

ИЕРЕЙ АНТОНИЙ БОРИСОВ

АНГЛОЯЗЫЧНОЕ БОГОСЛОВИЕ XX ВЕКА: ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПРЕДАНИЮ И ИСТОРИИ¹

УДК 261.8

Аннотация

Статья посвящена обзору богословско-этического наследия таких англоязычных теологов, как Роуэн Уильямс, Стенли Хауэрвас, Клайв Стейплз Льюис, Николас Лэш, Алистер Макграт. Автор указывает, что теологическая методология упомянутых исследователей, а также их отношение к богословию как таковому в целом не противоречат православной позиции. В рамках статьи доказывается, что среди влиятельных англоязычных богословов XX–XXI вв., представляющих различные христианские конфессии, есть те, кто считает необходимым вернуться к принципам историзма и традиции. Данное обстоятельство позволило им создать альтернативу как схоластическому, так и рационалистическому подходу к богословскому исследованию. Теологические программы представленных авторов предполагают духовную вовлеченность богослова-исследователя, укорененность в истории и традиции и, как следствие, придание академическому богословию «жизненного» характера.

Ключевые слова: межхристианский диалог, неопатристический синтез, богословская программа, история и богословие, церковное предание, экклесиология, Р. Уильямс, С. Хауэрвас, К. С. Льюис, Н. Лэш, А. Макграт.

Чрезвычайно важным событием для православного богословия XX в. стало возникновение концепции «неопатристического синтеза», создателем которой по праву можно назвать прот. Георгия Флоровского.

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Богословы о богословии: метатеологические программы XX в.» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

Основные принципы неопатристического синтеза были сформулированы отцом Георгием в 30-е годы, когда местом его основной деятельности был Свято-Сергиевский институт в Париже. Концепция Флоровского подразумевала, что православное богословие должно отвечать на вызовы современности. Но, в отличие от Владимира Соловьева или Николая Бердяева, Флоровский настаивал не на следовании современной философской методологии, а на возвращении к исконным принципам богословия, к его истокам — святоотеческому творчеству в период его расцвета². Квинтэссенция концепции неопатристического синтеза звучит так: «Вперед к отцам!» Следует отметить, что Флоровский призывал не к археологическим изысканиям, а к следованию идеалам византийских отцов, которые успешным образом осуществили христианизацию эллинизма. Для Флоровского и иных сторонников неопатристического синтеза было важным подчеркнуть, что православное богословие имеет прочное и универсальное основание в лице отцов, которое позволяет Православной Церкви дать ответ на современные вызовы и не потерять своей идентичности.

Впрочем, неопатристический синтез не следует идеализировать. По вполне обоснованным замечаниям, «византийский контекст», в котором жили и творили отцы «золотого века», в трудах отца Георгия Флоровского и его единомышленников по умолчанию признавался «идеальным»³. Еще одной претензией по отношению к неопатристическому синтезу, которую можно назвать вполне обоснованной, является то, что сосредоточение на христианском эллинизме привело последователей неопатристического синтеза к отвержению, например, семитской христианской традиции⁴: были фактически оставлены без внимания авторы, писавшие на сирийском и арабском языках. Таким образом, Флоровский и его единомышленники под историко-культурным контекстом понимали именно христианский эллинизм и ничто иное. Перед данным исследованием не стоит цель

² Оболевич 2016. С. 129.

³ См.: Иларион (Алфеев), игум. 2000. С. 88.

⁴ Там же. С. 86.

осуществить расширенное исследование принципов и истории развития неопатристического синтеза. Упоминание данной концепции обусловлено тем, что в ее рамках был поставлен вопрос о важности связи богословия с историей и невозможности полноценной деятельности ученого-богослова вне исторического контекста, пусть и истолкованного своеобразно.

Флоровский был единственным, кто был убежден в том, что «историчность» весьма важна для богословия. Параллельно с неопатристическим синтезом в Римско-католической церкви развивалось франко-бельгийское движение «новая теология», представленное сразу двумя крупными богословскими школами: иезуитской — в Лион-Фурвьере (Франция) и доминиканской — в Лё Сольшуар (Бельгия). Представители данных школ, в частности доминиканец Ив Конгар и иезуит Жан Даниэлу⁵, настоятельно подчеркивали необходимость исторической составляющей для богословия. Католические богословы, участники движения «новая теология», указывали на безжизненность схоластики как метода и призывали, подобно Флоровскому, вернуться к истокам богословской мысли — через наследие Фомы Аквината к святоотеческому преданию. Знаковым в этом смысле стала программная статья Жана Даниэлу «Направления современной религиозной мысли», в которой он ставит неутешительный диагноз схоластике и указывает на ценность истории для богословия: «Историчность и субъективность побуждают богословскую мысль к развитию. И совершенно ясно, что эти категории чужды схоластической теологии»⁶.

История для Даниэлу и «новой теологии» в целом не есть просто восстановление исторического контекста или попытка «очистить» церковное учение от различных «мифов», к чему стремилась протестантская теология в конце XIX — середине XX вв. Историчность богословия как для Флоровского, так и для «новой теологии» означала приобретение богословием жизненного статуса, возврат к Преданию в возвышенном

⁵ О непосредственном знакомстве Флоровского с творчеством Даниэлу см. издание: Флоровский Г., прот. 1998. С. 80–106.

⁶ Danielou 1946. Цит. по: Реати 2002. С. 67.

