

# МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

К.О. Польсков

## ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД VS МЕТОД В ТЕОЛОГИИ

**Аннотация.** Предметом исследования в данной статье является структура и особенности функционирования научного теологического метода. В современных дискуссиях присутствуют диаметрально противоположные представления о том, возможно ли вообще применительно к теологии говорить о каком-либо специфическом методе получения нового знания или следует рассматривать вопрос о методах в теологии. В статье показано, что в значительной мере такая ситуация происходит из различного содержания, вкладываемого участниками дискуссий в само понятие «метод». Автор следует широкому определению метода как особого способа достижения результата. Автор отмечает, в чём при таком подходе состоит специфика теологического метода. В исследовании проводится анализ структуры теологического метода. Показано, что учёный, применяющий теологический метод, осуществляет три взаимосвязанные процедуры, переходя от структурно-семантического анализа изучаемого явления к его экзегезе. Для описания процедуры, производимой теологом на третьем этапе, в статье вводится понятие «теологическая корреляция». Претворяя её, учёный соотносит результаты, полученные на предыдущих этапах своей работы, с задаваемыми вероучительным авторитетом Церкви и зафиксированными в Предании сотериологическими идеалами. В качестве метода в статье используется философский анализ процесса теологической работы в сочетании с аксиологическим подходом, рассматривающим теологическое исследование как имеющее эсхатологическую направленность и экзистенциальное значение для человека. Научная новизна исследования состоит в раскрытии особого характера диалогичности теологического метода, а также в том, что теологический метод рассматривается не только как направленный «вовнутрь» собственно теологического исследования, но и «вовне», на любые явления и процессы, происходящие культуре. В заключении автор даёт несколько практических иллюстраций предлагаемой теоретической модели.

**Ключевые слова:** наука, теология, богословие, методология науки, теологический метод, метод в теологии, теологическое соотношение, диалогичность, онто-гносеологическое явление, эпистемология.

**Review.** The subject of the present research article is the structure and performance features of the scientific theological method. Modern discussions often involve diametrically opposite views on whether it is possible to speak of a specific method for obtaining new knowledge in terms of theology or we should better deal with the problem of applying scientific methods to theological researches. In his article Polskov demonstrates that this situation is mostly created by the fact that participants of discussions usually have a different understanding of the term 'method'. The author of the present article keeps to the broad definition of method as the mean to achieve a result. The author shows that such an approach consists of the specific features of the theological method. In his research Polskov analyzes the structure of the theological method. He demonstrates that a scientist who applies the theological method performs the three interdependent procedures proceeding from the semantic structure analysis of a phenomenon under research to the exegesis of this phenomenon. To describe the procedure that is applied by a theologian at the third stage of his research, the author of the article introduces the term 'theological correlation'. By performing 'theological correlation', a theologian conforms results obtained at previous stages of his research to soteriological ideals that are set forth by the Church authority and fixed in the Holy Tradition. The main research method used by the author in his research is the philosophical analysis of the process of theological research combined with the axiological approach to viewing a theological research as the research with the eschatological orientation and existential meaning for human. The scientific novelty of the research is caused by the fact that the author describes a special nature of dialogueness of the theological method as well as views the theological method not only as the method studying the 'inside' of a theological research but also the method that studies the 'outside' of a theological research including all kinds of cultural phenomena and processes. In conclusion, the author provides a number of practical examples of the research model offered in this article.

**Keywords:** onto-gnoseological phenomenon, dialogueness, theological correlation, method in theology, theological method, methodology of science, divinity, theology, science, epistemology.

**В** философии науки прошедший век начался с унаследованной от классических позитивистов идеи о необходимости четко отделить «научную рациональность от лишённых смысла метафизических и ценностных суждений субъекта познания. Рациональность отождествлялась с логикой и методологией науки, которая воплощалась в определённом инструментариум норм и методов рационального знания, выражающего универсальные критерии научности» [20, с. 258]. Но, поскольку классическому позитивизму не удалось, особенно в гуманитарных науках, убедительно демаркировать «научное» и «ненаучное» знание, то ряд его положений был скорректирован представителями различных течений постпозитивизма. Результатом их трудов стало значительное снижение остроты противопоставления эпистемологической ценности естественно-научных и гуманитарных исследований. Но, несмотря на это, в области методологии научной работы ситуация оставалась неизменной. Так, К. Поппер продолжал настаивать, что «суждение ... истинно, если, и только если, оно соответствует фактам» [13, с. 380]. А науке в целом предписывалось быть «аксиологически нейтральной». «Свободу от ценностей рассматривали обычно как важное преимущество и свидетельство превосходства науки над другими формами интеллектуальной деятельности» [3, с. 123]. Однако сохранявшаяся неудовлетворённость предлагавшимися схемами и их неспособность объяснить получаемые учёными результаты, особенно в области наук о духе, заставила философов продолжить поиски иных подходов к пониманию проблемы рациональности в науке и, соответственно, ставить вопрос о методологии научного исследования. Заметным явлением в этом направлении стали попытки М. Полани и Н. Хэнсона ввести в научный оборот идеи о личном знании, «теоретической нагруженности» высказываний учёного и значении ценностной составляющей научного исследования. Был выдвинут тезис о том, что научная рациональность не обязательно аксиологически беспредпосылочна, а на метод, применяемый исследователем в научной работе, влияют его личные взгляды [9].

