

УДК 27+009

ГУМАНИТАРНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В БОГОСЛОВСКОМ ЗНАНИИ, ИЛИ НЕОБХОДИМО ЛИ ЦЕРКВИ НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ?

П.В. Хондзинский, протоиерей

доктор богословия, кандидат теологии,
декан богословского факультета ПСТГУ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Москва, Россия

В последнее время в российской церковной и светской среде достаточно активно ведутся споры о статусе научного богословия (теологии), его содержании и границах применения. Причем, если для представителей светских наук это прежде всего вопрос о том, какое место теология должна занять в общем пространстве гуманитарного знания, то во внутрицерковной дискуссии на первый план выходит проблема самой необходимости научного богословия для Церкви. Предлагаемая статья прослеживает ключевые моменты рецепции Церковью гуманитарного знания в ее историческом бытии и более подробно рассматривает этот вопрос на материале Синодальной эпохи. На основе проделанного анализа делается вывод о необходимости научного богословия для полноценного функционирования церковного организма в современных условиях.

Ключевые слова: научное богословие, теология, Синодальная эпоха, духовная школа, континуум предания.

THE HUMANITARIAN COMPONENT IN THEOLOGICAL KNOWLEDGE, OR WHETHER THE CHURCH NEEDS SCIENTIFIC KNOWLEDGE?

P. Khondzinsky, archpriest

St. Tikhon's Orthodox University
Moscow, Russia

Nowadays the status of scientific theology, its content and limits of application are widely discussed in the Russian church and secular environ-

ment. Moreover, the representatives of secular sciences primarily consider the question of what place theology should occupy in the common space of humanitarian knowledge, while the Church is occupied with the problem of the very necessity of scientific theology for the Church. The present article traces the key points of the Church's adoption of humanitarian knowledge in its historical existence and considers this issue in more detail using the material of the Synodal era. With reference to the analysis conducted, the conclusion is made about the need for scientific theology for the normal functioning of the Church body in the modern world.

Keywords: *scientific theology, theology, Synodal epoch, spiritual school, tradition continuum.*

1

На вынесенный в заглавие вопрос: необходимо ли Церкви научное знание? – нетрудно дать сходу простой и однозначный ответ: нет. Само представление о науке в современном смысле этого слова возникает в Новое Время, а поскольку предшествующие шестнадцать столетий своей новозаветной истории Церковь обходилась без неё, постольку, очевидно, может обходиться и впредь. Однако попробуем поставим вопрос немного иначе: нужно ли Церкви рациональное гуманитарное знание. Например, античная философия? Не с внешней точки зрения детоводителя ко Христу, а с точки зрения внутренней? Ведь язык этой философии лёг, как известно, в основу догматического языка Церкви эпохи Вселенских Соборов и таким образом вошел в плоть и кровь Предания.

Если, таким образом, гуманитарное знание всё же востребовано Церковью, то это ставит перед нами новые вопросы. Означает ли указанный факт, что язык античной философии был по определению идеально релевантен истинам Откровения? Если да, то какие его свойства определили это? Можно ли их формализовать, чтобы приложить, например, к языку современной философии для его испытания на богословскую пригодность? Или мы, богословы, по-прежнему должны говорить только на языке эллинистической традиции? Если должны, то как это возможно в абсолютно изменившемся культурном, историческом и т. д. контексте? Если невозможно, то как мы можем понимать отцов?

Проще всего, кажется, ответить на последний вопрос. Мистическое единство Церкви обеспечивает мистическое единство предания, а значит и создает поле *континуума*, в котором наше взаимопонимание с отцами не может быть оспорено, ибо Церковь имеет *ум Христов*

(1 Кор. 2:16), хотя в каждом конкретном случае это и требует своего подтверждения. Более конкретно указанную связь раскрыл свт. Филарет Гумилёвский, формулируя признаки святоотеческого творения. Всякое сочинение, говорит он, содержит в себе дух его автора. Святой отец пишет для своего времени и на его языке, но насколько дух его просвещен умом Христовым, настолько соприкосновение с этим духом, содержащимся в его трудах, имеет сотериологическое значение и для христиан последующих эпох¹⁵.

