

НАЧАЛА БОГОСЛОВСКОГО ЗНАНИЯ

П. Б. МИХАЙЛОВ

В настоящей статье предпринимается попытка дать определение богословия, которое, по возможности, учитывало бы все ключевые аспекты этого рода деятельности — как научные, так и духовные. Необходимым предварением служит краткий обзор существующих на сегодняшний день определений, почерпнутых из различных конфессиональных и научных традиций. Основные параметры, в соответствии с которыми формулируется определение богословия, сводятся к обозначению базовых источников для богословия (Писание, Предание, Литургия), перечню основных инструментов (когнитивных, коммуникативных и экспликативных), указанию родовых характеристик богословского построения (рациональность и духовность), выявлению универсального метода (соподчинение, отнесенность, герменевтическое соотнесение)

Один из первых вопросов, встающих перед всяким, кто приступает к постижению истин христианского учения, — вопрос о богословии: о его природе и назначении, приемах и конечных целях. Возьмем ли мы доступное разъяснение христианской веры, например катехизис, или развернутое и подробное изложение, пусть это будет учебник по догматике, с этого вопроса начинается любое повествование о вере в Бога. Казалось бы, достаточно всего лишь внимательно вникнуть в предлагаемые ответы, чтобы раз и навсегда этот вопрос снять. Однако на деле оказывается, что к нему мы неизбежно бываем вынуждены обращаться вновь и вновь, поскольку окончательно прояснить природу богословия означало бы совершенно исчерпать и тем самым завершить саму его историю. Ведь всякое новое поколение христианских мыслителей привносит нечто новое не только в определение богословия, но и, в той мере, насколько богословие есть плод человеческого духа, в саму его суть и в его содержание.

Есть все основания рассматривать историю христианской мысли в соответствии с определениями, дававшимися богословию в различные эпохи нашей эры. Климент Александрийский в конце II в. называл богословие «знанием вещей божественных». Ориген понимал под богословием высшую, мистическую ступень постижения божественной истины, которую предваряют этапы нравственного совершенствования и осознания ограниченности и одновременно высшего назначения сотворенного мира. Вслед за Оригеном в таком же смысле будут понимать место и назначение богословия многие поколения христианских мыслителей вплоть до автора Ареопагитского корпуса и преподобного Максима Исповедника. Для святителя Григория Богослова, как и для большинства

его современников, богословие — это прежде всего и главным образом учение о Боге-Троице. Ансельм Кентерберийский уже в XI в. даст богословию определение, впоследствии ставшее знаменитым: богословие — это «вера, ищущая понимания» (*fides quaerens intellectum*). Фома Аквинский понимал под богословием два типа рефлексии: философскую теологию (*scientia divina* — «божественная наука», основанная на естественном откровении) и богооткровенную теологию (*sacra doctrina* — «священная наука»). Наконец, в середине XX в. доминиканец Мари-Доменик Шеню определит богословие как «научно оформленную веру» (*fides in statu scientiae*).

Разнообразие определений не прибавляет ясности в уразумении смысла понятия. А между тем, сегодняшнее положение дел во вполне конкретной области духовного образования и науки настоятельно требует прояснения вопроса о богословии. Вот уже несколько лет в России ведется широкая дискуссия о положении богословия в научном и образовательном контексте. В ходе ее уже удалось добиться признания специальности «теология» в рамках высшего гуманитарного образования. Теперь же речь идет о возможности признания высшей богословской квалификации на уровне кандидатских и докторских научных степеней. Обсуждение этого вопроса ведется на самых разных уровнях — в Патриархии и в министерстве образования и науки, в Высшей аттестационной комиссии и в духовных академиях, в церковных и светских научных и исследовательских институтах, на различных общественных дискуссионных площадках и в средствах массовой информации. Богословие рассматривается с разных точек зрения — в его внешнем научном, гуманитарном и социальном контексте и в его внутреннем строе. Тем самым сегодня от богословов вновь требуется продумать основания своей науки и дать отчет в своей деятельности.

Определение богословия

Итак, попробуем дать общее определение, а затем прояснить его главные моменты. Богословие — это наука о Боге, имеющая своим источником, предметом и одновременно критерием достоверности Божественное Откровение, засвидетельствованное, по преимуществу, в Писании, Предании и Литургии; имеющая своими когнитивными, коммуникативными и экспликативными инструментами, средствами и приемами ресурсы человеческой рациональности и духовного опыта; своим методом — установление соответствия между богословским высказыванием и его предметом. Как видно, это развернутое определение состоит из нескольких элементов, особых родовых научных признаков, каждый из которых следует рассмотреть в отдельности: 1) сжатое определение, 2) источник, предмет и критерий достоверности, 3) инструменты и средства, 4) метод.

