



Методология богословских исследований сквозь призму модернистского кризиса в Римско-Католической Церкви

КАК ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ УСПЕШНО ОСУЩЕСТВЛЯТЬ СВОЮ МИССИЮ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



На рубеже XIX–XX веков Католическая Церковь столкнулась с новым для себя вызовом, получившим впоследствии именование «модернизм» и приведшим к возникновению так называемого модернистского кризиса. Согласно распространенной сегодня точке зрения, модернистский кризис продолжался в Католической Церкви вплоть до созыва в 1962 году Второго Ватиканского собора и был этим собором преодолен. Проанализировав постсоборные процессы внутри католицизма, кандидат богословия, доцент Московской духовной академии **иерей Антоний Борисов** дал разъяснения «Журналу Московской Патриархии», почему можно с уверенностью сказать, что некоторые аспекты модернистского кризиса присутствуют в Католической Церкви и на современном этапе, и какую пищу для размышлений это дает православному человеку.

Совокупность всех ересей

Доказательством продолжающегося модернистского кризиса является, например, деятельность видных на нынешний день католических теологов Ханса Кюнга, Маркуса Кнаппа, Элизабет Шюслер-Фьоренца и некоторых иных, в той или иной форме требующих продолжать осуществленную Вторым Ватиканом реформу с целью дальнейшего «осовременивания» христианства даже в ущерб некоторым традиционным для христианских богословия и нравственности положениям¹.

Что же такое модернизм? И почему его возникновение вызвало кризис внутри Римско-Католической Церкви начала XX века? Модернизм, названный папской властью «совокупностью всех ересей»², стал во многом болезненным следствием той политики в сфере богословских исследований, которая проводилась руководством Католической Церкви во второй половине XIX века. Так, в 1864 году Папа Римский Пий IX издал энциклику «Quanta cura», приложением к которой стал так называемый «Силлабус эррорум», или «Список заблуждений», — перечень из 80 осуждаемых Римом воззрений, которые касались как богословия, так и общественно-политических вопросов. В результате под анафему католицизма попали не только пантеизм, социализм, коммунизм, принцип свободы совести и идея отделения Церкви от государства. Осуждению подверглись также библейские исследования (в лице критики Библейских обществ, ассоциировавшихся исключительно с протестантизмом) и любые формы взаимодействия веры и науки

(в лице осуждения рационализма и натурализма, которых Рим боялся еще со времен гонений на Галилея).

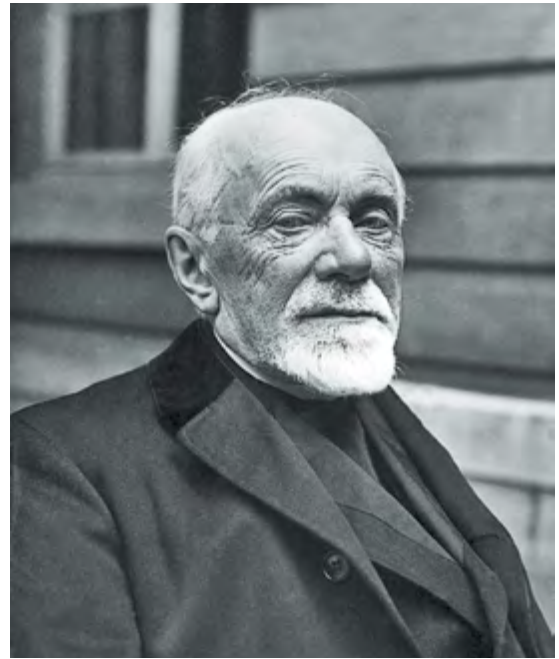
Что предложила Католическая Церковь своим последователям взамен? Ответом на вызовы времени стала сначала так называемая новая схоластика — переработанное рядом богословов (прежде всего Гаэтано Сансеверино и Йозефом Клэйтгенем) доктринальное наследие Тридентского собора (1545–1563)³. Впоследствии новая схоластика, превратившись в неотомизм, приобрела статус официальной доктрины католицизма. В 1879 году Папа Лев XIII выпустил энциклику «Aeterni patris», в которой указал на единственно возможный для католика формат богословско-философского видения, основанный на наследии Фомы Аквинского. Ситуация усугублялась принятым в 1870 году догматом о папской безошибочности в вопросах веры и нравочения⁴, который сконцентрировал в руках главы католиков полноту доктринальной власти и сделал папский магистериум источником вероучения наряду с Писанием и Преданием.

