

**А. Задорнов,**  
I курс Московской Духовной Академии  
**АКАДЕМИЧЕСКАЯ ШКОЛА РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ  
И ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЯ НАУКИ**

Истина от земли возсия,  
и правда с небесе приниче  
(Пс. 84, 12)

Задача духовного научения, являющаяся заповедью Спасителя — «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28,19), — делает особо важным вопрос о том, *какое основание* может быть положено в систему такого научного знания. Конечно, по слову апостола, «никто не может положить другого основания кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3,11). Только на этом основании Церковь выполняет заповедь о духовном научении во всех проявлениях своего земного бытия: от катехизических поучений до системы богословских школ. Однако именно в последнем случае особенно важным становится вопрос о том, насколько понятия «научности» и «науки» вообще отвечают, с одной стороны, вышеприведенным апостольским словам, а с другой — общим требованиям по отношению к *рационально обоснованному* знанию со стороны «внешних» наук.

Именно поэтому проблема основания общего богословского знания требует для себя определенного исторического контекста, в котором она бы была уже поставлена и в которой уже были бы намечены возможные пути решения. Таким контекстом для нас послужит *академическая школа русского богословия*, под которой мы в дальнейшем будем понимать *определенное временем (1910 - 1920-е гг.) и местом (Московская Духовная Академия) направление рус-*

ской богословской мысли, имеющее все характеристики научной школы: свой генезис, методологические установки, строго определенные задачи etc.

Поскольку мы дали столь конкретное определение понятия, правомерным будет вопрос о том, кто именно является «стопроцентным» представителем академической школы. Вопрос этот требует дополнительного исследования; так, отдельной работы потребовало бы рассмотрение вопроса о принадлежности к этому направлению таких выдающихся православных богословов как митрополит Антоний (Храповицкий) и Святейший Патриарх Сергий (Страгородский). Их можно отнести к академической школе скорее по общему духу и направлению их трудов, но не по принадлежности к тому кругу богословов, о которых у нас пойдет речь. К последним же относятся: архиепископ Феодор (Поздеевский), архиепископ Иларион (Троицкий) и их младший современник епископ Варнава (Беляев). Поскольку статья посвящена конкретному вопросу о значении и месте науки в системе этого богословского направления, мы не можем заниматься рассмотрением генезиса и формальных границ академической школы. В тексте это будет сделано лишь постольку, поскольку потребуют задачи общего вопроса.

Основной вопрос для науки второй половины нашего столетия — вопрос о статусе ее основания, в исторической перспективе раскрывающийся как так называемый «спор о последнем основании» в различных сциентистских и даже социологических моделях<sup>1</sup>. При этом необходимо отметить, что участники этого спора (школы т.н. «критического рационализма» Карла Поппера и Ханса Алберта и «трансцендентального прагматизма» Франкфуртской школы) как аксиому принимали следующую схему научного знания:

Научное знание  
 Тип рациональности  
 Теория аргументации  
 Последнее основание

Остановимся несколько подробнее на каждой ступени данной схемы. Обоснованное знание со времен Коперника рассматривалось как знание рациональное. Все типы данного рационального знания (последовательный, доказательный, прагматический, принципиальный и др.) объединяет то, что

во всех случаях речь идет о *знании* или *действии* с принадлежащей им рациональностью.

Проблема теории аргументации (включающей в свой контекст и «проблему последнего основания») сделалась в XX веке предметом изучения особого направления логики, философии и вообще науки, изучающего прагматические закономерности человеческого языка. Такой «лингвистический аспект» позволил поставить идеалом теории аргументации нахождение непротиворечивых оснований каждого нашего тезиса. Это, в свою очередь, выявило недостаточность формальной логики, ибо существуют и требующие своей аргументации не-дедуктивные суждения, ей не подчиняющиеся, прежде всего: индукция (общие генерализирующие суждения), косвенная верификация (вера в происшедшее без дополнительной проверки), т.н. «интерпретация признаков», практическое обоснование ценностей и норм etc.

Тем самым происходит абстрагирование или отход от прагматической дименсии (т.е. применения языка в структуре конкретной ситуации); это же позволяет говорить в системе предложений независимо от ситуации. Теперь обоснование для нас — не просто схема «почему/потому», но *дедукция предложений*.

При аристотелевом обосновании формальной логикой возникает проблема: если обоснование есть движение от одного предложения к другому, то где же кроется тот последний вопрос, после которого и таится обоснование?

К. Поппер и его ученики из школы критического рационализма осознали эту проблему, а Ханс Алберт назвал ее «трилеммой Мюнхаузена», имеющей следующие возможности:

- 1) можно произвести остановку в точке опоры или аксиомы, взяв ее в качестве обоснования;
- 2) можно бесконечно регрессировать;
- 3) можно прибегнуть к логическому циркулярному обоснованию.

Это является противоречием научным идеалам:

- 1) почти невозможно выделить такие конечные точки;
- 2) невозможно быть бесконечным;
- 3) невозможно идти по кругу.