Мое исходное первое утверждение таково: богословие — это наука о Боге. Представляется целесообразным сравнить это сжатое определение с уже существующими на сегодняшний день дефинициями, содержащимися в «официальных» конфессиональных изданиях — прежде всего в католических и протестантских. Так, в «Новой католической энциклопедии», изданной вскоре после II Ватиканского собора и тем самым претендующей на выражение официальной

католической позиции, в том числе и по нашему вопросу, богословию дается следующее определение: «Кратко богословие есть наука (в самом общем смысле слова) о христианской вере»¹. В немецком католическом многотомном справочнике по богословию, третье издание которого вышло под редакцией кардинала Вальтера Каспера, богословие понимается как «рефлексия над христианской верой»². В таком же духе богословие определяется и в авторитетном протестантском справочном издании — в «Практической богословской энциклопедии»: «богословие есть научное самоосмысление христианской верой своей собственной сущности»³. Более развернутое определение дает доминиканский богослов И. Конгар, много сделавший для уточнения смысла искомого понятия: «Богословие — это наука, посредством которой христианский разум, твердо держась незыблемой и просвещенной веры, стремится рационально постичь то, во что он верит, — богооткровенные истины с их следствиями»⁴. Уместно также привести мнение православного богослова протопресвитера Александра Шмемана, приложившего немало усилий для уяснения природы богословия. Он подходит к этому вопросу через определение назначения богословия: «Задача богословия — систематическое и последовательное изложение, изъяснение и ограждение веры Церкви»⁵. Сама же вера Церкви понимается в данном случае как опыт богообщения, засвидетельствованный в жизни человечества «множественно и многообразно», но прежде всего и больше всего в литургическом опыте Церкви: «...богословие и не может быть ничем иным, кроме как описанием этого опыта, его раскрытием в человеческих словах и понятиях»⁶.

Все приведенные цитаты единогласно определяют богословие как науку о вере. Разумеется, вере вполне определенной — вере в Бога. Тем самым выделяется два рядоположных, но не равнозначных аспекта христианской религиозности — наука и вера, богословие и вера. За этой парой понятий угадываются очертания другой бинарности — знания и веры, имеющей богатое схоластическое прошлое. Однако при таком определении мы оказываемся перед новым затруднением: как в таком случае раскрывается в свою очередь понятие веры? Ведь хорошо известна вся его многозначность. Несмотря на это осложнение, попробуем все-таки очертить его основные пограничные значения. В самом общем смысле можно говорить о двух аспектах, или гранях, веры — ее объективной и субъективной стороне. Под первым разумеется вера как совокупность бережно хранимых в Церкви данных Божественного Откровения, под вторым — сознательное усилие верующего воспринять истины Церкви. В последнем случае вера субъективная, личная обращена к вере объективной, вере Церкви, которую стремится вобрать в себя и сделать своей. Так что в конечном счете речь идет о некоей динамической иерархии веры, отмеченной на двух уровнях — на высоте

¹ *Van Ackeren G. F. Theology // New Catholic Encyclopedia. N. Y., 1967. T. 14. P. 39.*

² *Wiedenhofen S. Theologie // Lexikon für Theologie und Kirche. 2000³. Bd. 9. S. 1440.*

³ «...Wissenschaftlicher Selbstbesinnung des christlichen Glaubens auf sein eigenes Wesen» (*Stock K. Theologie III (Enzyklopädisch) // Theologische Realenzyklopädie. 2002. Bd. 23. S. 324.*)

⁴ *Congar Y. La foi et la théologie. Tournai, 1962. P. 127.*

⁵ *Шмеман А., прот. Богословие и богослужение // Он же. Собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 252.*

⁶ Там же. С. 253.

божественного Откровения, засвидетельствованного в полноте церковного знания, и в плоскости частного опыта отдельного верующего. Именно первый тип веры — вера объективная — несомненно, и подразумевается во всех приведенных выше определениях богословия.

Уместно задаться вопросом, почему современные богословы, принадлежащие к различным конфессиям и разным национальным богословским традициям, независимо друг от друга, но единогласно предпочитают определению богословия как науки о Боге определение богословия как науки о вере в Бога? Полагаю, за этим негласным единодушием стоит некоторое интуитивное опасение: богословие как наука о Боге может быть воспринято непосвященными как вовсе не научное знание, ибо в современном плюралистичном мире представления о Боге носят самый разнообразный и противоречивый характер, вплоть до взаимоисключающих представлений. Стало быть, здесь возникает опасность неразборчивого смешения разнообразных религиозных представлений в одно неразличимое целое. Тем самым, существует большая вероятность утраты христианским богословием своей идентичности. Это соображение, согласимся, имеет под собой достаточные основания.

Возвращаясь к предложенному мною выше определению богословия как «науки о Боге, имеющей своим источником... Божественное Откровение», следует сказать, что оно представляет собой по сути дела то же определение богословия как науки о христианской вере, предлагаемое большинством современных богословов, но сформулированное в развернутом виде. Ибо, как было установлено, понятие веры интерпретируется как совокупность данных Божественного Откровения, а развернутое определение как раз и указывает на эти данные как источники науки о Боге или, иными словами, источники богословия. Имеет оно также и некоторое преимущество. Формулировка «богословие как наука о вере» содержит в себе некоторую недосказанность, куда неизбежно устремится недоумение — о какой вере идет речь, о вере в кого и вере кого. Тогда как развернутое определение — «богословие как наука о Боге, имеющая своим источником... Божественное Откровение» — саму постановку подобного уточняющего вопроса делает избыточной. Тем самым предложенное мною определение богословия как науки о Боге снимает все возможные недоумения относительно характера исповедуемой веры и делает явный акцент на Божественном Откровении, определяющем собой характер и содержание богословия.

