

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 94 (47+57)

**Понятие «псевдоморфо́за» в книге Г. В. Флоровского  
«Пути русского богословия»***В. А. Щученко*

Российская федерация, 194356, Санкт-Петербург, Шувалово, ул. Береговая, 18

**Для цитирования:** *Щученко В. А.* Понятие «псевдоморфо́за» в книге Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 1. С. 166–181. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.114>

Понятие «псевдоморфо́за» используется Г. В. Флоровским как такое заимствование, которое носит инструментально-технологический и формально-схоластический характер и потому не отвечает глубинным интересам Церкви христианских народов и творческому развитию богословской мысли. Он подчеркивает положительное, стимулирующее значение в истории русского богословия не только патристики, на которую обычно обращают внимание, но и западной богословской мысли, особенно с XVI в., что нередко упускают из вида. Богословские псевдоморфо́зы, с точки зрения Г. В. Флоровского, преодолеваются на основе многосторонних исторических связей — патристики и «постигающего роста» богословской мысли, богословия и церковной жизни, богословия и светской философии, богословия и культуры народа, православного богословия и богословской мысли других христианских конфессий. Кафолический синтез Церкви и есть, согласно Г. В. Флоровскому, то всеобщее, соборное, которое являет себя на исторической основе в богословской мысли. Превращение внешних заимствованных форм в псевдоморфо́зы объясняется Г. В. Флоровским конкретно-историческими причинами — отставанием православной мысли от западной религиозно-философской мысли, политическими интересами противоборствующих стран, отрывом клира от нужд верующего церковного народа, его исторического опыта и культуры. Русский богослов считает псевдоморфными те богословские заимствования, которые формально и догматически, а не органически и синтетически входят в автохтонный культурно-исторический контекст. Именно здесь источник нетворческой подражательности и схоластической тенденции в русском богословии. Заимствования, оторванные от интересов и потребностей «церковного народа», показывает Г. В. Флоровский, оборачиваются клерикализмом и политическим сервилизмом церковных иерархов. Это актуальное и в наши дни утверждение Г. В. Флоровского сочетается и с другим

столь же актуальным его выводом: диалог с западным богословием имеет позитивное, стимулирующее значение и для русского православия.

*Ключевые слова:* псевдоморфоза, заимствование, русское богословие, православие, западные конфессии, исторический синтез.

Свобода не в беспочвенности и не в почвенности, но в истине и в истинности жизни, в озаренности от Духа... Познающее сознание должно вместить в себя и всю полноту прошедшего, совместить всю непрерывность постигающего роста. Богословское сознание должно стать сознанием *историческим*, и только в меру своей историчности может быть католическим. Нечувствие истории приводит всегда к сектантской сухости или к школьному доктринерству.

*Г. В. Флоровский. Пути русского богословия*

Понятие «псевдоморфоза» не сходит в последние три десятилетия со страниц научной литературы по истории и современному состоянию России. Его все чаще используют историки русской философии [1] и религиозно-философской мысли [2], а также представители других научных дисциплин. Это понятие ввел в оборот О. Шпенглер, притом в качестве концептуально значимого.

О. Шпенглер вводит понятие «историческая псевдоморфоза» для того, как он пишет, чтобы объяснить случаи, когда «чуждая» более развитая культура начинает подавлять менее развитую «юную» культуру. В результате эта последняя не достигает своего полного развития и «изливается в пустотную форму чуждой жизни». В итоге образуются «поддельные формы», псевдоморфозы, подобно тому как это происходит в геологии, когда один материал замещается другим с сохранением внешних форм исходного материала [3, с. 192].

Заслугой О. Шпенглера был сам факт введения в научный оборот нового понятия, которое оказалось не случайным. Оно не только удержалось в философии истории, богословии, гуманитарных науках, но продолжает развиваться, конкретизироваться, в том числе и в постсоветской России, озабоченной освоением инонационального исторического опыта. Философ обратил внимание на то, что процесс взаимодействия народов и национальных культур протекает сложно, противоречиво и амбивалентно по своим последствиям, т. е. может быть как позитивным, так и негативным. От него не укрылось, что инородные формы, оказавшиеся в новом историческом контексте, могут надолго оставаться «поддельными», «ложными», оторванными от чужой культурной почвы формами. Поэтому далеко не все западные влияния и совсем не обязательно утверждаются в России. Неудивительно поэтому, что понятие псевдоморфозы всегда тревожило русскую мысль, было и остается предметом острых дискуссий теоретического и идеологического свойства.

Да и сам О. Шпенглер характеризовал проблему отношений России и Запада совсем не бесстрастно, а именно — сожалея, что в России наряду со своими автохтонными органическими процессами («прарусскостью», религией «изначального» крестьянства, почвенничеством Ф. М. Достоевского) образуются псевдоморфозы на основе западных заимствований в науке, искусстве, просвеще-

нии, социальной этике [3, с. 200]. Вся российская история видится О. Шпенглеру, с одной стороны, как все новое возвращение к формам «прарусскости», а с другой — как смена одних псевдоморфоз другими, т. е. как чередование автохтонных форм и псевдоморфных образований, занесенных с Запада. Таким образом, О. Шпенглер рассматривает псевдоморфозы как механически перенесенные на новую историческую почву заимствованные формы, которые подавляют местные слабо развитые изначальные образования. Он как бы не видит, что инородные по своему генезису формы взаимодействуют с уже сложившимся автохтонным контекстом, что они могут не только подавлять, но и стимулировать внутреннее развитие. Он оставляет в стороне то, что заимствования могут давать жизнь качественно новым синтетическим образованиям, т. е. входить в качестве составной части этих новых форм.