«Трилемма Мюнхаузена», по мнению деятелей критического рационализма, предполагает 3 возможности:

1) смириться;  
 2) отказаться от попыток обоснования;  
 3) сменить само понятие обоснования — смотреть на него не как на дедукцию, а как на логику диалога.

Сам критический рационализм пошел по второму пути, отождествив рациональность с критикой и занявшись обоснованием критики самой рациональности. Противоположный Попперу «трансцендентальный прагматизм» Апеля и Франкфуртской школы (главным образом — Хабермас) отождествляет, напротив, рациональность с самим обоснованием.

Для нашего контекста гораздо важнее третья возможность смены самого понятия обоснования, которой руководствовалась греческая диалектика (и, скажем, забегая вперед, наиболее близкая академической школе). Обоснование проходит здесь, как мы уже отмечали выше, не на формальной логике, но на прагматических закономерностях. При этом доказательство всегда есть обоснование, но обоснование — не всегда доказательство.

Задача аргументации — поддерживать претензии значения. Ее функция — показать, что тезис обоснован аргументом, т.е. создать рациональную уверенность. Таким образом, главный вывод, который мы теперь можем сделать, будет следующий: *аргументация есть рациональная уверенность*.

Контекст «проблемы последнего обоснования», как мы видели, зависит от того, какая концепция рациональности избрана — это же означает избрать и определенную концепцию аргументации. Избрание же типа рациональности возможно, в свою очередь, только тогда, когда ясна и избрана концепция *научного знания*.

Так, например, изменение античной космологической модели на новоевропейскую галилее-коперниковскую, как отмечает большинство исследователей, состояло совсем не в вопросе о положении небесных светил: «Традиционно говоря о разумном порядке, разумных основаниях и красоте, Коперник неявно для себя руководствуется нетрадиционной идеей разума — автономного источника своих порядков. Пункт этот в самом деле центральный для коперниканской революции. Не гелиоцентризм астрономической системы революционен, а «радиоцентризм» его теоретической установки»<sup>2</sup>.

Эти слова подтверждают наш вывод о том, что любое научное явление (а тем более — изменение его парадигмы) затрагивает не просто само это явление, но и всю ту сложную систему, которая связана с точками «рациональность—аргументация—основание». В случае космологии это особенно явно проявляется при сопоставлении научных принципов античных и новоевропейских «космологов». В специально посвященной этому вопросу работе «Ньютон, Галилей и Платон» известный историк мысли А. Койре отмечает прежде всего последовательно прослеживаемую зависимость отцов новоевропейской науки от их греческих предшественников. Другое дело, что характер такой зависимости не является аналогом некоего ученичества; суть дела совсем в другом. Как пишет сам Койре, «для Галилея платоновская космология не является простым мифом, как это имеет место в «Тимее»; для него это возможная — если не сказать «действительная» — история»<sup>3</sup>.

В этой связи интересно недавно опубликованное исследование А.Н. Павленко, посвященное основаниям того эпистемологического поворота, что произошел в новоевропейской космологии на рубеже XVI - XVII вв. По мнению автора, такой поворот имел двоякое значение: с одной стороны, именно он заложил в бессубъектный античный и средневековый космологизм принципы антропоцентрии, а с другой, как это ни парадоксально, позволил сблизить уже нынешние идеалы и нормы космологии с античными же космологическими принципами<sup>4</sup>.

Основная теоретическая проблема, поставленная современной теоретической космологией, заключается в проблеме «антропного космологического принципа» (АКП), имеющего такую формулировку: *Вселенная (и, следовательно, фундаментальные постоянные, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей.* Значение АКП если и не стирает, то по крайней мере объясняет те противоречия, которые в своей знаменитой «Эстетике Возрождения» видел Лосев между общими теоретическими установками гуманизма на возвеличивание субъекта и тем положением, в которое поставил этот субъект коперниковский эпистемологический поворот. Дело не в том, что

(как считает Лосев) человеку остается самое ничтожное место во Вселенной, но в том, что это — не просто место его существования, но наблюдательный пункт субъекта, способного вместить в свое сознание и свой разум Вселенную. Антропный космологический принцип служит в этой модели тем последним основанием, на которое будет опираться аргументация выработанного Декартом и Кантом нового типа рациональности.

«Канто-коперниковский поворот» в метафизическом мышлении как нельзя лучше иллюстрирует АКП: предметы «приспосабливаются» к способностям сознания, а не наоборот. Мы познаем, в известном смысле, предметы не такими, каковы они есть, а такими, какими мы можем их познать. Условия наших представлений есть условия возможности вещей. Это и есть функция сознания, в результате чего рождается и опыт, и предметы опыта.

Теперь совершенно необходимо отметить следующее: изменение типов рациональности зачастую происходит не по прогрессивистской вертикали, но по глобалистской горизонтали. Иными словами, появление нового рационального типа вовсе не означает немедленной аннигиляции старого (вопреки известному тезису С. Тулмина о том, что старые идеи умирают вместе с их носителями<sup>5</sup>). Старый тип рациональности *встраивается* в новый, но при этом меняется его аргументация, должна измениться при новом «последнем основании».

