

## ТЕОЛОГИЯ, БОГОСЛОВИЕ И МУЗЕЕВЕДЕНИЕ: РАССУЖДЕНИЕ О СУЖДЕНИЯХ П. Б. МИХАЙЛОВА

В. К. Шохин

Насыщенная по содержанию и хорошо выстроенная статья Петра Борисовича Михайлова однозначно приглашает меня к диалогу. В самом деле, ее первая часть посвящена критике моей предполагаемой им попытке учредить философскую теологию в качестве «столпа и утверждения» для всего здания церковной науки наряду с разоблачениями тех опасностей, которые моя версия философской теологии для этой науки таит; вторая — предлагаемой им альтернативе «мета-теологии» в виде исторической теологии; третья — примирительному решению о том, что оба вида теологии должны на определенных условиях сосуществовать. Завершается статья несколько завышенной оценкой моих скромных стараний по пробуждению отечественной теологической мысли от «методологического сна». Так что известная диалектическая триада с некоторой коррекцией соблюдена: моему антитезису противопоставляется его тезис, а затем тот и другой «снимаются» в его же синтезе. Правда, на самом деле речь идет не о примирении, а о конкуренции, и это вполне объяснимо. Петр Борисович начал заниматься методологией теологии примерно в то же самое время, что и я<sup>1</sup>, хотя пришел к этому из другой отправной точки — не из истории философии, а из патрологии; к тому же у него иные, чем у меня, представления о том, что можно условно назвать благочестием богословия, и это, конечно, во многом определяет истоки наших с ним несовпадений. Конкуренция дело хорошее и даже необходимое для развития теоретической мысли в любой области знания. «Менее хорошее» дело, когда в ее основном носителе, полемике, используются разнообразные невалидные средства дискуссии.

Так, когда Петр Борисович выражает мою позицию в виде «эта “новационная теологическая программа”, как ее характеризует сам автор, призвана стать, по всей видимости, единой и (тем самым?) единственной программой развития

<sup>1</sup> См.: Михайлов П. Б. Начала богословского знания // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 3 (35). С. 7–21; Он же. История как предмет богословия // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 6 (44). С. 30–42; Он же. Категории богословской мысли. М., 2013; *Mikhaylov P. The Competence and Responsibility of Natural Theology // International Journal of Orthodox Theology. 2012. Vol. 3/2. P. 145–156.*

церковной науки» (с. 10), то имеет место апробированное средство «дочитывания» оппонента до того, что сам он не утверждал, для подачи его позиции в невыгодном для него свете. В самом деле, я сам нигде не позиционировал философскую теологию ни в качестве единственной программы, ни даже единой и, самое главное, не имел и мысли вообще предлагать ее «церковной науке». Так что тут сразу три инсинуации в одной фразе — с прагматической целью обратить внимание представителей «церковной науки» на попытку вторжения в их домен или, как чуть позже пишет П. Б. Михайлов, «интервенции». Почему я не совершаю никакой «интервенции» в данный домен (а против нее и ведется основная «военная операция»), я объясню позже, но сейчас я акцентирую сам метод полемики. Он мне очень напоминает прием «округления», когда, например, почтовая фирма трактует посылку в 1,1 кг веса как посылку в 2 кг, ссылаясь на свои правила (и разумеется, в свою пользу).

Другой прием — прямо противоположный. Это уже не «дочитывание», а, наоборот, «недочитывание». Цитирую: «...недаром В. К. Шохин заговаривает о безграничных возможностях расширения области применения ФТ от беспредпосылочного, т. е. беспрецедентного, толкования Писания до рациональных оценок и, стало быть, вынесения решающего суждения по различным сугубо богословским вопросам» (с. 11). Из чего же П. Б. Михайлов вычитал, что я игнорирую все святоотеческое наследие и считаю возможным толкование Писания с чистого листа? Оказывается, из того, что я сказал, что смыслы Писания «бесконечны», а схему *consensus partum* называл старосхоластической. Так я действительно писал в статье «Философская теология и основное богословие», не раскрыв там своих претензий к означенной схеме. Но «конкурент» очень внимательно читал (он вообще читает меня очень подробно) и мою статью, вышедшую позже, в том же 2014 г., «Философская теология и библейская герменевтика» (по крайней мере он собирается из-за ее идей полемизировать со мной и дальше — с. 12), где я снабдил свою претензию к *consensus partum* весьма подробным разъяснением, которое он вынуждает меня привести здесь почти целиком. Вот оно: «Достаточно указать не только на расхождение александрийской и антиохийской традиций, которые были представлены (несмотря на то что “чистых александрийцев” и “чистых антиохийцев” было не так много) и виднейшими отцами Церкви, но и на открытую полемику между ними, о чем свидетельствует хотя бы жесткая оценка “буквалистов” у такого последовательнейшего “аллегориста”, как свт. Григорий Нисский, во вступлении к “Истинному истолкованию Песни песней” и едкая ирония по поводу фантазирующего аллегоризма у его же брата — свт. Василия Великого в “Гомилиях на Шестоднев”... И это вполне естественно, поскольку и отцы Церкви руководствовались (вопреки желанию носителей инфантильного религиозного сознания) помимо “соборного разума” и разумом индивидуальным, так как были людьми творческими»<sup>2</sup>. Да и в той же статье я отнюдь не скрывал от читателя, что идея заложенности двух основных форматов такой деятельности, как  $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ , в двуединой заповеди Адаму

<sup>2</sup> Шохин В. К. Философская теология и библейская герменевтика: дискурс о постструктуралистском вызове // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 6 (56). С. 42 (пропущена только ссылка на одну патрологическую антологию).