Косвенным образом, правда, из этого рассуждения вытекает потенциальная множественность исторических (национальных, культурных) языков богословия, однако отсюда же вытекает и проблема их соотнесения друг с другом. Ведь поскольку только тексты Откровения не только духовны, но и богодухновенны вполне, постольку все остальные требуют критической работы с ними. Возможен, впрочем, и иной ход мысли.

Задавшись вопросом об абсолютной или относительной релевантности античной философии потребностям христианского Откровения, мы вынуждены будем задуматься, по меньшей мере, над двумя обстоятельствами. С одной стороны, Боговоплощение совершилось в полноту времён, когда созрели все необходимые для этого условия – очевидно, что к числу таких условий можно отнести и античную философию, отдавшую себя в послушание если не вере, то ищущему догматически точных формулировок богословию. С другой стороны, мы помним, как непросто её язык приспособлялся к потребностям церковного разума, стремившегося выразить в общеприемлемой для всех форме истины Откровения, *действительно* (в смысле *действительности* таинств) заключённые в Писании. И если Каппадокийцам это хоть и удалось не без труда, то на Западе сама возможность использования для этого имевшегося категориального аппарата была поставлена под сомнение, например, блаженным Августином, считавшим, что, пытаясь выразить наши представления о Троице с помощью категорий античной философии, мы делаем это не для того, чтобы сказать нечто, но лишь для того, чтобы не молчать¹⁶.

Как бы то ни было, язык Вселенских соборов был в конечном итоге принят всеми, а следственно, и признана всеми внутренняя необходимость философского – то есть *небиблейского* и в этом смысле, стро-

¹⁵ Филарет Черниговский, архиеп. Историческое учение об отцах Церкви: В 3 т. ТСЛ., 1996. Т. 1. С. VII.

¹⁶ Августин Аврелий, блж. О Троице V. 10.

го говоря, *небогооткровенного* – языка для Церкви. Прп. Иоанн Дамаскин закрепил его употребление, в «Источнике знания» объяснив разницу в понимании одних и тех же терминов языческими философами и отцами. Еще томизм готов был рассуждать на языке античности, а то, что у него появились последователи и на греческом Востоке, говорит о продолжающемся непосредственном переживании философского континуума. При этом стоит оговорить, что, в отличие от томистов, восточные отцы прекрасно понимали разницу между философским *языком* и философской *системой*: первый может стать рабочим инструментом богословия, вторая не должна ограничивать его своими частными принципами¹⁷.

Проблемы начинаются, судя по всему, тогда, когда примерно в середине второго тысячелетия одновременно с представлениями о возможности исторического отклонения странствующей земной Церкви от ее истинного пути появляется мысль о необходимости возврата к «корням», а в связи с ней возникает представление, что обусловленный этим разрыв может быть преодолен за счёт выяснения гуманитарного контекста святоотеческих высказываний.

Таким образом, континуум существует *de facto*, но требует своего – уже не очевидного – обнаружения, требует доказательности, что по преимуществу становится проблемой богословской самоидентификации Церкви, то есть проблемой экклесиологии – области богословского знания, не получившей на вселенских соборах своего догматического выражения (напомню, что в «Точном изложении православной веры» прп. Иоанна Дамаскина слово «Церковь» не встречается). Безусловно, Символ веры называет и перечисляет основные свойства истинной Церкви, однако после раскола 1054 г., событий реформации и философского переворота Нового времени возникла настоятельная необходимость в развернутом богословском комментарии к ним, позволяющем проследить их неизменное присутствие в приводящей к современности истории. При этом, как уже замечалось выше, *установ-*

¹⁷ См., напр., у свт. Григория Паламы «Перенеся приемы исследования, принятые в философии внешних наук, на искание жизненно необходимых вещей и в чем-то воспользовавшись философским учением при истолковании слова Божия, мы быстро собьемся с верного пути, если потеряем единственный ключ к священным книгам, благодать Духа, и не будем руководствоваться самим этим боговдохновенным словом» (*Григорий Палама свт. Триады в защиту священнобезмолствующих*. М., 1995. С. 120). Ср.: *Василий (Кривошеин) еп.* Богословские труды 1952-1983 гг. Н. Новгород, 1996. Прим. на с. 204.