Статичность и динамичность научных парадигм также взаимопроникнуты. В этом смысле прав Фейерабенд, допускавший (правда, не диалектически, а чисто релятивистски) и неограниченную пролиферацию научных гипотез, и принцип «упорства», мешающий проникновению в научную систему новых типов рациональности или аргументации. Комментируя положение о взаимосвязанности научных теорий, Фейерабенд пишет: «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, — допустимо все»<sup>6</sup>.

Итак, крайний релятивизм со столь же крайним позитивизмом — вот с чем вступала европейская наука в XX век. При этом, если принять тезис Койре о влиянии философских концепций на развитие научных теорий, то философия Гегеля стала последней философской системой, построенной как огромное прочное здание. Дальнейшее развитие мысли могло либо разрушить этот «дворец мертвой мысли» (С. Кьеркегор), либо превратить весь мир в одно такое здание — по этому пути и пошел позитивизм во всех его модификациях.

Праксис философии в этой связи виделся лишь в работе по прояснению самого органа любомудрия. Отсюда же и методологическим принципом науки является исследование научного языка, понимаемого или как некий идеальный логический язык, или как анализ обыденной речи. Тем самым лучше рассуждать об отношениях внутри самого языка, чем спорить о значениях. Переход от одного языка к другому — есть переход в другое измерение.

Нам необходимо было создать тот общий контекст, в котором будут яснее видны и оригинальность понимания научного знания, характерная для академической богословской школы, и те параллели, которые видны при сравнении ее посылок с общими выводами методологии науки нашего времени. Для лучшей показательности сформулируем эти выводы в том аспекте, что важен для нашей работы:

а) изменение модели научного знания меняет и всю его структуру (тип рациональности — аргументация — последнее основание);

б) при соответствии разным историческим эпохам разных типов рациональности появление нового типа вовсе не означает неминуемой аннигиляции старого, но — его новое освещение и понимание;

в) диалектика крайнего позитивизма и крайнего релятивизма привела в XX столетии к вопросу об инструменте самой науки, т.е. — о ее языке, являющемся призмой взгляда человека на мир;

г) несоответствие значений субъектного и объектного языков доказывает их принципиальную онтологическую несовместимость, преодолеть которую возможно либо путем анархического аметодологизма, либо же через изменение самого статуса понятия «наука».

Одной фразой этот вывод можно передать следующим образом: а) смена структуры научного знания б) на новую в) есть смена ее языка и тем самым г) изменение самого ее научного статуса.

Русская мысль сразу увидела в программе позитивизма «минимизацию» самого понятия «наука» — достаточно вспомнить название магистерской диссертации Вл. Соловьева. Это был действительно кризис всей западной философии, которая «в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»<sup>7</sup>. Соглашаясь с позитивистскими тезисами в частности, Соловьев понимает контовскую эволюцию умственного развития человечества (теология — философская метафизика — положительная наука) не как некие преемственные фазисы, но как *универсальный синтез*.

Средневековая наука (неважно в данном случае, в схоластике или алхимии) ставила себе сверхзадачу — раскрыть загадку сотворенного Богом мира. Позитивизм же редуцировал эту задачу до познания только конечных единичных вещей, против чего предупреждал еще преп. Максим Исповедник: «Насколько человек радел о познании видимых (вещей) одним только чувством, настолько он укреплял в себе неведение Бога». Именно поэтому позитивизм так гармонирует с общеевропейским атеизмом и нигилизмом (что и показал Ницше).

Выходом из этого положения было либо возвращение к средневековому пониманию науки как Слова-Ключа к загадке мира (путь, по которому пошел Соловьев и его ближайшие последователи, в первую очередь — Флоренский), либо же изменение самого статуса науки на статус сотериологический (академическая школа). Относительно первого пути можно сказать, что главной характеристикой подлинной научности здесь всегда выступает некая (едва ли не онтологическая) целостность, данная как синтез: теологии, философии, опытной науки (Соловьев); церковного богословия, рефлексии и социологии (о. Павел Флоренский); мифологии, диалектики и соборного разума (Лосев).

По отношению к участию самого познающего субъекта здесь в разной степени (менее у Соловьева, более — у раннего Флоренского и Лосева) предполагается его внут-



ренное делание для достижения смысла явления, но при сохранении позитивистского принципа «свободы от оценок». Основным же пунктом, который является главной сферой применения этих схем, выступает у авторов этого круга *культура*, по отношению к которой становятся бессмысленными требования строго церковного богословия (софиология Соловьева, имяславие Флоренского, платонизм Лосева).

Если свести все это в единую формулу, получаем: а) данная как синтез научная цельность в) требует от исследователя внутренних усилий с) для своего постижения в культурной сфере.

Этот вывод во многом помогает понять ту разницу, которая отчетливо видна при сопоставлении научного идеала русской религиозно-философской мысли и академического богословия. «Внутреннее усилие» присутствует и в той, и в иной сферах; разница видится именно в разновекторной направленности этих усилий.

