

УДК 2-67

DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-2

Киселёв П. Н.

**Проблема применения социокультурного подхода  
в современной теологии**

Духовно-просветительский центр имени святителя Николая,  
Православная гимназия «Логос», Христиновский пр., д. 29, г. Всеволожск,  
Ленинградская обл., 188641, Россия; *varjak@bk.ru*

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема применения социокультурного подхода в теологии. До сих пор эта проблема не была предметом рассмотрения, поскольку исследователями предполагалось, что между религиозным и теологическим подходом нет ничего общего: первый опирается на позитивистские методы анализа, тогда как второй на религиозную традицию. Однако в процессе исследования данной темы было обнаружено, что между религиозными и теологическими исследовательскими стратегиями существуют не только различия, но и сходства. Применяя сравнительно-исторический, герменевтический и феноменологический методы, мы пришли к следующим результатам. Можно констатировать высокую востребованность социокультурного подхода не только в религиоведении, но и в современной теологии. Во многом это обусловлено адаптацией персонализма и феноменологии богословами и церковными авторами. Иначе говоря, воспринимается не столько сам историзм (объективность которого ставится под вопрос даже в светской философии истории), сколько именно социокультурный метод, подразумевающий уникальность той или иной культуры, роль и значение нравственных ценностей и особый интерес к личности в истории. Таким образом, применение социокультурного метода при исследовании церковно-исторических событий значительно усовершенствовало теологический метод (или трансцендентальный метод, по Лонергану), позволило теологам в более широкой перспективе рассматривать проблему взаимоотношений человека и Бога, а также осуществить частичный синтез богословия и достижений современной исторической науки.

**Ключевые слова:** социокультурный подход; теология; персонализм; трансцендентальный метод; религиоведение

**Для цитирования:** Киселёв П.Н. Проблема применения социокультурного подхода в современной теологии // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 15-26. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-2

P. N. Kiselev

**The problem of applying the socio-cultural approach  
in modern theology**

St. Nicholas Spiritual and Educational Center, Logos Orthodox Gymnasium,  
29 Khristinovskiy Ave., Vsevolozhsk, Leningrad region 188641, Russia; *varjak@bk.ru*

**Abstract.** The article examines the problem of applying the socio-cultural approach in theology. This problem until now has not been the subject of consideration, since it was assumed, that there is nothing in common between the religious studies and the

theological approach: the first one relies on positivist methods of analysis, while the second one relies on the religiosity. However, in the process of researching this topic, it was found, that there are not only differences, but also similarities between religious studies and theological research strategies. Applying comparative-historical, hermeneutical and phenomenological methods, we have come to the following results. It can be stated, that the sociocultural approach is in high demand not only in religious studies, but also in modern theology. This is largely due to the adaptation of personalism and phenomenology by theologians and church authors. In other words, it is not so much historicism itself that is perceived, but rather the sociocultural method, which implies the uniqueness of a particular culture, the role and significance of moral values and a special interest in personalistic history. Thus, the use of the sociocultural method in the study of church-historical events significantly improved the theological method (or according to the Lonergan's transcendental method), allowed theologians to consider the problem of the relationship between man and God in a broader perspective, and also to carry out a partial synthesis of theology and the achievements of modern historical science.

**Keywords:** sociocultural approach; theology; personalism; transcendental method; religious studies

**For citation:** Kiselev P. N. (2022), "The problem of applying the socio-cultural approach in modern theology", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 15-26, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-2

Социокультурный подход был разработан в XX веке для комплексного исследования исторических процессов. Он подразумевает изучение общества и культуры как единого целого, развивающегося и меняющегося в контексте истории. Этот подход, как известно, был основан на различении наук о духе и наук о природе, которое предложили философы-неокантианцы XIX в. (Г. Риккерт, В. Виндельбандт). С их точки зрения, науки о духе изучали личности, а не законы мира вещей, и поэтому, имея дело с субъектами, историкам следовало не объяснять их поведение (используя принцип общих законов), но стремиться к пониманию, ориентируясь на уникальность и диалогичность. Сама идея объединить социальную и культурную сферы связана с тем, что эти сферы находятся в изначальном единстве: действительно, в истории индивиды и присущая им культура не отделены от социальных институтов, в рамках которых они существуют (см.: Гидденс, 1993: 15). Сам по себе этот подход не является методом, но он послужил основанием

для формирования новых методов в гуманитарных науках. Так, он применяется при использовании антропологического и феноменологического методов, экзистенциального и событийного анализов, а также в рамках междисциплинарных гуманитарных исследований, особенно включающих взаимодействие социологии и истории культуры.

