24 тт. «Литературного наследства», где были опубликованы неизданные письма Чаадаева. В связи с этим Флоровский формулирует целую программу изучения его творчества, включающую анализ философско-исторического замысла Чаадаева, источников и этапов формирования взглядов мыслителя, специфики его филокатоличества³²⁴. Чаадаев рассматривается Флоровским как основоположник русской философии истории, ибо именно поставленный им вопрос о различности судеб России и Европы послужил отправной точкой всей связанной с этим славянофильской и западнической рефлексии следующих десятилетий.

Огромный интерес для Флоровского представляла философия еще одного представителя русского западничества XIX в. – А.И.Герцена, осмыслению идей которого он посвятил диссертационное исследование. А в рецензии 1922 г. на книгу Г.Г.Шпета о Герцене Флоровский высказал убеждение, что «искания Герцена... уходили глубже поверхностного пласта злободневных размышлений, – в область критического пересмотра и проверки основоположений миропонимания»³²⁵.

К сожалению, диссертация Флоровского известна сегодня лишь в виде фрагментов, один из которых был опубликован в 1929 г. отдельной статьей: «Искания молодого Герцена». Здесь рассматривается ранний этап личностного и идейного формирования мыслителя, протекавший под знаком романтизма и натурфилософии и завершающийся обращением к осмыслению философии Гегеля. Тщательно воссоздавая все значимые биографические подробности, анализируя впечатления Герцена от пережитого и прочитанного, Флоровский реконструирует целостную картину его интересов и устремлений в молодости. Оспаривая сложившееся

среди биографов Герцена мнение «о полном отсутствии религиозного элемента в его воспитании и его раннем росте, и даже об органической безрелигиозности его натуры», Флоровский утверждает обратное: «Вряд ли можно говорить о врожденной “трезвости” Герценовой натуры, – и впоследствии в самом “позитивизме” своем он всегда оставался “романтиком”, “идеалистом”, мечтателем, поэтом... Издавна и постепенно подготавливалась в душе Герцена та религиозная возбужденность, которая бурно прорвалась в годы вятского сидения. Это была не столько вера, сколько жажда веры – не религия, но религиозность. И в этом Герцен не отличался от своего поколения»³²⁶.

В период вятской ссылки чтение религиозной литературы сопровождалось дружеским общением Герцена с мистически настроенным ссыльным архитектором А.Л.Витбергом, автором первого проекта храма Христа Спасителя. Флоровский указывает, что религиозные мотивы присутствуют даже в переписке Герцена с Н.А.Захарьиной – его возлюбленной, где «именно как некую мистерию переживают и сознают они свою любовь. Любовь переливается в молитву, и молитва исходит томлением любви»³²⁷. Впрочем, мистической романтикой любви исчерпывается религиозный опыт Герцена; по мнению Флоровского, «его религиозное крушение связано с противоречиями религиозно-натуралистического провиденциализма. Провидение для него заслонило Бога»³²⁸. Несмотря на личную трагедию (смерть троих детей) и пережитый религиозный кризис, Герцен навсегда сохраняет веру в величие человеческого духа, неподвластного никакому року. «И со всей остротой обозначается двоякий путь: равнодушной покорности... и дерзания веры, обосновывающей неповторимую ценность личности. Об этой дилемме Герцен напряженно думает в последующие годы»³²⁹.

Характеристика следующего периода дается в другом разделе диссертации Флоровского: «Герцен в сороковые годы» (опубликовано в 1995 г.). В этом фрагменте ведется речь о метаморфозах первоначального восприятия философии гегельянства в России, на фоне которого происходило и философское самоопределение Герцена. «”Философская фраза, наделавшая всего более вреда: все действительно разумно, – писал Герцен в «Былом и думах», – была иначе высказанное начало достаточной причины и ответственности логики и фактов”. Против этой “ответственности”,

против совпадения действительности с разумным Герцен и возражал... И возражал во имя творческого самоопределения личности. В этом и заключался “революционный элемент” его воззрений, тот моральный “робеспьеризм”, от которого с надрывом отрекался Белинский»³³⁰.

Разочарование в гегельянстве, оказавшемся неспособным осмыслить иррациональность жизни с помощью диалектики абсолюта, заставило Герцена окончательно отказаться и от своей рационализированной религиозной веры. «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”»³³¹. Уходя от абстрактной логики, Герцен обращается к рассмотрению конкретных проявлений жизни в природе и истории и приходит к выводу, что их творческое многообразие несоизмеримо с законами логического разума. Отстаивание суверенитета человеческой личности, а также свободы исторического действия обусловило и резкое расхождение Герцена с К.Марксом, для которого освобождение человека тождественно его превращению в «родовое существо».

Философию истории Герцена Флоровский рассматривает как ключ ко всей его проблематике: «Герцен не от общих философских решений переходил к вопросам философии истории..., как к частным и прикладным, а, напротив, от конкретных вопросов жизни... к общефилософским проблемам»³³². В ходе изучения переломных моментов всемирной истории – таких, как закат античного Рима и становление христианства – у Герцена вырабатывается представление о цикличной структуре и катастрофическом характере исторического процесса. Наряду с другими представителями своего поколения, в современной эпохе Герцен слышит «торжественную поступь времен», видит решающий рубеж двух миров. «Он ждал... мессианского знамения, ждал вспышки новой жизни. Из этого мессианского ожидания становятся понятны и его восторженное паломничество на Запад, и его разочарование – вместо мессианской эры начался исторический Апокалипсис, показалось ему». На фоне разочарования в Европе у Герцена встает исторический вопрос о России, в постановке которого он близок к Чаадаеву: «Идеалы Герцена и

Чаадаева были различны, но метод их историософического размышления один и тот же»³³³. Оба мыслителя утверждали единство духовного пути европейского человечества, одновременно отрицая обязательное социально-историческое единообразие, ибо каждый народ, как и человек, имеет собственную судьбу.

Трудно оценивать интерпретацию Флоровским Герцена, поскольку утрачен полный текст диссертации, а опубликованные фрагменты не могут дать исчерпывающего представления о замысле автора. К тому же есть основания полагать, что концепция диссертационного исследования могла существенно измениться в процессе ее написания. Занимаясь подготовкой текста диссертации к печати, Флоровский не скрывал своей усталости и раздражения от необходимости тратить время на «совершенно устарелую» и уже «ненужную» для него тему³³⁴. В действительности же тема оказалась для Флоровского весьма знаменательной: за годы работы над ней он пережил духовную эволюцию, сопоставимую с эволюцией Герцена, которую изобразил в своей диссертации.

Как уже было отмечено, тему диссертации Флоровский выбирал еще в период одесской магистратуры, когда его интересы уже давно были сосредоточены на проблематике философии и науки. Очевидно, и Герцен интересовал его тогда в первую очередь как философ науки. Об этом свидетельствует целый ряд фактов, начиная с красноречивого названия первого лекционного курса Флоровского («Логика науки о природе») и заканчивая прямыми переключками в его работах по «наукоучению» с идеями Герцена. Однако обстоятельства эмиграции заставили Флоровского развернуться от философии науки к подзабытым со времен гимназической юности религиозно-философским темам. По-видимому, на подготовку диссертации уже ушло немало труда, менять тему было поздно, и Флоровский решил ограничиться лишь пересмотром замысла своего исследования, выдвинув на первый план историософскую и религиозную проблематику. Подобное «перформатирование» обычно бывает тягостным – наверное, именно поэтому Флоровский с таким раздражением называл себя «рабом своего Герцена».

Тем не менее изучение жизни и философии «Искандера» оказалось продуктивным: Флоровский не только нашел у него многие важные для себя идеи, но и сам во многом повторил его путь, толь-

ко с обратным знаком. Подобно тому, как Герцен пришел от мистики к радикализму и создал в эмиграции идейный центр русского освободительного движения, Флоровский пришел от философии и науки к богословию, интернационализировал православное богословие и стал во второй половине XX в. его космополитичным лидером. Вместе с тем социал-демократ Герцен оказался для богослова Флоровского интереснейшим мыслителем, духовно гораздо более близким, чем большинство представителей собственно богословской и религиозно-философской мысли. «Подобно Герцену, – отмечает в связи с этим А.П.Козырев, – в полосу революций, вновь потрясших Россию и Европу, Флоровский решил попытаться найти именно в личности ту незыблемую скалу, на которую можно опереться в бушующем и непредсказуемом океане истории... Более того, Флоровский видит в исторической философии Герцена необходимый мостик между философией истории Гегеля и Достоевского»³³⁵.

Философия славянофилов вызывала у Флоровского не меньший интерес, чем духовный путь их антипода Герцена. Духовную генеалогию славянофильства Флоровский возводит к мистическим исканиям XVIII в.: «Психологически славянофильство вырастает именно из Екатерининского масонства (и совсем не из усадебного быта)»³³⁶. Тем самым подчеркивается, что, несмотря на претензию славянофилов быть выразителями русского народного духа, они неизбежно оставались частью интеллигенции и выражали «голос нового культурного слоя, прошедшего через искус... “европеизма”». Славянофильство есть акт рефлексии, а не обнажение примитива... Звено в истории русской мысли, а не только русского инстинкта»³³⁷.

По мнению Флоровского, сами понятия «западничество» и «славянофильство» неточны, ибо за ними стоят не столько историко-политические идеологии, сколько две культурно-психологических установки: «Западники выразили “критический”, славянофилы же “органический” моменты культурно-исторического самоопределения»³³⁸. Сложившееся под воздействием западноевропейской романтики, мироощущение славянофилов определяло их восприятие религии и церкви в качестве начала цельности, как единственной «органической силы», способной противостоять всемирному культурно-историческому кризису. И здесь Флоровский видит основное противоречие славянофильской доктрины.

Рассматривая церковь как некий прототип идеального общества, славянофилы редуцируют ее природу, приходя к отождествлению «общественности» и «церковности», к отождествлению церковной соборности с земской общинностью. Для Флоровского это неприемлемо как с точки зрения православной еkkлезиологии, не допускающей подобного смешения, так и в социально-философском плане. Выдвигая антитезу государства и земства, подчеркивая аполитичность, «неотмирность» русского народа, предпочитающего «свободу духа» либеральным правам, славянофилы исключают из своей социальной философии государственно-политический аспект. «С этим связана и неожиданная противоречивость славянофильства в самой постановке философско-исторической проблемы... Славянофильство задумано было, как философия истории, как философия *всеобщей христианской судьбы*. Но весь пафос славянофилов ведь именно в том, чтобы выйти и даже отступить *из истории*... Освободить самих себя от исторического или “политического” тягла и его “предоставить” другим»³³⁹.

Для Флоровского критический анализ философии славянофилов был в значительной мере самоанализом, преодолением самого себя, ибо давнее увлечение славянофильскими идеями было одним из самых влиятельных факторов его интеллектуального развития. Не в последнюю очередь пройденная в юности «славянофильская школа» создала предпосылки для его сотрудничества с евразийским движением. Однако на фоне резкой «православизации» теоретических взглядов и жизненного проекта Флоровского у него появилась напряженность в отношениях с евразийцами. В то же время опыт соприкосновения с евразийством продемонстрировал Флоровскому, куда ведет натуралистическое, секулярное развитие «русской идеи» и заставил философа критически переосмыслить не только само евразийство, но и его прообраз в лице славянофильства. Данные обстоятельства и предопределили критику Флоровским славянофильства как неудачной попытки синтеза «церковности» с «органической» или «романтической» парадигмой.

Наиболее интересной частью этой критики обещал стать анализ социальной философии ранних славянофилов, которая, по мнению Флоровского, пострадала от «нерасчлененности» элементов «общественности» и «церковности», следствием чего явился

социально-политический эскапизм, дистанцирование от политической проблематики. Перед нами – один из немногих примеров, когда Флоровский демонстрирует интерес к социальным аспектам в истории русской мысли. К сожалению, в данном случае, как и всегда, он лишь вскользь касается существа проблемы, немедленно переходя к своим традиционным рассуждениям, ограниченным узко религиозной точкой зрения. Так что упрек славянофилам в стремлении освободиться от социально-политического «тягла» и «предоставить» его другим должен быть в полной мере переадресован самому Флоровскому.

Различая в русском славянофильстве «вечное и преходящее», Флоровский отдает предпочтение тем мыслителям, которые стремились строить свое учение как «религиозную философию культуры». В связи с этим выделяются фигуры Киреевского и Хомякова. По мнению автора «Путей русского богословия», признавая непреходящую ценность достижений культуры Запада, Киреевский ставил задачу осмыслить и разрешить ее вековые проблемы с точки зрения духовно-культурного опыта православного славянства. «Киреевский не придавал решительного значения природным свойствам народа. Ценность русской истории и русского народного склада определялась для него высшим “началом” Православной истины, – *цельности и разумности*».

В глазах Флоровского особую важность приобретает вступление Киреевского на путь «воцерковления» и участие в работе над изданием святоотеческих творений, предпринятым в Оптиной Пустыни. В своих размышлениях Киреевский шел путем творческого развития традиции, а не внешнего восстановления определенной системы понятий и бытового уклада, считает Флоровский. «И возвращение к отцам Киреевский разумеет не в смысле простого повторения или подражания... Он и не рассчитывает на все вопросы найти у отцов “готовые ответы”, – гораздо важнее овладеть отеческим методом познания, или искания, и затем – искать»³⁴⁰.

Хомякова Флоровский рассматривает как своего рода систематизатора раннего славянофильства, уделяя основное внимание религиозно-богословским аспектам его учения. Исследователь проводит параллель между деятельностью Хомякова и современных ему «светских богословов» Франции (де Местр, Шатобриан, Бональд, Монталамбер), «ревнующих о возрождении и укреплении».

нии церковности, ослабевшей за годы революции». Важнейшим достижением русского мыслителя Флоровский считает применение опытного богословского подхода: «Хомяков исходит из внутреннего *опыта Церкви*... Он не столько конструирует или объясняет, сколько *описывает*. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства»³⁴¹.

Именно таким путем Хомяков подходит к своему известному определению церкви как «единства Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Православная церковь, согласно Хомякову, устроена не на принципе авторитета как начала внешнего принуждения, а в духе свободы, которая обусловлена призыванием каждого к вольному разумению внутренней самоочевидности истины. При этом ««соборность» для Хомякова никак не совпадает с «общественностью» или корпоративностью. Соборность в его понимании вообще не есть человеческая, но Божественная характеристика Церкви»³⁴². Таким образом, Киреевский и Хомяков предстают у Флоровского в большей степени в качестве не философов, а богословов – духовных предшественников неопатристического синтеза.