В национальном развитии идет не просто однотипный процесс, но процесс, в котором появляются качественно новые социальные и культурные формы. В итоге преодолеваются разрывы между своим и привнесенным извне и образуются соединительные связи, синтезы. О. Шпенглер склоняется к мысли о том, что Россия лишь заимствует, лишь воспроизводит иностранные формы и не способна к успешному социокультурному синтезированию, к созиданию исторически перспективных форм, отвечающих своим конкретно-историческим условиям и потребностям. О. Шпенглер, повторим, схематизирует момент повторяемости, кругового движения в истории и тем самым оставляет без внимания момент духовно-нравственного роста на основе появления качественно новых исторических состояний, синтетических в своей основе, а в данном случае и являющих себя как преодоление разрывов между автохтонными и аллохтонными формами. Заимствования тем самым совсем не обязательно и далеко не всегда тормозят национальное развитие; в своей основной тенденции они являются стимулом, важной предпосылкой этого развития.

О. Шпенглер посвящает понятию «историческая псевдоморфоза» целую главу. Г. В. Флоровский использует это понятие как бы мимоходом, притом не детализируя его смысловое содержание. Использует, по нашему мнению, потому что ему показалась приемлемой мысль немецкого мыслителя о том, что инородные заимствования могут оставаться чуждыми той исторической среде, где они оказываются. Неоднократно понятие «псевдоморфоза» возникает в трех начальных главах его книги («Встреча с Западом», «Противоречия XVII-го века», «Петербургский переворот») [4], охватывающих историю церковной жизни и богословия XVI–XVI вв., т. е. период, когда западные инославные влияния были особенно сильными и имели подражательный и, по его выражению, «школьный» характер. При освещении истории богословской мысли в XIX в. усиливается процесс преодоления ученического отношения к западным заимствованиям и активизируются творческие процессы в богословской и религиозно-философской мысли России. Характерно, что понятие «псевдоморфоза» здесь, а именно в следующих пяти главах, не используется. Русское богословие предстает в книге Г. В. Флоровского как движение от незрелой и несамостоятельной мысли к творческому развитию, от «школьных» псевдоморфоз к продуктивной переработке западных заимствований, от начетнического, поверхностного усвоения западных заимствований к «свободной встрече» с западным богословием в свете отеческого предания, исторического опыта цер-

ковной жизни, но также и будущего, которое «есть не только взыскуемое и чаемое, но и нечто творимое» [4, с. 519–520].

Вместе с тем есть основание утверждать, что понятие «псевдоморфоза» используется в его книге как методологически значимое — прежде всего при определении амбивалентной роли заимствований в процессах национального формообразования. При этом он выходит за пределы шпенглеровского понимания псевдоморфозы там прежде всего, где он отмечает — правда, не всегда внятно и развернуто, — что история церковной жизни, богословия, философии и культуры в России не есть круговое движение «изначальных форм» и инородных заимствований, но является процессом развития, «постигающего роста», по его выражению. Притом конкретно-историческим процессом во всей его специфике, во всех его конкретизирующих синтезах. В основании этого поступательного «роста» лежит духовно-нравственный опыт влияющих друг на друга народов, каждый из которых воспринимает инородные формы, но одновременно и перестраивает заимствования в соответствии с исторической конкретикой своего генезиса, своих идеалов и своих запросов.

Понятие псевдоморфозы используется Г. В. Флоровским при анализе процесса своеобразно протекающей религиозной и культурной «встречи» России и Запада в XVI–XVII вв., когда Россия столкнулась с острой необходимостью национального самоопределения перед лицом усилившихся западных влияний и ослабления византийских традиций в русской богословской мысли. В этот период наблюдается, пишет Флоровский, «острая романизация Православия, латинская псевдоморфоза Православия. На опустевшем месте строится латинская и латинствующая школа, и латинизации подвергается не только обряд и язык, но и богословие и мировоззрение, и самая религиозная психология» [4, с. 49]. Что же является, согласно Г. В. Флоровскому, источником псевдоморфоз? На первый взгляд под псевдоморфозами он понимает инославные заимствования. Но дело не в заимствованиях только или даже прежде всего, а в том социально- и культурно-историческом контексте, в том числе и внутреннем, который обуславливал превращение заимствованных форм в псевдоморфозы. В этой связи показательна его характеристика Унии как «клерикального движения», как «дела епископов» в отрыве от народа, «его свободного и соборного согласия». Уния, и это принципиально важный для Флоровского вывод, «была скорее актом культурно-политического, нежели религиозного самоопределения» [4, с. 38]. Вполне определенно он проводит мысль о том, что важнейший исток появления псевдоморфоз — политический сервилизм церковных иерархов, в том числе и православных, по отношению к властям светским. Явно неодобрительно он относится к политике польских властей: «После Брестского собора польская власть рассматривала неприятие унии, как отрицание существующего порядка, а полемику против нее, как сопротивление государственному закону. “Греческая вера” не была признана законом. Авторам полемических книг не только возражали, их преследовали и наказывали, — а самые книги отбирались и уничтожались» [4, с. 41]. Церковь, по убеждению Г. В. Флоровского, не может быть в подчинении у властей преобладающих — как иноземных, так и своих, будь то московские князья, российские императоры или большевики.

По мысли историка русского богословия, заимствования не всегда и не сразу органически соединялись с ослабевающими традициями византизма, во-

первых, а во-вторых, безболезненно проникали в ткань становящейся русской культуры, жизнь и нравы народа. Отсюда запутанность и пестрота исторических процессов, что отражалось и в церковной истории XVI в., в период «встречи с Западом».