*Источник и предмет богословия,
критерий богословской достоверности*

В предложенном определении богословия важным звеном является вопрос о источнике, предмете и критерии достоверности. Эти три категории я сознательно объединяю в один узел, поскольку богословие черпает свои знания о Боге из одного источника — Божественного Откровения, который одновременно является как основным источником богословской рефлексии, так и главным предметом и единственным критерием истинности. К Откровению обращена богословская рефлексия, из Откровения исходит, Откровением же и удостове-

руется. Ведь иные источники, помимо Откровения, не предоставляют богослову достаточных возможностей для вынесения суждений на предмет истинности или ложности того или иного богословского высказывания, ибо богословская истина засвидетельствована лишь в самом Божественном Откровении, из него исходит и к нему возвращается.

Источник — есть то, откуда богословие черпает свое знание. Богословским же источником является и сам предмет богословия. При этом уместно проводить различие между предметом как источником знания, в данном случае Божественным Откровением, и его субъектом, Богом, как целью богословского познания. Источник выделяет для богословской мысли некое пространство, в котором оно находит себе обитание. Для его обозначения богословская мысль тридентской эпохи выработала и оформила специальную категорию — «богословский локус» (*locus theologicus*)⁷. Латинское слово *locus*, несмотря на кажущуюся простоту и понятность, предстает в данном случае во всей своей многозначности, имея своим прототипом греческое слово *τόπος* с явной оглядкой на аристотелевскую *Топику*. Богословский локус — это некое специально выделенное поле богословской аргументации, область применения богословской рефлексии или сфера богословской деятельности. Здесь, в богословском локусе, богословие находит для себя пищу духовную и интеллектуальную. Здесь же богословие выступает во всеоружии своей веры и научной состоятельности.

Законодателем категории богословского локуса является испанский доминиканец Мельхиор Кано, участник Тридентского собора. Через три года после его смерти, в 1563 г., вышла его главная книга «О богословских локусах» (*De loci theologici*)⁸. В понимании Кано богословский локус включает в себя следующие аспекты: набор богословских положений (*sedes*), или основных тем (*notas*), сфера богословской аргументации (*domicilia argumentarum*). Кано пишет: «Подобно тому как Аристотель предложил *общие места*, являющиеся своего рода положениями и темами (*sedes et notas*) для аргументации, из которых можно извлечь все необходимые доказательства для всякого рода дискуссий, так и мы предлагаем *места* особенного рода, специфические, являющиеся своеобразной областью для всякого рода богословской аргументации, где богословы находят все свои доказательства либо для обоснования, либо для опровержения [богословских учений]»⁹.

Введя понятие «богословский локус» в теологический контекст, Кано предложил также его классификацию¹⁰. Всего он насчитывает десять таких локусов: 1) Священное Писание, 2) предание Христово, 3) предание Апостолов, 4) авто-

⁷ Следует отметить, что протестантские богословы еще раньше воспользовались этим термином, но с существенно иным наполнением. Так, Ф. Меланхтон в 1521 г. опубликовал трактат под названием *Loci communes rerum theologiarum* («Общие места богословских предметов»), где богословским локусам отводилась роль конкретных богословских тем, например понятиям «Бог», «творение», «грех» и т. д. В том же качестве эта категория использовалась в протестантском богословии и впоследствии.

⁸ *Cano M. De locis Theologicis libri duodecim. Salamantica, 1563.*

⁹ *Ibid.* I. I. C. III.

¹⁰ См. также: *Chenu M.-D. Les lieux théologiques chez Melchior Cano // Le déplacement de la théologie. P., 1977. P. 45–50.*

ритет Церкви (в данном случае католический богослов, естественно, понимает Католическую Церковь), 5) церковные соборы (в первую очередь вселенские), 6) авторитет святых отцов (века патристики), 7) авторитет богословов (века схоластики) и канонистов, 8) естественный разум (рациональность), 9) философские доктрины, 10) история. Первые семь локусов имеют преимущество, поскольку это — «внутренние» богословские локусы, обладающие самостоятельным значением и подлинностью. Причем среди них абсолютное преимущество отдается первым трем — Писанию и Преданию (Христову и апостольскому). Последние три локуса — рациональность, доктрины философов и история — это «внешние» локусы, имеющие лишь дополнительное и вспомогательное значение для богословия. В данной схеме обращает на себя внимание полемическая ориентация предложенного набора богословских локусов. По сути своей они представляют источники аргументации для эффективного ведения богословского спора католиков с протестантами о вероучительном авторитете.

