

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО*

В работах Георгия Флоровского нередко встречаются такие слова, как «экзистенциальное» и «экзистенциалистское» (например, богословие)¹. Можно обнаружить в них, хотя и нечасто, оценки взглядов или просто упоминания тех философов и богословов, которых историки мысли относят к экзистенциализму (Хайдеггер, Барт, Тиллих, Бруннер). В статье же «Вера и культура» (1956) Флоровский, говоря его собственным языком, «обобщает» «современные веяния»², а именно, экзистенциалистские течения в философии, богословии и культуре в целом. Таким образом, заявленная тема вполне оправданна. То, как она заявлена, диктует нам обращение к такому же приему «обобщения», который не раз использовал русский богослов³.

Экзистенциализм и экзистенциальность

Выбрать масштаб разговора, когда мы говорим об экзистенциализме, тем более в его соотношении с религией и богословием, – вот самое важное в нашей задаче. Тема экзистенциализма «затерта» и «перетерта». Писать очередную компиляцию нельзя – пустая трата времени, средство нагнать скуку на уставшего от повторяющейся информации читателя. Прежде всего, надо попытаться сказать об экзистенциализме самое главное и, главное, свое. Ведь не сказать о нем ничего своего, т. е. действительно *экзистенциального*, означает просто не раскрыть заявленную тему.

Экзистенциализм – ответ культуры на вызов цивилизации. Закамуфлированная в цвета гуманизма, свободы и прогресса европейская цивилизация в августе 1914 года сбросила свой камуфляж. Экзистенциализм родился в окопах Первой мировой войны. Он быстро рос в эпоху «между войнами» и достиг общественно и культурно значимого расцвета после Второй мировой войны. В нем прозвучала христианская тема человека в ситуации, когда «мир во зле лежит». Эпоха оформления экзистенциализма в 1920–1930 гг. была, по слову Марселя, эпохой «странного свечения»⁴. Свет Благой Вести жил еще в душах людей, с ним окончательно не простились, но удаленность от его источника чувствовалась во всем, что и порождало эффект странной ясности, проявляющийся в трагически окрашенной пронизательности

* Расширенный вариант доклада на Международной конференции «Творчество Г.Ф.Флоровского (1893–1979): современные интерпретации» (Москва, 18–18 нояб. 2013 г.).

¹ Это наблюдение касается, прежде всего, его работ 1940–1970 гг.

² Из письма Д.И.Чижевскому от 18.10.1971. См.: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2008–2009 [9]. М., 2012. С. 739.

³ Этот же подход он применяет и в другой важной работе, излагающей его взгляды на методологию истории («Положение христианского историка»). Именно данную работу переиздали в США как «обобщающую современные веяния», по слову ее автора. См.: *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 39–79.

⁴ «Вспоминая расцвет нашей литературы в период между двумя войнами <...>, я вижу, что это было явление, напоминающее странное свечение (*l'étrange clarté*), в котором тонет пейзаж после того, как солнце уже закатилось» (*Marcel G. En chemin – vers quel éveil?* P., 1971. P. 135).

у духовно чутких людей той эпохи. И так, в экзистенциализме прозвучала христианская тема человека в мире, «лежащем во зле», но в уже ставшей привычной для европейцев тональности отстраненности от церковного, исторического христианства.

Предтечи, провозвестники и пророки экзистенциализма – Кьеркегор, Ницше и Достоевский, самым глубоким образом выразивший суть его духа. Уже тогда, к середине XIX столетия встал вопрос о судьбе христианства в условиях, когда оно и его отрицание не только все больше и больше разделяются, но и парадоксальным образом смешиваются. Действительно, страстный искатель христианской правды, стремящийся открыть человеку путь «*быть христианином*», не успокаивающийся на рациональной мысли о «сущности христианства», датский мыслитель Кьеркегор оказался «на ножках» с государственной церковью Дании. У Ницше – похожая «смесь», но по-другому оформленная: он пишет «*Антихристианина*» и зовет к античному язычеству и «веселой науке», но как пронизательный диагност европейской культуры не может не понимать великую роль, которую в ней играет христианская традиция. Кьеркегор, Ницше и Достоевский создали для будущей философии экзистенциализма более чем концептуальные основания: вместе с ними возникло экзистенциалистское *сознание* и его *язык* – страстно-духовный и духовно-страстный, символический, художественно-спиритуальный. Только такой язык, обнаруживающий стоящий за ним новый тип личности, является условием для того, чтобы экзистенциалистский дух с его «векьями» смог вступить в плодотворную переключку с христианским благочестием, послужив его оживлению, о чем мечтал Георгий Флоровский. *Обновление* духовного союза людей между собой, с миром и Богом было внутренним импульсом провозвестников экзистенциализма. Поэтому культурная аура возникающего философского экзистенциализма начинается с таких явлений, как «новое религиозное сознание», символистское движение, эзотерические кружки, модернизм в католицизме, «диалектическая теология» в протестантизме и т. п. Кстати, именно такую теологию, начало которой было положено трудами Карла Барта, можно назвать экзистенциалистским богословием. Как говорил Пауль Тиллих, один из ее представителей, «экзистенциализм – это удача христианского богословия», точнее сказать, удачное приобретение для христианства, потому что экзистенциализм «помог переоткрыть классическую христианскую интерпретацию человеческой экзистенции»⁵, освежил богословскую мысль, и сам во многом ею питался.