в Эдеме (Быт 2. 15) пришла ко мне после истолкования райских деревьев у свт. Григория Богослова и прп. Иоанна Дамаскина<sup>3</sup>. Не правда ли, это очень мало похоже на требование «беспрецедентности» в толковании Писания и на секуляристскую беспредпосылочность<sup>4</sup> в виде нигилистического отношения к патристике? И не означает ли сказанное всего только, что, по моему мнению (и не только по моему, например так считал и отец Сергей Булгаков), количественная по преимуществу схема *consensus partum*, восходящая к св. Викентию Лиринскому и пригодная для приложения к патристическому наследию в V в., для XXI в., когда многомерность этого наследия должна уже хотя бы вследствие временного расстояния видаться лучше, уже все-таки немного устарела? Однако Петру Борисовичу надо меня «округлять», а потому мое скептическое отношение к одной конфессионально-католической схеме *патрологии* выдается за нигилизм по отношению к *патристике* как таковой (и это похоже уже на «округление» 1,1 кг до 3 кг — см. выше).

Есть в экзегезе Петра Борисовича и другой, более сложный, прием. Так, в статье о философской теологии и основном богословии я излагаю взгляд на работу американского философа Скота Мак-Дональда<sup>5</sup>, где одобряю его попытку отделить философскую теологию от естественной, но не одобряю его идею о том, что она может осуществлять «проясняющие» (*clarifactory*) функции по отношению к «божественным материям», но необязательно должна исходить из их истинности, так как если она не исходит из истинности базовых теистических верований, то теряет свои «родовые признаки» в качестве теологии<sup>6</sup>. Петр Борисович сознательно не уточняет, что речь идет о Мак-Дональде, создавая у читателя впечатление, что моя трактовка философской теологии как «интеркультурного дискурса» находится в органическом единстве с позицией последнего, и, скороговоркой признавая, что я считаю такую позицию проблематичной, как ни в чем не бывало утверждает, что мне самому («как показывает применение» у меня философской теологии!) избежать ее никак не удастся (с. 11). В результате он скроил вместе две мои совершенно разные пропозиции: 1) «практикующая» философская теология не может абстрагироваться от вопроса о базовых теистических верованиях и 2) философская теология вообще в контексте культурно-историческом есть дискурс интеркультурный, поскольку практиковалась (в отличие от естественной теологии) не только в христианстве, но и до него, и парал-

<sup>3</sup> Шохин. Философская теология и библейская герменевтика... С. 41–42.

<sup>4</sup> Вменение мне этого греха кажется мне особенно трогательным ввиду того, что совсем недавно на страницах этого же периодического издания мне вменялся... религиозный фундаментализм (см.: Антонов К. М. Кульпабилизация кульпабилизации: несколько слов по поводу реплики В. К. Шохина на статью И. П. Давыдова // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4 (54). С. 149–151). Это еще раз подтверждает ту старую истину, что нам очень непросто отвечать за то, как нас воспринимают наши оппоненты исходя из их собственных «диспозиций сознания».

<sup>5</sup> MacDonald S. Natural Theology // The Routledge Encyclopedia of Philosophy / E. Craig, ed. L.; N. Y., 1998. Vol. 6. P. 711–712.

<sup>6</sup> Шохин В. К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 61–62.

лельно с ним<sup>7</sup>. А это для него, вопреки логике, еще один довод в пользу чистой «беспредпосылочности» моего проекта, который я якобы навязываю все той же «церковной науке».

