

ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ: ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ

Вестник ПСТГУ
II: История.
История Русской Православной Церкви.
2014. Вып. 5 (60). С. 109–122

Михайлов Петр Борисович,
канд. филос. наук, зав. кафедрой систематического
богословия и патрологии ПСТГУ
locuspetri@rambler.ru

История и истина: ВОЗМОЖНОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ БОГОСЛОВСКОЙ И ИСТОРИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИЙ

П. Б. Михайлов

В настоящей статье предпринимается попытка поставить и разрешить проблему отношений богословской и исторической методологий, выяснить сходство и различия их функционального и релевантного аспектов. Рамками для размышлений служат универсальные категории — история и истина как в их предельно широком, так и, напротив, в совершенно конкретном значениях. Обе универсалии, безусловно, значимы как для исторического, так и для богословского дискурсов. Более того, каждая из дисциплин по-своему раскрывает эти фундаментальные понятия, исполняя тем самым свое предназначение. Первое пространное рассуждение посвящено обзору и выявлению некоего наиболее общего единого богословского метода, версии которого предлагаются. В исследованиях богословов и ученых XX в. мы находим такие методы: метод субальтернации, метод отнесенности, метод герменевтического соотнесения, метод корреляции, трансцендентальный метод. Затем предлагается выявление пяти основных принципов богословской работы, каждый из которых имеет свои репрезентации: конфессиональность, историчность, двойную контекстуальность, верификацию, системность. Этот раздел является наиболее инновационным; установление данных принципов явилось результатом неоднократного обсуждения на научных конференциях и семинарах с высоким уровнем представительности. Кроме того, выведение этих системных положений может иметь применение не только в богословских научных исследованиях, но и в других гуманитарных дисциплинах с соответствующим содержательным наполнением. Наконец, в третьем разделе обсуждаются основные элементы исторической методологии, рассматриваемые в сравнении с богословскими эквивалентами: источник исторических изысканий, оформление исторического текста, предметное поле исторического исследования.

Как история, так и истина — универсалии над-дисциплинарного уровня. Вряд ли можно согласиться, что история существует только для историков или же принадлежит лишь опыту интеллектуалов, размышляющих над судьбами мира. Как замечают издатели французского словаря 2010 г. по современной историографии, «профессиональные историки никогда не имели монополии на написание

истории. Прошлое принадлежит всем...»¹. Точно так же обстоит дело и с истиной, каковая в различных дискурсах предстает как соответствие между словом и понятием, между понятием и предметом, между словом и предметом. Она не находится лишь в компетенции логиков, строящих на основании различных соответствий те или иные типы высказываний. Ее значение шире высокого отождествления со Христом (Истина — одно из Имён Божиих, ср. «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6)), поскольку это понятие имеет и более приземленное применение. И тем не менее универсалии истории и истины немислимы друг без друга. История, безразличная к истине, лишена всякого смысла. Истина, обособленная от истории, лишается какого-либо значения. И все это никоим образом не исключает специальных компетенций и особенных подходов к этим универсалиям, применяемых в конкретных научных дисциплинах — в истории, логике, теологии и проч., с тем лишь существенным уточнением, что эта работа может и даже должна иметь междисциплинарный характер или, по крайней мере, учитывать такую возможность.

Версия совмещения подходов различных дисциплин, ограниченная теологией и историей, и предлагается в настоящем случае. Причем намеченную проблему предлагается рассматривать на возможно более высоком теоретическом уровне, а именно в аспекте методологии этих дисциплин.

* * *

Методология, или рассуждение о методах богословских исследований вообще и самостоятельных богословских дисциплин в частности, не часто становится предметом специальной научной рефлексии. А между тем ученые, имеющие дело с христианским материалом, сталкиваются с теоретическими и методическими вопросами в своих изысканиях постоянно. Даже в ходе написания и защит дипломов и диссертаций вопрос о методологии исследований ставится непременно и в большинстве случаев решается совершенно формально. Еще острее встанет этот вопрос при самостоятельных исследованиях, следующих определенной логике и отвечающих необходимым научным требованиям. Общеизвестно, что методология является непременной составляющей рационально-теоретической формы сознания, каковой, в свою очередь, является богословие как наука.