До предельных глубин доходящая тревога человеческого духа перед лицом трагических испытаний – вот экзистенциальный исток экзистенциализма. Подобно своим пророкам в XIX веке, экзистенциализм XX столетия предлагает свое прочтение духовной ситуации и ставит диагноз современной цивилизации, давая при этом и свою «терапию», предлагая способы достойно вынести невыносимое. По слову Тиллиха, «экзистенциализм – это средство выражения тревоги отсутствия смысла и попытка принять эту тревогу в мужестве быть собой»⁶. Писать об этом явлении так, как пишут историки, скажем, о переходе от первого позитивизма ко второму, нельзя: спокойно-академический тон речи убьет сам ее предмет. Описывая свое восприятие такого экзистенциального мыслителя, как Бердяев, Флоровский употребляет выражение «трепет истории». Кстати, «страх и трепет», это словосочетание ап. Павла, использует Кьеркегор⁷. Экзистенциализм – это *экспрессия тре-*

⁵ Тиллих П. Систематическое богословие. Т. 1, 2. Ч. 1, 2 и 3. СПб., 1998. С. 335.

⁶ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 99.

⁷ Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 352.

пета быть, быть человеком. В художественной культуре XX в. именно экспрессионизм стал «визитной карточкой» экзистенциализма. Экзистенциальная философия, – говорил Бердяев, – «есть экспрессивность самого субъекта, погруженного в тайну существования»⁸. Выразительное самообнаружение духовных глубин человека в то время, когда они, а значит, и он сам, поставлены под смертельную угрозу – вот что мы имеем в виду, когда говорим о смысле экзистенциализма как культурного явления. Поэтому сциентистски «мельчить», рассказывая об экзистенциализме, контрпродуктивно, тем более тогда, когда мы сопоставляем его с богословием. И куда плодотворнее, не боясь преувеличений, сказать, что подобно тому, как, по известному афоризму, из «Шинели» Гоголя вышла великая русская литература, так из духовных прозрений Достоевского и философских открытий Кьеркегора и Ницше возник европейский экзистенциализм, разбуженный мировой бойней 1914 года.

Вот теперь, когда высказано главное, нам остается кратко сказать о схватке концептов, лежащей в понятийной драме экзистенциализма. Ее завязку можно определить как мятеж *sum* против *cogito*. Долгое время Европа жила под диктатурой *cogito*. Именно тогда формировался и утверждался проект модерна в трудах Бэкона, Декарта, Лейбница, Коменского вплоть до его метаморфоз у философов Просвещения и классического немецкого идеализма. Но в апогее гегелевской школы произошло восстание *sum* у Фейербаха и Маркса, еще более радикальным образом обозначившееся у Кьеркегора и отчасти у Шопенгауэра. В литературе появился Достоевский, в философии – Ницше со своими мифологемами «сверхчеловека» и «вечного возвращения», с идеей подсознательного и ресентимента, с метафизикой «воли к власти». К началу XX в. мировоззренческие и духовно-концептуальные предпосылки экзистенциализма сформировались. Но скрывающуюся в их лоне экзистенциальную философскую мысль загородили на некоторое время «второе кантианство» (неокантианство) и «второй» позитивизм. На авансцену духовной и интеллектуальной жизни экзистенциализм вывела окопная травма Первой мировой войны⁹.

В прямой позитивной дефиниции определить содержание понятия экзистенциальности трудно. Легче подойти к его раскрытию через указание на то, что ему концептуально противостоит. Укажем в этой связи на три момента. Во-первых, экзистенциальное мышление противопоставляется эллинской языческой духовности, выступая как проявление библейской ориентации в богословии и философии. Во-вторых, экзистенциальная мысль, признавая онтологический приоритет существования перед отвлеченной мыслью, противопоставляется идеализму. Экзистенциальная мысль действительно предполагает критическое неприятие как декартовского идеализма, так и его продолжения у Канта, Гегеля и любого другого идеалиста, поскольку в идеализме идеальные абстрактные сущности, определяющие объект, признаются первичными по отношению к существующему конкретно и личным образом субъекту. Экзистенциальная философия стремится преодолеть субъект-объ-

⁸ Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 263. Бердяев подобно другим экзистенциалистским мыслителям своего времени решительно подчеркивал отличие экзистенциалиста от экзистенциального философа.

⁹ Удачные слова об этом нашел А.В.Перцев в книге «Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии» (СПб., 2012). Ясперса война 1914–1918 гг., пожалуй, меньше философски потрясла, если так можно сказать, чем других основоположников экзистенциализма – Марселя и Хайдеггера. Но, несмотря на это, как пишет Ясперс, «с началом войны <...> все изменилось. Земля под ногами заходила ходуном. Все <...> разом оказалось под угрозой» (Указ. соч. С. 266). Личность и ее свобода в ситуации нарастающей тревоги стала ядром его мысли.

ектное строение познающей мысли как таковое, принимая при этом персоналистический взгляд на реальность. В-третьих, концептуальной основой понятия экзистенциальности выступает уже отмеченное во втором пункте противопоставление экзистенциального эссенциальному, существования – сущности. Именно оно использовалось Сартром в его популярном введении в экзистенциализм¹⁰. Все три момента, негативно определяющие экзистенциальность (эллинская языческая духовность, идеализм и эссенциальность), связаны между собой.