Возвращаясь к неотомизму, стоит отметить, что для Льва XIII и его ближайших преемников именно философско-богословская система Фомы представляла собой идеальное воплощение католического знания о мире трансцендентном и тварном. Правда, неотомизм не остался застывшей формой. Благодаря усилиям прежде всего Жака Маритена и Этьена Жильсона он превратился в пространство довольно живой богословско-философской мысли. Но это было уже потом. На тот момент монополизация

Луи Дюшен
(слева)



Альфред Луази
(справа)



Фомой (на самом деле его комментаторами из XVI века) сферы богословских исследований вызвала возмущение у прослойки в условном смысле прогрессивно мыслящего католического духовенства и университетской профессуры. Данная реакция и привела к возникновению модернизма и последовавшего за ним модернистского кризиса. Модернисты никогда не представляли собой какого-то сплоченного движения. Объединение их имен в некий перечень произошло скорее снаружи — не без влияния ватиканских цензоров. К числу модернистов по разным причинам были отнесены: во Франции — А. Луази, Л. Дюшен, М. Блондель, в Германии — Г. Шелл, в Великобритании — Дж. Тиррелл, а в Италии — Р. Мурри и А. Фогаццаро.

Всех перечисленных исследователей выделяло стремление сблизить католическую доктрину с достижениями современной им науки — не столько естественно-прикладной, сколько гуманитарной. Модернисты были вдохновлены достижениями историко-критического метода исследования текстов, а также археологии, палеографии, религиоведения, культурологии и иных дисциплин. С их точки зрения взаимодействие предания Католической Церкви с наукой должно было, с одной стороны, обогатить его, осовременив, с другой — очистить от ненужных и ложных слоев. И здесь мы наблюдаем существенную разницу в подходах.

Изменчивость научных истин

Для Луи Дюшена церковное наследие было первичным, а наука лишь помогала раскрыть его с новой стороны и актуализировать. Так, благодаря Дюшену окончательно был развеян миф о правдивости «Дарственной Константина»⁵. В лице же Альфреда Луази мы видим готовность пожертвовать преданием ради соответствия современным научным требованиям. Луази поставил перед собой задачу адаптировать католическую доктрину к требованиям современной ему мысли. Это побудило его обратиться к Священному Писанию, адаптировать его к новой культурной среде, опираясь на научные доказательства. В ходе исследовательской деятельности Луази пришел к выводу, что Библия лишена богодухновенности и представляет собой сборник повествований людей, живших в разные исторические эпохи. Исторического значения были лишены не только ветхозаветные, но и новозаветные книги. Так, для Луази «Евангелия — это не повествования об историческом Иисусе, но воплощение пророчеств о Христе»⁶. Начав с деконструкции Писания, Луази переключился на деконструкцию Предания, заявив, что Христос не намеревался создавать Церковь. Церковь, по мнению Луази, возникла вопреки воле Спасителя и является исключительно человеческой институцией.

В 1907 году модернизм был официально осужден Католической Церковью. Следующим

шагом стало введение в 1910 году так называемой антимодернистской присяги для преподавателей католических учебных заведений. Некоторые модернисты (как Дюшен) остались в Католической Церкви, скорректировав свои воззрения. Другие (как Луази) были из нее изгнаны. Разразившийся модернистский кризис стал, по меткому замечанию П. Б. Михайлова, поединком двух утопий — двух проектов по конструированию или реконструкции «золотого века»⁷. Неосхоластика (неотомизм) представляла собой попытку вернуться в мифическое идеальное Средневековье, в котором царствует не омраченная свободомыслием схоластика в духе Фомы. Модернисты в лице Луази боролись за другую утопию — царство гармонии науки и религии, подчиненной, естественно, объективной научности. Обе концепции были не только несводимы друг с другом, но и совершенно безжизненны. Будущее показало, насколько изменчивой может быть научная истина, в том числе и в отношении текстологии и археологии, когда одна гипотеза стремительно сменяет другую. Следуя рассуждениям Лосева, необходимо признать, что радикальные модернисты вдохновлялись не наукой как таковой, а мифом о ее всесии⁸. Если же говорить о неосхоластике и первоначальном неотомизме, то данная концепция оказалась также безжизненной. Рафинированные богословские формулировки образца XVI столетия оказались оторваны от истории, святоотеческого предания и, наконец, по верному замечанию В. Н. Лосского, совершенно не удовлетворяли духовным запросам отдельно взятого верующего⁹.