Традиционным средством невалидной полемики является «выкладывание компромата», который Михайлов осуществляет через сближение меня с богословом-революционером М. М. Тареевым — так сказать, по ассоциации. Конечный продукт этого «полемического рейса» — демонстрация того, что я, как и он, работаю «в единой парадигме протестантского сознания», отрицая «какие-либо промежуточные исторические опыты и инстанции в постижении Откровения» (с. 14). Чтобы наглядно показать, чего стоит подобная «аргументация по ассоциации» как таковая, я бы сделал вот что. Я бы в духе моего оппонента стал бы обращать вполне всерьез внимание православного читателя на те общеизвестные факты, что тот самый Ф. Шлейеремахер, на которого П. Б. Михайлов делает столь большую ставку (я же Тареева в своих построениях никогда даже и близко не касался), практически не упоминая православных богословов, был отцом-основателем либерального протестантизма (уточнив, что данное богословское направление совместимо с православием как огонь с водой), что у него Конечная Реальность проделала весьма трудный (чтобы не сказать мучительный) путь от Вселенной до Бога, что догматы вселенской Церкви были для него лишь конвенциональными формулами (коим могло придать смысл только религиозное чувство), что он начал с презрения к Откровению и так до конца и не признал его трансцендентного происхождения, что учение о Боговоплощении он так до конца и не принял и т. д. и предложил бы этому читателю задуматься над тем, может ли быть случайной такая стойкая «приязнь» Петра Борисовича к явному еретику. Я думаю, что он пришел бы после такого «полемического ходика» в состоянии легкого шока, а читатель умный вряд ли захотел бы читать меня дальше. Но даже если бы такой способ ведения полемики и пришел мне на ум (в одном, как говорят аналитические философы, из возможных миров), я бы отказался от него, опасаясь хотя бы за свою репутацию.

Правда, уличение в протестантизме меня не смущает: приклеивание ярлыков у нас дело давно апробированное и прагматически мотивированное. Обвинял же во всеподданнейшей записке в ноябре 1842 г. обер-прокурор Синода, воспитанник иезуита, бывший генерал-адъютант от кавалерии граф Н. А. Протасов (привлекавший и в советники преимущественно выпускников бывшей полоцкой иезуитской коллегии) всю нашу духовную школу, противившуюся его стремлениям сделать из священников одних только госслужащих (прежде всего хозяйственников) в протестантизме, а его соратник архиеп. Афанасий (Дроздов) утверждал, в бытность свою ректором Санкт-Петербургской академии, что до него все русские богословы были неправославными, то есть протестантами. Это свидетельство принадлежало такому надежному источнику информации, как однофамилец Афанасия, великий иерарх свт. Филарет Московский, который так же, как и другой Филарет (Гумилевский), выдающийся миссионер и историк Церкви, однозначно зачислялся Протасовым и К. С. Сербиновичем в

<sup>7</sup> Подробнее см.: Там же. С. 62.

список еретиков-протестантов<sup>8</sup>. И я думаю, что принципы разоблачения моим оппонентом моего «протестантизма» как основывающегося на «беспредпосылочном» и «отрицающем промежуточные исторические опыты и инстанции в постижении Откровения» были бы одно к одному применимы и к такому рассуждению святителя Филарета, как: «Новозаветные священные писатели писали по сошествии на них Святаго Духа, и они свидетельствовали и о ветхозаветных, что от святого Духа просвещаемы глаголаша святии Божии человецы. Так ли верно можно определить минуту, когда церковный писатель сделался святым и, следственно, не просто писателем, подверженным обыкновенным недостаткам человеческим? Церковь, конечно, думала о сем вопросе и учит признавать Предания, с Откровением Божиим согласные. И потому не правильнее ли основывать учение главным образом на Священном Писании, а Преданием дополнять, объяснять, защищать от неправомыслящих?»<sup>9</sup>.

Еще более прагматическое назначение имеют и формулировки П. Б. Михайлова относительно того, что мой мнимый принцип беспредпосылочности (см. выше) ведет к «добровольному сиротству», «богословской безотцовщине» и даже к «решительному отказу от наследия христианской традиции» (с. 12). «Горячность» (выбираю самое вежливое слово) последней формулировки должна быть очевидна и ему самому<sup>10</sup>, о первой и второй (призванных произвести нужное Петру Борисовичу впечатление на благочестивого читателя) я очень охотно поговорю, но все вместе они производят двойственное впечатление. Вкупе с «компроматом через Тареева» они *prima facie* оставляют ощущение того, что можно назвать апелляцией по назначению (снова выбираю самое вежливое словосочетание), типа «Пусть бдят консулы!». Но больше похоже, что они выражают все-таки другую прагматику: значительное желание моего оппонента позиционировать себя ортодоксом из ортодоксов, сделать на мне карьеру «неумеренного ревнителя отеческих преданий» (ср.: Гал 1. 14).

Возвращаясь же к академическому формату дискуссии, отмечу, что значительно более искреннее непонимание того, о чем у меня идет речь, обнаруживается, когда Петр Борисович указывает, что я настаиваю на англосаксонском происхождении дисциплины «философская теология» и «упоздняю» ее до появления сочинения такого третьестепенного автора, как Фридерик Теннант (кого, оказывается, и в справочных изданиях найти не так просто), под названием «Философская теология» (1928–1930): он полагает, что я делаю это исключительно из тактических соображений, дабы доказать новизну своего «бренда», тогда как на деле элементы данной программы можно отследить даже до Аристотеля. Последнее верно, и тут можно вспомнить не только Аристоте-

<sup>8</sup> См.: Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 204, 212, 217–218.

<sup>9</sup> См.: Письма Московского митрополита Филарета к покойному архиепископу Тверскому Алексию. М., 1883. С. 54.