Итак, можно сказать, что экзистенциальность – это черта такой мысли, которая есть не только мысль как некоторое логическое содержание, но еще и вера, и чувство вместе с их превращением в действие как личный поступок. Мыслить такую мысль отделенной от нас самих невозможно: мы изнутри сливаемся с нею в актах нашей самости. Иными словами, в понятии экзистенциального открывается такое его значение, как «участность», «вовлеченность», «ангажированность». Экзистенциальна *участвующая* в самой реальности мысль, а не мысль, ее только созерцающая. Так как именно она задействована в нашей личностной активности, то ее значимость не ограничивается тем, что с помощью нее мы что-то объективное о мире узнаем. В этом смысле экзистенциальная мысль сближается не только с тем, что выступает как чувство, но и с тем, что называется верой и верованиями, а в более независимом от религиозных коннотаций смысле – убеждениями. Экзистенциальная мысль определяется, таким образом, как антитеза безучастному мышлению, не захватывающему нас. Например, я знаю даты жизни Наполеона. Но такое знание почти никак не определяет моей жизни. Оно лишено экзистенциальности, экзистенциально не «нагружено». Экзистенциальны те ментальные состояния, которые вовлекают в себя все наше существо так, что отделить их от нас самих просто невозможно. Таковой, например, может быть мысль о нашей вине, чувство раскаяния, беспокоящая уверенность в нашей конечности и т. п. Иными словами, экзистенциальны мысли, которыми мы живы как личностные источники активности. Они не могут быть объективированы до конца их субъектом и предстать в итоге в форме учения или системы. Кстати, признаком системности *экзистенциализм* как некий определенный «изм» отличается от *экзистенциальной философии*: экзистенциализм есть экзистенциальная мысль, приведенная в устойчивую систему высказываний¹¹. В экзистенциализме экзистенциальная мысль, становясь систематически оформленным учением, замыкается и как бы «отвердевает». Поэтому одним из признаков экзистенциальности мысли является ее принципиальная незавершенность и несистемность.

Историческое богословие Флоровского и экзистенциализм

Георгий Флоровский называл богословие св. отцов «экзистенциальным». Есть основания и его собственное историческое богословие, призывающее к «неопатристическому синтезу», считать таким же. Кстати, по Тиллиху, «бо-

¹⁰ *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 319–344.

¹¹ Различие между экзистенциализмом и экзистенциальной философией подчеркивали, например, Бердяев и Марсель, называя свои философии экзистенциальными, но отбрасывая их определение как экзистенциалистских. Флоровский же, в отличие от Марселя, Бердяева и Тиллиха, такого различия не проводит. Однако и у него «экзистенциальное» и «экзистенциалистское» оцениваются по-разному: подлинное богословие, считает он, является «экзистенциальным», но не «экзистенциалистским».

гословие по самой своей природе экзистенциально»¹². Имел ли в виду Флоровский что-то иное, чем протестантский мыслитель? Что он имел в виду, так его определяя? Какие значения этого слова выступали для него самыми важными? Экзистенциальна та философия, – говорит он, – которая служит не удовлетворению любознательности, а стремится пробиться к «животворным силам» бытия, имея «своей задачей обновление и преображение человека»¹³. Религиозная вера, да и само богословие не могут не быть экзистенциальными в указанном смысле. Здесь слово «экзистенциальный» подразумевает предельную степень вовлеченности мыслящего в предмет его мысли.

Отношение Флоровского к экзистенциализму может быть охарактеризовано, на наш взгляд, тремя моментами. Во-первых, русский богослов, говоря об экзистенциальности применительно к богословию, придает этому понятию не просто положительный ценностный смысл, но смысл предельной, сотериологически значимой вовлеченности, истоки которой – в вере и церкви: «Главная отличительная черта святоотеческого богословия, – говорит он, – его “экзистенциальный” характер, если допустимо использовать этот популярный сейчас неологизм»¹⁴. Здесь же Флоровский раскрывает свое понимание этого выражения: экзистенциальное богословие мыслит не «паристотелевски», а «по-апостольски», керигматически, т.е. в форме действительной проповеди. Экзистенциальное богословие не отвлеченная наука об умопостигаемых сущностях, предназначенная для преподавания в школах. Будучи явленным в опыте веры, оно проповедуется и исповедуется «в конечном счете, всей христианской жизнью»¹⁵. Именно в опыте «видения веры» и в ее «твердом исповедании» Флоровский усматривает «экзистенциальные корни» православного богословия¹⁶.

Во-вторых, Флоровский дистанцируется от экзистенциализма, что обнаруживается не только в том, что это выражение, иногда у него заключается в кавычки, поскольку воспринимается как «популярный неологизм». Например, он критически оценивает «экзистенциализм в богословии», представленный «диалектической теологией» в современном протестантизме. В своем анализе эсхатологии Эмиля Бруннера он отождествляет богословский экзистенциализм и бруннеровский вариант «диалектической теологии»: «Экзистенциалистское истолкование, – говорит Флоровский, – загоняет эсхатологию внутрь человека. В каком-то смысле современный богословский экзистенциализм – не более чем свежая вариация на старую пиетистскую тему. В конечном счете, он ведет к радикальной деисторизации христианства. Исторические события меркнут перед событиями внутренней жизни»¹⁷. Это – существенный момент, указывающий на специфику восприятия экзистенциализма о. Георгием: для него экзистенциальность невозможно отделять от *историзма* и, тем более, противопоставлять ему. С молодых лет Флоровский привык связывать жизненность (и в этом смысле экзистенциальность) богословия с чувством истории, вкусом к ней, с темой истории. Например, в одной своей ранней рецензии он пишет, что Глубоковский из-за «чрезмерной боязни исторической трактации» пришел к тому, что «у него православие выходит все же чем-то отвлеченным, не видно, что оно есть живое историче-

¹² Тиллих П. Систематическое богословие. С. 334.

¹³ Флоровский Г., *прот.* Религиозная метафизика С.Л.Франка // Сборник памяти С.Л.Франка. Мюнхен, 1954. С. 146.

¹⁴ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 380.

¹⁵ Там же. С. 380–381.

¹⁶ Там же. С. 380.

¹⁷ Там же. С. 444–445.

ское дело»¹⁸. Историзм воспринимается Флоровским как средство достижения экзистенциальности богословской мысли, позволяющее преодолеть ее абстрактный характер. Можно сказать, что богословие экзистенциальное для Флоровского есть в то же время богословие истории¹⁹.

