

Петриковская Е. С.

**ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФСКОЙ И
БОГОСЛОВСКОЙ РЕФЛЕКСИИ XX
СТОЛЕТИЯ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ
ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ Г.В. ФЛОРОВСКОГО**

Сложилась определенная традиция подачи творчества Г.В. Флоровского (1893 — 1979) — философа, богослова, историка. Чаще всего перед нами жизнеописание, напоминающее больше агиографию, чем научную литературу. Это связано с тем, что мировоззрение мыслителя на протяжении всей его жизни эволюционировало в сторону все большей ортодоксальности традиционного православного богословия. Он активно полемизировал с «софиологической» трактовкой православия В.С. Соловьева, П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова. Фундаментальный труд Г.В. Флоровского «Пути русского богословия», охватывающий период с XIV века по 1917 г. и представляющий собой библиографический справочник по истории духовной культуры России («До сих пор эта книга содержит наиболее полный библиографический указатель по русскому богословию и философии» [2, с. 837-839], рассматривают как развернутый аргумент в пользу возвращения современной православной мысли к стилю и методам святоотеческого богословия. Книги «Восточные Отцы IV-го в.» (Париж, 1931) и «Византийские Отцы V-VIII вв.» (Париж, 1933) в полной мере демонстрируют достоинства исследовательского поиска Флоровского: беспристрастный анализ первоисточников, богатство фактического материала, продуманные обобщения на фоне широкой исторической перспективы [25, с. 653-655].

Чаще всего акцентируют внимание на богословской стороне творчества Г. Флоровского, впрочем, не вдаваясь в подробный анализ его концепции. Что же касается темы «Г. Флоровский и философия», то обычно ограничиваются ссылками на Н.О. Лосского, по словам которого этот «самый православный из современных русских философов» внес серьезный вклад в такие различные области, как литература, история философии, богословие, история русской религиозной мысли. Э. Блейн исполнен решимости поддержать отца Георгия, выступающего «против любых попыток переформулировать догматы в категориях современных философий... или в категориях якобы славянской ментальности» [3, с. 156].

Все это нуждается в уточнениях, что признает и сам Э.Блейн. На сегодняшний день мы далеки от того, чтобы иметь полное представление о концепции Г.В. Флоровского. «Его основные работы не были при жизни собраны им. Остаются разбросанными в различных журналах и сборниках» [5, с. 135]. В задачу данной статьи входит рассмотрение антропологической темы в творчестве Г.В. Флоровского, что может способствовать изучению процесса антропологизации богословия в целом.

К XX веку в христианском богословии, в том числе и православном, возрастает интерес к антропологии. Теологи осваивают научно-философский аппарат, философские концепции о субъективности, свободе, сознании человека. В неклассических теориях (а отсчет их можно вести с первой половины XIX века) мы встречаем самокритику, суд европейской мысли над собой. «Критике подвергаются в первую очередь такие допущения, как возможность при определенных условиях изменить естественную эмпирическую точку зрения и встать на точку зрения разума вообще, или абсолютного разума; возможность средствами мышления гарантировать автономию философской теории; наличие на том или ином уровне реальности объективных соответствий идеальным конструкциям разума» (7, с. 230).

Критике подвергается понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности. Обнаруживается, что человек не только разумное, но и духовное, душевное и телесное существо, что для проживания в различных территориях культуры он должен иметь какой-то практический опыт, и он гетерогенен. «Страдание, терпение, насилие, признание, прощение и т.п. — это особого рода неинтеллигентный опыт. Он необходим субъекту, который проживает не в безвоздушном эфире чистой мысли, а в особых дисциплинарных пространствах, образующих в больших городах современности сеть переплетения разнообразных институтов, задающих не только роли и образцы поведения, но и определенный тип телесности» [11].

Интерес theologов к светской антропологической мысли заметно возрастает с возникновением особого течения в западноевропейской философии — «философской антропологии». Новое философское течение заявляет о проблематичности человека, о том, что никакой прогресс научного знания не разрешит тайну человека. М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер, Э. Ротхакер провозгласили антропологию базовой философской дисциплиной, антропологический подход — центральным принципом философии. Многие христианские теологи на Западе значительно обновили христианское учение о человеке, обратившись от догматической «антропологии сверху» к построению «антропологии снизу или изнутри». Начиная с двадцатых годов XX в. такие теологи, как Э. Брукнер, Р. Бульман, Ф. Гогартен ставят вопрос об оформлении богословской антропологии в качестве самостоятельной дисциплины, отличающейся предметом и ролью в системе теологии. Для теологической антропологии в XX веке большое значение приобретает сотрудничество с философским и научным знанием, главным образом, с целью разработки целостного образа человека. Происходит то, что можно назвать «исправлением имен». В вопросе о духовности человека сходятся интересы теологии, психологии, этики, классической и неклассической философии.

Каково отношение к этим процессам Г.В. Флоровского? Современные христианские мыслители признают, что его усилиями антропология в православии из сквозной тематики основных разделов теологии начинает выделяться в особую теологическую дисциплину [13, с. 124; 28, с. 560; 30; 3; 22]. Он придал православной антропологии вид связанного учения, концептуально осмыслив не только отдельные положения христианской религии, но и использовав данные других областей гуманитарного знания, учитывая новый исторический опыт.

Из семи разделов богословского синтеза Г.В. Флоровского (их выделяет Дж. Уильямс, см.: 27, с. 314) для антропологии важны первые три: творение и тварность, христология, учение об искуплении. Учение о творении, представленное в работах о Георгия — это учение о случайности в истории и всегда сохраняющейся и воспроизводящейся возможности освобождения человека от природы и всякого рода детерминизма. В христологии Г.В. Флоровского на первом плане Христос как божественная Личность, к которой человек имеет личное отношение. Характерно для о. Георгия внимание к индивидуальности личности вопреки теологическим абстракциям. Большое внимание уделяется антропологическому смыслу христианской догматики и апологетики, проблемам теодицеи и антроподицеи. Последние вещи: Смерть, Суд, Рай и Ад — основные конструктивные элементы системы Г.В. Флоровского, — если воспринимать его эмоционально-насыщенную, экзистенциально-напряженную богословскую эссеистику как систему... Уловить их структуру, проследить их генезис почти нельзя. В то же время перечисленные понятия встречаются в каждом из 17 текстов сборника избранных богословских работ, написанных с 1927 по 1967 год [23, с. 838].