<sup>10</sup> Ведь одновременно с этим Михайлов приписывает мне, как мы только что видели, чисто протестантскую «теологическую аффилиацию», а протестантизм — какое-никакое, но все-таки христианство... Конечно, здесь нет никакой логики в общезначимом смысле, зато есть совсем другая, очень практическая: не будучи все-таки до конца уверен, что произведет «окончательное впечатление» на читателя разоблачением моего протестантизма, он на всякий случай страхует себя и «контрольным выстрелом», отлучая меня и от христианства как такового.

ля, но и много кого из других античных философов (прежде всего из стоиков и платоников), а также древнеиндийских, арабо-мусульманских и иудейских, не говоря уже о западных Нового времени. Дело, однако, в том, что я настойчиво проводил и провожу ту периодизационную демаркацию, по которой следует четко различать в качестве вех в истории любых философских доменов периоды, когда соответствующий «господин Журден» еще не знает, что на самом деле говорит прозой, и когда он до этого знания доходит. Относится это к истории не только философии, но и науки, и литературы, и к другим видам творческой деятельности, но поскольку философию можно определить в некотором смысле как авторефлексию культуры, ее собственная авторефлексия имеет особое значение. Например, хотя очень значительные конституэнты прагматизма также имеют античные еще корни, как философский тренд он не формируется раньше работ У. Джемса; экзистенциализм, философия которого также можно отследить вплоть до джайнских буддийских сутр, — не раньше Ж.-П. Сартра; и хотя аналитический метод восходит к Средневековью и Античности, об аналитической философии как о самоосознающем проекте, дистанцирующем себя от прочих, можно говорить также начиная лишь с середины XX в. При этом решающую роль в становлении авторефлексии «философских регионов» чаще всего играют отнюдь не философы первого ряда. Так, становление дисциплинарной философии религии (притом что философское осмысление религии можно проследить до старших софистов и даже Ксенофана Колофонского) стало возможным только благодаря сочинениям 1770-х гг. иезуитов З. фон Шторхенау и Ф. Пара дю Фанжаса, о втором из которых значительно труднее узнать из справочных изданий, чем о Теннанте (два тома сочинения которого, кстати, доступны в фондах РГБ)<sup>11</sup>. Так вот, именно малоизвестный Теннант осознал специфические функции философской теологии, которые выражаются в том, что в ее задачи входит не только «обоснование», но и «понимание» (см. выше), а также не только конструирование теистических аргументов, но и их эпистемологическая критика. И именно он проектировал эту (по «материи» очень старую, по «форме» новейшую) дисциплину в качестве светского, хотя отнюдь не секуляристского, религиозно-философского «предприятия», коей она и является до настоящего времени в аналитической университетской среде. И именно поэтому он, а не Шлейермахер, который также употреблял словосочетание «философская теология» (о чем нам уместно напоминает П. Б. Михайлов), является здесь первопроходцем. И дело не только в том, что после Шлейермахера «философская теология» не включается в куррикулум богословских дисциплин даже у его последователей (таких, например, как А. Неандр) или преемников по их классифицированию (таких, как Л. Пельт<sup>12</sup>), и даже не столько в том, что в настоящее время в немецкоязычной среде «философская теология» трактует-

<sup>11</sup> О втором из этих основателей философии религии см. статью: *Shokhin V. The Pioneering Appearances of Philosophy of Religion in Europe: François Para du Phanjas on the Nature of Religion // Open Theology. 2015. Vol. 1/1. P. 97–106.*

<sup>12</sup> См. его развернутую классификацию богословских дисциплин: *Pelt L. Theologie // Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Dr. Herzog, Hrsg. Gotha, 1862. Bd. 15. S. 749–752.* Кстати говоря, он также в делении их на историческое богословие, систематическое и практическое считал опорным первое.



ся именно как инкорпорация англо-американских исследований, а в том, что у Шлейермахера так обозначалась не светская, а церковная дисциплина<sup>13</sup>.