В-третьих, Флоровский не дает философского истолкования понятий «экзистенция» и «экзистенциальное». Русский богослов философски не тематизирует эти понятия, что отличает его от признанных экзистенциальных мыслителей той же эпохи²⁰. Этот вывод, однако, требует уточнения. Дело в том, что в раннем и среднем периоде своего творчества Флоровский не только не оставлял философию без внимания, но и сам выступал как оригинальный философ. Правда, философствовал он преимущественно в форме *истории* мысли. Тем не менее это была философия. Характерные для нее персонализм и неприятие духа абстрактности как раз и заложили основы экзистенциального характера его богословско-исторической мысли. Все перечисленные моменты (позитивное принятие экзистенциалистского мотива в форме «экзистенциальности», критическое дистанцирование от экзистенциализма, наконец, отсутствие тематизированно ориентированной философской экспликации основных понятий экзистенциализма в богословии) связаны между собой, образуя сложную, неоднозначную структуру отношения Флоровского к экзистенциализму в целом.

Итак, сам статус понятий «экзистенция» и «экзистенциальность» остается у Флоровского в известной двусмысленности, «подвешенности». На нее указывают, например, такие слова Джорджа Уильямса, американского биографа русского богослова: «В частной беседе, – пишет он, – о. Георгий мог иногда говорить в шутку об “экзистенциализме” Святых Отцов в связи со своим представлением о “подвиге”». Но тут же Дж. Уильямс раскавычивает ключевое слово: «Флоровский говорил об экзистенциализме Отцов в беседе с Джоном Уайльдом <...>, в частности, в связи с представлением о человеке как “незавершенном существе”, сформулированном Григорием Нисским»²¹. Таким образом, известная критическая (и даже ироническая) отстраненность Флоровского от экзистенциализма соединяется с его позитивной рецепцией. Действительно, содержательная «перекличка» Флоровского с некоторыми представителями христианского экзистенциализма несомненна. Мы это показали в случае с Марселем, с которым он был лично знаком²². Скорее всего, их встреча произошла благодаря Бердяеву как организатору межконфессиональных собраний. Марсель упоминает имя Флоровского в своих работах этих лет, знает об экуменической деятельности русского богослова²³. Нечто подобное такой перекличке *mutatis mutandis* можно показать, сопоставляя Флоровского и с Бердяевым и отчасти, хотя в меньшей степени, с Тиллихом.

¹⁸ Флоровский Г.В. [Рец.:] Проф. Н.Н.Глубоковский. «Православие по его существу». СПб., 1914 // Соболев А.В. О русской философии. СПб., 2008. С. 153.

¹⁹ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 445.

²⁰ Можно назвать здесь П.Тиллиха, Г.Марселя, Н.Бердяева. См., например: Тиллих П. Систематическое богословие. С. 327–347. III часть второго тома этого труда называется «Экзистенция и Христос».

²¹ Уильямс Дж. Неопатриотический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 364.

²² Визгин В.П. Флоровский и Марсель: православный богослов на фоне экзистенциальной философии // Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. СПб., 2008. С. 575–620.

²³ Марсель вместе с Флоровским участвовал в интерконфессиональных собраниях, организованных Бердяевым в Париже. Французский философ знал и об экуменической деятельности о. Георгия. См.: Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб., 2013. С. 307, 320 (примеч. 15 и 17); Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 153, 219.

Когда читаешь поздние богословские работы Георгия Флоровского, создается впечатление «импортированности» его экзистенциалистского словаря. Вообще следует различать, с одной стороны, экзистенциалистский словарь, несущий явный для о. Георгия привкус интеллектуальной моды, и, с другой – собственную экзистенциальную направленность его мысли. В поздний период своего творчества он выступает преимущественно как богослов и историк, а его философская «ипостась» при этом как бы уходит на второй план. Поэтому в список представителей экзистенциализма его не включают. Историками обычно принимается предложенная Сартром рубрика «религиозного экзистенциализма», в которую включают М.Бубера, Л.Шестова, К.Барта, П.Тиллиха, Г.Марселя, Н.Бердяева, К.Ясперса и некоторых других философов и богословов²⁴. Действительно, включить в нее Флоровского вряд ли можно: мешает отмеченная нами двусмысленность его отношения к экзистенциализму.

В период перед Второй мировой войной и, особенно, после нее экзистенциализм был широко распространен не только в философии, но и в теологии, преимущественно протестантской. Однако протестантская «диалектическая теология», в которой экзистенциалистский словарь играл роль концептуального каркаса, как мы уже сказали, не принималась Флоровским, прежде всего, из-за присущего ей антиисторизма²⁵. Избыток философии в таком богословии тоже был ему не по вкусу. Главным фактором в генезисе экзистенциальных мотивов в его мышлении было, конечно же, не влияние протестантских «теологических диалектиков», а традиция русской религиозной мысли. Флоровский принадлежал к младшему поколению ее представителей. Без глубокого усвоения этой традиции не возникла бы и его собственная богословско-историческая концепция, так выразительно, эмоционально, вдохновенно и широкомасштабно представленная в его «Путиях русского богословия» (1937). Продемонстрированное в ней философско-богословское *вдохновение* указывает на то, что экзистенциальный дух никак не был чужд о. Георгию.