Социокультурный подход основан на анализе исторических процессов. В основе исторического процесса лежит некоторое событие, которое, будучи вписанным в научный исторический контекст, становится фактом (Мазур, 2010: 445). Событие отличается единичным характером, тогда как исторический процесс характеризуется длительностью во времени. События складываются в процесс, а изучение процесса позволяет определить причины и следствия того или иного исторического события. Таким образом, при социокультурном подходе принцип историзма дополняется принципом целостности исторического про-

цесса. Кроме того, стоит учитывать, что история тесно связана с историческим сознанием общества в определенные временные промежутки, и представления о ней утверждаются в общественном сознании «представление о неразрывной связи времен» (Могильницкий, 1989: 109).

Исторические процессы изучаются посредством специальных методов: историко-генетического, историко-типологического, сравнительного и системного. Остальные методы обладают частным характером (как, например, упомянутый выше антропологический подход). Историк получает информацию из исторических источников. Эту информацию он анализирует и классифицирует для того, чтобы реконструировать события, проверить их фактическую природу. Если события удостоверены и могут быть названы фактами, историк воссоздает исторические процессы в возможной целостности и затем ищет причины изучаемых событий и их последствия. Именно здесь и находит свое эффективное применение социокультурный подход, поскольку он позволяет вписать события частного характера в общее пространство-время той или иной социальной и культурной общности. При этом особое внимание уделяется индивиду как неотъемлемой части формирования исторического процесса, поскольку при социокультурном подходе «культура рассматривается как основная предпосылка или условие возникновения и существования институциональных (стандартизированных и нормативно узаконенных) структур социальной организации, а личность – как предпосылка формирования ее внеинституциональных структур» (Резник, 2008: 35-36).

Особый интерес представляет применение социокультурного подхода к анализу церковно-исторических событий. Этой проблеме до сих пор практически не было уделено внимания в исследовательской литературе. Проблема всегда рассматривалась либо с церковной точки зрения, либо со светской. Действительно, с одной сто-

роны, церковь считается земной организацией, и светские историки изучают ее так же, как они изучают философские школы, академии ученых или политические институты. Иначе говоря, используются те же самые методы, которые мы перечислили выше, при этом предполагается, что события в церковной истории происходят по тем же земным законам причин и следствий, что и в светской истории. Разумеется, учитывается сложный характер человеческой реальности, включающей в себя множество элементов, в том числе не известных исследователю, и поэтому не следует впадать в редукционизм и все сводить к событийному ряду. Тем не менее, в рамках светской парадигмы не признается существование каких-либо внеисторических законов, влияющих на земную историю. Совсем другую позицию занимают теологи, изучающие церковную историю. Для них существует некоторая логика в развитии этой истории, и весь вопрос заключается в том, реализуется ли эта логика по обычным историческим законам или нет. Церковь, согласно христианскому учению, не только земная организация, но и небесная. То, что античные авторы называли провидением в истории, христианские авторы называют Промыслом Божиим. Однако не стоит понимать «Промысел» как нечто исключительно потустороннее истории. Такой упрощенный взгляд скорее мешает анализу исторических событий, чем открывает их смысл и значение. В данной статье мы ставим цель показать, что социокультурный метод может применяться и в теологии, несмотря на те различия, которые существуют между его применением в богословских исследованиях и в религиозно-исторических. Для достижения этой цели мы рассмотрим по отдельности применение социокультурного метода в религиоведении и в теологии, а затем сравним их и выявим сходства и различия. На основе этого сравнительного анализа мы и обнаружим, насколько востребованным сегодня в теологии может быть социокультурный подход при анализе церковно-исторических событий.

Религиоведение как наука сформировалось во второй половине XIX в. на волне позитивизма, когда гуманитарные науки стремились выстроить свои методы по образцу подходов, которые применялись в естественных науках. Во времена Гегеля и Фейербаха изучение истории религии строилось либо в рамках апологетики, либо в качестве критики тех или иных религиозных воззрений. Макс Мюллер, который первым сделал шаг к объективному методу в изучении религий, положил в основу своего подхода идею сравнительного описания различных религий в контексте истории. Свои идеи он сформулировал в статье «Очерк сравнительной мифологии», опубликованной в 1856 г. Он старался находить не только общность между религиозными воззрениями, но и различия. При этом он максимально отстранялся от своей субъективной позиции протестанта. Саму теорию такого изучения религий он изложил в своей фундаментальной работе «Введение в науку о религии» (1873), которая и положила начало собственно религиоведческим исследованиям. Характерно, что этот труд основывался на принципе историзма, предполагающем рассмотрение всех явлений в контексте тех закономерностей, которые составляют основу исторических процессов. Мюллер взял сравнительный метод из языкознания (куда он попал из естественных наук), и адаптировал его для изучения религиозных представлений. Задачей религиоведа он считал сравнение и систематизацию всех религий, подобно тому, как лингвисты систематизируют языки (см.: Мюллер, 1996: 33-35). Отсюда требование быть выше своей собственной религии: кто знает одну религию, тот не знает ни одной. Однако еще более резкое отделение религиоведения от теологии произошло благодаря трудам нидерландского ученого Корнелиуса Тиле, который сместил акцент в изучении религий на поиск истоков и закономерностей развития всех форм религиозного чувства (см.: Тиле, 1996: 146-147). В то же время историзм должен был основываться