Разумеется, для нас эта систематизация источников богословской доказательности не может обладать каким-либо обязательным авторитетом. В этой схеме бросается в глаза искусственное членение отдельных элементов без подчеркивания внутренней прочной связи между отдельными богословскими локусами как различными и неравнозначными формами передачи Божественного Откровения, тогда как все эти отдельные *поля* богословской доказательности вписаны в единое *пространство* христианского опыта. Однако ничто не мешает избирательно воспользоваться и несомненными преимуществами этой системы, позаимствовав саму категорию богословского локуса. Очевидная заслуга Мельхиора Кано заключается не только во введении новой фундаментальной категории для богословской науки, но и открытием, пусть поначалу недостаточно оцененным самим автором и его современниками, новых пространств для богословского познания и аргументации — рациональности, философии и истории. По-настоящему эти последние «внешние» богословские локусы будут осознаны главным образом богословами XX в., хотя уже в патристической письменности содержится множество примеров плодотворной богословской деятельности в этих областях.

В предложенном мною определении богословия я указал, что Божественное Откровение как источник, предмет и критерий достоверности богословия засвидетельствовано, по преимуществу, в трех богословских локусах — в Писании, Предании и Литургии. В схоластическом богословии, как это, в частности, хорошо видно на примере Мельхиора Кано, поначалу выделялись две сферы обитания и формы выражения божественного Откровения — Писание и Предание Христа и апостолов. Ввиду многозначности понятия предания, богословие последнего столетия выделило из него третий локус — Литургию, понимаемый в данном случае в широком смысле сакраментальной церковной жизни. Писание и Предание в силу своего обособленного характера воспринимаются несколько отстраненно, что порой в истории давало повод для абсолютизации одной из этих категорий. Так было в протестантском богословии, где авторитет Писания был возведен в абсолютный принцип богословия в формуле *sola Scriptura*. Пример их взаимного обособления вполне отчетливо угадывается в католическом

богословии эпохи Контрреформации. Предание значительно труднее, чем Писание, поддается формализации, в него входят самые разные аспекты христианского религиозного сознания и богословской традиции, однако преимущественно под ним разумеется сумма объективированного знания, накопленного христианской традицией в течение столетий его истории. Этому богословскому локусу также присуща некоторая склонность к обособлению и дистанцированию от верующего.

XX век заявил о себе как эпоха экзистенциализма, антропологического поворота наук, что сказалось и на природе христианского богословия. К первой половине века сформировались новые потребности верующих, предполагавшие более активное и осознанное вовлечение христиан в средоточие церковной жизни и богословия, стало быть, возникла необходимость в создании новой формы для передачи Божественного Откровения. Разумеется, это не могло не сказаться на осмыслении богословами природы богословия, результатом чего и можно считать выделение из полноты церковного Предания нового богословского локуса — Литургии. Под собирательным образом Литургии понимается присутствие Духа в Церкви и приобщение к Нему верующих в церковных таинствах. Литургия вбирает от Предания аспекты духовного опыта богообщения, воспринимаемого в церковных таинствах и, в особенности, в таинстве Евхаристии. Важную роль в осознании Литургии как свидетельства Божественного Откровения сыграло так называемое литургическое возрождение середины XX века, затронувшее и православные, и католические богословские и, шире, церковные круги. Заметную роль в этом движении среди католических богословов сыграли Одо Казель (OSB, 1886—1948), Карл Ранер (SJ, 1904—1984), Эдвард Схиллебекс (OP, 1914—2009); среди православных — архимандрит Киприан (Керн) (1899—1960), протоиерей Николай Афанасьев (1893—1966), протопресвитер Александр Шмеман (1923—1983). Это литургическое послание оказалось для верующего нашего времени самым красноречивым свидетельством божественного присутствия и Откровения, поэтому выделение Литургии как самостоятельного богословского локуса оказалось совершенно необходимо.

Само по себе различие нескольких источников Божественного Откровения носит пропедевтический, и потому искусственный характер. По сути дела, выделенные три категории — Писание, Предание, Литургия — при более детальном рассмотрении оказываются единым источником и предметом богословской рефлексии, оформившимся в этих трех основных измерениях церковного бытия и сознания. Аналитическое отделение этих категорий друг от друга допустимо только в дидактических целях. Развести или отчленить Писание от Предания в действительности невозможно, поскольку учение Христа и Церкви Христовой едино и целостно. Древние богословы, предпринимавшие попытки осознать природу божественного Откровения и формы его передачи, об этом единстве говорят самым недвусмысленным образом: «Господь научил, — пишет Василий Великий, — апостолы проповедали, святые отцы сохранили, мученики засвидетельствовали»¹¹. Скажем от себя: научили, проповедали, сохранили и засвидетельствовали одно — благовестие Христово. Еще меньше можно отчленить от

¹¹ *Basilii Magni. Homilia 24 Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG 31. Col. 612.*

Писания и Предания Литургию, понимаемую как совокупность сакраментальной и духовной жизни Церкви. Иринеи Лионский, одним из первых в истории еще в конце II в., поставивший вопрос о природе Предания, вывел ясную формулу: «Наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает наше учение»¹². Единство смысла Божественного Откровения передается в разных формах, для его сообщения избираются разные каналы соответственно историческим особенностям и потребностям той или иной эпохи человеческой истории. При этом самое содержание Откровения не претерпевает никаких внутренних изменений.

