

Голубицкая Анна Витальевна – аспирант кафедры философии и основ общегуманитарного знания ОНУ им. И. И. Мечникова

УДК 130.2:572:115.4

СТРАТЕГИЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ВЕТХОЗАВЕТНОГО ИСТОРИЗМА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ Г. В. ФЛОРОВСКОГО

Автор предлагает оригинальное видение проблемы репрезентации ветхозаветного историзма в философии истории Г. В. Флоровского. В статье анализируются актуальные дискуссии вокруг концепции исторического времени Ветхого Завета.

Ключевые слова: историзм, историческое время.

СТРАТЕГІЯ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ СТАРОЗАПОВІТНОГО ІСТОРИЗМУ В ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ Г. В. ФЛОРОВСЬКОГО

Автор пропонує оригінальне бачення проблеми репрезентації старозаповітного історизму в філософії історії Г. В. Флоровського. У статті аналізуються актуальні дискусії навколо концепції історичного часу Старого Завіту.

Ключові слова: історизм, історичний час.

STRATEGIC REPRESENTATION OF OLD TESTAMENT HISTORICISM IN GEORGES FLOROVSKY' HISTORY OF PHILOSOPHY

The author presents the original view of the problem of representation of the Old Testament historicism in Georges Florovsky' philosophy of history. The article analyzes the current debate around the concept of historical time of the Old Testament.

Keywords: historicism, historical time.

В современном естественнонаучном и гуманитарном знании наблюдается предельное внимание к концепту времени. Такая ситуация была обозначена И. Р. Пригожиным как «переоткрытие времени». Многие исследователи пишут о «темпоральном повороте». Формируется новая отрасль знания – темпорология. Фиксируются фундаментальные изменения подходов к проблеме времени в философском знании. В частности в философии истории изменения претерпевает категория «историческое время». В условиях темпорального поворота эта классическая для данной области тема раскрывается по-новому, с учетом таких тенденций, как онтологизация, антропологизация, «преодоление метафизики». Время, в том числе и историческое, стало пониматься как негомогенное, многовекторное, ценностно окрашенное. Одним из тех отечественных мыслителей, который сыграл значительную роль в формировании нового образа исторического времени в философии истории, безусловно, является Г. В. Флоровский (1893-1979) – выдающийся философ, историк и теоретик культуры, православный богослов. Подход мыслителя к историческому времени стал значимой составляющей его проекта «неопатристического синтеза».

Отметим, что неопатристика со временем оформилась в целую школу: помимо собственно Флоровского сюда относят В. Н. Лосского, архиеп. Брюссельского Василия Кривошеина, арх. Киприана Керна, о. Иоанна Мейендорфа, греческих богословов 60-х гг. - «раннего» митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа и о. Иоанна С. Романидиса, митрополита Диоклийского Каллиста Уэра, о. Думитру Стинолоае, о. Джона Бэра, о. Джона Брэка, о. Теодора Стилианопулоса, о. Иоанна Романидеаса, о. Фому Хопко, Оливье, патриарха Константинопольского Варфоломея I (Архондониса), митрополита Иллариона Алфеева, Ю. П. Черноморца, современных украинских греко-католических богословов и других. Значительное влияние неопатристический синтез оказал на «богословствующего

философа» Христоса Яннараса. Есть мнение, что и Павел Евдокимов не избежал влияния данной школы. Неопатристика сегодня является магистральной линией развития православной мысли, обрела самые разнообразные воплощения (неопаламизм, теозстетика, синерегиальная антропология, неопатристический синтез контекстуального прочтения и др.), стала импульсом для формирования ряда влиятельных течений (богословия общения, радикальной ортодоксии).

Флоровский является одним из самых ярких представителей этого направления православной мысли. Мыслитель так и не оставил богословской системы, но доподлинно известно, что размышлял над созданием системы философской, по крайней мере в европейский период своего творчества (о чём свидетельствует, в частности, его признание в письме к Н. С. Трубецкому от 27 декабря 1922 года: «Очень мешает то, что те же мысли в ином повороте приходится развивать и в книге о Соловьеве, и в том будущем сочинении, которое я исподволь продумываю и которое должно представить мою философскую «систему» [20, с.309]. Данный философ способствовал более глубокому пониманию взаимоотношений богословия и философии (философии истории) в современном мире. Само христианство он воспринимал как «совершенную философию», но вместе с тем и ставил знак равенства между христианской вестью и «историей» («свидетельством и толкованием конкретных исторических событий» [18]). Из всех представленных выше упомянутых неопатристов, пожалуй, именно в наследии Г. В. Флоровского философско-историческая тематика оказалась наиболее глубоко развита, в особенности проблема исторического времени. Проблема исторического времени осмыслялась философом в парадигме христианского историзма и христианского персонализма,