На основании анализа богословских работ о. Георгия можно отметить важнейшие для него отличительные черты христианской антропологии:

1) онтологическая структурированность. Человек определяется не только заданной природой, в которой он пребывает, но также отношением к иной природе (божественной);

2) онтологическая цельность (холизм): человек, будучи сложен в своем составе, — в бытийной судьбе и отношении к Богу есть единое целое;

3) онтологический телеологизм и динамизм (процессуальность): христианская антропология говорит о бытийном назначении человека, которое должно достигаться;

4) онтологическая свобода: человек имеет выбор принять или отвергнуть, исполнять или не исполнять бытийное назначение;

5) открытость в мета-антропологический (эсхатологический) горизонт: исполнение бытийного назначения влечет онтологическую трансформацию, преодоление границ наличной («падшей») человеческой природы. Антропология православия передеает это преодоление концепцией обоения.

Антропологизация богословия «по-Флоровскому» отличается от тех подходов, которые сложились в православном богословии и философии с XIX века в сочинениях Ф.А. Голубинского, В.Д. Кудрявцева, М.М. Тареева, В.И. Несмелова, в чьих трудах была предпринята попытка обоснования связи между самосознанием человека и идеей высшего существа. Так, например, в «Науке о человеке» (1898) В.И. Несмелое уже осуществлял антропологическое переосмысление основной философской проблематики, выражая в философской антропологии христианское понимание человека. Он находит, что «фактический материал для положительных суждений о сверхчувственном» дан в «непосредственном содержании человеческого самосознания» [15, с. 267].

Ответ на загадку человека В.И. Несмелов видел в том, что личность есть «реальный образ такой совершенной Личности, бытие которой вполне совпадает с ее сознанием» [15, с. 247]. Он полагает, что все представления и понятия о Боге создаются самим человеком. По его мнению, Бог не вкладывает в сознание человека готовое понятие о Себе. В идее Бога выражается сознание человеком бытия живой личности, образ которой реально дан человеку природой его лич-

ности. Такое решение проблемы богосознания напоминает учение Л. Фейербаха («только в человеке коренится ...абсолют», «тайна теологии есть антропология») о непосредственном, произвольном созерцании человеком своей родовой сущности как некоторой другой сущности. Как отмечал К.И. Никонов, «В.И. Несмелое не столько следует линии антропологизации богословия, сколько стремится христианизировать антропологию» [16, с. 29].

Позиция Г.В. Флоровского по данному вопросу иная. Начинать в любом случае следует с Бога. Если Бог является сущностью и первоначалом всех вещей, то отсюда следует, что он является сущностью и первоначалом нас самих, поэтому, познавая себя, мы познаем и Бога. Позже эту позицию выразит современный христианский богослов Вальтер Каспер, вступая в полемику с атеизмом Л. Фейербаха и его современных последователей: «Из интенциональной бесконечности человека все-таки не вытекает, что трансцендированию человека соответствует реальная трансценденция; и столь же мало из этого следует довод о небытии Божиим и о сведении представления о Боге к человеческим представлениям. Критика Фейербаха самое большее, оставляет открытым вопрос бытия Божия» [12, с. 144].

Возникает вопрос: что означает антропологизация богословия? Очевидно, рассматривать это явление следует в контексте антропологизации знания, имея в виду процесс, в рамках которого некое учение о человеке, скажем философская антропология, становится «методологическим основанием современного научного знания о человеке, задает конкретным наукам исходные посылки» [14, с. 89]. Для понимания специфики богословия Г.В. Флоровского, важно отметить методологические особенности философской антропологии. Философская антропология представляет собой особый тип философствования — антропологизм, который существенно отличается от других типов, таких, как рационализм, натурфилософия, мистицизм. Если сравнить антропологизм с

рационализмом, обнаружится существенное расхождение. В рационалистической традиции человек существует в определенной зависимости от абсолютных начал: духа, разума, природы, материи. В философской антропологии человек рассматривается в контексте внутренне присущих человеческому существованию сфер и факторов. С точки зрения рационалистической философии мир развивается по своим собственным законам. Философская антропология утверждает обратное: человек конституирует мир сообразно с различными видами своей активности.

Философская антропология как методология учит исследователя идти не от множественности проекций человека к его многомерности и целостности, а, напротив, от многомерного единства человека к ситуациям, где это единство проявляется, актуализируется, где зарождаются новые возможности его бесконечно вариативного поведения. Для этого необходимы новые «нетрадиционные методы толкования, постижения, понимания» того, как разглядеть человека в его бесконечных проявлениях, как взойти от одноплоскостных проекций к объемному измерению. Множество научных разрозненных, иногда противоречащих друг другу, данных не отменяют единства человека, а проявляют его особым образом. Поэтому необходимо расширять диалог (создавать определенное диалогическое пространство для взаимосогласования точек зрения) между всеми контекстами бытия, в которые вовлечен сегодня человек» [14, с. 89]. В настоящее время в науках о человеке целостная концепция человека становится совершенно необходимой. «В самом деле — куда вести процесс психотерапии, что считать нормой, в чем суть воспитания и другие постоянно возникающие конкретные вопросы подразумевают для своего решения некую опору, некое общее понимание, представление о человеке, смысле и назначении его жизни» [4, с. 186].

О важности выбора того или иного образа человека, особенно в ситуации «на переломе», когда «новый зон с каких-то недавних пор уже начался в истории христианского мира» [20, с. 516] Г.В. Флоровский писал во многих своих работах. В статье «О воскресении мертвых» он отмечает: «Истина о человеке словно двоится. И некая антиномия таинственно вписана в самое его эмпирическое существование... О человеке сразу приходится свидетельствовать двоякое... Изображать единство человека в самой эмпирической сложности и двойстве (и не только «из души и тела», но еще и «в душе и теле»), во-первых. И показывать *самобытность души*, как начала творческого и разумного, самостоятельного и самосознательного, во-вторых. И обе эти истины не так легко смыкаются или совмещаются в едином органическом синтезе... В современной психологии всего менее учитывается именно эта органическая воплощенность души, это единство воплощенной жизни. И слишком часто все «учение о душе» строится с таким именно расчетом, чтобы сделать всякое иное «учение о человеке» ненужным и излишним. «Самобытность» души, как бытия простого и сверхчувственного, изображается обычно с такой чрезмерностью, что становится загадочным и совсем непонятным самое ее «пребывание» в теле, сама возможность ее «воплощения». С этим связана вся эта очень характерная проблематика так называемого «психофизического параллелизма». Приходится как бы складывать настолько независимые величины, что взаимодействие между ними почти что неправдоподобно... Этот «психологизм» в учении о человеке платонического происхождения. Он связан с молчаливой или замолчанной предпосылкой: человек есть душа, и быть в теле для него даже и неестественно» [19, с. 422]. Приведенная цитата свидетельствует о критике христианским богословом христианского идеализма (в версии платонизма) как методологии исследования человека.