Указанными богословскими локусами — Писанием, Преданием и Литургией — возможности распространения Благовестия в мире не исчерпываются. Еще Мельхиор Кано указал на дополнительные богословские локусы — рациональность, философские доктрины и человеческая история, хотя их использование в полную меру стало одной из главных задач для современного богословия. При всем этом всякий раз, говоря о каком-либо богословском локусе, необходимо держать в уме то неперемutable условие, что открываемое этим локусом пространство для богословской работы есть лишь новое поле, новая форма для распространения Божественного Откровения, которая никоим образом не изменяет его внутреннего содержания.

Так, Литургия, выделившаяся сегодня в самостоятельный богословский локус, открывает качественно новые возможности для передачи Откровения, размыкая границы отдельного богословского локуса и включая в себя новые богословские «поля». Эти новые горизонты христианской проповеди и новые возможности богословского преломления действительности были глубоко осознаны швейцарским богословом Г. У. фон Бальтазаром на примере богословской системы преподобного Максима Исповедника, представленной как космическая литургия. Учение Максима, основанное на синтезе христологического богословия и космологической доктрины, имело своей целью выразить идею искупления мира, понимаемой, однако, не как данность нынешней человеческой ситуации, а как эсхатологическое осуществление изначально заложенной в мире внутренней структуры¹³. Христианское священнодействие вбирает в себя пространство неосвященного мира, освящая его светом Христовым. Это пространство становится областью для плодотворной богословской деятельности. Оно характеризуется двумя аспектами, присущими сотворенному миру, — пространственностью и темпоральностью.

Этот новый богословский локус в действительности оказывается привычной областью так называемой естественной теологии, имеющей богатую историю в христианской богословской традиции. Намеченное богословами XX в. введение в литургический локус новых тварных измерений пространства и времени, по преимуществу свойственных сотворенному миру, открывает необозримое пространство для христианской мистики, миссии и апологетики. На примере Бальтазара наглядно видны пути, которыми движется современное богословие,

¹² *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 4. 18. 5.

¹³ *Balthasar H. U. von*. *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus das Bekenner. Einsiedeln; Trier, 1988². S. 57.*

перетекая из одного богословского локуса в другой и искусно их сочетая. В этой способности действовать в самых разных дискурсах проявляется универсальный характер христианского богословия, отвечающий вселенскому призванию христианской проповеди, которая должна прозвучать на всех доступных человеку языках мира, во всех возможных понятийных системах, включив в себя все богатство культурного, интеллектуального и научного опыта человечества. Итак, совокупность богословских локусов, сводящаяся в конечном счете к трем главным — Писанию, Преданию и Литургии, очерчивает собой универсум богословского знания в целом, включая в себя самые разные частные богословские области.

Когнитивные, коммуникативные и экспликативные средства богословия

О природе богословия уже отчасти было сказано в предыдущих разделах. Богословие было определено как наука о Боге, имеющая своим источником Божественное Откровение, засвидетельствованное определенным кругом богословских локусов. Стало быть, богословие — это рассуждение о Боге на основании доступных богослову источников знания. Назначение же богословия может быть выявлено в двух собирательных аспектах — с одной стороны, с точки зрения богословского познания, с другой — с точки зрения передачи обретенного знания, а также разъяснения общедоступных сведений о Боге. Указанные аспекты можно свести к двум векторам богословской работы, — когнитивному, или познавательному, соответствующему внутренней богословской работе, и экспликативному, или обобщающему и передающему результаты внутренней работы. На пересечении этих векторов находится еще один тип богословской деятельности — коммуникативный, заключающийся в налаживании связи богослова с познаваемым, с одной стороны, и со своим реципиентом — с другой.

Для выявления принципов богословской работы следует обратиться к свидетельствам древних христианских богословов, обладавших непререкаемой убедительностью и достоверностью духовного мистического опыта и потому сумевших его отразить в письменных памятниках, во множестве дошедших до нас и доступных для изучения. Сам факт, что богословский опыт Церкви получает литературную фиксацию, есть очевидное свидетельство в пользу того, что богословие — это форма рациональности¹⁴, допускающая свое выражение в универсальных средствах передачи знания — письменном тексте. Однако приходится оговориться, что в соответствии со своим предметом, превышающим способности рационального познания, это рациональность особого рода.

Одним из необходимых инструментов богословского познания служит молитва. Именно в этом свете следует понимать известное высказывание Евагрия

¹⁴ Рациональный характер богословия часто подвергается сомнению. Об этом подробнее см. мой доклад «Компетенции рациональности в теологии: свидетельства греческой патристики» на совместной международной конференции ИФ РАН — МГУ — фонда Дж. Темплтона «Философская теология и христианская традиция», 1–3 июня 2010. Готовится к печати в: Философия религии: Альманах. Вып. 3.