ление связи подразумевало наличие разрыва, а значит, и возможность иного, отличного от сегодняшнего (или наоборот – от святоотеческого) языка. Таким образом, проблема богословского языка со временем дополнилась в известном смысле проблемой его смыслового перевода. Подчеркнув ещё раз, что речь идёт не о непосредственном переживании континуума, а о его рефлексии, попробуем теперь проиллюстрировать сказанное на примере русской Синодальной традиции.

2

Синодальная традиция формировалась уже в условиях новой европейской рациональности, начало которой принято возводить к Декарту. Но ещё до Декарта в конце XVI в. князь А. М. Курбский в своем предисловии к переводу «Диалектики» прп. Иоанна Дамаскина писал о необходимости изучения гуманитарных наук для понимания истинного смысла высказываний святых отцов¹⁸. Последнее требовалось прежде всего для утверждения истин православной веры в их полемическом сопоставлении с католическими и протестантскими исповеданиями, что было насущной задачей Юго-Западной Руси и в следующем XVII столетии.

Проблема заключалась в том, что, обладая – хоть и не всеми, но основными – сочинениями отцов, русская традиция, казалось, могла бы свободно говорить на языке святоотеческого континуума (пусть даже доступного ей только в переводах), но оказалось, что, не зная породивших его *философских* парадигм, она способна была скорее только цитировать его, не умея выразить на нём свои собственные достижения¹⁹, до поры действительно покрытые если не молчанием, на загадочность которого указывал когда-то о. Георгий Флоровский²⁰, то не всегда внятными облачением окологословских жанров²¹.

Очевидно, понимание этого и породило столь популярный в том же XVII веке проект грекоязычного образования. Но когда, по ряду объективных и субъективных причин, он потерпел бесспорную неудачу, рус-

¹⁸ См.: Курбский А. Предисловие к «Диалектике» Иоанна Дамаскина // Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 11. – СПб., 2011. – С. 575, 579.

¹⁹ Единственным исключением из этого правила был, быть может, прп. Иосиф Волоцкий, приложивший к богословию иконы ареопагитическую идею Божественной красоты.

²⁰ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. – М., 2009. – С. 12.

²¹ Богословие Киевской Руси растворяло свои идеи в исторических хрониках, житиях святых, описании паломничеств и т. д.

ское богословие, казалось, безнадежно уклонилось в сторону, грозившую ему окончательной утратой собственного лица и связи не только с языком, но и преданием отцов: в нём царили теперь чуждая русскому уху и сердцу латынь, сухая рациональность, положенная в основу богословского преподавания, философия *по стихиям мира сего* (Кол. 2: 8) – и даже не в лучших своих достижениях, а в учебниках эпигонов. Одним словом, над ним, казалось, было произведено нечто подобное той операции, которую пушкинский Сальери проделал с музыкой, разъяв её, как труп, и поверив алгеброй гармонию, но только осуществлённое на живой ткани Предания и насильственно привитое сословию людей, не принадлежавшему ни к какой устойчивой интеллектуальной традиции, – сословию, для которого не только кадило, но и плуг был более привычен, чем перо, и которое зачастую детей своих отдавало в семинарию лишь затем, чтобы избежать горшего зла – солдатчины.