К вопросу богословской методологии можно подойти с двух сторон: со стороны общей методологической установки, формулирования общего генерального метода и со стороны специальных методов, особых регулятивных принципов богословской деятельности или требований, стоящих перед ней. Причем специальные методы следует отличать от технических методов, используемых в богословии; последние являются инструментальной частностью первых, например методы критики текста или философского анализа подчинены принципам конфессиональности или историчности, о чем речь пойдет ниже. Эти два аспекта богословской методологии, а именно выявление некоего генерального метода и основных принципов, я и берусь выявить, прежде чем перейти к исторической методологии. Для первого предпринимая обзор существующих подходов, а для

¹ *Historiographies: Concepts et débats / Sous la dir. C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, N. Offensadt. P., 2010. T. 1. P. 13.*

второго — комментированный перечень позиций, которые могут претендовать на роль основных в богословском исследовании. При этом настоящая разработка не имеет своей целью сформировать полноценную методологическую платформу для богословских исследований, но, предложив обзор существующих, лишь сформулировать основные принципы, в соответствии с которыми она может быть построена и на следующем этапе плодотворно применяться в частных богословских исследованиях. Следует отметить, что перечень предлагаемых далее позиций уже неоднократно плодотворно обсуждался на достаточно авторитетных дискуссионных площадках² при участии компетентных специалистов, в том числе представителей западной науки, так что можно говорить о том, что первичная апробация уже пройдена и имеет положительный результат.

Богословский метод

Как таковой, 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 методы. Из этого следует 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 *субальтернации*, уточненную богословами XX в., в частности Мари-Доменик Шеню (1895–1990) вслед за его учителем Алоизом Гардэйем (1859–1931). Согласно этой теории, богословское знание находится в состоянии всестороннего соподчинения 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 *резюмирования* (соответственно анализа и заключения; курсив мой. — П. М.), из которых и состоит наука, но чтобы извлекать из них глубинный смысл и превыше-естественное значение в свете этих принципов»³.

² 19 ноября 2013 г. в рамках XXIV Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета состоялся круглый стол на тему «Богословские науки: методология исследования», а 21 января 2014 г. в рамках зимней сессии той же конференции прошло заседание круглого стола «Церковно-историческое исследование: проблемы методологии».

³ *Chenu M.-D. La théologie comme science au XIII siècle. P., 1957. P. 77.*

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 о. 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 e 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”⁴. О. 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 истиной, 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 недостижимо в условиях тварного существования.

Почти так же определяет универсальный богословский метод священник Константин Польсков в статье «К вопросу о научном богословском методе»⁵, называя его методом «герменевтического соотнесения»: научный богословский метод — это «соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции»⁶. Отдельные 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 о. Константин определяет универсальный богословский метод как метод соотнесения, по смыслу очень близкий методу субальтернации Д. Шеню или методу отнесенности о. Александра Шмемана. Так же существенна сфера применения этого метода, очерченная о. Константином: метод соотнесенности может иметь применение как *вовнутрь*, так и *вовне* теологии, иными словами, применим как в догматическом, так и в апологетическом контекстах.

⁴ Шмеман А., *прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 372–373.

⁵ Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.

⁶ Там же. С. 95.

Наконец, нельзя не вспомнить о богословской методологии, предложенной Паулем Тиллихом. В качестве генерального богословского метода он выдвинул метод *корреляции* в трех значениях⁷: логическая корреляция между религиозными символами и тем, что они обозначают; корреляция между понятиями человека и Божества; корреляция между экзистенциальной озабоченностью человека и предметом его заботы. Эта методология наиболее продумана и, как кажется, исчерпывает все возможные области применения богословской методологии — религиозную практику, вероучение и духовный опыт. Для нашего случая эта схема служит весомым подтверждением в понимании богословского метода как некоего интегрального инструмента, обеспечивающего, с одной стороны, единство, с другой — адекватность богословской работы.