Осмысление Флоровским метафизических предпосылок утопизма (1923–1926 гг.) не могло не вести к обостренному историзму, персонализму, конкретности мысли, к признанию важности которых как основы своей мысли он пришел раньше. Творчество русских экзистенциальных мыслителей, как мы уже сказали, также не осталось без серьезного воздействия на Флоровского. Об этом красноречиво говорят те страницы «Путей...», на которых он высоко оценивает роль участников сборника «Вехи» в углублении культурного и религиозного сознания интеллигенции: «То был *творческий выход в культуру* <...>. И прежде всего, *восстановление исторической памяти*, более того – *трепет истории*»²⁶. Особенно высоко оценивается Флоровским вклад Бердяева в пробуждение историзма в русской религиозной мысли. Он цитирует «Введение» к бердяевскому сборнику «Духовный кризис интеллигенции» (1910), поразительно близкое по пафосу к его собственному воодушевлению историзмом. В целом именно Бердяев, с именем которого, по слову

²⁴ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. С. 321. См. также: Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М., 2009. С. 16.

²⁵ По К.Барту, говорит Тиллих, «история как таковая теряет свой абсолютный смысл» (Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 222). Несмотря на острую критику Э.Бруннера за антиисторизм, о. Георгий Бруннера любил: «Бруннера я люблю, в нем есть истинное богословское вдохновение – именно богословское, а не философское, как у теперешнего Барта» (письмо Чижевскому от 11.03.1963. Цит. по: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2008–2009. М., 2012. С. 688).

²⁶ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильно, 1991. С. 490. Курсив автора. – В.В.

о. Георгия, связано «самое главное из тех лет», оказывается мыслителем наиболее близким ему. В своей рецензии на книгу Флоровского «Пути русского богословия» Бердяев со своей стороны указывает на некоторые совпадения их позиций (например, в характеристиках Победоносцева и Флоренского). Кроме того, стиль многих работ о. Георгия 1920–1930 гг. напоминает манеру Бердяева – в обоих случаях перед нами стиль скорее визионера, чем академического ученого. Бердяеву было ясно, что Флоровский многим обязан русской религиозной философии серебряного века: «Такая книга, – говорит он о “Путях...”», – могла быть написана лишь после русского культурного ренессанса начала XX в.»²⁷. По сути дела экзистенциальный стиль его мысли и слова не смог бы сложиться без воздействия, прежде всего, Бердяева, хотя и не только его, а всей русской религиозной философии. Но вместо ожидаемой благодарности один из ее лидеров услышал от него немало резких, осуждающих слов: «Благодарности в ней нет», – сухо замечает Бердяев о «Путях...».

Тема экзистенциализма как духовного движения современности напрямую затронута Георгием Флоровским в его статье «Вера и культура» (1956). Экзистенциалистское течение рассматривается им как одна из форм пессимистического отношения человека к культурно-историческому творчеству наряду с двумя другими – «пиетизмом», или подчеркнуто личным благочестием, замыкающимся в самом себе, и «пуританизмом», превращающим культуру и историю в «каторгу». Вот что он пишет об экзистенциалистской позиции: «Во всех своих формах, как религиозных, так и атеистических, экзистенциализм делает упор на ничтожестве человека – реального человека, каким он является и каким он сам себя знает». Как он считает, в представлении всех экзистенциалистов «“тварность” человека обрекает его на то, чтобы быть “ничем” <...>. Экзистенциалист – это, как правило, одинокое существо, погруженное в созерцание и исследование трагизма своего положения. Его привычная терминология такова: “*Все*” Бога и “*Ничто*” человека»²⁸. Эта оценка, на наш взгляд, слишком резка и радикальна, чтобы быть универсально значимой. Например, трудно ее применить к Бердяеву и Марселю, хотя инвариантное ядро экзистенциалистского образа мысли в ней схематически схвачено. Здесь Флоровский изменяет своему чувству истории, вкусу к конкретности и вместо предметного анализа конкретных экзистенциальных мыслителей прибегает к предельно абстрагированным формулировкам. Утверждение о принципиальном «ничтожестве» человека перед лицом Бога – это, прежде всего, тема «диалектической теологии» К.Барта. Кстати, и Тиллих говорит, что «экзистенциализм – это анализ человеческого предикамента»²⁹. Данное выражение («предикамент») напоминает нам о том, как о ситуации метафизического «неудобства» положения человека в мире говорил другой «религиозный экзистенциалист», а именно Габриэль Марсель, сказавший, что «метафизик подобен больному, который ищет удобного положения»³⁰. Однако смысл этого, как и других подобных сравнений и высказываний Марселя, все же не укладывается в формулу, предложенную Флоровским. Кстати, суммарная характеристика экзистенциализма, данная здесь Флоровским, по сути дела совпадает с отношением к нему официальной советской идеоло-

²⁷ Бердяев Н.А. Ортодоксия и человечность // Бердяев Н. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 668.

²⁸ Флоровский Г.В. Избр. богослов. ст. М., 2000. С. 251–252.

²⁹ Тиллих П. Систематическое богословие. С. 333. Английское слово «*predicament*», оставленное в этом издании без перевода, Т.П.Лифинцева передает как «бедственность» (Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М., 2009. С. 142).

³⁰ Marcel G. Journal métaphysique. Paris, 1927. P. 281.

гии: «Каково бы ни было психологическое и историческое объяснение повышенного интереса в наши дни к экзистенциализму, – говорит Флоровский, – в целом это не что иное, как симптом культурного распада и отчаяния»³¹. Но при этом, подчеркивает он, экзистенциализм «содержит относительную правду» в своем «резком и безжалостном предостережении», бросаемом им «человеку культуры», поработанному цивилизацией.

В суммарном образе экзистенциализма, который рисует здесь Флоровский, как и у Тиллиха, устраняется формально признаваемое им различие религиозного и атеистического его видов, причем так, что все это культурное и философское явление предстает по сути дела в контурах лишь своего атеистического типа. Кстати, несущественность деления экзистенциализма на религиозный и атеистический, прочитываемую в процитированной выше формулировке из статьи «Вера и культура», утверждал в это же время, причем еще с большей категоричностью, Тиллих, подчеркивая, что «в действительности, однако, нет ни атеистического, ни теистического экзистенциализма»³². Он обосновывал этот тезис тем, что ответ на экзистенциальное вопрошание экзистенциалисты видят в занимаемых ими «религиозных или квазирелигиозных традициях», содержание которых из их философий не выводимо.

