РАЗДЕЛ XXIV. ФИЛОСОФИЯ

Бажов С.И.

Религиозно-философское понимание святоотеческой традиции в творчестве Г.В. Флоровского

*Институт философии РАН
(Россия, Москва)*

doi: 10.18411/lj-08-2020-97

idsp: ljjournal-08-2020-97

Аннотация

В религиозной философии Г.В. Флоровский, первоначально выступавший как последователь В.С. Соловьёва, в дальнейшем переориентировался на идею новой философии в духе И.В. Киреевского. Переоткрытие темы византийского православия как актуальной для религиозно-философского и богословского поиска, начатое И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым и продолженное Г.В. Флоровским и его последователями, открыло пути развития для православного богословия и, в определённом смысле, для религиозной философии. Ориентация Г.В. Флоровского в религиозной философии и в богословии на святоотеческое наследие и церковную традицию рассматривается не только как религиозно-философская и богословская программы, но и как пример двуполусной - традиционной и современной интеллектуальной матрицы.

Ключевые слова: Г.В. Флоровский, неопатристический синтез, соборность, русская религиозно-философская мысль, критика философии В.С. Соловьёва, святоотеческое наследие и церковная традиция.

Abstract

In religious philosophy G.V. Florovsky, originally speaking as a follower of V.S. Soloviev, later reoriented on the idea of a new philosophy in the spirit of I.V. Kireevsky. Rediscovery of the theme of Byzantine Orthodoxy as relevant for religious, philosophical and theological search, begun by I.V. Kireevsky and A.S. Khomyakov and continued G.V. Florovsky and his followers, opened the way to development for Orthodox theology and, in a certain sense, for religious philosophy. In religious philosophy and theology on patristic heritage and church tradition, Florovsky is considered not only as a religious-philosophical and theological program, but also as an example of a bipolar - traditional and modern intellectual matrix.

Keywords: G.V. Florovsky, neopatristic synthesis, collegiality, Russian religious-philosophical thought, criticism of philosophy V.S. Soloviev, patristic heritage and church tradition.

Творчество И.В. Киреевского, наряду с А.С. Хомяковым - родоначальника самостоятельной религиозно-философской мысли в России XIX в. (Н.О. Лосский), неизменно привлекает внимание исследователей, также как и творчество крупного религиозного философа и православного богослова XX в. – Г.В. Флоровского. Переоткрытие темы византийского православия как актуальной для религиозно-философского и богословского поиска, начатое И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым и продолженное Г.В. Флоровским и его последователями, открыло пути развития для православного богословия и, в определённом смысле, для религиозной философии. Но дальнейшее раскрытие этих перспектив, в свете которых стали лучше понятны и мотивы и темы творчества Киреевского и Хомякова, это уже заслуга Флоровского.

Говоря об историографическом аспекте, нужно отметить, что ещё при жизни Флоровского к его творчеству был проявлен заметный интерес. В классических трудах по истории русской философии В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского, сохраняющих и поныне научное значение ему посвящены разделы. В советский период российской историографии творчество Флоровского практически не освещалось. В постсоветский период, в рамках возрождения общественного и исследовательского интереса к русской религиозно-философской мысли XIX-XX вв., о творчестве Г.В. Флоровского выходят работы, среди которых выделяются книги и статьи отечественных и зарубежных специалистов С.С. Хоружего, А.В. Черняева, П.Л. Гаврилюка и др.

Хотя попытки раскрыть религиозно-философское значение учений святоотеческой традиции явление редкое в русской религиозно-философской мысли, но все же не единичное. Помимо Киреевского и, в известной мере, А.С. Хомякова существенное значение такому ходу мысли придавал Г.В. Флоровский, а из числа наших современников – С.С. Хоружий, в этом же направлении в своих последних работах продвигался и А.С. Панарин. [6, 12]

Обращение И.В. Киреевского (и А.С. Хомякова), а впоследствии и Г.В. Флоровского в религиозно-философских исканиях к святоотеческому наследию рассматривается здесь как мотивированное поисками религиозно-философского синтеза. У Киреевского, речь идёт о том, что наряду с естественным состоянием ума, в котором сущностные силы человека могут быть разделены, возможно и глубинное, внутреннее состояние ума, в котором отдельные силы и способности человека объединяются в умозрении. Эти размышления Киреевского и аналогичные воззрения Хомякова можно связать со святоотеческим учением о человеке внешнем и внутреннем. Для Г.В. Флоровского также тема синтеза культурной и духовной традиций была одной из ведущих.

Сохраняет ли синтетический потенциал этих учений свою значимость и сегодня? Вопрос может быть сформулирован и иначе, имеет ли богословский дискурс (а не только христианское вероучение) значение для философской рефлексии; можно ли именно в богословской схеме увидеть ход мысли – синтетическую схему, значимую и для философии (религиозной философии)? Кроме того, в статье ориентация Г.В. Флоровского в религиозной философии и в богословии на святоотеческое наследие и церковную традицию рассматривается не только как религиозно-философская и богословская программы, но и как пример двуполусной - традиционной и современной интеллектуальной матрицы.

Дело, таким образом, не только в том, что святоотеческая традиция становится объектом исследовательского интереса в творчестве Г.В. Флоровского, но и в том, что в святоотеческой традиции мыслитель находит принципы, значимые для религиозно-философской рефлексии. Вопрос соответственно в том, что это за принципы, схемы и какое значение они имеют в религиозно-философском дискурсе.