Всё это должно было бы убить всякую богословскую мысль ещё в момент её рождения, лишит русское богословие всех его потенций и заставить замолчать уже навсегда. Однако – о чудо! – оно заговорило. Всё началось даже не с философии, а с филологии: сын подмосковного причетника, будущий митрополит Платон, в юности не расставался с римской историей Курция, пленившись красотой его стиля²². Он же сам выучил греческий язык для того, чтобы вникнуть в смысл основных философских понятий античности, а став ректором Московской семинарии, ввёл в ней изучение греческого языка и чтение древнего Платона лучшими воспитанниками. Среди них был и сын коломенского диакона Василий Дроздов²³, который уже, как хорошо известно, смог возвысить русское богословие до уровня Предания вселенской Церкви, и, судя по всему, это удалось ему благодаря тому, что он имел *школьное образование*.

Размышляя над этим фактом, прежде всего следует напомнить, что русская Церковь первой среди поместных церквей Востока столкнулась всерьёз с проблемами секуляризации. Стремительное вхождение России в поле секулярной европейской культуры, не позволяло, с одной стороны, искать их разрешения в сакральном прошлом, а с другой – работать с ними по мере их постепенного возникновения, как это было на Западе. Мало того, вследствие транслировавшихся с Запада во второй половине XVIII в. мистических внецерковных учений Церковь была в это время активно вытесняема только из секу-

²² См.: Платон (*Левшин*) митр. Из глубины воззвах к Тебе, Господи. – М., 1996. – С. 17.

²³ См.: *Смирнов С.* История Троицкой Лаврской семинарии. – М., 1867. – С. 309.

лярного общественного пространства, но и из принадлежавшего ей, казалось бы, по праву сакрального пространства тоже, превращаясь в глазах многих в чисто земной административный институт.

Отсюда следует, что перед русским богословием того времени стояла прежде всего насущная практическая задача: подтвердить сакральный статус современной православной Церкви, наглядно связав её с континуумом традиции. На уровне *рациональности* святитель Филарет разрешил её благодаря: а) привитой школой культуре мышления; б) опоре школьной традиции на слово Писания как уникальный источник богословия; в) знакомству с историей философии.

В результате синтез двух начал – библейского и философского, – синтез, проведённый святителем Филаретом системно и последовательно, указывает нам на храм, стоящий на пересечении библейско-исторической и мистико-эсхатологической координат в жизни Церкви как на существенный объект Священной истории, средоточие сакрального присутствия Церкви на земле и наглядное обнаружение континуума её Предания, которое есть «не просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, – но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения»²⁴, а значит, и обнаружение её *единства*, ибо он мистически представляет собой храм тела Христова²⁵, её *святости*, ибо здесь доньне «многообразная благодать, данная Святым, как в некоей сокровищнице от всех времён и мест собирается, неповрежденно сохраняется, щедро в пользу всех и каждого употребляется»²⁶; её *кафолич-*

²⁴ Филарет, митрополит Московский, свт. Слова и речи: В 5 т. – М., 1873 – 1885. – Т. 4. – С. 100.

²⁵ Там же. – Т. 3. – С. 474.

²⁶ Там же. – Т. 4. – С. 16. И далее: «Здесь даже доньне Дух Святый ударяет в струны Давидовой Псалтири, и оглашает вас её Богодвижными звуками. Даже доньне Моисей, Анна, Аввакум, Исаия, Иона, Даниил, Захария воспевают с нами свои пророческие песни, и дышат на нас духом своей молитвы. Даже доньне, каждый день, сама Пресвятая Дева отверзает свое преисполненное Божественно любовью сердце к нашему сердцу и возглашает своё превыше-серафимское величание Господа. Даже доньне Василий и Златоуст влагают в наши священнослужущая уста свои священнодейственные глаголы. Даже доньне здесь Ефрем поучает, Дамаскин песнословит вместе и богословствует, Савва освященный управляет чином Церковных молитвословий, и – чтобы вспомнить хотя одного и из наших некогда единомыслицев, а теперь небожителей, видимо связующих земную Церковь с небесною, – Димитрий ежедневною чредою призывает Святых показать нам для подражания их Богоугодную жизнь и подвиги» (Там же).