«В современной психологии точно замалчивается катастрофа смерти. Смерть в этих схемах теряет свою метафизическую значительность и важность. Так много говорят о «бессмертии

души», что забывают о «смертности человека...» [19, с. 423]. Эти слова Г.В. Флоровского сегодня актуальны как никогда. В современной культуре все больше внимания уделяется вопросу: не проще ли воспитать в себе мужество перед лицом смерти или создать условия жизни (например, медикаментозные), которые могут победить сам страх смерти? В общем контексте прагматического, функционального отношения к миру, смерть перестает быть таинством, трагедией, становится проблемой. Знание о том, что человек умрет, отнесется далеко на периферию сознания, иногда — в область бессознательного. Очевидно, срабатывают механизмы психологической защиты. Когда знание становится невыносимым, человек от него отказывается, хотя с точки зрения философии, в частности, немецкой школы философской антропологии, это отказ от единственного достоверного знания о себе. М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер, Е. Финк показали, что осознанием своей смертности человек отличается от животного. Хотя это знание часто бывает невыносимой ношей. Для Г.В. Флоровского очевидно, что проблема смерти скрывает за собой важнейшую проблему, стоящую перед современным человеком, — проблему трансценденции человека. Оказывается, что вопрос о способе предстояния перед смертью — это вопрос о границах пребывания человеком. С нашей точки зрения современный человек должен предстать перед проблемой смерти со всей решительностью, осознать ее в ее радикальной определенности, признать ее. Современного человека больше учат жить, не думая о смерти, а надо научиться жить со смертью. Смерть следует очистить от сопровождающего ее страха. Тогда она предстает как один из фундаментальных механизмов, конструирующих человеческую субъективность, как та поверхность, что ограничивает человека, опираясь на которую человек может выйти за пределы мира, трансцендировать мир. Это означает предстать как самосознание мира в целом и получить за счет этого вечность.

Г.В. Флоровский все время стремился соотносить невидимые духовные пространства, смысловые поля, лежащие вне времени, вне протяжения и вне измерения и протяженное и измеряемое движение субъекта по горизонтали времени и пространства. Такое сопряжение вертикали и горизонтали неизбежно вследствие живой реальности человеческого бытия, поскольку осуществление индивидуальной жизни подразумевает общий смысл, а смысл подразумевает реализацию, осуществление в конкретном времени и пространстве.

Как уже отмечалось выше, антропология представляет собой совокупное теоретическое знание о человеке. Богословие смотрит на человека с точки зрения его вечной судьбы, следовательно, рассматривает его не просто как эмпирический факт, но исходя из божественного задания, из замысла Бога о человеке. Однако, православная антропология, руководящая поведением человека в этом мире, изучает также человека «как он есть», его актуальное, земное состояние. Христианство включает две формы теоретического осмысления своих антропологических представлений — теологическую и философскую. Поэтому можно говорить о теологической и о религиозно-философской антропологии. По поводу соотношения этих антропологии существует две точки зрения. Преобладает — настаивающая на невозможности провести существенное различие между ними. Так, К.И. Никонов полагает, что «богословская антропология с необходимостью является одновременно и философской антропологией» [9, с. 259]. Вывод К.И. Никонова относительно мировоззренческого единства богословской и религиозно-философской антропологии основан на том, что обе они исходят из признания того, что человека можно понять только путем выявления в нем сверхъестественного начала и установления его связи с Богом. Другой взгляд, утверждающий необходимость проведения четкого различия между теологической и религиозно-философской антропологией, представлен Ю.А. Кимелевым. Различие между ними он выводит из общего различия между религиозной философией («философская теология») и теологией [9, с. 264]. Теологическая антропология — это антропология «сверху», открытая донаучному, научному и философскому знанию,

стремящаяся к его синтезу на основании собственных принципов, важнейшим из которых является учет библейского свидетельства. Философско-религиозная антропология — это антропология «снизу», теоретическое образование на стыке современной философии и теологии (речь идет о христианстве), в рамках которого осуществляется разработка образа человека главным образом в соотнесении с природно-космическим контекстом его бытия. Как следствие философской концептуализации возникает такой образ человека, который показывает сущностную связь человека с Богом. Здесь образ человека трактуется не как готовая онтологическая структура, «а как такой, который лишь предстоит теоретически представить и который затем сможет указать и условия возможности бытийной драмы» под названием существование человека в ее христианском понимании [9, с. 263]. «Философско-религиозная антропология стремится к философски доказательному подтверждению основных моментов христианского образа человека» [9, с. 263]. (Не вполне понятно зачем: разве язык философии более понятен, чем религиозный?) При этом исходят не из факта существования Бога как не требующей подтверждения данности, как в теологической антропологии, а ищут философские указания на существование Бога. Метод при этом используется следующий: чтобы обосновать наличие богоподобия как сущностной связи человека с Богом, стремятся так представить онтологический образ человека, чтобы эта связь с необходимостью вытекала из структуры этого образа. В христианстве Бог «трансцендентен» по отношению к миру, значит и фундаментальные структурные компоненты образа человека (дух, психика, физические структуры) должны проявить трансцендентность. «Если удастся показать необъяснимость определенных фундаментальных компонентов образа человека, то она может быть воспринята как свидетельство «трансцендирования» мира и, следовательно, сверхъестественного происхождения данного антропологического факта» [9, с. 266]. Чаще всего выбирается какой-либо «антропологический факт» (фантазия, специфика познавательного взаимодействия с миром, «открытость