Истоки киевской псевдоморфозы православия характеризуются Г. В. Флоровским в целом объективно, хотя и не бесстрастно. В главе «Встреча Западом» чувствуется неприязненное отношение и к униатству, и к католической экспансии. Вместе с тем он выдвигает целый ряд причин появления богословских псевдоморфоз, а также объясняет, почему с содержательной точки зрения эти псевдоморфозы следует считать исторической «неудачей». Произошло то, что недопустимо, никогда не должно быть в христианском богословии, а именно ослабление связей с наследием Отцов, запросов и потребностей верующего народа в исторически конкретный период его жизни, некритическое и нетворческое восприятие инославных заимствований, т. е. схоластическое, начетническое, формальное отношение к этим заимствованиям. Именно всесторонний исторический анализ, «тропа истории», как он настойчиво повторяет, а именно исторический церковный и богословский опыт, ускоренное развитие философии, литературы и образования открывают пути к творческим исканиям, ведут к преодолению безжизненных, омертвевших псевдоморфоз в церковной жизни и богословии. От него не укрылось, что религиозные псевдоморфозы оказались объективно неизбежными в силу реальных исторических обстоятельств: недостаточной подготовленности православных богословов к «воинственной встрече с Западом», что и стало причиной, как он образно выражается, «сдачи в плен» этому Западу; отрыва церковных иерархов от интересов мирян, их «религиозно-культурного идеала» — «идеала словено-греческой православной культуры» [4, с. 30–33]; насильственного характера «религиозно-культурного западничества» [4, с. 41]; схоластического характера религиозного образования [4, с. 56].

Подчеркнем, что проблемы в западно-русском православии, полагал Г. В. Флоровский, — это следствие прежде всего внутреннего, небыстрого и «спутанного» развития русского богословия, а не заимствований в их аллохтонном значении. «Задача предстояла, — пишет он, — сложная и трудная. Строго говоря, нужно было разобраться во всех исторических разногласиях Востока и Запада. И найти и определить православное место среди противоречий тогдашнего Запада. Иначе сказать: решить вопрос о Риме и рассудить реформационный спор... Конечно, такая задача и не могла быть разрешена вдруг и сразу. Это программа для многих поколений» [4, с. 31]. Нельзя не согласиться с его выводом о том, что появление исторических псевдоморфоз, и не только в богословии, — это не следствие иностранных влияний, взятых в качестве единственной причины, но и результат многих исторических факторов внутреннего свойства. Более того, не будет преувеличением утверждать, что он не питает надежд на беспроблемное и быстрое становление «религиозно-культурной» идентичности русского богословия во всей его исторической специфике, а значит — и на освобождение от нетворческого и некритического усвоения заимствований.

Понятие псевдоморфозы еще раз используется Г. В. Флоровским в главе «Петербургский переворот», где анализируется церковная реформа Петра I, подготовленная Феофаном Прокоповичем и пронизанная влиянием реформационной

схематики. Именно внешних схем, а не реформационных преобразований, какими они были в Западной Европе. Заимствования и в данном случае оказывались лишь псевдоморфной оболочкой, прикрывающей иное, зачастую не церковно-христианское, а политическое содержание. «Петровская Реформация, — заявляет Флоровский, — разрешилась протестантской псевдоморфозой церковности. Создается опасная привычка называть или скорее прикрывать вещи именами, им заведомо не соответственными. Начинается “вавилонское пленение” Русской церкви» [4, с. 89]. В названной главе предпринимается попытка дать обстоятельный анализ истоков появления псевдоморфоз в истории церковных институтов, религиозного образования и богословия в императорской России.

Псевдоморфоза, согласно ходу мыслей Г. В. Флоровского, — это прежде всего форма, как бы оторвавшаяся от своей социально-исторической, культурной и религиозно-богословской «почвы» и оказавшаяся в иной исторической среде. Эта заимствованная форма становится псевдоморфозой и в силу того, что не все исторические субъекты хотят и могут ее принять, и в силу того, что она всегда переформируется, приспособливается к интересам и потребностям новой исторической среды, зачастую противоположным. И уже по причине этой необходимости приспособливаться переформатирование протекает как длительный и противоречивый процесс. Проводники этих притекающих извне форм не выходят, по крайней мере поначалу, за пределы внешнего, поверхностного, слабо связанного с органикой своей общественной жизни и общественной мысли, усвоения инородного мыслительного материала. В богословии XVIII в., пишет Г. В. Флоровский, активизируется формалистическая деятельность по «сопоставлению и распределению текстов» [4, с. 93] и наступает «господство латино-протестантской схоластики». Во множестве, замечает он, выходят компендиумы, пособия, лекции, книги. Но это издания, нацеленные на заучивание, а в их содержании властвует одно недвижимое «предание школы», «груз эрудиции» [4, с. 104–105]. «Школа» становилась источником псевдоморфоз, ибо процесс переформатирования оставался слабым. Но даже и само это переформатирование характеризовалось нехристианским уклоном к приспособлению заимствованного богословского материала на потребу имперской политике петровской эпохи.

По мысли Г. В. Флоровского заимствованные формы становятся неспособными к творческому переформатированию еще и потому, что они вносятся в русскую церковь XVIII в. насильственно «полицейским государством», монархом и верным исполнителем его воли Феофаном Прокоповичем. Г. В. Флоровский выступает за свободу церкви, ибо эта свобода от государственного надзора есть важнейшая предпосылка творческого подхода в «духовных делах»: «За церковью не оставляется и не признается право творческой инициативы в духовных делах. Именно на инициативу всего более и притязает государство, на исключительное право инициативы, не только на надзор» [4, с. 84]. Г. В. Флоровский и в данном случае считает важным подчеркнуть следующее: не столько внешние западные религиозные влияния являются главным, определяющим источником утверждения псевдоморфной схоластики, сколько внутренние, российские причины — прежде всего государственно-политический произвол. И в этой связи он делает весьма примечательный, актуальный и для сегодняшней действительности обобщающий вывод: «Полицейское государство есть не только и даже не

столько внешняя, сколько внутренняя реальность. Не столько строй, сколько стиль жизни. Не только политическая теория, но и религиозная установка... Не столько ценится и учитывается истина, сколько годность, — пригодность для политико-технических задач и целей. Поэтому само государство определяет объем и пределы обязательного и допустимого даже в вероучении» [4, с. 83–84]. И далее заключает, что нельзя говорить об органическом введении западной культуры, в том числе и религиозной, ибо вводилась она «насильственно», а потому оставалась «искусственной» [4, с. 99].

