

А.В. Черняев

Неопатристический синтез как встреча Традиции и Модерна*
(О книге: Gavrilyuk Paul L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford University Press, 2014. 297 p.)

Черняев Анатолий Владимирович – кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе. Институт философии РАН; Российская Федерация, 109240 г. Москва, ул. Гончарная, д. 12 стр. 1; email: chernyaev@iph.ras.ru

Рецензия представляет монографию Павла Гаврилюка и ее значимость для уяснения картины истории русской религиозной мысли XX в. в аспекте динамического соотношения традиции и модернизма как ключевых ее ориентиров. Рецензируемое исследование представляет собой удачное сочетание жанров теоретической и эмпирической истории идей: оно вводит в оборот целый ряд новых документов, на основе анализа которых автор предлагает существенно новую концепцию истории русского религиозно-философского Ренессанса. Показано, что книга Гаврилюка проливает также новый свет на многие частные сюжеты истории русской религиозной мысли и способствует преодолению немалого числа связанных с ней стереотипов. Отмечена историко-философская продуктивность предпринимаемого автором социально-психологического анализа взаимоотношений между представителями разных поколений религиозных мыслителей русского зарубежья. В частности, это послужило автору рецензируемой монографии дополнительным обоснованием, чтобы истолковать наследие В.С. Соловьева и в целом русского религиозно-философского Ренессанса как «полемический подтекст» развивавшейся Флоровским концепции неопатристического синтеза. Признана обоснованной интерпретация критики идеологии евразийства со стороны Флоровского как основанной на выстраивании идентичности не по национальному, а по религиозному принципу. В связи с этим в монографии предпринимается также успешная попытка раскрыть концептуальную взаимосвязь историко-философских трудов Флоровского, посвященных критике западной «псевдоморфозы» русского богословия, и той части его наследия, в которой сформулирована программа неопатристического синтеза. Наряду с детальной экспликацией генезиса и эволюции неопатристического синтеза, автор монографии предпринимает и критический анализ концепции Флоровского, основные противоречия которой усматриваются в сфере философии истории. Незавершенность неопатристического синтеза констатируется как принципиальная черта данного открытого проекта.

Ключевые слова: русский религиозно-философский ренессанс, В.С. Соловьев, Г.В. Флоровский, неопатристический синтез

В числе крупнейших русских религиозных мыслителей конца XIX – XX вв. – таких, как Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, – имя Г.В. Флоровского упоминается не всегда, однако его фигура в этом ряду отнюдь не является

* Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта «Традиция и модернизм в русской религиозной философии конца XIX–XX вв. (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский)».

маргинальной. Ибо разработанная Флоровским концепция неопатристического синтеза представляет собой одну из важнейших точек референции как для русской религиозной мысли, так и в целом для мирового православного богословия XX в. Именно к такому выводу убедительно подводит читателя книга американского исследователя, профессора университета св. Фомы (г. Сент-Пол, США) Павла Гаврилюка «Георгий Флоровский и русский религиозный Ренессанс», увидевшая свет в издательстве Оксфордского университета в 2014 г.

Эта работа является примером удачного сочетания концептуального, теоретического подхода к истории идей и тщательно разработанной источниковедческой базы. Наряду с ранее известными и неоднократно опубликованными трудами и материалами переписки Флоровского с его корреспондентами, монография вводит в научный оборот ряд новых архивных находок. Среди них – случайно обнаруженная автором в библиотеке Нью-Йоркской Свято-Владимирской семинарии некаталогизированная рукопись четырех лекций Флоровского, посвященных философии В.С. Соловьева, которые были прочитаны им в Русском Институте в Праге в 1923 г. Само существование этих лекций в письменной форме ранее не было известно научному сообществу¹. Другие находки из того же архива позволили Гаврилюку реконструировать магистерскую диссертацию Флоровского «Историческая философия А.И. Герцена», полный текст которой считался утраченным. Кроме того, в исследовании использован обширный корпус впервые вводимой в научный оборот переписки Флоровского с разными лицами. Вновь привлеченные источники позволили автору монографии создать более полную картину интеллектуального развития Флоровского. Концепция книги была апробирована на целом ряде научных семинаров и конференций, в том числе – на международной конференции «Философское и богословское наследие Г.В. Флоровского: Современные интерпретации», прошедшей в Институте философии РАН в ноябре 2013 г.