ности, ибо храм ветхозаветный умирает, чтобы подобно пшеничному зерну возродиться во множестве христианских храмов по всей земле²⁷; её *апостольства*, ибо «Горница Сионская, Апостольская, горница сошествия Святаго духа, есть не что иное, как первоначальный образец святаго Христианского храма; и взаимно святыи христианский храм... есть повторённая, возобновленная, размноженная Апостольская горница сошествия Святаго Духа»²⁸.

Одновременно учение святителя Филарета вербально оформило заложенные ещё в древнерусском богословии интенции, не находившие в эпоху своего возникновения законченного богословского выражения. Ведь ещё древняя киевская традиция в своих скорее нарративных, чем богословских текстах наметила представление о живом продолжении священной истории в современности, являющейся воспроизведением заложенных в слове Писания импульсов, и это же представление безмолвно выразил в себе однажды русский высокий иконостас, зримо представляющий библейско-историческое, евхаристическое и эсхатологическое измерения бытия Церкви, связанные в единое целое мистериальным пространством храма. До времени они скрытно пребывали в «загадочном молчании» русского богословия, однако настало время, когда от их *осознания* стало зависеть существование Русской Церкви. Тогда *школьное образование* дало возможность гению Филарета раскрыть их не только для её современных потребностей, но и для обогащения ими общецерковного Предания всех последующих эпох.

Не трудно также представить, что мы не имели бы «Моей жизни во Христе» св. прав. Иоанна Кронштадтского, если бы духовная академия не привила бы ему потребности в саморефлексии, основанной, как сам он говорил, на «древнем великом правиле *Познай самого себя*»²⁹.

Наконец, достойно замечания и то, что если в приведённом примере философской основой синтеза стала античная мысль, то Синодальная традиция даёт и иной пример, когда богословское высказывание выявляет континуум традиции, прибегая для этого к языку уже *новой философии*. Так, святитель Феофан Затворник прочёл древнюю аскетическую традицию как универсальный источник по христианской антропологии, актуализировав его, с одной стороны, с помощью терминов философской психологии нового времени, а с другой – су-

²⁷ Там же. С. 14.

²⁸ Там же. С. 164.

²⁹ Вятские епархиальные ведомости 1904. № 14. С. 1119.

мев корректно увязать эти термины с учением о человеке отцов первого тысячелетия, выразивших его когда-то на языке современной им античной философии.

Можно было бы привести и иные примеры, но, кажется, достаточно и тех, что уже даны, чтобы произвести некоторые обобщения.

1. Континуум традиции есть своего рода внутреннее самосознание Церкви, то самое рождающееся из Откровения Предание, понимаемое как жизнь в Духе Святом, о котором говорил святитель Филарет и которое поддерживается прежде всего мистериальной жизнью Церкви³⁰, но при этом требует и богословской рефлексии.

2. Непосредственное (мистериальное) переживание континуума возвышает Церковное бытие над временем и в этом смысле всегда равно самому себе, тогда как его рефлексия является следствием той или иной исторической ситуации и потому собственную необходимость обнаруживает не во все эпохи с равной настоятельностью и очевидностью. Но там, где оно необходимо, необходима и – в широком смысле этого слова – школа, дающая *гуманитарные* навыки и позволяющая богословию выразить не только современное, но и накопленное в предыдущие эпохи переживание континуума.

3. Исторически язык античной философии стал для богословия, обдумывающего истины Откровения, необходимым дополнением к языку Писания. Однако это означает не то, что иных языков у богословия быть не может, но, скорее, что оно должно, соотнося эти новые языки с изначальными, *таким* именно образом давать Церкви и миру своё сегодняшнее свидетельство о континууме традиции. Для этого необходима как «духовная образованность ума»³¹, позволяющая проникнуть во внутреннее содержание мысли отцов, так и образованность гуманитарная, позволяющая не только не молчать, но и сказать нечто³².