Ещё дальше в отвержении позитивистского принципа жёсткого разграничения научного и ненаучного знания пошёл П. Фейерабенд. В работе с говорящим названием «Against method» он формулирует правило «anything goes» (единого метода научной работы не существует, для учёного подойдёт

любая идея, теория или метод, если они приводят исследователя к получению искомого результата) и принцип пролиферации (необходимого умножения) теорий и методов. «Идея жесткого метода или жесткой теории рациональности покоится на слишком наивном представлении о человеке и его социальном окружении. Если иметь в виду обширный исторический материал и не стремиться “очистить” его в угоду своим низшим инстинктам или в силу стремления к интеллектуальной безопасности до степени ясности, точности, “объективности”, “истинности”, то выясняется, что существует лишь один принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на всех этапах человеческого развития, – *всё дозволено*» [16, с. 158-159]. Своеобразным манифестом эпистемологического анархизма стал последний сборник статей, специально подобранных П. Фейерабендом. Автор озаглавил его по названию завершающей статьи, носящей программный характер: «Farewell to Reason» [17]. Этот труд со всей силой продемонстрировал мировоззренческий кризис, в результате которого философия науки к концу века в значительной степени потеряла не только эвристическую и предписательную, но во многом также и свою описательную функцию.

Итак, в целом развитие философии науки в прошедшем столетии можно рассматривать как далёкий от завершения мысленный эксперимент, по своей грандиозности во многом аналогичный декартовскому. Сегодня учёные стоят перед непростым вызовом: в очередной раз, на новом уровне и новым языком продемонстрировать подлинную природу научной рациональности, освободив её от всевозможных наслоений и искажений. Парадоксальным образом такая ситуация может оказаться продуктивной для той дисциплины, которая некогда стояла у истоков европейской университетской системы и значительно повлияла на формирование науки Нового времени, а позже была ими отвергнута и оспорена. Речь идёт о теологии с её особыми методами получения значимых результатов. Теперь, когда в кризисе оказались сами основания и предпосылки, по которым теология некогда была отвергнута, можно по-новому взглянуть на такую специфическую форму рациональности, как *ratio theologica*.

Этого настоятельно требует ситуация, когда после долгих лет забвения теология в России вновь обрела статус университетской дисциплины. Уже в силу этого она с необходимостью должна раз-

мышлять не только о своих основаниях, но и быть предельно ясной для академического сообщества в части своего категориального аппарата. В связи с этим одной из актуальных проблем сегодняшнего развития богословия (в данной статье речь, прежде всего, идёт о христианском богословии, а термины «теология» и «богословие» употребляются как полностью взаимозаменяемые) является всестороннее исследование вопроса о методе проведения теологами научной работы. В богословии всегда использовались и продолжают использоваться методы других наук. С их помощью в соответствии с представлениями своего времени теология переводила язык и практику веры на язык принятых в данной культурной традиции правил и норм разума, тем самым открывая путь для коммуникации религиозного дискурса и дискурса научного (как одного из проявлений культуры). Но есть ли у богословов что-то специфически своё, что не может быть сведено к методам смежных наук? Существует ли собственно богословский метод? Для ответа на эти вопросы, прежде всего, необходимо разобраться в том, что мы понимаем под термином «метод», когда говорим «богословский (теологический) метод»?