Одна из тем, на которых сфокусировано внимание автора монографии, связана с проблематикой традиции и модернизма в разных аспектах и измерениях творческой деятельности Флоровского, – от его отношения к интеллектуальной традиции русской религиозной философии и осмысления собственного места в ней до понимания им динамического соотношения авторитета традиции и свободного творчества в религиозно-философском познании, а также духовных оснований христианской традиции в масштабе современной мировой культуры. С этой точки зрения, книга Гаврилюка проливает новый свет на многие сюжеты истории русской религиозной мысли, способствует преодолению немалого числа связанных с ней стереотипов и демонстрирует целый ряд примечательных парадоксов. Начать с того, что, хотя православные традиционалисты апеллируют к наследию Флоровского больше, чем модернисты, они и сами не избежали критики с его стороны. Ибо в соответствии с общими установками русского религиозного Ренессанса, Флоровский настаивал, что Церковь не должна ограничивать интеллектуальную культуру, но вступать с ней в открытый творческий диалог, способствуя ее одухотворению и христианизации. Поэтому не стоит удивляться, что не только в рамках русского православия, но и в интернациональном масштабе его программа «возвращения к отцам» встретила значительное сопротивление со стороны «зелотов традиционализма», ведь неопатристический синтез ни в малой мере не является лишь программой реставрации достопочтенных древностей. По афористичному выражению автора книги, «Флоровский делал патристическую теологию современной, а современность – устаревшей. Создатель неопатристического синтеза может быть назван традиционалистом-инноватором и обновителем традиционализма (an innovating traditionalist and traditionalist

¹ Корпус открытых П.Л. Гаврилюком текстов Г.В. Флоровского 1920-х гг., посвященных В.С. Соловьеву (курс лекций «Философия Вл. Соловьева», публичная лекция «Творческий путь Владимира Соловьева») и текст рецензии на издание писем В.С. Соловьева под редакцией Э.Л. Радлова) опубликован в «Историко-философском ежегоднике» за 2015 г. [см.: Гаврилюк, 2015].

innovator)» [Gavrilyuk, 2014, p. 10]. В подтверждение своей мысли Гаврилюк указывает, что само понятие неопатристики фиксирует оба этих аспекта: «нео» – инновации и креативность, «патристика» – традиция и преемственность (прежде всего, по отношению к отцам Церкви). Согласно Флоровскому, мысль отцов всегда актуальна; в противоположность этому, интеллектуальные тренды постпросвещения русский мыслитель рассматривал как преходящие увлечения. Философские рамки Модерна слишком узки для Флоровского; его возвращение к отцам было движимо стремлением расширить интеллектуальный горизонт, в сфере которого могут быть заданы богословские вопросы, обладающие современной актуальностью.

В своей главной книге «Пути русского богословия» (и не только) Флоровский посвятил немало страниц достаточно острой критике с позиций богословского традиционализма центральных фигур и идей русского религиозно-философского Ренессанса XX в. (а само это слово писал не иначе как в кавычках). Не без влияния концепции автора «Путей русского богословия», русскую религиозную мысль XX в. зачастую представляют в терминах острой дихотомии между модернизмом русских религиозных философов, получившим наиболее яркое воплощение в трудах С.Н. Булгакова (продолжающего линию В.С. Соловьева), с одной стороны, и апеллирующим к традиции неопатристическим направлением, которое представлено трудами Г.В. Флоровского и его последователей. Книга Гаврилюка направлена на пересмотр этой дихотомической схемы и демонстрацию того, в какой значительной степени движение неопатристики обусловлено идеями и процессами, инспирированными духовным ренессансом русской культуры на рубеже XX в. В связи с этим предпринимается также попытка раскрыть концептуальную взаимосвязь историко-философских трудов Флоровского, посвященных критике западной «псевдоморфозы» русского богословия, и той части его наследия, в которой сформулирована программа неопатристического синтеза.