Понтийского: «Богослов — это тот, кто истинно молится»¹⁵, которое, вопреки распространенным интерпретациям, выводящим на основании этой цитаты, что настоящий богослов — это только монах, а подлинное богословие — это только молитва, означает, что средоточием молитвы и богословия является ум, область рациональности в человеке. Евагрий показывает, что молиться истинно означает молиться и пребывать в истине, а не во лжи. Для Евагрия это понимание обусловлено прежде всего его оригенистской космологической концепцией, в которой все разумные существа (умы), за исключением Христа, отпали и обретают спасение через повторное соединение со Христом. Для нашего случая важен акцент, который делается на рациональности, и Евагрий далеко не единственный древний богослов, обосновывающий позиции рациональности в богословии. Итак, искусственное разведение сферы рациональной, с которой соединяется отвлеченное богословствование, и сферы духовной, сосредоточенной в молитве, или в данном случае сферы иррациональной, не имеет опоры в древней богословской традиции. Молитва не противоположна и не противоречит богословию, более того, молитва и есть наиболее полная реализация разума. Кроме того, молитва пронизана рациональным началом, без которого она превращается в бессвязный набор психических состояний. При всем этом молитва — не единственный путь обретения опыта богообщения, хотя наиболее последовательный и потому показательный.

Пребывание в Боге означает прислушивание к пульсу божественных энергий, рассыпанных в богословских локусах. На этой эмпирической основе создается богословское понятие или представление. Проследить это можно так. Богословское понятие формируется на основании проявлений божественного в мире и в опыте богопознания — из божественных энергий. Всякому божественному движению присваивается какое-то аналоговое понятие, заимствованное из опыта, полученного в сотворенном мире. Поэтому-то невозможно развести и изолировать друг от друга опыт веры, воспринимающей божественное Откровение, и опыт мысли, преобразующий полученное знание в понятие; нельзя разобщить акт веры и факт богословия. Этот механизм наглядно раскрывает святитель Василий Великий: Писание «возводит нас от божественных проявлений (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ) и через уразумение Создателя мира (διὰ τῶν ποιημάτων τὸν ποιητῆν) к постижению Его благодати и премудрости. Ведь нам ведомо о Боге только то, что Он открыл всем людям. Так что все то, что говорится богословами о сущности Божией, оказывается речевыми оборотами или даже иносказаниями (τρολόλογιαις τισὶν ἢ καὶ ἀλληγοραῖς), посредством которых Писание подводит к иным представлениям»¹⁶.

Важно отметить, что Божественное Откровение распространяется не только на избранных духовидцев. Оно универсально, явлено всем — «нам ведомо о Боге только то, что Он открыл всем людям», — именно так говорит Василий Великий. Стало быть, потенциально опыт веры распространяется на все разумные существа, готовые к его восприятию. Другой важный аспект — опыт богомыслия

¹⁵ *Evagrius Ponticus*. De oratione (sub nomine Nili Ancyran) 60 // PG 79. Col. 1180 (рус. пер. см.: Слово о молитве 61 // Добротолюбие. М., 1895. Т. 2. С. 214).

¹⁶ *Basiliius Magnus*. Adversus Eunomium // PG 29. Col. 544.

не останавливается на обретении божественной энергии или проявлении Бога в мире. Цель богословского познания — недостижимая сущность, опыт постижения которой может быть выражен лишь иносказательно. Причем, для этого в распоряжении богослова находятся аналоговые понятия и представления, замаскированные из тварной действительности. Так, мы незаметно перешли к обсуждению экспликативных средств богословия.

Для данного случая также очевидно, что расщепление когнитивного и экспликативного этапа — мера вынужденная. В действительности, опыту постижения сопутствует опыт выражения, попытки зафиксировать познанное. Кроме того, как отчасти показало приведенное выше свидетельство об опыте молитвы, когнитивность по своей природе коммуникативна и, стало быть, экспликативна. Поэтому провести четкое разграничение между когнитивным и коммуникативным аспектами богословия также не представляется возможным. Само по себе богословское познание уже коммуникативно, ибо устанавливает связь с божественным миром, однако у человека нет в распоряжении каких-то сверхъестественных средств для налаживания этой связи, поэтому в молитве мы прибегаем к словам и образам, почерпнутым из опыта жизни в сотворенном мире, хотя, что вполне естественно, среди этих слов и понятий отбираются наиболее чистые и подходящие высоте предмета. Тем самым, внутренний богословский опыт в принципе сообщим другим, поскольку он является словесно оформленной фиксацией пограничного состояния между двумя мирами — тварным и нетварным, или, точнее, тварным, проникнутым божественным Присутствием.

Вместе с тем природа внутреннего богословского опыта неисчерпаема и в этом смысле до конца неизъяснима, причем не только для другого, но и для самого непосредственного носителя опыта. Ведь мысль не исчерпывает действительности, а лишь указывает на нее посредством слова или какого-либо иного знака. Неразборчивость же между мыслью и истиной, непонимание дистанции между понятием и вещью приводит к далеким богословским блужданиям. Во избежание этого греческие богословы ввели важное методологическое ограничение — высказывание о чем-либо в собственном смысле (*ἰδιώτως*) и в несобственном, переносном смысле (*οὐ ἰδιώτως / κατὰχρηστικῶς*).