Уже первое приближение к этому вопросу выявляет наличие большого многообразия различных мнений. Пожалуй, самое радикальное сводится к тому, что разговоры об особом богословском методе беспочвенны, поскольку всё, что есть в теологии «... научного, не является специфически богословским, а всё, что есть богословского, никак не монтируется с собственно научным методом, поскольку предполагает в качестве предварительного этапа неочевидный опыт веры» [8, с. 94]. По этой логике, рассуждать о научном методе в теологии невозможно, поскольку научная рациональность и её методы, с одной стороны, и теология, опирающаяся на веру, с другой стороны, говорят на разных языках. Другая, выраженная мягче, но от этого не менее радикальная, точка зрения сводится к тому, что в теологии нет никаких специфических методов, а самостоятельные выводы «научное богословие ... делает, используя в своей работе общегуманитарные методы, ничем не отличаясь в этом смысле от других наук» [19, с. 44]. Для теологии как науки, равно как и для христианской философии, методом является «набор свойственных всем гуманитарным наукам рациональных операций» [19, с. 45]. Третью точку зрения выражают, например, П. Фейерабенд, утверждающий, что

«теология была и остаётся наукой, причём наукой строгой: теологические сочинения содержат большое количество глав, посвящённых научному методу, которых Вы никогда не найдёте в работах по физике» [17, с. 328], или П. Тиллих, который считает, что теология строго следует своему методу, «то есть определённому способу выводить и утверждать её предположения» [15, с. 61].

Можно высказать предположение о том, что описанное выше разногласие по вопросу о богословском методе происходит из-за невольного смешения в происходящих дискуссиях разных значений самого термина «метод». Чаще всего он понимается в узко инструментальном смысле как **набор специфических приёмов и операций**. Например, во втором из приведённых выше мнений такое понимание прямо декларируется. Этот специфический инструментарий позволяет учёному при проведении научной работы получать необходимые данные, анализировать, углублять и обобщать исследуемые явления и факты, предлагать новые теории, решать практические задачи. Для естественных наук базовым является метод эмпирически верифицируемого и повторяемого эксперимента. В этом случае цель исследователя – **понимание и объяснение** исследуемого объекта. Для гуманитарных наук характерны свои методы, направленные в значительной мере на **толкование** изучаемого явления. Но при всём отличии от методов естественных наук это тоже набор конкретных процедур и приёмов работы, правда, не с физическим объектом, а с текстом. М.М. Бахтин писал: «Текст (письменный и устный) – первичная данность всех этих дисциплин и вообще всего гуманитарно-филологического мышления (в том числе даже богословского и философского мышления в его истоках). Текст является той непосредственной действительностью (действительностью мысли и переживаний), из которой только и могут исходить эти дисциплины и это мышление. Где нет текста, там нет и объекта для исследования и мышления» [6, с. 297]. Поэтому методы гуманитарных наук – это, прежде всего, методы работы с текстом. А поскольку богословие анализирует запечатлённое в текстах Откровение и Предание, то именно в этом смысле можно утверждать, как это делает автор второго приводимого выше мнения, что оно «использует в своей работе общегуманитарные методы, ничем не отличаясь ... от других наук» [19, с. 44]. При работе с текстами теология заимствует у филологов различные критические методы, у

историков – сравнительно-исторический и другие специфические методы исторического исследования, у социологов – статистические методы и т.д.

Однако методолог теологии Б. Лонерган полагал, что такого узкого инструментального понимания метода для теологической работы всё же недостаточно. «Метод – не набор правил, которым следуют скрупулезно и бездумно, – пишет он. – Это каркас для совместного творчества... Современный метод [теологии – К.П.] мыслит эти задачи [задачи теологии – К.П.] в контексте современной науки, современных гуманитарных исследований, современной философии, историчности, коллективной деятельности и коллективной ответственности» [10, с. 11]. Канадский исследователь толкует метод как «нормативный паттерн повторяющихся и взаимосвязанных операций, приносящих кумулятивные и прогрессирующие результаты. Следовательно, метод имеется там, где имеются различные операции, где каждая операция связана с другими, где набор операций образует паттерн, где паттерн описывается как **правильный путь** (выделено мною – К.П.) выполнения работы, где операции, согласующиеся с паттерном, могут повторяться до бесконечности, и где плоды такого повторения будут не повторяться, а накапливаться и прогрессировать» [10, с. 18]. При таком видении метод – это не столько набор определённых правил проведения научной работы, сколько нормативная рамка, внутри которой задаётся «правильный образ действий в научном исследовании» [10, с. 19]. Базовым паттерном теологических операций, по Б. Лонергану, является «трансцендентальный метод теологии», который включает в себя восемь функциональных специализаций: разыскание, интерпретацию, систематизацию, диалектику, фундирование, доктрины, систематику и коммуникации.