Автор считает необходимым заново рассмотреть духовные импульсы русского религиозно-философского Ренессанса, чтобы представить «полемический подтекст» мысли Флоровского, и в связи с этим рисует емкую и колоритную картину этого сложного культурного феномена, которая сама по себе представляет большой интерес. По его мнению, по своему культурно-историческому значению русский религиозно-философский Ренессанс конца XIX – XX вв. может быть сопоставлен с такими грандиозными явлениями, как итальянское Возрождение или эпоха «бури и натиска» в Германии. И это значение не ограничено масштабом только лишь русской культуры, оно выходит далеко за ее пределы. В частности, проблемы, поднятые русскими светскими и церковными интеллектуалами на Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. и в ходе последующих дискуссий, во многом предвосхитили развитие политической теологии, теологии телесности и сексуальности, этнотеологии на Западе в XX в. Отмечая высокий накал мысли и большую культурную значимость русского религиозно-философского Ренессанса, автор монографии справедливо констатирует узость его социальной базы, вследствие чего духовное движение «делавших Ренессанс» проиграло в конкурентной борьбе за Россию с движением «делавших революцию», которое предложило обществу более простую и убедительную программу. Вразрез с традиционными lamentациями по поводу «философского парохода», Гаврилюк высказывает не лишнее оснований утверждение, что «в каком-то смысле высылкой философов из России Ленин спас религиозный Ренессанс», лидеров которого в противном случае ожидала бы трагическая судьба Г.Г. Шпета и П.А. Флоренского (в биографиях которых автор допускает неточности. См.: [Ibid., p. 48–49]).

Перефразируя название статьи Флоровского 1921 г. («О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей)»), восходящее к изречениям ницшевского Заратустры, равно как и к названию романа И.С. Тургенева), Гаврилюк посвящает отдельную главу своей монографии «отцам» и «детям» русского религиозно-философского Ре-

нессанса в изгнании, причисляя Флоровского к младшему поколению – поколению «детей». Подобный прием позволяет автору раскрыть сложные нюансы социально-психологических взаимоотношений между представителями разных поколений религиозных мыслителей русского зарубежья, во многом обусловивших своеобразный бунт «детей» против «отцов». Наряду с этим, можно вести речь также и о поколении «внуков», как, например, Александр Шмеман и Иоанн Мейендорф, которые, в свою очередь, «взбунтовались» уже против Флоровского...

Такая перспектива рассмотрения позволяет уяснить и предпринятую Флоровским переоценку наследия великого предтечи русского религиозно-философского Ренессанса – В.С. Соловьева. В юности Флоровский был духовно разбужен трудами основоположника метафизики всеединства, однако по мере обретения богословской зрелости он начинает видеть проблематичность в религиозно-философском наследии Соловьева и в конце концов решительно дистанцируется от него. Как указывает Гаврилюк, эта перемена умонастроения могла быть отчасти обусловлена и опытом личного общения в Праге с представителями поколения «отцов» русского религиозного ренессанса (П.И. Новгородцев, П.Б. Струве, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков). Впоследствии Флоровский будет расценивать софиологическую парадигму как финальную стадию «западного пленения» и тупикового направления развития русской религиозной мысли. В то же время, несмотря ни на что, философская система Соловьева послужила Флоровскому необходимым «трамплином» для собственного философско-богословского взлета. Поэтому история рецепции Флоровским наследия Соловьева и его последователей может рассматриваться как историко-философский комментарий к концепции неопатристического синтеза (а также как его «полемический подтекст»).

С другой стороны, по сравнению с поколением «отцов» русского религиозно-философского Ренессанса, в особенности – лидеров авангардного нового религиозного сознания (Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, В.В. Розанов, Н.М. Минский, Н.А. Бердяев), «дети» (Флоровский, В.Н. Лосский, М. Лот-Бородина, В. Кривошеин) полагали, что в новых условиях пребывания на Западе православие нуждалось в артикуляции и защите в большей степени, чем в модернизации и реформировании: «Кругозор поколения Флоровского формировался в изгнании, где страдающая Церковь в традиционных своих формах нуждалась в поддержке больше, чем в модернизации, верной службе – больше, чем в смелом слове пророчества... Опыт изгнания вел к воцерковлению. В итоге “воцерковление разума” стало существенным аспектом богословской эпистемологии Флоровского» [Ibid., p. 53].