понимании данного термина. «Обновленное в глубоких источниках религиозной жизни, оживотворенное контактом с современной философией, богословие, чтобы оставаться живым, должно, наконец, отвечать и третьей потребности: ему необходимо учитывать потребности души»⁷.

Интуиция относительно необходимости истории и подлинного Предания для богословия, возникшая на территории Франции в первой половине XX в. одновременно в православии и католицизме, не стала исключительным явлением франкоязычного ареала.

Перед данным исследованием поставлена задача выявить, насколько упомянутая интуиция о необходимости истории и Предания для богословия присуща англоязычному богословию XX—XXI вв. Необходимо отметить, что такие «экстремальные» направления богословской мысли, как феминистская или политическая теология, были принципиально оставлены за рамками статьи. Также не рассматриваются в статье и концепции, созданные в рамках надконфессиональных движений, например радикальная ортодоксия Джона Милбанка⁸. Таким образом, данная публикация посвящена обзору богословско-этического наследия англоязычных теологов: Роузена Уильямса, Стенли Хауэрваса, Клайва Стейплза Льюиса, Николаса Лэша, Эндрю Лаута, Алистера Макграта, — которые представляют различные христианские конфессии, что, однако, не препятствует им следовать общей теологической методологии возврата богословия к принципам историзма и традиции. В некоторых случаях данный возврат осуществлялся непосредственно под влиянием православных авторов.

Так, докторская диссертация Роузена Уильямса⁹, бывшего архиепископа Кентерберийского и одного из наиболее значимых англиканских

⁷ Реати 2002. С. 66.

⁸ Loudovikos 2008. P. 142.

⁹ Роуэн Даглас Уильямс, барон Уильямс Ойстермаутский (род. 1950) — британский богослов, англиканский епископ и общественный деятель, в 2002—2012 гг. архиепископ Кентерберийский. В настоящее время профессор Кембриджского университета. Автор многочисленных публикаций в области христианского богословия.

богословов современности, посвящена наследию еще одного участника неопатристического движения — В. Н. Лосского¹⁰. По замечанию Уильямса, «Очерки мистического богословия Восточной Церкви» дали ему, тогда еще юному студенту Уэдэм-колледжа Оксфордского университета, ощутить две предельно важные для него вещи. Первая заключалась в том, что без «непрерывной традиции, представленной Православной Церковью, любое современное обсуждение святоотеческого наследия будет бедным и неверное ориентированным»¹¹. И вторая — в том, что святоотеческие «богословские формулировки» должны быть «укоренены в молитвенном, аскетическом и литургическом опыте Церкви»¹².

Соприкосновение с творчеством Лосского открыло Уильямсу богатство русской богословской традиции. Из огромного ряда отечественных богословов и мыслителей, как кажется, наиболее симпатичен Уильямсу свт. Филарет (Дроздов). С одной стороны, Уильямс подчеркивает нарочитую бессистемность взглядов Московского святителя, который был чужд философских систем и построений. Британский богослов даже сравнивает Филарета с Тертуллианом, который отверг Афины и избрал Иерусалим. Свт. Филарет, однако, не дает Уильямсу возможности назвать себя «иррациональным». Англиканский богослов находит у Московского святителя чрезвычайно важный для себя методологический критерий. А именно — библеизм как необходимое условие осознанной духовной жизни и фундамент для богословских построений. По мнению Уильямса, «Писание служит для свт. Филарета средством спасения от “хаоса индивидуализма”»¹³.

Диссертация, посвященная творчеству Лосского, стала началом научно-богословской деятельности Уильямса. Подчеркивая на ее страницах важность истории и Предания для достижения богословской цели, цельности,

¹⁰ О влиянии Лосского на Уильямса см.: Williams 2000. Цит. по: Уильямс 2004. С. 7.

¹¹ Уильямс 2009. С. 5.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 272.

Уильямс отчасти остался верен своим убеждениям, став во главе Англиканского сообщества. «Отчасти» потому, что нельзя замолчать факт поддержки Уильямсом рукоположения в священник сан открытых гомосексуалистов, что явно не имеет никакого отношения к древнецерковному Преданию. Об изменившемся понимании принципов богословия свидетельствует, например, текст лекции «Что такое ересь сегодня», прочитанной 6 ноября 2010 г. в диоцезе Личфилд. На первый взгляд, Уильямс все так же подчеркивает важность для Церкви сохранять свою историчность — не столько в плане соблюдения определенных обрядов или традиций, сколько в стремлении следовать Преданию как единственно верной форме христианского самосознания. Ересь, для Уильямса, есть прежде всего отказ от этого укорененного в историзме самосознания, или ортодоксии. «Ортодоксия — это, в первую очередь, не система вещей, в которые вы должны верить, ортодоксия — это полнота и богатство понимания»¹⁴. Однако Уильямс оговаривается, что «ортодоксию» следует рассматривать «как инструмент, а не как самоцель...», «ортодоксия» не есть нечто статичное¹⁵. Таким образом, он указывает, что «прежние методы испытывают все большее давление», потому «христианство должно сказать новое слово», которое, например, может быть выражено в изменении взглядов на половую принадлежность англиканских клириков. Говоря, что «ортодоксия» — это «диалог» со Христом, а также с окружающим миром¹⁶, Уильямс указывает на то, что приходится допустить, что англиканская «ортодоксия» может и должна меняться для достижения полноценного диалога с миром, в том числе в сторону признания гомосексуализма.