на единстве социокультурного анализа материала. «Истинный метод, – писал Тиле, – может быть обозначен только как чисто исторический <...> однако наука о религии должна также принимать во внимание результаты антропологии, психологии, социологии и в особенности сравнительного исследования религий» (Тиле, 1996: 146). Таким образом, Тиле предлагает религиоведению опираться на метод, являющийся общим для всех наук о духе (которые в отличие от наук о природе стремятся больше к пониманию, нежели чем к объяснению). При этом Мюллер и Тиле использовали материалы, собранные этнографами и путешественниками, то есть, по сути, стояли у истоков культурной антропологии, которая сама была основана на социокультурном подходе. Иными словами, уже у самых своих истоков религиоведение было связано с социокультурным методом, который, в свою очередь, также основан на историзме.

Для того чтобы избежать субъективности в своих интерпретациях, религиоведы последующего времени выдвинули идею, согласно которой полевыми исследованиями должны были заниматься сами религиоведы. Таким образом, включенное наблюдение стало основой применения социокультурного подхода в религиоведении. Особенно поддерживали такой синтетический подход функционалисты (Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун, Ф. Боас и др.), поскольку, согласно их взглядам, существование человека в социуме – это продолжение его биологии, и те способы, с помощью которых человек существует, представляют собой единство социального и культурного, а значит, за человеком можно наблюдать, как биологи наблюдают за животным миром. Способы существования человека функционалисты называли «жизненными формами» и включали сюда быт, различные проявления культуры, идеи, ценности и прочее. Конкретно-исторические «жизненные формы» проявляются в виде каких-либо артефактов, организован-

ных действий и так называемых символических ценностей (идей и принципов, которыми руководствуется та или иная религиозная община). Все эти три вида «жизненных форм» осуществляются в итоге в социальной, политической и культурной жизни, сохраняются и передаются в виде законов и обычаев, формируют традицию (см.: Малиновский, 1997: 683-684). При этом все три вида находятся в функциональной зависимости друг от друга, представляя собой нечто целое, жизненное поле.

Следует подчеркнуть, что при таком подходе религия осмысливается как часть культурного творчества человека и поэтому рассматривается во времени и пространстве. История религии подчиняется тем же объективным закономерностям, что и история литературы или политических учреждений, потому что и то, и другое, и третье являются проявлением «жизненных форм». Здесь использование социокультурного метода реализуется в том, что религии рассматриваются в диахронии в рамках исследования исторических процессов. Исследователь признает, что ценности и идеи меняются, меняются и религиозные установления, подчиняясь общей динамике истории. В качестве основы для общественных преобразований отмечал изменение господствующего типа культуры П. Сорокин. При изучении религии социолог апеллирует к понятию «истина», соотнося его с тремя сверхсистемами культуры и рассматривая его изменения в диахроническом срезе (см.: Сорокин, 1992: 463-464).

Наконец, в основе применения социокультурного метода в религиоведении лежит идея объективности, которая подразумевает в том числе минимальную вовлеченность субъекта исследования в сам процесс исследования. Субъективность вела бы к сужению горизонта познания, именно поэтому традиционный теологический подход в рамках религиоведческого исследования является неуместным.

Кроме функционализма существовали, разумеется, и другие школы в религиоведении, которые в том или ином виде

использовали социокультурный подход. Так, например, историческая феноменология, основанная на философских идеях Э. Гуссерля и Г. Гадамера, повлияла на формирование феноменологической школы в религиоведении, прославленной именами Р. Отто и М. Элиаде. В основе исторической феноменологии лежит идея обособления социальной (или феноменологической) реальности, так называемого «жизненного мира» от реальности физического мира. То, что мы называем социальной картиной мира, с их точки зрения представляет собой конструкт нашей собственной социальности в качестве образа, который включает в себя множество элементов, в том числе религию. Согласно феноменологам, понимание этого образа невозможно при объективном познании, поскольку это закрывает возможность приобщения к жизненному миру тех, кого феноменолог изучает. Единственным способом преодолеть эту бездну является метод вживания, разработанный немецкими философами Ф. Шлейермахером и В. Дильтейем. Он заключается, прежде всего, в том, чтобы относиться к изучаемому религиозному человеку (*homo religiosus*) не как к объекту, а как к субъекту. С индивидом прошлого нужно наладить диалог, отчасти даже принять его ценности, воззрения и желания. Только так можно понять религиозные мотивы другого человека, а также социальные и культурные изменения, к которым они приводят. Феноменологический подход, несмотря на свое сходство с теологией (о чем мы скажем далее), существенно отличается от нее экспериментальным характером этого субъект-субъектного диалога. Если традиционный теолог всегда придерживается одной и той же веры, то феноменолог вынужден постоянно менять свои точки зрения, тем самым становясь своего рода актером, не имеющим собственного лица.