Так мы и подошли к одной из самых существенных причин наших расхождений с П. Б. Михайловым — к тому, что мы говорим с ним на несколько разных языках. Дело в том, что для него *теология* и *богословие* — чистые синонимы, и мы можем употреблять оба термина как взаимозаменяемые, руководствуясь только стилистическими соображениями (как он и делает в заглавии обсуждаемой статьи), а для меня — нет. Почему? Потому что, во-первых, теология более собранно передает научный характер этой области знания, чем более широкое богословие, включающее в себя уже на морфологическом уровне возможность не только изучения «божественных вещей», но и славословия и проповеди. А во-вторых, и это важнее, различие лежит в социально-коммуникативном контексте: теология в современном российском пространстве есть одна из многочисленных областей светского знания, а богословие, как правильно пишет Михайлов, — «церковная наука» (в западной культуре, ввиду отсутствия указанного лексического раздвоения, данное различие может выясняться только контекстно). Потому и богослов — лицо, назначаемое Церковью, учащее от имени Церкви, развивающее с ее санкции ее учение, подчиненное церковному начальству и ответственное перед ним. И именно за то, что тот же ранний Шлейермахер, исполняя церковную должность проповедника, позиционировал себя в начальной версии «Речей о религии» как лицо совершенно внеконфессиональное и не признающее ни теистического Бога, ни библейского Откровения, он получил заслуженный упрек в двоедушии от своего бывшего церковного покровителя<sup>14</sup>, а в качестве светского философа он бы подвергся критике только за свои идеи. И это понятно. Светский теолог перечисленными выше полномочиями (и соответственно «подчинениями») не обладает, а потому он в этом своем качестве и не имеет компетенции развивать собственно «церковную науку». Есть и дискурсивные различия: для светского теолога более естественно исходить из рациональности (он и обращается прежде всего к светской аудитории), а затем только апеллировать к Традиции, тогда как с церковным богословом дело должно обстоять противоположным образом. Иное дело, что церковные учебные учреждения могут быть заинтересованы в работе светского теолога и даже определенным образом инкорпорировать его в свою деятельность (как, впрочем, в случае и с любым светским ученым), но не в качестве церковного богослова, а светский теолог может почерпнуть для себя очень многое у церковного богослова (ибо у них общие, как я выражаюсь, «базовые теистические верования»). Поскольку же я этих границ придерживался всегда, то никогда не считал, вопреки тому, что мне вменяется, будто философская теология может предписывать что-либо Церкви или конструировать бого-

<sup>13</sup> Предлагаемые Михайловым в кандидаты на должность философской теологии философия духа Гегеля и философия откровения Шеллинга никак не проходят и потому, что они сами себя не мыслили в качестве теологов, и вследствие того, что их «философии Бога» не были ни истолкованием, ни апологией Откровения.

<sup>14</sup> Подробнее см.: *Schleiermacher F. Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) / G. Meckenstock, Hrsg. В.; N. Y., 1999. S. 43–45.

слово<sup>15</sup>, и эта идея параллелизма осмыслялась и задолго до меня — например, в «Споре факультетов» И. Канта (1798), который предлагал демаркировать компетенции таких субъектов университетского образования, как *der biblische Theologe* («библейский богослов») и *der rationale Theologe* («рациональный богослов»)<sup>16</sup>. А когда я утверждаю, что у философской теологии может быть метатеологическая компетенция, то имею в виду, что она, как «кентавр» философии и теологии, в своей первой «части» никак не может не брать на себя этих добровольных мета-теоретических обязательств, так как философия вследствие самой своей природы работает в режиме постоянного самотрансцендирования<sup>17</sup>.

Потому мы говорим с П. Б. Михайловым на разных языках, и когда он утверждает, что философская теология может обеспечивать что-то вроде второго эшелона «церковной науки», в виде апологетики, но не имеет права вторгаться в ее «недра» в виде герменевтики. Этот «второй эшелон» может обеспечивать только богословская же дисциплина, которая у нас давно называется основным богословием, и ее серьезнейшие проблемы, о которых я писал, философская теология решать не может и не должна. А на своей территории — индивидуального и автономного (не от «базовых теистических верований» и не от конфессии, к которой «философскому теологу» естественно принадлежать, а от церковной институции и обязательств) религиозного разума — она компетентна заниматься и апологетикой, и герменевтикой, и метатеорией того и другого, и «всеми вещами вообще» (Х. Вольф). Шлейермахер же включил философскую теологию в круг церковных дисциплин потому, что никак не мог удерживать свои философские потребности и дарования (действительно очень незаурядные) при себе. Потому очень показательно, что ближайшие его преемники по систематизации богословия, этими потребностями и дарованиями не обладавшие, ее оттуда без оговорок изыяли (см. выше), не желая выращивать «гибридные растения».

А теперь примерим наши «разночтения» к практической жизни. Именно светская теология в настоящее время преподается в светских вузах, и именно ее ПСТГУ, более чем какая-либо другая институция, пытается (и здесь уже достигнуты немалые результаты) инкорпорировать в ВАК, т. е. в систему исключительно светских научных дисциплин. Но все светские науки развиваются (и по-другому не могут) через конкуренцию теорий, продвижение новых и, соответственно, коррекцию старых, а очень нередко и через полный отказ от них. Что, если бы принцип «недопущения безотцовщины» — в значении исключения

<sup>15</sup> Нет претензии на узурпацию церковных функций и в моей формулировке, по которой философская теология «должна решать задачи духовно-практические — философской “нейтрализации” одних, обращения других и просвещения третьих» (*Шохин. Философская теология и основное богословие... С. 77*). Под «должна» я понимаю не то, что светский теолог имеет на это церковную санкцию, а то, что как теолог он просто никак не может не испытывать потребности в том, другом и третьем в своем общении со светской аудиторией, но делать он может это, в отличие от церковного богослова, только обращаясь к ней от *я*, а никак не от *мы*.