В то же время сам Б. Лонерган признаётся, что «трансцендентальный теологический метод» представляет собой адаптацию к теологии общих принципов научной работы, следование которым ведёт к извлечению и накоплению нового знания. И в силу этого он «не добавляет теологии нового ресурса, но лишь привлекает внимание к ресурсу, которым она пользовалась всегда» [10, с. 38-39]. Фактически на примере теологии он описывает процедуру проведения научного исследования в любой гуманитарной науке. Тогда предлагаемую дефиницию метода можно рассматривать как расширительное инструментальное определение, в

котором инструментом научной работы учёного является определённая последовательность исследовательских операций. Отсюда легко сделать вывод о том, что богословский метод не является чем-то специфическим, присущим исключительно теологии, т.е., в каком-то смысле получается, что он не является специфической особенностью богословия.

В целом картина будет та же и в случае, если понимать метод как определённый способ построения научной теории. В богословском, как и в любом другом исследовании, используются метод реконструкции и контекстуального анализа, генетический, структурно-функциональный, сравнительно-аналитический, системно-аналитический, типологический и весь набор других общенаучных методов. Кроме этого, в нём могут применяться те же подходы, что и в философии. Это единый для всех (и не только гуманитарных) наук набор методов, применяемых для осмысления и теоретического обобщения данных, полученных на инструментальном уровне проведения исследования.

Значит ли это, что специфика получения богословского знания всё же определяется не особым методом, а скорее особой аксиоматикой? Или чем-то, что не укладывается ни в какое определение метода, например, направленностью познавательного интереса, тем, что П. Тиллих называл «личной устремлённостью» [15, с. 16]? Если да, то таким образом, окажется, что сторонники второй из приведённых выше точек зрения по вопросу о существовании особого метода в теологии получают безоговорочное подтверждение. Однако при таком допущении по-прежнему остаётся неразрешённым целый ряд вопросов и сомнений. Любое ли познание мира верующим разумом теологично? В какой момент начинает богословствовать верующие филологи, исследующие Писание или тексты Святых Отцов, или верующие историки, изучающие историю Церкви? Ведь они, по-видимому, разделяют «церковную аксиоматику». И даже если каким-то усилием воли они смогут отделить свою веру от проводимых исследований (хотя М. Полани показал, что это невозможно), то как, например, провести границу между филологией и богословием в трудах С.С. Аверинцева или историей и богословием у прот. Иоанна Мейендорфа? И наоборот: способен ли неверующий учёный, используя общие для всех гуманитарных наук методы исследования, делать значимые богословские выводы? Может ли ответ сводиться только к особой

направленности познавательного процесса? Если да, то существует ли возможность хоть как-то его операционализировать?

Попытаемся снять обозначенные сомнения, обратившись к ещё одному, предельно широкому определению. В своём этимологическом значении метод (μέτρη-δδος, дорога, путь к результату) есть особый способ познания, представляющий собой процесс достижения истины. Методолог науки В.С. Швырёв предлагал следующее определение, согласное с такой установкой: научный метод – это «сознательный способ достижения какого-либо результата» [20, с. 711]. В этой дефиниции инструменталистская коннотация практически отсутствует, что отчасти позволяет устранить возникающее смешение.

Но, применяя определение В.С. Швырёва к гуманитарным наукам, необходимо расставить некоторые акценты. М.М. Бахтин справедливо указал на то, что в отличие от изучения объекта в естествознании, в гуманитарных науках возникает диалог между познающим и познаваемым: «Точные науки – это монологическая форма знания: интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект – познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь. Любой объект знания (в том числе человек) может быть воспринят как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим» [5, с. 363]. Таким образом, понимаемый в широком смысле, метод гуманитарных наук – это особый способ познания через выстраивание диалогических отношений между исследователем и познаваемым им явлением.

Отталкиваясь от этого понимания, можно предложить некоторые соображения об особенностях теологического пути познания реальности, то есть о богословском методе. Теолог, как и другие представители наук о духе, выполняя свою работу, вступает в диалог с познаваемым. Но возникающие здесь диалогические отношения отличаются от того, что происходит в других гуманитарных науках, ведь изучаемая богословом реальность не рассматривается как конечный субъект такого диалога, а лишь как посредник между теологом и тем, Кто мыслится им как творец и самой изучаемой реальности, и его собственной субъектности. Не теряя самостоятельного значения, исследуе-

мое явление (текст, предмет и т.д.) становится отправной точкой для дальнейшего пути. Оно ведёт исследователя к диалогу с Другим. Истинным собеседником богослова, даже если он изучает очень конкретное явление, текст или предмет, в конечном итоге, является Бог, а познаваемым в процессе богословской работы – сам исследователь. И речь в данном случае идёт не о том самопознании, о котором говорят философия, другие гуманитарные науки или искусство, а о призвании выявить через изучаемое явление предельные, сотериологические смыслы в отношении не только самого себя, но в отношении всего мира.