Повлиял социокультурный подход и на психологию религии, представители которой (У. Джеймс, З. Фрейд, К. Юнг, Э. Фромм) активно использовали идеи

единства социального и культурного в их историческом изменении. Особенно ярко это видно в работе У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта». Здесь, в отличие от феноменологического религиоведения, объективность сохраняется, Джеймс стремится учесть все данные, которые дает история по вопросу психологии религиозного чувства (см.: Джеймс, 2017: 7-9). У других авторов, однако, эта объективность очень часто искажается вследствие уклона в субъективизм (например, в «Тотеме и Табу» Фрейда (Фрейд, 2005: 9-10).

В других религиоведческих направлениях мы наблюдаем усиление объективизма и историзма. В частности, характерными являются исследования представителей школы социологии религии (М. Вебера, Э. Дюркгейма, П. Бергера) и антропологии религии (Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса и др.). Наиболее значительной для разработки социокультурного метода в религиоведении была знаменитая работа Леви-Стросса «Структурная антропология» (1958), которая сама по себе стала основанием нового направления в гуманитарных исследованиях – структурализма. Леви-Стросс, предложив анализировать не эмпирический материал, а соотношение между фактами мышления, называл это соотношение «структурами», в том числе для всех частных случаев религиозного сознания. Так, например, оппозиции «верх/низ» или «добро/зло» – это структурные оппозиции, а в различных мифах они проявляются в том или ином виде (например, в том, что Сатана был свержен с небес (верха-добра) на землю (низ-зло)). Исследование соотношения тех или иных религиозных концепций согласно своим структурам (которые рождались, как выяснил Леви-Стросс, из древних родословных) может помочь понять сущность и закономерности развития той или иной религии (см.: Леви-Стросс, 2001: 145-146).

Таким образом, применения социокультурного подхода в религиоведении чрезвычайно многообразны, и их объединяют две идеи: идея единства социального

и культурного и идея исторического изменения религиозных форм. Что же касается объективности и фактичности, то здесь обнаруживаются разные варианты: от субъективного вживания в рамках феноменологического религиоведения до анализа религиозных воззрений через абстрактные структурные оппозиции в структурализме.

Если же обратиться к традиционной теологии, то первое, что следует отметить, это ее основание на догмате той религии, в рамках которой она создавалась, и в этом отношении она строилась не на научной объективности и историзме, а на религиозных традициях и представлениях субъекта исследования. Тем не менее, социокультурный подход находил свое применение и в рамках традиционной теологии. Так, например, несмотря на традиционные упоминания «премудрого плана Промысла» (Булгаков, 1883), митрополит Макарий (Булгаков) в своей знаменитой двенадцатитомной «Истории русской Церкви» в основном руководствуется идеей единства общественной и культурной сфер, которые находятся в сложном взаимодействии с духовной жизнью общества, выраженной в церковной истории, и тем самым предвосхищает применение социокультурного метода в теологии при анализе церковно-исторических событий. В XX в. мы находим активное применение социокультурного подхода в трудах церковных историков, но также и в работах современных византистов, которые активно используют методы и научный инструментарий, созданные на основе указанного подхода, так что порой сложно отличить на первый взгляд церковно-историческую работу от светского, например, византологического исследования.

Вообще говоря, сегодня само представление об объективном, как и понимание роли историзма в научных исследованиях, существенно изменились. Поэтому современная теология переосмыслила свое отношение к объективным религиоведческим исследованиям, вследствие чего мы можем говорить, что социокультурный ме-

тод получает все больше прав на существование в теологических исследованиях. Связано это, прежде всего, с теми изменениями, которые произошли в самой теологии. В первую очередь, речь идет о персонализации истории. Так Христос Яннарас, рассуждая о догматическом богословии, отмечает, что «личность предшествует природе» (см.: Яннарас, 1992: 62), а затем применяет концепт личности к церковной истории. Истина в Церкви – это не абстрактное учение или схема, это личности святых подвижников (см.: Яннарас, 1992: 92), именно в них Бог как Личность проявляет себя в истории. Яннарас не отходит от традиционной концепции божественного плана, но совмещает ее с персоналистическим видением истории. Боговоплощение он прямо называет божественным «вмешательством» в историю (см.: Яннарас, 1992: 13). История, таким образом, по Яннарасу, обладает двумя составляющими: историческим потоком времени и духовной стороной, которая определяет логику и смысл развития истории. Светский историк учитывает только первую сторону исторического процесса, и поэтому многие явления истории для него остаются необъяснимы. Так, например, пишет Яннарас, светский историк не может объяснить, почему победило меньшинство, ведь ереси (например, арианство) часто представляли собой подавляющее большинство, которое к тому же принималось на уровне государства. И вопреки всей исторической логике все равно побеждало православие. Церковный историк обладает знанием о второй, «божественной» стороне истории, и поэтому может объяснить данное событие, исходя из понимания неотмирности церковного организма. При этом Яннарас не отрицает социокультурный метод. Так, говоря об историческом контексте Боговоплощения, он обращает внимание на то, что Христос родился в определенную эпоху, и изучение этой эпохи помогает многое понять. Кроме того, исторический метод помог в свое время отстоять перед гиперкритицистами реальность исторического существования