Такое объяснение особенно важно в тринитарных и христологических контекстах. Святитель Григорий Богослов именно так истолковывает отношения Бога-Отца и Бога-Слова: «Когда употребляется слово *Бог*, то имеется в виду не Бог Слова, а Бог воплотившегося (буквально «видимого». — *П. М.*) [Слова], ибо, в противном случае, как можно в собственном смысле (*ἰδιώτως*) говорить о Боге Бога? Напротив, слово *Отец* употребляется не в отношении воплотившегося (здесь также буквально «видимого». — *П. М.*) [Сына], но Слова до воплощения (буквально «невидимого». — *П. М.*). Ибо Слово Божие двояко, и одно говорится о Нем в собственном смысле, другое — в несобственном, обратно тому, как дело обстоит с нами. Ведь применительно к нам слово *Бог* употребляется в собственном смысле, а имя *Отец* — в несобственном. Так вот это-то и вводит в заблуждение еретиков, а именно — различное сочетание имен (т. е. то самое употребление имен в собственном и несобственном значении. — *П. М.*), поскольку имена меняют свое значение из-за различных отношений с вещами (*ἐπαλλάττομένων*

τῶν ὀνομάτων διὰ τὴν σύγκρισιν), а признаком того или иного сочетания имен служит то, что когда различаются природы, тогда в соответствии с различными представлениями (ἐπινοίας) различно употребляются и имена (ἤνιστα αἱ φύσεις δίστανται, ταῖς ἐπινοίαις συνδιαρέται καὶ τὰ ὀνόματα)»¹⁷.

Тем самым Григорий Богослов показывает ту меру ответственности, которая возлагается на мышление, на область понятий, на сферу рациональности — реальность остается неизменной, и имена остаются прежними, изменяется употребление, иными словами, смысл (денотат) имен при неизменности их значений (референт). И происходит это таким образом: богослов применяет к Богу понятия, образованные в доступном ему опыте тварного существования, включая также божественные проявления в сотворенном мире. Но одни понятия прямо свидетельствуют о божественной реальности, разумеется, нисколько ее не исчерпывая и не ограничивая, а другие — опосредованно. Работа богослова, таким образом, в значительной мере состоит в предельно внимательном различении собственных и несобственных смыслов и значений тех слов и выражений, которые используются в богословии. При этом для христианских богословов несомненным приоритетом перед богословским понятием и его выражением обладает богословский предмет или постигаемая реальность. Эта дистанция безусловна, хотя порой преодолевается. Но ее снятие не является результатом интеллектуальных усилий человека. Воплощение божественной реальности в богословских понятиях — это прямой результат божественного вмешательства, это запечатленная божественная энергия. И богословское понятие есть точка встречи богослова с божественной энергией. И одновременно с этим богословское понятие есть то, что богослов выносит вовне для передачи божественной вести другим.

Метод богословия

Следующее звено нашего рассуждения — метод богословия. Метод должен отвечать, с одной стороны, природе богословия, с другой — его назначению. Разумеется, в богословии могут быть применены самые разнообразные специальные когнитивные методы и частные экспликативные приемы. Однако в данном случае речь идет о поиске некоего единого универсального богословского метода, которому должны быть подчинены все частные методологии. Из этого должно исходить при попытке сформулировать универсальный богословский метод, который, тем самым, должен обладать одной принципиальной чертой — интегральностью. Только обладая интегральным инструментом богословского знания, можно быть уверенным в способности богослова постичь все многообразие открываемого ему знания, явленного в каком-либо частном аспекте, и суметь передать и разъяснить его другим.

Для богословского метода, понятого как своего рода богословский интеграл, возможны разные определения. Схоластическое богословие предложило категорию субальтернативности, уточненную богословами XX в., в частности М.-Д. Шеню (1895–1990), вслед за его учителем А. Гардэйем (1859–1931). Согласно этой теории богословское знание находится в состоянии всестороннего соподчинения

¹⁷ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 30. 8* (перевод мой. — П. М.).

всех используемых богословом средств постижения и выражения религиозного опыта. На этой основе устанавливается взаимоотношение веры и опыта, мистического восприятия и его рациональной обработки: «Рациональная работа, — пишет Шеню, — никогда не должна терять из виду контакт, как технический, так и духовный, со своими принципами и всякий раз возводить к ним свои выводы не только для того, чтобы соответствовать обоснованности в этих процедурах *редукции* и *резолуции* (соответственно анализа и заключения. — П. М.), из которых и состоит наука, но чтобы извлекать из них глубинный смысл и превыше-естественное значение в свете этих принципов»¹⁸.

На протяжении по крайней мере трех десятилетий протопресвитер Александр Шмеман оттачивал свое видение богословского призвания и его исполнения. В качестве центральной категории или генерального богословского метода он выдвинул принцип *отнесенности*. Уместно привести обширный фрагмент почти исповедального характера, за которым стоит значительный опыт богословского размышления: «...моей идеей, — пишет отец Александр, — моим вопросом... нужно признать идею *отнесенности*. Отнесенности всего к Царству Божьему как откровению и содержанию христианства. “Новая жизнь” начинается с этой отнесенности и в ней исполняется. Грех христиан — это ограниченность кругозора, это нарушение, пресечение отнесенности, пресечение ее идолами и идолопоклонством. Причем глубина и новизна этого греха в том, что идолом тут становится нечто, в сущности своей выросшее из и для отнесенности: Церковь, богослужение, богословие, благочестие, сама... религия... Церковь есть “отнесенность”; только для того, чтобы мы знали, к чему все отнесено, что являет истину обо всем, чем мы по-настоящему живем, она и существует. И как только она становится одной из составных частей мира (Церковь, государство, культура, этика et tutti quanti), как только перестает “относить”, и это значит — являть, этим явлением судить, обращать и претворять, она сама становится идолом. С этого начинается и к этому должно приводить любое “учение о Церкви”»¹⁹. Отец Александр чутко уловил центральный нерв всякой обоснованной богословской деятельности, всегда призванной к построению целостной связи системы взглядов и духовного опыта. Именно принцип отнесенности не дает тому или иному богословскому утверждению стать самодостаточной истинной, закрывающей от нас то, ради чего всякая богословская истина существует, — ради выхода к Богу лицом к лицу, ради того, что только обещано человеку, но практически не достижимо в условиях тварного существования.