В целом же в богословском плане методология Уильямса, по его собственным словам, следует Фридриху Шлейермахеру¹⁷. Однако, в отличие

¹⁴ *Williams R.* What is heresy today? URL: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/568/archbishops-lecture-what-is-heresy-today> (дата обращения 16.06.2017).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Уильямс 2004. С. 11.

от немецкого теолога, Уильямс предпочитает говорить не о трех типах богословия (поэтическое, риторическое и научное), а о трех его стилях: описательном, коммуникативном и критическом¹⁸, — которые должны гармонично дополнять друг друга. Описательный стиль богословских исследований, с точки зрения Уильямса, является наиболее традиционным, или классическим. Такой стиль характерен для Библии, близок он и современному богословию. Так, например, именно описательного стиля придерживается Ганс Урс фон Бальтазар в своей «Теоэстетике», когда желает не убедить читателя в своей правоте и не дискутировать с ним, а «явить полноту видения той “славы”, разговору о которой посвящено богословие»¹⁹. Одним из главных недостатков описательного стиля служит то, что он предназначен для аудитории, уверенной в правоте автора. Для тех, кто находится еще вне христианской традиции, необходим иной стиль — «коммуникативный», «цель которого — “перевод” христианского благовестия на язык внешнего мира»²⁰. Данный методологический прием, с точки зрения Уильямса, также прошел апробацию еще в древности: им пользовались Ориген и Климент Александрийский, указанный стиль применялся и западными схоластами, «взявшими на вооружение» Аристотеля, но не в «чистом» виде, а истолкованного арабскими и иудейскими мыслителями.

«Очищающую» функцию осуществляет для богословия «критический стиль». Его время наступает, с точки зрения Уильямса, в тот момент, когда богословие либо замыкается в привычной для себя социокультурной традиции, либо слишком увлекается «переводом» себя с целью понимания иной аудиторией. Заново осмыслить себя, вернуться к истокам — «дело критического богословия, полного сомнений и рефлексии, неизменно внимательного к собственным неясностям и натянутостям»²¹. Критический

¹⁸ Уильямс 2004. С. 11.

¹⁹ Там же. С. 12.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 13.

стиль в идеале приводит «к возрождению описательного богословия через указание на непостижимую таинственность своего предмета, на тщетные попытки языка описать недоступное никакому пониманию и воображению. Так замыкается круг, и все начинается сначала»²².

Значимым фактором для полноценного занятия богословием для Уильямса является внутреннее состояние исследователя. С одной стороны, он указывает на важность участия богослова в литургической жизни, с другой — на его стремление работать над своим внутренним миром. Уильямс указывает «на необходимость смирения, даже покаяния в богословии: мы говорим истину, поскольку она дана нам в дар, однако наше собственное жизненное и молитвенное свидетельство может быть и не святым, и не истинным; мы говорим истину, однако не должны пытаться овладеть ею или заключить ее в своих словах — напротив, следует позволить ей владеть нами и образовывать нас в соответствии с глубинами божественной красоты»²³.

Уильямс, как и многие британские богословы его поколения, несомненно испытали на себе влияние писателя и богослова Клайва Стейплза Льюиса²⁴, в произведениях которого можно найти внимательное отношение к богословию как к живому проявлению христианского Предания в области практической нравственности. Первым опытом работы в жанре апологии христианской нравственности для Льюиса является изданная в 1940 г. книга «Страдание» (в оригинале «Проблема боли» — “*The problem of pain*”). Льюис обращается в ней к проблеме теодицеи и пытается согласовать идею всемогущества Бога и допущение Богом зла

²² Уильямс 2004. С. 13.

²³ Там же. С. 8.

²⁴ Клайв Стейплз Льюис (англ. Clive Staples Lewis; 1898–1963) — британский писатель, литературовед и богослов. Один из наиболее влиятельных религиозных мыслителей XX в. Автор произведений в жанре христианской апологии: «Просто христианство», «Чудо», «Страдание» и др. О связи Льюиса с Православной Церковью см. в издании: Борисов А., свящ. 2016.

и страдания в мире. Разрешение данной антиномии Льюис находит в личности Христа. Собственно, главная мысль «Страдания» содержится в эпиграфе к данному произведению: «Сын Божий страдал до смерти не для того, чтобы мы не страдали, но для того, чтобы страдания наши стали такими, как у Него»²⁵. Страдание для Льюиса есть, с одной стороны, следствие наличия у человека свободной воли. Человек по своей воле приводит в мир зло и боль. С другой стороны, страдания — это вполне естественный путь к Богу. «Разные дороги ведут к Христу. Но не забыть бы, что все они проходят через Голгофу»²⁶. Здесь необходимо вновь указать на присущую многим инославным богословам XX в. идею определяющей для духовной жизни человека роли следования за Христом.

В творчестве Льюиса также можно найти указание на важность историзма для веры, ключевого значения для христианства — возврата к общему наследию «разделенных христиан». В 1942–1944 гг. Льюис выступал на радио ВВС с беседами, посвященными христианству и отношению христианина к окружающей реальности. Тексты этих радиобесед были в 1952 г. оформлены Льюисом в качестве книги «Просто христианство» с небольшими дополнениями. В данном произведении Льюис поставил перед собой задачу описать христианство как таковое без учета его конфессиональных различий. Сам автор обозначил цель написания книги «Просто христианство» следующим образом: «С того самого момента, как я стал христианином, я всегда считал, что лучшая и, возможно, единственная услуга, какую я мог бы оказать моим неверующим ближним, — это объяснить и защитить веру, которая была общей и единой почти для всех христиан на протяжении всех времен»²⁷.