В объяснении происхождения феномена славянофильства Флоровский полемизировал с Н.А.Бердяевым, связывавшим генезис философии славянофилов с психологией помещичьих усадеб, с бытовыми традициями. Однако в целом интерпретация Флоровским славянофильства находится под сильным влиянием концепции Бердяева, изложенной в его книге об А.С.Хомякове³⁴³. Совпадения трактовок – в акцентировании внимания на философии культуры и религии ранних славянофилов, в критике смещения соборности с общинностью, в рассмотрении И.В.Киреевского и Хомякова как духовных предшественников «философии цельного знания» и религиозно-философского расцвета рубежа XIX–XX вв.

Оценивая итоги интеллектуальной работы мыслителей 1830–1840-х гг., Флоровский подчеркивает ее особое, нормативное значение в истории русской философской культуры: «именно к этой эпохе “лишних людей” восходит происхождение всего того культурного запаса, которым русское общество жило десятилетия... Тогда родилась русская философия, свободная богословская

мысль, тогда было положено начало исторической и общественной науке; “лишние люди” создали жизненную публицистику, настоящую литературную критику, наконец, они же наполнили ряды художников слова»³⁴⁴.

Писатели-мыслители

Выдвинутая в ходе русского «философского пробуждения» религиозная, культурная и социальная проблематика получает живейший отклик и непосредственное продолжение в русской классической литературе. Наследию русских литературных классиков у Флоровского уделяется не меньшее внимание, чем крупнейшим философам и богословам; Н.В.Гоголю, Ф.М.Достоевскому, Л.Н.Толстому посвящены обширные разделы в «Путиях русского богословия», а также многочисленные статьи разных лет. Не будучи литературоведом, Флоровский предложил глубокий анализ и оригинальное истолкование творчества русских писателей, предвосхитив многие открытия последующих авторов – в частности, именно он одним из первых поставил вопрос о «диалогизме» в поэтике Достоевского. Следуя традиции отечественной философской историографии, Флоровский рассматривал русскую художественную литературу как составную часть русской философии, как своеобразную форму ее инобытия.

Флоровский исходит из панрелигиозного толкования истории мысли и культуры, считая, что даже «неверие само есть религиозный феномен, и религиозный выбор окончательного отрицания, род перевернутой религии», он рассматривает всякий творческий поиск как разновидность «исповедания» веры и убеждений. Это позволяет утверждать, что «величайшие русские писатели XIX в. (Гоголь, Толстой, Достоевский) были глубоко заняты проблемами веры. Как писатели они были и хотели быть толкователями жизни, человеческого существования со всеми его трудностями и всеми надеждами. Их конечная проблема была проблема человека и его судьбы, в двойном аспекте личной и общественной жизни»³⁴⁵. Обобщающее рассмотрение творчества крупнейших русских писателей предпринимается в статье Флоровского «Three Masters. The Quest for Religion in Nineteenth-Century Russian Literature» («Три

учителя. Искание религии в русской литературе девятнадцатого века», 1966). Как указывает автор, Гоголь, Достоевский и Толстой являлись не только крупнейшими по значению русскими писателями XIX в., но и наиболее авторитетными духовными вождями общества. Они были в равной мере глубоко обеспокоены несовершенством окружающей жизни и едины в убеждении, что «человеческая жизнь без веры есть опасная авантюра, которая должна кончиться катастрофой». Однако, несмотря на статус «властителей дум» русского общества, во многом они оставались трагическим «гласом вопиющего в пустыне».

Это утверждение в первую очередь относится к Гоголю, который был признан гениальным мастером слова и фактически стал родоначальником целой эпохи в русской литературе («натуральной школы»), но абсолютно не был понят в своих «интимнейших» идеях, причем не только радикальными критиками, но и собственными друзьями, единомышленниками. Жизнь и творчество Гоголя Флоровский интерпретирует в культурно-историческом и религиозно-психологическом аспектах. Он указывает, что решающим в духовном развитии Гоголя было влияние сентиментально-романтической школы, которое отразилось не только в художественных произведениях, но и на мировоззрении писателя. В частности, немецкий романтизм внушил Гоголю особую веру в могущественную силу искусства и пророческую уверенность в собственном духовном избранничестве. Черты романтической экзальтации усматриваются и в других проявлениях душевной жизни писателя.

По наблюдениям Флоровского, картина жизни в произведениях Гоголя также романтическая: мир отчетливо разделен на «героев», сильных людей с ярко выраженной личностью и пламенными порывами, — с одной стороны, и обыкновенных, «серых» людей, — с другой. Уже в ранних повестях Гоголя проявляется его склонность к изображению именно «обыкновенных людей» и, несмотря на поверхностный юмор, присутствует нота драматизма, надвигается мрачная тоска и ужас от пристального всматривания в их пустое существование. В жизни на первый взгляд симпатичных, невинных и забавных обитателей Диканьки и Миргорода художник невольно раскрывает ужасное искажение человеческой природы. Согласно Флоровскому, Гоголь «никогда не движется по поверхно-

сти, но всегда роет и измеряет глубину. Под покровом банальности он открывает темную бездну ада. Пустота сама – очевидное зло. Но это было больше, чем только человеческий дефект или падение, великий Враг может быть распознан позади своих жертв».

Вероятно, здесь Флоровский опирается на трактовку Д.С.Мережковского, в своей работе «Гоголь и черт» (1906) указавшего на многозначительность присутствия «нечистой силы» как в литературных произведениях, так и в личном мироощущении Гоголя. Гоголевская демонология выходит за рамки традиционных романтических мистификаций и фольклорных стилизаций; в таких повестях, как «Страшная месть» и «Вий» влияние злых духов на человеческую жизнь представлено с трагической силой. Что же касается главных произведений писателя, то хотя там «злые духи не появляются персонально, но их присутствие предполагается. Они действуют всюду, хотя обычно под маской»³⁴⁶, указывает Флоровский. Паническое ощущение вездесущности бесов неуклонно возрастает у Гоголя, о чем свидетельствует и его переписка. К этому добавляется постепенное разочарование писателя в универсальной силе искусства, в способности литературы преобразить жизнь.

Несмотря на сгущение мрака, Гоголь стремился сохранять оптимизм и верил в «воскресение» человеческой души. Настойчивый поиск исхода и испытанные при этом неудачи определяют центральную проблематику гоголевского творчества. Как утверждает Флоровский вслед за Гершензоном, моралистический пафос позднего Гоголя не являлся ни ригористической программой индивидуального совершенствования, как это понял С.Т.Аксаков, ни проявлением реакционности, заклеянной В.Г.Белинским. Гоголь отнюдь не был доволен реальностью и не выступал в роли ее апологета, охранителя; он мечтал о преобразении действительности, где вместо «мертвых» душ должны были явиться души «живые». Тщательно изображая человеческую мелочность и порочность, писатель подразумевал, что в конечном счете даже ничтожества и мошенники, осознав бездну своего духовного падения, должны исправиться. Но убедительно показать этот процесс столь же совершенными художественными средствами Гоголю не удалось. Персонажи второго тома «Мертвых душ», призванные олицетворять «путь добра», оказались безжизненными трафаретами.

Художественная неудача вынуждает писателя обратиться к публицистическому жанру и попытаться донести до погибающей России свои «спасительные» идеи хотя бы в этой форме. Флоровский подчеркивает, что книга Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» оказалась не понята как по общему замыслу, так и по содержанию. Напрасно в ней увидели лицемерную проповедь «благочестия», ибо фактически она была «программой социального христианства». Подлинный пафос этой книги – «практический и даже утилитарный. В целом это призыв к социальному и публичному действию»³⁴⁷. Концепция «Выбранных мест» тесно взаимосвязана с замыслом «Мертвых душ», с заложенным в поэме чаянием обновления. Осознав недостаточность одних лишь эстетических средств, Гоголь делает ставку на религиозный фактор: чтобы стать «новым человеком», «ветхий», душевно мертвый человек должен обратиться к Богу. В этом, по Гоголю, – главный залог всецелого обновления России. Призывая современников к личному исправлению, Гоголь тем самым рассчитывал превратить их, прежде всего, в достойных членов общества, надеялся на результат в социальном и государственном масштабе. В настойчивых призывах Гоголя к «христианской любви» и «братству» Флоровский обнаруживает мотивы французского христианского социализма, в частности, популярного в середине XIX в. учения аббата Ф.Ламенне.

В гоголевской программе социального христианства Флоровский усматривает теократический уклон. По мнению исследователя, чрезвычайно характерно, что в рассуждениях Гоголя водворение правильной жизни всецело возлагается на императора, губернаторов и других представителей государственной администрации. Их деятельность при этом фактически наделяется ореолом некоего священнослужения, что превращает чиновников в своеобразных «светских священников»: «В этой концепции Государство усваивает все функции Церкви. Христианская работа должна вестись больше мирянами, чем духовенством. И миряне должны руководить духовенством, настаивал Гоголь категорически»³⁴⁸. В этих замыслах Гоголя Флоровский видит предвосхищение теократической утопии В.С.Соловьева.

Главным парадоксом в мировоззрении Гоголя является, согласно Флоровскому, сочетание апокалиптической тревоги за участь рушащегося мира, с одной стороны, и утопических надежд

на скорое возрождение России – с другой. Несмотря на неудачу возложенной на себя Гоголем духовной и социальной миссии, в целом Флоровский отводит писателю важное место в истории русской мысли и видит в нем «пророческую» фигуру.

«Восточно-православным Данте» называет Флоровский Достоевского, имея в виду богатство и неисчерпаемую глубину затронутых в его творчестве духовных проблем. Достоевский принадлежал к числу самых интересных и духовно близких для Флоровского мыслителей. Наряду с книгой «Пути русского богословия» и работой «Три учителя», творчество Достоевского специально рассматривается Флоровским в статьях «Блаженство страждущей любви» (1921), «Достоевский и Европа» (1922), «Об изучении Достоевского» (1923), «Братья Карамазовы» (1930), «Религиозные темы Достоевского» (1931), а также затрагивается в целом ряде других работ. Уже в 1921 г. Флоровский однозначно выразил свое отношение к наследию этого писателя. Вслед за Соловьевым, Мережковским, Бердяевым и другими религиозными философами он расценивает Достоевского как «гениального мыслителя-философа и богослова», как пророка и учителя – создателя «грандиозной мифологемы», где «философские теоремы» раскрываются в неувыдающих художественных образах³⁴⁹.

В статье «Достоевский и Европа» Флоровский рассматривает русского писателя как выразителя идеи своеобразного национал-патриотического западничества. По мнению автора, отношение Достоевского к Европе парадоксально, ибо никто иной с такой силой не выразил различности между ней и Россией и вместе с тем столь искренне не ощущал Европу своим «вторым отечеством». Как поясняет Флоровский, для Достоевского «величие “европейской культуры” состоит в том, что это фактически культура всего человечества», но «только русский может быть истинным “европейцем”, европейцем в полной мере, ибо он всецело может принять европейскую культуру как ценность, независимо от ее переходящих, конкретных форм»³⁵⁰.

Более детальный философский и психологический анализ Флоровский предложил в работе «Об изучении Достоевского». Не отрицая «известной “патологичности”» Достоевского, автор вступает в полемику с теми исследователями, которые сводят все творческие прозрения писателя к проявлениям его психической

болезни. Вместе с тем неточно видеть и в самом Достоевском лишь психолога, занятого анализом душевных переживаний, ибо, по мнению Флоровского, он изображал не душевную, а духовную реальность: «Называя свою “фантастику” высшим реализмом, Достоевский вовсе не снимал грани “между бытием и небытием”, и не “внутреннее”, субъективное противопоставлял “внешнему”, объективному, а – *глубинное* противопоставлял *поверхностному*. Глубины Достоевский именно *видел* под грубою корою вещества, а вовсе не занимался интроспекцией своих домислов»³⁵¹. При этом писатель настолько проникался открывавшимися ему образами, что невольно становился как бы их заложником, говорил от лица своих героев, предоставляя им на страницах своих книг свободу выражения независимо от собственной точки зрения.

Таким образом, Флоровский, за несколько лет до М.М.Бахтина, работа которого «Проблемы творчества Достоевского» появилась лишь в 1929 г., уже описал такую особенность творчества Достоевского, как полифонизм и диалогичность: «Это не расщепление сознания, а особая форма видения мира и особая форма диалогического и диалектического мышления, присущая особенно чутким и особенно синтетическим или “симфоническим” натурам... Достоевский живо ощущает всю подлинность “не-я”, всю высшую действительность существенно-сущего бытия, которого ему было дано касаться»³⁵². Характеризуя писателя в книге «Пути русского богословия», Флоровский повторяет и развивает данную мысль: «В своих книгах Достоевский рассказывал не только о себе, и не только свой душевный опыт “объективировал” он в своих творческих образах, в своих “героях”. У него был не один, но много героев. И каждый герой есть не только лик (или образ), но еще и голос...»³⁵³. Можно предположить, что ход мысли Флоровского (как и Бахтина) был подготовлен идеями В.И.Иванова, в книге которого «Борозды и межи» (1916) сделаны первые подступы к раскрытию «полифонии» в романах Достоевского. В свою очередь, понятие «симфонической» личности заимствовано из евразийского лексикона и переосмыслено Флоровским применительно к интерпретации литературно-художественного творчества.

По мнению Флоровского, специфическая «многосоставность и диалектическая антиномичность творчества Достоевского»³⁵⁴ дает простор для широкого диапазона интерпретаций. Признавая

оправданность подобного плюрализма, Флоровский считает возможным истинное, «верховное» постижения Достоевского, уяснение личного голоса писателя в диалоге – его «идеи». Он предлагает и методологию решения этой задачи, в рамках которой особая «сочувственная интуиция» должна быть соединена со средствами филологического, психологического и историко-философского анализа. Поскольку «Достоевский все время пишет только одну картину, все его романы только эскиз к ней», Флоровский стремится осмыслить наследие писателя в целостности, «в непрерывности его творческой мысли»³⁵⁵. При этом необходима конгенитальность предмету исследования, ибо «творчество Достоевского... – метафизическая поэзия. Религиозно-философской “системы” Достоевский не создал, но все его произведения таят неистощимую умозрительную руду. Исчерпать ее можно, только заразившись его опытом и заново раскрыв его в новую метафизическую систему. В этом смысле как философ Достоевский есть *задача*»³⁵⁶.

Рассматривая истоки творчества Достоевского, Флоровский анализирует факторы, повлиявшие на духовное формирование писателя. Восприняв от французской литературы чуткость к социальной теме, он отнюдь не случайно оказался в кружке петрашевцев: «В своем творчестве Достоевский исходил из проблематики раннего французского социализма. Фурье и Жорж Занд многое ему открыли»³⁵⁷. Идеи последних не только нашли отражение в ранних произведениях писателя, посвященных «бедным людям», но, будучи переосмыслены, навсегда остались важным элементом мировоззрения Достоевского: «Его мысль была существенно социальна; он должен был иметь социальный идеал»³⁵⁸. Вместе с тем, по мнению Флоровского, как православный христианин Достоевский должен был осознавать ограниченность западных социальных идей, его неотступно мучила коллизия между «вечной истиной» христианства и «жизненной правдой» социализма.