В творчестве Г.В. Флоровского тема святоотеческого наследия не сразу стала ключевой. Первоначально сферой мировоззренческих и творческих интересов Флоровского была русская религиозно-философская мысль, в особенности, философия В.С. Соловьёва. «Очевидно, построения провозвестника философии всеединства оказали сильное влияние не только на ход мыслей одесского вундеркинда, но и непосредственно на его духовное формирование».[15, С.27]

Ввиду принципиального значения философии Соловьёва для существа интеллектуальных и духовных исканий раннего Флоровского, отношение последнего к творчеству Соловьёва может послужить критерием разделения творчества Флоровского на периоды ранний, просоловьёвский и зрелый, постсоловьёвский. Если первоначально (до осени 1922 года) [8, С.287] Флоровский разделял широко распространённую оценку Соловьёва не только как наиболее крупного русского религиозного философа (что практически стало общепринятой оценкой), но и как религиозного философа, идущего

верным путём, то в последующем Флоровский в отношении верного пути приходит к прямо противоположной оценке философского творчества Соловьёва.

Высокая оценка Флоровским творчества Соловьёва также убедительно доказывается материалами, приведёнными в статье П.Л. Гаврилюка «Парадигмальный сдвиг в историософии Г.В. Флоровского: об истории создания курса лекций «Философия Вл. Соловьёва». [8, С. 287] Усматривая в творчестве Соловьёва плодотворный путь для русской религиозно-философской мысли, Флоровский, без сомнения, не мог не оценивать положительно и софиологическую школу Соловьёва в религиозно-философском ренессансе начала XX века. Учитывая, что часть софиологов входили и в веховское движение, можно предполагать и косвенную идейную приобщённость Флоровского к веховскому движению в этот период.

Что касается Флоровского, то, благодаря тому, что он в своё время не переживал разрыва с религией, для него не была актуальной и проблематика возвращения к религии, столь значимая, в частности, для С.Н. Булгакова. [7,] Для Флоровского в молодости центральным был не вопрос о вере или неверии, но проблема обретения своего пути в свете требований религиозных и мирских (избрать ли путь мирянина или клирика; ученого, религиозного философа или богослова; учёбу в университете или в духовной академии), а в зрелые годы - вопрос об истинном пути в религиозной философии и богословии.

Соответственно в творчестве Флоровского проблематика второго типа явно преобладает над первой, которая концептуально почти не выражена. Зато всесторонне разработана проблематика второго типа, вплоть до выработки новой богословской и, в известном смысле, и религиозно-философской программы неопатристического синтеза, довольно широко распространённой оценкой которой, является её трактовка как лидирующей программы в современном православии. [17, С.6]

В период приверженности философии Соловьёва, Флоровский утверждал, что у неё два источника – святоотеческая традиция и немецкий идеализм. Во второй период Флоровский стал иначе смотреть на источники философии Соловьёва: «Генетически философия Соловьёва была связана с западноевропейским пантеизмом (Спинозой, Шопенгауэром), с древней и новой гностикой (александринизмом, Каббалой, «немецкой мистикой»), с бессистемными попытками спекулятивного преодоления рационализма (у Шеллинга и Баадера). И собственный мистический опыт Соловьёва был существенно не церковен, имел ярко сектантский уклон: его прозрения о Вечной Женственности качественно несоизмеримы с церковным опытом Софии, запечатлённым преимущественно в иконографии. Недаром сам Соловьёв, в пору написания своих «Чтений о богочеловечестве», «настоящими людьми» называл Парацельса, Беме, Сведенборга, находил подтверждение своему опыту у Пореджа, Арнольда и Гихтеля. Соловьёв бездонно укоренён в «природно-вдохновенной» мистике Запада, в «теософизме» Якоба Бёме, который ещё Шеллингом был опознан как рационализм». [3, С.206]

О начале поворота Флоровского от признания авторитета религиозно-философского учения Соловьёва к опоре на авторитет церковной традиции свидетельствует приводимое А.В. Черняевым письмо Флоровского Н.А. 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 ещё мало вросли в церковь и пожалуй надо ещё *учиться* – вращаться, 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 (химандрита Феодора)

Бухарева и Достоевского, чтобы отпала жажда новизны. Это и есть подлинный церковный ревизионизм». [Цит. по: 15, С.61]

В письме скорее раскрываются устремления, намерения Флоровского, чем объясняется происходящее. Впрочем, понятно, что Флоровский настроен критически в отношении духа современности. В этой связи можно указать на явно обозначающуюся закономерность – поворот Флоровского к церковности (церковной традиции) в более широком контексте, чем содержание письма, сопровождается критикой метафизического рационализма (в вариантах пантеизма, панэнтеизма, метафизического утопизма и т.д.) и в рамках схемы «разум-традиция» может рассматриваться как своего рода переход, используя выражения В.С.Соловьёва, от установки «разум критерий традиции» к принципу «традиция критерий разума». Иными словами, закономерно, что отказ от критериев «объективности» метафизического рационализма приводит к поиску критериев объективности, в контексте «объективизма» церковной традиции.