Г. В. Флоровский делает еще один важный для понимания истоков появления псевдоморфоз вывод. Причины «вавилонского пленения» церкви не в том только, что псевдоморфозы появились в своей религиозной и культурной обстановке и уже поэтому воспринимались на уровне бытовых и социально-психологических стереотипов как чужое, а потому и чуждое, и не в том только, что эти формы внедрялись в православную среду насильственно, а потому еще, что они представлялись русскому народу как нечто бесполезное и практически ненужное, оторванное от насущных потребностей жизни. Здесь необходимо уточнить, что острие критики Г. В. Флоровского направлено против схоластического способа мышления, против отрыва богословия от запросов церковной жизни, духовно-нравственных потребностей народа, его культуры, где бы эта схоластика ни проявлялась — в протестантизме, католицизме, но прежде всего в самом православии. Ведь именно в богословских псевдоморфозах православия он категорически не приемлет формально-схоластического подхода.

Решительно отвергая схоластику, формализм и начетничество в богословии, а тем более его политизацию, Г. В. Флоровский вместе с тем не идеализирует мировоззрение «церковного народа», его отсталость, «недоверие» и «упрямое равнодушие» к «богословской науке, «до сих пор еще не изжитое». Он не разделяет отношение народа к богословию «как к иностранному и западному изобретению», что «трагически мешало и мешает оздоровлению русского религиозного сознания и освобождению его от предрассудков старины и новизны» [4, с. 102]. В этих его словах нет ни малейшего следа «народопоклонства». Он смотрит в будущее православного богословия, которое, во-первых, не может равнодушно, погелертерски относиться к богословствованию, а соответственно и к церковной жизни, а также и к духовно-нравственным потребностям народа, а во-вторых, должно внимательно изучать церковный и богословский опыт других христианских конфессий ради духовно-нравственного просвещения своего народа, а не с целью использования заимствованного богословского знания для легитимации политики властей.

Понятие псевдоморфозы, как уже отмечалось, не используется Г. В. Флоровским в тех главах, где анализируется становление богословской и религиозно-философской мысли в XIX в. Именно в этом столетии активизируется богословская деятельность, а ее акторы погружаются в «творимую современность» (выражение Г. В. Флоровского), взятую в исторической перспективе, а в богословии — в свете творческого возвращения к святоотеческим истокам. Западные заимствования становятся объектом теоретического изучения и практического использования в сфере религиозного образования в особенности. В русском образованном обществе, в том числе и в религиозно-философских кругах, уси-

ливається «історическе сознание», історическа перспектива при осмыслении и деятельном участии в современных процессах. Русская богословская мысль, по свидетельству Г. В. Флоровского, постепенно утрачивает схоластический характер, а религиозно-философская мысль погружается в область исторической конкретности — в проблематику общественной жизни, в мир философии, литературы и истории. Все это ведет к тому, что поле застойных, схоластических вариантов богословствования сужается, а реакционные возвраты, «обратный ход» (выражение Г. В. Флоровского) в богословской мысли если и случаются, то будущего они уже не имеют.

Богословские псевдоморфозы как проявления схоластики и начетничества историчны как раз потому, что они как бы выпадают из исторического места своего возникновения, но также и потому, что они не становятся «своими» и в новой для них исторической среде. «Кафолическое сознание» христианства рождается в истории и являет себя как жизнь в Церкви, «в этой таинственной, сверхвременной и целостной традиции, совмещающей в себе всю полноту откровений и прозрений». Христианство нуждается в возрастании до «кафолического уровня», в преодолении «субъективной узости», в выходе «из своего особенного закоулка». Универсальные и всеобщие первоначала «кафолического сознания», будучи однажды заданными, появляются в истории, а именно, как удачно выразился Г. В. Флоровский, в процессе «постигающего роста» богословской мысли. «Опасным самообманом», по его мнению, будет утверждать, что «мысль беспочвенная и раскольничья всегда бывает более свободной». «Свобода — не в беспочвенности и не в почвенности, но в истине и в истинности жизни, в озаренности от Духа. И только Церковь обладает силою и мощью действительного и кафолического синтеза. В этом ее учительная власть, potestas magisterii, дар и помазание непогрешимости...» [4, с. 507]. Другое дело — богословие, которое есть явление историческое и именно поэтому становящееся, сопряженное с «ошибками», «неудачами», возвратами уже себя изжившему, а еще и к псевдоморфозам. Богословие вне истории невозможно, в нем заложена возможность «постигающего роста», осмысления «отцами и учителями» «кафолического самосознания Церкви», а также преодоления на основе исторического опыта разного рода тупиковых, нежизнеспособных форм. Следует привести его высказывание, методологически существенное в том числе и для понимания понятийного содержания псевдоморфозы как таковой. «Познающее сознание должно раздвинуться, должно вместить в себя и всю полноту прошедшего, совместить всю непрерывность постигающего роста. Богословское сознание должно стать сознанием историческим, и только в меру своей историчности может быть кафолическим. Нечувствие истории приводит всегда к сектантской сухости или к школьному доктринерству» [4, с. 507].