Флоровский разделяет точку зрения, согласно которой важным моментом духовной эволюции Достоевского оказался экзистенциальный опыт, приобретенный им после ареста. Описанное в «Записках из мертвого дома» пребывание на каторге, где Достоевский воочию столкнулся со сломанными судьбами окружающих его людей, в большинстве осужденных за тяжкие преступления, открыло перед писателем трагическую глубину зла и

его власти над человеком. С другой стороны, именно в каторжном опыте принудительного общежития Достоевский в полной мере осознал значение человеческой свободы. Сопоставляя этот опыт с социалистическими идеями, писатель мог увидеть их двусмысленность, ибо под освободительными лозунгами на смену старому угнетению грозит прийти новое, еще более обременительное рабство социалистического «муравейника».

Увидев в утопических социальных теориях угрозу для свободы человека, Достоевский обратился к постижению тайны свободы. Поэтому, с точки зрения Флоровского, переход от «Мертвого дома» к теме «Подполья» вполне закономерен в творческой биографии писателя. Безусловно, главное достоинство человека, сама его «подлинность» укоренены именно в свободе; смысл и радость человеческого бытия состоят в ее осуществлении – в свободе мысли, воли, действий, потеря которых составляет величайшее бедствие. «Но свобода, – раскрывает Флоровский мысль Достоевского, – есть одновременно и привилегия, и бремя, дар и задание. Величайшие человеческие достижения и наиболее страшные падения исходили от его свободы. Свобода внутренне динамична... Свобода всегда на перекрестке, всегда ставит нас лицом к лицу с решительной антиномией: по природе человек свободное существо и призван к свободе, но в эмпирической реальности он обычно оказывается рабом. В чем причина этой неволи? Есть ли какая-нибудь охрана этой свободы?»³⁵⁹.

Флоровский демонстрирует, с какой проницательностью у Достоевского раскрывается антиномичность свободы, которая сама внезапно может стать орудием неволи, причем не только по отношению к другим. Доведенная до крайности, свободная воля вырождается в своеволие, ведущее к «самоубийству свободы», к мистическому разложению и распаду личности, изображенному писателем на примере целой галереи «людей подполья». По мнению Флоровского, обратить внимание на данный тип человека Достоевскому также помогли произведения социалистов, указавших на такую социальную болезнь современности, как рост отчуждения между людьми. С другой стороны, разработка темы «мечтателя» могла быть откликом Достоевского на романтическую идеализацию отрешенного индивидуализма. Писатель вскрывает опасности такой позиции: человек, прячущийся в соб-

ственном отгороженном мире от неустроенности и принуждения внешнего мира, рискует потерять контакт с реальностью и становится пленником самого себя, одержимым своей навязчивой идеей. Романтический «мечтатель» неожиданно превращается в маниакального «сверхчеловека», страдающего шизофренической «наполеоновской идеей».

Однако Достоевский не мог пойти вслед за Гоголем и призвать человека к безропотному подчинению сугубо социальным интересам и ценностям. Он осознавал кризисное состояние современного общества, по отношению к которому бунт личности во многом является оправданным. Достоевский убежден, что проблема человека не могла быть решена ни индивидуальным отчуждением, ни включением себя в некий внешний порядок, даже самый привлекательный. «В обоих случаях свобода либо урезана, либо стоит под угрозой»³⁶⁰. Согласно Флоровскому, в «Мертвом доме» Достоевский с ужасом обнаружил подобие «Хрустального дворца» как предельный вариант планового общества. Переосмысляя в свете этого опыта свое отношение к социалистическим идеалам, писатель выявляет их главную слабость. «И прежде всего, бесплодие и опасность свободы и равенства без братства. Для Достоевского это был не социальный, но метафизический вопрос... Из долгого раздумья Достоевский сделал вывод о невозможности гуманистического братства. Но от идеала братства он не отрекся, его правда была для него беспорна»³⁶¹.

Отказавшись от идеала социалистической солидарности, Достоевский обратился к органической теории братства, опираясь на романтические и славянофильские теории. В идеологии почвенничества Достоевский надеялся найти залог сплочения общества, панацею от индивидуалистического разобщения и нигилистического бунтарства. Флоровский оценивает почвенничество Достоевского как проявление слабости писателя, не сумевшего до конца преодолеть «органический соблазн» хилязма и сохранявшего утопическую веру в грядущую «гармонию». Его упования на «всемирную отзывчивость» и особую миссию русского народа, его политический панславизм, его надежды, что русское государство преобразится в церковь, по оценке Флоровского, свидетельствуют о том, что в Достоевском до конца продолжал жить утопический мечтатель.

Но если почвенничество А.А.Григорьева основывалось лишь на культе неповторимости и своеобразия, вело к «эстетическому перетолкованию православия» и получило продолжение в натуралистической теории культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского, что в целом олицетворяло для Флоровского «тупик романтизма»³⁶², то почвенничество Достоевского оценено иначе: «Вопрос стоит для Достоевского не в плане быта. Его тревожит беспочвенность на большой глубине. Перед ним стоит пугающий призрак духовного отщепенца, – роковой образ скитальца... И “почвенничество” есть именно возврат к первоначальной цельности, идеал и задание цельной жизни. Для Достоевского, как и для других многих, то был проект еще не распознанной соборности»³⁶³.

Флоровский солидарен с В.С.Соловьевым, утверждавшим, что «общественным идеалом» для Достоевского являлась церковь³⁶⁴. По его мнению, сформулированный Достоевским идеал свободного братства на основе православной соборности является высшим прозрением писателя. Несмотря на очевидное «раздвоение» в замысле Достоевского, где присутствует элемент утопизма, основным для него было именно стремление к православному синтезу, настаивает Флоровский. Не победив до конца собственный «соблазн хилизма», писатель все же «ярко осветил путь исхода»³⁶⁵. Основание для такой интерпретации видится Флоровскому в том, что «мечтал Достоевский о “русском социализме”, а видел “русского инока”. И вот что важно: этот инок и не думал, и не хотел строить ни братства, ни социализма. Ни Макара Иванович, ни старец Зосима, ни Тихон Задонский... Но именно они, в восприятии Достоевского, осуществляли и любовь, и свободу, и братство до конца. Так у Достоевского прозрение расходилось с мечтою»³⁶⁶.

Если Гоголь и Достоевский, несмотря на все испытанные ими духовные «соблазны», все же признаются Флоровским в качестве «православных» писателей, мыслителей и даже «пророков», то открыто отошедший от православия Л.Н.Толстой оценивается критически. Помимо «Путей русского богословия» и статьи «Три учителя», мировоззрение Толстого рассматривается в специально посвященной ему работе «У истоков» (1936.). Путь к пониманию Толстого как писателя и моралиста также лежит для Флоровского через анализ его личности и психологического формирования, через экспликацию духовных «истоков» его учения.

По мнению исследователя, взгляд Толстого на жизнь во многом схож со взглядом Гоголя. Оба писателя были одержимы моралистическим пафосом, воспринятым от литературной мысли европейского сентиментализма, который, согласно Флоровскому, имеет религиозно-психологический аспект и генетически связан с движением мистического пиетизма. Являясь в своей духовно-нравственной основе рецидивом сентиментализма эпохи Просвещения, творчество Толстого было анахронично для русской культуры второй половины XIX в., считает Флоровский. По его мнению, Толстой «отрицает все достижения русской интеллигенции и строит свою систему (если не убеждений, то понятий) на тех основаниях, которые характерны для конца XVIII в. (Новиков, Радищев, Карамзин). А так как русская дворянская культура недостаточна и несамостоятельна, то огромное значение для него приобретает Запад... Можно прямо сказать, что Толстой, по своим источникам, по своим традициям, по своей школе, – наименее русский из всех русских писателей»³⁶⁷.

Воспринятый от эпохи Просвещения рационалистический морализм Толстого расценивается как корень его культурно-исторического нигилизма, отрицания культуры, искусства, философии, религиозных традиций как бесполезных и нравственно вредных излишеств. Главный роман писателя «Война и мир» Флоровский истолковывает как своеобразный «нигилистический эпос», как вульгарную атаку на метафизику истории: «Большая история есть для Толстого только игра. И в этой игре нет героев, нет действующих лиц, есть только незримый рок и поступь безликих событий. Все точно снится. Все распадается и разложено в систему сцен и ситуаций. Это скорее маски жизни. В истории ничего не достигается. Из истории нужно укрыться». В связи с этим Флоровский проводит неожиданную параллель между Толстым и К.П.Победоносцевым, имея в виду их «принадлежность к единому культурно-психологическому типу. Сходство Толстого и Победоносцева не было случайным. И во многом они одинаково веруют в природу и не веруют в человека, – верят в закон и не доверяют творчеству»³⁶⁸.

Толстовский антиисторизм влечет за собой отрицание церкви и искаженное понимание христианства, которое является для Флоровского «существенно-исторической религией». Религиозные

искания Толстого Флоровский сравнивает с идеями эпохи Реформации, когда остро осознавалась сила греха, но ей были противопоставлены лишь редуцированные постулаты веры как отречения и обращения, вне сакраментальной и богословской традиции церкви. «Толстой несомненно имел жажду духовной жизни, но она была отравлена и разложена его необузданным рационализмом». В «религиозном рационализме» Толстого Флоровский усматривает влияние работы И.Канта «Религия в пределах только разума».

Пережив духовный кризис, «Толстой продолжает свои религиозные изыскания. Собственно, он ничего не искал, он испытывал веру других в прошлом и настоящем, делая свой собственный выбор и грубо попирая все, чего он не мог понять или не хотел понять. Даже само Евангелие сделалось объектом этой проверки»³⁶⁹. По заключению Флоровского, Толстой был лишен опыта трансцендентного, его религия представляла собой безжизненный суррогат, а вся его жизнь и творчество – «какая-то непрерывная моралистическая робинзонада»³⁷⁰.

Как мыслитель, близкий к Толстому по своему религиозно-психологическому типу, характеризуется Н.Ф.Федоров, идеям которого Флоровский также посвятил специальную работу: «Проект мнимого дела» (1935). Затворничество Федорова автор расценивает как абсентеизм, а в стиле его мышления усматривает рецидив наивного просветительского прогрессизма. Несуразность федоровского проекта видится Флоровскому в том, что религиозную задачу воскресения из мертвых мыслитель предлагает решать натуралистическими и механическими средствами: «В этом странном религиозно-техническом проекте хозяйство, техника, магия, эротика, искусство сочетаются в некий прелестный и жуткий синтез»³⁷¹.

В то же время, не без противоречия с самим собой, Флоровский готов признать позитивную значимость духовных исканий движимого «жаждой христианского дела» Федорова и «обличительной откровенности» Толстого, звучавшего в обществе как «набат совести». Несмотря на обвинения в культуроборчестве, Толстой и Федоров причисляются к «творческой магистрали русской культуры»³⁷². В целом, по убеждению Флоровского, проповедь «трех учителей» русской литературы – Гоголя, Достоевского и Толстого – имела важнейшее значение для подготовки религиозно-философского подъема конца XIX – начала XX в.

Но прежде было время «нигилизма». В рамках своей периодизации истории русской философии Флоровский выделяет вторую половину XIX в. в качестве отдельного, второго по счету периода, наступившего после эпохи «философского пробуждения». Таким образом, второй этап истории русской мысли совпадает с насыщенным социально-политическими процессами временем либеральных реформ Александра II и контрреформ Александра III, однако Флоровский оценивает общественную атмосферу пореформенной России как «смутную» и неблагоприятную для философского творчества. «Шестидесятничество» XIX в. он характеризует как «рецидив “просвещенства”», который «ничем творческим не сказался в русской культуре, – не мог и сказаться, конечно»³⁷³. Критика Флоровским философии Д.И.Писарева, Н.А.Добролюбова, Н.Г.Чернышевского и других «властителей дум» русской интеллигенции второй половины столетия изложена конспективно и сводится к традиционным для автора упрекам в «антиисторическом утопизме».

По-своему интерпретируя введенный А.А.Григорьевым образ, Флоровский видит символичного «героя» этого времени в фигуре бывшего семинариста, вырвавшегося из-под гнета бурсы и готового ломать жизнь на прокрустовом ложе новомодных теорий. Феномен «нигилизма» понимается автором максимально широко (в «нигилисты» записан даже Л.Н.Толстой) и интерпретируется как «схоластика наоборот», материалистический догматизм, и в то же время – «крипто-моралистическое» законничество, проповедь гедонизма и беспочвенничества. Руководствуясь своей панрелигиозной точкой зрения, в многообразных социальных поисках эпохи Флоровский усматривает не что иное, как проявление «слепого религиозного инстинкта»: «В этом тогдашнем увлечении идеалом фаланстера или коммуны не трудно распознать подсознательную и заблудившуюся жажду соборности»³⁷⁴.

В каком-то отношении суждения Флоровского небезынтересны, но в целом начертанная им картина русской философии и общественного сознания второй половины XIX в. далека от объективности. Прежде всего, безосновательно обвинение демократических мыслителей в «антиисторизме», ибо в их трудах исторический анализ играл важную роль, и многие из них являлись специалистами-историками, в частности, упоминаемый

Флоровским Писарев был автором диссертации о философе-неопифагорейце I в. Аполлонии Тианском и других историко-философских работ. В свою очередь, как указали М.А.Маслин и А.Л.Андреев³⁷⁵, с утверждением об «антиисторизме» шестидесятников не вяжется тезис Флоровского о «нарочитом архаизме» русской мысли 1860-х гг., которая объявлена «рецидивом Просвещения». Это несправедливо и само по себе, поскольку русские философы-демократы опирались не только на наследие эпохи Просвещения, но и на философию Г.Ф.Гегеля, Л.Фейербаха, О.Конта, на западноевропейскую социалистическую мысль.

Происшедшая во второй половине XIX в. переориентация философских исканий от вопросов метафизики к социальным, психологическим, этическим и антропологическим проблемам, которую Флоровский расценивает как кризисный симптом, в действительности была прогрессивной общемировой тенденцией, без которой были бы невозможны важнейшие достижения философии XX в. Именно антропологическая тема была определяющей и в творчестве наиболее востребованных русских мыслителей второй половины XIX в. – как религиозных, так и секулярных, которых Флоровский либо недооценивает (В.И.Несмелов, М.М.Тареев), либо вовсе игнорирует (П.Л.Лавров, Н.К.Михайловский).