Мысли об уважении к ортодоксии, о внимательном отношении к историческим корням богословия присутствует не только у Льюиса. В значительной мере подобным отношением к богословию «пропитано»

²⁵ Льюис 1992. С. 125.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 263.

творчество еще одного влиятельного англоязычного богослова современности — профессора исторического богословия Оксфордского университета и богословской школы Нью-Джерси Алистера Макграта²⁸. Макграт пытается поспорить с диагнозом, поставленным современному протестантизму, — «замороженные христиане». Макграт призывает взглянуть по-новому, в духе Карла Барта, на классический для протестантизма девиз: “Ecclesia reformata et semper reformanda”²⁹.

Реформация для Макграта, балансирующего между англиканством и кальвинизмом, должна быть продолжена, но выдержана в духе длительного возвращения к церковным истокам. «Сегодняшняя Церковь должна беспрестанно подвергаться критической оценке и питаться возвращением к своим корням в апостольских временах. Это не исторический романтизм, основанный на том убеждении, что раньше было лучше, чем сейчас. Скорее, это сознание того, что Церкви в первую очередь необходимо напоминать о смысле ее существования здесь, дабы однажды это помогло ей вновь обрести чувство долга и цели в мире»³⁰. Таким образом, подобно Дитриху Бонхёфферу с его «Этикой», Макграт увязывает богословие и практическую жизнь христианина. Для Макграта перманентная реформация церковной жизни и богословия непременным образом означает возвращение христианства в состояние жизнеспособности. Именно жизненности, с точки зрения Макграта, не хватает западному богословию на современном этапе.

У богословия, соглашается Макграт, в данный момент имеются, как минимум, две большие проблемы:

²⁸ Макграт Алистер (род. 1953) — британский христианский богослов, англиканский священник. Бывший профессор исторического богословия Оксфордского университета. В настоящее время заведует кафедрой богословия, миссии и образования в департаменте образования и профессиональной подготовки Кингс-колледжа в Лондоне и является главой Центра теологии, религии и культуры.

²⁹ «Церковь реформированная, но всегда требующая реформ». — *Примеч. ред.*

³⁰ McGrath 1995. P. 154–155.

1. «Большинство современной богословской литературы написана в таком стиле и таким языком, который чужд подавляющему большинству ее потенциальных читателей»³¹.
2. «Большинство современной богословской литературы рассматривает вопросы, имеющие мало отношения к проблемам христианского общества»³².

Решить указанные проблемы, с точки зрения Макграта, возможно, лишь преодолев «родовую» травму западного богословия, верно обозначенную В. Н. Лосским, который говорит о произошедшем в Западной церкви «рассечении между личным опытом и общей верой, между личной жизнью и жизнью Церкви»³³, когда «души, не находя достаточной пищи в богословских “Суммах”, с жадностью искали рассказов об индивидуальном мистическом опыте»³⁴. Макрат, подобно Барту и Бонхёфферу, подчеркивает связь между догмой и этикой, важность укорененности жизни христианина в историческом Предании Церкви. Подобно Бонхёфферу, Макрат указывает на гармоничное сочетание «Иакова и Павла» — добродетельной жизни и смиренной веры в Бога — и вслед за Бартом подчеркивает несостоятельность поисков «исторического Иисуса». Увлечшись поисками «очищенного от мифов» образа Иисуса, христиане с большой долей вероятности могут потерять истинного Христа.

Интересными представляются рассуждения Макграта относительно методологии богословского исследования. Макрат соглашается с устоявшейся схемой разделения богословских отраслей специализации: библейское, систематическое, историческое, пастырское, философское богословие. Однако указывает на неоправданность сосредоточения исключительно на методе богословского исследования. В целом, Макрат

³¹ McGrath 1995. P. 157.

³² Ibid.

³³ Лосский 2010. С. 21.

³⁴ Там же. С. 22.

соглашается с позицией постлиберальных теологов, для которых «озабоченность методом похожа на прочистку горла перед выступлением: это может продолжаться лишь до тех пор, пока вы не начнете терять слушателей»³⁵. Макграт указывает на важность личной позиции ученого-богослова в его научных изысканиях. Сравнивая «пристрастный» и нейтральный стили богословского исследования, он склоняется к первому. В пользу «пристрастного богословия» Макграт приводит три довода, которые, с его точки зрения, имеют, с одной стороны, практическое подтверждение, с другой стороны, позволяют ответить на заявленные выше обвинения в безжизненности современного христианского богословия. Наиболее слабый довод основан на небесспорном, но имеющемся опыте латиноамериканской «теологии освобождения», участники которой «подвергли суровой критике идею “академической отрешенности”, считая ее серьезным препятствием делу достижения социальной справедливости и политических преобразований»³⁶.

Гораздо большего внимания заслуживают остальные два довода Макграта в пользу «пристрастного» стиля богословского исследования. Богословие, с его точки зрения, как и любая научная область, на современном этапе является «жертвой» мифа о якобы нейтральном характере академической науки. По мнению Макграта, ученый, в том числе богослов, неспособен преодолеть собственную субъективность. Те же исследователи, которые нарочито «pretendуют на отрешенность (научную — А. Б.), в действительности действуют как рабы своих скрытых предубеждений»³⁷. Наиболее убедительным доводом, с точки зрения Макграта, в пользу профессиональной приверженности богослова-исследователя является сама природа богословия, которая служит интеллектуальной «оболочкой» для веры того или иного сообщества. Таким образом, источником существования богословия можно назвать веру, выраженную в «провозглашении,

³⁵ McGrath 1997. Цит. по: Макграт 1998. С. 86.