Здесь также можно обратить внимание на то, насколько эти «традиционалистские», «архаизирующие» устремления Флоровского далеки от пафоса статей С.Н. Булгакова, в которых последний, в стремлении реабилитировать метафизику критиковал идею прогресса, и, в частности, «закон трех стадий» О. Конта. У Булгакова – последователя В.С. Соловьёва и у Флоровского очевидным образом разная «глубина» и мировоззренческая основа переосмысления духа современности – рационалистическая метафизика всеединства у первого и приверженность к православной традиции (в сочетании с признанием необходимости диалога с современностью) у второго.

Что касается философии Соловьёва, то нужно также отметить, что первый синтез в философии Соловьёва, основанный на идеях завершения развития отвлечённого рационализма на Западе, восполнения философии отвлечённых начал философией цельного знания, объединяющей в познании бытия философию, науку и религию, и который определил принципиальные основы философии Соловьёва, был осуществлён не без влияния философских размышлений И.В. Киреевского. В.В. Зеньковский подчеркивал: «Надо отметить, что ещё в 1877 г. появилась в печати (незаконченная) работа Соловьёва «Философские начала цельного знания». Работа эта, представляющая первый очерк философской системы Соловьёва, чрезвычайно ярко вскрывает то направление, по которому движется творческая мысль Соловьёва, оставшегося, по существу, верным до конца жизни идеям, высказанным в указанной работе». [9, С.461]

С самого начала Соловьёв писал не только о конструкте цельного знания, представляющего собой синтез науки, философии и религии, которая может быть условно обозначена как синтез гносеологического плана, но и формулировал онтологию в духе метафизического рационализма. В дальнейшем этот первый философский синтез у Соловьёва дополнялся новыми компонентами, кроме того, он всё более фокусировался на полюсе онтологии всеединства – учение о Софии и т.д.

Разумеется, объективная оценка философии Соловьёва не может строиться как односторонняя (негативная или позитивная), но должна основываться на выделении в ней положений преходящих и непреходящих. К числу последних, как представляется, принадлежит положение о синтезе философии, науки и религии как основы для раскрытия бытия.

Изменение отношения Флоровского к творчеству Соловьёва было проявлением глубокой перестройки его взглядов на истинные пути и в религиозной философии, и в богословии.

Творчество И.В. Киреевского и Г.В. Флоровского сближает тема разработки новой религиозной философии, которая должна опираться не только на западные философские учения, но и на святоотеческую и церковную традицию. Отношение Г.В. Флоровского к творчеству И.В. Киреевского изменялось от поддержки проекта

православного мышления к критике воззрений И.В. Киреевского, преодолевших романтизм, но оставшихся невоцерковленными. Изменение отношения Г.В. Флоровского к воззрениям И.В. Киреевского объясняется идейной эволюцией самого Флоровского, первоначально ориентировавшегося на проект новой философии в духе И.В. Киреевского, но впоследствии обратившегося к разработке преимущественно богословской проблематики.

Краткая характеристика И.В. Киреевского дана Г.В. Флоровским в ранней статье «О патриотизме праведном и греховном» (1921-1922 гг.). [4] Главная тема этой статьи – пути преодоления русской революции. Саму революцию Флоровский рассматривал как своеобразный итог западного (и западнического типа) влияния на Россию. Это влияние сказалось и на РПЦ, которая психологически во многом подчинилась целям устройства земного благополучия. «Как и во всей целостности народной жизни, так и в области церковной сверху был наложен отяготительный пласт «европейской» техники, который, как инородное тело, мутит и коверкает органический рост». [4] Теперь на первый план выходит задача творческая и созидательная – строительства религиозной культуры на почве церковной и святоотеческой традиции. В перспективе создания новой религиозной культуры «возможна и новая философия, существенно религиозная, и, однако, не становящаяся ни мечтательной «теософией», ни бессловесной «теургией» - продолжающая не только линию «европейской мудрости, но и линию преданий православной церкви». [4]

«В создании такой философии, которая бы совмещала всю «образованность Западную» с «духом православно-христианского любомудрия» - видел в своё время очередную задачу истории Иван Киреевский». [4] «И теперь, спустя более чем полвека, мы с ещё большею силой ощущаем это» - подчеркивал Г.В. Флоровский. [4] Заимствовал Флоровский у Киреевского и другой мотив. Киреевский утверждал, что ввиду господства в западной культуре принципа отвлеченной рациональности в западной философии не могут быть выдвинуты новые начала. Нечто подобное утверждает и Флоровский. Несмотря на творческие философские искания на западе, «все эти попытки очерчены магическим кругом, ... дальше воскрешения какой-либо из бывших прежде систем искание нового мировоззрения не идёт». [4] «Выйти из плоскостного магнитного поля философская мысль там не может». [4]

Иные возможности православной мысли определяются тем, что здесь философия смыкается с православной традицией. Также относительно «заветного» поиска синтеза свободы и необходимости Флоровский утверждает, что он уже дан в живом православном опыте. «И опять этот синтез оказывается возможным только в пределах православной мысли. Иными словами, он уже дан в живом православном религиозном опыте. Здесь одновременно переживается софийность мира, его онтологическая «космичность», сложность и организованность, и его пластичность, переменчивость, делающая его доступным для индивидуальной работы в нем. «Софийность» мира не равнозначна его логической определенности, ибо София не есть мудрость человеческая, а есть Божественная Премудрость, открывающаяся не в непрерывности диалектического развития «чистой мысли», а в «наглядном» и конкретном мистическом созерцании. И далее, здесь совмещается признание того, что «все» от века предизвестно Богу и Им предузнано, и того, что вместе с тем человек подлинно творит судьбу свою: *liberum arbitrium* и *praedestinatio aeterna* совмещаются здесь в живой интуиции Промысла Божия, где равно налицо и элементы «рока», и элементы «случая». Осознать и выразить в конструкциях мысли эти живые прозрения и есть задача новой православной философии». [4]