Христа. Однако социокультурный метод ограничен в своем применении: он может прояснить контекст истории Церкви, но не может объяснить, почему история Церкви развивалась так, а не иначе. Для такого объяснения социокультурный подход обязательно требует дополнения в виде теологического подхода. Таким образом, у Яннараса социокультурный метод применяется только для изучения одной, исторической стороны церковной истории, и он подчиняется теологическому подходу.

Несколько сложнее обстоит дело в работе Б. Лонергана «Метод в богословии» (1971). Лонерган создал новую концепцию теологии, представив последнюю в качестве медиатора, соединяющего культуру и религию. Он пишет, что историю следует понимать как развертывающийся процесс (см.: Лонерган, 2010: 212), и при этом из нее невозможно вывести какие-то универсальные закономерности, поскольку те или иные личности попадают в историю в различных контекстах. Эти контексты требуют специального метода, который бы отличал установление исторических фактов от понимания их взаимосвязи, которая в каждом случае будет уникальной (см.: Лонерган, 2010: 222-223). Лонерган обращает внимание на то, что такое понимание осуществляется как субъективная процедура и во многом зависит от мировоззрения и избранной позиции исследователя. Кроме того, эта процедура происходит в настоящем и уже тем самым радикально отличается от того исторического процесса, который она реконструирует. Сами исторические факты оказываются в зависимости от понимания, которое возникает в результате этой процедуры (см.: Лонерган, 2010: 224). В этом выражается субъективная сторона исторического познания. Сами по себе факты ничего сказать не могут, история пишется как череда интерпретаций. Именно поэтому «объективная» история – это утопия. Другой вопрос: на чем должна основываться интерпретация, чтобы приблизить нас к объективному пониманию истории, и насколько

вообще возможно такое приближение, учитывая все вышесказанное? Объективная сторона исторической работы заключается во внутренней и внешней критике источников. В частности, когда речь идет о церковной истории, важно устранить все поддельные документы, чтобы дальнейшая интерпретация основывалась только на аутентичных текстах. Но, разумеется, критика не может дать цельной картины, которая возможна только с учетом множества факторов, в том числе социального и культурного контекста исследуемой эпохи. Понимание движения истории, с точки зрения Лонергана, это «некий таинственный, интуитивный процесс» (Лонерган, 2010: 231). В связи с этим он рассматривает неокантианскую школу и концепцию вживания, с одобрением отзываясь о методологии, предлагавшейся Ф. Шлейермахером и В. Дильтеем. Главной идеей, на которой основана герменевтика, Лонерган считает концепцию истолкования: история не дана нам, она создается через интерпретацию. Более того, мы наблюдаем здесь герменевтический круг: «Как интерпретация происходит от понимания выражения, так само выражение происходит от понимания того, что значит быть человеком» (Лонерган, 2010: 235). Эта важная мысль станет основой для использования социокультурного подхода в богословии: он зависит от субъекта, и если субъект видит божественный план в истории, то его интерпретация будет неизбежно включать этот план в понимание исторического процесса. Историк не существует вне истории своего времени, он неизбежно обладает некоторой перспективой, свойственной его собственной культуре. Поэтому история каждую эпоху переписывается (см.: Лонерган, 2010: 239). Это делает историческую науку относительной, но в то же время дает свободу интерпретаций, в том числе – право на существование теологической интерпретации исторических процессов. Примером этому является отношение к чудесам. Для богослова никаких сомнений в возможности чудес не существует. Однако современный историк

будет их отрицать, поскольку «они противоречат тем законам природы, которые в поколении этого историка считаются установленными» (Лонерган, 2010: 245). Однако, замечает Лонерган, если физики и биологи вдруг найдут место в своих работах концепту чуда, то историки вслед за ними также «восстановят» чудо в истории (см.: Лонерган, 2010: 246).