<sup>16</sup> *Kant I. Gesammelte Schriften. В.: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1910–1955. Bd. 7. S. 036.*

<sup>17</sup> Об этом см. специальную нашу статью: *Шохин В. К. Философии родительного падежа и междисциплинарные исследования // Эпистемология & Философия науки. 2010. Т. 26/4. С. 53–62.*



всякой критики предшествовавшей работы — действовал в сфере конкретных наук? Наверное, мы и сейчас оставались бы при птолемеевском геоцентризме, представлении о противоземье и антиподах, при убежденности в том, что Вселенная существует не более шести тысяч лет, при концепциях теплорода, флогистона, животного магнетизма, шишковидной железы (соединяющей дух с телом), не имели бы права критически относиться к историческим хроникам, а в истории философии остановились бы на той концепции, что греческие философы украли значительные части своих учений у еврейских пророков, преподнеся их как свои изобретения<sup>18</sup>. Последнее «гениальное открытие» принадлежит как раз той самой Александрийской школе, из-за которой в конечном счете и переполнилась чаша терпения Петра Борисовича. Но если сомнение в валидности этого «историко-философского открытия» вряд ли даже он оценит как призыв к «добровольному сиротству», то нельзя ли будет по аналогии спросить, не будет ли «безотцовщиной» сомнение в валидности и экзегетических построений того же реального основателя той же школы — Климента (ок. 150–215). Например, таких, где Сарра, будучи до старости бесплодной, позволила Аврааму сблизиться со своей служанкой Агарью (Быт 11. 30; 16. 1–16), означает «на самом деле», что философия (ее-то и символизирует как ни в чем не бывало Сарра) не может сама приносить плодов добродетели вере (ее символизирует Авраам), если вера не войдет предварительно в связь с мирской наукой (а она-то и есть Агарь!)<sup>19</sup> (?), или что Моисей дал еврейскому народу десять заповедей потому, что ...не забывал (вполне в духе аллегоризма стоиков, с которым активно работал его «наставник» Филон), что в мире десять стихий (солнце, луна, звезды, облака, свет, дух, вода, воздух, тьма и огонь)<sup>20</sup> (?), или что золотой нагрудник, который первосвященник должен был снимать, проходя вторую завесу скинии, означал «на самом деле» не вполне понятный атрибут богослужебной эстетики, но ...очищенное тело, которое душа оставляет, переходя в умопостигаемый мир вместе с ангелами<sup>21</sup> (?), или что «медотекущая речь» у Гомера указывает на действие Слова Божьего<sup>22</sup>, что вообще Гомер, Орфей и Ксенократ учили уже об Отце и Сыне<sup>23</sup>, Пиндар — о Спасителе<sup>24</sup>, а Платон так и обо всей Св. Троице<sup>25</sup>, а также и об «осьмом дне»<sup>26</sup> (изучал же он добросовестно Моисея и пророков!)? Или, может быть, даже признавая, что александрийский схолярх тут «вчитывал», наделенный особым «гнозисом», в библейские и даже эллинские тексты то, что не имело к ним ни малейшего отношения (совсем как его современник Гераклеон и другие ученики знаменитого гностика Валентина), теолог, осмысляющий древнюю

<sup>18</sup> *Clemens Alexandrinus*. Stromata I. 17. 87.

<sup>19</sup> *Ibid.* I. 3. 30.

<sup>20</sup> *Ibid.* VI. 16. 133.

<sup>21</sup> *Idem*. Excerpta ex Theodoto 27. Об общеизвестных Филоновых источниках вдохновения Климентовой аллегорезы см., в частности: *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 1–3 / Е. В. Афонасин, пер., предисл., коммент., библиограф. СПб., 2014. С. 89–90.

<sup>22</sup> *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus I. 6. 11. 89. 1.

<sup>23</sup> *Idem*. Stromata V. 116. 1–3.

<sup>24</sup> *Ibid.* V. 137. 1.

<sup>25</sup> *Ibid.* V. 103. 1.

<sup>26</sup> *Ibid.* V. 106. 2.

герменевтику, должен этому умиляться потому, что он был учителем Оригена, а у Оригена были большие заслуги перед патристической мыслью (наряду с теми положениями, которые были церковно осуждены)? И должен ли светский теолог запрещать себе на этом основании типологические аналогии между такой методой допущения любой имплантации смыслов в «виктимное тело» текста и новейшими течениями в герменевтике, в том числе постструктуралистскими? Но если он должен будет себе такие вещи запрещать или запрещать будут ему, то теолог будет уже не мыслителем, но музейным работником, точнее музейным смотрителем, для которого все без исключения экспонаты священны и который испытывает одни только сакральные (нуминозные) чувства по отношению к тем, кому артефакты принадлежали<sup>27</sup>.