³⁶ Ibid. P. 99.

³⁷ Ibid. P. 100.

молитве и поклонении»³⁸. «Если эти действия порождают богословие и если богослов не провозглашает веру, не молится Богу и не поклоняется воскресшему Христу, он или она не могут по-настоящему понять, что же такое богословие»³⁹, — заключает Макграт.

Спор о том, каким должно быть богословие — нейтральным или «пристрастным», по мнению британского исследователя, привел к тому, что возникли два типа учебных заведений: университеты, где изучается внеконфессиональное богословие (часто в формате религиоведения), и церковные семинарии, сосредоточенные на изучении традиционного конфессионального вероучения. С точки зрения Макграта, и тот и другой формат имеет право на существование, но то, что «значительное число крупных богословов, включая таких видных европейских римско-католических богословов, как Ганс Урс фон Бальтазар и Ив Конгар, вообще никогда не преподавали в университетах»⁴⁰, служит для Макграта доказательством большей ценности традиционного подхода к богословскому исследованию.

Историзм, укорененность в Предании как некий гарант цельности богослова и его творчества имеет важное значение и для свящ. Эндрю Лаута⁴¹. В программной статье «Раскрытие тайны: эссе о природе богословия» ЛAUT задается вопросом о том, насколько полезно для богословия разделение на специальности и что в принципе понимается под богословием в современной университетской системе. ЛAUT, по сути, приходит к тем же выводам, что и В. Н. Лосский, который изложил свою позицию в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви»: изначальная целостность богословия стала утрачиваться в западной традиции уже в XII в. — в период зарождения схоластики.

³⁸ McGrath 1997. P. 99.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. P. 100.

⁴¹ Эндрю ЛAUT — православный богослов и священник. Заслуженный профессор Даремского университета. Член Британской академии. Один из наиболее авторитетных специалистов в области византийской святоотеческой письменности.

Если в творчестве Фомы Аквинского Лаут еще видит гармонию веры и разума, то уже в творчестве Скота и Оккама мы можем проследить интеллектуальные спекуляции, не имеющие какой-либо опоры в святоотеческой традиции. Реакцией на появление такого академического, оторванного от живой истории богословия стало возникновение так называемого «аффективного» мистицизма и, как следствие, увлечение духовной индивидуальностью. Потерянную целостность, с точки зрения Лаута, можно восстановить, лишь вернувшись опять же к принципам исторического Предания, которое было в католицизме подменено на схоластику. Указанная подмена, по замечанию Лаута, привела к тому, что лишенное корней предание западных конфессий не смогло выдержать натиск идеологии Просвещения⁴². Западное общество пережило метаморфозу, переродившись из общества, в котором убежденность в существовании Бога имела как бы «по умолчанию», в общество, где теперь царствует неопределенное отношение к морали и нравственности.

Лаут вполне соглашается с Уильямсом и Макратом в том, что богословие не может быть сведено исключительно к интеллектуальной деятельности. «Отрезанное от движения сердца к Богу, богословие оказывается в вакууме: ибо где его предмет? Где Тот Бог, с Которым оно имеет дело? Даже если Бога и можно достичь разумом, даже если естественное богословие возможно, то подлинное богословие все равно ни за что нельзя будет заключить в столь узкие рамки. Ведь богословие, в отличие от религиоведения, имеет дело со Священным Писанием, с традицией, с догматическим развитием, с историей Церкви — со всем тем, что довольно естественно для христианина, для того, кто верует»⁴³. Для Лаута современное понимание богословия в значительной мере отличается от того смысла, который вкладывали в слово *θεολογία* святые отцы «золотого века». Тем более, не могло идти речи о так называемом «богословии родительного падежа» — богословии достоинства, богословии общества, богословии

⁴² Louth 1989.

⁴³ Ibid.

пола. Θεολογία в ее первичном понимании означала рассуждение о тайне Святой Троицы и использовалась как способ вербализации полученного в молитве опыта θεωρία — созерцания Божественного мрака.

Итак, богословие в святоотеческом контексте подразумевало постижение тайн Божества, в отличие от οἰκονομία, целью которой было понять, в каком соотношении находится Бог и тварный мир. Несмотря на имевшееся разделение (на θεολογία и οἰκονομία), святоотеческий подход к богословию, безусловно, подразумевал личностную вовлеченность человека. Данный фактор «субъективности» был поставлен под сомнение с наступлением эпохи Просвещения и возникновением актуального в академическом понимании научно-исследовательского метода. Молитва, уникальный опыт молитвы теперь «компрометирует “объективность” богословия как рационального занятия. Основа расшаталась: предмет богословия отступает и смещается. Богословы стали больше заниматься друг другом и меньше Богом, Который является традиционным объектом их исследования»⁴⁴.

Лаут, всячески отстаивающий историчность богословия, относится при этом с большим скепсисом к современной методологии научного исследования. Историко-критический метод, который теперь используется по умолчанию и в богословских научных изысканиях, построен на принципе скепсиса по отношению к объекту исследования. Современная наука, по мнению Лаута, находится в состоянии «кризиса уверенности», распространившегося и на богословие. Ученый сегодня обязан ставить под сомнение каждый элемент того исследования, которое он осуществляет. Но если данный принцип подходит для естественных наук, то для гуманитарных дисциплин и богословия, в частности, последствия данного подхода могут оказаться фатальными. Опасность ситуации в полной мере осознавалась Т. С. Элиотом, который писал: «Кто-то заметил: “Писатели прошлого далеки от нас потому, что мы знаем гораздо больше, чем они”. Именно так. Только знаем-то мы именно то, что создали они»⁴⁵.