Итак, понимая богословский метод как особый путь познания, для обсуждения можно предложить следующие соображения о специфике теологического исследования. Оно проходит в три этапа, на каждом из которых теолог, движимый стремлением ответить на заданные ему вопросы, ведёт диалог особого рода. На первом, предварительном, этапе он реконструирует смыслы изучаемого культурно-исторического явления. Поскольку чаще всего такая работа осуществляется в отношении текста (понимаемого в широком смысле) и носит структурно-семантический характер, то здесь широко применяются методы и технологии самых различных смежных наук, в которых может и вовсе не быть ничего специфически богословского. Однако, как это было отмечено выше, здесь важно иметь в виду следующее. Вспоминая концепцию «теоретической нагруженности» М. Полани, можно сказать, что богослов делает эту предварительную работу как носитель и выразитель нормы религиозного сознания, зафиксированной в той традиции, к которой он сам принадлежит. Уже это задаёт определённое направление проводимому исследованию и, возможно, является тем самым не поддающимся операционализации сверх-методическим фоном, особым образом маркирующим богословское исследование и не позволяющим его автору стать «только» историком, филологом, социологом и т.д. Затем теологу предстоит дать толкование уловленных на первом этапе повседневных, донаучных смыслов, то есть выявить содержание исследуемого явления. Чаще всего, хотя и не всегда обязательно, эта экзегеза опирается на ту или иную толковательную традицию. А на последнем этапе, «уясняя положение человека в отношении к Богу и миру» [4, с. 77] теолог производит соотнесение результатов, полученных на предыдущих этапах исследования, с задаваемыми вероучительным

авторитетом Церкви и зафиксированными в Предании сотериологическими идеалами. Последнюю операцию можно назвать богословским соотношением. Оно представляет собой сердцевину теологического метода.

Было бы неверно понимать богословское соотношение как простое помещение рассматриваемого явления на фон «суммы богословия» с целью найти и описать некую «теологическую» специфику. К сожалению, так понимаемой операцией многие «богословские» работы и ограничиваются. Часто в них сравниваются изучаемые явления со Священным Писанием, творениями Святых отцов, Соборов или другими авторитетными для своей традиции источниками богословской доказательности. Конечно, подобным образом поступали всегда, и такие процедуры являются важной частью теологической работы. В Средние века для удобства цитирования Библии или Святых Отцов создавались многочисленные флорилегии и симфонии, помогавшие теологу на первом и втором этапах богословского исследования. Но этим «археологическим» этапом особенность богословской работы никогда не исчерпывалась, поскольку теолог, мысля в «горизонте Церкви», на последнем этапе своей работы всегда выполняет упомянутую выше специфическую функцию соотношения. Он выявляет меру совпадения данных, получаемых путём рациональной рефлексии (логический код), с тем, что даётся ему в опыте исповедания (мистический код). Принципиально возможна и обратная ситуация, когда богословом определяется и оценивается мера несовпадения этих двух кодов. Иными словами, богослов помещает выделенный им на предварительных этапах работы смысл в некоторую систему координат. Её двумя полюсами являются актуальное состояние изучаемого явления, всегда понимаемое как та или иная степень удаления от первоначального Божественного «блага» и тот идеальный образ, который исповедуется в богословской традиции, внутри которой работает теолог. Этот идеальный образ не обретается через простое возвращение к «истокам», через очищение от «позднейших наслоений». Иначе весь смысл исторического процесса, понимаемого как «место Спасения» свёлся бы к нулю, а сама работа теолога стала бы поистине «духовной археологией». Искомый идеальный образ для богословия, хотя и фиксируется в Предании, всегда эсхатологичен и сам нуждается в теологическом прояснении. Именно поэтому сотериологическая

заострённость является существенным свойством богословского соотношения.

По необходимости здесь встаёт вопрос о корректности делаемых выводов и достоверности произносимых оценок. По сути это вопрос о способе и критериях верификации богословского утверждения. Но в такой постановке этот вопрос далеко выходит за рамки настоящей статьи и, по видимому, должен стать предметом особого суждения.