Если на эти размышления Флоровского взглянуть со структурной точки зрения, то их можно интерпретировать как содержащие указание на модель мышления не однополюсного – теоретического и диалектического, но двухполюсного с полюсами рациональным и традиционным, открывающего достаточно парадоксальную

перспективу рационально-традиционного синтеза. Комментируя последнюю конструкцию можно указать не только на традиционную для религиозной философии тему соотношения веры и разума, но и на более общую перспективу соотношения разума и традиции, в которой предполагается соизмерение разума и традиции вне априори модернизма о заведомом превосходстве моделей разумных над традиционными или же противоположного по смыслу априори традиционализма, т.е. культа традиции.

Особый сюжет – это размышления Флоровского о творчестве Киреевского в труде «Пути русского богословия» (1937г.). Здесь уместно сказать о двух моментах, о характеристике Флоровским творчестве Киреевского и о методологической установке Флоровского, которой он придерживался в указанном труде и при характеристике творчества Киреевского, и в целом.

В отличие от большинства исследователей творчества Киреевского, выделявших у него два этапа – европейски ориентированный и славянофильский, Флоровский усматривал у Киреевского два сменяющих друг друга типа религиозной ориентации: связанный с разного рода христианскими влияниями, и второй, где отмечается приверженность Киреевского к святоотеческой традиции. Разумеется, Флоровский акцентирует именно второй тип религиозных размышлений Киреевского.

Вместе с тем, верный своему убеждению, что полноценной положительной оценки заслуживают лишь те воззрения, в которых отчётливо проявляется приверженность к православной церковности, Флоровский признаёт за Киреевским, даже периода ориентации последнего на святоотеческую традицию, только ту заслугу, что Киреевскому удалось лишь преодоление религиозного романтизма, но не «воцерковление». [5, С.260] Впрочем, учитывая распространённость установок романтической религиозности (религии чувства), это немалая похвала в устах Флоровского.

Что же касается общей методологии Флоровского, явственно представленной и в подразделе «Путей русского богословия», посвященном анализу творчества Киреевского, то Флоровский придерживался общей схемы противопоставления двух видов религиозных установок – православно-церковных и прочих, по-разному их оценивая. В методологии Флоровского отмечается важность органической связи личной веры с православной церковной традицией; вне такой связи, как показывает история церкви, неизбежна деформация веры и подлинного понимания церковной традиции. С другой стороны понятно, что православная церковная традиция (и любая другая) актуализируется лишь посредством личной веры. В качестве критерия оценки творческого вклада русских религиозных мыслителей в православную мысль Флоровский рассматривал свою позицию, включающую и безусловную приверженность к традиции православной церковности, и идею неопатристического синтеза – особой православной богословской и религиозно-философской программы, а также христианской культурной политики.

В кратком комментарии эта позиция Флоровского может быть истолкована следующим образом. При общем взгляде на религию по степени критической значимости для существования религии (в данном случае-православного христианства) могут быть условно выделены три проблемно-тематических блока: 1) личность и вера (для субъекта вполне достаточно убеждения в ненужности для него религии, чтобы последняя перестала существовать для него в сфере актуальных смыслов; и, наоборот, сопричастность личности к религии основывается на вере и т.д.); 2) проблематика канонического вероучения (понятия канона, ортодоксии имеют центральное значение в плане истолкования содержания христианского вероучения, разрушение ортодоксии неминуемо ведёт к размыванию содержания вероучения, к кризису веры с содержательной стороны, со стороны вероучения); 3) материальная и организационная

инфраструктура религии (разрушение религии с этой стороны также грозит ей гибелью).

Для сохранения религии в равной степени важно устойчивое «воспроизводство» всех трёх вышеуказанных компонентов. В религии спасения может быть обретена вера в спасение, но это невозможно без сохранения самой религии.

Соответственно в позиции религиозно-философской, богословской и т.д., ориентированной на решение этой комплексной задачи, должна быть представлена не только проблематика веры субъекта, но и церковной традиции, ортодоксального вероучения, христианской политики. Любая позиция, ориентированная только на один проблемно-тематический блок религии, т.е. объективно – односторонняя не может рассматриваться как общая.

Флоровский уделял много внимания проблематике православной церковный, традиции и христианской политики, и относительно меньше – проблематике субъекта веры. В этом смысле справедливо признание, что у зрелого Флоровского относительно преобладает такая фундаментальная тема как традиция православной церкви.

В этой связи следует отметить, что достаточно широко распространённая позиция, в соответствии с которой Флоровского рассматривают как рутинного приверженца ортодоксальной православной церковной традиции, исключительно как церковного консерватора неверна, поскольку здесь упускается из вида синтетическая сторона предложенной Флоровским программы неопатристического синтеза, в которой для современности был актуализирован синтез духовной традиции и принципа рефлексии в богословии Г. Паламы, в святоотеческом учении о науках внешних и внутренней, в формуле византийской образованности и т.д.