Пути преодоления кризиса: взгляды Гардейля

Пути преодоления модернистского кризиса были предложены католическому богословию не сверху, а снизу. В данном направлении почти одновременно стали работать представители так называемой «новой теологии» — довольно условного именованного для группы католических богословов, принадлежавших к доминиканскому и иезуитскому монашеским орденам. Сами участники «новой теологии» предпочитали именовать течение, в которое их определили упомянутые уже ватиканские цензоры, *théologie de ressourcement*, то есть

«богословие истоков» или «богословие возвращения». Центром доминиканского крыла «новой теологии» стала богословская школа Лё Сольшуар, которая до 1939 года располагалась в бельгийском Турне, а затем переехала в Париж. Иезуитская часть «новой теологии» находилась до 1974 года в семинарии при кафедральном соборе на холме Фурвьер в Лионе. Представители обоих направлений были обеспокоены наличием двойного разрыва, который выявил модернистский кризис: во-первых, между христианской верой и современностью и, во-вторых, между Католической Церковью и миром. Неосхоластика и модернизм не способны были данный разрыв преодолеть и лишь усугубляли его. Представители «новой теологии» в лице доминиканца Амбруаза Гардейля и иезуита Жана Даниелу указали пути преодоления модернистского кризиса.

Гардейль изложил свои взгляды в книге «Откровение и богословие», где указывал на необходимость тесного единства богословия и Откровения. Из данного тезиса следовали четыре пожелания, касающиеся реформы католического богословия. Они выглядят следующим образом:

- 1) утверждение абсолютного примата Откровения (здесь Гардейль близок к диалектической теологии Карла Барта);
- 2) применение историко-критического метода к изучению Библии (на чем настаивал, в частности, Рудольф Бультман);
- 3) неотложное преобразование неосхоластики;
- 4) движение в сторону большей открытости к проблемам современности¹⁰.

Необходимо разъяснить четыре перечисленных пункта. Абсолютный примат Откровения в изложении Гардейля не есть протестантская доктрина «*sola Scriptura*». Речь идет о возвращении католическому богословию его библейских корней. Гардейль предлагает отдалиться от рационализации и направиться в сторону живого общения с Богом, отраженного на страницах Писания. «Самая совершенная систематизация богословия ни на йоту не приближает к истине и свету Евангелия»¹¹, — указывает Гардейль, смело применяя для исследования Писания историко-критический метод. С его точки зрения, разумное использование данного подхода

Амбруаз Гардейль
(на фото в центре,
сидит)



способно раскрыть новые грани содержания Библии и придать ей еще больший авторитет. Богословие, использующее историко-критический метод, по мнению Гардейля, «способно принять подлинное содержание Откровения, которое доверено ходу истории, согласно раскрывающемуся во времени Домостроительству Откровения, а не логическим дедукциям из некоего вневременного Логоса»¹².

Подобный подход дает богословию укорененность в истории, что на практике оборачивается не только бережливым и одновременно здравым отношением к прошлому, но и вниманием к требованиям настоящего. Такое видение непосредственно связано с третьим пунктом программы Гардейля — реформирование томизма. Наличие связи между богословием и историей позволяет поместить концепции Фомы в исторический контекст, что в свою очередь приводит к пониманию того, что было до Фомы и что стало после него. К сожалению, при всем уважительном отношении к наследию святых отцов православного Востока, «новая теология» не решается указать на наличие существенных расхождений между богословием первого тысячелетия и трудами схоластов XIII века.