Что же касается критицизма Флоровского в адрес «отцов» Ренессанса, то он не должен заслонять того факта, что сами вопросы, за решением которых мыслитель будет обращаться к патристике, как и круг получаемых ответов, были подготовлены именно Ренессансом. Ибо последнему Флоровский обязан своим духовным и интеллектуальным формированием в гораздо большей степени, чем академическому богословию, которое он никогда не изучал систематически. По удачному образному выражению автора монографии, «само происхождение Флоровского предопределило его будущее лидерство в Ренессансе. Его семья являла собой микрокосм, олицетворяющий стремление Ренессанса привести к диалогу представителей Церкви и религиозно ищущей интеллигенции. Весьма символично, что впоследствии Флоровский будет неизменно носить такие элементы одежды, как берет и подрясник, которые служат отражением этих двух ипостасей его личности – традиционные атрибуты русского интеллигента (берет) и священнослужителя (подрясник). Флоровский наконец-то объединил эти два мира в самом себе» [Ibid., p. 41].

Сложный и неоднозначный сюжет, связанный с участием Флоровского в первоначальном этапе формирования евразийского движения, трактуется в монографии по аналогии с проблемой его отношения к наследию В.С. Соловьева и русскому религиозно-философскому Ренессансу в целом. Подобно идеям «отцов» Ренессанса, опыт

общения и сотрудничества с евразийцами оставил заметный след на мировоззрении Флоровского, многообразно обнаруживающий себя не только в качестве полемического подтекста. Гаврилюк демонстрирует, что Флоровский многим обязан евразийству – начиная с характерного для евразийских текстов пафосного стиля, сочетающего историческую экспозицию и морализирующую диатрибу, что станет «визитной карточкой» трудов Флоровского по патристике и русской интеллектуальной истории. В содержательном же отношении, поскольку и после разрыва с евразийством Флоровский продолжал рассматривать значение русской революции в свете русской истории и, следовательно, будущее России в свете революции, непосредственно от этих размышлений он пришел к формулировке своей философии истории, которая послужила методологической прелюдией для его неопатристической теологии и построений в области истории русской религиозной мысли. На историософию Флоровского оказали несомненное влияние тезисы Н.С. Трубецкого о византийской духовной и политической ориентации России и негативном влиянии Запада на русское культурное и религиозное развитие.

По предположению Гаврилюка, антизападная идеология евразийства, в значительной степени вдохновленная идеями О. Шпенглера, коренится в экзистенциальном опыте переживания национально-государственного кризиса России и вынужденного скитальчества русских интеллектуалов-эмигрантов в чужих странах и культурах, стимулировавшего поиски собственной идентичности. Трудности жизни «в изгнании» и «в рассеянии» во многом способны послужить также и объяснением положенной Флоровским в основу своей историко-философской концепции метафоры «западного пленения» русского православного богословия. При этом оригинальность Флоровского в том, что, в отличие от остальных основоположников евразийства, он стал выстраивать идентичность не по национальному, а по религиозному принципу: «Вместо чаемой многими представителями русской эмиграции репатриации в новую, освобожденную от большевиков Россию, Флоровский провидел духовный возврат в “благоденственную страну Отцов” – возврат, который необходимо понимать не в геополитических, а в историко-культурных и философско-богословских терминах. Цель – покончить с периодом интеллектуального изгнания и утвердить истинную православную идентичность» [Ibid., p. 58]. При этом в своем стремлении исправить «западную порчу» православного богословия Флоровский трансформировал «компенсационный национализм» евразийства в христианский эллинизм патристики [Ibid. p. 79].

Специально обращаясь к рассмотрению проблематики динамического соотношения в творчестве Флоровского элементов традиции и модернизма, автор монографии констатирует, что поиск гармоничного баланса между этими началами является одним из ведущих лейтмотивов русского религиозно-философского Ренессанса, для которого в равной мере характерны как обращенность к традиции, так и культивирование духовной свободы и творчества. Эти два принципа в разной мере и в разных вариациях акцентировались большинством деятелей Ренессанса. Для одних, как, например, для Н.А. Бердяева или Б.П. Вышеславцева, соблюдение традиции было опцией и даже вынужденным делом, тогда как свобода и творчество были главными; для других, среди которых на первом месте Флоровский и В.Н. Лосский, свобода без верности традиции представлялась деструктивной, а подлинная духовная свобода была немыслима вне рамок традиции.