Более подробно разработанная методология Бернарда Лонергана, по сути, лишь подтверждает все предложенные методологии. Канадский богослов выдвинул концепцию «трансцендентального метода», который «соотносится с требованиями и возможностями самого человеческого сознания. Такая соотнесенность является одновременно фундирующей и универсально значимой, релевантной»⁸.

Таким образом, в качестве универсального богословского метода предлагаются различные версии 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, корреляции, трансцендентальным методом; 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 нерасторжимое единство.

Принципы богословской методологии

От обзора сходных прочтений единого богословского метода перейдем к базовым принципам, реализующим заданную методологию. Их предлагается пять: конфессиональность, историчность, двойная контекстуальность, верификация и системность.

1. *Конфессиональность* заложена в самой природе богословия, которая не ограничивается только той стороной дела, что кроется за богатым и многозначным словом *λόγος*, совокупностью знания о своем предмете и способностью свидетельствовать о нем. Богословие мотивировано потребностью веры дать *отчет о своем уповании* (1 Пет 3. 15). Стало быть, существует определенное соответствие между верой и богословским знанием. Древняя формула, восходящая к Просперу Аквитанскому⁹, — *lex orandi lex credendi est* (правило веры соответствует правилу молитвы) — действует здесь в полную силу. Например, Символ веры представляет собой одновременно нормативное церковное вероучитель-

⁷ См.: Тиллих П. Систематическое богословие. СПб., 1998. С. 70–76.

⁸ Лонерган Б. Метод в теологии. М., 2010. С. 29.

⁹ См.: PL 51. Col. 209.

ное определение и литургическую молитву общины. В этом смысле богословие, безразличное к своему предмету, лишенное духовного измерения в религиозном опыте, представляет собой искусственное и неполноценное занятие; подобная деятельность отмечена явными признаками вырождения. Применительно к секулярным гуманитарным дисциплинам требование конфессиональности также сохраняет свою силу, разумеется при уточнении его содержательного наполнения. По сути, речь может идти о некоем *идейном этосе* той или иной частной науки, априорном признании некоей аксиоматической схемы, в рамках которой ведется научное исследование.

Другой, более узкий и специально христианский, аспект конфессиональности — принадлежность к определенной конфессии — налагает на богословское исследование определенные же требования и прямо или косвенно влияет на результаты богословских изысканий. Вероучительные убеждения богослова являются предустановленными аксиомами его богословских поисков, поэтому вероисповедание обуславливает собою богословские исследования. Последние по большому счету являются лишь раскрытием, уточнением, обоснованием или артикуляцией хранимой в Церкви истины. В связи с этим можно привести интересные, хотя и весьма своеобразные, соображения В. В. Болотова, который считал, что «конфессионализм историка (ср. ученого. — П. М.) есть явление вполне естественное и непротивное научной объективности...»¹⁰. У Болотова из этого тезиса следуют весьма решительные выводы, а именно: «...если же историк придет к убеждению, что церковь его не имеет основания исторического, не есть истинная, то он должен отвергнуть ее и перейти в другую, признаваемую им истинной, православной... историк обязан отказаться от своего вероисповедания, если пришел к убеждению, что истина не на стороне его церкви»¹¹. Будучи профессиональным историком, Болотов предпринимает своеобразную редукцию богословской науки к принципу историзма, настаивая на том, что исторический аргумент является, безусловно, предпочтительным для богословия. Такой исторический максимализм весьма показателен и вместе с тем характерен для того времени, когда динамическая природа богословского знания была еще не вполне отчетливо выявлена¹². Есть здесь у Болотова и явная убежденность в истинности Православной Церкви и православного богословия, дающая ему смелость делать подобное утверждение; православная истина не ставится историей под вопрос. Ведь христианская история совершенно согласна с истиной. Хотя

¹⁰ Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. М., 1994. Т. 1. С. 30.

¹¹ Там же. С. 32.