В.С.Соловьев и его наследники

Возможно, Флоровский намеренно сгустил краски при характеристике философской и общественной мысли пореформенной России, чтобы представить эту картину как некий темный фон, на котором внезапно явился проповедник идеализма и религии В.С.Соловьев. Подчеркивается, что он «начал свой философский путь в эпоху, когда и религия, и метафизика казались окончательно дискредитировавшими себя. Но он не чувствовал себя апологетом гиблого и пропащего дела. Напротив, он был твердо убежден, что за отливом последует прилив»³⁷⁶. Несмотря на неоднозначное отношение к наследию Соловьева, этот философ был для Флоровского наиболее интересной фигурой в истории русской мысли. По отношению к Соловьеву Флоровский выступал не только в обычной для себя роли интерпретатора, но и в качестве исследователя-

первопроходца: он ввел в научный оборот ряд неизвестных текстов философа, а также осветил и прокомментировал некоторые малоизученные стороны его творчества.

Наряду с разделами книги «Пути русского богословия», изучению и осмыслению философии Соловьева Флоровский посвятил целый ряд специальных публикаций, библиография которых свидетельствует о его неослабевающем интересе к этой теме на протяжении более полувека: «Новые книги о Владимире Соловьеве» (1912), «Молодость Владимира Соловьева» (1928), «Тютчев и Владимир Соловьев» (1933), «Reason and Faith in the Philosophy of Solov'v» («Вера и разум в философии Соловьева», 1955), «Vladimir Solov'ev and Dante: the Problem of Christian Empire» («Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи», 1956), «Чтения по философии религии магистра философии В.С.Соловьева» (1966), «Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev» («Некоторые забытые статьи Владимира Соловьева», 1966), «Забытый рассказ Владимира Соловьева» (1971). Следует также отметить, что связанные с Соловьевым и его философией вопросы, так или иначе, затрагиваются в большинстве произведений Флоровского и во многих его письмах.

Знаменательно, что именно Соловьеву была посвящена первая в жизни публикация 18-летнего Флоровского (брошюра «Новые книги о Владимире Соловьеве»), где автор оценивал Соловьева как «первого русского самобытного философа» и безоговорочно причислил его к плеяде выдающихся православных мыслителей: «Дух его философии – дух исконного грековосточного православия, а идеи его философии – идея Богочеловечества, идея Церкви, идея “цельного знания”, “свободного всеединства” – внушены святоотеческой мыслью... И они – то зерно философии Соловьева, то разумное в высшем смысле слова, благое и вечное, что он сеял всю свою жизнь»³⁷⁷. В заключение подчеркнута перспективность соловьевского пути для русской мысли, открывающего ей широкие горизонты и позволяющего «предварять» достижения философии Запада³⁷⁸.

Значительное внимание уделено Соловьеву и во второй печатной работе Флоровского, «Из прошлого русской мысли», увидевшей свет в том же году и также представляющей собой обзорно-тематический библиографический анализ. Наряду с рассмотре-

нием литературы о Соловьеве, автор выдвигает и собственные трактовки, в частности, уточняет периодизацию его творческого развития, указывая на значение «славянофильского» этапа, подчеркивает актуальность «психологического и генетического» анализа духовного пути Соловьева. Сама оценка его философии при этом та же, что и в брошюре «Новые книги»: «Философия цельного знания – подлинный синтез теологии, философии и положительной науки»³⁷⁹.

Соловьев был для юного Флоровского больше, чем просто философом, он воспринимался как пророк и учитель. Как показал предпринятый в первой главе настоящей работы экзистенциально-психологический анализ, сама юношеская идея Флоровского о своей жизненной миссии структурно воспроизводила формулу соловьевской «всеединой системы знания». Пример юного Флоровского показывает, что на рубеже XIX–XX вв. для религиозно настроенной интеллигентной молодежи в русской провинции авторитет Соловьева был сопоставим с авторитетом Михайловского среди народников. Однако было бы упрощением, сопоставляя все это с позднейшими филиппиками в адрес Соловьева, делать вывод о радикальной переоценке Флоровским данной фигуры. Трансформация его взгляда на наследие крупнейшего русского философа-идеалиста XIX в. – это в большей степени дискретные колебания, нежели последовательная эволюция. Уже юношеская переписка Флоровского свидетельствует о наличии нюансов в его отношении к философии Соловьева.

Первое из известных упоминаний о Соловьеве содержится в письме 17-летнего Флоровского, которым он инициировал переписку с Флоренским. В первом же письме доселе лично не знакомому Флоренскому одесский вундеркинд излил «свои самые интимные и душевные переживания», посвятил адресата в подробности своей жизненной ситуации, включая историю болезни, духовные искания и устремления, а также, что весьма примечательно, счел необходимым поделиться своим видением философии Соловьева. Не менее примечательно, что это видение существенно отличается от того, которое изложено в выпущенной спустя год цитированной брошюре. В первом письме Флоренскому Флоровский довольно скептически отозвался о Соловьеве: «Главной бедой наших богословов из светских, – глубокоуважаемого мною Владимира

Сергеевича Соловьева, – “веховцев” и др. – является их оторванность от церковного сознания, лишаящая их твердых начал и заставляющая метаться в разные стороны»³⁸⁰. Фактически в этих четырех строках юношеского письма уже сконцентрировано не только все то, что впоследствии будет написано Флоровским о философии Соловьева, но и его программа истории русской религиозной мысли, реализованная четверть века спустя в книге «Пути русского богословия».

Очевидно, колебания Флоровского в отношении к Соловьеву служили неким индикатором колебаний его собственных духовных настроений. По данным переписки с Глубоковским и Флоренским, в 1910–1912 гг. Флоровский буквально разрывался перед дилеммой «Academia vel Universitas», не в силах принять решение, чему же именно посвятить жизнь: церковно-богословской или научно-философской деятельности. Судя по всему, в этом раскладе имя Соловьева ассоциировалось со вторым направлением, было своего рода символом философского служения, и отношение к нему напрямую зависело от того, к какому варианту жизненного выбора Флоровский склонялся в данный момент. Не случайно приведенная критическая оценка содержится в том письме, где Флоровский выразил решимость поступить именно в духовную академию и избрать путь церковно-богословского служения. Однако по мере приближения времени экзаменов и принятия окончательного решения у Флоровского нарастали сомнения, и в конце концов он все-таки поступил в университет.

На фоне этих событий изменилось и отношение к Соловьеву, о котором уже на первом курсе университета была написана и опубликована комплиментарная брошюра «Новые книги», а вскоре после этого в возобновленной переписке с Флоренским было сделано такое признание: «Владимир Соловьев был моим первым учителем религиозной философии: знакомство с его творениями оплодотворяющее воздействовало на мою мысль, и в его творениях я нашел углубление и систематизацию того, что в неясной и спутанной форме бродило в моей незрелой голове. Я увлекся и его идеями, и его светлым обликом и принялся за серьезное научное историческое и критико-философское изучение его мышления»³⁸¹. По крайней мере начиная с 19-летнего возраста задумка написания книги о Соловьеве долго сопровождала Флоровского, видевшего

в своей брошюре первый шаг на этом пути. В сентябре 1912 г. он, между прочим, сообщал Флоренскому: «О Соловьеве я пишу большую работу и при предварительной работе возникла напечатанная брошюрка. Мне удалось, на мой взгляд – по крайней мере, уловить основные идеи Соловьева и уяснить на этом фундаменте весь ход его философского развития, причем картина получилась отчасти глубже и полнее того, что сделано в литературе, отчасти вовсе иная»³⁸².

Вероятно, философия Соловьева служила для Флоровского также и своеобразным мостиком или буфером между научно-философской и религиозно-богословской ипостасями его личности. Не случайно, сообщая Флоренскому о том, что «принужден был поступить в Университет», Флоровский тут же упомянул свою работу о Соловьеве как свидетельство, что его «интересы в религиозной области не иссякли»³⁸³. В действительности, как показало дальнейшее развитие событий, эти интересы постепенно иссякали, так что на старших курсах и в магистратуре Флоровский, по собственному признанию, уже был далек от «лирико-религиозных тенденций» и всецело сосредоточился на проблемах философии науки. Однако обстоятельства эмиграции, в частности сотрудничество с евразийством, снова заставили Флоровского изменить курс, вновь обратиться к темам русского мессианизма и религиозной философии, а затем, критически переосмыслив и этот этап, вернуться к оставленному «на заре туманной юности» замыслу церковно-богословского служения. Все эти повороты духовно-интеллектуального развития нашли отражение в отношении к Соловьеву, которое трансформировалось от высокого интереса в гимназии к его потере в университете, а затем к возрождению интереса, но уже под знаком критической оценки, продиктованной усилением «церковного» фактора в жизненном проекте и мировоззрении Флоровского.

Итак, уже в первые годы эмиграции философия Соловьева снова оказалась в центре внимания Флоровского, который постоянно обращался к его наследию в своей публицистике, читал о нем курс лекций и вернулся к замыслу посвященной ему книги. «В настоящее время, – сообщал Флоровский Н.С.Трубецкому в декабре 1922 г., – я загружен работой: чтением курса о Владимире Соловьеве в “Русском Институте”, учрежденном

Союзом Академических Групп (еженед. 2 часа), ведением семинара по истории философии права на русском юрид[ическом] фак[ультете] (о том же Сол[овьеве]) и т. под. У меня складывается две книги – о Владимире Соловьеве, которую надеюсь кончить к лету, и о “Теократич[еском] идеале в общественно-философских учениях XIX в.”. Корни теократизма – в масонстве, у С.Мартена, почитателем которого был и **Maistre**. **Читаю теперь и того и другого** – и зрелище гнусное! К масонам восходит и Соловьев – в этом будет гвоздь моей книги: на гнев латинян и к огорчению розовых кадетиков»³⁸⁴.

Таким образом, в «соловьевской» теме на тот момент оказались сфокусированы буквально все интеллектуальные интересы Флоровского. Впрочем, обещанная к лету 1923 г. книга о Соловьеве завершена не была, но это объяснялось не отказом автора от своего замысла, а его значительным развитием в процессе работы, требующим расширения научной базы исследования. В письме тому же адресату, отправленном 10 февраля 1924 г., Флоровский следующим образом анонсировал свой труд: «Я привезу с собою две полуоконченные работы – книги: по ист[ории] английской логики и о Вл. Соловьеве – критико-систематическое исследование, для которого мне нужна литература по нем[ецкому] идеализму и рел[игиозной] философии... Книга о Сол[овьеве] должна быть докторской диссертацией. Начерно она готова и даже прочтена – как курс в 20 лекций в Р[усском] Институте в Праге»³⁸⁵.

К сожалению, проект книги о Соловьеве так и остался нереализованным. Частичным осуществлением этой исследовательской программы явился ряд работ Флоровского, освещающих различные аспекты творчества Соловьева (данные работы рассматриваются ниже). Однако эти разрозненные публикации появлялись в разное время, выполнены в разных жанрах, и на их основе едва ли возможно реконструировать замысел книги о Соловьеве, которую Флоровский вынашивал в 1920-х гг. Определенное представление о том, в каком ключе размышлял тогда Флоровский над этой темой, дают некоторые из его философско-публицистических статей тех лет, а также материалы его тогдашней переписки с С.Н.Булгаковым.

Лейтмотивом философской публицистики Флоровского было выявление «корнесловия» русской революции, которую он расценивал как историческую и духовную катастрофу. В статье

«Человеческая мудрость и премудрость Божия», опубликованной в 1922 г., философия Соловьева рассматривается Флоровским ни много ни мало как одна из «метафизических предпосылок» этой катастрофы. Соловьеву вменяется в вину, что он, вдохновляясь идеями древних гностиков, мистиков эпохи Возрождения, немецких философов-идеалистов, оказался в плену опасных метафизических «соблазнов». Таких, как пантеистическое обожествление мира в учении о Софии и, как следствие, представление о предначертанности всей мировой истории, о возможности ее рационализации. В этом, по убеждению Флоровского, «Соловьев вполне сходится с теоретиками безбожного общественного идеала, тоже чаявшими преодоления всех жизненных дисгармоний здесь, а не там, за историческим горизонтом»³⁸⁶.

Написанная в те же годы статья «Пафос лжепророчества и мнимые откровения» (из цикла «В мире исканий и блужданий») посвящена критическому анализу «эсхатологических утопий» современности, ответственность за которые Флоровский также возлагает на Соловьева, а точнее, на его «первую метафизику». Раскрывая духовные истоки этой философской системы, автор дает очень емкий очерк направлений мысли, оказавших, по его мнению, решающее воздействие на раннего Соловьева. Этот пестрый каталог гностических и мистических доктрин Флоровский рассматривает как некое единство, «существенно внецерковный ряд светски мотивированных “религиозно-общественных” утопий». Авторский вердикт однозначен: «Открылось, что далее за Соловьевым некуда идти, что многие соловьевские пути кончаются глухими тупиками». В заключение соловьевским «тупикам» и «соблазнам» противопоставляется не какая-либо иная философия, а православная «церковность», «живая “жизнь в Церкви”»³⁸⁷.

Последнее не случайно. Трансформация отношения к Соловьеву была для Флоровского вопросом не отвлеченным, но напрямую связанным с личным религиозным сознанием, о котором необходимо поведать «духовному отцу», как на исповеди – о своем раскаянии в грехе или заблуждении. И в поздравительном письме священнику Булгакову по случаю наступления 1926 г. Флоровский сообщал: «Что касается меня лично, то я ощущаю отталкивание от Сол<овьева> по всей линии как личный религиозный долг и как очередную задачу соврем<енной> русской

рел<игиозно>-фил<ософской> мысли. И через это отречение мы освободимся от всей смутной традиции, ведущей через масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей дурного вкуса, – а именно эта традиция, по моему чувству, сковала наши творческие силы»³⁸⁸. Полгода спустя, обсуждая с С.Н.Булгаковым детали своего предстоящего трудоустройства в парижском Свято-Сергиевском богословском институте, Флоровский снова затронул наследие Соловьева, подвергнув бичеванию его софиологию: «Как уже давно я говорил, есть два учения о Софии и даже – две Софии, точнее сказать, – два образа Софии: истинный и реальный и – мнимый. Во имя первого строились святые храмы в Византии и на Руси. Вторым вдохновлялись Соловьев и его масонские и западные учителя – вплоть до гностиков и Филона. Церковной Софии Соловьев вовсе не знал: он знал Софию по Бему и бемистам, по Валентину и Каббале. И эта софиология – еретическая и отреченная»³⁸⁹.