³⁰ «Помазанные Духом Святым Апостолы помазуют тем же духовным миром Святых Отцев, и сии своих преемников из века в век, Святители подают освящение храмам и таинствам, и взаимно храмы и таинства подают освящение Святителям» (Там же. – С. 100).

³¹ Следует заметить, что приведённое выше замечание блж. Августина касалось более пригодности конкретных категорий, чем отрицанием рационального осмысления богословских истин. Его собственные творения, во всяком случае, являются очевидным отрицанием этого отрицания.

³² Очевидно, что исторически сложившееся то или иное конкретное сочетание указанных элементов не может быть просто воспроизведено заново. Однако сами элементы (переживание континуума и его рефлексия) так или иначе должны сохраниться для нормального «кровообращения» Предания.

Сделав эти предварительные выводы, посмотрим теперь с избранной точки зрения на современность.

3

Мы видели, что в синодальную эпоху – эпоху, когда в силу целого комплекса духовных, культурных, социальных причин русской Церкви угрожала если не утрата причастности к континууму, то утрата ясных представлений о нём, – преодолению кризиса способствовало, с одной стороны, поддерживающее непосредственную, в известном смысле «априорную» церковность сословное единство духовенства, а с другой – привитая ему же школой гуманитарная образованность и потребность рефлексии. Там, где первая (церковность) приближалась к праведности, а вторая обнаруживала себя как филолого-философская одарённость, возникала вспышка богословской мысли, озарявшая время и делавшая, по выражению владыки Михаила Грибановского, бытие Церкви «самопрозрачным» для неё³³.

В итоге же к началу революционных событий русская Церковь имела не только ряд выдающихся богословов, но и сложившуюся научно-богословскую среду (конечно, не только в лице представителей духовенства, но и академической профессуры из мирян) – среду, игравшую важную роль для поддержания должного уровня исследований и критической верификации богословских высказываний.

Последовавшая затем эпоха гонений уничтожила и духовенство, и школу. Древний принцип: «наше учение согласно с Евхаристией, а Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение»³⁴ – очевидно, сохранил континуум *de facto* постольку, поскольку сохранилась евхаристическая жизнь, однако всё остальное, по сути, не уцелело. Послевоенное восстановление духовной школы на принципах школы синодальной решило проблему подготовки пастырей для поддержания всё того же мистериального континуума, однако, за редким исключением, не решило проблему воссоздания среды научной. Будем честными: сегодня рядовой уровень научных работ, выдвигающихся на церковные степени, в большинстве своём явно оставляет желать лучшего. Именно в этой связи следует оценивать и активно начавшийся сейчас процесс внедрения теологии в светское гуманитарное пространство. Безусловно, он обладает своими подводными камнями и несёт

³³ *Иринея Лионский сщмч.* Против ересей. – IV. – 18. – 5.

³⁴ *Иринея Лионский сщмч.* Против ересей. – IV. – 18. – 5.

в себе риск возникновения «светской» псевдотеологии. Но риск этот, с одной стороны, может быть в значительной степени преодолен серьёзностью нашего собственного отношения к церковной науке, а с другой – «давление извне», пристальное внимание светских гуманитариев к качеству попадающих в поле их зрения церковных работ способно хотя бы отчасти компенсировать то отсутствие внутрицерковной научной среды, о котором говорилось выше.

Одним словом, если наша гипотеза хотя бы отчасти верна, нынешняя эпоха – эпоха ускользающего континуума – настоятельно *требует богословия*. Конечно, то богословие-Предание, о котором говорилось выше, не может явиться вдруг как следствие административных или научных усилий. Но если мы говорим, что Церковь есть богочеловеческий организм, то попытаться создать человеческую среду, в которой однажды Дух Божий укажет на того, в ком «духовная образованность ума» найдёт себе выражение на языке времени благодаря образованности гуманитарно-научной, хотя бы отчасти в наших силах.