Итак, богослов выполняет комплексную работу: по выявлению и дифференциации структур предпонимания, их толкованию, а затем и по вынесению оценки о мере соответствия выявленных смыслов сотериологическому идеалу традиции. Здесь нужно вспомнить о высказывании Б. Лонгергана о том, что «теология [...] служит посредником между религией и культурой. Её функция состоит в прояснении значения и ценности религии в любой культуре» [2, с. 22]. Именно в силу такого пограничного характера теологии оценивание, осуществляемое богословом, может быть двух видов. Говоря на языке культуры, оно, по словам Г. Риккерта, становится «отнесением к ценности» [14, с. 94-96]. Правда, этим определением в богословском контексте нужно пользоваться с некоторой осторожностью. У Риккерта ценности понимаются как явление конвенциональное: о них «нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат (gelten) или не имеют значимости» [14, с. 55] для культуры. Для богослова ценности, с которыми он соотносит исследуемое явление, имеют безусловный характер. Принятые верующим сообществом как «правило веры», они являются своего рода религиозными аксиомами. Самым ярким, но не единственным, выражением этого являются церковные догматы. Возможно, корректнее было бы говорить не об «отнесении к ценности», а о прояснении того, насколько изучаемые тексты, предметы или явления объективно воплощают эту ценность, соответствуют ей. В этом смысле П. Тиллих говорит о «мистической априорности» [15, с. 17] теологии. «И если в процессе «научного» [теологического – К.Л.] исследования это «априорное» и обнаруживается, то обнаруживается оно только потому, что присутствовало оно изначально» [15, с. 17]. Результат так понимаемой богословской работы может быть разнообразным. В ряде случаев это рационализация веры. В других – проблематизация оценочных схем, порождаемых повседневным или донаучным религиозным

сознанием. Осуществляя такую интеллектуальную деятельность, теолог вносит свой вклад в культуру. Но, говоря на языке веры, богословское соотнесение проявляется как «функция теологической самоинтерпретации» [15, с. 17] Церкви и становится своеобразным проведением межи, разделяющей то, что временно, преходяще, не ведёт к сотериологическому идеалу, и тем, что имеет своё исполнение в вечности. Тогда результатом богословской работы будут либо существенные для традиции аксиологические и телеологические суждения в отношении исследуемого явления, либо ответы на главные вопросы человеческого бытия. А иногда это постановка новых вопросов о том, что рождается в мире или человеке от встречи с Вечным. А само богословское утверждение может прозвучать как суд или оправдание, разрешиться в виде жизненного катарсиса или указать путь. Но даже если оно не достигает такой степени, оно, в любом случае, не является своего рода утончённой «игрой в бисер», а имеет для верующего человека экзистенциальное значение.

Представляется, что указанная сложность позволяет теологу работать не только «вовнутрь», систематизируя (а когда необходимо, то и защищая) Откровение, запечатлённое в Предании, литургии, текстах и других памятниках, но и выходить «вовне», теологизируя любое культурно-историческое явление. Именно в таком смысле сегодня говорят, например, о «богословии культуры». Предлагаемое определение богословского метода открывает широкую перспективу междисциплинарных исследований, в которых богослову будет, что сказать представителям других научных специальностей.

В изложенном выше понимании богословского метода остаётся очень много непрояснённых пока вопросов: что такое норма религиозного сознания? что такое сотериологический идеал?, какова мера конфессиональности при богословском соотнесении? каково значение личного опыта исследователя?, как верифицируется (и верифицируется ли вообще) богословское обобщение? Но ответы на эти вопросы являются предметом будущих размышлений.

Можно попробовать проиллюстрировать описанную выше теоретическую модель на конкретных примерах. Так, Ф.У. фон Бальтазар, формулируя особенности богословской системы преп. Максима Исповедника, пишет: «Учение Максима, основанное на синтезе христологического бого-

словия и космологической доктрины, имело своей целью выразить идею искупления мира, **понимаемую, однако, не как данность нынешней человеческой ситуации, а как эсхатологическое осуществление изначально заложенной в мире внутренней структуры** [выделено мною – К.Л.]» [1, с. 57]. Автор уловил и ясно выразил суть богословского метода Максима Исповедника. Заложенные в мироздании эсхатологические (сотериологические) смыслы выявляются в истории (истории Спасения) через соотнесение некоего явления (в данном случае это представления о космосе и бытии) с христологическим богословием, которое выступает в качестве зафиксированного в Предании вероучительного авторитета Церкви. Казалось бы, древний автор сравнивает несоизмеримые величины: космические архиструктуры бытия и эсхатологическую судьбу человека. Но в христианском Предании эти две величины выступают как вполне когерентные. Мирозданию уготовано обрести свои конечные смыслы только через спасение человека, поскольку он был создан как венец и царь творения. Апостол Павел прямо пишет об этом в Послании к Римлянам: «Ибо тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего её [то есть человека – КП], в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8.19-21). Эта богословская идея об ответственности человека перед природой на много столетий опередила своё время, предвосхитив сегодняшние представления экологов. Но Ап. Павел, а вслед за ним и преп. Максим Исповедник, осуществляя чисто богословские процедуры «смыслоизвлечения», не просто указали, что человек в ответе за окружающий его мир, но и обосновали, в чём состоит причина этой ответственности и каково её глубинное содержание.