¹² Как не относящееся напрямую к нашей теме, стоит вскользь упомянуть ход дальнейшего рассуждения Болотова и о статичной природе богословского знания: «...наука хочет знать нечто ей неизвестное, а богословие имеет своим содержанием уже известное — это его основное положение во всех религиях. А такое понятие о богословии противоречит понятию науки вообще. Предмет богословия дан наперед, и оно, таким образом, по существу не может быть свободно от субъективности» (Там же. С. 29). Этот вопрос напрямую связан с проблемой так называемого догматического развития, о чем см. мою статью: Михайлов П. Б. Проблема развития в богословии и догматике // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 6 (50). С. 9–23.

и односторонне, но исторический характер богословского знания был глубоко понят учеными XIX в., к чему я теперь и перехожу.

2. *Историчность* богословия обусловлена центральным предметом богословского анализа — событием Боговоплощения, произошедшим в определенное время и в определенном месте — в точке пересечения пространства и времени, иными словами в истории. Историческая перспектива христианского сознания является его фундаментальной особенностью. Ветхозаветная религиозность вся проникнута напряженным чувством истории — от начала бытия мира до Воплощения, от Нового Завета до Суда. В меньшей степени историческое сознание присуще и христианству. Французский медиевист Марк Блок был одним из тех, кто выразил это понимание особенно ярко, выдвинув знаменитый тезис: «христианство — религия историков»¹³. В подобном же ключе рассуждал и прот. Георгий Флоровский: «Христианство все в истории и все об истории. И не только откровение в истории, но и призыв к истории, к историческому действию и творчеству»¹⁴. А плотью истории является собственно путь человечества к спасению: «Истинная история человека, — пишет он в другой своей работе, — не есть история политическая с ее утопическими требованиями и иллюзиями, она есть *история духа*, история роста человека в меру возраста совершенства, под господством исторического Бого-Человека, самого нашего Господа Христа Иисуса»¹⁵. Однако историчность богословия не может означать его завершенность и законченность; история здесь не означает «бытие прошлого», но «бытие прошлого и будущего в настоящем», и именно настойчивое подтверждение такого понимания отличает богословов XX в., обращавшихся к вопросу историчности богословия. История никоим образом не затмевает собой личность и не подчиняет ее себе. Возможный конфликт личности и истории, как пишет современный греческий богослов Мариос Бегзос, должен быть снят в пользу «диалектического взаимодействия личности и истории, экзистенции и времени, персонализма и эсхатологии»¹⁶. В связи с этим требование историчности обрастает дополнительными обертонами: историчность включает в себе герменевтику исторических фактов, коммуникативность исторического дискурса и историческую антропологию как свою стратегию. Об этом подробнее я намерен рассуждать ниже.

3. Следующий принцип — требование *двойной контекстуальности* — является раскрытием предыдущего. И если поколение дореволюционных богословов и историков мыслило себе историчность преимущественно в аспекте предметной контекстуальности, иными словами принятии во внимание исторического фона изучаемого предмета, то богословы последующего времени указали на не менее значимый вопрос — на актуальную контекстуальность. Последнее можно обозначить как принцип контекстуальности исследования.

¹³ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 6.

¹⁴ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1982. С. 508.

¹⁵ Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. СПб., 2005. С. 706.

¹⁶ Μπέζος Μ. Το μέλλον του παρελθόντος. Κριτική εισαγωγή στη θεολογία της Ορθοδοξίας. Αθήνα, 1993. Σ. 111.

Двойная контекстуальность предполагает, что богословские исследования должны непременно учитывать как контекст своего предмета, так и контекст исследования, в свою очередь включающий как его изученность, так и его востребованность в настоящий момент. Первое требование является основным императивом научного знания, который предписывает создание возможно более полного представления о познаваемом объекте. Исследователь стремится получить насколько возможно более полное и точное знание о нем, выявить все его родовые связи и дать максимально подробное и совершенное его описание. На эту полноту работает традиция научного изучения того или иного предмета исследования, которая непременно должна учитываться в процессе изыскания. Часто именно эта традиция и задает исследовательскую проблему, ставит вопросы, которые исследователь берется разрешить, обращаясь к своему материалу. Обоснование требования предметной контекстуальности представляется совершенно избыточным. А вот на исследовательской контекстуальности должно остановиться подробнее.