⁴⁴ Louth 1989.

⁴⁵ Зарубежная эстетика 1987. С. 172.

Богословие и как элемент жизни Церкви, и как научная отрасль обязано обладать преемственностью. Современная методология научного исследования может лишить богословие его «историзма», фундамента Предания, на котором оно покоится. Ведь сегодняшний ученый, по мнению Лаута, привык смотреть на исследуемый материал «сверху вниз», препарировав его, вычленив и убирая те элементы, которые не удовлетворяют принятой им концепции. Историко-критический метод был создан для того, чтобы добавить ясности в научную картину мира, сделать ее более объективной. Но по отношению к богословию и всей религиозной традиции в целом он привел к «освобождению» верующего человека от «того, что не вписывается в довольно узко определенное, рационалистическое предприятие»⁴⁶.

В рамках университетской системы преодолеть эту неопределенность и вернуть целостность образовательной системе и системе мысли студентов может только богословие, но укорененное в истории и Предании. Об этом свойстве богословия как университетской дисциплины ярко высказывается профессор Кембриджского университета католик Николас Лэш⁴⁷ в инаугурационной речи "*Doing Theology on Dover beach*". Лэш проводит аллюзии на поэму Мэтью Арнольда "*Dover beach*" («Дуврский берег»), которая представляет собой образец викторианского восприятия мира как целого. Лирический герой «Дуврского берега» воспринимает окружающую его действительность со спокойствием и внутренней целостностью. Лэш в своей речи указывает, в духе Аквината, на необходимость воспринимать богословие как вершину человеческой мысли и, исходя из этого, подчеркивает ключевую роль теологии как учебной дисциплины в университетской среде.

Лэш ставит под сомнение концепцию современной системы британского образования, которая подразумевает так называемую «внеконфес-

⁴⁶ Louth 1989.

⁴⁷ Лэш Николас (род. 1934) — бывший католический священник. Доктор богословия (Doctor of Divinity) и профессор Кембриджского университета. Родной брат православного богослова и переводчика архим. Ефрема (Лэша).

сиональную теологию», что в итоге приводит к превращению богословия в религиоведение. Лэш, аналогично Макрату, настаивает на значении личностного подхода к исследуемому предмету. Лэш утверждает, что богословие должно иметь критический характер, но не в смысле скептического отношения к Богу и религии, а в смысле равнодушия богослова к тематике, которую он рассматривает. Для Лэша изучение теологии неразрывно связано с религиозной практикой. Религиовед, с его точки зрения, свободен от исполнения тех религиозных постулатов, которые он исследует, но богослов обязан в своей жизни сочетать интеллектуальную и практическую составляющие, обладать целостностью, описанной Мэтью Арнольдом в его поэме «Дуврский берег»⁴⁸.

Указание на укорененность богословия в традиции и предании имеется и у Стенли Хауэрваса⁴⁹, одного из наиболее авторитетных американских богословов современности. Для Хауэрваса характерно крайне скептическое отношение к эпохе Просвещения и ее влиянию на христианское богословие. «Когда-то, — пишет Хауэрвас, — христианская этика не существовала»⁵⁰, поскольку до наступления эпохи Просвещения христианские богословы не проводили разницы между этикой и теологией. Мыслители эпохи Просвещения попытались вычленив этическую составляющую из религии, убрав последнюю. В этом смысле для Хауэрваса является знаковым Эммануил Кант с его концепцией категорического императива.

Эпоха Просвещения поставила под сомнение если не необходимость существования богословия, то уж точно его общественный характер. Как верно подмечает Хауэрвас, сегодня человек не может говорить о Боге как таковом, он может лишь описывать свой личный опыт

⁴⁸ Lash 1979. P. 8.

⁴⁹ Хауэрвас С. (род. 1940) — американский реформатский богослов и мыслитель. В прошлом профессор Университета Дьюка (США), теперь профессор теологической этики в университете Абердина (Шотландия). По версии журнала Time — наиболее влиятельный американский богослов начала третьего тысячелетия.

⁵⁰ Hauerwas, Berkman 2001. P. 64.

переживания Бога. По причине такого подхода «христианство оставляет чувство замаскированного гуманизма»⁵¹. Те богословы, которые пытаются противостоять подобному пониманию христианства, подчас скатываются в так называемую натуральную теологию. Они, по мнению Хауэрваса, начинают описывать религию как «самое великое из всех врожденных чувств», а богословие как «единственную науку, которая занимается Бесконечным Бытием»⁵². Оба подхода — и внерелигиозно-этический, и «натуралистический» — для Хауэрваса являются бесперспективными. Внерелигиозной этике не нужно христианство. Тем более оно не нужно тому, кто верит в достаточность врожденного религиозного чувства.

Для Хауэрваса задача богословия состоит не в том, чтобы рассказать каждому то, что он уже знает. Современный человек в целом и так осведомлен о наличии «общечеловеческих ценностей» и присущего каждому достоинства личности. Задача христианского богослова, с точки зрения Хауэрваса, — быть свидетелем Того, Кого он знает и в Кого верит, — Бога, Который открывается как Отец, Сын и Святой Дух⁵³. Причем это свидетельство не может и не должно быть универсальным. Для Хауэрваса ценность христианского богословия состоит в его «историчности», а значит, «частности». Бог стал человеком в определенный момент истории, родился в определенном месте от определенной девушки. Частности, которыми наполнено христианское богословие, его «историзм» делают его жизненным и выгодно отличают от универсального, проще говоря, рафинированного подхода к восприятию действительности, навязанного эпохой Просвещения.