Для Флоровского, готовившегося в середине 1920-х гг. стать профессором богословия и уже всерьез думавшего о сане священника, тотальное «отталкивание» от Соловьева было важно не только и не столько на уровне теории, сколько в аспекте жизненного проекта. Это был ключевой элемент той символической «жертвы», которую он приносил ради психологической легитимации своих претензий на привилегированный статус «богослова» и «человека церкви». Как уже отмечалось, эта акция вписывается в раскрытую у Ницше логику «аскетического священника», который рассматривает аскетизм как атрибут своего права и духовного господства. Важным интеллектуальным атрибутом «священнической аскезы» для Флоровского стало отречение от философии Соловьева, которую религиозный инстинкт требовал возложить на алтарь, как библейский Авраам сына своего Исаака. «Нецерковность» – плохой аргумент для оценки философской системы, но в данном случае этого оказалось более чем достаточно. Впоследствии, когда Флоровский уже утвердился в роли церковного «учителя», он *de facto* вновь пересмотрел отношение к Соловьеву, прекратил обличительные демарши и позволил себе более взвешенную точку зрения ученого-исследователя. Мир «еретической» философии Соловьева не переставал привлекать Флоровского, труды которого на эту тему были бы невозможны без глубочайшего интереса и любви к наследию «русского Оригена».

Рассмотрим посвященные творчеству Соловьева работы Флоровского в соответствии с хронологией анализируемого в них предмета. Статья «Молодость Владимира Соловьева», позиционированная как рецензия на труд С.М.Лукьянова, – фактически самостоятельное исследование об идейном формировании философа на ранних этапах жизни. Прослеживая духовный путь Соловьева от юношеского религиозного кризиса к философскому идеализму, Флоровский рассматривает круг его общения и источники идейных увлечений. По мнению исследователя, благодаря знакомству с П.Д.Юркевичем, считавшим последними великими метафизиками Я.Бёме, Г.Лейбница и Э.Сведенборга, Соловьев мог обратить внимание на этих мыслителей, а также приобщиться к увлечению спиритизмом. Пребывание Соловьева в Московской духовной академии (1873 г.) еще не вызвало у него интереса к церковным темам, но способствовало знакомству с религиозно-философскими идеями академической профессуры. В частности, Флоровский отмечает влияние мариологии А.В.Горского, софиологии Д.Ф.Голубинского и учения В.Д.Кудрявцева, от которого Соловьев мог воспринять «идею синтеза религиозных, философских и эмпирических начал». В заключение статьи намечается дальнейшая программа изучения творческой биографии Соловьева, в которой рубеж 1870–1880-х гг. оценивается как «самое интересное и самое неясное время»³⁹⁰.

Изучение мистических настроений Соловьева во второй половине 1870-х гг. Флоровский сопроводил научной публикацией доселе неизвестного текста философа – «Умное делание», полученного исследователем из архива Института русской литературы Академии наук СССР в Ленинграде при содействии проф. П.Н.Беркова в 1965 г. Комментируя публикуемый документ, представляющий собой составленное Соловьевым по просьбе А.Ф.Писемского наставление в практике «умной молитвы», сочетающее черты православной мистической аскезы с элементами западных медитаций и оккультизма, Флоровский отмечает, что ключевая для Соловьева тема «небесной телесности» восходит к учению древнееврейской Каббалы. По убеждению публикатора, «“умное делание” являет нам новые существенные точки для понимания религиозной мысли и религиозного опыта Соловьева»³⁹¹. Помимо «Умного делания», усилиями Флоровского также были опубликованы материалы переписки Соловьева и И.А.Гончарова³⁹².

К научным публикациям Флоровского о Соловьеве также примыкает его историографическая работа, посвященная «Чтениям о Богочеловечестве». Не преследуя в данном случае цели философско-богословской интерпретации «Чтений», автор осуществил реконструкцию их «внешней истории», продемонстрировал значение лекций Соловьева в контексте времени, отразил их восприятие со стороны видных представителей русской общественности (Н.Н.Страхов, Л.Н.Толстой и др.). Также Флоровский выявил различия между исходной программой «Чтений» и их печатным вариантом, которые, по его мнению, нарушили авторскую концепцию: «Восстановить утраченные звенья мы, конечно, не можем. Но, изучая теперь “Чтения о Богочеловечестве”, мы должны помнить о первоначальном замысле Соловьева»³⁹³.

Рассматривая период увлечения Соловьева идеей теократии, Флоровский раскрывает значение, которое имели для философа мысли Ф.И.Тютчева и Данте, под влиянием которых он перешел от славянофильства «к своеобразному религиозному западничеству». Трактую историю Рима, Византии и России как диалектическую триаду, Соловьев считал разделение церквей не мистическим расколом, а лишь временным обособлением, которое может быть преодолено историческими средствами, указывает Флоровский. Сохранив чистоту веры, Восточная церковь в то же время утратила значение всемирно-исторической силы и потому не имеет будущего без воссоединения с организационным центром христианской эйкумены – Римом, олицетворяющим начало «священства». Поскольку сила России заключается в царском единовластии и благочестии народа, «Соловьев думал: только через воссоединение с началом Священства царственная потенция России может раскрыться в Империю»³⁹⁴. Эти новые взгляды получили отражение в цикле статей «Великий спор и христианская политика» (1883), издание которого в еженедельнике «Русь» было приостановлено по причине разногласий автора с редактором – И.С.Аксаковым. Отстаивая перед последним свою теорию «всемирной монархии», Соловьев ссылаясь именно на авторитет Тютчева и Данте – выразителей этой идеи как «вековечного чаяния народов».

В работе Флоровского «Тютчев и Владимир Соловьев» (1933) рассматриваются историософские взгляды поэта и их рецепция в творчестве философа. Анализируя диалектику западного духовно-

исторического развития: от папства – к реформации, революции и антихристианству, Тютчев пришел к глобальной антитезе «России и Запада». Скорбя о духовном кризисе Европы, он видел перспективу исхода через всеобщее воссоединение в единую христианскую империю. «Империя и Папство... Папство спасется русской Империей, а Россия от воссоединения Церкви получит новые силы. Это замысел Вл. Соловьева, – мы видим, он предвосхищен Тютчевым»³⁹⁵. Само видение проблемы христианского воссоединения в политической проекции возникает у Соловьева не без влияния Тютчева: «Учение Соловьева об Империи очень сложно. И в нем скрещиваются очень разные мотивы и влияния... Однако, вряд ли не у Тютчева взял и заимствовал Соловьев этот образ Русского царя в папском Риме, который ведь и выражает самый основной замысел Соловьева»³⁹⁶.

В статье Флоровского «Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи» прослеживается влияние идей итальянского поэта и мыслителя на формирование теократической концепции русского философа. Автор указывает, что одновременно с работой над книгой «Россия и Вселенская Церковь» Соловьев, совместно с А.А.Фетом, занимался переводом «Энеиды» Вергилия, а также отдельными переводами из Данте. Характерно, что «образ Вечного Рима не играл никакой роли в спекуляциях Соловьева до 1883 г., когда, как мы знаем, он познакомился с Данте и признал в нем пророка Империи»³⁹⁷. Таким образом, непосредственные источники веры Соловьева в «Вечный Рим» – это Данте и прочитанный сквозь его призму Вергилий. Стремясь к установлению параллелей между историей Израиля и Рима, Данте рассматривал библейское и римское начала как две основные предпосылки теократии. Вторая книга трактата Данте «О монархии» посвящена провиденциальной роли Римской империи во всемирно-исторической мистерии Боговоплощения; «легитимность» земной власти Рима в ней обосновывается тем, что рождение и смерть Христа свершились именно под римским владычеством. Концепция империи Данте также укоренена в представлении об органическом единстве человечества, олицетворением которого служит Рим. Если целью человечества является мир, то гарантом единства и согласия выступает «*rex pacificus*» – император, блюститель справедливости.

Как показывает Флоровский, многие идеи Данте нашли отражение в построениях Соловьева. Во введении к книге «Россия и Вселенская Церковь» философ проводил идею справедливости и единства, или «солидарности». По его мнению, инстинкт интернациональной солидарности проявляется во всей человеческой истории – и в замысле универсальной монархии «*raх Romana*», и в иудейском представлении о природном родстве и общности происхождения рода человеческого. Но ни романо-германский мир, ни Византия не смогли осуществить идеал всеобщего христианского братства. Согласно Флоровскому, Соловьев был уверен, что именно «России предопределено обеспечить тот “политический порядок”, которого требует Церковь для спасения Европы и мира»³⁹⁸. Ссылаясь на пассажи из «Божественной комедии», Соловьев настаивал на необходимости для империи отчетливого разделения духовной и светской властей, а также вводил третий элемент – пророчество, призванный обеспечить баланс между ними. Проведенный Флоровским анализ демонстрирует, что в теократических исканиях Соловьева идея объединения церковью носила служебный характер, была подчинена более масштабной, политической задаче – созданию всемирно-монархического государства под властью русского царя. Как комментирует эти выводы Б.В.Межуев, «Соловьева совершенно ошибочно обвиняли в папизме – вслед за Данте он был противником светской власти римского первосвященника. И мечтал он не столько о подчинении России Риму, сколько о вселенском возвышении России за счет союза со Святым Престолом»³⁹⁹.

Рассматривая философию истории позднего Соловьева, Флоровский привлек к анализу его рецензию на книгу Е.Н.Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в.», которая была опубликована в 1897 г. в «Вестнике Европы», но не вошла в собрание сочинений и осталась неизвестной предыдущим исследователям. С точки зрения Флоровского, этот текст интересен тем, что в нем Соловьев вообще «отрицает, что христиане могут иметь какой-либо исторический “идеал”. Цель христианства – всецело по ту сторону истории, за пределами условий земной жизни. История всегда остается областью относительности»⁴⁰⁰. Критикуя Трубецкого, Соловьев утверждал, что христиане XI в. не могли иметь исторической цели,

поскольку жили в атмосфере напряженного апокалиптического ожидания. Для Флоровского в этих мыслях Соловьева важно «острое акцентирование потустороннего» и, как следствие, проведение различия между «религией в чистом смысле и церковностью». Флоровский видит здесь переосмысление Соловьевым теократической идеи: разочаровавшись в началах «священства» и «царства», философ выдвинул на первый план «третий орган теократии»: «Несомненно, он имел в виду христианский народ – мирян, самих по себе верующих, призванных к пророческому служению... трагедия средневекового Запада заключалась именно в отсутствии этого третьего элемента»⁴⁰¹.

Итоговые оценки творчества Соловьева, которые Флоровский дал в зрелые годы своей жизни, выглядят достаточно взвешенными и позитивными на фоне страстных обличений 1920-х гг. Уже в «Путиях русского богословия», наряду с критикой, сочувственно излагаются многие философские и богословские идеи Соловьева, который, по мнению автора, убедительно «показывает, что именно в христианстве сплетаются в один живой узел все творческие возможности и потребности человеческой жизни»⁴⁰². В обобщающей статье 1955 г. «Вера и разум в философии Соловьева» Флоровский признает ценность исходного замысла философа, стремившегося согласовать религиозную веру и научно-философскую рациональность в рамках создания целостного мировоззрения. Автор подчеркивает, что Соловьеву удалось преодолеть собственные иллюзии ранних периодов творчества, связанные с упованием на скорое историческое торжество «свободного всеединства» и теократии. Свидетельством разочарования в этих замыслах стала апокалиптическая «вторая метафизика» Соловьева, нашедшая выражение в его предсмертной «Краткой повести об антихристе».

«И то, что он теперь инкриминирует антихристу, – пишет Флоровский, – поразительно напоминает некоторые мечты его ранних лет... Книга антихриста “Открытый путь [к вселенскому миру и благоденствию]” – это пародия на ранние планы Соловьева... Но Соловьеву не дано было прожить достаточно долго, чтобы начать этот пересмотр». Резюмируя, Флоровский признает большое значение творчества Соловьева в истории русской философии и культуры: «Проповедь Соловьева была яркой и убедительной. Ему удалось вновь сделать религиозные темы достойным предметом об-

суждения среди представителей его и последующих поколений... Он заложил основы если не школы в строгом смысле этого слова, то, по крайней мере, традиции. И, сверх того, ему удалось реабилитировать религию (и прежде всего христианство) от обвинений в политической и социальной реакционности. Он сам являл собой пример верующей свободы»⁴⁰³.

Как по масштабу проделанной работы, так и по научно-концептуальной значимости труды Флоровского, посвященные анализу и осмыслению творчества Соловьева, являются наиболее значительной частью его изысканий в области истории русской мысли. Многие поставленные Флоровским проблемы и намеченные пути дальнейшего изучения философского наследия Соловьева показали свою актуальность и плодотворность, получив результативное развитие в трудах новых исследователей. В частности, предположение Флоровского о решающем влиянии идей гностицизма на развитие философии Соловьева подтверждено фундаментальным исследованием А.П.Козырева «Соловьев и гностики».

На основании полученных новых данных и тщательного анализа автор показал, что гностическое учение повлияло на систему Соловьева по крайней мере в двух ключевых пунктах. Во-первых, в онтологии, где под воздействием космогонического мифа гностиков Соловьев пришел не только к выводу о существовании предвечной «божественной материи», но и о «необходимости Сатаны» как одного из агентов миротворения. Во-вторых, в философии пола и любви, где при помощи заимствованного у гностиков-валентиниан понятия «сизигии» философ решал вопрос о соотношении эротической и божественной любви. Исследователь заключает, что в терминах немецкого трансцендентализма Соловьев излагал не что иное, как вариации гностической эзонологии: «Соловьев приспособился к языку академической философии, научился не говорить того, чего не надо, и лишний раз не раздражать духовную цензуру. Его мифология космического и исторического процесса адаптирована, ее персонажи – Демиург, Сатана и София – превращены в философские абстракции»⁴⁰⁴.

Согласно Флоровскому, на рубеже XIX–XX вв. русская философская мысль вступила в третий период своей истории. К сожалению, этот современный для Флоровского этап не получил у него достаточно обстоятельного рассмотрения как духовно-историческая

целостность, есть лишь схематические наброски и характеристики отдельных фигур и тенденций – в книге «Пути русского богословия», в обзорных статьях «Философия в России» и «Философская литература», в ряде других статей. По мнению Флоровского, «движение мысли» в России на рубеже веков определялось тремя основными темами: «Во-первых, тема *нравственная*, тревога совести, неприятие жизни, моральный суд над ней. Решающим было влияние Л.Толстого. С этим связан и повышенный интерес к Шопенгауэру... Позже присоединяется влияние Ницше, Ибсена и теперь только вновь открываемого Достоевского... Для 90-х гг. характерны и кантианские мотивы, идеология императива и долга, пафос морального благородства... Во-вторых, тема *историческая*. Новый историзм 90-х гг. связан с возникновением русского марксизма... Исторически важна не догматика, но проблематика марксизма... В-третьих, тема *эстетическая*... В этом именно и состоит культурно-исторический смысл и русского “декадентства” 90-х гг. и позднейшего символизма... Философские и религиозные темы входят и в область новой литературной критики»⁴⁰⁵.