Согласно требованию контекстуальности исследования, мотивация ученого должна обеспечивать связь своего предмета с ситуацией богословской деятельности; для богословия это внешнее измерение фундаментально; богословие не должно и не может оставаться безразличным к острым запросам своего времени, своей эпохи. Тем самым контекстуальность исследования предполагает также коммуникативный аспект, а именно богословский язык должен быть понятен для внешней среды; его понятийный аппарат должен быть когерентен тому типу научной, культурной и эстетической рациональности, с которой богослову приходится иметь дело. Исследовательская контекстуальность требует от богословия открытости в противоположность мертвенной застылости радикального консерватизма. Как пишет Вальтер Каспер, «богословие обретает герменевтическую активность... оно оказывается посреди двух полюсов: между Словом Откровения в Писании и реальностью нынешней церковной проповеди»¹⁷.

4. *Верификация* богословских исследований имеет опору в фундаментальных источниках божественного Откровения (Писание — Предание). Разумеется, эти типы аргументации имеют силу для адепта той или иной формы христианства. Доказательность же для внешнего мира черпается в христианском догмате об образе Божиим в человеке. Учение о Боговоплощении совершенно реализует этот образ, задавая меру возможного человеческого совершенства. Примеров тому можно привести немало. Но остановлюсь на историко-философской концепции Логоса в истории, разработанной С. Н. Трубецким¹⁸. Согласно ему, личное, конечное сознание может быть понято только при допущении соборного сознания, которое гарантирует объективность познания. Предпосылкой же возможности соборного сознания и соответственно объективности познания является существование вечно актуального сознания божественной Личности Творца. Связь всех трех миров обеспечивает понятие Логоса, наполненное всесторонним содержанием. Оставаясь приверженцем Логоса, Трубецкой убежден, что в

¹⁷ Kasper W. The Methods of Dogmatic Theology. Toronto, 1969. P. 25.

¹⁸ См.: Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994.

основе мира лежит разумное и любящее начало, потому он в сущности своей благ и познаваем через него. Тем самым признание воплощения Логоса помогает удостовериться в истинности богословского суждения о мире, Боге и человеке.

5. Наконец, *системность* — возможность применения выявленных методологических принципов в структуре богословских дисциплин — исторических, систематических и практических. Требование системности предостерегает отдельные богословские науки от обособления. Частные исследования должны проводиться с постоянной оглядкой на общее богословского знания. Оно же в свою очередь скрепляется надежными философскими инструментами поддержания методической строгости и крепости единого научного здания. Исторические исследования не могут вестись автономно от систематических, и наоборот, но всякое отдельное изыскание должно соблюдать требования единства и опираться на общее состояние богословского знания. На реализацию принципа системности, как кажется, достаточно эффективно могут работать перечисленные требования: конфессиональность возвращает всякий раз научное богословское исследование к конечному смыслу научной деятельности, в данном случае — к потребности познания истины; историчность не позволяет оторваться от реальности и обособиться в индивидуальной конкретности; двойная контекстуальность надежно предостерегает от произвольного обращения к предметам исследования и обновляет собственную исследовательскую мотивацию; верификация предъявляет требования обязательности и общезначимости. Требование же системности самым непосредственным образом отвечает природе богословского метода, обладающего единством всепроникающей интегральности, как было показано выше.

Итак, в качестве методологических требований богословия или принципов богословских исследований предложены следующие теоретические императивы: 1) конфессиональность, 2) историчность, 3) двойная контекстуальность, 4) верификация, 5) системность. Рассмотрение этих принципов мыслится в рамках формулирования методических рекомендаций к современной богословской работе: письменной или устной, апологетической или догматической. Полагаю, что с соответствующим содержательным наполнением все эти пять принципов вполне релевантны для любой гуманитарной науки.