Основываясь на анализе современного состояния методологии истории, Лонерган предлагает использовать в качестве основания применения историзма в теологии так называемый трансцендентальный метод (см.: Лонерган, 2010: 250). Описание этого метода он дает в начале своей работы (см.: Лонерган, 2010: 28-35). Суть метода состоит в том, что историк должен учитывать не только те идеи, которые находятся внутри «исторического знания», но и трансцендентальные идеи. Только обращение к последним обеспечивает кумулятивность исторического знания, создавая дополнительные возможности для интерпретаций (Лонерган, 2010: 29). Иначе, собственно, и невозможно, считает Лонерган, поскольку фундаментом теологического исследования служит субъект «с его сознательной, необъективированной внимательностью, с его умом, разумностью, ответственностью» (Лонерган, 2010: 35). В рамках такого метода невозможно избежать нормативности, критичности, диалектизма, систематизации, непрерывности, эвристичности, фундирования и уникальности для теологии (см.: Лонерган, 2010: 35-37). Вообще метод, который разрабатывает Лонерган, существует в том или ином виде и в гуманитарных науках, но в теологии он обладает спецификой, которая кардинально отличает теологический подход от религиозоведческого, поскольку ориентируется на субъективность религиозного человека. Итак, согласно Лонергану, социокультурный подход наиболее приемлем в своем герменевтическом, феноменологическом аспекте, при этом он должен быть вписан в трансцендентальный метод и учитывать субъективность исследователя. Таким образом,

если Яннарасу близка экзистенциалистская и персоналистская интерпретация социокультурного подхода при изучении истории, то для Лонергана социокультурный подход должен быть вписан в феноменологическую парадигму трансцендентального подхода.

Еще дальше Лонергана пошел греческий философ и богослов Дж.П. Мануссакис, переосмысляя традиционный язык теологии в свете философских исследований последнего столетия. Он не занимался специально вопросом применения социокультурного метода в теологии, но создал концепцию, в рамках которой этот метод может быть рассмотрен. Мануссакис уходит от метафизики и абстракции к конкретности чувств восприятия мира: зрению, слуху и осязанию. В этом смысле это шаг в сторону от неокантианской и феноменологической идеи понимания, на которой было основано само разделение наук о духе и наук о природе (Мануссакис, 2014: 21), хотя Мануссакис и утверждает, что он остается «в основных чертах» верен феноменологии и использует терминологический аппарат Гуссерля (см.: Мануссакис, 2014: 26). Для Мануссакиса социокультурный метод приобретает актуальность благодаря тому, что он стремится избавиться от навязывания Богу «метафизической трансцендентности». Более того, он считает, что в основе познания Бога (Который не является собственностью одной только теологии) лежит идея распознавания «образов Его прикосновения к нашей имманентности» (Мануссакис, 2014: 27), а это напрямую выводит нас на проблему познания и интерпретации исторических фактов и событий как проявления божественного. Так церковная история соединяет в себе видимую сторону и невидимую, видимая исследуется в рамках социокультурного анализа, но она не отделена непреходимыми границами от невидимой стороны, потому что сама культурность и сама социальность пронизаны проявлениями Бога. Поэтому социокультурный подход в рамках феноменологической оптики становится частью теологического

изучения церковной истории и истории вообще. Тогда история наполняется символами, которые через зрение, слух и осязание становятся частью богословской интерпретации.

Важным дополнением феноменологической традиции может служить опыт русской религиозной философии, которая задолго до Яннараса и Лонергана предложила трансцендентальный метод, который, например, у П.А. Флоренского получил название «конкретной метафизики». Флоренский полагал, что догмат можно постигнуть только из живого религиозного опыта, и поэтому церковная история не может быть изучена только в рамках историзма, необходимо понимание исходя из индивидуального духовного опыта, который личность может черпать только внутри Церкви (см.: Флоренский, 1914: 3-8). Эту же мысль он развил в методологическом этюде «Пути и средоточия» из работы «У водоразделов мысли». Флоренский выступает против систематичности мышления, поскольку считает его опасным для ткани мыслительного пространства. Предлагая «круглое мышление» (Флоренский, 2000: 35), Флоренский отмечает, что «метод познания определяется познаваемым» (Флоренский, 2000: 39), а значит, если речь идет о церковно-исторических событиях, мы не можем довольствоваться только социокультурным методом, но должны принять во внимание божественную природу Церкви, требующую иного подхода, который, хотя и может сочетаться с историзмом, но не может быть к нему редуцирован.

Итак, мы рассмотрели, как именно применяется социокультурный метод в религиоведении и в теологии, а теперь сравним эти способы применения друг с другом. Следует подчеркнуть, что во многом само сравнение возможно благодаря той тесной связи между религией и языком, которая обнаруживается в обоих подходах как на уровне методологии, так и на уровне онтологии. Феноменологические основания для религиоведения и теологии одни и те же, поэтому богословы и религиоведы

изучают одну и ту же реальность. И в религиоведении, и в теологии рассматривается история. При этом теология не изобретает свой собственный историзм, она заимствует его из исторической науки. Поэтому социокультурный метод применяется в теологии для анализа исторического контекста, как это, например, делает Х. Яннарас в главе о Воплощении Христа (см.: Яннарас, 1992: 62-92). В своем описательном варианте он ничем не отличается в теологии от религиоведения. В современной теологии, как и в религиоведении, имеет место персоналистический подход, в рамках которого разрабатываются концепции диалога и понимающего, инклюзивного собеседования с историческими личностями. Такой подход мы обнаруживаем как в религиоведении (например, у М. Элиаде), так и в богословии (у Яннараса, а также в смежных работах, например, у о. Александра Меня). Сходство обеспечивается феноменологическим основанием многих исследований церковной истории: феномены рассматриваются всегда с учетом индивидуального опыта исследователя, и в этом случае теолог может выступать религиоведом, и наоборот. Вопрос отличия задается здесь только точкой зрения, от которой зависит интерпретация.