Из трех рассматриваемых нами деятелей академической школы архиепископу Феодору (Поздеевскому) принадлежит право называться подлинным теоретиком всего ее рационального типа. Введение курса аскетики (хотя бы и в рамках пастырского богословия) в программу Московской Духовной Академии было не просто инициативой владыки Феодора как ректора (ибо готовилось и другими ее преподавателями), но настоящим требованием времени. В речи «К новому столетию» вл. Феодор сравнивает «всякую школу, не только академию, как бы с неугасимой лампадой, в которую периодически вливают елей для поддержания горения и которая сама обычно бывает источником света, зажигающего новые светильники»<sup>8</sup>. Но яркость и ясность света зависит и от состава вливаемого еля; точно также церковность духовной школы невозможно отделить от того основания, на котором зиждется ее рациональный тип и ее научное знание. «Оскудение духа благодати, — констатирует вл. Феодор, — оскудение духовности жизни, ее святости и нравственности опыта, как метода для познания Христовой Истины, сочетающей в себе одновременно и неразрывно начала онтологии и гносеологии, всегда сопровождалось упадком духовного творчества, упадком истинного богословия»<sup>9</sup>.

Построенная на одном лишь идеале точного научного знания (данного чуть ли не в виде голой информации) жизнь духовной школы невозможна — вот тот вывод, к которому приходит ректор МДА: «Да и что мог дать на самом деле духовной истине и сделать для этой истины голый человеческий рассудок, кроме своих мертвых схем?!» Требуется совершенно иное основание для наиважнейшего для Церкви духовного научения: «Едва ли возможно богословствовать тому, кто не воспринимает христианство в себе как новую жизнь и не чувствует силы его прежде всего в явлениях и строе своей внутренней личной жизни»<sup>10</sup>.

Все это — некие пролегомены к общему основанию аскетике как науки. Каково же именно ее наполнение схемы научного знания? Прежде всего, необходимо разделить аскетизм вообще и аскетику как науку. Аскетизм «нужно оценивать и уяснять, не прикладывая к тем началам жизни, коими живет ветхий мир и человек, и не изымая из сферы бытия чисто церковно-христианского, и тогда-то только это явление будет и понятным, и нормальным»<sup>11</sup>. Другими словами, следует показать укорененность аскетизма в самой сущности христианства и его непротиворечивость идеалу «общественного блага» (вообще всегда являющегося некоей *idée fixe* для обвинителей аскетизма). Главное для построения «аскетике как строгой науки» является не обилие трудов, а правильность ее постановки, поскольку исследование аскетике заключается не в изучении ее как абстрактной дисциплины (католицизм) или исторического явления (протестантизм), но в «выяснении основ, существа аскетике, — построении целых систем аскетике».

Но что же все-таки конкретно означает идеал заявленной программы — аскетика как наука? Поскольку каждая наука описывает на своем языке явление с точки зрения теоретической и практической (историческая перспектива и наличная данность), то и аскетика имеет как внешнюю, так и внутреннюю, идейную форму.

Вся программа изучения аскетике, согласно вл. Феофору, должна выглядеть следующим образом:

### Характер исследования

Практический

Теоретический

Историческая перспектива как

Идейная сторона — догмати-

наличная данность — внешняя сторона подвижничества; его «эмпирический материал» в истории.

ческое и принципиальное исследование основ аскетизма; психологическая сторона — анализ внутреннего состояния личности в процессе спасения.

Такова общая схема аскетики как действительной науки, предложенная архиеп. Феодором. «Возможно и законно историческое изучение аскетики, но этого мало», ибо конкретный материал имелся (и имеется) в Церкви всегда. Итак, заявка сделана: **в программе духовного обучения пастырей на первом месте должна стоять действенная аскетика как практический и теоретический принцип этого обучения.** И если «философ встречается с ученым там, где теоретик вынужден вернуться к *началам* собственного дела»<sup>12</sup>, то уж тем более следует отчетливо сознавать аскетические (а тем самым — вообще сотериологические) начала своей науки ученому богословию.

То, как со временем развивались сделанные вл. Феодором посылки «научной аскетики», можно видеть на примере его непосредственных учеников. Так, будучи в своей научно-богословской и церковно-общественной деятельности практиком *par excellence*, архиеп. Иларион (Троицкий) не мог остановиться на уровне теоретического обоснования аскетики и ее необходимости в программе духовного обучения. Главным врагом его как богослова были прежде всего леность ума к восприятию веры и леность сердца в следовании за ней. Борьба с этим врагом видна и в его научных экклезиологических сочинениях (знаменитые «Очерки истории догмата о Церкви») и в его, с позволения сказать, публицистике («Христианства нет без Церкви», «Наука и жизнь», «Прогресс и Преображение» etc.).