Четвертый пункт концепции Гардейля — движение в сторону большей открытости к проблемам современности — лучше всего пояснил его коллега по преподаванию Мари-

Доминик Шеню, сказавший: «Богословие — это “вера, солидарная со своим временем”. Поэтому необходимо быть в своем времени. Для богословия это означает, что следует понимать Откровение в свете сегодняшней жизни Церкви и современного опыта христианства»¹³. Таким образом, богословие не должно решать надуманные проблемы давно ушедших времен. Оно обязано отвечать на вызовы современности.

Богословская программа Даниелу

Основные принципы программы богословского обновления, предложенной иезуитами из Лион-Фурвьер, были изложены в знаменитой статье Жана Даниелу «Направления современной религиозной мысли», появившейся в апреле 1949 года. Даниелу излагает свое видение реформы католического богословия, сводя его к трем большим направлениям:

1) возврат к истокам христианской мысли (к Библии, святоотеческому наследию, богослужению);

2) контакт с современными течениями философской мысли («дело богослова — двигаться, подобно ангелам на лестнице Иакова, между вечностью и временем, устанавливая все новые и новые связи между ними»);

3) связь с жизнью («обновленное в глубоких источниках религиозной жизни, оживотворенное контактом с современной философией богословие, чтобы оставаться живым, должно,

наконец, отвечать и третьей потребности: ему необходимо учитывать потребности души»¹⁴.

Даниелу, научные интересы которого были посвящены святителю Григорию Нисскому, подвергает критике схоластику и рафинированное богословие за то, что они лишены историчности и не принимают во внимание человека как субъекта. Совершенно иное — внимательное отношение к истории и духовным нуждам христианина мы видим, по утверждению Даниелу, на страницах Библии и святоотеческих трудов. Довольно ясно особенности богословской программы Даниелу характеризуют два его высказывания: «Прежде всего следует обратить внимание на понятие истории. Усилиями философов от Гегеля через Бергсона до Хайдеггера оно было помещено в центр современной мысли. Но оно чуждо томизму и, напротив, является стержнем великих систем отцов Церкви». Вторая цитата: «Историчность и субъективность побуждают богословскую мысль к развитию. И совершенно ясно, что эти категории чужды схоластической теологии»¹⁵.

Концепции Гардейля и Даниелу довольно близки по содержанию, но все же имеют некоторые отличия. Гардейль внутренне явно тяготеет к богословским воззрениям таких известных протестантских богословов XX века, как Барт и Бульгман. Подобно Барту, Гардейль провозглашает приоритет Божественного над тварным, указывая на ошибочное стремление модернистов как бы растворить Откровение в человеческой истории. Следуя Бульгману, Гардейль при этом предлагает собственное видение по «демифологизации» библейского повествования, что не означает, впрочем, признания Писания сказкой или мифом. Речь идет о разделении керигмы и способа ее возвещения — смысловой оболочки понимания и актуализации этой оболочки. Для Даниелу связь богословия с Библией и современной философией тоже важна, но в приоритете у него оказывается все же святоотеческое наследие. Вот почему Даниелу вместе с Анри де Любаком стали инициаторами издания серии «Христианские источники».

Наследие отцов для Даниелу есть проявление связи богословия и истории. Данная установка, безусловно, пересекается с принципами «неопатристического синтеза» — чрезвычайно



Жан Даниелу

важного явления для православного богословия XX века, создателем которого по праву можно назвать протоиерея Георгия Флоровского. Основные принципы неопатристического синтеза были сформулированы отцом Георгием в 1930-е годы, когда местом его основной деятельности был Свято-Сергиевский институт в Париже¹⁶. Концепция Флоровского подразумевала, что православное богословие должно отвечать на вызовы современности. Но, в отличие от Владимира Соловьева или Николая Бердяева, Флоровский настаивал не на следовании современной философской методологии, а на возвращении к исконным принципам богословия, к его истокам — святоотеческому творчеству в период его расцвета¹⁷. Квинтэссенция концепции неопатристического синтеза звучит так: «Вперед, к отцам!»