Интересную иллюстрацию применения теологического метода можно найти и в известном труде прот. Г. Флоровского «Пути русского богословия». Сразу после выхода книги в свет вокруг неё разгорелись ожесточённые споры. Одним из главных обвинений было то, что «Пути русского богословия» – труд не богословский, поскольку в нем материал по истории отечественного богословия излагается исключительно в историческом ключе. Например, Н.А. Бердяев в опубликованной в журнале «Путь» рецензии говорит: «Вследствие своей закованности в «историче-

ском» отец Г. Флоровский совсем не богослов и не метафизик» [7, с. 55]. Бердяев не скрывает своего несогласия с консервативными установками автора. По-видимому, именно такое отношение не позволило философу увидеть в труде прот. Георгия Флоровского собственно теологические процедуры. Автор, действительно, умеет работать как профессиональный историк. Но для Флоровского-богослова не история русской богословской мысли, даже реконструированная в мельчайших деталях, является искомым результатом. Прот. Иоанн Мейендорф подметил, что исторический материал излагается в труде о. Георгия на основе «определённой иерархии ценностей» [12, с. V], в которой отражаются базовые установки православной Традиции в том виде, в котором она сохранялась и развивалась в Византии в период её расцвета. Именно с этой точки зрения автор и даёт богословские оценки событиям и фактам русской истории. Вот как говорит прот. Г. Флоровский о петровских реформах: «Феофан Прокопович был весь в ожиданиях и новизне, в будущем, в прогрессе. А старец Паисий [преподобный Паисий Величковский – К.П.], – он весь в прошлом, в преданиях, в предании. Но именно он был пророком и предтечей [...]. Возврат к истокам был открытием новых путей, был обретением новых кругозоров» [18, с. 127]. Автор выявляет и оценивает на предмет соответствия Преданию богословские смыслы исторического процесса. Это позволяет ему интерпретировать «возврат к истокам», то есть к допетровским идеалам, не как исторический регресс, а как открытие «новых путей» в истории России.

Особенно ярко богословский метод Флоровского виден на примере рассуждений о Владимире Соловьёве. Вслед за ним, отвергая «упрощённую и гуманистическую схему» [18, с. 384] подхода к историческому процессу, прот. Георгий Флоровский сформулировал главный принцип: «Божественное содействие есть фактор исторической ткани» [18, с. 385]. Его задача состоит в том, чтобы, выявив, в каких исторических формах происходило это содействие (работа историка), дать богословскую оценку исследуемому событию (работа теолога).

Подобные примеры (а у самого Флоровского их гораздо больше!), дают основание квалифицировать «Пути русского богословия» как историко-богословский труд, в которой на историческом материале через богословское соотнесение выяв-

ляется и оценивается, мера соответствия объекта исследования «церковно-исторической магии» [18, с. 317].

Наконец, последний пример. Прот. Иоанн Мейендорф, получивший великолепное гуманитарное образование в старой Сорбонне, в совершенстве владел мастерством историка. Это подтверждают его труды по истории Византии и Средневековой Руси. Но сам отец Иоанн чётко проводил границу между двумя областями знания: историей и богословием. Вот как он об этом пишет: «Светские историки изучают христианство как чисто историческое явление, а история подразумевает перемены. Христианский подход к истории не отрицает реальность перемен, но предполагает, что Бог, превосходящий историю и, разумеется, не ограниченный её законами, вместе с тем являет Себя в исторических событиях, которые затем приобретают нормативное и потому надисторическое значение» [11, с. 155]. Фактически перед нами квинтэссенция богословского понимания истории, основанного на особой (теологической) методологии: задача теолога сводится к «усмотрению» в событиях истории тех смыслов, которые имеют «нормативное и надисторическое значение». Это можно считать ответом на заданный выше вопрос о том, когда начинает богословствовать верующий историк.