Проследивая генеалогию «инновационного традиционализма» Флоровского, Гаврилюк привлекает внимание читателя к выступлению В.В. Зеньковского на совещании членов Братства св. Софии в марте 1924 г. в Праге. По словам Зеньковского, «путь наш в Братстве лежит через сочетание здорового традиционализма с творческим движением – это в сущности не две, а одна и та же линия, ибо здоровый традиционализм зовет не к простому повторению ближайшего прошлого, а к возврату к первым векам, к святоотеческому мышлению; чтобы вернуться к этому, надо

творчески созреть для этого» [Братство, 2000, с. 24]. Тезис Зеньковского, согласно которому постижение отцов не должно быть рабским повторением их слов, а неким возвратом к патристическому мышлению, напрямую перекликается с идеологией будущего неопатристического синтеза и мог послужить Флоровскому конспектом для последующей артикуляции принципа, что свобода может быть обеспечена внутри патристической традиции скорее, чем за ее пределами. Тема усвоения «патристического мышления», столь важная для Флоровского, первоначально обсуждалась на заседаниях Братства и в аффилированном с ним кружке по изучению наследия святых отцов (занятия которого посещали Флоровский и Зеньковский). Впоследствии Флоровский был склонен преувеличивать свое несогласие с Зеньковским, который смело отстаивал как верность традиции, так и свободу в Церкви. Оппонируя Зеньковскому, Флоровский брал сторону традиции, но оба начала, которые он противопоставлял тогда, впоследствии были интегрированы в неопатристическом синтезе [Gavrilyuk, 2014, p. 125].

Наряду с детальной экспликацией генезиса и эволюции неопатристического синтеза, автор монографии предпринимает и критический анализ концепции Флоровского, основные противоречия которой усматриваются в сфере философии истории. Принципы историзма и христианского персонализма были для Флоровского альтернативой той интерпретации истории в духе «логического провиденциализма», которая развивалась немецкими романтиками и идеалистами, в русле которой строили свои концепции В.С. Соловьев и его последователи. Однако, как указывает Гаврилюк, во-первых, критика Флоровским органицизма в теории не вяжется с использованием органицистских категорий применительно к патристической мысли. Во-вторых, исторический сингуляризм, взятый Флоровским в общеноминалистическом понимании, оставляет мало места для таких совокупных субъектов, как «разум отцов» и «разум Церкви», которые были центральными категориями его неопатристики. Еще одна принципиальная трудность понимания Флоровского связана с тем, что иногда он конструирует границы между Востоком и Западом как проницаемые и подвижные, а в других случаях – как непроницаемые и статичные.

Обращаясь к конкретным примерам на материале историко-философской концепции Флоровского, Гаврилюк указывает, что Флоровский склонен путать критерий истины и критерий идентичности [Ibid., p. 190]. С этим связан упрек Флоровскому за «империалистическую трактовку» истории религиозной мысли, ибо, согласно нарративу Флоровского, «русское» богословие включает всех, кто родился на территориях, когда-либо относившихся к Российской Империи, включая Украину, которая, по мнению Гаврилюка, в действительности представляет собой не периферию России, а самобытное культурно-историческое образование. Поэтому и история украинской религиозной мысли плохо вписывается в излюбленную Флоровским схему «псевдоморфозы православия», основанную на противопоставлении протестантско-католического Запада и православной России. Эта схема имеет ограниченную применимость по отношению к Украине, ибо вестернизация православия и ориентализация католицизма шли здесь встречными курсами. «При этом уникальность украинского религиозного и интеллектуального наследия, ставшего образцом интеграции Востока и Запада, была проигнорирована и представлена как ранняя форма псевдоморфозы» [Ibid., p. 189].

В целом, автор монографии высоко оценивает концептуальный масштаб неопатристического синтеза, который было бы ошибочно рассматривать как изобретение, предназначенное исключительно для бегства от сложности современных проблем в идеализированное патристическое прошлое. Скорее, такой исторический синтез призван обогатить мысль современных философов и теологов, вывести ее за пределы эпистемического горизонта современности в досовременную (premodern) сферу мысли отцов Церкви. «Богословская гениальность Флоровского состоит именно в его способности связывать патристику и современную мысль взаимообогащающим об-