Генезис своих философских взглядов Георгий Флоровский не делал предметом публичной рефлексии в отличие от многих экзистенциальных философов своего времени. Это говорит о том, что в его манере открываться миру есть что-то от стиля «эссенциального» мыслителя – стиля академического и научного. Ведь экзистенциальному философу несвойственно скрывать в своих работах подобные, лично окрашенные сюжеты.

Эллинское мышление было эссенциалистским и субстанциалистским. Персоналистическим и историческим оно не было. Не было оно, как мы уже сказали, и экзистенциальным, по крайней мере, в современном смысле. Ведь для того чтобы мысль была в полном смысле слова экзистенциальной, недостаточно, хотя и необходимо, быть инкорпорированной в систему «духовных упражнений», питающих и поддерживающих человека в «трудностях существования», как это было в античных школах, например, у стоиков или эпикурейцев. У Флоровского тема противопоставления христианской мысли эллинской учености занимает важное место и служит для прояснения его понимания экзистенциального и исторического характера богословия отцов и его собственного, поскольку оно ориентируется на святоотеческое наследие.

Центральное место в православной антропологии занимает понятие обожения. Отождествление с Богом по сущности невозможно: между творцом и тварью не может быть тождества. Обожение достигается не по сущности, ибо сущность Бога недостижима, а по Его энергии. Экзистенциальность мысли, таким образом, как минимум предполагает неэссенциалистскую или несубстанциалистскую онтологию. Какую же именно? Персоналистическую, говорит Флоровский: св. отцы «размышляли в терминах персонализма»³³. Это означает, что такое богомыслие опирается на *событие личной встречи* человека с Богом. В таком событии Бог опознается как Божественное *присутствие*, а не как наличная сущность. Событие, встреча, персонализм, присутствие – весь этот категориальный ряд отсылает нас к тому, чтобы максимально сблизить экзистенциальное и историческое измерения.

³¹ Флоровский Г.В. Избр. богослов. ст. С. 252.

³² Тиллих П. Систематическое богословие. С. 333.

³³ Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 387.

Историчность реальности мыслится Флоровским вместе с ее экзистенциальным характером. Персоналистическая онтология соединяет экзистенциальность и историчность реальности. Действительно, в философии истории Георгия Флоровского в центре стоит человек, свободно и ответственно действующая личность. Поэтому у него экзистенциальность и историзм – сопряженные, неотделимые друг от друга категории. «Противоборства и напряжения, – говорит о. Георгий, – одновременно и исторические факты, и экзистенциальные ситуации»³⁴. Именно они вовлекают историка в экзистенциальное самоопределение. Здесь мы видим, что философский экзистенциализм и богословско-историческая мысль Флоровского говорят на одном языке. Главная задача историка, пишет о. Георгий, «встреча с живыми людьми»³⁵. Поэтому, подчеркивает он, «историческое знание должно быть – и в действительности является – знанием экзистенциальным»³⁶. Проводником экзистенциальности в сферу истории выступает церковь, поэтому в богословии Флоровского центральное место принадлежит экклезиологии («Церковь – закваска истории»)³⁷.

Говоря о том, что «Божие Откровение в Иисусе Христе носит экзистенциальный характер», потому что открывает абсолютную перспективу темпоральной реальности, Флоровский, не называя имен, резко критикует «современный экзистенциалистский упор на историчности человека», подчеркивая, что по сути своей он и не историчен, и не является христианским, а есть «скорее рецидив эллинизма»³⁸. Эту тенденцию в философии и богословии о. Георгий метко называет «обнищавшим христианством»³⁹. В этой критике мы находим краткий, но при этом убедительный ответ на вызов экзистенциализма с его, говоря словами Бердяева, «смертобожием». Да, не все экзистенциалисты подходят к человеку *sub specie mortis*. Флоровский мудро говорит только о «некоторых» из них, явно имея в виду, прежде всего, конечно же, Хайдеггера, послужившего основным философским ресурсом для богословского экзистенциализма, главным образом, внутри протестантской конфессии. «Христианская кериґма, – подчеркивает православный богослов, – не только стремилась выявить убожество и ничтожность грешного человека и возвестить о Божьем Суде: прежде всего она несла благовестие о достоинстве и ценности людей – Божиих творений, усыновленных Им – и указывала земному человеку <...> путь ко спасению»⁴⁰. Подытожить философию истории Флоровского можно так: история – это Богочеловеческая тайна спасения плюс трагедия свободы и греха. Вряд ли такие экзистенциальные философы, как Бердяев и Марсель, стали бы протестовать против такой формулы.

Резонно задаться вопросом: в чем же состоит специфика именно православного экзистенциального богословия как оно нам предъявлено Георгием Флоровским? Очевидно, что ее основа опознается в традиции паламизма и в тех ее рецепциях, философских и богословских, которые с нею связаны. Можно сказать поэтому, что экзистенциальная православная мысль это, прежде всего, энергичное или, точнее, синергичное мышление. Постулат Богочеловечества, персонализм и соборность при этом присоединяются к этому определению.

³⁴ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 65.

³⁵ Там же. С. 52. Курсив автора. – В.В.

³⁶ Там же. С. 54. Курсив автора. – В.В.

³⁷ Там же. С. 76.

³⁸ Там же. С. 73. Курсив автора. – В.В. Впрочем, далее он прямо говорит, что «зависимость Рудольфа Бульмана от Мартина Хайдеггера очевидна» (Там же. С. 76).