Позиция Хауэрваса не была принята некоторыми представителями англоязычной богословской среды. К примеру, Джеймс Густафсон обвинил Хауэрваса в том, что его (Хауэрваса) подход приводит к «изо-

⁵¹ Hauerwas, Berkman 2001. P. 64.

⁵² Hauerwas 2001. P. 26.

⁵³ Hauerwas, Berkman 2001. P. 93.

ляции христианства», «не позволяет ему сделать шире мир науки и культуры»⁵⁴. В своем ответе Хауэрвас подчеркивает, что его нежелание делать богословие частью интеллектуальной системы эпохи Просвещения совершенно оправданно. И заключается в том, что сторонники так называемого «рационального» подхода на самом деле живут мифом. То, что рационально для оксфордского профессора, совершенно не рационально для китайского фермера. Хауэрвас подчеркивает, что не собирается низводить богословие до небогословских «рациональных» стандартов. Исследователь не отвергает рациональность как таковую. Бог создал человека разумным и способным постигать мир при помощи интеллекта. Но было бы ошибочным мыслить, что любое достижение человеческой мысли должно автоматически становиться «приговором для богословских воззрений»⁵⁵.

Подобно Карлу Барту, Хауэрвас не высказывается против академического богословия, но утверждает необходимость сочетания интеллектуальной и духовной активности. Богословие, для Хауэрваса, не может и не должно быть внеконфессиональным, богослову необходимо находиться в связи со своей общиной, поскольку богословие по своей природе совершенно практично и есть не что иное, как ответ на вероучительные вопросы общины. Внеконфессиональное богословие, которое занимается отвлеченными предметами, для Хауэрваса является безжизненным и, как следствие, нежизнеспособным. Указанные взгляды привели к тому, что, как и в случае с Бартом, книги Стенли Хауэрваса обыкновенно вызывают оживленную реакцию богословской общественности, а сам Хауэрвас в результате получил следующую характеристику: «Хауэрвас — прежде всего интеллектуальный провокатор современного богословия»⁵⁶.

Подведем итог. Применение в западной академической среде по отношению к богословию принципов научной методологии, начало создания

⁵⁴ Hauerwas, Berkman 2001. P. 93.

⁵⁵ Ibid. P. 98.

⁵⁶ Elshtain 2001.

которой было положено в эпоху Просвещения, вызвало двойкий эффект. С одной стороны, это привело к внутреннему выхолащиванию богословия, его превращению в академическую дисциплину «не для всех», а в ряде случаев — в религиоведение. С другой стороны, попытка лишить богословие конфессиональной принадлежности, «корней» в области истории и предания, вызвала реакцию со стороны целого ряда мыслителей, которые проявили самое внимательное отношение к вопросам «историзма» богословия и его традиционности. Данная интуиция оказалась свойственной богословам Православной Церкви из числа сторонников неопатристического синтеза. В Католической церкви подобное отношение к богословию было свойственно участникам так называемого богословия возрождения, или новой теологии. В первую очередь здесь необходимо назвать Жана Даниэлю и Ива Конгара.

Англоязычное богословие также не осталось чуждым стремлению вернуть богословию основание в виде истории и укорененности в конфессиональной традиции. На данную необходимость указали представители различных конфессий: Р. Уильямс, К. С. Льюис, А. Макграт (англикане), Н. Лэш (католик), священник Э. Лаут (православный), С. Хауэрмас (реформат).

Данные богословы руководствовались и руководствуются общим желанием вернуть богословию его жизненный статус, с тем чтобы богословие, в свою очередь, вернуло себе «стержневое» значение и как университетская дисциплина, и как интеллектуально-духовная сфера человеческой деятельности. Для этого богословие должно прекратить заниматься интеллектуальными спекуляциями и вновь обратиться к насущным проблемам, опять стать формой ответа на конкретные вопрошания конфессии. Для указанных мыслителей занятие богословием немислимо и без глубокого личностного отношения исследователя к избранному предмету. Таким образом, можно указать на факт отчасти возрожденного в англоязычной академической среде древнего принципа соотношения богословия и молитвенной практики богослова.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Борисов А., свящ. 2016 — *Борисов А., свящ.* Льюис Клайв Стейплз // ПЭ. 2016. Т. 42. С. 21–26. [*Borisov A., priest.* L'iuiv Klaiiv Steiplz (Lewis Clive Staples) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Orthodox encyclopedia). 2016. Tom 42. P. 21–26.]
- Зарубежная эстетика 1987 — *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Тракаты, статьи, эссе / Сост., общ. ред. и вступит. ст. Г. К. Косикова. М., 1987. [Zarubezhnaia estetika i teoriia literatury XIX–XX vekov: Traktaty, stat'i, esse* (Foreign aesthetics and theory of literature XIX–XX centuries: Treatises, articles, essays) / *Sostaviteli, obshchaia redaktsiia i vstupitel'naia stat'ia G. K. Kosikova. Moscow, 1987.]*
- Иларион (Алфеев), игум. 2000 — *Иларион (Алфеев), игум.* Святоотеческое наследие и современность // *Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Богословская конференция Русской Православной Церкви. Москва, 7–9 февраля 2000 г. Материалы. М., 2000. С. 76–107. [Ilarion (Alfeev), hegumen. Sviatootecheskoe nasledie i sovremennost' (Patristic heritage and modernity) // Pravoslavnoe bogoslovie na poroge tret'ego tysiacheletia. Bogoslovskaiia konferentsiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Moskva, 7–9 fevralia 2000 goda. Materialy (Orthodox theology at the beginning of the third millennium. Theological conference of the Russian Orthodox Church. Moscow, February 7–9, 2000. Materials). Moscow, 2000. P. 76–107.]*
- Лосский 2010 — *Лосский В. Н.* Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2010. [*Losskii V. N.* Ocherki misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie (Essays on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology). Sergiev Posad, 2010.]
- Льюис 1992 — *Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда / Сост. Н. Л. Трауберг. М., 1992. [*Lewis C. S.* Liubov'. Stradanie. Nadezhda / *Sostavitel' N. L. Trauberg. Moscow, 1992.]*
- Макрат 1998 — *Макрат А.* Введение в христианское богословие. К., 1998. [*Makkrat A.* Vvedenie v khristianskoe bogoslovie (Introduction to Christian theology). Kiev, 1998.]
- Оболевич 2016 — *Оболевич Т.* «Вперед к отцам» вместе с эллинами? Размышления на полях книги «Георгий Васильевич Флоровский» // ВФ. 2016. № 6. С. 125–133. [*Obolevich T.* “Vpered k ottсам” vmeste s ellinami? Razmyshleniia na poliakh knigi “Georgii Vasil'evich Florovskii” // *Voprosy filosofii* (Questions of philosophy). 2016. № 6. P. 125–133.]