Впрочем, конечно, нельзя изображать позицию Флоровского так, что в ней весь синтетический потенциал уже актуализирован, содержательно реализован, а не присутствует, в известной мере, латентно, и потому нуждается в дальнейшем раскрытии. О степени содержательной раскрытости синтеза Флоровского свидетельствует эскизный характер самой идеи неопатристического синтеза. В самом деле, основной массив крупных работ Флоровского это историко-богословские труды. Что касается его систематических религиозно-философских и богословских работ, то первых было сравнительно немного, (т.к. главное внимание Флоровский уделял богословию, а не религиозной философии), а вторые в основном были написаны не с целью дальнейшего раскрытия общей программы неопатристического синтеза.

Если в адрес Киреевского Флоровский высказывает критические замечания, в частности, упрекая первого в романтизме, то Хомякова Флоровский не критикует, хотя, как верно отмечает Зеньковский, влияние романтизма испытали и Киреевский и Хомяков. «Заметим тут же, что определение западной культуры как торжества «рационализма», обвинение в этом всего Запада, возникло в XVIII веке на Западе же, в эпоху «предромантизма» (как во Франции, так и в Германии) и перешло к русским мыслителям, как «сама собою разумеющаяся истина». [9, С.188]

Впрочем, основания различного отношения Флоровского к Киреевскому и Хомякову вполне понятны. У Хомякова Флоровский особо ценил учение о Церкви. В общем историческом контексте позиция Флоровского вполне понятна, он противостоял, в частности, тенденции религиозного субъективизма, явственно обозначившейся в период «нового религиозного сознания».

Итак, для первого периода творчества Флоровского было характерно относительное преобладание: 1) науки над религией (особенно в университетский период); 2) мирского над священством; 3) синтеза философии, науки и религии над традицией. В этой связи нужно заметить, что вопрос о соотношении разума и традиции (разум ли является критерием традиции или традиция критерием разума, либо речь идёт о сочетании, взаимодополнительности этих начал) носит парадигмальный характер.

Во второй период творчества Флоровского акценты в указанных соотношениях меняются на противоположные: 1) священство преобладает над мирским началом; 2) богословие над религиозной философией и над наукой; 3) традиция теперь выступает как один из важнейших ориентиров личного творчества.

Что же собой представляет зрелый творческий синтез Флоровского? Можно ли его рассматривать как односторонне традиционалистский, исключительно как консервативную реакцию на черты религиозного модернизма нового религиозного сознания и на другие глубокие кризисные события современности? Или же речь идёт о ещё одном, вслед за Киреевским, опыте поиска традиционалистско-модернистского синтеза, который вёлся ощупью, эмпирически, интуитивно, вне специальной тематизации и концептуализации, осуществлённой усилиями философов и учёных-гуманитариев значительно позднее, благодаря философскому оформлению традиционализма в творчестве Р. Генона, а также развитию проблематики традиционного, модернистского и постмодернистского социокультурных типов в гуманитарных науках (первоначально – в теории индустриальной цивилизации Р. Арона и т.д.)?

На первый взгляд воззрения зрелого Флоровского действительно могут рассматриваться только как консервативная реакция на новое религиозное сознание. И доля истины в таком утверждении, несомненно, есть. Но был ли Флоровский последовательным консерватором-традиционалистом в духе К.Н. Леонтьева, настроенного на принципиальное отрицание начал западной современности, а не на диалог с ней (кстати, также считавшего образцовым «аскетическое» византийское православие)?

Для ответа следует учесть, что Флоровский призывал не только к воспроизводству святоотеческой традиции, но и к нео-патристическому синтезу. Для мыслителя было принципиально важно призывать не к возвращению к патристической традиции, как будто бы в её буквальном повторении содержится вся полнота истины, но обосновывать необходимость нового синтеза, в котором бы были бы соединены, диалогически соизмерены начала традиционные и современные. Флоровский давал понять, что в случае с неопатристическим синтезом речь идёт о творческой задаче, решение которой во многом ещё предстоит найти. Флоровский имел в виду задачу поиска синтеза и, тем самым, и в известном смысле – баланса начал традиционных и современных, поэтому его позицию нельзя определить как последовательно, односторонне традиционалистскую.

Другой вопрос, насколько Флоровскому удался искомый синтез, можно ли сказать, что он был в полной мере осуществлён, или же ему в основном удалось только привлечь внимание к необходимости подобного синтеза, а не осуществить его?

Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо уточнить основания, в соответствии с которыми Флоровский, безусловно, настаивал на необходимости включения традиции в неопатристический синтез и почему он фокусировал внимание именно на святоотеческой традиции.

Как известно, религия представляет собой феномен комплексный и многоплановый и религиозные мыслители, в зависимости от своего видения приоритетов, выдвигают те или иные актуальные задачи, из которых одной из важнейших является задача сохранения, воспроизводства собственно религиозной традиции.

Дело в том, что сохранение верности традиции это и признание её истины, и способ сохранения её во времени. А сохранение религиозной традиции, в которой аккумулирован опыт поколений, одно из важнейших условий сохранения религии, защиты её от разного рода субъективистских искажений. Образно говоря, если вера составляет «живую душу» религии, то традиция образует её «тело».

Но здесь важно подчеркнуть, что, отстаивая святоотеческую традицию, и в полной мере понимая важность традиционалистской церковности для сохранения религии от разрушения и от субъективистских искажений, Флоровский весьма акцентировал её синтетический характер как христианского эллинизма и, судя по тому, что в своей богословской программе он придал вид синтеза неопатристического, идею синтеза начал христианской религии и культуры эпохи Флоровский рассматривал как не менее существенную, чем идею сохранения верности церковной традиции.