Аспекты исторической методологии

Теперь перейдем к исторической методологии и попытаемся выявить точки ее взаимодействия с богословской методологией. Разумеется, я не берусь воспроизвести или даже в самых общих чертах отразить все богатство и многообразие исторической методологии, пережившей, в особенности за последние 30 лет, впечатляющее развитие¹⁹. Попытаюсь лишь обнаружить переклички, существующие между богословской методологией в том виде, как ее удалось установить, и теорией исторического знания, точнее несущими элементами грандиозной дисциплинарной конструкции. Среди таковых следует указать, прежде всего,

¹⁹См. наиболее современный и содержательный обзор: *Historiographies : Concepts et débats*. Т. I–II.

материал исторического познания, каковым традиционно выступает исторический источник, опыт вербализации и обобщения получаемого исторического знания и, наконец, предметную область исторического познания в общей панораме наиболее полного универсума научного знания в соотношении с научными дисциплинами более высокого уровня теоретизирования, к каковым я отношу философию и богословие как опыт созерцания божественного с учетом изначального значения слова $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, а также способы его передачи.

Представляется продуктивным анализ реализации указанных принципов; способ осуществления предложенной программы. В связи с этим уместно говорить о сходстве и различии в богословской и исторической работе а) с источниками, б) с аудиторией и, самое существенное, в) в сфере компетенции или в предметной области, определяющей самоё природу того или иного научного дискурса. Итак, историческую методологию я привлекаю в аспектах, близких богословию, а именно в ее соответствии антропному принципу: герменевтика исторического факта, коммуникативность исторического дискурса, историческая антропология.

1. Герменевтика исторических фактов — памятников, источников и событий — заключается во внешней и внутренней критике источника, в методе интерпретации. О первом пишет Ж. Ле Гофф: «Внешняя критика направлена в основном на поиск *оригинала* и на определение того, является ли рассматриваемый документ подлинным, или же это фальшивка... Внутренняя критика служит для истолкования значения документа, оценки компетентности его автора, определения степени его правдивости, измерения уровня точности документа и перепроверки его с помощью других свидетельств»²⁰. Что же касается интерпретации источника, то это следующая, может быть более сложная, задача историка. Она встраивается в общую для всей нынешней историографической работы стратегию, сформулированную неокантианцами в конце XIX в., а именно понимание, а не объяснение. Метод понимания (*Verständnis*) отвечает задаче истории и природе исторического знания как гуманитарной дисциплине, которая имеет дело не с математическими или естественнонаучными конструкциями, а с живым опытом прошлого. Этот опыт доступен вдумчивому и сочувственному уразумению. Поэтому история относится к наукам о духе, а не о природе. К последним применим другой метод — метод объяснения (*Erklärung*), эффективно работающий в естественных науках. Историк вслушивается в свой предмет, ученый-естественник выявляет закономерности; первый работает с уникальным, второй — с обобщениями. Такое методологическое различие — понимание vs. объяснение — имеет не прямой аналог в богословской методологии, устанавливающей демаркацию между высказываниями апофатическими и катафатическими. Апофатика всегда признает не просто неполноту или несовершенство богословского выражения, но его логическую противоположность познаваемой действительности, истине. Катафатика, в свою очередь, настаивает на максимальной артикулированности богословского суждения. Однако в действительности ни апофатика, ни катафатика в чистом виде не существуют; богословы работают, всегда совмещая элементы апофатизма и катафатизма, в

²⁰ Ле Гофф Ж. История и память. М., 2013. С. 232.

плодотворном пространстве между высказыванием и отказом от него. Это же в равной мере относится и к историческому познанию, которое оформляется в пространстве от понимания к объяснению.

Вот как об этом пишет П. Рикёр: «История продолжает быть историей лишь до тех пор, пока она не превратилась ни в абсолютный дискурс, ни в абсолютно своеобразное явление, пока ее смысл остается смутным, запутанным... История по своему существу двусмысленна — в том плане, что она принципиально событийна и в то же время принципиально структурна. История — это поистине царство неопределенности. Такое открытие бесполезно; оно оправдывает историка. Оно оправдывает все его трудности. Исторический метод может быть лишь неточным методом... История хочет быть объективной, но она не может быть таковой. Она старается вновь вызывать к жизни, но способна она только реконструировать...»²¹. Подобно богослову, историк работает в вольном пространстве между историческим фактом и высказыванием о нем. Его предназначение заключается в том, чтобы быть посредником между прошлым и настоящим, медиатором между бывшим и современным. И это пространство свободного творчества, хотя регламентированное источником и обусловленное реципиентом истолкования. Второй аспект подготавливает наш переход к следующему витку размышления, а именно к вопросу коммуникативности исторической речи.