человека миру»). Этот факт получает исчерпывающую характеристику с помощью описательно-феноменологического метода. Описательно-феноменологический метод выступает гарантом «опытной» основы философской рефлексии. «Суть данного метода, в основе которого лежит феноменологический подход к описанию явлений в их чистой самоданности, предполагающий отказ от всяких предзаданных схем и конструкций, заключается в тщательном, филигранном описании феноменов» [9, с. 266]. Таким образом, философская антропология ориентируется на конкретный образ человека, поведение человека и его свойства. Сущность человека проявляется в феномене человека, который можно обозначить как совокупность фиксируемых жизнепроявлений, индивидуальных и общественно-исторических. Богоподобие человека в христианской традиции всегда видят в его духе. «Дух как структурный компонент призван играть роль определяющей доминанты в философско-религиозных антропологических построениях. Отношение к духу всех остальных составляющих определяет характер антропологической целостности» [9, с. 268]. Именно дух размыкает бытийную антропологическую структуру вовне, в «трансцендентность». Дух — это то в человеке, что способно вывести за пределы мира. Духовность и открытость миру тождественны. На философскую концептуализацию духа направляются основные усилия представителей философско-религиозной антропологии. Способность человека к духовным актам, проанализированную в феноменологическом учении об актах, интерпретируют как нечто необъяснимое в рамках естественной реальности. Эту способность тогда можно возвести к Богу и объявить богоподобной.

Остановимся на проекте модернизации христианства М.М. Тареева, вызвавшем серьезную критику Г.В. Флоровского. М.М. Тареев ищет, как «реформировать догматическое богословие, очистить его от схоластического наследия, обратить его в подлинную науку, именно в историческое учение о догматах». «Христос и Св. Дух как историко-психологические

факты, как содержание человеческого опыта, как конкретная историко-психологическая действительность, как ценность для человека» составляют, согласно М.М. Тарееву, предмет нравственно-субъективного учения о христианстве [29, с. 202]. Ради этого обращения богословия в подлинную науку необходимо учесть опыт Дильтея («Строение исторического мира»), Вундта, Риккерта, Шеллинга, Киркегора и Ницше. При соответствующей ориентации «нравственное учение о христианстве переходит в христианскую философию». По сути, эта христианская философия бросает вызов церковному сознанию, а с ним и святоотеческому преданию, потому что она сама «заведует истоками верований» [29, с. 203].

М.М. Тареев оправдывает свой разрыв с церковным преданием тем, что «в недрах самого христианства, в его духе заложен призыв человека к свободе, к самосознательному решению мировой задачи» [29, с. 203]. Еще шаг — и мы окажемся в философии Н.А. Бердяева, который тоже опирает религиозное чувство не на традицию и Церковь, а на немецкую философию, «в силу чего понятие христианства становится расплывчатым до полной неузнаваемости» [29, с. 203]. Ему подлинное представление о Боге дают гностики, Бёме, Шеллинг...

В 1937 г. в журнале «Путь» появилась статья Н.А. Бердяева «Ортодоксия и человечность», которая положила начало критике взглядов Флоровского, продолжающейся по сей день. «Флоровский несколько торопился с церковными вердиктами... Выражая свой пиетет перед отцами древней Церкви, он жестко и несправедливо обошелся с теми, кому был в самом деле обязан своим религиозно-философским кругозором. И как будто забыл, что в Церковь русская интеллигенция возвращалась прежде через Куно Фишера и Соловьева, т.е. через немецкий идеализм, а также через Достоевского, этому идеализму, пусть и не прямо, тоже многим обязанным» (6). На наш взгляд, обвинения в адрес Г.В. Флоровского в его невнимании к творческому характеру русской философии, в игнорировании позитивного смысла духовных поисков евро-

пейской гуманистической культуры необоснованны. На деле протоиерей Г. Флоровский никогда не отрицал творческого восприятия западных влияний русской мыслью и критиковал исключительно утопическую философию Европы и ее влияние в России, а не всю европейскую культуру. Неприятие же Н.А. Бердяевым византийской альтернативы Г.В. Флоровского («Ныне омертвела святоотеческая аскетика, она стала трупным ядом для нового человека» — цит. по 20, с. 490) было вызвано романтической отчужденностью Бердяева от исторической действительности, неизбежно погруженной, как он считал, в мир антидуховной объективации, искажающей все духовные процессы в истории и делающей невозможным ее подлинное духовно-творческое преображение.

В дореволюционной России, по мнению Г. Флоровского, любая философская мысль была проникнута религиозным пафосом. От философии ждали конкретных рекомендаций в области духовной жизни. Даже «Предмет знания» Г. Риккерта или «Логика» Г. Когена читались, как практические руководства для личных упражнений, как аскетические трактаты. Сосредотачивая внимание на воспитании философского сознания, неокантианство в чем-то повторяет проблематику христианской аскетики: борьба с хаосом страстей и впечатлений, верность правилам и законам, выход к высшим созерцаниям, стяжание бесстрастия. Таким образом, Г. Флоровский прямо указывает на немецкую философию как предтечу новой антропологии и готов вместе с Н. Бердяевым считать Ф. Ницше ее главным пророком. О. Георгий весьма высоко оценивает значение религиозной философии — в ней восстанавливается «чувство истины, твердость умного видения и созерцания» [20, с. 488]. Ницше одним из первых в философии утверждал, что прогресс не сводится к отрицанию, а состоит в реализации возможностей традиции, в высвобождении энергии, еще не открытой, но всегда присутствующей в обществе. Вот и Г.В. Флоровский стремится вернуться к прошлому, как к источнику будущего.

Г.В. Флоровский указывал на парадокс русской культуры — отсутствие подлинной укорененности русского сознания в христианстве (и в любом другом учении). Отсюда, с его точки зрения, берет свое начало существенная интеллектуальная несамостоятельность русского богословия и философии, легкость, с которой осуществляется заимствование ими чужих идей и взглядов, подмена «живого вхождения в разум истины» — «теплым благочестием» или «мистикой без Бога». В этом же ряду стоит у о. Георгия и апокалиптичность русского сознания: русский народ всегда живет либо в прошлом, либо в будущем, пренебрегая настоящим, питаясь мечтой о Китеж-граде или о православной теократии. По мнению же Г.В. Флоровского, история открывается не только под знаком конца, но и под знаками творчества и «дления», не только в апокалиптическом, но и в культурном измерении.