Святоотеческую традицию Флоровский выделял потому, что в ней осуществился синтез христианского эллинизма, т.е. христианства (в единстве таких его сторон как библейская вера, принципы вероучения, церковная традиция и др.) и начал эллинской культуры; тем самым в святоотеческом наследии оказалась зафиксирована своего рода «общая формула» синтеза христианства с началами культуры любой эпохи, включая и современность. В современности Флоровский предлагал не просто воспроизвести святоотеческое наследие (хотя такое воспроизведение и само по себе задача немаловажная), но по образцу святоотеческого синтеза христианского эллинизма, призывал осуществить неопатристический синтез, в который бы вошли и христианство и культурные начала современной эпохи, разумеется, в виде, совместимом с принципами христианства.

Здесь следует особо подчеркнуть синтетический план размышлений Флоровского, его акценты на синтетическом характере святоотеческой традиции. Но при осмыслении синтетического плана построений Флоровского следует указать не только на то, что он акцентировал тему сочетания начал библейских и античных, религиозных и культурных, традиционных и современных.

Не менее важным является второй момент в размышлениях Флоровского, а именно, указание на различные типы синтеза в традициях восточно-христианской и западно-христианской.

Этим традициям присущи различные по форме и по содержанию, типы синтеза, соотношения наук внешних, мирских и внутренней, духовной, веры и разума, разума и традиции, начал культурных и духовных. В этом соотношении вера как основное содержание духовной жизни, заявляется, не только как начало не менее существенное, чем жизнь разума, но, в своих границах и как более существенное. Однако подлинное возвышение веры достигается не за счёт отказа от признания значимости разума, внешних наук и т.д. Зрелым плодом восточно-христианской традиции явилось паламитское энергийное богословие, в котором и был явлен один из примеров указанного синтеза и т.д.

Речь идёт о принципе полноты, о сочетании духовной и культурной традиций. Говоря об этом принципе полноты С.С. Хоружий отмечает, что такая «...полнота развития в нашей исихастской традиции была реально явлена, существовала в истории в последние десятилетия существования Византийской империи, века полтора. Это, в основном, XIV век. Тогда существовала развития традиция на уровне практики, на уровне мистического опыта, но она включала в себя и высокоразвитые культурные измерения. Культура поздней Византии осуществляла себя именно в этой примыкающей, ассоциированной парадигме по отношению к духовной традиции. Соответственно, сложившаяся система имела все предпосылки к существованию и к плодотворности». [14]

Этот принцип полноты представляет собой истинное достижение, поскольку в нём с одной стороны утверждалось фундаментальное значение веры в духовной жизни, а с другой – постигалась и утверждалась неизбежность «составного» характера общемировоззренческого знания, включающего науки как внутренние, так и внешние.

В этом принципе полноты, во-первых, в истинном соотношении утверждались науки внутренние и внешние, здесь не происходила деформация этого соотношения, т.к. разум не полагался инстанцией, покровительственно разрешающей вопросы веры,

принципом, постепенно замещающим собой веру, ибо без жизни в вере невозможно восхождение к Средоточию бытия, во-вторых, в этом принципе полноты нет игнорирования и значимости для самого принципа полноты знания внешних наук; в этом принципе не было основы для развития тенденции неприметного мировоззренческого соскальзывания на почву естественного, обмирщения и секуляризации.

Очевидно, что в этом принципе полноты воплощена парадигма, содержащая в себе иной путь в сравнении с отстаиванием исключительно религиозной традиции или только пути разума, утверждающееся в качестве сущности бытия.

То, что этот принцип полноты, органически связанный с несущей его восточно-христианской традицией оказался «пропущен» и тем самым «замещён» проблематичным схоластическим синтезом или же заведомо односторонними началами, не только породило одностороннее развитие и кризисные явления, но и обусловило новый цикл поиска принципа полноты истины.

Разумеется, указанный принцип полноты не может рассматриваться как совершенный во всех отношениях. Его очевидный недостаток – внешние науки в нём рассматривались по принципу античного знания, здесь не подготовлялся переход к знанию новоевропейского типа. Поэтому в случае разработки идеи неопатристического синтеза в религиозно-философском отношении не избежать обращения, в частности, к новоевропейской проблематике теоретического разума.

Соответственно восполнение религиозно-философских размышлений до подлинной полноты синтеза принципов духовного и культурного невозможно не только без восточнохристианской, но и в известном смысле без западно-христианской традиции и её культурных интенций и следствий, что является развитием, конкретизацией старого, сформулированной ещё И.В. Киреевским принципа православного мышления как религиозной философии, с необходимостью ориентированной на начала святоотеческой традиции и на диалог с новейшими результатами западного просвещения.

К тому, что уже было сказано про актуальность задачи сохранения традиции, можно добавить ряд соображений. В общем плане следует отметить, что одной из важнейших проблем религии является лишенное субъективистских трактовок понимание мира сверхестественного, невидимого. Основные контуры этого понимания заданы общепризнанным содержанием вероучения. Однако, вопреки мнению многих людей, далёких от темы, в религии, и, в особенности, в «примыкающих» областях, например, в богословии, и, в особенности, в религиозной философии, существуют и области достаточно свободных толкований точек зрения. Это область светской религиозной философии, область личных богословских мнений в теологии, аналогичная область личных мнений в мистике.