Однако, нередко исследователи расширяют и уточняют понятие христианского историзма до иудео-христианского историзма (Е. А. Васильев [4], А. И. Макаров [8], Е. А. Торчинов [9] и др.) При этом сам историзм в этом ключе представлен исключительно как особая форма сознания, свойственная иудео-христианскому культурному мировоззренческому комплексу, предполагающему рефлексию подвижной и качественно неоднородной исторической жизни (представляемой как метаистория), развивающейся телеологично.

В данном контексте особую значимость представляет анализ проблемы репрезентации собственно ветхозаветного историзма в философии истории Г. В. Флоровского, анализ которой является целью данной публикации.

Несмотря на то, что в Украине в последние годы активно формируется такое исследовательское направление, как «флоровсковедение», пока отсутствуют фундаментальные работы, посвященные философии истории и концепции исторического времени в наследии мыслителя. Анализ философско-исторической составляющей наследия Флоровского представлен в исследованиях Ф. Л. Шоу, А. П. Глазкова, И. В. Голубович, В. Н. Даренской, А. П. Козырева, П. Б. Михайлова, А. В. Смирновой, А. Соболева, А. А. Троянова, Ю. А. Тюменцева, В. А. Щученко). Значимы работы П. Гаврилюка, А. Климова. Особенно отметим исследования самого последнего времени, которые посвящены магистерской диссертации Г. В. Флоровского «Историческая философия Герцена», работы, ставшей первой диссертацией по философии, защищенной российскими и украинскими эмигрантами за пределами Родины. Проблему темпоральности истории в наследии Г. В. Флоровского лишь косвенно освещают И. И. Голубович, А. А. Троянов. Тематика времени в его антропологическом измерении в наследии Г. В. Флоровского частично представлена в работах Д. А. Клеопова, А. Г. Шустрова; время в контексте космологии и учения о творении – Н. С. Серебрякова. Отметим, что последнее исследование не раскрывает в полной мере специфики стратегии репрезентации ветхозаветного историзма в философии истории мыслителя.

Сам Г. В. Флоровский избегает термина иудео-христианский историзм, хотя неоднократно отмечает связь ветхозаветной и новозаветной мысли. К анализу ветхозаветного наследия мыслитель обращается в работах «Два Завета» (1923 [12]), «Ветхий Завет и Отцы Церкви» (1939 [11]), косвенно – в работах «Дом Отчий» (1926 [13]), «Жил ли Христос?» (1929

[14]), «Откровение и истолкование» (1951 [15]), работах, посвящённых проблеме тварности, творения и многих других.

Специфика ветхозаветной концепции исторического времени не была в полной мере изучена Г. В. Флоровским, так как, следуя интенции Иустина Философа, мыслитель парадоксальным образом почти разорвал связь Ветхого Завета и «гебраизма»: «Ветхий Завет отнят у иудеев <...> принадлежит только Церкви» <...>, «обновлен и восполнен» христианством [11]. Этим в значительной степени объясняется и некое «прохождение мимо» специфики ветхозаветного историзма, его связей с другими формами древнего ближневосточного историзма Флоровским как исследователем.

Сегодня следует констатировать наличие достаточно широкого круга исследователей, занимавшихся проблемой ветхозаветного историзма, проблемой исторического времени в ветхозаветных текстах (С. Дж. Ф. Брендон, Т. Боман, М. Д. Ахундов, И. В. Вейнберг, С. С. Аверинцев и др.) Так как мы ограничены форматом и темой публикации, укажем лишь несколько факторов, подтверждающих наличие историзма в ветхозаветных текстах. Здесь мы будем следовать за интенцией И. П. Вейнберга, одного из ведущих специалистов по данной проблематике. Во-первых, историзм предполагает наличие идеи развития, присутствующей в ветхозаветных текстах, начиная с книги Бытия (шестоднева и пр. [5, с.310]). Во-вторых, наличие убеждённости «взаимосвязи и взаимодействия событий», иллюстрацией которой могут послужить многочисленные ветхозаветные эпизоды (например, 40-летнее блуждание евреев по пустыне как наказание за непослушание и ропот со стороны народа по отношению к Богу прежде и пр. [5, с.310]). Связь событий предполагает «каузальность», которая также является, по мнению Вейнберга, важной составляющей историзма [5, с.312]; хотя Флоровский называл преодоление причинности и детерминизма как раз важным достижением библейского историзма) В-третьих, историзм предполагает аксиологичность историописания, что несомненно присутствует в Ветхом Завете [5, с.213]. И, четвёртая, пожалуй, самая основная характеристика историзма – концептуальность, присутствующая в ветхозаветных текстах имплицитно, не оформившаяся в полноценную философию истории (в данном случае это концепция Священной Истории, история взаимоотношений богоизбранного народа и Творца) [5, с.314].