В России религиозное возрождение было только возвратом к немецкому идеализму и мистике, отдельные философы прошли мимо не только церковной истории, но и античной философии. Г.В. Флоровский призывает нас духовно пережить эллинистический опыт, учитывая, что патристика — это воцерковленный эллинизм.

Г.В. Флоровский высоко оценивал творчество В.Ф. Эрн, сборник статей «Борьба за Логос» (1911), где вводится «момент подвига и подвижничества в само познание. Гносеология открыто превращается в аскетику и учение о духовной жизни» [20, с. 489]. В.Ф. Эрн ведет борьбу против психологизма — за онтологию. «Психологизм», по его мнению, связан с индивидуализмом Реформации, а «онтологизм» осуществлен у восточных отцов — платоников, у Григория Нисского, Максима Исповедника, в Ареопагитиках. Для Г.В. Флоровского философия В.Ф. Эрн — пример философского возврата к патристике.

Анализируя новаторские богословские концепции М.М. Тареева и В.И. Несмелова, Г.В. Флоровский отмечает наличие в них признаков морализма и антиисторизма, «от-

ставку разума» и равнодушие к истине. Они свидетельствуют о кризисе церковной культуры. Господствует представление, что есть два разомкнутых и равнозаконных мира, никак не связанные между собой. Один — мир внешний и исторический, в нем действуют свои законы, естественный «этический разум», и для этого мира нет и не может быть евангельской или христианской нормы, и есть мир личной жизни, религиозной интимности, но этот мир не имеет исторической стороны. То есть христианству в истории делать нечего, ибо не имеет смысла, и сделать ничего нельзя. М.М. Тареев создавал свою систему, чтобы выразить свое личное мировоззрение, личное понимание христианства. Он видит существо христианства в интимности, в абсолютной ценности личности. Он ставит религиозный опыт выше церковного учения. Для М.М. Тареева «прошлое богословия было временем безраздельного господства догматики..., будущее богословской науки станет под знамя субъективного метода религиозной философии, этико-мистического изучения христианства» [цит. по: 20, с. 442]. «Он все христианство вновь хотел бы перевести на «язык духовного опыта» [20, с. 442]. Однако, он не объясняет, что имеет в виду. Отдавая предпочтение «оценивающему верующему отношению» перед объективным знанием, предпочитая мистические переживания патристике, М.М. Тареев по сути отвергает объективность, логически принудительные суждения, интеллектуализм, унаследованный патристикой от античной философии. Г.В. Флоровский видит в этом доводы обывателя, выход из истории, симптом упадочного утопизма, «уводящего в личную жизнь от напрасной суеты исторического делания» [20, с. 444]. Кроме того, морализм в богословии — это антропологический уклон, когда богословие строят снизу — от человека, исходят из данных внутреннего опыта или самосознания, из двойственности человека. М.М. Тареев и В.И. Несмелое, согласно Г.В. Флоровскому, разделяли настроения среднего человека своего времени, которому догматика мало что говорила, не отвечала на запросы его сердца.

Поэтому они шли на миссионерское упрощение самих истин. «Психологически это был довольно неожиданный возврат в 18 век, с его «просвещением» и с его «чувствительностью» [20, с. 450]. Это привело многих к религии, «усилило личную заинтересованность в религиозной проблематике». Но и многих бросило в объятия «философии жизни (сердца)», психологизм. «Как-то было установлено, и слишком многими без доказательства принято на веру, что Церковь исключает культуру, что церковность и должна быть вне культуры» [20, с. 451] и вне истории. Для Г.В. Флоровского очевидно, что с понижением культурного уровня церкви ослабляется ее духовная и историческая влияние.

Морализм — антропологический уклон в «новом богословии», отказ от патристической традиции, «разложение и размягчение самого чувства церковности». Крайним представителем морализма в русском богословии, по мнению Г.В. Флоровского, был М.М. Тареев.

На наш взгляд, Г.В. Флоровский критикуя «новое богословие» М.М. Тареева, оказывается в центре спора классической и неклассической традиции. В классической философии считалось, что есть надежный путь к познанию человеком самого себя — непосредственная интуиция собственной природы, раскрытие ее сущности. И философия, и религия признавали эту функцию за самосознанием, которое понималось как непосредственное отношение с сущностью человека и как раскрытие через эту сущность последней или абсолютной реальности. Неклассическая философия полагает, что «такое понимание самосознания скорее скрывает проблему, нежели разрешает ее... Оно лишь заранее оправдывает некоторые отобранные содержания, избегая их проверки. Но эти содержания в действительности даются самосознанию другими источниками, такими, как традиция, приобретенное знание, обычаи, нравы или господствующие предрассудки. Познание, которое оно дает человеку о себе, является, следовательно, не таким, каким претендует быть — изначальным и

неукоснительным, но приобретенным и тем больше подверженным сомнениям и иллюзиям, чем больше оно освобождено от всякой основанной на строгих методах проверки. Нет столбовой дороги к полному познанию себя и окончательному разрешению проблемы «что такое человек» [1, с. 155]. Проблема человека остается открытой. Если в классической философии (например, у Декарта) и осуществлялась попытка доказать существование Бога посредством психологической достоверности, ссылками на ясность и отчетливость человеческого восприятия божественного бытия, то оставался вопрос: где гарантия метафизической достоверности таких восприятий? В неклассическом богословии ситуация иная: если бы наш собственный внутренний опыт был для нас абсолютно ясен, то необходимость в Боге (Абсолюте) отпала бы сама собой. Сознавая глубину и непознаваемость собственного «Я», мы утверждаем, что открываем в себе Бога. Значит, в нашем сознании и познании есть какая-то тайна, за которой мы можем предположить наличие высшей силы.

На сегодняшний день философия — та область знания, которая намеренно оставляет открытой проблему человека, стремясь быть основанием наук о человеке. И классическая метафизика, и «новое богословие», идущее по ее пути, и психология основываются на предпонимании относительно человека, не намереваясь рационализировать его. Как выразился Н. Аббаньяно, «они вовлечены в определенное решение проблемы человека. Поэтому им не удастся поставить проблему человека в ее подлинной и самой обобщенной форме» [1, с. 156].