В этой связи в религиозной сфере достаточно актуальной является задача преодоления религиозного субъективизма разного рода (индивидуального, группового и т.д.). К примеру, в науке субъективизму противостоят объективирующие принципы теоретического разума. В религии, основанной на вере и церковной традиции теоретический разум, по определению, не может играть эту роль. В указанном примере с религией, как представляется, важнейшим средством недопущения, преодоления и т.д. религиозного субъективизма является ориентация на традицию церковности. В случае же отказа от принципа церковности или ослабления его значимости неминуема угроза религиозного субъективизма, разрушения религиозной традиции и религии.

В общем плане можно сказать, что религиозный мыслитель решает две группы задач, которые условно могут быть обозначены как субъектные и объективные. К числу субъектных относятся вопросы личной веры, объективных – вопросы бытия самой религии. Теоретически для религиозного мыслителя это две в равной мере важные задачи, т.к. без веры, хотя религия и объективно существует, но не в качестве

актуального смысла для неверующего, с другой стороны, без института религии невозможна и сама личная религиозная вера.

В идеальном случае религиозные мыслители в равной мере уделяют внимание обеим группам проблем, однако на практике проблематика каждой из групп проблем может в разной мере тематизироваться, концептуализироваться, в зависимости от направленности творческих интересов мыслителя. Например, таких мыслителей как С. Кьеркегор, Ф.М. Достоевский, Л. Шестов, Н.А. Бердяев, Г. Марсель преимущественно интересовала тематика экзистенциально-персоналистического плана, т.е. полюс субъектного в универсуме религиозной мысли. В отличие от указанных мыслителей, Флоровского в большей мере интересовала проблематика «объективного» полюса религиозного мышления, проблематика сохранения религиозной традиции.

Как выше уже говорилось, на творчество Флоровского можно взглянуть с ещё одной точки зрения, а именно, в сопоставлении с социально-философской теорией, в которой в динамике исторического процесса последовательно рассматриваются традиционалистский, посттрадиционалистский модернистский и постмодернистские социально-исторические типы и тенденции. В сравнении с теоретическим творчеством, размышления Флоровского нередко имеют вид дискурса феноменологического. Вместе с тем, богословско-философское творчество Флоровского, его эволюция по своему последовательны, и представляют собой интуитивистски-феноменологическую разработку «матриц» традиционалистской, модернистской и постмодернистской, последняя истолкована в русле синтеза начал традиционалистских и модернистских (идея традиционалистско-модернистского синтеза). [16, С.168-175]

О чём здесь, т.е. в случае идеи традиционалистско-модернистского синтеза, собственно говоря, идёт речь? Об осознании заведомой односторонности только традиционалистского и (или) только модернистского принципов религиозного сознания, и соответственно о поиске традиционалистско-модернистской целостности. В данном случае это понимание продуктивного пути в сфере религиозного сознания, но, быть может, это продуктивный путь и в плане социокультурного синтеза? Разумеется, здесь не место обстоятельно рассматривать этот вопрос. Ограничимся лишь краткими указаниями. Следует обратить внимание на своего рода односторонности миров традиционного и современного. Если первый лишён принципа субъектного, интеллектуальной инициативы, науки современного типа, научных технологий и т.д., однако владеет смыслами органического строя бытия, понятным образом осваивается, в этом смысле лишен отчуждения и т.д., то о втором нередко говорят, что при всех научно-технических достижениях в нём оказывается нарушенным смысловое равновесие субъектного и бытийственного, преобладает субъектно-рациональная доминанта, своеобразная воля в могуществу и т.д. Понятно, что наиболее важным звеном, связывающим миры традиционный и современный являются мировые религии, в своём облике сочетающие многие черты традиционного мира, а также испытывающие влияние со стороны современности. Традиционные религиозно-мифологические смыслы многоплановы, в частности, здесь можно говорить об «онтологическом реализме» - взгляде на бытие как на арену противоборства духов добрых и злых, сил добра и зла, начал божественных и антибожественных в противовес последующим онтологическим мировоззренческим парадигмам «натуралистического нейтрализма» природы в отношении человека, «оптимизма» (как результата прогрессистских усовершенствований), «пессимизма» (в случае декадентского краха оптимизма) и т.д.

Смысл подобных поисков – разработка возможного и желательного сценария будущего. Выделяются три варианта будущего: постмодернистское продолжение модернизма, антимодернистский традиционалистский реванш и построение социокультурного типа в духе традиционалистско-модернистского синтеза.

Но основываются эти размышления на философской рефлексии о традиционалистско-модернистском синтезе. Если говорить об общем принципе традиционалистско-модернистского синтеза, то это никак не могут быть ни начала традиции, ни принцип традиции, ибо в противном случае будет иметь место лишь рецидив дофилософского традиционалистского мышления. Принципом синтеза может быть лишь философское установление значимых и продуктивных феноменов, в некоторых существенных моментах структурно соответствующих традиционным началам и через это получающих большую конкретизацию и глубину. Только указанное конкретное рассмотрение и конструирование сможет показать, много ли будет таких соответствий, насколько они будут существенными и можно ли будет в итоге говорить о значимости традиционалистско-модернистского синтеза.