Почти так же определяет универсальный богословский метод священник Константин Польсков в статье «К вопросу о научном богословском методе»²⁰, называя его методом «герменевтического соотношения»: научный богословский метод — это «соотношение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции»²¹. От-

¹⁸ Шеню М.-Д. La théologie comme science au XIII siècle. P., 1957. С. 77.

¹⁹ Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 372–373.

²⁰ Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. Вып. 7. С. 93–101.

²¹ Там же. С. 95.

дельные элементы этого определения — «культурно-историческое явление» и «норма религиозного сознания» — нуждаются в дополнительных разъяснениях, что выходит за рамки моего рассуждения. Однако в настоящем случае важно, что отец Константин определяет универсальный богословский метод как метод соотнесения, по смыслу очень близкий методу субальтернации Шеню или методу отнесенности отца Александра Шмемана. Также существенна сфера применения этого метода, очерченная отцом Константином: метод соотнесенности может иметь применение как *вовнутрь*, так и *вовне* теологии, иными словами, применим как в догматическом, так и в апологетическом контекстах.

Итак, в качестве универсального богословского метода богословы недавнего прошлого и настоящего предлагают различные варианты практически одного и того же интегрального метода, пронизывающего собой все строение богословской мысли и сообщающего ему тем самым внутреннее структурное единство. Называться он может по-разному — методом соподчинения, отнесенности, герменевтического соотнесения или, как было предложено выше, методом, устанавливающим соответствие между богословским высказыванием и его предметом, однако по своей сути он осуществляет соединение различных, порой весьма далеко друг от друга отстоящих богословских высказываний, утверждений и концепций; богословских предметов, локусов и дискурсов; богословского знания, опыта и его применения. Он обеспечивает их нерушимую связь и неразсторжимость.

Заключение

В ходе нашего рассуждения было установлено, что христианское богословие представляет собой завершённую, архитектурно выверенную структуру, целостность которой обеспечивается эффективным использованием интегрального богословского метода как универсального закона, соотносящего всякое частное применение богословия с его главным предназначением и целью. Оно пользуется различными инструментами, средствами или приемами, сочетающими в себе элементы когнитивные, коммуникативные и экспликативные. Между ними, как было показано, нельзя провести отчетливой границы: с когнитивностью и коммуникативностью связана внутренняя богословская работа, с экспликативностью и коммуникативностью — внешние отражения ее результатов. Было также показано, что уже на этапе богословского познания коммуникативные средства работают в полную силу. Пользуясь различием объекта и предмета, в данном случае оказавшимся вполне уместным, я попытался показать, что объект богословского познания богослову непосредственно не дан, он его выявляет в своем предмете. Пространство, которым ограничен познавательный горизонт богослова, — это богословский локус, точнее некоторый набор локусов, по преимуществу, Писание, Предание, Литургия, выходящие, впрочем, за свои собственные границы, точнее, включающие в свои границы иные поля божественного присутствия. В своем месте было сказано, что эти источники богословского знания суть не более чем формы передачи божественного Откровения. Их содержание внутренне абсолютно однородно и непротиворечиво. Они в некото-

ром смысле вложены друг в друга, растворены, но не смешаны. Таким образом, конечное и одновременно исходное назначение богословия заключается в исследовании и передаче дарованного в Откровении знания о Боге, без которого невозможно богоразумение и недостижимо богообщение.

Ключевые слова: богословие (теология), определение богословия, источники, инструменты и ресурсы богословского знания, методология богословия, богословский локус.

THE PRINCIPALS OF THEOLOGICAL KNOWLEDGE

P. MIKHAYLOV

(St. Tikhon's University)

The author of the article undertakes an effort to formulate a definition of theology that could take account of all key positions of that kind of activity — scientific as well as spiritual. As a necessary feedforward goes a short survey of the existing definitions of theology for today that come from very different confessional and sciential traditions. The main preferences for the definition of theology under scrutiny are the following: the fundamental sources of theology (Scripture, Tradition, Liturgy); the general instruments or operations (cognitive, communicative, explicative); the characteristics of theological structure (rationality, spirituality); the universal theological method (subalternatio, attribution, hermeneutical correlation).

Keywords: theology, sources for theology, instruments of theology, resources of theological knowledge, theological methodology, locus theologicus.