В XX веке изменяется сама методология изучения человека. На первое место выходит не познание сущности человека, а раскрытие отношений человека к миру и к самому себе. Если предметом рационалистической философии выступают бытие, сознание, познание, обобщение, то в философской антропологии акцент перемещается на смысл бытия, понимание и общение. Главной философской проблемой становится — «Я и Другой». Другой — это

и Бог, и природа, и человек, словом, любая инаковость, через отношение с которой человек может прийти к пониманию самого себя. Антропологизм рассматривает человека в конкретной жизненной ситуации: культурно- исторической, психологической, экзистенциальной.

На наш взгляд, у Г.В. Флоровского именно раскрытие отношений человека к миру и к самому себе на первом плане. Согласно его глубокому убеждению, «единственный опыт о самих себе, который нам доступен и доступен испытующей проверке, есть опыт воплощенной жизни... Человек не есть душа, — во всяком случае, в том современном или эмпирическом своем состоянии, которое одно только мы и знаем по опыту» [19, с. 423-424].

«Представлять мир не таким, каким он является сейчас, — это и есть признак современности. Однако легитимность такому притязанию, как и самому будущему, придает именно история» [10, с. 85]. Для Г.В. Флоровского утопизм — это антиисторизм, ведущий исключительно к одному — банализации мышления, формированию заурядной личности.

В дальнейшем в эмиграции размежевание двух типов богословия продолжается. Два типа «парижского богословия» олицетворяют С.Н. Булгаков и Г.В. Флоровский. Первый продолжает линию «русской школы», корнями уходящей в традицию русской религиозно-философской мысли, которая в свою очередь является ответвлением немецкого идеализма. В основание второго типа богословия положена не та или иная традиция философии Нового времени, а церковное предание, «священный эллинизм». Критика софиологии свидетельствует о разрыве с романтической интерпретацией христианства. «Диалог между Булгаковым и Флоровским я могла бы обозначить как конец — или по крайней мере кризис — романтической традиции русской мысли. Я полагаю, что Флоровский не понимал и не хотел понять настойчивости Булгакова в личном переосмыслении христианской догмы, являлось ли последнее в виде самоотожествления с Христом, либо нового

понимания идеи соборности как единства для общего дела. Историзм Флоровского, с момента его выхода из Братства Святой Софии до «Путей русского богословия», представляет собой новое начало в истории русской мысли. Флоровский принадлежал новому поколению, чувствовавшему себя дома в новом космополитическом мире, одновременно русскому и интернациональному, и испытывавшему решительную антипатию к мессианским проектам» [8, с. 194].

В эмиграции перед Г.В. Флоровским ясно встали две задачи, требующие немедленного рассмотрения: во-первых, необходимость переоценить в свете нового русского опыта византийское богословие; во-вторых, переоценить «русские достижения» в свете греческого наследия. Это потребовало дать развернутую характеристику широкого интеллектуального контекста, в котором формировались эти мировоззренческие направления. Что такое «русские достижения»? К ним следует отнести попытку модернизации и адаптации православия в условиях новой среды и уточнение отдельных вопросов православного богословия. Речь идет в первую очередь о модернизации православного учения о человеке. Как видим, по вопросу о сути модернизации развернулись споры, для ведения которых от участников потребовалось и уточнение богословских тем, и обращение к современной философии, в том числе и для прояснения веры для самих себя, интеллектуально-эмоционального усвоения веры.

В поисках средств для адекватного выражения православного учения о человеке современные мыслители обращаются к Максиму Исповеднику. «Богословие преподобного Максима христороцентрично, поэтому его философия антропоцентрична. Еще одной особенностью философско-богословской мысли преподобного Максима является абсолютная просвещенность ее оснований. Свет духовного ведения просвещает одновременно и предмет и метод его мышления. Императивное для современных гуманитарных дисциплин требование осознанности своих оснований в творчестве преподобного Максима

выполнено в максимальной полноте. Его мысль содержит основание самой себя — богословие философии, богословие богословия. В связи со всем этим мысль преподобного Максима актуальна и для философии, и для философских оснований современной фундаментальной науки» [21, с. 80].

Отцы Церкви, по выражению протоиерея Г. Флоровского не создавали истину, а искали лишь выражения и осмысления ее. Отец Георгий всегда говорил, что «догматы Церкви имеют и экзистенциальное измерение» [22, с. 212]. Поэтому он настаивал на богословских дискуссиях с протестантами, участвующими в экуменическом движении, которые были равнодушны к догматам, плохо знали историю церкви и христианской культуры, искали то «главное», что объединяет христианские церкви, чтобы остальное отбросить и перейти к решению насущных социальных проблем. Для Г.В. Флоровского конфессиональные различия покоятся на определенном понимании человека. Современный верующий должен получить наглядный образ человека, находящийся в согласии с итогами науки, не вступающий в противоречие с Библией, в меру философский и в меру конкретный. В таком случае обращение к антропологической проблематике становится неизбежным.

Теологическая антропология — особая теологическая дисциплина, ориентированная на выработку связанного учения о человеке. Она представляет собой осмысление человека, его места в бытии прежде всего в свете библейского откровения. Это осмысление приобретает развернуто-систематизированный характер и теоретизированный вид, прежде всего, благодаря привлечению ресурсов философии. М. Раев в своем исследовании «Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли» указывает на критику им органицистских стандартов рациональности, допускающих экстраполяцию естественнонаучной методологии в сферу гуманитарных дисциплин, как на лейтмотив его философского творчества.

Известно, что антропологическая модернизация традиционных доктрин, как и философская антропология в целом, вызвали критику таких крупных религиозных мыслителей, как Карл Барт, И. Ратцингер, Г.У. фон Бальтазар и др. Эти богословы не готовы принять рассмотрение человека как самозамкнутого существа, существующего в себе, посредством себя и для себя, в качестве субъекта, являющегося объектом для самого себя, прозрачным и принципиально доступным самому себе. Г.В. Флоровский критикует забвение «идеи твари» новой философией [18, с. 117].

