

Гуманитарная составляющая в богословском знании или: необходимо ли  
Церкви научное знание?

## 1

На вынесенный в заглавие вопрос: необходимо ли Церкви научное знание? - не трудно 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 нее, 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 лег, как известно, в основу догматического языка Церкви эпохи Вселенских Соборов и таким образом вошел в плоть и кровь Предания.

Если, таким образом, гуманитарное знание все 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 Гумилевский, 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 эпох<sup>1</sup>.

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 времен, 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 не просто ее язык приспособлялся к потребностям церковного разума, стремившегося выразить в общеприемлемой для всех форме истины Откровения, *действительно* (в смысле *действительности* таинств) заключенные в Писании.

Как бы то ни было, язык Вселенских соборов был в конечном итоге принят всеми, а следственно и признана всеми внутренняя необходимость

---

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

философского – то есть *небиблейского* и в этом смысле, строго 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.

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 является мысль о необходимости возврата к «корням», а в связи с ней возникает представление, что обусловленный этим разрыв может быть преодолен за счет выяснения гуманитарного контекста святоотеческих высказываний.

Таким образом, континуум традиции 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, *установление 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 еще раз, что речь идет 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 еще 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 отцов<sup>2</sup>. 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 – пусть 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 нем свои собственные достижения<sup>3</sup>, до поры действительно покрытые если не молчанием, на загадочность которого указывал когда-то о. Георгий Флоровский<sup>4</sup>, то не всегда внятным облачением околбогословских жанров<sup>5</sup>.

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, русское богословие, казалось, безнадежно уклонилось в сторону, грозившую ему

<sup>2</sup> См.: Курбский А. Предисловие к «Диалектике» Иоанна Дамаскина // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. СПб., 2011. С. 575, 579.

<sup>3</sup> Единственным исключением из этого правила был, быть может, прп. Иосиф Волоцкий, приложивший к богословию иконы ареопагитическую идею Божественной красоты

<sup>4</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 12.

<sup>5</sup> Богословие Киевской Руси растворяло свои идеи в исторических хрониках, житиях святых, описании паломничеств и т. д.

окончательной утратой собственного лица и связи не только с языком, но и преданием отцов: в нем 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 ее, как труп, и поверив алгеброй гармонию, но только осуществленное 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.

Все это должно было бы убить всякую богословскую мысль еще в момент ее рождения, лишить русское богословие всех его потенций и заставить замолчать уже навсегда, однако – о чудо! – оно заговорило. Все 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 стиля<sup>6</sup>. Он же сам выучил греческий язык, для того, чтобы вникнуть в смысл основных философских понятий античности, а став ректором Московской семинарии ввел в ней изучение греческого языка и чтение древнего Платона лучшими воспитанниками. Среди них был и сын коломенского диакона Василий Дроздов<sup>7</sup>, 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

---

<sup>6</sup> См.: Платон (Левшин) митр. Из глубины воззвах к Тебе, Господи. М., 1996. С. 17.

<sup>7</sup> См.: Смирнов С. История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867. С. 309.

всерьез с проблемами секуляризации. Стремительное вхождение России в поле секулярной европейской культуры, с одной стороны, не позволяло искать их разрешения в сакральном прошлом, 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 не только была в это время активно вытесняема из секулярного общественного пространства, но и из принадлежавшего ей, казалось бы, по праву сакрального пространства тоже, в глазах многих превращаясь 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 ее с континуумом традиции. На уровне *рациональности* святитель Филарет разрешил ее 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, проведенный святителем Филаретом системно и последовательно, указывает нам на храм, стоящий на пересечении библейско-исторической и мистико-эсхатологической координат в жизни Церкви, как на существенную принадлежность Священной истории, средоточие сакрального присутствия Церкви на земле и наглядное обнаружение континуума ее Предания, которое есть «не просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов, – но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения»<sup>8</sup>, – а значит, и обнаружение ее *единства*, ибо он мистически представляет собой храм тела Христова<sup>9</sup>, ее *святости*, ибо здесь доныне «многообразная благодать, данная Святым, как в некоей сокровищнице от всех времен и мест собирается, неповрежденно

<sup>8</sup> Филарет, митрополит Московский, свт. Слова и речи: В 5 т. М., 1873 – 1885. Т. 4. С. 100.

<sup>9</sup> Там же. Т. 3. С. 474.

сохраняется, щедро в пользу всех и каждого употребляется»<sup>10</sup>; ее *кафоличности*, ибо храм ветхозаветный умирает, чтобы подобно пшеничному зерну возродиться во множестве христианских храмов по всей земле<sup>11</sup>; ее *апостольства*, ибо «святой христианский храм... есть повторенная, возобновленная, размноженная Апостольская горница сошествия Святаго Духа»<sup>12</sup>.

Одновременно учение святителя Филарета вербально оформило заложенные еще в древнерусском богословии интенции, не находившие себе в эпоху своего возникновения законченного богословского выражения. Ведь еще 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 ее современных потребностей, но и для обогащения ими общецерковного Предания всех последующих эпох.

Достойно замечания и то, что если в приведенном примере философской основой синтеза стала античная мысль, то Синодальная традиция дает и иной пример, когда богословское высказывание выявляет континуум традиции, прибегая для этого к языку уже *новой философии*. Так святитель Феофан Затворник прочел древнюю аскетическую традицию как универсальный источник по христианской антропологии, актуализировав

---

<sup>10</sup> Там же. Т. 4. С. 16.

<sup>11</sup> Там же. С. 14.

<sup>12</sup> Там же. С. 164.

его, с одной стороны, с помощью терминов философской психологии нового времени, с другой, – сумев корректно увязать их 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 Церкви<sup>13</sup>, но 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 свое сегодняшнее свидетельство о континууме традиции. Для этого необходима

---

<sup>13</sup> «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).



как «духовная образованность ума»<sup>14</sup>, позволяющая проникнуть во внутреннее содержание мысли отцов, так и образованность гуманитарная, позволяющая актуализировать эту мысль в иных исторических условиях.

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 нем, – преодолению кризиса способствовала, 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 одаренность, возникала вспышка богословской мысли, озарявшая время и делавшая, по выражению владыки Михаила Грибановского, бытие Церкви «самопрозрачным» для нее<sup>15</sup>.

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: «наша учение согласно с Евхаристией, а

<sup>14</sup> *Филарет Черниговский, архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 1. С. VII.

<sup>15</sup> Понятно, что сословная замкнутость духовенства в данном случае была случайно-историческим, а не безусловным фактором.

Евхаристия в свою очередь подтверждает учение»<sup>16</sup>, – очевидно, сохранил континуум *de facto* постольку, поскольку сохранилась евхаристическая жизнь, однако все остальное по сути не уцелело. Послевоенное восстановление духовной школы на принципах школы синодальной решило проблему подготовки пастырей для поддержания все 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, не редко 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 несет в себе риск возникновения «светской» псевдотеологии. Но риск этот, с одной стороны, может быть в значительной степени преодолен серьезностью 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» найдет себе выражение на языке времени благодаря образованности гуманитарно-научной, – хотя бы отчасти в наших силах.

---

<sup>16</sup> *Ириней Лионский смчч. Против ересей. IV. 18. 5.*