Понятие «аскестика» у вл. Илариона выступает большей частью не как придаточное к «науке», но как синоним «церковности». Вот что он пишет во вступительной лекции в качестве доцента МДА: «Всякая деятельность должна направляться к тому, чтобы умножать духовное имя Господина... Всякая деятельность в основе своей имеет дарование Духа, а по своему обнаружению и по целям она должна быть *церковным служением*»<sup>13</sup>.

Выделенные самим автором слова наилучшим образом характеризуют его собственное отношение к области научной деятельности, в том числе и богословской. Экклезиологичность богословия — вот то, что становится главным принципом. Кажущееся при этом сходство со схемой Флоренского объясняется тем, что если для о. Павла церковность есть основа богословия, то для вл. Илариона она есть конечная цель богословия. В первом случае богословие идет от Церкви к догмату, во втором — она видит их принципиальное единство и потому движется не «от» и «к», а только «в» глубину Богооткровенной истины.

Богослов — только приставник и оиковоц Господнего дара, т.е. благодати; вся его деятельность может заключаться лишь в стремлении возрастить полученный дар, сообразовываясь при этом не с внешним мирским (=позитивистским) пониманием «таланта», но церковным: «Свое пребывание здесь (в стенах высшей богословской школы) мы и можем и должны освещать новозаветным светом»<sup>14</sup>.

В этой связи богословие (а в том числе и научная аскетика) должно рассматриваться именно как послушание Церкви в стенах самой Церковью устроенной школы. Каждый богослов как конкретная личность должен руководствоваться в своей деятельности принципом экклезиологического смирения: «Не Церковь должна отказываться от своих вековых истин во имя научного познания каждой отдельной личности, а наоборот, эта личность должна отречься от своих научных приобретений, если они противоречат Церкви»<sup>15</sup>.

Но — зададим постоянный для нашей работы вопрос — в чем же тогда ценность научного знания, да и есть ли она вообще? Церковь имеет в себе истину непосредственно, тогда как наука передает ее посредством своего языка. А потому «в науке можем мы искать подтверждения своей веры и научного оправдания Церкви». Более того, «если мы считаем себя членами Церкви, если мы веруем в Церковь, то, конечно, мы будем в своей научной работе присматриваться к немерцающему свету неподвижных христианских догматов»<sup>16</sup>.

Кроме того, не существует никакого позитивистского принципа «свободы от оценок» — ученый всегда пристрастен, и в особенности там, где «затронут вопрос жизни и смерти, спасения и гибели». Но в этом-то и состоит подлинная

свобода и для богословия, и для духовного обучения. «Я не знаю более печального и тягостного зрелища, чем видеть студента Духовной Академии, извиняющегося и оправдывающегося в том, что он — студент именно Духовной Академии», — пишет владыка слова, наиболее актуально звучащие именно сегодня. И продолжает: «Церковь распростерлась по всему миру. А много ли имеет она высших церковных училищ? Если поразмыслить над этим вопросом, то невольно придешь к мысли, что каждая Академия Церкви очень нужна, что и студент Академии небезразличен»<sup>17</sup>.

Итак — *построенная на началах церковности богословская наука как фундамент духовного обучения*, — вот идеал научности для архиеп. Илариона.

О том, насколько его позиция являлась неоднозначно воспринимаемой в среде самого академического преподавательского состава, позволяет судить печально известная статья проф. М.М. Тареева «Новое богословие»<sup>18</sup>.

Для сопоставления двух этих взглядов интересно сравнить статью Тареева с написанной годом ранее статьей вл. Илариона «Богословие и свобода Церкви (о задачах освободительной войны в области русского богословия)»<sup>19</sup>. Произвести подобное сопоставление тем более полезно, что обе статьи исследуют один и тот же материал, и то, что для одного автора является достоинством, у другого выступает явным недостатком русской богословской науки.

Исходный тезис двух авторов одинаков: русское академическое богословие находится в плену — рассудочных голых схем немецкого происхождения (вл. Иларион) и старого византийского влияния (Тареев). Более того, для почтенного профессора по кафедре нравственного богословия последний плен оказывается едва ли не страшнее немецкого рационализма. Тареев пишет: «Можно смело сказать, что господство греческой традиции было и остается более опасным, более роковым для насаждения и расцвета оригинальной русской богословской системы, для самобытной русской христианской философии, чем наследие западной схоластики... Греческий гностицизм не менее враждебен духовной науке, философии сердца, чем западный рационализм. Ведь это явления одного и того же порядка, фазы одного и того же интеллектуализма»<sup>20</sup>.

Всегда хорошо, когда известны полностью позиции сторон: «знать — чтобы победить». И эта цитата понадобилась нам потому, что в ней отчетливо видно то, против и в защиту чего выступал Тареев, а с ним и вся либеральная профессура.

Тареев борется за некую новую «оригинальную русскую богословскую систему», аналогом которой, как ни странно, выступает «самобытная русская христианская философия» или, что то же, «духовная наука» и «философия сердца». Применение этих понятий как синонимов заставляет заподозрить автора в полном и намеренном смещении всех мыслимых определений<sup>21</sup>.