³⁹ Там же. С. 77.

⁴⁰ Там же. С. 73.

Пора подвести итоги. Экзистенциализм можно истолковать как философскую секуляризацию богословского догмата грехопадения первочеловека и связанного с ним тезиса о тварной природе человека. Но это вовсе не означает «избыточности», ненужности экзистенциализма, раз в богословии уже существуют такого рода утверждения. Философия действительно связана с богословием, как и с другими сферами культуры, но она не призвана быть его механическим «дублером», имея свое собственное предназначение. Да, человек – это бедствование в мире, бедствование мира. Сам мир как созданный, падший, незавершенный и несовершенный бедствует в человеке как в своем средоточии. Это, однако, не вся правда о человеке, но это правда, а не преувеличение негативности его существования. Человек обречен на несостоятельность. Можно при этом добавить: он таков вместе с миром, в котором оказался не по своей воле, в который он «брошен». В этой констатации – главный содержательный мотив экзистенциализма. Но экзистенциализм им не ограничивается, а предлагает *философские практики* для того, чтобы «парировать» негативные последствия такой пессимистической констатации. Иными словами, экзистенциализм – это диагноз вместе с *терапией*. И здесь экзистенциализм идет навстречу религиозным и мистическим духовным упражнениям и практикам. Правда, его терапия оказалась недостаточной, что и привело к откату «экзистенциалистской волны», уступившей место новому сциентизму и позитивизму, прежде всего, в виде структурализма. И уже в этом смысле Флоровский прав – подлинно экзистенциальные ответы на выявленную философским экзистенциализмом ситуацию дает христианская религия, а богословие их проясняет. Но и такие ответы сами по себе не переносят нас напрямую в безмятежный «рай», не приводят к тому, чтобы наши поиски истины в изменяющемся, открытом для катастроф и озарений мире были прекращены.

Богословие отцов, говорит Флоровский, экзистенциально. Цитируемый им преп. Максим Исповедник говорил о «выступлении вовне» Бога. Это выражение совпадает с толкованием термина «экзистенция», которое ему давали Хайдеггер, Тиллих и другие мыслители экзистенциалистского направления, отталкивающиеся от этимологии латинского слова *existentia*⁴¹. Прорыв Божественных энергий в наш мир, если следовать этому смыслу указанного слова, поэтому можно рискнуть назвать экзистенцией Бога. Тогда Богочеловеческий смысл истории раскрывается как событие *встречи* двух экзистенций – Бога и человека. «Недостижимый Бог, – пишет Флоровский, – таинственным образом приближается к человеку в Своих энергиях»⁴², что и приводит к упомянутой встрече. В такой богословской философии нераздельность экзистенциальности и историчности становится особенно ясной. Различение присутствия Бога и сущности Бога, а также – Его благодати и Его сущности лежит в основе экзистенциальности святоотеческого богословия и богословской мысли о. Георгия, его «экзистенциализма»⁴³. Паламитское богословие Божественных энергий выступает при этом как «богословие *события*». Именно в статье о святителе Григории Паламе экзистенциально-историческое богословие Флоровского достигает своей кульминации.

⁴¹ «Латинское слово “экзистенция” (точнее, “экс-систенция”), то есть существование, и означает “стояние вовне”» (Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XX).

⁴² Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 389.

⁴³ Сближал богословие свят. Григория с экзистенциализмом о. Иоанн Мейндорф. Не упоминая его, о. Георгий говорит о том же, подчеркивая, что паламитское богословие, хотя «во многом отлично от тех концепций, что сейчас называют этим именем», т. е. от экзистенциалистских, спорит со всеми «эссенциальными теологиями» и противостоит всей «греческой имперсоналистской метафизике» (Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 392).

В чем же состоит экзистенциальность того богословия, к которому был устремлен Флоровский? Смысл этого выражения можно пояснить, если мы обратимся к понятию обожения (θεωδῆς). В рамках святоотеческой православной традиции обожение невозможно мыслить как отождествление с Богом по *сущности*. Обожение достигается содействием божественных *энергий* усилиям духовного восхождения человека. Суть этого процесса выходит за рамки эссенциалистской и субстанциалистской онтологии, берущей свое начало в аристотелевской метафизике. Экзистенциальность, таким образом, предполагает как минимум не-эссенциалистскую онтологию. Но какую же именно? Св. отцы, подчеркивает Флоровский, давая ответ на этот вопрос, «размышляли в терминах персонализма»⁴⁴. Таким образом, мы можем зафиксировать, что экзистенциальность богословия означает, прежде всего, его *персоналистический* характер. Уточним: речь идет о таком богомыслии, которое опирается на опыт – событие – личной встречи с Богом. В такой встрече с человеком Бог является не как сущность, а как энергия, свет, *присутствие*. Не-объектное присутствие выступает прежде всего как *свет*. Бог, говорит Флоровский, цитируя преп. Иоанна Дамаскина, открывается в «просиянии и энергии» (ἐλλάμψις καὶ ἐνέργεια)⁴⁵. «Просияние», о котором говорит преп. Иоанн, означает, что теофании (богоявлению) присущ световой характер. Итак, *присутствие* и *персонализм* обозначают два важных узла той концептуальной сети, благодаря которой мы понимаем, что имеет в виду Флоровский, когда он говорит об «экзистенциальном богословии».