Из приведенных выше весьма содержательных мыслительных конструкций можно сделать ряд теоретически значительных выводов. Во-первых, кафолическое сознание Церкви сверхвременно, в основе своей лишено исторической субъективности и в этом смысле универсально. Во-вторых, богословие есть историческое постижение «кафолического самосознания» Церкви. Будучи историческим, т. е. творимым в истории «отцами и учителями», а также и всеми богословствующими, богословие несет в своем тотальном потоке не только святоотеческую мысль в ее пронизающей соборной глубине, не только «рост» в процессе постижения «кафо-



лического синтеза» Церкви, но и сопряженные с историческим контекстом явления «сектантской сухости», «школьного доктринерства», а также разного рода «разрывы», «перебои», ослабляющие «непрерывность постигающего роста» богословской мысли. К числу таких явлений, тормозящих кафолическую направленность богословского сознания, Флоровский относит и ту часть заимствований, которая превращается в псевдоморфозы.

Г. В. Флоровский, как видим, стремится осмыслить исторические истоки всех этих явлений, осложняющих развитие русского богословия, — отставания, политизации богословских заимствований, неразвитости религиозного образования, ментальных проблем и др. Но он внимательно отслеживает и моменты «постигающего роста», развития в русском богословии. Уже в первой половине XIX в. «борьба за богословие» (так названа одна из глав его книги) завершается рядом успешных продвижений, становлением органических форм в истории русского православия, в том числе и под влиянием западных заимствований в самых разных областях религиозной и культурной жизни. Он отмечает следующие творческие победы в русском богословии. Во-первых, он пишет о развитии библейского богословия, об обязательном чтении Писания в духовных школах, об изучении в этих школах языков Библии — греческого и еврейского в том числе. В итоге появляется «интуиция священной истории». Во-вторых, пробуждаются «историческое чувство», «динамическое восприятие жизни», в том числе и под влиянием «новейшей немецкой философии», религиозный интерес к прошлому, «чувство Предания». В-третьих, укрепляется органическая связь богословия и философии. В-четвертых, интенсивно развивается издательская деятельность в области религиозной литературы, выходят книги, богословские журналы, сборники, магистерские диссертации [4, с. 231–233]. Г. В. Флоровский подводит своего читателя к выводу о том, что в русском богословии активизируется процесс творческого развития, что период «школьного доктринерства» заканчивается, а тем самым усиливается созидательная работа над заимствованиями и ослабевает псевдоморфная направленность богословской мысли. Тема богословских псевдоморфоз в православии уходит в его книге на второй план, а на первый план выдвигается тема синтеза — творческого, исторического, органического, а не школьного, доктринерского, приспособленного к идеологической злобе дня.

Когда обращаются к теме синтеза в религиозно-философских трудах Г. В. Флоровского, то имеют в виду неопатристический синтез как творческое использование святоотеческой богословской мысли в свете новых исторических обстоятельств, новых культурных веяний, развивающейся философской мысли, отделившейся в существенной своей части от богословия, качественно новых форм общественной жизни и многого другого. Но не обращают внимания на то, что он использует и другие проявления синтеза в истории. Неслучайно ведь он использует понятие «исторический синтез» как предельно широкое. В данном случае важно подчеркнуть, что вся логика осмысления проблемы заимствований в русском богословии в его книге не оставляет сомнений в следующем: становление православной мысли в прошлом и настоящем в направлении «постигающего роста» протекает также и как синтез «своего» и «чужого», традиций русского богословия, а шире — русской философии и культуры, с одной стороны, и богословия других христианских конфессий, философских систем и культуры Запада прежде

всего. Другое дело, что этот синтез не всегда способствует «постигающему росту» богословской мысли. В ряде случаев соединение автохтонных и заимствованных форм не ведет к развитию, постигающему «кафолическое сознание» Церкви, но, напротив, порождает псевдоморфозы, затемняющие, искажающие кафолические основы богословской мысли.

Проблема инославных заимствований решается Г. В. Флоровским, как уже отмечалось, в историческом, точнее сказать, конкретно-историческом ключе, — как проблема многоаспектная, предполагающая выход за рамки отдельно взятой истории богословия к истории богословия во всей ее контекстуальной полноте. Пути русского богословия — это исторические пути. Это пути, определяемые исторически своеобразными особенностями становления и развития богословия в каждой из конфессий, т. е. с конкретикой своего исторического генезиса. Кафолическое сознание богословской мысли может быть понято, с одной стороны, как сознание, заданное в основоположениях святоотеческой мысли, а с другой — как путь изменчивый, неровный, путь преодоления «разрывов», «ошибок», когда опять-таки в силу конкретных исторических причин появляются также и псевдоморфные образования. Богословские псевдоморфозы не есть следствие заимствований в точном смысле слова. Заимствования становятся псевдоморфозами потому, что они не способствуют развитию богословия, постигающего кафолический дух Церкви, но служат низшему — церковным и богословским разногласиям, ретроградным политическим интересам соперничающих стран, не свету духовно-нравственного просвещения, но тьме невежества и заблуждений.

Богословские заимствования в русском православии, полагает русский мыслитель, всегда играли и будут играть в дальнейшем существенную позитивную, развивающую роль. Однако в том только случае, если они используются в богословии иной конфессии как фактор соединяющий, развивающий, а не как сила, подавляющая соборное единство. Вместе с тем он не приемлет те заимствования, которые носят формально-догматический и схоластический характер, насильственно подавляют социальный уклад, культуру, язык и менталитет народа, подпитывают обскурантизм и сервилизм властвующих элит. Конечно, он прекрасно понимал историческую неотвратимость появления псевдоморфоз в русском богословии как, впрочем, и в любом другом. Но история всегда оставалась для него историей, опрокинутой в современность, «историей творимой современности», историей уроков прошлого и задач настоящего и будущего.

Проблема роли и значения западных заимствований в русской истории всегда была и остается сегодня одной из центральных. Это относится и к заимствованиям в сфере богословской мысли. В последние годы актуализировалась и тема богословских псевдоморфоз, которая напрямую связана с инославными заимствованиями в русской богословской мысли. Соответствующая тематика остается и сегодня злободневной, вызывает оживленные дискуссии. К тому же подходы Г. В. Флоровского подвергаются критике, впрочем, не всегда обоснованной.