В концептуальном плане русская философия начала XX в. делится Флоровским на два направления: первое – «неозападничество», представители которого ориентировались на новейшие зарубежные школы (неокантианство, феноменология и др.) и группировались вокруг журнала «Логос»; второе – религиозно-философское, участники которого осознавали себя наследниками В.С.Соловьева. Наибольшее внимание Флоровский, естественно, уделяет второму направлению русской мысли, указывая, что характерной приметой начала века стало взаимодействие философской, религиозной и эстетической рефлексии. В частности, поэзия А.А.Блока интерпретируется как «своеобразный комментарий» к «эротической мистике» Соловьева, а жизнь поэта – как предельное осуществление «соловьевства» в виде секты⁴⁰⁶.

Отдельный параграф в «Пути русского богословия» посвящен Санкт-Петербургским религиозно-философским собраниям, которые, как отмечает Флоровский, не имели и не могли иметь «деловых последствий», хотя и были посвящены обсуждению актуальных вопросов. Учения Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, В.Ф.Эрна, а также сборник «Вехи» получают лишь беглые характеристики; исключение составил П.А.Флоренский, книга которого «Столп и утверж-

дение Истины» подвергается развернутой острой критике, инкриминирующей автору недостаток «церковности» в вопросах христологии и еkkлезиологии: «Здесь была несомненная муть в самом религиозном опыте, муть двоящихся мыслей и двойных чувств... На русское богословие надвигался эстетический соблазн, и книга Флоренского была лишь одним из симптомов этого искушения»⁴⁰⁷.

Критика Флоренского в «Путиях русского богословия» была стереотипным повтором содержания рецензии Флоровского «Томление духа», опубликованной в 1930 г. По предположению С.М.Половинкина, эта критика связана с личным «недоброжелательным отношением» Флоровского к Флоренскому, которое могло быть вызвано «охлаждением» их отношений в ходе переписки 1914 г.⁴⁰⁸. Данное предположение в корне ошибочно, ибо в статье Флоровского «Человеческая мудрость и премудрость Божия» книга Флоренского оценена в высшей степени комплиментарно, названа «самым значительным фактом в русском религиозном движении последнего времени»⁴⁰⁹. Статья опубликована в 1922 г., т. е. через восемь лет после предполагаемого конфликта, из-за которого Флоровский якобы затаил обиду на Флоренского. Исходя из версии Половинкина, Флоровский был бы должен «отомстить» Флоренскому при первом же удобном случае, а он вместо этого сначала причислил «Столп» к «предельным достижениям русской религиозно-философской мысли» и лишь спустя годы критически пересмотрел свою точку зрения. Вполне очевидно, что он руководствовался при этом совершенно иными мотивами. Надо думать, что по отношению к Флоренскому у Флоровского сработала та же логика, что и по отношению к Соловьеву, только с эффектом отложенного действия.

Неубедительна и аргументация Половинкина при попытке дискредитировать точку зрения Флоровского на Флоренского. По мнению Половинкина, Флоренский не только лично был «не люб» Флоровскому, но и трудов его он «не знал и не хотел знать». Разумеется, субъективно-психологический фактор нельзя игнорировать в истории борьбы идей, но нельзя им и злоупотреблять, тем более – бесосновательно. Как убедительно продемонстрировал В.Янцен на основании анализа переписки Флоровского, последний был прекрасным знатоком наследия Флоренского, всю жизнь собирал о нем новые сведения и выступал с предложением опубликования его редких и неизданных текстов⁴¹⁰.

Хронологический предел, до которого дошел Флоровский в своем обобщающем рассмотрении развития русской философии, зафиксирован его подробным критико-библиографическим обзором послереволюционной русскоязычной «философской литературы» за рубежом (включая переиздания), опубликованным в 1924 г. Творчество мыслителей-эмигрантов здесь трактуется как непосредственное продолжение «общерусской» философской культуры и оценивается достаточно конструктивно. Отмечая инфраструктурные сложности бытия русской философии в условиях зарубежья, Флоровский высоко оценивал ее потенциал: «Творческая напряженность философской и религиозной мысли эмиграции, без всякого сомнения, во много раз превышает издательскую емкость зарубежного мира»⁴¹¹.

Обзор охватывает труды Н.С.Арсеньева, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, А.В.Васильева, А.И.Введенского, С.И.Гессена, И.А.Ильина, Л.П.Карсавина, И.И.Лапшина, Л.М.Лопатина, Н.О.Лосского, П.И.Новгородцева, Ф.А.Степуна, Е.Н.Трубецкого, Н.С.Трубецкого, С.Л.Франка, Л.Шестова и др. Считая преждевременным подведение итогов, Флоровский подчеркивал исключительную значимость философского творчества своих современников, в котором, по его мнению, не только «получают раскрытие и завершение стародавние стремления, устоявшие в час смуты», но также «раскрывается именно новый опыт, и потому можно ждать конца “критической” и начала “органической” религиозно-философской эпохи. Новый опыт раскроется в новых системах мысли, в новом творчестве жизни и общения»⁴¹².

Однако уже вскоре Флоровский разуверился в способности русской философской мысли открыть «органическую» религиозно-философскую эпоху. По мере утверждения на платформе конфессиональной доктрины и в роли «ортодоксального» богослова его отношение к светским направлениям мысли, прежде всего русской, становится все более критическим, фактически философия теперь воспринимается им в модусе алармизма. Прогрессирующая тенденция определять «“от противного”... направление предстоящих исканий»⁴¹³ приводит Флоровского к дистанцированию от русской философии – как в интеллектуальном, так и в социальном плане. Заветная миссия русской философии теперь переадресовывается Флоровским интернациональному православному богословию: «В

нынешний лукавый и судный день богословие вновь становится каким-то “общим делом”... Вновь открывается богословская эпоха... Наше время вновь призвано к богословию»⁴¹⁴. Этот тезис можно считать итоговым манифестом книги «Пути русского богословия», а также авторским комментарием к ее названию.

Заключение

Флоровский – примечательный представитель того культурно-исторического движения, которое принято называть русским религиозно-философским «ренессансом». Проделанный анализ обстоятельств его жизненного пути, творческой деятельности, материалов переписки позволяет более разносторонне и в то же время более целостно представить эту фигуру в контексте духовно-интеллектуальной жизни эпохи. Юный Флоровский – гимназист, а затем студент университета – это один из ярких представителей провинциального круга читателей русской религиозно-философской литературы рубежа XIX–XX вв. Он активно стремился включиться в религиозно-философскую жизнь, и не безрезультатно: вступил в переписку с Н.Н.Глубоковским и П.А.Флоренским, еще юношей опубликовал несколько материалов, посвященных русской мысли.

В этом отношении опыт Флоровского представляет большой интерес с точки зрения анализа социальной и психологической структуры потребительской аудитории русских религиозно-философских изданий того времени, мотивов и характера общественного интереса к ним, а также того значения, которое высказанные там идеи имели для конкретных людей. В частности, проведенное исследование демонстрирует, что в предреволюционной России религиозно-философские концепции – В.С.Соловьева, С.Н.Трубецкого, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева и др. – не только были востребованы определенной частью интеллигентной молодежи, в том числе провинциальной, но и могли оказывать решающее влияние на духовное развитие молодых людей, на их практические решения и выбор жизненного пути.

В 1920-е гг. Флоровский сам пополнил ряды тех, кто создавал русскую религиозную философию, некоторое время примыкал к идейным сообществам евразийцев и «веховцев», стал активным

участником философских дискуссий и довольно плодовитым автором, лично сблизился с видными русскими философами, трудами которых увлекался уже в юности. Очевидно сам Флоровский все-таки не принадлежит к числу религиозных философов эмиграции первой величины – таких, как Н.А.Бердяев, Н.О.Лосский, С.Л.Франк, Л.Шестов. К такому заключению подводит характер его философских произведений, где преобладает публицистика и нет ни одного крупного теоретического сочинения, а главное, их содержание, которое трудно признать по-настоящему оригинальным.

Как показывает анализ, социальная философия, антропология, философия культуры и религии Флоровского представляют собой лишь православно окрашенные интерпретации идей Н.А.Бердяева, А.И.Герцена, М.О.Гершензона, П.И.Новгородцева, В.С.Соловьева, А.С.Хомякова, О.Шпенглера и других русских и зарубежных мыслителей. В свою очередь, провозглашенная Флоровским теоретическая программа «неопатристического синтеза», притязаящая стать новым словом в современных духовных исканиях, взаимно обогатить концептуальные горизонты философии и богословия, в действительности не дает отклика на актуальные проблемы современности и представляет собой не что иное как один из интеллектуалистических сценариев «нового средневековья».

Наиболее значительная и оригинальная часть творческого наследия Флоровского – это его труды по истории русской мысли. Причем между ними и собственно философскими его произведениями не всегда удается провести отчетливую грань, ибо Флоровский даже философствовал на историко-философской почве, с постоянными отсылками к другим мыслителям, с экскурсами в историю идей. В этом смысле он подобен средневековым книжникам, которые выражали свои взгляды путем подбора и толкования мыслей великих авторов прошлого. Можно сказать, что в философии Флоровский всегда оставался историком, а в истории – философом.

Подобное стремление к актуализации истории мысли по своему отразилось и на характере историко-философских построений Флоровского, придадо им публицистический и критический пафос. Приходится признать, что этот пафос отнюдь не всегда был достаточно умеренным и оправданным, что во многих случаях

он послужил не на пользу достоверности создаваемой историко-философской картины. Подобно тому, как Флоровский в Русском кадетском корпусе в Югославии ко всеобщему удивлению поставил своим ученикам лишь плохие оценки, а многих и вовсе «провалил», в своей книге «Пути русского богословия» он, словно строгий законоучитель, наставил «двоек» большинству русских философов. Наиболее удачными следует считать те работы Флоровского по истории мысли и культуры, которые были созданы уже после Второй мировой войны, когда критический пафос автора несколько умерился и он смог занять более взвешенную и академичную точку зрения. К сожалению, эти работы не столь многочисленны и касаются лишь отдельно взятых проблем: интеллектуального развития Древней Руси, философской интерпретации творчества русских писателей-мыслителей XIX в., изучения философского наследия В.С.Соловьева. К сожалению, вынашивавшийся Флоровским проект переработки и расширения своей главной книги «Пути русского богословия» остался нереализованным.

Флоровский так и не осуществил своего возникшего еще в юности плана создания концептуально и содержательно целостной истории русской мысли. Все его работы на данную тему, включая «Пути русского богословия», – скорее подготовительные «леса» к этой постройке, чем она сама. Объяснения тому могут быть разные. Думается, что полномасштабной реализации замысла Флоровского помешала специфика его собственной методологии, а точнее, изъяны последней. Именно «сыростью» методологии могут объясняться такие недостатки работ Флоровского по истории русской мысли, как отсутствие четкой композиции, избирательность и непропорциональность в освещении материала, однообразность его истолкования, импрессионистичность характеристик, нередко переходящая в субъективизм и тенденциозность.

Очевидно, эта методологическая слабость связана с некоторыми общефилософскими заблуждениями Флоровского, блокировавшими, в конечном счете, творческое развитие не только его историко-философской работы, но во многом и всей мыслительной деятельности. Имеется в виду та радикально спиритуалистическая позиция Флоровского, которая заставляла его закрывать глаза на многие важнейшие измерения человеческого бытия – социально-культурные, политические, экономические. Флоровский выносил

эти темы за скобки, считая любую озабоченность социальной проблематикой проявлением «утопизма». В то же время он не мог не понимать, что социальные проблемы требуют своего осмысления и решения, и попытался подойти к этому с точки зрения принципа «историзма», однако ему не удалось предложить здесь сколько-нибудь внятного и убедительного учения, и его апелляция к «историзму» осталась во многом лишь декларативной. Не только социальная философия, но и социально-исторический анализ оказался достаточно слабым звеном в построениях Флоровского. Поэтому неудивительно, что он не смог найти более плодотворную историко-философскую методологию и создать более фундаментальную историю русской мысли.

Конечно, и применяемый Флоровским метод религиозно-психологической интерпретации по-своему интересен и продуктивен. Но когда он абсолютизирован, историко-философское исследование приобретает черты дурной мистификации. «В религиозных движениях, – писал Флоровский, – стараются открыть их социальную основу. Но не были ли, напротив, социалистические движения направляемы религиозным инстинктом, только слепым?!»⁴¹⁵. Такой безапелляционный религиозный редукционизм с не меньшим основанием можно назвать слепым, и он ничем не лучше вульгарного экономического детерминизма. Любой редукционизм безжалостно рассекает жизнь, превращает ее в жертву доктринерства. Поэтому трудно признать вполне оправданным пафос тех, кто, по меткому выражению А.И.Плигузова, стремится «загородиться от тени Карла Маркса тенью отца Георгия Флоровского»⁴¹⁶.

Разумеется, сказанное не отменяет значимости работы по историко-философскому изучению, а также научной публикации наследия Флоровского – видного участника общественной жизни русской эмиграции, яркого продолжателя традиций русской и мировой философско-богословской мысли, оригинального ее историка и истолкователя, оставившего, наряду с другими выдающимися учеными и мыслителями XX века, заметный вклад в тезаурус русской культуры.