Есть еще одно, третье по счету, понятие, входящее в ту же концептуальную сеть и упомянутое нами выше – это понятие *события*. Экзистенциальное богословие есть еще и «богословие событий». «Богословие сщмч. Иринаея, – говорит Флоровский, – обычно называют “богословием событий”». Не менее справедливо будет отнести это название к богословию свт. Григория Паламы»⁴⁶. В событийности православного богословия конкретизируется не-эссенциалистский характер исторической реальности, в основе которой – события Священной истории. В событийности приоткрывается очень важная для Флоровского как богослова, историка и философа тема – тема истории, историзма мысли. История – стихия свободы и творчества. В ней, подчеркивает Флоровский, есть место для «неопределенности и необусловленности»⁴⁷. В 20-е гг. он любил повторять фразу Герцена о «растрепанной импровизации истории», казавшуюся ему удачным выражением непредсказуемости исторического процесса. Впоследствии Флоровский разрабатывает тему истории по преимуществу как богослов: «Современное восстановление целостного учения о Церкви, – говорит он, – хочется верить, поможет возродить более глубокий взгляд на историю и вернет ей истинно экзистенциальное измерение»⁴⁸. Именно экклесиология выступает у него проводником экзистенциальности в сферу истории. Предельно важные, абсолютные, последние смыслы сообщаются «профанной» истории ее включенностью в Священную Историю, в ее события и драму. Суть взгляда Флоровского на историю мы можем представить такой формулой: история – это Богочеловеческая тайна плюс

⁴⁴ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 387.

⁴⁵ Там же. С. 389.

⁴⁶ Там же. С. 393.

⁴⁷ Там же. С. 61.

⁴⁸ Там же. С. 77.

трагедия (тайна спасения, трагедия свободы и греха). Кстати, Марсель и Бердяев как экзистенциальные философы нашли бы в этой формулировке немало им созвучного⁴⁹.

Святоотеческое богословие, как и богословие свт. Григория Паламы, экзистенциально само по себе, и поэтому, считает о. Георгий, нет нужды строить современное богословие, стремящееся возродить святоотеческий дух, на базе философского экзистенциализма, как, впрочем, и на основе других философских течений. Тем не менее, обойтись без определенной философии как концептуального каркаса для богословской мысли с ее специфическим языком невозможно. Сходство православной богословской мысли о. Георгия с философской мыслью некоторых экзистенциалистов несомненно. Это, например, имеет место в случае католика Марселя, протестанта Тиллиха или такого православного мыслителя, как Бердяев⁵⁰.

Георгий Флоровский с юных лет привык ощущать себя в сердцевине абсолютной истины. Поразительная успешность его богословской карьеры лишь укрепляла эту уверенность, едва ли совместимую с экзистенциалистским тезисом о том, что мы, смертные, обречены лишь на *поиски* истины. Правда, пафос *пути* у него был, о чем говорит уже заглавие главного труда его жизни. Но сам путь ему казался известным – для него известным, а не для других искателей истины, к которым он бывал порой так строг, даже если они были близки ему, как, например, Бердяев.

По типу личности о. Георгий экзистенциальным мыслителем, или «экзистенциалистом», не был. «Объективатором» необъективируемого, поскольку такое все-таки в какой-то степени возможно, он был в полной мере. Потрясающий ученый, замечательный профессор – безусловно⁵¹. И столь же удивительная нечувствительность к такой кардинальной форме экзистенциального опыта, как религиозное обращение!⁵² Но интеллектуально, концептуально и даже отчасти стилистически экзистенциальная философия была ему близка. «Вообще не видно, – замечает Бердяев, откликаясь на его “Пути...”, – какую философию он признал бы соответствующей православию и потому навеки истинной»⁵³. И в этом «подвешивании» самого статуса философии при сопоставлении ее с религией, он обнаруживает первенствующую позицию богословия в составе своей сложной творческой личности.

Список литературы

Бердяев Н.А. Ортодоксия и человечность // *Бердяев Н.* Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 668–683.

Бердяев Н. Самопознание. М.: Международн. отношения, 1990.

Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ.* М., 1993. С. 7–240.

⁴⁹ Об этом подробнее см.: *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. С. 578–585.

⁵⁰ Кстати, западная экзистенциальная философская мысль, что показательно, за богословской поддержкой порой обращает свои взоры на православный Восток. Так, например, было в случае с Марселем.

⁵¹ Слово «scholar» в его устах звучит в самой уважительной тональности.

⁵² *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия // *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ.* М., 1993. С. 54–55. См. также: *Визгин В. П.* Флоровский и Марсель // *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. С. 606.

⁵³ *Бердяев Н.А.* Ортодоксия и человечность. С. 677.

Визгин В.П. Флоровский и Марсель: православный богослов на фоне экзистенциальной философии // *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. СПб., 2008. С. 575–620.

Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2008–2009 [9]. М.: Регнум, 2012.

Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. Н.В.Исаевой и С.А.Исаева. М.: Республика, 1993.

Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, 2009.

Марсель Г. О смелости в метафизике / Пер. В.П.Визгина. СПб.: Наука, 2013.

Марсель Г. Опыт конкретной философии / Пер. В.П.Большакова и В.П.Визгина. М.: Республика, 2004.

Михайлов А.В. Вместо введения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. VII–LII.

Перцев А.В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990.

Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

Тиллих П. Систематическое богословие. Т. 1–2. Ч. 1–3. СПб.: Алетейя, 1998.

Уильямс Дж. Неопатриотический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 307–366.

Флоровский Г.В. [Рец.:] Проф. Н.Н.Глубоковский. «Православие по его существу». СПб., 1914 // *Соболев А. В.* О русской философии. СПб., 2008. С. 149–155.

Флоровский Г.В. Избр. богословские статьи. М.: Пробел, 2000.

Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимир. Братства, 1998.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

Флоровский Г., прот. Религиозная метафизика С.Л.Франка // Сборник памяти С.Л.Франка. Мюнхен, 1954. С. 145–156.

Marcel G. Journal métaphysique. P.: Gallimard, 1927.

Marcel G. En chemin – vers quel éveil. P.: Gallimard, 1971.