Творчество Флоровского второго периода можно рассматривать как интуитивно-феноменологическую попытку богословско-философского варианта традиционалистско-модернистского синтеза, отличного как от безрефлексивной, рутинной, досубъектной приверженности традиции, так и от неизбежных (вследствие отказа от традиции) разного рода субъективистских крайностей модернизма.

Каковы же результаты творческого синтеза Флоровского, можно ли сказать, что в нём достигнуто идеальное равновесие начал традиционалистских и модернистских, нет смещения этого равновесия ни в одну из сторон? Положительно на этот вопрос вряд ли можно ответить, т.к. у синтеза Флоровского есть недостатки. Во-первых, у Флоровского лишь намечены, слабо проработаны фундаментальная для религии антропологическая (лично-антропологическая) тема, тема субъекта веры и свободы; во-вторых, Флоровский в большей мере декларировал интерес к современным идеям, чем интегрировал их в свой синтез; в-третьих, богословско-философская рефлексия у Флоровского оказалась вне определённой связи с общественно-политическим планом (в то время как такая связь по-прежнему весьма важна для русского самосознания, хотя время ослепления русских политическими идеологиями, похоже, проходит) и что ещё важнее, с социально-философским планом, (ибо социально-философский план проблемы ре-христианизации по-прежнему остается неразработанным); в-четвертых, центральная у Флоровского идея неопатристического синтеза оказалась скорее лишь эскизно намечена, чем последовательно раскрыта.

Однако эти недостатки не отменяют главного, того, что Флоровскому удалось найти синтетический путь, по которому пошло развитие православного богословия в современности, значимый не только для богословия, но и для религиозной философии, и, в более широком плане, для самосознания русской культуры, а то, что в этом синтезе не всё удалось («перевесила» религиозно-традиционалистская сторона синтеза традиционалистско-модернистского, религии и культуры), только ещё одно свидетельство в пользу того, насколько сложно в творческом синтезе продвигаться к новому, неизвестному.

1. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Его же. Критика и эстетика. М., Искусство, 1979.
2. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Его же. Критика и эстетика. М., Искусство, 1979.
3. Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 206.
4. Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном Библиотека первоисточников евразийцев 20-30-е годы <http://nevmenandr.net/eurasia/1922-naputiax-GVF-patriot.php> (дата обращения 06.07.2020 г.)
5. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс: [б.и.] 1991. С. 260.
6. Бажов С.И. К вопросу об интерпретации византийского духовного и идейного наследия в творчестве А.С. Панарина // Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы

- развития. Коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвященных 75-летию со дня рождения А.С. Панарина. М.: 2016. С. 156-161.
7. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 2005.
 8. Гаврилюк П.Л. Парадигмальный сдвиг в историософии Г.В. Флоровского: об истории создания курса лекций «Философия Вл. Соловьёва» // Историко-философский ежегодник 2015. М., 2015. С. 287.
 9. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: ЭКСМО-ПРЕСС; Харьков: Фолио, М., 2001. С.213.
 10. Ермишин О.Т. Философия религии. М., 2009. С. 131.
 11. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 126.
 12. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 496 с.
 13. Судаков А. К. Философия цельной жизни. Мирозерцание И.В. Киреевского. М.: Институт бизнеса и политики, 2012. С. 73-74.
 14. Хоружий С.С. Духовная и культурная традиции в России в их конфликтном взаимоотношении http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/07/hor_bilingua.pdf (дата обращения 18.01.2020).
 15. Черняев А.В. Жизненный путь Г.В. Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский. М., 2015. С. 27.
 16. Черняев А.В. Неопатристический синтез как встреча Традиции и Модерна // История философии. Научно-теоретический журнал. 2016. Т.21. № 1. С.168-175.
 17. Черняев А.В. От редактора. Флоровский в XXI в. // Георгий Васильевич Флоровский. М., 2015. С. 6.
 18. Шустров А.Г. Гений частной жизни. Размышление о личности и культуре в контексте святоотеческого наследия. Ярославль, 2016. 211 с.

Петров И.Ф.

Образ жизни как форма социальной активности человека

*Академия маркетинга и социально-информационных технологий
(Россия, Краснодар)*

doi: 10.18411/lj-08-2020-98

idsp: ljjournal-08-2020-98

Аннотация

Комплексная оценка человеческого существования выражается через понятие «образ жизни человека», позволяющее рассматривать, как различные, по своей природе, проявления социальной деятельности человека, так и разнообразие влияющих на нее факторов и детерминант. В статье показывается, что в образе жизни человека, с одной стороны, в «сжатом» виде проявляется влияние на него окружающей среды. С другой - отражается реакция человека на это воздействие.

Ключевые слова: человек, образ жизни, образ жизни человека, среда, общество, бытие.

Abstract

A comprehensive assessment of human existence is expressed through the concept of "human way of life", which allows us to consider both different, by their nature, manifestations of human social activity, and the variety of factors and determinants that affect it. The article shows that the influence of the environment on a person's lifestyle, on the one hand, is shown in a "compressed" form. On the other hand, the reaction of a person to this influence is reflected.

Keywords: person, lifestyle, way of life, environment, society, being.

В повседневной жизни понятие «образ жизни» не имеет собственного содержания и предназначено для обозначения совокупности проявлений индивидуальной деятельности у определенного носителя. В науке понятие «образ жизни» используется, чаще всего, в связи с социально-философским анализом жизнедеятельности человека. Однако такой подход страдает ограниченностью. Поэтому необходимо рассматривать образ жизни не только с философской и