Примечания

- 1 Присуждение почетных ученых степеней о. Георгию Флоровскому // Вестник РХД. 1965. № 3. С. 64.
- 2 См.: *Бирд Томас Е.* Памяти ушедших. Отец Георгий Флоровский // Новый журнал. Нью-Йорк, 1980. Кн. 138; К 80-летию прот. Георгия Флоровского. Жизненный путь // Вестник РХД. 1973. № 108–110; *Фотиев К., прот.* Памяти прот. Георгия Флоровского // Вестник РХД. 1979. № 130; Georges Florovsky (1893–1979): Some personal memories // Sobornost. 1980. Vol. II. № 1; *Pelican Jaroslav.* Puti russkogo bogoslova: When Orthodoxy Comes West // The Heritage of the Early Church. Roma, 1973; *Schmemman A.* Roll of honor. A sixtieth anniversary salutation to Georges Florovsky // Saint Vladimir's Theological Quarterly. N.Y., 1952–1953. Vol. II. № 1; *Schmemman A.* In memoriam. Father Georges Florovsky // Saint Vladimir's Theological Quarterly. N.Y., 1979. Vol. XXIII. № 3.
- 3 Путь. Париж, 1931. № 28. С. 101.
- 4 Путь. Париж, 1933. № 38. С. 92–93.
- 5 Современные записки. Париж, 1931. Т. 47. С. 510–513.
- 6 Современные записки. Париж, 1933. Т. 53. С. 459–460.
- 7 См.: *Мейендорф И., прот.* «Пути русского богословия» о. Георгия Флоровского // Вестник РХД. 1980. № 132. С. 45.
- 8 Из писем о. Георгия Флоровского Ю.Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 45.
- 9 Н.Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 206.
- 10 Там же. С. 215.
- 11 См.: *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 189.
- 12 Современные записки. Париж, 1938. Т. 66. С. 461–463.
- 13 *Orientalia Christiana Periodica.* Vol. IV. № I–II. Roma, 1938. P. 290–291
- 14 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. I. Париж, 1948. С. 21.
- 15 *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 460.
- 16 *Williams G.H.* Georges Vasilievich Florovsky. His American Career (1948–1965) // The Greek Orthodox Review. Brookline, 1965. Vol. XI. № 1. P. 7–107.
- 17 *Бирд Т.Е.* “G.V.Florovsky. His American Career (1948–1965)” by George Huntington Williams in “The Greek Orthodox Review” // Новый журнал. Кн. 88. Нью-Йорк, 1967. С. 286.
- 18 См. в кн.: Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ.
- 19 *Раев М.* Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // Там же. С. 295.
- 20 *Show L.F.* The Philosophical Evolution of Georges Florovsky: Philosophical Psychology and the Philosophy of History // Saint Vladimir's Theological Quarterly. N.Y., 1992. Vol. XXXVI. № 3. P. 237–255.
- 21 *Thomson F.J.* Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A critique of Georges Florovsky's theory of the *pseudomorphosis of Orthodoxy* // Slavica Gandensia. 1993. Vol. XX. P. 68.
- 22 См.: *Bird Th.* Georges Florovsky: Russian Scholar and Theologian // The American Benedictine Review. N.Y., 1965. Vol. XVI, № 3; *Chamberlen P.A.* Some aspects of the ecclesiology of father Georges Vasilievich Florovsky // The Heritage of the

- Early Church. Essays in honor of the very reverend Georges Vasilievich Florovsky. Ed. D. Neiman, M. Schatkin. Roma, 1973 (Orientalia Christiana Analecta, 195); *Климов А.Е. Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии* // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. М., 2003 и др.
- 23 *Свиридов И., прот.* Некоторые аспекты богословия протоиерея Георгия Флоровского // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 4.
- 24 О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М.А. Маслин. М., 1990.
- 25 *Бычков С.С.* Непрочитанный мыслитель // Путь. М., 1994. № 6; *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2005; *Ермичев А.А.* Контуры философии Г.В. Флоровского // Ступени. СПб., 1994. № 2(9); *Иннокентий (Павлов), игумен.* Введение в историю русской богословской мысли. М., 1995; *Козырев А.П.* Две модели историософии в русской мысли (А.И. Герцен и Г.В. Флоровский versus софиология) // История мысли: Историография / Под ред. И.П. Смирнова. М., 2002; *Кырлежев А.И.* Флоровский Георгий Васильевич // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 2007; *Соболев А.В.* О русской философии. СПб., 2008; *Троянов А.А.* Философия истории Георгия Флоровского // Там же.
- 26 *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб, 1994; *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000.
- 27 *Посадский А.В., Посадский С.В.* Историко-культурный путь России в контексте философии Г.В. Флоровского. СПб., 2004. С. 339.
- 28 *Соболев А.В.* О русской философии. С. 185.
- 29 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 24.
- 30 *Флоровский Г.* Религиозная метафизика С.Л. Франка // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / Под ред. В.Зеньковского. Мюнхен, 1954. с. 152.
- 31 См.: *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 12.
- 32 См.: *Покровский Н.Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 232–243.
- 33 Об А.В. Флоровском см.: *Пацуто В.Т.* Русские историки эмигранты в Европе. М., 1991. С. 234–244; *Аксенова Е.П.* «Жрец» Клио (К научной биографии А.В. Флоровского) // Вестник славянских культур. М., 2009. № 1(XI). С. 32–47.
- 34 См.: *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 15.
- 35 Там же.
- 36 *Барт Р.* Мифологии. М., 2004. С. 197
- 37 Письма Г.В. Флоровского к П.А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 г. / Под ред. М.А. Колерова. М., 2004. С. 56.
- 38 *Половинкин С.М.* «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский // Там же. С. 20.
- 39 Он сообщает об этом в письме Глубоковскому от 30 марта 1911 г. См.: *Сосуд избранный* / Сост. М.Д. Склярова. СПб., 1994. С. 111.
- 40 Там же. С. 128.
- 41 Там же. С. 102; 103; 110.
- 42 Письма Г.В. Флоровского к П.А. Флоренскому (1911–1914). С. 52–55.
- 43 *Сосуд избранный.* С. 110–111.

- 44 Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 55; 57.
45 Там же. С. 57.
46 *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. С. 282.
47 Сосуд избранный. С. 103.
48 *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 15.
49 Сосуд избранный. С. 103.
50 Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 52; 55; 67.
51 Там же. С. 55.
52 Сосуд избранный. С. 112.
53 Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 55.
54 Сосуд избранный. С. 129; 126.
55 *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 15.
56 *Лэнгле А.* Person: Экзистенциально-аналитическая теория личности. М., 2006. С. 70.
57 Сосуд избранный. С. 112.
58 Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 64; 66.
59 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 742.
60 Сосуд избранный. С. 171.
61 *Эрикссон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 262 и др.
62 Сосуд избранный. С. 111.
63 Там же. С. 134.
64 Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 52; 55.
65 Сосуд избранный. С. 111.
66 Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 63.
67 Сосуд избранный. С. 126–127.
68 Там же. С. 134.
69 Там же.
70 *Show L.F.* The Philosophical Evolution of Georges Florovsky: Philosophical Psychology and the Philosophy of History. P. 242.
71 *Козырев А.П.* Две модели историософии в русской мысли (А.И.Герцен и Г.В.Флоровский versus софиология). С. 131–142.
72 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. // История философии. М., 2002. № 9. С. 168–169.
73 Сосуд избранный. С. 134 и др.
74 Там же.
75 *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 31.
76 Из писем о. Георгия Флоровского Ю.Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 45.
77 *Флоровский Г.* Философская литература // Русская зарубежная книга. Ч. 1. Прага, 1924. С. 30, 31.
78 *Соболев А.В.* О Г.В.Флоровском по поводу его писем евразийской поры // История философии. М., 2002. № 9. С. 150–151.
79 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 165.
80 *Соболев А.В.* О Г.В.Флоровском по поводу его писем евразийской поры. С. 153.
81 См.: *Колеров М.А.* Братство Св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопр. философии. 1994. № 10. С. 144–145.
82 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 160.
83 *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. С. 250.

- 84 См.: *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. С. 284–286.
- 85 *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 31.
- 86 См.: *Колеров М.А.* Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // *Логос.* 2001. № 4(30).
- 87 См.: *Степанов Б.* Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А.Колерова. М., 2002. С. 86.
- 88 *Флоровский Г.В.* [Рец.:] Проф. Н.Н.Глубоковский. Православие по его существу. СПб., 1914 // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 г. / Под ред. М.А.Колерова. М., 2004. С. 78.
- 89 См.: *Соболев А.В.* О Г.В.Флоровском по поводу его писем евразийской поры. С. 152.
- 90 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 169–171. Здесь и далее курсив Флоровского.
- 91 *Степанов Б.* Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927). С. 79; 88.
- 92 *Соболев А.В.* О Г.В.Флоровском по поводу его писем евразийской поры. С. 151.
- 93 Цит. по: *Янцен В.* Материалы Г.В.Флоровского в базельском архиве Ф.Либя // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005 гг. / Под ред. М.А.Колерова, Н.С.Плотникова. М., 2007. С. 532.
- 94 *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 167; 206–207 и др.
- 95 *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. С. 311; 322–323.
- 96 *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 35.
- 97 Там же.
- 98 См.: *Сосуд избранный.* С. 109.
- 99 *Флоровский Г.В.* [Рец.:] Проф. Н.Н.Глубоковский. Православие по его существу. СПб., 1914. С. 83.
- 100 См.: *Козырев А.П., Голубкова Н.* Прот. С.Булгаков. Из памяти сердца. Прага (1923–1924) // Исследования по истории русской мысли. М., 1998. С. 156; *Климов А.Е.* Г.В.Флоровский и С.Н.Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии. С. 86.
- 101 *Евтухова Е.* [Предисловие к публикации] С.Н.Булгаков. Письма к Г.В.Флоровскому (1923–1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А.Колерова. М., 2002. С. 176.
- 102 Там же. С. 183.
- 103 Цит. по: *Климов А.Е.* Г.В.Флоровский и С.Н.Булгаков. С. 87.
- 104 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 170–171.
- 105 С.Н.Булгаков. Письма к Г.В.Флоровскому (1923–1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А.Колерова. М., 2002. С. 197–200.
- 106 Цит. по: *Козырев А.П.* Прот. Сергей Булгаков. О Вл.Соловьеве (1924): Из архива Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 г. / Под ред. М.А. Колерова. М., 1999. С. 207.
- 107 Там же. С. 205.
- 108 Там же. С. 207.

- ¹⁰⁹ Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 42.
- ¹¹⁰ Там же. С. 186.
- ¹¹¹ С.Н.Булгаков. Письма к Г.В.Флоровскому (1923–1938). С. 213.
- ¹¹² Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 154.
- ¹¹³ См.: Свято-Сергиевское подворье в Париже: К 75-летию со дня основания / Подгот. К.К.Давыдов, С.Н.Ершова, А.П.Козырев и др. Париж–СПб., 1999.
- ¹¹⁴ Булгаков С.Н. Письма к Г.В.Флоровскому (1923–1938). С. 208.
- ¹¹⁵ Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 50.
- ¹¹⁶ Колеров М.А. Братство Св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925). С. 151.
- ¹¹⁷ РГАЛИ. Фонд 1496.1.857. Л. 59–60. Данный материал любезно предоставлен А.В.Соболевым.
- ¹¹⁸ Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А.Колерова. М., 2002. С. 226.
- ¹¹⁹ Климов А.Е. Г.В.Флоровский и С.Н.Булгаков. С. 100.
- ¹²⁰ Thomson F.J. Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A critique of Georges Florovsky's theory of *the pseudo-morphosis of Orthodoxy*. P. 105.
- ¹²¹ Климов А.Е. Г.В.Флоровский и С.Н.Булгаков. С. 102.
- ¹²² РГАЛИ. Фонд 1496.1.857. Л. 58–58 об.
- ¹²³ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 488.
- ¹²⁴ Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. С. 309.
- ¹²⁵ Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 75–76.
- ¹²⁶ Янцен В. Материалы Г.В.Флоровского в базельском архиве Ф.Либа. С. 595.
- ¹²⁷ Там же. С. 594.
- ¹²⁸ Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 206.
- ¹²⁹ Там же. С. 133.
- ¹³⁰ Сосуд избранный. С. 126; 127.
- ¹³¹ Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 234–235.
- ¹³² Р.А. [Рец.:] Г.В.Флоровский. Избранные богословские статьи // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 / Под ред. М.А.Колерова. М., 2002. С. 839.
- ¹³³ Иннокентий (Павлов), игумен. Введение в историю русской богословской мысли. С. 127.
- ¹³⁴ Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. С. 308.
- ¹³⁵ Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 187.
- ¹³⁶ Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 63.
- ¹³⁷ Сосуд избранный. С. 103; 112.
- ¹³⁸ Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 59.
- ¹³⁹ Письма Г.Флоровского С.Булгакову и С.Тышкевичу // Символ. Париж, 1993. № 29. С. 212.
- ¹⁴⁰ Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 18.
- ¹⁴¹ Там же. С. 24.
- ¹⁴² Там же. С. 22.

- 143 Сосуд избранный. С. 126.
- 144 *Williams G.H.* Georges Vasilievich Florovsky. His American Career (1948–1965). P. 18.
- 145 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 151.
- 146 Там же. С. 54.
- 147 Цит. по: *Колеров М.А.* Братство Св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925). С. 145.
- 148 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 155.
- 149 Там же. С. 168.
- 150 Там же. С. 252.
- 151 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 158.
- 152 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 37; 283 и др.
- 153 Там же. С. 123.
- 154 Там же. С. 92; 98.
- 155 Там же. С. 262.
- 156 Там же. С. 333.
- 157 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 155.
- 158 *Флоровский Г.В.* К обоснованию логического релятивизма // Уч. зап., основанные русской учебн. коллегией в Праге. Т. 1. Вып. 1: Философские знания. Прага, 1924. С. 94.
- 159 Там же. С. 107.
- 160 Там же. С. 114.
- 161 Там же. С. 113.
- 162 Там же. С. 123.
- 163 См.: *Солонин Ю.Н., Дудник С.И.* Русский фикционализм. Опыт историко-философской реконструкции // Вече. СПб., 1997. Вып. 10.
- 164 *Флоровский Г.В.* К обоснованию логического релятивизма. С. 114, прим.
- 165 *Флоровский Г.В.* О типах исторического истолкования // Сборник в честь на Васил Н. Златарски по случай на 30-годишната му научна и профессорска дейность. Приготовлен от неговите ученици и почитатели. София, 1925. С. 523.
- 166 *Троянов А.А.* Философия истории Георгия Флоровского. С. 159.
- 167 *Флоровский Г.В.* О типах исторического истолкования. С. 535.
- 168 Там же. С. 536.
- 169 Там же. С. 541.
- 170 *Флоровский Г.В.* Эволюция и эпигенез. К проблематике истории // Ступени: Филос. журн. СПб., 1994. № 2(9). С. 170.
- 171 Там же. С. 172.
- 172 Там же. С. 173.
- 173 Там же. С. 175; 177.
- 174 *Хоружий С.С.* Концепт, семантика и проблематика личности у о. Георгия Флоровского. Рукопись материала любезно предоставлена автором.
- 175 *Show L.F.* The Philosophical Evolution of Georges Florovsky: Philosophical Psychology and the Philosophy of History. P. 243.
- 176 См.: Сосуд избранный. С. 111.
- 177 *Уильямс Д.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского. С. 312.