Византийский (стало быть — узко-исторический, а не общехристианский) аскетизм, согласно Тарееву, отравил волю и исказил всю историю не только русского богословия, но и всего русского народа. Закономерен глобальный вывод: «Борьба с гностико-аскетическим мирозерцанием — наша очередная духовная задача неизмеримой важности. И если отрицательный путь ведет от преодоления гностико-аскетического богословия к расцвету духовного типа религиозной мысли, нашей родной духовной философии, то положительный путь разработки духовной философии ведет и к нашему полному освобождению. Самобытная духовно-мистическая и жизненная философия — основной фактор нашего национального возрождения»<sup>22</sup>.

Здесь становится ясной суть ошибки Тареева; она та же, что и в старообрядчестве: вся красота и богатство наследия вселенского Православия ставится здесь ниже абстрактной, но зато — собственной, «истиннорусской» — духовно-мистической философии (даже не богословия!). То, к чему мог привести сей «основной фактор нашего национального возрождения» с достаточной ясностью свидетельствует начавшаяся чуть не сразу же по выходе статьи Тареева история обновленчества.

Вот, кстати, и обратный пример того, как из одного факта можно сделать различные выводы. Ведь будучи в полном согласии с Тареевым и подобными ему публицистами по факту действительного пленения церковного богословия и духовной школы, вл. Иларион останавливается на совсем другой причине подобного пленения.

Причина эта — «латинско-немецкое засилье в богословии», а следствие — то, что «классная кафедра духовной школы и церковный амвон, и клирос в одно и то же время говорят на разных богословских языках»<sup>23</sup>. Основная причина пребывания схоластики в стенах духовной школы есть вина самих студентов Академии, не только не занимающихся (или, что хуже, делающих это по внешней необходимости), но и не интересующихся богословием. «Получается крайне ненормальное явление, — констатирует вл. Иларион, — студент духовной Академии, окончивая курс, имеет некоторые взгляды философские, исторические, даже политические, но не имеет определенных взглядов богословских. Чисто богословские вопросы его не волнуют; он будто даже и не понимает, как это богословский вопрос может задевать за самую сердцевину души, ломать и переворачивать всю жизнь человека, заставляя его ввергаться в огонь и в воду»<sup>24</sup>.

Патриаршество и свобода Церкви — тот двуединый идеал, к которому должно привести освобождение от мертвящих уз схоластики, — были идеалом для настоящей церковности для вл. Илариона. Подчинив свою жизнь практической борьбе за достижение этих идеалов, он не оставил сколь-нибудь развернутую богословскую систему, спокойно и рассудительно доказывавшую бы их необходимость. Однако сами побудительные мотивы его деятельности — превращение вопросов богословских в реальные экзистенциальные вопросы, а не сухую схоластику, для каждого верующего и прежде всего пастыря — не могут не приниматься во внимание. И особенно сегодня, когда вновь поднимается вопрос о началах и «последнем основании» духовной школы...

«Последнее основание» каждого представителя рассматриваемого аскетического направления не было полностью идентичным. Если для архиеп. Феодора это — идеал аскетики как строгой науки, для вл. Илариона — соответствие началам экклезиологии, то для епископа Варнавы (Беляева) невозможно вводить в науку о спасении какие-то категории, не выходящие из нее же самой. *Нужно не подгонять сотериологию и аскетику как науку к нормам научного знания, а самой аскетике сделаться единственно реальной наукой, имеющей тем самым и свой тип рациональности («мистика без=умна, но не безумна», — каламбурит владыка), и теорию аргументации.*

Отношение владыки Варнавы к вопросам науки и научности формировалось, как известно, в контексте его отношения как аскета-подвижника к мирской культуре вообще. Постепенно, под влиянием прочитанного, ответов старцев и собственного молитвенного делания, еп. Варнаву, по его собственным словам, «охватил какой-то бушующий пламень — быть истинным носителем человеческого призвания, точнее, совершенным христианином. Я уже тогда видел, что нынешняя культура в самых лучших и высоких сторонах своего бытия не выше греко-римской, классической, а и от той люди спасались в пустыню, бежали, как от огня, переставали заниматься ею и начинали заниматься другим. Почему?»<sup>25</sup>

Мучительные искания ответа на это «почему?» привели вл. Варнаву к мысли о том, что существование одной-единственной науки, вложенной в сердце человека Самим его Творцом в виде любви к Богу и ближнему, в нашем падшем мире Зазеркальной реальности должно привести к стремлению человека скопировать эту истинную науку и произвести тот ее суррогат, который удовлетворял бы нуждам и желаниям (а говоря яснее — просто похоти) падшего человека.

Выход — в возвращении цельности падшего, раздробленного на обособленные монады человечества, «но для этого нужна школа, — это целая наука. Это труд деннонощный, требующий от человека напряжения всех сил»<sup>26</sup>. Пропедевтическими основами к этой науке и сделался знаменитый труд владыки, издаваемый уже в наши дни.