Тем не менее, богословское применение социокультурного метода существенно отличается от подхода религиоведов. Различия можно свести к трем пунктам.

Во-первых, религиоведение применяет социокультурный метод, основываясь на имманентном понимании истории, претендующем на объективность. Иначе говоря, никакие факторы, лежащие вне подтверждаемых современной наукой явлений, не могут быть допущены в качестве элементов интерпретации исторических процессов. Совсем иное мы обнаруживаем в теологии, где всегда принимается «второй план», божественная реальность, так или иначе влияющая на исторические процессы вообще и на церковно-исторические в частности. Дело здесь не только и не столько в вере, которой принадлежит теолог, сколько

в иной оптике, избранной теологом для интерпретации исторических событий и процессов. По своей сути она не отличается от светской оптики религиоведа, однако концептуальные отличия ведут к различным объяснениям.

Во-вторых, метод вживания в религиоведении совсем иначе реализуется, чем в теологии. Если религиовед, вживаясь, меняет свою идентичность, то теолог сохраняет ее на протяжении всего своего исследования. Например, религиоведу придется вообразить себя верующим, чтобы понять мотивы отцов того или иного собора, для теолога такой проблемы нет, потому что он остается верующим как до, так и во время своего исследования (и, как правило, после). Поэтому в рамках теологии феноменологический анализ сосредоточен более на понимающем диалоге, чем на процедуре погружения в новую идентичность. Именно поэтому церковные события истории будут скорее понятны теологу, чем светскому религиоведу, которому придется прибегать к искусственным конструктам для понимания исторических процессов.

В-третьих, теолог исходит из церковного опыта и определенного образа жизни, без которого его интерпретация не может быть успешной. Знание истории культуры и общества несет также знание о ценностях и нормах, которые для религиоведа являются внешними элементами знания, а для теолога, благодаря его образу жизни, внутренним опытом. Отсюда будут разные точки зрения на один и тот же факт у религиоведа и у теолога. Это различие, пожалуй, является наиболее фундаментальным, однако даже оно не ограничивает возможности применения религиоведческого анализа в рамках теологического исследования: весь вопрос в приоритетах и конечных целях.

Религиовед ставит своей целью систематизацию, описание и определение историко-культурных истоков тех или иных церковно-исторических феноменов. Теолог

всегда имеет сверхзадачу свести разрозненные знания, полученные на основе социокультурного анализа, в единое целое, раскрывающее историю взаимоотношения человека и Бога. Для теолога социокультурный подход полезен лишь в рамках изучения земной стороны церковной жизни. Для исследования невидимых истоков истории требуется нечто большее, в частности духовный опыт и церковная жизнь, на основании которых возможно осмысление церковной истории как имеющего смысл, цель и значение целостного процесса.

Итак, как показывает наше исследование, социокультурный метод может применяться не только в религиоведении, но и в теологии. Конечно, существуют различия между тем и другим. Для теолога этот метод служит лишь введением в изучение проблемы взаимоотношения человека и Бога в истории. Религиовед просто не ставит себе таких задач, ограничиваясь «земной» составляющей исторического процесса.

В то же время можно констатировать высокую востребованность социокультурного подхода в современной теологии. Действительно, применение социокультурного метода при исследовании церковно-исторических событий значительно усовершенствовало теологический метод (трансцендентальный метод, по Лонергану), позволило в более широкой перспективе рассматривать проблему взаимоотношений человека и Бога, осуществить частичный синтез богословия и достижений современной исторической науки.

### Литература

Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / пер. с англ. В.Г. Малахиховой-Мирович, М.В. Шик, под ред. С.В. Лурье. М.: Наука, 2017. 415 с.

Леви-Строс, К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

Лонерган, Б. Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 400 с.

Мазур, Л.Н. Методы исторического исследования. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2010. 608 с.

Макарий (Булгаков), митр. История русской Церкви: В 12-ти томах. Т. 1. Вступление. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1883 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.spsl.nsc.ru/history/makary/mak1001.htm> (дата обращения: 25.06.2022).

Малиновский, Б.К. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 681-702.

Мануссакис, Дж.П. Бог после метафизики / пер. Д. Морозовой. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. 416 с.

Могильницкий, Б.Г. Введение в методологию истории. М.: Высшая школа, 1989. 178 с.

Мюллер, М. Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения: Антология. М.: Канон+, 1996. С. 31-143.

Резник, Ю.М. Социокультурный подход как методология исследований // Вопросы социальной теории. 2008. Т. 2. Вып. 1 (2). С. 305-328.