- 178 *Флоровский Г.В.* Догмат и история. М., 1998. С. 52.
- 179 Там же. С. 56.
- 180 Там же. С. 61.
- 181 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 93–94.
- 182 Там же. С. 102–103.
- 183 *Florovsky G.* The Problem of Old Russian Culture // The Development of the USSR. An Exchange of Views. Ed. by Donald W. Treadgold. Seattle, 1964. P. 130.
- 184 *Флоровский Г.В.* Избр. богослов. ст. М., 2000. С. 225; 254.
- 185 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 30.
- 186 *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 154.
- 187 *Флоровский Г.* Избр. богослов. ст. С. 266.
- 188 *Глубоковский Н.Н.* Православие по его существу // Церковь и время. М., 1991. № 1. С. 13.
- 189 Там же. С. 5.
- 190 См.: Сосуд избранный. С. 102.
- 191 *Флоровский Г.В.* [Рец.:] Проф. Н.Н.Глубоковский. Православие по его существу. СПб., 1914. С. 81.
- 192 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 161–162.
- 193 Там же. С. 430.
- 194 *Флоровский Г.* Богословские отрывки // Путь. Париж, 1931. № 31. С. 12.
- 195 Путь. Париж, 1928. № 11. С. 128.
- 196 *Флоровский Г.* Богословские отрывки. С. 13–14.
- 197 Там же. С. 15.
- 198 См.: *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 153–156.
- 199 См.: *Флоровский Г.* Предисловие к изданию 1972 г. // Журнал Московской Патриархии. М., 1993. № 3. С. 108.
- 200 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 509.
- 201 *Флоровский Г.* Догмат и история. С. 377.
- 202 *Florovsky G.* The Social Problem in Eastern Orthodox Church // The Collected Works. Vol. II. Belmont(Mass.), 1974. P. 138.
- 203 *Флоровский Г.* Избр. богословские статьи. С. 41.
- 204 Цит. по: *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 155.
- 205 Н.Бердяев о русской философии. Ч. 2. С. 207.
- 206 *Карташев А.В.* Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. М., 1996. С. 41.
- 207 *Лурье В.М.* Послесловие // *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды Святого Григория Паламы. Изд. 2-е. СПб., 1997. С. 351.
- 208 *Флоровский Г.* Христианство и цивилизация: Избр. тр. по богословию и философии. СПб., 2005. С. 659.
- 209 Н.Бердяев о русской философии. Ч. 2. С. 208.
- 210 Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 61–62.
- 211 Русская мысль. Прага–Берлин, 1923. Кн. VI–VIII. С. 427.
- 212 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 166–167.
- 213 *Флоровский Г.* О характере древнерусского христианства. По поводу статьи М.Д.Приселкова «Борьба двух мировоззрений» // Русская мысль. Прага–Берлин, 1923–1924. Кн. IX–XII. С. 469.

- 214 Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 224.
- 215 Florovsky G. The Problem of Old Russian Culture. P. 125–126.
- 216 Ibid. P. 127.
- 217 Русская мысль. Прага–Берлин, 1923. Кн. VI–VIII. С. 428.
- 218 Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 2.
- 219 Там же. С. 3–4.
- 220 См.: Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
- 221 Fedotov G. The Russian Religious Mind. Vol. 1–2. Belmont (Mass.), 1975.
- 222 Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 4.
- 223 Флоровский Г. Философия в России // Путь: Междунар. филос. журн. 1994. № 6. С. 257.
- 224 Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 8.
- 225 Иннокентий (Павлов), игумен. Введение в историю русской богословской мысли. С. 125.
- 226 Florovsky G. The Problem of Old Russian Culture. P. 134.
- 227 Florovsky G. Reply // The Development of the USSR. P. 165.
- 228 Florovsky G. The Problem of Old Russian Culture. P. 134.
- 229 Florovsky G. Russian Church // The Encyclopedia Americana. International Edition. Vol. XXIV. Danbury, Connecticut, 1987. P. 27.
- 230 Florovsky G. The Problem of Old Russian Culture. P. 134–135.
- 231 Речь идет о работах Д.С.Лихачева «Человек в литературе Древней Руси», «Развитие русской литературы X–XVII вв.» и др.
- 232 Florovsky Georges. Russian Missions: An Historical Sketch // Aspects of Church History. Vol. IV in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont (Mass.), 1975. P. 139.
- 233 Ibid. P. 140.
- 234 Ibid. P. 142.
- 235 См.: Будовниц И.У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966.
- 236 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 166.
- 237 Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 11–12.
- 238 Флоровский Г. Новые книги о Владимире Соловьеве (библиогр. заметка). Одесса, 1912. С. 2.
- 239 Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 19–20.
- 240 Там же. С. 20.
- 241 Там же. С. 15.
- 242 Флоровский Г. Философия в России. С. 257.
- 243 Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.–Л., 1955; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М., 1960.
- 244 Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 25.
- 245 Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture. P. 136.
- 246 Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 68.
- 247 Тихонравов Н.С. Соч. Т. 1. М., 1898. С. 93.

- 248 *Florovsky G.* The Problem of Old Russian Culture. P. 138.
- 249 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 57–58.
- 250 Там же. С. 64.
- 251 Там же. С. 58.
- 252 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 167.
- 253 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 370.
- 254 Там же. С. 68.
- 255 *Глинчикова А.Г.* Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008.
- 256 *Florovsky G.* Reply // The Development of the USSR. P. 162.
- 257 *Florovsky G.* The Problem of Old Russian Culture. P. 137–138.
- 258 *Ibid.* P. 139.
- 259 *Billington J.H.* Images of Muscovy // The Development of the USSR. P. 152–153.
- 260 *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С. 193.
- 261 Там же. С. 197.
- 262 *Florovsky G.* Western Influences in Russian Theology // Aspects of Church History. Vol. IV in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont (Mass.), 1975. P. 158.
- 263 *Флоровский Г.* Догмат и история. М., 1998. С. 411.
- 264 *Florovsky G.* Western Influences in Russian Theology. P. 161.
- 265 *Ibid.* P. 162.
- 266 *Флоровский Г.В.* «Православное исповедание» // Путь. Париж, 1928. № 11. С. 122.
- 267 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 45.
- 268 *Флоровский Г.В.* «Православное исповедание». С. 123.
- 269 *Глубоковский Н.Н.* Православие по его существу. С. 12.
- 270 *Флоровский Г.В.* «Православное исповедание». С. 121–122.
- 271 *Thomson F.J.* Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A critique of Georges Florovsky's theory of *the pseudomorphosis of Orthodoxy* // *Slavica Gandensia*. 1993. Vol. XX. P. 100.
- 272 *Florovsky G.* Western Influences in Russian Theology. P. 164.
- 273 *Ibid.* P. 165–166.
- 274 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 340–341.
- 275 *Florovsky G.* Western Influences in Russian Theology. P. 167.
- 276 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 167.
- 277 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 85; 82–83.
- 278 Там же.
- 279 Там же. С. 85.
- 280 *Глинчикова А.Г.* Раскол или срыв «русской Реформации»? С. 39.
- 281 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 89–90.
- 282 *Самарин Ю.Ф.* Избр. произведения. М., 1996. С. 401.
- 283 *Карташев А.В.* К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Оттиск из «Сборника статей в честь Д.Ф.Кобеко». [СПб., 1913]. С. 12.
- 284 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 89.
- 285 *Florovsky G.* Western Influences in Russian Theology. P. 167–168.

- 286 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 122–123.
287 Там же. С. 125.
288 Там же. С. 126; 127.
289 Там же. С. 136.
290 Там же. С. 146.
291 *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. С. 291.
292 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 176.
293 *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 154.
294 Там же. С. 168.
295 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 181.
296 Там же. С. 196.
297 Там же. С. 201.
298 Там же. С. 222.
299 Там же. С. 231.
300 Там же. С. 232–233.
301 Там же. С. 337.
302 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 262.
303 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 346–348.
304 Там же. С. 422–423.
305 Там же. С. 431.
306 О России и русской философской культуре. С. 213–214.
307 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 115.
308 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 444.
309 Там же. С. 449.
310 Там же. С. 450.
311 Там же. С. 387.
312 *Евлампиев И.И.* Богословие против философии: творческое служение Г.Флоровского // *Флоровский Г.* Христианство и цивилизация. Избр. тр. по богословию и философии. СПб., 2005. С. 23.
313 Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 59.
314 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 114.
315 Там же. С. 115–116.
316 Там же. С. 119.
317 См.: *Черняев А.В.* Социальная философия И.Т.Посошкова // *Предтеча* / Под ред. Ю.М.Осипова, Е.С.Зотовой. М., 2003.
318 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 236.
319 Там же. С. 242–243.
320 *Флоровский Г.* Философия в России. С. 261.
321 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 245–246.
322 См.: *Сухов А.Д.* Литературно-философские кружки в истории русской философии (20–50-е гг. XIX в.). М., 2009. С. 22–27.
323 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 248.
324 Современные записки. Париж, 1937. Т. 63. С. 419–420.
325 Русская мысль. Берлин, 1922. Кн. VIII–XII. С. 228.
326 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 390–392.

- 327 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 387.
328 Там же. С. 400.
329 Там же. С. 405.
330 *Флоровский Г.* Герцен в сороковые годы // *Вопр. философии.* М., 1995. № 4. С. 82–83.
331 Там же. С. 86–87.
332 *Русская мысль.* Берлин, 1922. Кн. VIII–XII. С. 229.
333 *Флоровский Г.* Герцен в сороковые годы. С. 94–95.
334 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 169.
335 *Козырев А.П.* Две модели историософии в русской мысли (А.И.Герцен и Г.В.Флоровский versus софиология). С. 137; 135.
336 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 116.
337 Там же. С. 253.
338 Там же. С. 249.
339 Там же. С. 251–252.
340 Там же. С. 257–258.
341 Там же. С. 274.
342 Там же. С. 277.
343 *Бердяев Н.А.* А.С.Хомяков. М., 1912.
344 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 33.
345 *Флоровский Г.* Три учителя. Искание религии в русской литературе девятнадцатого века // *Вестник РХД.* 1973. № 108. С. 99–100.
346 *Флоровский Г.* Три учителя. С. 104.
347 Там же. С. 106.
348 Там же. С. 107.
349 *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 68–73.
350 *The Collected Works of Georges Florovsky.* Vol. XI: *Theology and Literature.* Belmont (Mass.), 1989. P. 69.
351 *Флоровский Г.* Об изучении Достоевского // *Путь.* М., 1994. № 6. С. 272.
352 Там же. С. 273.
353 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 296.
354 *Флоровский Г.* Об изучении Достоевского. С. 269.
355 *Флоровский Г.* «Братья Карамазовы» // *Путь.* Париж, 1930. № 23. С. 125.
356 *Флоровский Г.* Об изучении Достоевского. С. 278.
357 *Флоровский Г.* Религиозные темы Достоевского // *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг.* М., 1990. С. 387.
358 *Флоровский Г.* Три учителя. С. 112.
359 Там же. С. 109–110.
360 Там же. С. 111, 112.
361 *Флоровский Г.* Религиозные темы Достоевского. С. 387.
362 См.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 305–307.
363 Там же. С. 299.
364 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. С. 300.
365 *Флоровский Г.* «Братья Карамазовы». С. 125.
366 *Флоровский Г.* Религиозные темы Достоевского. С. 388.

- 367 Флоровский Г. У истоков // Современные записки. Париж, 1936. Т. 61. С. 397.
368 Там же. С. 399–400.
- 369 Флоровский Г. Три учителя. С. 117.
- 370 Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 406.
- 371 Флоровский Г. Проект мнимого дела (О Н.Ф.Федорове и его продолжателях) // Культура и свобода. М., 1992. № 1–2. С. 33.
- 372 Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 288.
373 Там же. С. 290.
- 374 Там же. С. 295.
- 375 Маслин М.А., Андреев А.Л. О русской идее. Мыслители русского послеоктябрьского зарубежья о России и русской философской культуре. // О России и русской философской культуре. С. 25.
- 376 Флоровский Г. Вера и разум в философии Соловьева // Россия XXI. 2000. № 4. С. 141.
- 377 Флоровский Г. Новые книги о Владимире Соловьеве (библиогр. заметка). Одесса, 1912. С. 2.
378 Там же. С. 18.
- 379 Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 12.
- 380 Письма Г.В.Флоровского к П.А.Флоренскому (1911–1914). С. 54.
381 Там же. С. 58.
- 382 Там же. С. 61.
- 383 Там же. С. 57.
- 384 Письма Г.В.Флоровского 1922–1924 гг. С. 154.
385 Там же. С. 172.
- 386 Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 76.
387 Там же. С. 207–209.
- 388 Козырев А.П. История мысли. С. 206.
- 389 Письма Г.Флоровского С.Булгакову и С.Тышкевичу // Символ. Париж, 1993. № 29. С. 205.
- 390 Флоровский Г. Молодость Владимира Соловьева // Путь. Париж, 1928. № 9. С. 86, 87.
- 391 Florovsky G. An Unpublished Essay by Vladimir Soloviev // The Collected Works. Vol. XI: Theology and Literature. Belmont, 1989. P. 127.
- 392 См.: Florovsky G. An Unpublished Letter by Goncharov // Ibid. P. 132–140.
- 393 См.: Флоровский Г.В. «Чтения по философии религии магистра философии В.С.Соловьева» // *Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag.* Wilhelm Fink Verlag. München, 1966. С. 221–236.
- 394 Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 355.
395 Там же. С. 350.
- 396 Там же. С. 357.
- 397 Florovsky G. Vladimir Solov'ev and Dante: the Problem of Christian Empire // For Roman Jakobson. Essays in the occasion of his sixtieth birthday. The Hague, 1956. P. 156.
398 Ibid. P. 157.
- 399 Космополис. М., 2006. № 4(14). С. 27.

- ⁴⁰⁰ *Florovsky G.* Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1966. Vol. XXXII. P. 167.
- ⁴⁰¹ *Ibid.* P. 168.
- ⁴⁰² *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 425; см. также с. 386–387 и др.
- ⁴⁰³ *Флоровский Г.* Вера и разум в философии Соловьева. С. 138–142.
- ⁴⁰⁴ *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007. С. 189.
- ⁴⁰⁵ *Флоровский Г.* Философия в России. С. 266.
- ⁴⁰⁶ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 467.
- ⁴⁰⁷ Там же. С. 498.
- ⁴⁰⁸ *Половинкин С.М.* «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский. С. 22.
- ⁴⁰⁹ *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 82.
- ⁴¹⁰ *Янцен В.* Материалы Г.В.Флоровского в базельском архиве Ф.Либа. С. 478–481.
- ⁴¹¹ *Флоровский Г.* Философская литература // *Русская зарубежная книга*. Ч. 1. Прага, 1924. С. 19.
- ⁴¹² Там же. С. 31; 36.
- ⁴¹³ *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 208.
- ⁴¹⁴ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 517.
- ⁴¹⁵ Там же. С. 295.
- ⁴¹⁶ *Плигузов А.И.* Историографические заметки о «нестяжательстве» // *Архив русской истории*. М., 1992. Вып. 2. С. 33.

Оглавление

Введение	3
----------------	---

ГЛАВА I. ЖИЗНЬ И ИДЕИ

1. От Елисаветграда до Принстона.....	13
2. От евразийства к неопатристическому синтезу	61

ГЛАВА II. ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

1. Загадка «интеллектуального молчания» Древней Руси	95
2. «Псевдоморфоза православия» в русском богословии	115
3. Перепутья русской философии	139
«Философское пробуждение»	139
Писатели-мыслители	152
В.С.Соловьев и его наследники	165
Заключение	182
Примечания	186

Научное издание

Черняев Анатолий Владимирович

Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 09.12.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,79. Тираж 500 экз. Заказ № 045.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru