

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

И.И. Ершова*

ТЕОЛОГИЯ ИЛИ «БОГОСЛОВИЕ 2.0»?

В статье анализируются высказывания ученых о предметном поле и методологии дисциплины теологии, которая недавно была включена в Перечень специальностей ВАК. Показано, что нечеткое понимание предмета и метода собственной отрасли науки приводит авторов к попыткам иногда заменить теологией научное религиоведение, а иногда — философию (в части целеполагания для всех остальных наук). Таким образом, научная теология, являясь, по сути, модернизационным проектом классического богословия, преподаваемого в духовных учебных заведениях, формулирует свое место среди других наук.

Ключевые слова: теология, религиоведение, предмет и метод в гуманитарных науках.

I. I. E r s h o v a. Theology or «theology 2.0»?

The article analyzes the statements of scientists about the subject field and methodology of discipline of theology which is included in the List of specialties of the Higher Attestation Commission. It is shown that a fuzzy understanding of the subject and method of its own branch of science leads the authors to attempts to replace with the theology the religious studies, and sometimes - the philosophy (in respect of goal-setting for all other sciences). Thus, the secular theology, being essentially a modernization project of classical theology taught in religious schools, formulates its place among other sciences.

Keywords: theology, religious studies, subject and method in the humanities.

Несмотря на уже обретенный устойчивый статус в системе отечественного образования, складывающаяся ныне дисциплина — светская теология — остается предметом дискуссий. При обсуждении узловыми пунктами являются вопросы соотношения современной теологии и традиционного богословия, сходства и различия теологии с признанными ученым сообществом научными дисциплинами, разработки ее методологического аппарата. Спектр высказываемых точек зрения даже среди сторонников теологии весьма широк.

* *Ершова Ирина Игоревна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (119991, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский», г. Москва, Россия), тел.: +7 (495) 939-27-94; e-mail: i.manankova@gmail.com

В интервью газете «Троицкий вариант» религиоведа, библеиста, доктора культурологии, профессора Центра изучения религий РГГУ Анны Шмаиной-Великановой с несколько парадоксальным названием «Теологию можно преподавать, но не следует внедрять» утверждается, что теология — это то же, что богословие, она состоит из двух неравных частей [А. Шмаина-Великанова, 2017]. В большей степени теология занимается текстами богословов предыдущих эпох. В этой части теология несамостоятельна в том же смысле, в каком несамостоятельна и филология, поскольку представляет собой «службу понимания». Задача ставится таким образом: чтобы понять, например, текст Ансельма Кентерберийского, его необходимо издать, потом перевести, потом прокомментировать и написать об этом сочинение. Теология на 99 процентов состоит из истории и филологии, которые действуют под названием этой дисциплины, потому что изучаются теологические тексты. Меньшую же часть теологии составляют новые высказывания о Боге.

На вопрос газеты о том, не могут ли теологи сказать нечто новое о Боге в рамках философии, Шмаина-Великанова дает такой ответ: «Вероятно, что-то могут, но мы же не назовем Аристотеля богословом. Хотя он и говорит о Боге. То есть у него есть богословские высказывания, но он философ... То есть предмет существует, предмет теологии — Бог, как предмет геологии Земля» [там же]. В вопросе предметной специфики и методологии Шмаина-Великанова ситуацию никак не проясняет.

Еще одно недавнее интересное рассуждение о теологии принадлежит заведующему секцией Ближнего Востока школы востоковедения Высшей школы экономики, старшему научному сотруднику Института всеобщей истории РАН, кандидату исторических наук, члену Международного общества сирийских исследований, члену Института перспективных исследований, действительному члену Вольного исторического общества Алексею Муравьеву. В интервью корреспонденту газеты «Троицкий вариант — наука» (2017, № 23 (242) от 21 ноября) он высказался так: «Когда я говорю “научная теология”, я имею в виду тот раздел, который занимается анализом важных сакральных и богословских текстов с филологическим и философским аппаратом. Этим занимаются теологи на Западе. Например, патристические исследования трудов Григория Богослова, Григория Нисского, Исаака Сирина. Ученый исследует тексты и, не занимаясь индоктринированием читателя, излагает сумму воззрений данного автора и контекст его мысли.

В парадигме Средневековья теология — царица всех наук. В парадигме Возрождения и Нового времени теология, как и в Античности, — это высший раздел философии. Иначе говоря, не закончив

полный курс философии, нечего соваться в теологию. О какой теологии может идти речь, если вы не изучили Аристотеля? Если вы не осознали хотя бы первую, шестую и седьмую книгу “Метафизики”, любой разговор о Боге будет разговором ни о чем» [А. Муравьев, 2017].

Из приведенных мнений следует, вроде бы, что речь фактически идет о предмете исследований истории философии или философского религиоведения. Такими исследованиями может заниматься и теолог на Западе, и специалист по патрологии в православной церкви, и светский ученый-гуманитарий. Тем более что дальше в интервью Муравьев говорит о том, что «теология позволяет отличить обоснованную интерпретацию древнего текста от необоснованной». И все теологи, которых он знает, — «это теологи историко-филологического плана, которые занимаются вполне конкретным научным материалом» [там же]. Может быть, речь идет только о названии научной дисциплины? Какая разница, назвать ли ее религиоведением или научной теологией? Однако далее в интервью оговаривается характерная для сторонников научной теологии деталь. «В теологии вы ограничиваете научный метод беспредпосылочными началами, которые представляют собой некое необсуждаемое поле. Но от этого теология не перестает быть наукой. Просто если ты не принимаешь беспредпосылочных начал, весь разговор лишается смысла» [там же]. Иными словами, утверждается, что занятия научными исследованиями все-таки предполагают определенную мировоззренческую платформу, причем религиозную. Говорится, что «у светской науки и у теологии разные поля деятельности».

Однако почему же эти «беспредпосылочные начала» являются «необсуждаемым полем»? Вообще-то философия, в том числе религиозная философия, предполагает как раз рефлексию конечных оснований суждений, максимально возможное их прояснение. Богослово же так же ясно и открыто опирается на догматику и церковную традицию. Но «наш православный дискурс» назван «убогим и совковым», а собственная мировоззренческая позиция — «православного христианина старообрядческой традиции» — объявляется личным делом. И уж совсем явным противоречием сказанному выглядит дальнейшее рассуждение Муравьева о необходимости создания метатеории по отношению к частным наукам, в том числе естественным. И в качестве такой метатеории должна выступить теология.

Собственно, мысль о необходимости выявления и исследования наиболее общих законов или причин бытия совсем не нова, но почему это является делом теологии, а не философии? Муравьев считает, что «на старом уровне метатеория не работает, на новом уровне метатеория до конца не построена. Но в общем и целом ученые понимают,

что какая-то метатеория должна существовать. И получается, что все-таки есть некая высшая инстанция, которая запустила все эти механизмы. Персональная или имперсональная — каждый делает последний выбор сам» [там же].

Логический переход — от метатеории к высшей инстанции — совсем не очевиден, но в любом случае он предполагает парадигмальную установку, осуществляемую философской теологией, иными словами, религиозной (или идеалистической) философией. Однако почему-то присутствие философского подхода сторонниками теологии не приветствуется, причем складывается впечатление, что отграничивание одной области от другой вызывает затруднение.

Представляется, что, с одной стороны, имеет место неразличение понятий «теология» и «теолог». Замечательное наблюдение высказала в своей книге известный религиовед З.А. Тажуризина: «Теолог как личность мог совмещать в своем сознании и в творческой деятельности теолога, философа, историка, естествоиспытателя и т.д. и руководствоваться научными принципами подхода к религии. Но в таком случае он уже не теолог, а религиовед, историк, естествоиспытатель» [З.А. Тажуризина, 2017, с. 21]. С другой стороны, возможно, сторонников теологии в самом деле настораживает критический потенциал, присущий самой природе философии, даже если речь идет о ближайшей к богословию религиозной философии.

Характеризуя отличие религиозной философии от теологии, Тажуризина пишет: «Она (религиозная философия) связана с теологией, но это разные формы духовной деятельности, — “связь” не есть “тождество”... И хотя диапазон ее разновидностей весьма велик — от близости к теизму и апологии религии (“служанка теологии”) до насыщенности натуралистическим содержанием — в ней, особенно в последнем случае, имплицитно заложена тенденция к свободомыслию. В отличие от теологии религиозная философия обращена, скорее, к разуму, чем к вере, к Откровению; она апеллирует к философской традиции, что не позволяет ей застыть в догматизме; опирается на авторитет предшествующих философов; использует философский категориальный аппарат; ссылается на научные данные; не претендует на обладание абсолютной истиной» [там же].

Проблеме соотношения теологии и философии посвящали труды и философы-классики, и современники, эта тема обширна и многогранна, разбирать ее здесь не представляется возможным. Но приходится обратить внимание на то, что современная теология все охотнее обращается к философскому арсеналу, и тем более это касается формирующейся научной теологии.

Еще в 70-х гг. XX в. религиовед, профессор МГУ М.П. Новиков отметил тенденцию расширения «горизонтального» уровня бого-

словия в отечественном православии. Думается, вполне возможно рассматривать современные попытки создания научной теологии как продолжение на новом этапе описанного им модернизационного проекта. Фактически речь идет о расширении сферы «горизонтального» богословия за счет включения в его поле областей, ранее традиционно отсутствовавших. При этом, полагаю, можно сделать некоторый прогноз развития этого процесса. Если научные теологи собираются работать над осмыслением фактического материала или над теориями среднего уровня, то их разработки ничем не будут отличаться от трудов историков, филологов, религиоведов или иных представителей гуманитарных наук. Если же предполагается выход на «вертикальный» уровень (уровень, связанный с догматикой и богопознанием) — именно этот уровень для православного богословия всегда был главным, то без должного обоснования перехода от одного уровня к другому возможны справедливые обвинения в бездоказательности и предвзятости. Тем более если речь идет о построении высшего уровня теории, завершающего, обобщающего и дающего перспективы для теорий частных наук. В этом случае невозможно обойтись без философской рефлексии над «последними основаниями» и категориями выстраиваемого мировоззрения. Нельзя обойтись и простой ссылкой на богословскую традицию или пересказом догматических положений, поскольку готового обоснования для такого перехода нет. Не случайно католическая церковь, столкнувшись с подобной проблемой, осознанно обратилась к философии Фомы Аквинского, переосмысленной в неотомизме. На такой основе появилась возможность выстраивать современные католические теологии.

М.П. Новиков сформулировал суть принципиального подхода православных богословов 70-х гг. XX в. к вопросам «горизонтального уровня» таким образом: «Какие бы социальные, нравственные, эстетические и иные проблемы ни анализировались с точки зрения их объективной значимости, их нельзя обособлять от проявления в мире сверхприродной абсолютной сущности. Всякая человеческая деятельность, которая хочет обрести всеобщее признание, стать общезначимым фактором, должна получить религиозное осмысление» [М.П. Новиков, 1979, с. 59].

Таким образом, тема медианной концепции, обеспечивающей переход от одного уровня к другому, наметилась уже в середине XX в., если не раньше. Необходимость привлечения философии к построению такой концепции ясно осознавалась, и Новиков большую часть своей книги «Тупики православного модернизма» посвятил изучению востребованных православными богословами религиозно-философских наработок, тех, которые могли бы составить основу такой переходной ступени.

Проблема построения современной теологии, ее научного и философского обоснования, ее методологической специфики отразилась в нескольких интересных вариантах недавно предложенных решений. Очень показательной в этом смысле является статья К.О. Польскова, посвященная попытке обосновать научность современной теологии, имея в виду не столько ее предмет или задачи, сколько метод. Прежде всего, Польсков стремится обосновать «специфический богословский метод проведения исследования как научный, имея в виду современные исследования, называющие себя богословскими» [К.О. Польсков, 2010]. Речь идет о современных работах, поскольку, как он замечает, к святоотеческим и средневековым схоластическим трудам трудно приложить мерку научности, критерии которой были выработаны в Новое время [там же, с. 94]. При этом для Польскова термины «теология» и «богословие» выступают как синонимы [там же, с. 101], он специально оговаривается, поскольку не все участники дискуссий согласны с таким их употреблением.

Характерно, что Польсков не согласен, что теологию отличает особый предмет изучения. Ссылаясь на идеи Э. Жильсона, он полагает, что круг вопросов, входящих в сферу богословских изысканий, весьма широк и касается разных сторон мира, творения и человека [там же, с. 94]. Поскольку в то же время философия и религиоведение своими средствами изучают явления, традиционно входившие в сферу теологических размышлений (метафизическая реальность, религиозный опыт и его проявления), то можно утверждать, что специфический предмет изучения не является достаточным условием для отнесения конкретной работы к классу богословской [там же].

Таким образом, фактически у Польскова речь идет о возрождении на новом этапе «естественной» теологии, или, говоря иначе, о расширении проблематики «горизонтального» богословия. Конечно, понимаемый столь широко объект изучения не может служить признаком теологичности или научности. Но, как известно, объект и предмет не одно и то же. Разговор о предмете изучения предполагает учет «угла зрения», «подхода» к объекту. И здесь, конечно не обойтись без рефлексии оснований, даже если речь не идет о специфических схоластических вопросах. Польсков полагает, что предмет богословского исследования может быть абсолютно любым в пределе, но сам же говорит о нормах религиозного сознания (вера в существование Бога и сверхъестественного мира) как о системе координат суждений.

Не согласен Польсков и с тем, что специфику богословия составляет наличие фиксированных догматических представлений. Он отмечает, что число догматизированных утверждений чрезвычайно мало и они выполняют ту же роль, что аксиомы в науке. Догматика — отправная точка рассуждений, норма религиозного сознания,

задающая систему координат для богословского исследования. Догматизировались лишь те основания веры, разномыслие вокруг которых грозило самому существованию Церкви [там же].

Представляется, что сравнение догматов с научными аксиомами не вполне корректно, так как в науке принято иное отношение к базовым представлениям. В науке их можно и нужно пересматривать и даже отвергать по мере накопления новых фактов и идей. Даже «очевидные» геометрические аксиомы не считаются «последним бастионом», иначе не была бы создана неевклидова геометрия Лобачевского. Те же научные положения, которые приобрели статус доказанных истин, не остаются неизменными. Они постоянно проверяются на прочность и уточняются. По-видимому, для различения естественно-научного и богословского подходов важно даже не то, много или мало неизменяемых догматических положений в богословии. Важно, что они наличествуют, содержательны, и это принципиально.

К.О. Польсков спорит с А.Н. Красниковым по поводу специфики задач теологии, уверяя, что апологетическая цель вовсе не является единственной для «научного богословия» [там же, с. 95]. Он указывает, что у теологии есть, например, задача «осуществлять коммуникацию между представителями религиозного мировоззрения и различными формами культуры». Теолог — посредник между религией и культурой. Польсков присоединяется к мнению канадского теолога Б. Лонергана, что функция теологии состоит в прояснении значения и ценности религии в любой культуре [там же].

Следует сказать, что в науке подобная функция (прояснения значения и ценности чего-либо) возможна только для популяризаторов и исключительно в практических целях (привлечение молодежи, поиск финансирования и пр.). Функцией собственно науки это не является, это касается общественных институтов. Если же имеется в виду осуществление идеологических задач, то печальный опыт православного богословия в Российской империи и советской марксистской философии должен бы предостеречь от увлечения такой деятельностью.

К.О. Польсков присоединяется к мнению Красникова, что фундаментальное различие между теологией и религиоведением следует искать в сфере методологии. Он различает богословский метод в узком и широком смысле. Ссылаясь на Лонергана, Польсков формулирует богословский метод в узком смысле как специфический набор приемов и способов, которыми пользуется исследователь при решении конкретных теоретических и практических задач. А далее он предпринимает попытку определить богословский метод в широком понимании — как особый способ познания мира. По его мнению, такой метод — это «соотнесение культурно-историческо-

го явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции с целью выявления его предельных сотериологических смыслов». Польсков оговаривает, что под формализацией подразумевается фиксация нормы религиозного сознания в общедоступной для изучения форме. То, что не может быть формализовано и подвергнуто систематической рефлексии, «подлежит области иного понимания богословия: не как науки, а как опытного богомыслия» [там же, с. 96]. Причем оно может быть источником новых идей и маяком для исследователя, формировать его личность и стиль мышления [там же].

Вопрос общезначимости нормы, основанной на вере в Откровение, предлагается решить таким образом. Откровение осмысливается в конкретной богословской традиции, что является осуществлением формализации нормы религиозного сознания. Так как Писание, литургическая традиция, богословские тексты являются материальными носителями нормы, она объективируется, оказывая влияние на культуру, жизнь, поведение. Задача богослова соотносить явления с Писанием и Преданием и выявлять предельные смыслы. Поскольку духовный опыт святых мистичен и трудно формализуем, необходимо опираться на формальное Предание, т.е. фиксированные правила, каноны и проч.

По мысли Польскова, богословский метод является центром исследовательской программы, он позволяет выстроить иерархию всех прочих используемых методов и обосновать принципы обобщения результатов [там же, с. 97]. Он не замечает, что предлагаемый метод строго противоположен научному. Дело даже не в сомнительной общезначимости (он чувствует зыбкость утверждения и говорит о трудностях, порождаемых различием богословских традиций) и не в границах формализации. Принципиален абсолютно иной подход к процедуре исследования. Научное исследование направляется от мира к теории. Исследователь, конечно, вооружен концепциями, методологическим аппаратом, мнениями авторитетных ученых, устоявшимися идеями, но, сопоставляя явление с теорией, он в случае противоречия подвергнет сомнению теорию, будет искать причины в мире, а не в идеях. В формулируемом методе же примат отдан мыслимой норме. Изначально предполагается, что изучаемое явление должно быть соотносимо с нормой, оно имеет предельный смысл, заведомо заложенный в норме.

В поисках аналогии в уже имеющемся опыте гуманитарных наук Польсков обращается к семиотике. «Богословское соотнесение связано с особым характером понимания, укладывающегося в известную схему М.М. Бахтина: от знака к понятию, а от понятия к идее» [там же, с. 97]. Предполагается, что исследуемое явление представляет собой

знак, природа этого знака надконвенциональна и имеет предвечный смысл. Такой герменевтический подход якобы можно применять ко всем явлениям культуры и даже истории. Путь от абстрактного знака (явления культуры) к богословскому обобщению проходит через этапы структурно-семантического анализа, экзегетического анализа и заканчивается богословским соотнесением. Автор ссылается на пример Г. Флоровского, который в своей книге «Пути русского богословия» дает богословскую оценку историческим событиям (церковной реформе Петра I) [там же].

Вообще такой подход в религиозной традиции совсем не нов. Достаточно вспомнить, как в русских летописях описание событий сопровождается сентенциями о назидательном смысле произошедшего и отсылками к событиям священной истории, выступающим в качестве образца, своего рода нормы. Град небесный выступает для града земного в том числе и как первообраз нормы, концентрация высших смыслов. На мой взгляд, получившаяся конструкция, в том числе и у Флоровского, — это то, что называется историософией. При этом историософия — это не философия истории и не обобщение исторического знания. Это соединение или приложение заранее готовой схемы к материалу, вполне в религиозной сфере традиционное.

М.М. Бахтин апеллирует к Канту, Московско-тартуская школа семиотики — к Гегелю, Флоровский — к неокантианству. Но это не означает, что выстраиваемая объяснительная модель является философской по своему существу.

Проблема в том, что в реальности зачастую невозможно жестко расклассифицировать философские сочинения по одному основанию. Один и тот же автор может выступать и как философ и как историософ. Когда Гегель навязывает свою умозрительную схему историческому материалу, он поступает как историософ, что приводит к закономерным последствиям. Целые культуры (египетская, сирийская, античная и т.д.) у него выступают в качестве иллюстрации, выразителя идеального элемента. Естественно, это ведет к одностронней, крайне искаженной и в конце концов к неверной трактовке и даже к игнорированию исторических фактов, на что неоднократно обращали внимание исследователи. Однако, с другой стороны, применение Гегелем диалектики и законов логики к историческому процессу приводит к поразительным прорывным результатам. Известный хрестоматийный пример гениального прозрения: впервые именно у Гегеля все этапы исторического развития религий выступают необходимой и закономерной стороной целостного развития человечества. Не ошибкой, не искажением истинной религии, не навязанным жрецами или правителями идеологическим ярмом, а объ-

ективированным выражением духа в данную эпоху. По-видимому, такие прорывные догадки при фактических искажениях объяснимы избранной Гегелем методологией. Применение логического аппарата в осмыслении процессов природы или истории, так же как и использование математического аппарата, действительно может, хотя и не гарантированно, приводить к прекрасным результатам. Но методы, в отличие от умозрительных идей, являются все-таки абстрагированным выражением практического опыта, именно это обстоятельство делает их приемлемыми в науке. Философию роднит с наукой не только логическая доказательность как таковая, но и схождение от мира к идее, а не наоборот.

Модель теологии (богословия) как общей теории, венчающей науку и философию, предлагается в книге П.Б. Михайлова «Категории богословской мысли». Богословие здесь предстает как реализуемый во времени грандиозный проект богопознания, задающий смыслы и направления развития всякого иного знания. «Векторные направления богословской деятельности оправдывают частичные компетенции человеческой культуры и цивилизации, они бережно сохраняют “малые дары” человеческой природы, всякий раз обнаруживая в них богатые возможности для богопознания и богомыслия. Апологетика смело обращается к философским и общекультурным ценностям человечества, наполняя их богословским содержанием; богословская полемика черпает свои доказательства в ресурсах человеческой рациональности и в ее главном признаке — языке; дидактические приемы церковных наставников оказываются подчиненными педагогическому принципу соразмерности сообщаемого возможностям воспринимающего его вместить и поступательности наставления; наконец, целостные, стремящиеся к завершенности богословские построения представляют собой динамические конструкции, поддерживаемые обоюдными усилиями архитектора богословского здания и тех, для кого оно создается» [П.Б. Михайлов, 2015, с. 126].

Как же на практике должна осуществляться такая «патерналистская» модель отношения богословия и прочих сфер познания? П.Б. Михайлов предлагает схему на примере исторического познания. Схема мыслится как классификация главных типов такого познания, выстроенных по восходящей линии, «исходя из эпистемологической ситуации историка, обращающегося к историческому факту и помещающего его в какой-либо идейный контекст». Он пишет, что помещает в основу классификации «диалектику факта истории и акта мысли историка по мере все большего отстранения познания от познаваемого или познающего от своего предмета».

Первый тип — историография — первичное описание исторического процесса, сбор исторического материала, овладение фактами

через изучение исторических источников. В историографии используются, главным образом, дескриптивные методы.

Второй тип — историософия. Это моделирование общей схемы, имеющей каркасом набор априорных положений. Закономерность формирования такой схемы произвольна и зависит не от материала, а от творца схемы. Это первичная попытка абстрагирования от предмета исторического познания и движения к усмотрению высшего смысла, установление связи с другими событиями и создание завершенной картины события на фоне всеобщей истории.

Третий тип — это философия истории, под которой автор понимает «историзм и критику исторического факта и исторического познания». Отличается научной строгостью, которой пренебрегают в историософии. Философия истории вырабатывает четкую методологическую базу, занимается критикой предшествующей традиции и собственных познавательных возможностей. Автор выделяет классический тип философии истории от Августина до Гегеля и критический тип философии истории (неокантианцы, Дильтей, Арон).

Четвертый тип — богословие истории, автор называет его подлинной философией истории, постижением Божественного во времени, восприятием манифестаций высшего в истории. Это тип исторического познания, улавливающий устойчивые константы, неподвластные изменяющемуся воздействию времени. Автор обращается к ключевым вопросам богословия истории: существует ли Бог в истории, исторично ли боговоплощение, реально ли присутствие Святого Духа в истории мира, существует ли предел земному существованию церкви [там же, с. 302–307].

Предложенная схема довольно умозрительна и трудноприложима к реальным историческим или философским произведениям. Беда, однако, в том, что она еще и внутренне противоречива. Указанные типы совсем не являются ступенями единого познавательного процесса, поскольку никакой последовательности и преемственности не обнаруживают. Вообще кажется, что на современном уровне развития науки и философии средневековая субординационная модель соотношения теологии и иных областей знания вряд ли может быть успешно применима. Неясно также, чем, собственно, кроме как степенью связи с традицией, отличается в такой интерпретации богословие истории от историософии. Соглашусь с П.Б. Михайловым в том, что отличие, по-видимому, может быть только количественное и заключается оно в размере круга конвенциональной вовлеченности. При этом стоит вспомнить, что православные богословы даже из академической среды, занимавшиеся историософскими вопросами в XIX в., сталкивались с весьма активным неприятием их идей со стороны традиционалистов.

П.Б. Михайлов также обращается к наследию Г.В. Флоровского как к образчику специфического метода православной историософии. У него он черпает «идеи новой историографии, пропитанной интуициями неокантианской реформы, осуществленной в классификации наук». Исторический источник характеризуется в духе Дильтея, Кроче или Коллингвуда не как твердое, объективное явление, а как символ, существующий в системе исторического истолкования, семантически нагруженный факт культуры. В отношении методологии исторического познания утверждается, что специфика исторического познания состоит в возведении мысли от знаков к смыслам. Исследователь якобы не делает умозаключений механически — от действий к причинам. Отсюда вытекает феноменологическая программа истолкования исторического события в поступательной методологии: сначала оно описывается свидетелем, потом художником, потом историком. Исследователь стремится понимать историю, тем самым берется за ее интерпретацию. Отсюда разные типы познания: летописная история, изобразительная история, генетическая история и, наконец, метафизика истории, раскрывающая предельные вопросы человеческой природы и судьбы [там же].

Уже в середине XX в. методологические трудности, связанные с понятием интерпретации источника, исторической доказательностью, неразличением истин разума и истин факта, факта и мнения и т.д., многократно обсуждались и философами (например, Х. Арендт), и профессиональными историками и, по-видимому, нашли свое частичное разрешение в том числе и на уровне используемых в исторических исследованиях методик.

Вопрос, насколько широко может применяться методология семиотики и феноменологии в отношении истории, представляется достаточно спорным.

Что же касается построения «метафизики истории», то если речь не идет о возвращении к архаической средневековой схеме диктата умозрительной схемы и не об уже существующем богословии, то опять же абсолютно не понятно, чем такая «метафизика» должна отличаться от философии. Причем, как известно, еще Кант обосновывал практическую пользу философии для иных дисциплин именно ее критическим потенциалом.

Совершенно иное видение теологии как научной дисциплины было предложено К.М. Антоновым. Он предлагает рассматривать теологию как «науку о вере Церкви, ставящей своей целью прояснение нормы религиозного сознания конкретного церковного сообщества в горизонте истории Церкви» [К.М. Антонов, 2012, с. 73]. Сформулированный таким образом предмет не проясняет различия теологии и религиоведения, ничего не говорит о специфике богословского

исследования по сравнению с любой другой гуманитарной наукой, занимающейся подобными вопросами. Зачем же тогда нужна новая дисциплина? Оказывается, государственное признание научного статуса теологии «соответствует необходимости реализации гражданских прав верующих и отвечает насущной потребности Церкви, государства и общества» [там же].

К.М. Антонов не только не противопоставляет теологию и философию, но напоминает о философских истоках христианского учения, об их исконном родстве, предопределившем, по его словам, высокую степень рефлексивности теологического знания и его претензии на универсальность. Средневековая иерархическая модель соотношения низших наук, философии и богословия видится автором лишь как исторически преходящий вариант, характерный для христианского платонизма [там же, с. 75]. В новейшее время богословие от проблематичного знания о Боге обращается к более доступному знанию Церкви о самой себе и своей вере.

Автор призывает рассматривать богословие не как неделимую целокупность знания, а как сложную многоуровневую систему познавательных практик и дисциплин, различные элементы которой имеют разное отношение к современной гуманитарной науке и ее стандартам: «Тем не менее необходимо помнить, что в основе богословского знания лежит весьма специфический и лишь с трудом поддающийся концептуализации опыт человеческого существования. Он определяется фундаментальными понятиями “вера” и “Откровение”, мыслимыми к тому же всегда в горизонте их специфического оформления в конкретном церковном сообществе» [там же, с. 74–75]. Антонов полагает, что в своей значительной части богословское знание и не претендует на общезначимость, соответствующую современному пониманию научности. Тексты, несущие личностное послание, определенное понимание Бога и Его отношения к человеку, содержат значимость, измеряемую совсем иными критериями, чем соответствие стандартным процедурам научного метода [там же, с. 76]. Он снова обращается к сопоставлению теологии и философии. В философии Антонов выделяет два уровня: уровень систематической рефлексии относительно общих оснований бытия, деятельности и творчества человека и уровень философского образования и философских наук, подчиненный критериям и нормам гуманитарного научного знания.

Первый уровень — это «начало, объединяющее поле научных философских исследований в рамках единого проекта философии как научной специальности» [там же].

По аналогии с такой версией понимания философии он предлагает трактовать и теологию. Теология как вероучение конкретной церковной общины, в основных моментах обязательное для всех ее

членов, составляющее существенную часть их донаучного жизненного мира, не может претендовать на статус научной дисциплины. В рамках систематической рефлексии этого учения следует выделять уровень общей систематической рефлексии относительно форм богочеловеческого отношения, реализующихся в данной общине. На этом уровне специфически сочетаются рефлексия и исповедание, это мышление, в пространстве Церкви уясняющее положение человека в отношении к Богу и миру и проявляющее возведение истин церковной веры, указывающих человеку путь к спасению во Христе. Этот уровень не должен насильственно втискиваться в научные стандарты.

Второй уровень — это совокупность образовательных структур и научных исследований, поддерживающих систематическую богословскую рефлексия. Именно этот уровень должен строго соответствовать всем критериям научности [там же, с. 76–77].

По всей видимости, автор предлагает в качестве дисциплины научной теологии те части и разделы горизонтального уровня богословия, которые входят в состав научных дисциплин богословской подготовки или предметно совпадают с полем разных гуманитарных наук. «Вера Церкви и опыты ее выражения никаким образом не являются наукой в современном смысле слова и на этот статус не претендуют, однако возможна и необходима научная специальность, изучающая эту веру в ее систематическом, практическом и историческом аспектах» [там же, с. 77]. Антонов пытается ответить на вопрос: чем же понимаемая таким образом теология отличается от религиоведения? Содержательное отличие он видит во внутренней и внешней перспективах рассмотрения. В одном случае речь идет о саморефлексии, в другом — о внешнем описании. Богословие изучает те структуры, которыми данное сообщество конституируется в своем своеобразии, «здесь речь ведется о сообществе спасения, которое открывает человеку путь к Богу и жизни в Боге. Познавательный интерес направлен здесь на выявление нормы или идеала религиозной жизни определенной традиции и на рассмотрение человеческой культуры и мира в целом в соотношении с этой нормой... Религиоведение же интересуется прежде всего не нормой, а реальным религиозным сознанием и реальной деятельностью во всем многообразии их психологических, социальных, культурных и исторических аспектов. Отсюда вывод о необходимом взаимодействии теологии и религиоведения: не зная нормы религиозного сознания данной общины, вряд ли можно здраво судить о формах ее реальной религиозности, и наоборот, понимание нормы требует также знания конкретного контекста ее реализации» [там же, с. 78].

Приведенные К.М. Антоновым отличия теологии и религиоведения в таких формулировках не представляются убедительными. Для

религиоведческой науки, при условии объективного рассмотрения предмета изучения и использования научного инструментария, совершенно безразлично, изучает ли исследователь какую-либо традицию извне или изнутри, Абсолютно справедливо указано, что религиовед не может не изучать священные тексты и богословскую традицию, или, словами Антонова, «норму». Другое дело, что подходы к этой норме религиоведа и богослова будут различаться. Однако, несмотря на ссылки на статью Польскова, вопросы методологии он не затрагивает, подчеркивая не различие, а сближение религиоведения и научной теологии. «Разница между теологическим и религиоведческим знанием заключается не в степени их эмпиричности, достоверности, общезначимости, объективности, вообще не в степени их соответствия критериям научности — а, главным образом, в историческом горизонте, в котором размещается получаемое ими знание» [там же]. Общность призван подчеркнуть и предпринимаемый в статье исторический экскурс, показывающий зарождение и развитие религиоведения в рамках теологии XVIII–XIX вв.

На основании тех материалов дискуссии о проекте научной теологии, с которыми мне удалось познакомиться, можно сделать вывод, что единая точка зрения на этот проект даже у сторонников теологии отсутствует.

Если под научной теологией подразумевается развитие традиционного богословия в плане включения в его арсенал современных научных данных и философских концепций, то такой проект, полагаю, будет приветствовать всякий здравомыслящий человек. Богословская ученость всегда включала в себя и философские идеи, и научные знания из областей целого ряда, главным образом, гуманитарных наук — исторических, филологических, страноведческих и др. Расширение «горизонтального» уровня в богословии, привлечение разнообразных научных исследований и философских теорий, разумеется, не сделают богословие наукой или философией, но, вероятно, позволят иначе, глубже и современнее видеть собственную проблематику и свой предмет. Патриарх Кирилл, придерживающийся, судя по его выступлениям, традиционной для православия теории двух истин в вопросе соотношения религии и науки, уделяет, как известно, огромное внимание развитию богословского образования и переподготовке кадров в духе современных мировых тенденций.

Если же речь идет о создании научной теологии как всеобщей теории, по сути дела, новой метафизики, на «необсуждаемых беспредпосылочных» последних основаниях, то, думается, у такого проекта вряд ли есть перспектива. Лишенная научного критицизма и философской саморефлексии «теория всего» да еще с функциями

отбора и легитимизации по отношению к иным видам знания будет обречена.

Тем не менее сам факт запроса на теорию наиболее общего уровня примечателен. Не исключено, что мы находимся на пороге нового философского переворота и появления новой мировоззренческой парадигмы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. Т. 65, № 6. С. 73–84.

Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с учеными в Сарове // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4580022.html>

Михайлов П.Б. Категории богословской мысли. 2-е изд. М., 2015.

Муравьев А. Интервью корреспонденту газеты «Троицкий вариант — наука». 21 ноября. 2017. № 23 (242).

Новиков М.П. Тупики православного модернизма: Критический анализ богословия XX века. М., 1979.

Польсков К.О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. Т. 63, № 7. С. 93–101.

Тажуризина З.А. Из истории свободомыслия: Очерки разных лет. М., 2017.

Шмаина-Великанова А. Теологию можно преподавать, но не следует внедрять // Троицкий вариант. 19 декабря. 2017. № 25.