2. Коммуникативность исторического дискурса обусловлена основным значением слова «история», а именно повествованием. Именно это значение преобладает в древнегреческом исходнике (наряду с другим значением — исследованием, рассмотренным в предшествующем рассуждении). История прежде всего и главным образом нарративна²². Поэтому вполне справедливы рассуждения французских историков-медиевистов: «История — прежде всего искусство, и главным образом искусство литературное. История существует только в форме повествования. И для того, чтобы она была состоятельна, нужно, чтобы повествование было добротным»²³. Такой внутренний характер исторического познания вполне сходен с работой богослова, который уделяет значительное внимание организации собственного высказывания, будучи озабочен возможностями его восприятия адресатом. Потому богословие порождает множество самых разнообразных жанров, а историческое исследование, оставаясь по форме достаточно консервативным, стремится, тем не менее, организовать материал изложения в соответствии с культурными привычками своего потенциального читателя и слушателя. Так, великие немецкие исторические писания XIX в. создавались в духе своего времени в тяжеловесных многотомных сводах Моммзена, Дройзена и Нибура; французские же историки *школы Анналов* создавали и продолжают создавать свои тексты в виде ярких литературных экспериментов. Наконец, пе-

²¹ Ricœur P. Histoire de la philosophie et historicité // L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee. P., 1961. P. 226.

²² Об этом мне уже приходилось писать в Вестнике ПСТГУ в связи с богословием истории Оригена, см.: Михайлов П. Б. Тайна истории у Оригена: конфликт интерпретаций // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 1 (56). С. 27–28.

²³ Duby G., Lardreau G. Dialogues. P., 1980. P. 50.

рейду к третьему элементу исторической методологии, а именно к обсуждению ее предметной области, обусловленной ее же предназначением.

3) Историческая антропология — учение о человеке во времени, в темпоральном измерении тварного бытия. Р. Д. Коллингвуд определял историю как «науку о людских делах»²⁴, иными словами, история изучает существование человека во времени. А в первейшем своем значении история есть наука о времени. Уточнение относится уже к природе времени как антропологической категории. Темпоральность, с одной стороны, почти безгранично расширяет пределы исторического познания, с другой — принципиально ограничивает ее текучим и неуловимым характером времени и устанавливает пределы времени — протологию и эсхатологию. Тем самым предмет исторического исследования, хотя и распространяется далеко за пределы только прошлого, обращаясь к нему из настоящего и прогнозируя будущее, тем не менее все-таки принципиально ограничен темпоральностью по сравнению с предметом того же богословия. Что же до последнего, то его пределы шире; оно выходит за рамки протологии и эсхатологии, что, впрочем, есть уже предмет другого разговора.

Наконец, ход размышлений приводит нас к уточнению предметных областей истории и богословия. Классическое рамочное определение для истории через указание на ее призвание дал Цицерон в речи «Об ораторе»: «История есть свидетельница времен, свет истины, жизненная память, наставница жизни, вестница древности...» (De oratore II. 36). Здесь темпоральность получила выражение в понятиях времени, древности, памяти, а экзистенциальность — в жизни и истине. Тем самым история со всей очевидностью вовлечена в пространство человеческого существования, в жизнь человека в его временном развертывании. Границы истории соразмерны границам человеческого бытия. За их пределы история не заглядывает. Это уже дело других типов знания — философии и богословия. Греческая античность в лице Платона определяла конечные задачи философии как искусство смерти и умирания²⁵: «...те, которые искренно и добросовестно отдавались философии, не стремились ни к чему иному, как к тому, чтобы умирать и умереть». Вторая ступень закономерно следует за первой и целиком принадлежит уже богословию, высшей задачей которого следует считать свидетельство о Боге в общении с Ним, в принадлежности Ему, иными словами, искусство жизни вечной, которой должны быть подчинены предшествующие ступени — история как искусство здешнего земного существования и философия как искусство смерти и умирания.