Сорокин, П.А. Социокультурная динамика // Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 425-504.

Тиле, К.П. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения: Антология. М.: Канон+, 1996. С. 144-196.

Флоренский, П.А., свящ. Столп и Утверждение Истины. М.: Путь, 1914. 814 с.

Флоренский, П.А., свящ. У водоразделов мысли. Ч. 1 // Сочинения. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 27-372.

Фрейд, З. Тотем и табу / пер. с нем. М.В. Вульфа. СПб.: Азбука-классика, 2005. 256 с.

Яннарас, Х. Вера Церкви. Введение в догматическое богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992. 232 с.

### References

Florenskiy, P. A. (1914), *Stolp i utverzhdeniye Istiny* [The Pillar and the Foundation of the Truth], Put', Moscow, Russia (in Russ.).

Florenskiy, P. A. (2000), "At the watersheds of thought", *Sochineniya. T. 3 (1)* [Works. Vol. 3 (1)], Mysl', Moscow, Russia, 27-372 (in Russ.).

Freud, S. (2005), *Totem i tabu* [Totem und tabu], Transl. by Vulf, M. V., Azbuka-klassika, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

James, W. (2017), *Mnogoobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoy prirody* [The Varieties of Religious Experience. A study in human nature], Transl. by Malakhieva-Mirovich, V. G., Shik, M. V., in Lurie, S. V. (ed.), Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Lévi-Strauss, K. (2001), *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology], Translated by Ivanov, Vyach. Vs., EKSMO-Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Loneragan, B. (2010), *Metod v teologii* [Method in Theology], Publishing House of the Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, Moscow, Russia (in Russ.).

Makariy (Bulgakov) (1883), *Istoriya russkoy tserkvi: V 12 tomakh. T. 1. Vstuplenie* [The History of the Russian Church: In 12 volumes. Vol. 1. Introduction], Printing House of the Imperial Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia [Online], available at: <http://www.spsl.nsc.ru/history/makary/mak1001.htm> (Accessed 25 June 2022).

Malinowski, B. K. (1997), “Functional Analysis”, *Antologiya issledovaniy kultury* [Anthology of the cultural study], Universitetskaya kniga, St. Petersburg, Russia, 681-702 (in Russ.).

Manoussakis, J.P. (2014), *Bog posle metafiziki* [God after the metaphysics], Translated by Morozova, D., DUH I LITERA, Kiev, Ukraine (in Russ.).

Mazur, L. N. (2010), *Metody istoricheskogo issledovaniya* [The Methods of historical study], Ural University Publishing House, Ekaterinburg, Russia (in Russ.).

Mogilnitsky, B. G. (1989), *Vvedeniye v metodologiyu istorii* [Introduction in the methodology of history], Vysshaya shkola, Moscow, Russia (in Russ.).

Muller, M. (1996), “Introduction to the Science of Religion”, *Klassiki mirovogo*

*religiovedeniya: Antologiya* [The classics of the religion studies. Anthology], Kanon+, Moscow, Russia, 31-143 (in Russ.).

Reznik, Ju. M. (2008), “Sociocultural approach as a research methodology”, *Voprosy sotsial'noy teorii* [Questions of social theory], 2, 1 (2), 305-328 (in Russ.).

Sorokin, P. A. (1992). “Socio-cultural dynamics”, *Chelovek. Tsvivilizatsiya. Obshestvo* [People. Civilization. Society], Politizdat, Moscow, Russia, 425-504 (in Russ.).

Tiele, C. P. (1996), “Basic principles of the science of religion”, *Klassiki mirovogo religiovedeniya: Antologiya* [The classics of the religion studies: Anthology], Kanon+, Moscow, Russia, 144-196 (in Russ.).

Yannaras, Ch. (1992), *Vera Tserkvi. Vvedeniye v dogmaticheskoye bogosloviye* [The Faith of the Church. Introduction to the dogmatic theology], Publishing House of the Center for the Study of Religions, Moscow, Russia (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.*

*Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.*

#### **ОБ АВТОРЕ:**

**Киселёв Павел Николаевич**, протоиерей, преподаватель «Основ православной культуры», Автономная некоммерческая организация «Духовно-просветительский центр имени святителя Николая», ССОП «Православная гимназия «Логос», Христиновский пр., д. 29, г. Всеволожск, Ленинградская обл., 188641, Россия; [varjak@bk.ru](mailto:varjak@bk.ru)

#### **ABOUT THE AUTHOR:**

**Pavel N. Kiselev**, Archpriest, Teacher of “The Fundamentals of Orthodox culture”, Autonomous non-profit organization “St. Nicholas Spiritual and Educational Center”, Logos Orthodox Gymnasium, 29 Khristinovskiy Ave., Vsevolozhsk, Leningrad region 188641, Russia; [varjak@bk.ru](mailto:varjak@bk.ru)