Ветхий Завет с его концепцией времени-олама впервые указал такие темпоральные характеристики истории, как конечность, целенаправленность, событийность, напряжённость. Природно-календарное, астрономическое время в ветхозаветном мировоззрении оказалось связанным с историческим. Яркой иллюстрацией этому служит знаменитый сюжет о том, как Иисус Навин остановил движение Солнца и Луны, дабы израильтяне смогли одержать победу в битве над врагом [2].

Вместе с тем, ветхозаветные тексты предложили альтернативу древневосточному образу времени как колесу, кругу (связанному с природным циклическим временем) образ времени вектор, стрелу, устремлённую к приходу Мессии. Ожидания древнего еврея были направлены в вечность, однако эта вечность откладывалась на неопределённое будущее, «консервировалась» в пророчествах [7]. Ветхозаветный Бог (в отличие от греческих богов) существовал вне времени и пространства, более того Он сам создавал время. Если в культурах с политеистическими религиями время нередко обожествлялось (в частности в греческой традиции Хронос фактически отождествлялся с ужасным богом Кроном, пожирающим собственных детей), то в ветхозаветном учении время становится элементом творения, модусом мира.

Важно отметить, что ветхозаветный историзм не отказался полностью от идеи цикличности, хотя понятия, связанные с идеей цикличности и ритмичности истории древнееврейские историописцы использовали крайне редко (dog- «собрание, поколение, круг, круговорот», tekuira – «круговорот, хождение по кругу»).

Ветхозаветные авторы мыслили историю в духе изоляционизма, исключительно как историю взаимоотношений Бога с израильским народом. Эта особенность было отмечена

Флоровским, традиционно малочувствительным к специфике ветхозаветного историзма: «В Ветхом Завете необходимо различать вечное и преходящее (ситуационно обусловленное). Мы должны преодолеть его национальную ограниченность» [15]. К тому же в Ветхом Завете мы обнаруживаем т. н. «отложенную» эсхатологию, которая предлагала недоступную и «отложенную» относительно времени вечность, довлеющую над ним. Продуктивность времени оказывалась сомнительной. По убеждению Флоровского, ветхозаветным авторам была ещё не введена концепция времени-пути, предложенная Новым Заветом позже [10].

По отношению к ветхозаветному наследию мыслитель избрал методологическую стратегию «растворения», нивелировав «гебраистическую» составляющую с целью подчеркнуть универсалистский характер Откровения. Флоровский ослабляет древнееврейское влияние (прежде всего в концепции исторического времени). Влияние других древневосточных традиций оказывается вообще фактически проигнорированным, в то время, как, например, С. С. Аверинцев показал влияние вавилонской исторической мысли на библейский историзм и т. д. [1].

«Нечувствительным» оказался мыслитель к ветхозаветной темпоральной ивритской терминологии, впрочем, как и к новозаветной, выраженной в греческом койне. Такое пренебрежение к терминологическим нюансам и оттенкам обозначения исторического времени резко диссонирует с преданием самим же Флоровским греческому языку почти онтологического статуса как «языка Писания», подчёркиваемого во многих его работах и выступлениях, в том числе и «богословском завещании»: «Спасение пришло «от евреев» и было распространено по миру на греческом наречии. В сущности быть христианином – значит быть греком, ибо наш основополагающий авторитет навсегда – греческая книга, Новый Завет. Христианская Весть была навсегда запечатлена в греческих категориях» [3, с.156]. Мыслитель отмечает, что именно греческий язык был и остаётся универсальным церковным языком (а значит, эллинизм – общим миропониманием, так как сам язык для Флоровского – «система идей» [18]). Отметим, что онтологизация греческого языка Флоровским кажется несколько наивной в свете открытий библеистов последних десятилетий, в частности Ж. Карминьяка ещё в 80-е гг. С. С. Аверинцева и пр. Хотя, справедливости ради, отметим, что проблема понятийной переводимости-непереводимости библейских текстов всё-таки полностью не была проигнорирована мыслителем. Флоровский, подобно, например, С. С. Аверинцеву позже, ставил вопрос о том, что греческий письменный текст является всё-таки переводом, так как испытал значительное влияние ивритского устного первоисточника: «Одевание греческих идиом скроено по лекалу иудейского повествования и иудейского миропонимания» [18].