- Реати 2002 — *Реати Ф.* Бог в XX в.: Человек — путь к пониманию Бога / Пер. с итал. Ю. А. Ромашева. СПб., 2002 (Западное богословие XX в.). [*Reati F.* Bog v XX v.: Chelovek — put' k ponimaniyu Boga (Man — a path towards understanding God) / Perevod s ital'ianskogo Yu. A. Romasheva. Saint Petersburg, 2002 (Zapadnoe bogoslovie XX v.).]
- Уильямс 2004 — *Уильямс Р.* О христианском богословии. М., 2004. [*Williams R.* O khristianskom bogoslovii (On Christian theology). Moscow, 2004.]
- Уильямс 2009 — *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. К., 2009. [*Williams R.* Bogoslovie V. N. Losskogo: izlozhenie i kritika (Theology of V. N. Lossky: exposition and criticism). Kiev, 2009.]
- Флоровский Г., прот. 1998 — *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. [*Florovsky G., prot.* Dogmat i istoriia (Dogma and history). Moscow, 1998.]
- Daniélou 1946 — *Daniélou J.* Les orientations présentes de la pensée religieuse // *Études*. 1946. Vol. 79. № 249. P. 5–21.
- Elshstain 2001 — *Elshstain J. B.* America's Best // *Time*. 2001. September 17.
- Hauerwas 2001 — *Hauerwas S.* With the Grain of the Universe: the Church's Witness and Natural Theology: Being the Gifford Lectures delivered at the University of St. Andrews in 2001. Grand Rapids (Mich.), 2001.
- Hauerwas, Berkman 2001 — *Hauerwas S., Berkman J. et al.* The Hauerwas reader. Durham (NC), 2001.
- Lash 1979 — *Lash N.* Doing theology on Dover beach. L., 1979.
- Loudovikos 2008 — *Loudovikos N.* Ontology Celebrated: Remarks of an Orthodox on Radical Orthodoxy // *Encounter between eastern orthodoxy and radical orthodoxy: transfiguring the world through the Word* / Ed. A. Pabst, C. Schneider. Farnham, 2008. P. 141–156.
- Louth 1989 — *Louth A.* Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology. Oxford, 1989.
- McGrath 1995 — *McGrath A.* Theologiae proprium subiectum: Theology as the critic and servant of the Church // *The Bible, the Reformation and the Church: Essays in Honour of James Atkinson* / Ed. W. P. Stephens. Sheffield, 1995 (Journal for the study of the New Testament. Supplement series 105). P. 150–165
- McGrath 1997 — *McGrath A.* Christian theology: an introduction. Oxford, ²1997. См. рус. пер.: Макрат 1998.

Williams 2000 — *Williams R.* On Christian theology. Oxford, 2000. См. рус. пер.: Уильямс 2004.

Abstract

Borisov A., priest. English language theology of the XX century: a return to tradition and history

This article is dedicated to an overview of the theological and ethical heritage of English-speaking theologians such as Rowan Williams, Stanley Hauerwas, Clive Staples Lewis, Nicholas Lash and Alistar McGrath. The A. points out that the theological methodology of the mentioned researchers, as well as their relation to theology does not conflict with the Orthodox position. The A. proves that among the influential English theologians of the XX and XXI centuries, representing various Christian denominations, there are those for whom it was necessary to return to the principles of historicism and tradition. This circumstance allowed them to create an alternative to both the scholastic and the rationalistic approaches to theological study. The theological programs of these authors assume a spiritual involvement of a theologian-researcher, rooted in history and tradition, and as a result, an involvement that gives academic theology of the status of a “living” discipline.

Keywords: interfaith dialogue, neo-patristic synthesis, theological program, history and theology, sacred tradition, ecclesiology, R. Williams, S. Hauerwas, C. S. Lewis, N. Lash, A. McGrath.