Следует отметить, что Флоровский призывал не к археологическим изысканиям, а к следованию идеалам византийских отцов, которые успешным образом осуществили христианизацию эллинизма. Для Флоровского и иных сторонников неопатристического синтеза было важным подчеркнуть, что православное богословие имеет прочное и универсальное основание в лице отцов, которое позволяет Православной Церкви дать ответ на современные вызовы и не потерять своей идентичности¹⁸.

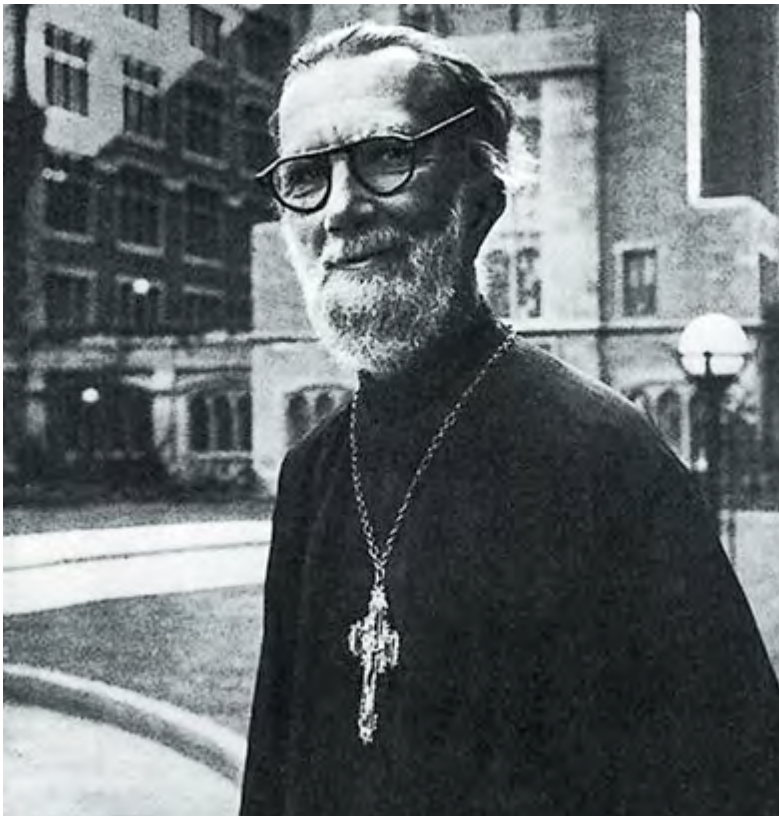
Собственно, «новая теология» развивалась параллельно концепции отца Георгия

Флоровского и в связи с ней, став достойным ответом на модернистский кризис католицизма. Гардейль и Даниелу, а также иные представители движения (Шеню, Любак, Конгар) приложили массу усилий, чтобы указанные выше принципы реформы нашли отражение в решениях Второго Ватиканского собора. Что, собственно, и произошло. По ряду позиций Второй Ватиканский собор приблизил католическую доктрину к Православию. Изменения коснулись прежде всего учения о природе Церкви, роли мирян в ее жизни, отношения к святоотеческому богатству православного Востока. При этом ни Второй Ватикан, ни представители «новой теологии» не отважились поставить под сомнение те элементы доктрины, которые отделяют католицизм от Православия. Прежде всего догмат о папском главенстве.

Угроза модернизма и Русская Православная Церковь

Почему наработки «новой теологии» (при всех оговорках) важны для нас сегодня? Развившийся сто лет назад в католицизме модернистский кризис лишь отчасти затронул Русскую Церковь. Наши дореволюционные бо-

*Протоиерей
Георгий
Флоровский*



гословы с большим вниманием следили за тем, какое влияние модернистские идеи оказывают на католических ученых. Кто-то, как профессор Московской духовной академии Алексей Петрович Лебедев, убедительно критиковал историческую христологию модернизма. Кто-то, как также профессор МДА Михаил Михайлович Тареев, модернизмом, как кажется, был очарован. Тем не менее собственного ответа на модернистский вызов Русская Церковь не дала, поскольку оказалась жертвой революции 1917 года. Советские годы лишь оттянули по времени появление модернистской угрозы, но не упразднили ее. И сегодня мы наблюдаем почти те же вызовы, с которыми столкнулись католики в начале XX века.

Извне, а иногда и изнутри Церкви звучат призывы осовременить православное вероучение, сблизить его с научным видением мира, ответить на актуальные вопросы современности. Среди них прежде всего следует упомянуть вопросы антропологии (эвтаназия, гендерная проблематика, суррогатное материнство и пр.), экклезиологии (границы Церкви, отношения клира и мирян, экуменизм), сакраментологии (действенность и действительность таинств, материя таинств в условиях пандемии, действительность таинств и нравственный облик их совершителя), библиистики (историчность библейского повествования, богодухновенность Писания, христологическая герменевтика), взаимодействия веры и науки (использование историко-критического метода, христианизация философии и психологии). Не отвечать на данные вопросы, игнорировать их просто нельзя. Иначе Церкви придется смириться с тем, что она — рудимент давно ушедших времен. Но также нельзя жертвовать Преданием Церкви ради того, чтобы на какое-то время или в чьих-то глазах выглядеть более современным. Что же в итоге следует предпринять?

Необходимо признать, что проповедь Евангелия, не утрачивая связи с Откровением и традицией, вместе с тем призвана соответствовать конкретной временной ситуации, что на практике является нетривиальной и довольно сложной для исполнения задачей. Церковному сообществу подчас кажется, что оно способно ответить на все вопросы. На практике же оказывается, что представители секулярного мира

не понимают этих слов или даже безразличны к ним. Подобное обусловлено тем, что ответы, звучащие из уст православных богословов, просто не соответствуют культурному коду сегодняшнего дня. И по факту Церковь отвечает не на то, о чем ее на самом деле спрашивают.

Для того чтобы оставаться актуальным в условиях современности, но не «сваливаться» в крайность модернизма, православному богословию необходимо услышать реальные, а не надуманные (или вчерашние) вопросы. Эти вопросы в большинстве случаев звучат в соответствии с определенным культурным кодом, и ответы также должны его учитывать. Церковь не должна говорить с людьми на «своем» языке, сосредотачиваться на «своих» проблемах. Она должна прислушиваться к вопросам каждого нового поколения и уметь в том числе говорить на языке секулярной культуры и науки, а значит учитывать их достижения.

Богословие Церкви должно быть отвечающим, а не атакующим или защищающимся. В наше время недостаточно лишь в одностороннем порядке возвещать людям некие истины. Надо отвечать на их вопросы. И ответы на них должны быть выражены в таких культурных кодах, которые близки и понятны современным слушателям.

Таким образом, богословию как способу самовыражения веры Церкви следует обратиться от анализа проблем давно ушедших времен к вызовам современности, отвечать на которые следует, опираясь при этом на Писание и многовековой опыт Предания. В таком случае укорененность православного богословия в прошлом, его актуальность для настоящего, готовность не только к вызовам будущего, но и желание это будущее отчасти формировать позволит Православной Церкви успешно осуществлять свою миссию в современном мире.