Однако должно ли определяться одними «музейными чувствами» (страха ради «безотцовщины» и «добровольного сиротства», за которые, отметим, в свое время и старообрядцы обличали «никониан») сознание и церковного богослова, который изначально должен исходить из авторитетных текстов, в отличие от светского теолога? Думаю, что вряд ли, если он, конечно, не берет на себя добровольно болезнь «экклезиологического монофизитства» (В. Н. Лосский), которую я упомянул в последней своей статье<sup>28</sup> и которая в ее гносеологическом аспекте есть вера в непогрешимость во всем всех церковных авторитетов прошлого (за отсутствием у них человеческого разума при наличии одного божественного). Болезнь эта однозначно противоречит здравым установкам патрологических исследований, так как принуждает закрывать глаза на реальные и серьезные разномыслия древних богословов, «отобъясняя» их тем, что либо они утверждали одно и то же разными словами, либо, самое большее, мыслили в режиме взаимодополнения. В библейской экзегезе, где расхождения были не частными, а системными, эта болезнь, дезавуированная, как мы видели, именно в этой области святителем Филаретом, не позволила бы, например, признать, что истолковательские установки таких двух сильнейших антагонистов, как, например, свт. Кирилл Александрийский и свт. Иоанн Златоуст (опиравшихся на контрадикторные учительские традиции), не могут быть взаимодополняемыми и равноценными или что некоторые герменевтические установки патристических авторов могли деформировать их истолкования конкретных текстов<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Полная легитимность научной критики александристской герменевтики, лишь у начал которой стоит ученик Климента Ориген, а завершение которой мы видим в знаменитой средневековой схеме нормативных четырех смыслов библейских текстов (которая стала со временем применяться и к античной поэзии, чему предтечей был тот же Климент), оправдана и тем, что сама эта герменевтика строила себя именно как наука и продержалась в конечном счете (в ее эпигонских версиях) даже до XIX в. — несмотря на ее постоянную критику вследствие санкционирования ею постоянных насилий над библейскими (да и не только) писаниями — именно потому, что она предлагала «всеобщий метод» для истолкования любых текстов, наподобие панлогической *Ars Combinatoria* Раймунда Луллия (1232–1315), которая своей рубрикацией категорий также создавала иллюзию порождения новых знаний обо всем сущем.

<sup>28</sup> Шохин. *Философская теология и библейская герменевтика...* С. 43.

<sup>29</sup> Сошлюсь, в частности, на такого эрудированного и объективного патролога, как А. Р. Фокин, который при всем своем глубоким уважении к трудам блж. Иеронима Стридонского, признает, например, что если его толкование на пророка Амоса «отличается богатством весьма глубоких наблюдений и содержательных суждений», то истолкования Захарии, Осии и отчасти

Да и в целом, если под Преданием понимать то, что оно на деле есть, а именно intersubъективное духовное общение<sup>30</sup>, а здравую интенцию церковного богослова видеть в поиске определенного святоотеческого ориентира, то не будет излишним вспомнить по аналогии слово такого высшего авторитета в аскетике, как прп. Иоанн Синайский, который убеждал ищущих духовного руководства, что должно рассматривать и испытывать учителей, «чтобы не попасть нам вместо кормчего на простого гребца, вместо врача на больного, вместо бесстрастного на человека, обладаемого страстями, вместо пристани в пучину, и таким образом не найти готовой гибели»<sup>31</sup>. В самом деле, исходя из другой аналогии, ведь только лишенный всякого рассуждения скажет, что и быть монархистом — значит преклоняться перед всеми без разбору когда-либо коронованными особами. Так и от мыслящего богослова, занимающегося герменевтикой (не только от теолога) не только можно, но и нужно ожидать дифференцированного отношения к экзегетическим опытам древности и средневековья, грандиозный объем которых (с учетом жанра комментариев и особенно гомилий) составлял едва ли не основной «массив» всей богословской деятельности тех эпох.

Что же касается собственной идеи Петра Борисовича в связи с более системной инкорпорацией западной исторической теологии (которая для него есть и историческое богословие) в наше богословие, то она обеспечена очень хорошим знанием литературы и заслуживает отдельного обсуждения, на которое здесь уже никакого места нет. Но я отмечу, что ему надо ответить себе на некоторые вопросы. Является ли эта теология для него лишь приоритетной богословской дисциплиной, допускающей и какие-то другие рядом с собой, или скорее (при его симпатии к ее инклюзивной интерпретации) государством, у которого не будет никаких внешних границ и которое включает и все прочие страны по федеративному, а то и унитарному принципу? Не похожа ли его идея о том, что историческая теология может охватывать в конечном счете все богословские дисциплины, поскольку все они осуществлялись в истории, на безыскусное предположение некоторых философов Просвещения о том, что есть только одна наука — о человеке, на том лишь основании что все знания (в том числе в физике, математике, астрономии и т. д.) суть знания человеческие? Можно ли считать предлагаемые им четыре «наиболее устойчивых топоса» (с. 22) достаточно прозрачными и друг от друга отделимыми? В чем конкретно заключается авторское видение «научной и духовной актуальности» (там же) исторической теологии помимо одной ее декларации? И, наконец, оставляет ли эта историческая «всенаука» хоть какой-нибудь просвет для богословски легитимного производства новых идей (будь то в догматике или герменевтике, которые, как представляется, здесь хотят без остатка растворить в патрологии) или допускаемая здесь креативность предпо-

---

Иоилия, написанные по просьбе ученика Оригена Дидима Александрийского с использованием его опытов, «выглядят достаточно туманно и обезображены излишним аллегоризмом» (Фоксин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский: библист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 79).