Г.В. Флоровский, по-видимому, и начал заниматься патрологией, чтобы найти верный ключ к соотношению между светской философией и богословием. «Незаконное использование философии для выражения христианских догматов он находит в софиологии В.С. Соловьева... Внимание богословия у В.С. Соловьева направляется на онтологическую сторону бытия, то есть на жизнь Бога в Самом Себе, и, за недостатком данных в Священном Писании, мысль прибегает к произвольным построениям — рациональным или основанным на воображении» [17]. Как правило, наблюдается изменение гносеологического статуса категорий на онтологический (например, «свет» у С. Булгакова в работе «Свет Невечерний»). Это призвано подчеркнуть данность трансцендентного в наличном и историческом бытии. Используется паламитская онтологическая модель — «Бог — мир энергий — тварь» и ее составляющие рассматриваются как разные статусы бытия. «В Божественную жизнь вводится стихийное начало стремления, вынуждающее Самого Бога-Логоса к участию в определенном процессе, подчиняющее Его тому процессу, который должен вознести мир из состояния чистой материальности и косности к высшим, совершеннейшим формам бытия» [17, с. 26].

Но Г.В. Флоровского больше волнует, что с православной точки зрения антропологическое учение В.С. Соловьева никуда не годится. В то же время в работе «О воскресении мертвых» Г. Флоровский дает положительную оценку антропологическому учению Аристотеля, который больше других чувствовал и понимал индивидуальное. Интересно, что Г.В.

Флоровский при характеристике Аристотеля ссылается на исследование А.Ф. Лосева, в частности на «Очерки античного символизма и мифологии» (Т. 1, М., 1930) и «Античный космос и современная наука» (М., 1927). «Здесь собран и вдумчиво проработан громадный материал по истории всей греческой философии вообще, философия Платона и «платонизм» в частности. Автор все время имеет в виду и проблематику «христианского платонизма». В этих книгах привлекает острота и большая смелость мысли» [19, с. 426].

В чем же конкретно «Аристотель прав против Платона» (и всех его последователей в истории философии)? «В философском истолковании своего эсхатологического упования христианская мысль, во всяком случае, от начала примыкает к Аристотелю, строго говоря, по Аристотелю у человека нет и не может быть никакой загробной судьбы. Человек, в его понимании, есть вполне и всецело существо земное. За гробом уже нет человека. Человек смертен навсего, как и все земное, — и умирает безвозвратно... Но именно в этой слабости Аристотеля и его сила. Ибо ему удается показать *единство эмпирического человека*... Человек есть для Аристотеля, прежде всего, некое естественное «существо» или особь, некое «единое живое». И единое именно из двух в двух, — оба существуют только вместе, в некоем изначальном и неразделимом соприкосновении. В «тело» вещество «образуется» именно душой, и душа только в теле находит свою «действительность». В своей книге «О душе» Аристотель с большой настойчивостью разъясняет, что в раздельности и разделении «души» и «тела» уже не будет человека... Душа есть «форма» тела и его «предел», — есть «первая энтелехия естественного тела». И Аристотель утверждает совершенную *единственность* каждого человеческого существования, данного вот «здесь» и «теперь». Именно поэтому для Аристотеля было вполне недопустимым любое предположение о «переселениях» или «перевоспечениях» душ, — каждое тело имеет свою собственную душу, свой «облик» и «форму» [19, с. 424].

Антропологическое учение Аристотеля в силу своей двойственности легко поддается вульгарному опрошению и превращается в грубый натурализм, когда человек уже вполне приравнивается к прочим животным. Аристотель здесь не причем. «Подлинная слабость Аристотеля не в том, что он недостаточно разграничивает или отрешает «душевное» от «телесного», но в том, что *все индивидуальное* он признает тем самым *преходящим*... Но это есть общее заблуждение эллинской мысли, общее лжеучение всей древней философии. И в этом вопросе Аристотель не отличается от Платона. В вечности эллинская мысль созерцает и усматривает *только типическое, и ничего личного*. С этим связан своеобразный *скульптурный характер* древних философских воззрений. Вечным вся эллинская мысль почитает только этот мир *застывших видений*. В этом смысле А.Ф. Лосев с основанием обозначает всю древнегреческую философию, как *скульптурный символизм*. Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуальное *Оно*, а не живая личность со своим собственным именем...» [19, с. 425]

По мнению Г.В. Флоровского, христианская антропология должна взять за основу основной замысел Аристотеля в его учении о душе. Особого внимания заслуживает утверждение единства и целостности человеческого состава. Преображение аристотелизма о. Георгий находит у Оригена, отчасти у Мефодия Олимпского, у Григория Нисского. Понятие «энтелехия», как оно было введено в учение о душе Аристотелем, неузнаваемо преобразуется в новом опыте духовной жизни. Разрыв между разумом, безликим и вечным, и «душою», индивидуальной, но смертной, ибо нераздельно связана с умирающим телом, был снят и залечен в новом самосознании духовной личности. «Само понятие *единичности* в христианском опыте существенно изменяется по сравнению с античным. В античном мировоззрении то есть *скульптурная единичность*, — неприкосновенное и неповторимое овеществление застывшего лика. В христианском опыте то есть *единичность пережитой жизни*. Различие это важнее и глубже, чем может показаться со

стороны. Ибо в одном случае — единичность *вне временная*, а в другом — единичность *временная*... И это связано с тем, что античный мир не знал и не признавал никакого *вхождения из времени в вечность*, — временное есть неизбежно и уходящее. Бывающее никак не может стать пребывающим, — что рождается, то и умирает. Не умирает только то, что и не рождается, что и не начинается, что и не «бывает» вообще, но «есть», то есть именно стоит *вне времени*... В античном понимании, строго говоря, допускать будущее бессмертие означало, тем самым, и предполагать прошлую нерожденность. И весь смысл эмпирического процесса полагается именно в каком-то символическом *нисхождении из вечности во время*... Судьба человека решается и исполняется *в развитии*, — *не в подвиге*. Основным остается здесь натуралистическое понятие *врожденного задатка*, — *не творческого задания*. И это связано именно с дефективным чувством времени у античного человека... Время есть некая низшая или упадочная область существования. Во времени ничто не совершается. Во времени *только открываются* (или вернее *приоткрываются*) вечные и недвижные реальности... Всякое поступание здесь исключается... В античном понимании основная категория временного существования есть именно *отражение*, но не *событие*... Ибо все, чему достойно «быть», воистину уже и «есть» наилучшим и завершенным образом вне всякого движения, в пребывающей неподвижности вневременного, и нечего прибавить или присоединить к этой самодовольной полноте, И потому *все происходящее есть тем самым и преходящее*... Все завершено и нечему совершаться... Потому и становится часто таким нестерпимым и тягостным бремя времени для античного человека, именно этот «круг» возникновений и концов». Отец Георгий сетовал на то, что наше чувство времени еще «недостаточно окрещено в роднике христианского опыта, и в нем мы слишком часто остаемся неисправимыми эллинами» [18, с. 436].