Об этом свидетельствуют, к примеру, две статьи, появившиеся в сборнике «Георгий Васильевич Флоровский» [5]. Первая принадлежит перу доктора философских наук, профессора богословия П. Л. Гаврилюка. Исследователь дал обстоятельный анализ актуальных и на сегодняшний день тем: богословские отношения русского православия и западных конфессий, неопатристический синтез и др. За-

тронул он и вопрос о богословских псевдоморфозах в трактовке Г. В. Флоровского. П. Л. Гаврилюк ставит в упрек Флоровскому то, что его концепция христианского синтеза строилась без учета наследия западных отцов, что эту концепцию следовало бы определить как «греко-неопатристический синтез» [6, с. 193]. Христианский синтез, как было показано в настоящей статье, рассматривается Г. В. Флоровским как католический синтез. Более того, он взывает к католическому богословию, которое вырастает на основе исторического опыта разных христианских конфессий, а не одного православия. В книге русского философа неоднократно подчеркивается вклад богословского опыта всего Запада в русское богословие.

Неслучайно на первой странице «Путей русского богословия» он пишет, что только в «святоотеческом предании» во всей его полноте «можно найти верное мерило и живой источник созидательного вдохновения» и что именно поэтому «все подлинные достижения русского богословия были связаны с творческим возвращением к святоотеческим истокам». И не только византийским. Он намеренно снова и снова использует словосочетание «патристика и византизм». Приведем один только пример: «Умственный отрыв от патристики и византизма был, я уверен, главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии» [4, с. XV]. А в самом конце своего сочинения при обращении к теме религиозной «встречи» с Западом он взывает к «полноте Церковного опыта» и к «полноте отеческого предания». «И в новом, искомом православном синтезе, — поясняет он здесь же, — вековой опыт католического Запада должен быть учтен и осмыслен с бóльшим вниманием и участием, чем то было принято в нашем богословии до сих пор» [4, с. 512–514].

В подобном же духе, т. е. с позиции критики якобы присущей Г. В. Флоровскому ориентации православия только на наследие христианского эллинизма, П. Л. Гаврилюк обсуждает и выдвинутый русским философом подход к истокам богословских псевдоморфоз в России XVII–XVIII вв. Критик как бы не видит того, что Г. В. Флоровский исходит из исторической конкретики особо тесных отношений славянских народов с Византией, а соответственно, и с византийской патристикой. П. Л. Гаврилюк утверждает, что за использованием понятия «псевдоморфоза» у Г. В. Флоровского стоит неприятие западных направлений богословской мысли. «По Флоровскому, — заявляет он, — всякое сближение с западным богословием является искажением, “псевдоморфозой” (выражение Шпенглера) православия, потерей самобытности. Петровскую Реформацию он, аналогичным образом, считает «протестантской псевдоморфозой церковности». Наоборот, сохранение «восточной» идентичности и очищение ее от «латинства» оказывается критерием богословской истины» [6, с. 195].

С этим выводом П. Л. Гаврилюка трудно согласиться. Из содержания книги никак не следует, что Г. В. Флоровского беспокоила самобытность сама по себе. Он прекрасно понимал, что любая поместная Церковь, богословие любой христианской конфессии несут своеобразный отпечаток своей «почвы», а именно своего уклада жизни, быта, культуры и языка. Русского мыслителя волновали пути и беспутья русского богословия, да и всей русской жизни и культуры. Он писал об «ошибках», «неудачах» и псевдоморфозах русского развития, в том числе и о том, как препарируются в русском богословии и русскими акторами прежде всего западные влияния. Он призывал не к очищению русского бого-

словия от латинства, а к его избавлению от тупиковых путей и, конечно, от псевдоморфоз. Более того, он призывал русских православных от «обличительного богословия», притом что и пути последнего, по его мнению, тоже не всегда были прямыми. Новым «обличительным богословием» должно стать, — поясняет он, — историософическое истолкование Западной религиозной трагедии. Но эту трагедию нужно именно перестрадать, пережить, как свою и родную, и показать ее возможный катарсис в полноте Церковного опыта, в полноте отеческого предания» [4, с. 514]. Здесь, как видим, он снова подчеркивает, что богословие любовью конфессии существует в своих успехах и неудачах, но всегда должно быть истолковано в полноте церковного опыта разных христианских конфессий и патристики, во всех своих формах постигающего роста и во всех своих неудачах, включая и псевдоморфные тупики.

Опыт католического Запада прежде всего, как видно из сказанного, должен быть осмыслен внимательно, участливо, а главное — творчески, а не подражательно, не повторением «западных задов», как это было раньше. Нельзя забывать еще и то, что русское православное богословие вплоть до настоящего времени «слишком зависит в своей собственной созидательной работе от западной поддержки» [4, с. 505]. Русский философ выступал не против заимствований, их использования в собственном развитии, но против их использования внутренними силами прежде всего с целью введения в русское богословие разного рода нововведений, искажающих дух и букву христианского вероучения, форм нетворческих, застойных, в том числе и псевдоморфных образований. Г. В. Флоровский не выстраивал, как утверждает П. Л. Гаврилюк, «проект по очищению православной русской культуры от инославных черт» в духе славянофильства и евразийства, но вполне определенно разрабатывал концепцию богословского синтеза, а именно такого разрешения «икуменического вопроса», в рамках которого нашлось бы место и творцам «кафолического предания», и «историческому опыту» церковной жизни и богословской мысли, и достаточно специфическому у разных христианских народов генезису культуры, и, наконец, творческому богословскому ответу на новые, небывшие, неожиданные конкретно-исторические вызовы.