Подведём скромный итог. Если подходить к определению метода только с инструментальной точки зрения, то в отношении теологии естественным следствием этого будет утверждение о том, что в ней нет своих специфических методов проведения научного исследования. В этом случае можно лишь говорить о методах смежных наук в теологии. Но, определяя метод как явление по своей природе онто-гносеологическое, направленное на постижение предельных смыслов, мы всё же можем и должны говорить о теологическом методе со своей спецификой и своими особенностями. С одной стороны, ему присущи родовые характеристики, общие, по крайней мере, с методами других гуманитарных наук: рациональность, контекстуальность, диалогичность. С другой стороны, богословский метод как особый способ познания действительности имеет видовые особенности. Среди них конфессиональность и опытность (наличие опыта общения с Ним). Этот метод, употребляемый исследователем «в горизонте Церкви», позволяет получить результаты особого рода и маркирует научное исследование как теологическое.



## Список литературы:

1. Balthasar H.U. von. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus das Bekenner. Einsiedeln; Trier, 1988<sup>2</sup>.
2. Lonergan Bernard J.F. Philosophy of God and Theology. London: Darton, Longman and Todd, 1973.
3. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. М.: Московский философский фонд, 1998.
4. Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6.
5. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
6. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986.
7. Бердяев Н.А. Ортодоксия и человечность (Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия) // Путь. Вып. 53. Париж, 1935.
8. Бурмистров М.Ю. Теология и конец метафизики // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 3(35).
9. Летов О.В. Проблема научной объективности в постпозитивистской философии науки: концепции Майкла Полани и Норвуда Хэнсона: Автореферат дис. ... доктора философских наук. М., 2011.
10. Лонерган Б. Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
11. Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви. К.: Центр православной книги, 2007.
12. Мейендорф И., прот. Предисловие // Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
13. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983.
14. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.
15. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
16. Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.
17. Фейерабенд П. Прощай, разум. М.: АСТ: Астрель, 2010. 477 с.
18. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
19. Хондзинский Павел, прот. Laientheologie или христианская философия // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 3(47).
20. Швырёв В.С. Метод // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.
21. Яковлев В.Ю. Принцип объективности и ценности научного познания // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2009. № 87.

## References (transliteration):

1. Balthasar H.U. von. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus das Bekenner. Einsiedeln; Trier, 1988<sup>2</sup>.
2. Lonergan Bernard J.F. Philosophy of God and Theology. London: Darton, Longman and Todd, 1973.
3. Agatstsi E. Moral'noe izmerenie nauki i tekhniki. M.: Moskovskii filosofskii fond, 1998.
4. Antonov K.M. Teologiya kak nauchnaya spetsial'nost' // Voprosy filosofii. 2012. № 6.
5. Bakhtin M.M. K metodologii gumanitarnykh nauk // Estetika slovesnogo tvorchestva. M.: Iskusstvo, 1979.
6. Bakhtin M.M. Problema teksta v lingvistike, filologii i drugikh gumanitarnykh nauках // Estetika slovesnogo tvorchestva. M.: Iskusstvo, 1986.
7. Berdyayev N.A. Ortodoksiya i chelovechnost' (Prot. G. Florovskii. Puti russkogo bogosloviya) // Put'. Vyp. 53. Parizh, 1935.
8. Burmistrov M.Yu. Teologiya i konets metafiziki // Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. 2011. Vyp. 3(35).
9. Letov O.V. Problema nauchnoi ob'ektivnosti v postpozitivistskoi filosofii nauki: kontseptsii Maikla Polani i Norvuda Khensona: Avtoreferat dis. ... doktora filosofskikh nauk. M., 2011.
10. Lonergan B. Metod v teologii. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2010.
11. Meiendorf I., prot. Vizantiiskoe nasledie v Pravoslavnoi Tserkvi. K.: Tsentr pravoslavnoi knigi, 2007.
12. Meiendorf I., prot. Predislovie // Puti russkogo bogosloviya. Vil'nyus, 1991.
13. Popper K. Logika i rost nauchnogo znaniya. M.: Progress, 1983.
14. Rikkert G. Nauki o prirode i nauki o kul'ture. M.: Respublika 1998.
15. Tillikh P. Sistematicheskaya teologiya. T. I-II. M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000.
16. Feierabend P. Protiv metodologicheskogo prinuzhdeniya // Izbrannye trudy po metodologii nauki. M.: Progress, 1986.
17. Feierabend P. Proshchai, rozum. M.: AST: Astrel', 2010. 477 s.
18. Florovskii G., prot. Puti russkogo bogosloviya. Vil'nyus, 1991.
19. Khondzinskii Pavel, prot. Laientheologie ili khristianskaya filosofiya // Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. 2013. Vyp. 3(47).
20. Shvyrev V.S. Metod // Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2009.
21. Yakovlev V.Yu. Printsip ob'ektivnosti i tsennosti nauchnogo poznaniya // Izvestiya RGPU im. A.I. Gertsena. 2009. № 87.