Есть область, в которой метод вл. Варнавы проявляется с особенной ясностью. Этот случай разобрать тем более необходимо, что в последнее время именно этот пункт вызывает недоумение и даже явное неприятие у некоторых читателей<sup>27</sup> «Основ». Речь идет о третьем отделе работы, «Душевный человек в борьбе со страстями», а конкретно — о первых двух главах этого отдела: «Душевный и телесный состав падшего человека в страстном устройении и деятельно-подвижническом» и «Плотские страсти и их противоядия».

Необходимость особого отношения к телесности в деле спасения прямо вытекает из смысла аскетического делания: «Тело страстного человека, будучи сластолюбивым и изнеженным или болезненным и привередливым... страшится подвига и неспособно к нему... Поэтому всякий, призванный



благодатью Божией ко спасению, вскоре чувствует нужду заняться своим телом, чтобы оно помогало душе в борьбе со страстями, а не было бы для нее само наветчиком»<sup>28</sup>.

Вполне естественным отсюда будет предположить, что поскольку в аскетике выработаны особые правила подвижничества в отношении души и духа человеческого, то подобные регулы должны быть и в отношении «самой ближайшей» части состава человека — его тела. «Святые отцы, — подтверждает этот вывод вл. Варнава — давно уже выработали известные правила в отношении к своему телу. Они отвешивали ему все «мерюю и весом»<sup>2</sup>. Но так как слова аскетического писателя обращены ко «внешним», то и говорить он должен, как мы помним, на понятном этим «внешним» языке: «Я нарочно здесь не приведу ни одной цитаты из писаний подвижников, но предоставляю слово одним врачам»<sup>29</sup>.

С этой точки зрения вл. Варнава и рассматривает отношение к телу в трех разрезах: по учению Священного Писания, святых отцов и данным современной самому автору науки. И потому вполне закономерно для рассмотрения тема аскетической физиологии тела предстает в 6-м параграфе 1-й главы работы.

Именно этот параграф сделался (и делается) камнем преткновения и даже поводом к соблазну для поверхностных читателей работы. Однако будем следовать примеру самого святителя Варнавы и возьмем нашу аргументацию из данных тех же внешних наук, в данном случае — социальной антропологии. В последней существует целое специальное направление *anthropology of the body*, занимающееся «рассмотрением трансформации природного человеческого тела в культурных проявлениях»<sup>30</sup>.

Процесс таких трансформаций включает в себя временные изменения (одежда, украшения, прически, косметика) и постоянные константы (татуировки, шрамы и то, что в этой науке обозначается с помощью слова «деформация»). Как замечают теоретики «антропологии тела», все это зачастую имеет отношение к миру сакрального и является своеобразной знаковой системой: «Телесные украшения символизируют членство в какой-то группе, изменение статуса и роли их носителя»<sup>31</sup>.

Становится понятным и очевидным, что человек, заботящийся о собственном спасении, не может оставить в стороне эту значительную область; подвижнику прямо необходимо выработать свое собственное, построенное на Св. Писании и Предании, отношение к вопросу о том, как именно должно пользоваться данным ему Творцом телом, полное преобразование которого он надеется получить по воскресении. Иными словами, необходимы определенные *правила пользования телом*; в социальной антропологии такие правила носят название «техники тела».

Основатель *anthropology of the body* французский исследователь Марсель Мосс дает этому понятию следующее определение: «Я говорю именно о техниках тела, потому что теорию техники можно создать, опираясь на исследование, изложение фактов, простое и ясное описание техник тела. Под последними я понимаю традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом»<sup>32</sup>. «Техника» здесь — это прежде всего традиционный действенный акт, а тем самым он не отличается «от акта магического, религиозного, символического». Но что же является наипервейшим и основным «инструментом» человека во всякой его деятельности? То, что ближе к нему самому и без чего невозможна его жизнедеятельность во внешнем мире: «До инструментальных техник существует совокупность техник тела»<sup>33</sup>.

Все эти свидетельства помогают нам понять **подлинно научную ценность** труда вл. Варнавы. Примечательно, что он был написан в то время, когда во французской социологии (ибо Мосс является прежде всего учеником Дюркгейма) не было еще самого понятия *anthropology of the body*, не то что попыток классификации «техник тела»! Поэтому положения вл. Варнавы (даже кажущиеся несколько шокирующими, напр. отдел «Телесные отделения») приобретают в этой связи особую научную актуальность.