Итак, подводя итоги, следует особенно подчеркнуть, что тем элементом в богословской системе Г.В. Флоровского, который

придает ей законченность и целостность является учение о «природе твари».

После «антропологического поворота» конца XIX — начала XX столетий одним из направлений развития антропологически ориентированной мысли становится преодоление разрыва между религиозным и философским типами антропологического знания. Г.В. Флоровский подводит нас к мысли, что именно бурное развитие наук о человеке не позволяет становиться на позицию абсолютного отрицания религиозно- антропологического дискурса. Ему близка также мысль о том, что сегодня актуален философский подход к идеям религиозной антропологии. Преодоление кризиса христианской духовности ставится Г.В. Флоровским в зависимость от разработки, обновления антропологических концепций. Прогрессивная сторона философского антропологизма — монистическое понимание человека как целого, отрицание психофизического дуализма, стремление вскрыть единство естественного и общественного, природы и культуры в структуре человека. В определении человека как тайны сходятся философская и религиозная антропологии.

Можно также отметить, что богословские учения о человеке в XX веке испытали влияние не столько вероисповедания, сколько социокультурных ориентаций и философских направлений. Богословская антропология часто выступает как форма освоения современных социальных явлений и феноменов религиозности. Г.В. Флоровский искал путь современного человека к вере. Он искал те внутренние предпосылки, через которые становится возможным для человека исповедание догматов и «умозрительных истин». Критикуя немецкий идеализм и следующую за ним русскую религиозную философию, он все же вбирает в себя пафос последней — пафос постижения непостижимого. Хотя тварному разуму отведена скромная роль — анализировать и интерпретировать то, что дано, а не пытаться заменить опыт веры опытом «символизмов» и «интенциональностей» [23, с. 839], мы видим, что богословие

Г.В. Флоровского развивается в тесной связи, в диалоге с философской мыслью.

Богословие затрагивает, главным образом, онтологические аспекты антропологии, закрепляет определенную связь антропологии и онтологии, раскрывает бытийное существо феномена человека и ситуации человека. Не случайно, поэтому переключка православного богословия и экзистенциализма. И то и другое направление мысли антипсихологично по своей сути. Мы видели, с какой резкой критикой обрушивается Г.В. Флоровский на «психологизм» в теории, считая его богословствованием от здравого смысла, не проверяющим онтологических предпосылок своего учения. А надо вообразить «Другого» не в обыденном представлении и не в простом ощущении, а в глубине субстанции, онтологично, так, чтобы в тайне собственного бытия познавалась тайна другого бытия. Тогда и будет не психологическое только соучастие друг в друге, а онтическое соучастие.

Читая работы Г.В. Флоровского, убеждаешься в том, как сложна проблема выражения богословия на языке современной культуры, когда мир секуляризован, а богослов — «логический релятивист» [27, с. 352], ясно осознающий изменчивость знания в современном мире. В этих условиях оптимальным вариантом, скорее всего, будет антропологически «развернутая» теология динамической незавершенности, не доверяющая никаким системам. «Все это еще никоим образом не теоретическое решение проблемы человека», сказал Кассирер о Паскале. Но ведь религия и не стремится к этому. Цель религии в подтверждении и углублении тайны человека, без которой мы непонятны самим себе.

Литература

1. Аббаньяно Н. Антропологическая проблема морали // Философские науки. — № 11. — 1989.
2. Безнюк Д.К. Флоровский Георгий Васильевич // Всемирная энциклопедия. Философия XX век. — М., 2002.

3. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1995.
4. Братуш Б.С. Заметки психолога на полях философской дискуссии о душе // Психология и философия. Возвращение души. — М., 2003.
5. Бычков С.Н. Непрочитанный мыслитель // Путь. — № 6. — 1994.
6. Гаврюшин Н.К. «...Чтобы истощилось упорство раздора». Штрихи к портрету Г.В. Флоровского // Символ, № 47, 2004.
7. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. — М., 1986.
8. Евтухова Е. Булгаков С.Н. Письма к Г.В. Флоровскому (1923-1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001/2002. Под редакцией М.А. Колерова. — М., 2002. — С. 194.
9. Кимелев Ю.А. Философия религии. — М., 1998.
10. Коукер К. Сумерки Запада. — М., 2000.
11. Марков Б.В. Опыты сознания опыты бытия // <http://anthropology.ru/>
12. Миклушак П. Человек как трансцендентное существо // Значение христианской антропологии перед лицом современных общественных задач и проблем. — М., 2003.
13. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Богословие и антропологические концепции XX века // Человек. — № 1. — 2002.
14. Моторина Л.Е. Философская антропология. — М., 2003.
15. Несмелов В.И. Наука о человеке. — Т. 1. — Казань, 1905.
16. Никонов К.И. Христианская антропология: история и современность // Лекции по религиоведению. — М., 1997. — С. 25-38.
17. Протоиерей Анатолий Дмитрук. Десять глав о Византии (историко-богословский очерк). — О., 2003.
18. Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. — М., 1998.
19. Протоиерей Георгий Флоровский. О воскресении мертвых // <http://church.ru:8101/theology/florovsky/>
20. Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. YMCA-PRESS. PARIS. 1983.
21. Протоиерей Александр Геронимус. Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника // Православное учение о человеке. — М.: Клин, 2004. — С. 78-100.
22. Раев М. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1995.
23. Резниченко А. Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001/2002 // Под ред. М.А. Колерова. — М., 2002.
24. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. — М., 1995.
25. Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь. — М., 1997.
26. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М., 1990.
27. Уильямс Дж. Непатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1995.
28. Хоружий С.С. Непатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. — № 5. — 1994. — С.75-89.
29. Шичалин Ю.А. Античность — Европа — история. — М., 1999.
30. <http://www.agnuz.info/>