Возникает проблема причины «растворения» ветхозаветной концепции времени в наследии мыслителя, даже нередко ставится флоровсковедами неоднозначный вопрос об антисемитизме Флоровского, на что уже обращал внимание М. Вишняк [6].

С одной стороны, обращаясь к материалам исследования Эндрю Блейна, мы видим, что отношение к еврейству о. Георгия было более чем лояльное, чему способствовал сам космополитический дух его родной многонациональной Одессы: в гимназии, вспоминает Флоровский, достаточно длительный период «единственной средой общения была еврейская среда», сверстники-евреи юного Флоровского часто гостили в его доме и радушно принимались семьёй, которой были чужды антисемитские, тем паче наблюдаемые тогда черносотенские настроения; в годы учёбы в Новороссийском университете Георгий Васильевич был очень дружен с сыном раввина Давидом Блеменфельдом [3, с.179-180]; в американский период Флоровский участвовал в научных дискуссиях с еврейскими учёными (в частности в феврале 1972 года, в Манхеттене [3, с.223]).

Вместе с тем, у Флоровского в ранней работе «Хитрость разума» [17] мы обнаруживаем достаточно критические суждения в адрес «еврейства». Мыслитель связывает с еврейской мыслью традицию гиперрационализма европейской философии (обосновывая этот тезис «еврейским происхождением» большинства европейских «рационалистов»: Спинозы, Реймаруса, Когена, Гуссерля, Бергсона, Георга Кантора, Минковского, Фрейда, Зиммеля и пр.)

«Вряд ли требуется много доводов, чтобы оправдать постановку знака логического равенства между «иудаизмом» и рационализмом», – отмечает мыслитель [17]. Флоровский также усматривает генетическую связь между иудаизмом и юрицизмом католицизма, оказавшего одну из ключевых ролей на формирование всей западной цивилизации [17]. В эпистолярном наследии Флоровского, особенно его евразийского периода, достаточно распространена антисемитская терминология (например, «жидокадетство»). Скорее всего, подобные интонации были не столько свидетельством принципиальной антисемитской позиции, сколько были данью распространённого во времена Гражданской войны и позже, в эмигрантской среде наших соотечественников бытового антисемитизма, не являющегося принципиальной идеологической позицией. Также сказывались антибольшевистские настроения, царивших в русской эмиграции того времени (тенденция связывать большевиков и «еврейство» была широко распространена тогда). Прослеживается в данном контексте и влияние евразийцев, которые, по замечанию В. А. Шнирельмана, в иудейской философии усматривали корни европейского рационализма (как раз отмеченного Флоровским), позитивистского подхода к реальности и либеральной идеологии, которые на проверку, по их мнению, способствуют лишь «закрепощению человека», законнической регламентации его существования [19]. Нельзя сбрасывать и влияние критичных по отношению к еврейству настроений прот. С. Булгакова, с которым мыслитель был дружен.

Подведём **выводы** нашего исследования.

Итак, во-первых, Флоровский вписывает ветхозаветный историзм в христианский, следуя методологической стратегии «растворения». христианизированный эллинизм оказался гораздо важнее «гебраизма», поэтому Альбрехт Ричль (1822-1889), и многие протестантские теологи, критиковавшие раннее христианство за обращение к эллинскому философскому наследию, сами стали объектами критики Флоровского «Гебраизм» в своей правде уже включён в самый эллинистический синтез», – отмечал мыслитель в «Путиях русского богословия» [16]. Мыслитель принципиально выступал против намеренного акцентирования гебраистической составляющей христианской концепции истории и исторического времени, да и доктрины в целом, «против запоздало возрождаемого ныне гебраизма» [3, с.156].

Во-вторых, мыслитель разрывает связь ветхозаветных текстов и «гебраизма».