* * *

Итак, богословскую и историческую методологию роднят некоторые признаки гуманитарного типа знания. Как и богословие, история служит познанию человеком самого себя, только, в отличие от богословия, история добывается этого знания через изучение следов самого человека, тогда как богословие апеллирует к высшему предназначению человека. Как и богословие, история уделяет большое внимание организации собственного изложения. Как и богословие,

²⁴ Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории: Автобиография*. М., 1980. С. 388.

²⁵ См.: Шестов Л. *Лекции по истории греческой философии*. М.; Париж, 2001. С. 29.

история имеет дело с истиной, точнее, с ее проявлениями в темпоральном изменении; только богословие возводит их к ее первоисточнику, а история ограничивается ее фиксацией и попытками выявления закономерностей. Таким образом, взаимодействие исторической и богословской методологий не только возможно, но и совершенно необходимо в свете поиска и атрибуции истины.

Ключевые слова: богословская методология, историческая методология, теории истины, конфессиональность, историчность, контекстуальность, верификация, системность, исторический источник.

HISTORY AND TRUTH: THE INTERACTION POSSIBILITIES OF THEOLOGICAL AND HISTORICAL METHODOLOGIES

P. MIKHAYLOV

In the given text the author attempts to offer a statement of the question about relations between theological and historical methodologies. Universal categories — History and Truth — work as a general scheme of discourse. They are examined in their widest meaning and in the ultimate concrete sense. As has been shown in the conclusion both universals are equally important for historical research as well as for theological. Both academic disciplines expose given generalities from their own point of view accomplishing thereby their mission. In the first part the contemplation is devoted to survey, identification and definition of some integrated theological method that could be found in different theological systems as the most general tool for this type of science. There are the following versions: method of subalternation, method of referring, method of hermeneutical referring, method of correlation, transcendental method. The author proceeds proposing detection and identification of five principles of theological operation with their proper representations: confessionality, historicity, twofold contextuality, verification and systemacy. This part is of the most innovative nature: selection and definition of this five principals is a result of multiple discussions in various scientific colloquiums and conferences with high rate of representativeness. Moreover these systematic propositions could be used not only in the theological field but also in other humanities with relevant content. At last the third part deals with the general elements of historical methodology compared to their theological equivalents: source of historical research, drawing up of historical text, subject area of historical study.

Keywords: theological methodology, historical methodology, theories of truth, confessionality, historicity, contextuality, verification, systemacy, historical source.

Список литературы

1. *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986.
2. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994 (репринт). Т. 1.
3. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории: Автобиография. М., 1980.
4. *Ле Гофф Ж.* История и память. М., 2013.
5. *Лонерган Б.* Метод в теологии. М., 2010.
6. *Польсков К. О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.
7. *Тиллих П.* Систематическое богословие. СПб., 1998.
8. *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994.
9. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Париж, 1982.
10. *Флоровский Г. В.* Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. СПб., 2005.
11. *Шестов Л.* Лекции по истории греческой философии. М.; Париж, 2001.
12. *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005.
13. *Chenu M.-D.* La théologie comme science au XIII siècle. P., 1957.
14. *Duby G., Lardreau G.* Dialogues. P., 1980.
15. *Historiographies: Concepts et débats / Sous la dir. C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, N. Offenstadt.* T. I–II. P., 2010.
16. *Kasper W.* The Methods of Dogmatic Theology. Toronto, 1969.
17. *Μπέζος Μ.* Το μέλλον του παρελθόντος. Κριτική εισαγωγή στη θεολογία της Ορθοδοξίας. Αθήνα, 1993.
18. *Ricœur P.* Histoire de la philosophie et historicité // L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee. P.; Le Haye, 1961. P. 214–227.