разом» [Ibid., p. 219]. В свете теории исторического знания, развиваемой Флоровским в работах 1920–30-х гг., исторический синтез не запрограммирован историческими источниками как таковыми, это нечто привносимое историком в акте понимания. В связи с этим второе значение выражения «неопатристический синтез» приобретает динамический смысл происходящего и ныне, всегда остающегося незавершенным герменевтического акта. Патристический проект не завершен, он нуждается в завершающем синтезе. Согласно Флоровскому, современные богословы, стоящие на почве историзма, способны усмотреть многозначительное единство в истории христианского богословия, продолжающейся с апостольских времен до сегодняшнего дня. Отцы Церкви лишь инициировали этот процесс; поэтому (нео)патристический синтез – скорее умышленное богословское задание, чем готовая историческая данность. Неопатристический синтез – результат аппликации исторического синтеза, понимаемого в духе методологии психологического «вчувствования» М.О. Гершензона (еще один пример рецепции идей русского Ренессанса!), но по отношению к иной инстанции. Поскольку патристическая теология обеспечивает лишь основу, патристический синтез по определению остается неполным и требует нового синтеза, работа над которым ведется каждым поколением заново. Таким образом, незавершенность проекта неопатристического синтеза Флоровского неслучайна, ибо такой синтез требует непрерывного герменевтического усилия. И одним из успешных примеров приложения такого усилия, несомненно, следует признать саму книгу Гаврилюка.

Список литературы

Братство, 2000 – Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923–1939 / Сост. Н.А. Струве. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2000. 336 с.

Гаврилюк, 2015 – *Гаврилюк П.Л.* Парадигмальный сдвиг в историософии Г.В. Флоровского: об истории создания курса лекций «Философия Вл. Соловьева» // Историко-философский ежегодник 2015. М.: АКВИЛОН, 2015. С. 284–302.

Gavrilyuk, 2014 – *Gavrilyuk Paul L.* Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford University Press, 2014. 297 p.

Neopatristic Synthesis as a Meeting of Tradition and Modernity (About the book of Gavrilyuk Paul L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford University Press, 2014. 297 p.)

Anatoly Chernyaev

Ph.D in Philosophy, Deputy Director for Research. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation: email: chernyaev@iph.ras.ru

The review discusses the importance of Paul Gavrilyuk's monograph for understanding the history of Russian religious thought of the 20th century in the dynamic relation of tradition and modernism as its key landmarks. The work reviewed is a successful combination of theoretical and empirical genres of the history of ideas: it introduces a number of new documents, and based on their analysis, the author proposes a new concept of the history of Russian religious-philosophical renaissance. It is shown that the book of Gavrilyuk also sheds new light on the many individual stories of the history of Russian religious thought and helps to overcome the considerable number of stereotypes related to it. The author's socio-psychological analysis of the relationships between different generations of Russian religious thinkers abroad should be marked as having great historical-philosophical productivity. In particular, it gave the author of the reviewed monograph additional reason to interpret the legacy of Vladimir Solovyov and the whole Russian religious-philosophical renaissance as a «polemical subtext» of the concept of neo-patristic synthesis, developed by Florovsky. It is justified to interpret the critique of ideology of Eurasianism by Florovsky as based on building identity

along not national, but religious lines. In this regard, the author has also taken a successful attempt to uncover the conceptual relationship of historical and philosophical works of Florovsky devoted to criticism of Western «pseudomorphs» of Russian theology and that part of his legacy, which contained the neo-patristic synthesis program. In addition to a detailed explication of the genesis and evolution of the neo-patristic synthesis, the author takes a critical analysis of Florovsky's conception, the basic contradictions of which are seen in the field of the history of philosophy. The incompleteness of neopatristic synthesis is a fundamental feature of this open project.

Keywords: Russian religious-philosophical renaissance, Vladimir Solovyov, Georges Florovsky, neo-patristic synthesis

References

Struve N.A. (ed.) *Bratstvo Svjatoj Sofii: Materialy i dokumenty. 1923–1939* [Brotherhood of St. Sophia: Materials and Documents. 1923–1939]. Moscow: Russkij put'; Parizh: YMCA-Press, 2000. 336 p. (In Russian)

Gavrilyuk, P.L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford University Press, 2014. 297 p.

Gavriljuk, P.L. Paradigmal'nyj sdvig v istoriosofii G.V. Florovskogo: ob istorii sozdanija kursa lekcij «Filosofija Vl. Solov'eva» [A Paradigm Shift in Georges Florovsky's Evaluation of Russian Religious Thought: His Unpublished Lectures "The Philosophy of Vladimir Solovyov"], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*'2015. Moscow: ACVILON Publ., 2015, pp. 284–302. (In Russian)