В связи с последним стоит вспомнить те старческие советы относительно общего отношения к науке и знаниям, которыми пользовался студент МДА Николай Беляев в начале своего пути: «Главное дело в Академии — учиться. Молитва не должна препятствовать учению, но отлагать ее не нужно... Слишком гордо будет, если мы сами ничего не

сделаем, а будем дожидаться благодатного озарения»<sup>34</sup>. К тому же, «опыт церковный свидетельствует, что людям, которые не призваны Церковью защищать православное мировоззрение, лучше не проявлять предметный интерес к тем наукам, которые создают люди с явным богоборческим настроением»<sup>35</sup>. Поэтому общее правило аскетического отношения к науке и научности согласно вл. Варнаве может быть сформулировано следующим образом: *настоящей, единственно подлинной наукой для христианина (который не может по самому этому своему имени не быть подвижником) является наука святости, затрагивающая все сферы человеческого бытия как равно призванные ко спасению.*

...Мы видели, что принятие парадигмы научности в том виде, в каком она стала складываться в описываемое нами время («смена структуры научного знания на новую есть смена ее языка и тем самым изменение ее научного статуса») заставляло авторов академической школы искать не просто новых путей в вопросе научного знания, но и обновления всей его схемы. Это обновление позволяет надеяться, что в самом ближайшем будущем позиции и идеалы московской академической школы возродятся в наших духовных школах и язык описания станет соответствовать тому высокому Предмету, служить которому он предназначен. Во всяком случае, основания для такой надежды мы имеем уже сегодня.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Поскольку в задачи работы не входит подробный разбор принципов научного знания, выработанных в XX веке, мы даем их несколько конспективно, неизбежно редуцируя второстепенные моменты. Основные работы здесь следующие: Гайденко П. Эволюция понятия науки. М., 1980; Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985; Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986; Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983 и другие, ссылки на которые даются в тексте.

<sup>2</sup> Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М., 1997, с. 188.

<sup>3</sup> Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985, с. 168.

<sup>4</sup> Павленко А.Н. Европейская космология: основания космологического поворота. М., 1997.

<sup>5</sup> См.: Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984.

<sup>6</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986, с. 158.

<sup>7</sup> Соловьев В.С. Собрание сочинений. М., 1911. Т.1, с. 27.

<sup>8</sup> См.: Ф.П. К новому столетию. СП, 1914, с.4.

<sup>9</sup> Ibid., с.6.

<sup>10</sup> Ibid., сс. 7, 10.

<sup>11</sup> Из чтений по пастырскому богословию (аскетика). По лекциям Р.А.Е.Ф. СП, 1911, с.5.

<sup>12</sup> Ахутин А., Op.cit., с. 25.

<sup>13</sup> О церковности духовной школы и богословской науки. Вступительная лекция и.д. доцента МДА Владимира Троицкого. СП, 1912, сс. 2,4.

<sup>14</sup> Ibid., сс. 5 - 6.

<sup>15</sup> Ibid., с. 7.

<sup>16</sup> Ibid., с. 8.

<sup>17</sup> Ibid., сс. 10,13.

<sup>18</sup> См.: Богословский вестник. Август - Сентябрь 1917. В октябре-декабре того же года появилась вторая статья Тареева на ту же тему «Церковь и богословие»; к этому времени сам Тареев занял место о. Павла Флоренского как редактор «Богословского вестника».

<sup>19</sup> Опубликовано в: Богословский Вестник. Сентябрь 1915. Цит. по отдельному изданию: Сергиев Посад, 1916.

<sup>20</sup> Тареев М. Op. cit., с. 170.

<sup>21</sup> По этой же причине достается от Тареева и Флоренскому (который как раз мог бы выглядеть как представитель и «оригинальной русской богословской системы», и «философии сердца»): «Автор афиширует церковно-святоотеческие источники, но книга его в своем содержании не имеет ни одной черты христианской философии... Под флагом церковно-отеческим он излагает лишь свою философию» (Тареев, с. 214).

<sup>22</sup> Тареев М. Op. cit., с. 224.

<sup>23</sup> Вл. Иларион. Op.cit., с. 38. Фраза о «различных языках» подтверждает лингвистический аспект проблемы, констатируемый нами в начале работы.

<sup>24</sup> Ibid., сс. 38 - 39.

<sup>25</sup> Речь архим. Варнавы при наречении его во епископа Васильсурского. В: Свящ. С.Явиц. Преосв. Варнава, епископ Васильсурский и его душепопечительная деятельность. Машинопись библиотеки МДА, СП, 1995, с. 321.

<sup>26</sup> Ibid., с. 322.

<sup>27</sup> Особенно характерно в этом отношении редакторское примечание к изданию: Игумен Никон (Воробьев). Нам оставлено покаяние. М., 1997.

<sup>28</sup> Еп. Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Нижний Новгород, 1996. Том 2, с.7.

<sup>29</sup> Ibid., с. 9.

<sup>30</sup> Macmillan Dictionary of Anthropology. Charlotte Seymour-Smith. L., 1987. P.26.

<sup>31</sup> Ibid. См. также коллективные сборники: *The Anthropology of the body*. London, N-Y.; Max Gluckman (ed.). *The Ritual of Social Relations*, Manchester University Press; w.y.

<sup>32</sup> Статья «Техники тела» в: Мосс М. *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии*. М., 1996, с. 242.

<sup>33</sup> Ibid., с. 249.

<sup>34</sup> Вл. Варнава (Беляев). *Духовные ответы и мнения старцев. Ответ 95-й старца Алексия Зосимовского*. Машинопись библиотеки МДА.

<sup>35</sup> Явиц С., op. cit., с. 274.