Взвешенной и концептуально значимой представляется позиция богослова из Франции Н. Казаряна, который считает одной из научных заслуг Г. В. Флоровского выдвижение проблемы неопатристического синтеза как средства преодоления богословских псевдоморфоз. Нельзя не согласиться также с утверждением Н. Казаряна, согласно которому Г. В. Флоровский не отгораживался от «животрепещущих проблем за пределами церковной ограды» и «всегда был открыт дискуссии с западными богословами в “динамичной и творческой” перспективе и не ограничивал свой богословский кругозор исключительно восточными отцами» [7, с. 309–311].

Подчеркнем в связи с этим еще раз, что русский мыслитель стремился к актуализации богословия, притом таким образом, что настоящее рассматривалось им в историческом контексте, а будущее не только как «нечто зыскуемое», но и как «нечто творимое». Г. В. Флоровский ищет и находит истоки псевдоморфоз именно в исторических реалиях становления православной русской мысли. Богословие, как он показывает в своей книге, не может быть выключено из общественной (церковной и светской) жизни в отдельных странах и у отдельных народов. Любые

заимствования в этих странах и у этих народов именно в силу специфики их социального и культурного развития амбивалентны по своим последствиям. Чужие формы, с одной стороны, синтезируются и обогащают не свою жизнь и культуру, не свое богословие, а с другой — могут становиться нетворческой, тормозящей силой, псевдоморфозами в том числе.

В заключение хотелось бы выделить некоторые методологически перспективные выводы Г. В. Флоровского, которые если не прямо, то во всяком случае вполне определенно имеют отношение к теоретическому и историческому использованию понятия «псевдоморфоза», в особенности при обращении к проблеме заимствований и не только в области богословия, а и шире — в других сферах общественной жизни и культуры.

Первый вывод: проблема путей русского богословия решается Г. В. Флоровским не столько с точки зрения содержания богословской мысли, сколько под углом зрения исторических условий, в рамках которых складываются как перспективные органические формы, так и псевдоморфозы. Соответственно и проблема развития, «постигающего роста» русского богословия рассматривается в его книге как «опыт исторического синтеза», т. е. как все более развитая, все более содержательно развернутая система связей между богословием и философией, религиозно-философской мыслью и культурой, наконец, между православным богословием и богословием других христианских конфессий. Существенным с методологической точки зрения был и поставленный русским мыслителем вопрос об амбивалентности заимствований, т. е. о превращении одних заимствований в псевдоморфозы, а других — в синтетические формы, которые стимулировали развитие русской религиозно-философской мысли, русской культуры и русского богословия. Заимствования в истории русской мысли, подчеркивал Г. В. Флоровский, восполняли лакуны, отставания и «неудачи» собственного развития. Тем самым он намечает подход, согласно которому эти заимствования участвуют в творческом процессе формирования новых синтезов, а значит — обогащают ту церковную и образовательную среду, в которую они проникают. Вместе с тем всегда есть заимствования, проводниками которых выступают и внешние силы, и силы внутренние, прежде всего властвующие круги, использующие богословское знание в своих частных, корыстных интересах. Использование богословия, в политических интересах особенно, становилось тормозом в его развитии, приводило к «неудачам» в этом развитии. Такие заимствования не могли становиться составной частью в процессах органического и нацеленного на развитие и религиозно-философской мысли, и образовательной сферы. Здесь — источник появления псевдоформ, нежизнеспособных «сростков». Такое чисто инструментальное использование, формально-догматическое, нетворческое препарирование христианского вероучения являлось источником тяжелых последствий в истории как русской церкви, так и русского богословия. Тут Г. В. Флоровский явно подходит достаточно близко к выводу о том, что источником богословских псевдоморфоз были внутренние факторы, а не заимствования сами по себе.

Второй вывод: исторический синтез в понимании Г. В. Флоровского мыслится как единство однажды явленных человеку божественных первоначал — абсолютных, вневременных, неизменных и безусловных, с одной стороны, а с другой — всегда данных человеку как историческому существу, в исторических формах про-

явления этих первоначал, обусловленных временем и местом, а потому несущих в своем содержании не один только «постигающий рост», а и «неудачи», «ошибки», в том числе и псевдоморфозы. Эти первоначала Писания и Предания и выступают как для всякого христианина, так и для богослова в качестве духовного «мерила», образца, на основе которого выстраиваются духовно-нравственные меры отношения к изменчивым, непостоянным, а нередко и регрессивным, упадочным формам исторического богословия. Патристика и представлялась ему в качестве истока, но никак не завершения исторического бытования «кафолического синтеза». Исторического в смысле его соотносительной связи с конкретными, специфическими формами проявления этого синтеза. Притом любой исторический синтез виделся ему как творческое делание, в ходе которого всегда есть и ошибки, попятные движения, в ряду которых и псевдоморфозы, склонные к формально-догматическому, ретроградному и идеологизированному использованию богословского знания, к равнодушному или даже враждебному отношению ко всякой исторической новизне. Псевдоморфозы как бы выпадают из истории, у их создателей отсутствует христианское «чувство истории», они лишены внимательного и участливого отношения и к святоотеческой мысли, и к историческому опыту Церкви, богословия, и, наконец, ко всей полноте исторической жизни народа. Историческое прошлое не уходит, оно вливается как часть нового синтеза, формирующегося в настоящем, в процессах «творимой современности».