- ¹ Х. Кюнг (1928–2021) известен своей критикой папского магистериума и отстаиванием концепции внеконфессиональной и внерелигиозной этики. Э. Шюсслер-Фьоренца (род. 1938) занимается развитием феминистской теологии. М. Кнапп (род. 1954) идейно близок «франкфуртской критической школе» и стремится сблизить христианство с «левой» идеологией.
- ² Декрет «Lamentabili» и энциклика «Pascendi» Папы Римского Пия X.
- ³ Стоит напомнить, что Тридентский собор, первоначально созданный с целью внутреннего оздоровления католицизма перед лицом угрозы Реформации, в итоге встал на рельсы так называемой Контрреформации. Иными словами, догматизировал все те пункты католического предания, которые вполне справедливо критиковались протестантами. Например, учение о папском главенстве, чистилище, индульгенциях и др.
- ⁴ «...Определяем, что Римский епископ, когда говорит с кафедры, то есть когда, выполняя обязанности пастыря и учителя всех христиан, своей высшей апостольской властью определяет, какого учения в вопросах веры или нравственного поведения должна держаться вся Церковь, — в силу Божьего содействия, обещанного ему в св. Петре, обладает тою же безошибочностью по делам веры и морали, какую по воле божественного Искупителя должна обладать Церковь Его, когда определяет учение, относящееся к вере или нравственному поведению, а посему таковые Римского епископа определения являются неподлежащими отмене сами по себе, а не по решению Церкви. Кто же — да не допустит Бог! — дерзнет против сего нашего определения возражать, да будет анафема» (Догматическая конституция «Pastor aeternus» в пер. П. М. Бицилли; цит. по: Католичество и Римская Церковь // Россия и латинство: Статьи. Берлин, 1923. С. 40).
- ⁵ Подложный документ, актуализированный руководством Католической Церкви в середине VIII века, в котором содержатся ложные сведения о передаче всей полноты светской и церковной власти в Риме императором Константином Великим Римскому Папе Сильвестру, а через него и последующим понтификам.
- ⁶ Цит. по: Долгов В. Б. Католический модернизм: часть западного модерна или особая реакция на него? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2012. № 12 (26). С. 95.
- ⁷ См.: Михайлов П. Б. Богословские ответы на вызовы европейского утопизма: Некоторые теологические программы первой половины XX в. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 86–98.
- ⁸ «Если брать реальную науку, т. е. науку, реально творимую живыми людьми в определенную историческую эпоху, то такая наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из нее свои исходные интуиции» (Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 43).
- ⁹ «Мы часто слышим мнение, будто бы мистика является областью, предназначенной немногим, неким исключением из общего правила, привилегией,

дарованной лишь некоторым душам, опытно обладающим истиной, в то время как все прочие должны довольствоваться более или менее слепым подчинением догмату, установленному внешним образом в качестве некоего принудительного авторитета. Подчеркивая это противопоставление, можно иной раз зайти слишком далеко, в особенности если к тому же несколько уклониться от исторической реальности, — таким образом можно развести как противников мистиков и богословов, духоносных подвижников и церковную иерархию, святых и Церковь» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Догматическое богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012. С. 11).

- ¹⁰ Gardeil A. La doctrine révéliée et la théologie. Paris: Cerf, 1987. Цит. по: Реати Ф. Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века). СПб.: Европейский Дом, 2002. С. 62.
- ¹¹ Там же. С. 63.
- ¹² Там же. С. 64.
- ¹³ Там же. С. 65.
- ¹⁴ См.: Daniélou J. Les orientations présentes de la pensée religieuse // Études. Т. 249. Brux, 1946. P. 5–21.
- ¹⁵ Цит. по: Реати Ф. Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века). С. 66.
- ¹⁶ Известно, что представители «новой теологии» посещали лекции не только Флоровского, но также В. Н. Лосского, прот. А. Князева, П. Н. Евдокимова.
- ¹⁷ См.: Оболевич Т. «Вперед, к отцам» вместе с эллинами? Размышления на полях книги «Георгий Васильевич Флоровский» // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 129.
- ¹⁸ Впрочем, неопатристический синтез не следует идеализировать. По вполне обоснованным замечаниям, «византийский контекст», в котором жили и творили отцы «золотого века», в трудах отца Георгия Флоровского и его единомышленников по умолчанию признавался «идеальным» (см.: Иларион (Алфеев), игум. Святоотеческое наследие и современность // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Богословская конференция Русской Православной Церкви. Москва, 7–9 февраля 2000 г.: Материалы. М., 2000. С. 88). Еще одной претензией по отношению к неопатристическому синтезу, которую можно назвать вполне обоснованной, является то, что сосредоточение на христианском эллинизме привело последователей неопатристического синтеза к отвержению, например, семитской христианской традиции: были фактически оставлены без внимания авторы, писавшие на сирийском и арабском языках. Таким образом, Флоровский и его единомышленники под историко-культурным контекстом понимали именно христианский эллинизм, и ничто иное (см.: Там же. С. 86).