<sup>30</sup> О корреляции Предания и Писания писал уже апостол Павел: «А ты пребывай в том, чему научен и что тебе вверено, зная, кем ты научен. Притом же ты из детства знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса» (2 Тим 3. 14).

<sup>31</sup> Преподобного отца аввы Иоанна Лествица. СПб., 1995. С. 34 (Слово 4).

лагаются только в новых способах каталогизации наличных «единиц хранения» и их тематических экспозиций?

Последний из поставленных вопросов ведет к более общему, выходящему далеко за границы проекта П. Б. Михайлова: что именно побуждает нас искать в богословии (да и в теологии) все что угодно, кроме как возможности и среды для ответов на реальные вызовы нашего времени?<sup>32</sup> Частичный ответ на него я вижу в том, что мы далеки от духа отцов Церкви, посвящавших свои труды и жизни своей современности, за которую они отвечали, тогда как мы занимаемся гораздо менее затратным и рискованным делом «обустройства прошлого» в виде той или иной формы описания церковных древностей и живя за счет полученных нами «талантов» без приумножения последних<sup>33</sup>.

В заключение я также хочу поблагодарить Петра Борисовича за возможность больше артикулировать то, что в моих публикациях трактовалось как нечто самоподразумеваемое, а также за инициирование этого острого, но очень нужного разговора о соотношении традиционализма и критицизма в теологии. Оба компонента являются необходимыми, а то, что кто-то считает нужным акцентировать первый, а кто-то — второй, создает поле для дальнейших дискуссий, в которые, я думаю, могут быть вовлечены и другие авторы. И это будет плодотворно — при условии, конечно, соблюдения правил ведения адекватного диспута.

#### Список литературы

1. Антонов К. М. Кульпабилизация кульпабилизации: несколько слов по поводу реплики В. К. Шохина на статью И. П. Давыдова // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4 (54). С. 149–151
2. Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1–3 / Е. В. Афонасин, пер., предисл., коммент., библиограф. СПб, 2014.
3. Михайлов П. Б. Начала богословского знания // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 3 (35). С. 7–21.
4. Михайлов П. Б. История как предмет богословия // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 6 (44). С. 30–42.
5. Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. М., 2013.
6. Письма Московского митрополита Филарета к покойному архиепископу Тверскому Алексию. М., 1883.
7. Преподобного отца аввы Иоанна Лествица. СПб., 1995.
8. Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1988.
9. Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. М., 2010.

<sup>32</sup> Ср. определение богослова у И. Конгара как того, кто использует ресурсы культуры, сосредоточиваясь на тех вопросах, которые перед ним ставит его время (см., к примеру: *Congar I. La foi et la théologie. Tournai, 1962*).

<sup>33</sup> Нагляднейшим примером этого является, вероятно, состояние апологетики, которая никем не спонсируется и нередко воспроизводит достижения отечественной духовно-академической мысли более чем столетней давности, не имея что всерьез возразить ни современному натурализму, ни религиозному релятивизму. О современном положении дел в основном богословии я писал уже в неоднократно цитированной в этой дискуссии статье «Философская теология и основное богословие».

10. *Шохин В. К.* Философии родительного падежа и междисциплинарные исследования // Эпистемология & Философия науки. 2010. Т. 26/4. С. 53–62.
11. *Шохин В. К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 57–79.
12. *Шохин В. К.* Философская теология и библейская герменевтика: дискурс о постструктуралистском вызове // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 6 (56). С. 41–51.
13. *Congar I.* La foi et la theologie. Tournai, 1962.
14. *Kant I.* Gesammelte Schriften. В.: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1910–1955. Bd. 7.
15. *MacDonald S.* Natural Theology // The Routledge Encyclopedia of Philosophy / E. Craig, ed. L.; N. Y., 1998. Vol. 6. P. 711–712.
16. *Mikhaylov P.* The Competence and Responsibility of Natural Theology // International Journal of Orthodox Theology. 2012. Vol. 3/2. P. 145–156.
17. *Pelt L.* Theologie // Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Dr. Herzog, Hrsg. Gotha, 1862. Bd. 15. S. 749–752.
18. *Schleiermacher F.* Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern (1799) / G. Meckenstock, Hrsg. В.; N. Y., 1999.
19. *Shokhin V.* The Pioneering Appearances of Philosophy of Religion in Europe: François Para du Phanjas on the Nature of Religion // Open Theology. 2015. Vol. 1/1. P. 97–106.