Третий вывод: подход Г. В. Флоровского к феномену псевдоморфоз в русском богословии при всей его концептуальной незавершенности или кажущейся случайности в идейном содержании «Путей русского богословия» остается актуальным и методологически значимым, особенно применительно к русской истории во всех ее проявлениях, включая и современный период. Притом для понимания не только путей русского богословия, но и причин появления псевдоморфных образований в политической идеологии, экономической теории и практики, в культуре, образовании и др. Современное человечество, а равно и Россия со своими особенно острыми «неудачами» нуждается, во-первых, в преодолении псевдоморфных состояний в общественной жизни, которыми так перенасыщена наступившая переходная историческая эпоха, а во-вторых — в созидательной, творческой и практической деятельности по облечению в новые формы небывших, не встречавшихся ранее исторических процессов — но всегда возвращаясь к духовно-нравственным вершинам культурного наследия, в широком смысле слова — к отцам, созидателям образцовых метаисторических форм в религии, философском умозрении, искусстве и других областях духовной жизни общества.

## Литература

1. Королев, С. А. (2014), Псевдоморфоза в истории России, в: *История модернизации как предмет социально-философского анализа*, М: ИФРАН, с. 88–117.
2. Мезенцев, И. В. (2015), Влияние римо-католицизма на становление русской духовно-академической философии в дореволюционный период в оценке православных мыслителей, *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*, № 1, с. 117–129.
3. Шпенглер, О. (1998), *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т., т. 2*, М.: Мысль.
4. Флоровский, Г. В. (1991), *Пути русского богословия*, Киев: Путь к истине.
5. Черняев, А. В. (ред.) (2015), *Георгий Васильевич Флоровский*, М: Политическая энциклопедия.

6. Гаврилюк, П. Л. (2015), Запад и Восток в контексте философии неопатристического синтеза, в: *Георгий Васильевич Флоровский*, М.: Политическая энциклопедия, с. 180–204

7. Казарян, Н. (2015), Понятие «псевдоморфоза» у О. Шпенглера и Г. В. Флоровского, в: *Георгий Васильевич Флоровский*, М.: Политическая энциклопедия, с. 299–312.

Статья поступила в редакцию 28 октября 2022 г.;  
рекомендована к печати 29 ноября 2023 г.

Контактная информация:

Щученко Владимир Александрович — д-р филос. наук; vladalex40@mail.ru

## The Concept of “Pseudomorphosis” in the Book by G. V. Florovsky “Ways of Russian Theology”

V. A. Shchuchenko

18, ul. Beregovaya, Shuvalovo, St. Petersburg, 194356, Russian Federation

**For citation:** Shchuchenko V. A. The Concept of “Pseudomorphosis” in the Book by G. V. Florovsky “Ways of Russian Theology”. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 1, pp. 166–181. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.114> (In Russian)

The concept of pseudomorphosis is used by G. V. Florovsky as such a borrowing, which is of an instrumental-technological and formal-scholastic nature and, therefore, does not meet the deep interests of the Church of Christian peoples and the creative development of theological thought. He emphasizes the positive, stimulating significance of theology in the history of Russian not only of Patristics, which is usually paid attention to, but also of Western theological thought, especially since the sixteenth century, which is often overlooked. From the point of view of G. V. Florovsky, theological pseudomorphoses are overcome on the basis of multilateral historical ties: Patristics and the ‘comprehending growth’ of theological thought, theology and church life, theology and secular philosophy, theology and culture of the people, Orthodox theology and the theological thought of other Christian confessions. According to G. V. Florovsky, the ‘Catholic’ synthesis of the Church means that universal, communal force, which manifests itself in theological thought on the historical basis. The transformation of external borrowed forms into pseudomorphoses is explained by G. V. Florovsky with specific historical reasons: the lag of Orthodox thought from Western religious and philosophical thought, the political interests of the warring countries, the separation of the clergy from the needs of laic believers, their historical experience and culture. The Russian theologian considers as pseudomorphic those theological borrowings that formally and dogmatically, and not organically and synthetically, enter the autochthonous cultural-historical context. It is here that the source of uncreative imitation and scholastic tendencies in Russian theology manifest themselves. G. V. Florovsky shows, that borrowings alien to the interests and needs of the believers turn into clericalism and political servility of Church hierarchs. This statement by G. V. Florovsky is relevant till nowadays; it is combined with another, equally relevant conclusion by him: a dialogue with Western theology has a positive, stimulating value for Russian Orthodoxy as well.

*Keywords:* pseudomorphosis, borrowing, Russian theology, Orthodoxy, Western confessions, historical synthesis.

## References

1. Korolev, S. A. (2014), Pseudomorphosis in the history of Russia, in: *Istoriia modernizatsii kak predmet sotsial'no-filosofskogo analiza*, Moscow: IFRAN Publ., pp. 88–117. (In Russian)

2. Mezentsev, I. V. (2015), The influence of Roman Catholicism on the formation of Russian spiritual and academic philosophy in the pre-revolutionary period in the assessment of Orthodox thinkers, *Gumanitarnye issledovaniia v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, no. 1, pp. 117–129. (In Russian)
3. Spengler, O. (1998), *Decline of Europe. Essays on the morphology of world history: in 2 vols*, vol. 2, Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
4. Florovskii, G. V. (1991), *Ways of Russian Theology*, Kyiv: Put' k istine Publ. (In Russian)
5. Cherniaev, A. V. (ed.) (2015), *Georgii Vasilevich Florovskii*, Moscow: Politicheskaia entsiklopediia Publ. (In Russian)
6. Gavriliuk, P. L. (2015), West and East in the Context of the Philosophy of Neoplatonic Synthesis, in: *Georgii Vasilevich Florovskii*, Moscow: Politicheskaia entsiklopediia Publ., 180–204. (In Russian)
7. Kazarian, N. (2015), The concept of “pseudomorphosis” in O. Spengler and G. V. Florovsky, in: *Georgii Vasilevich Florovskii*, Moscow: Politicheskaia entsiklopediia Publ., pp. 299–312. (In Russian)

Received: October 28, 2022  
Accepted: November 29, 2023

Author's information:

Vladimir A. Shchuchenko — Dr. Sci. in Philosophy; vladalex40@mail.ru