В-третьих, нам видится несколько не обоснованным обвинение философа в «антисемитизме» как принципиальной идеологической позиции. Выбор стратегии «растворения» связан с его философско-культурной установкой, отмеченной одним из ведущих одесских «флоровсковедом», специалистом Центра им. Г. В. Флоровского в рамках ежегодных чтений памяти мыслителя (2012) при ОНУ им. И. И. Мечникова Е. С. Петриковской. Для Флоровского мировоззрение древних цивилизаций оказывались словно «закрытым» и не поддающимся реконструкции. Связана такая исследовательская ситуация с проблемой языка. Для Флоровского «знать язык *au fond* предполагает именно говорить на нём, т. е. использовать его спонтанно, как врожденный способ самовыражения и средство общения». В ситуации с изучением древних культур такое владение языками практически невозможно, следовательно и сами источники остаются фактически не подъёмным исследовательским грузом для специалистов, полагал мыслитель [18].

В-четвёртых, мыслитель, откровенно признававшийся, что черпает вдохновение прежде всего из литургии, не являясь дипломированным патрологом, подчёркивал фундаментальнейшую связь христианской литургической традиции и ветхозаветной богослужебной. Подчёркивалась мыслителем и «сохранительная» позиция отцов по отношению к ветхозаветному наследию [11]. Потому ветхозаветный элемент стал значимой составляющей частью его проекта неопатристики, хотя и без учёта его гебраистической специфики. Таким образом, избрание методологической стратегии «растворения» древнееврейского ветхозаветного элемента в христианстве оказалась принципиальной позицией в создании проекта «неопатристического синтеза», который в основе своей есть проект философско-исторический.

Однако, проблема отношения Г. В. Флоровского к «гебраизму», репрезентация библейского историзма в философско-историческом наследии мыслителя не может быть в полной мере освящена в данном исследовании, так как мы ограничены форматом публикации. В данном контексте эти направления видятся нам перспективными для дальнейшего изучения.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 96
2. Библия. — М.: Миссионерское общество, Новая жизнь. — Советский союз, 1991. — С. 240.
3. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия [Текст]/ Блейн Э., пер. Д. Ханова// Г. В. Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ.ред. Ю. П. Сенакосова. — М.: Прогресс, Культура, 1995. — С.179-223.
4. Васильев Е. А. Философия истории Кристофера Даусона: автореф. Дис. на соискание учён. степени канд. фил. наук: 09.00.03/ Е. А. Васильев. — Екатеринбург, 2000. — С.4.
5. Вейнберг И. П. Рождение истории. — М.: Наука, Восточная литература, Еврейский университет в Москве, 1993. — С. 264-315.
6. Гаврилюк П. Л. Авторский текст диссертации прот. Гергия Флоровского «Историческая философия Герцена»: новый архивный материал и реконструкция композиции [Текст]/ П. Гаврилюк// Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. — 2013. — Вып. 1 (50). — С. 63-81.
7. Гигерич В. Производство времени [Эл. ресурс]/ Режим доступа: <http://lib.rin.ru/doc/i/9845p7.html>
8. Макаров А. И. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 6. — М., 2001. — С. 277.
9. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния [Эл. ресурс]/ Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>
10. Флоровский Г. В. Богословские отрывки [Текст] / Флоровский Г. В.// Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. Сост., вст. Ст. И. И. Евлампиева. — СПб.: РХГА, 2005. — С.441-459.
11. Флоровский Г. В. Ветхий Завет и Отцы Церкви [Эл. ресурс] / Режим доступа: <http://www.bookfb2.ru/?p=406945>
12. Флоровский Г. В. Два Завета [Эл. ресурс] / Режим доступа: http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/dva_zaveta_florovsky.htm
13. Флоровский Г. В. Дом Отчий [Эл. ресурс] / Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/22/florovsky_bogoslovskie_stati_09-all.shtml
14. Флоровский Г. В. Жил ли Христос? Исторические свидетельства о Христе. — М.: Либрис, 1991. — 32 с.
15. Флоровский Г. В. Откровение и истолкование [Эл. ресурс] / Режим доступа: http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/otkrovenie_istolkovanie.htm
16. Флоровский Г. В. Пути русского богословия [Эл. ресурс] / Режим доступа: Флоровский Г. В. Пути русского богословия
17. Флоровский Г. В. Хитрость разума [Эл. ресурс] / Режим доступа: <http://nevmenandr.net/eurasia/1921-isxod-GVF-xitrost.php>
18. Флоровский Г. В. Эллинистический и римский разум в ранние века церкви [Эл. ресурс]/Режим доступа: http://www.academia.edu/10132407/Georges_FLOROVSKY_The_Greek_and_Latin_Mind_in_the_Early_Ages_of_the_Church_Translated_into_Russian_