

# ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

*Г.В. Вдовина*

## БЕРНАРД ЛОНЕРГАН: МЕТОД В ТЕОЛОГИИ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

Бернард Джозеф Фрэнсис Лонерган (1904–1984) – канадский философ, теолог, математик, экономист. Католик, иезуит. Получил базовое образование в иезуитских колледжах Монреаля и Лондона, изучал математику и классическую филологию в Лондонском университете. В 1933 г. Лонерган был направлен в Рим, в прославленный Папский Григорианский университет, для изучения теологии; здесь же, в Риме, в 1936 г. принял сан священника. С 1940 г. жизнь Бернарда Лонергана определяют две главные заботы: преподавание – в колледжах Канады, в Папском Григорианском университете, в Гарварде – и напряженная интеллектуальная работа, этапы которой ознаменованы публикацией многочисленных трудов канадского мыслителя. Прежде всего это два главных труда его жизни: монументальное сочинение по философии познания – «Инсайт» (1957)<sup>1</sup> и прорывная работа «Метод в теологии» (1972)<sup>2</sup>. Собственно богословские труды Лонергана (докторская диссертация «Благодать и свобода»<sup>3</sup>, подготовленная в 1940, но опубликованная много позднее, а также многочисленные статьи) классифицируются в интеллектуальном гербарии XX в. как образцы трансцендентального томизма. Лонерган был удостоен многих научных наград и отличий, избран членом-корреспондентом Британской академии наук и отмечен высшим орденом своей родины – «Орденом Канады».

Таков общедоступный каркас биографических сведений о Бернарде Лонергане. Что еще известно русскоязычному читателю об этом философе и теологе? Благодаря усилиям замечательного религиоведа А.Н.Красникова, первого из русских исследователей, кто обращался к анализу идей Лонергана<sup>4</sup>, в узком круге близких к академическому религиоведению людей возник определенный интерес к трудам канадского мыслителя. Но ни о какой широкой известности Лонергана в русскоязычном интеллектуальном пространстве не могло быть и речи. С одной стороны, это объясняется недоступностью текстов самого Лонергана: до самого недавнего времени его труды не переводились на русский язык, как не переводились и многочисленные западные исследования его мысли. Но дело, разумеется, не только в отсутствии переводов. По причинам, которые, в общем-то, понятны: католический мыслитель, иезуит, автор философских и богословских концепций, очень далеких от модных трендов, а главное, очень далеких от при-

<sup>1</sup> *Lonergan B. Insight. A Study of Human Understanding. L., 1957.*

<sup>2</sup> *Lonergan B. Method in Theology. N.Y., 1972.*

<sup>3</sup> *Lonergan B. Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of Saint Thomas Aquinas / Transl. by J.Patout Burns, S.J. DTL. N.Y., 1971.*

<sup>4</sup> См., например, следующие публикации: Критика религиозной антропологии Б.Лонергана // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 1986. № 1; *Лонерган // Современная западная философия. Словарь. М., 1991; Методология современного неотомизма. М., 1993; Бернард Лонерган: Программа обновления католической теологии // Религиоведение. 2003. № 1.*

вычной колеи, в которой движутся наши интеллектуальные привычки, – Лонерган и не имел шансов (по крайней мере, пока) обрести у нас широкую популярность.

В этой статье мне хотелось бы обратиться к единственной доступной в переводе на русский язык книге Бернарда Лонергана «Метод в теологии»<sup>5</sup>. При первом знакомстве она производит очень странное впечатление. Бросим беглый взгляд на структуру книги. Первая часть, названная «Фон», начинается с рассмотрения психических операций, которые образуют структуру актов познания. Затем автор переходит к подробному анализу категории смысла и ее внутренним градациям: здравый смысл, теоретический смысл, интериорный смысл, духовный смысл. Далее следует подробный разбор категории «религия», но в каком-то причудливом (для книги о методе) повороте: речь идет о самотрансцендировании, о диалектике религиозного развития индивидов и социальных групп, о верованиях вообще и о верованиях религиозных в частности. Наконец, в завершение первой части Лонерган вводит понятие функциональной специализации теологии и кратко определяет восемь таких специализаций, а именно: разыскание, интерпретация, систематизация, диалектика, фундирование, доктрины, систематика, коммуникация. Вторую часть, которая называется «Передний план», образуют девять глав, каждая из которых представляет собой подробный анализ каждой из восьми специализаций теологии, причем «систематизации» посвящено целых две главы, где комплексно и многогранно рассматриваются понятие истории и методы исторического исследования. И весь этот рыхлый, почти аморфный конгломерат текстов, тем, проблем должен составить содержание понятия, которое, казалось бы, меньше всего годится на эту объединяющую и структурирующую роль: понятия богословского метода.

Поэтому у многих, кому довелось прочесть «Метод в теологии», эта книга вызывает реакцию недоумения. О чем это вообще? Где здесь теология? Очень много разговоров, казалось бы, совсем посторонних: о ценностях, об исторических исследованиях последнего столетия, об уровнях сознания и ступенях смысла... Что это за странный клубок, в котором множество нитей, но ни одного свободного конца, и непонятно, за что тянуть, чтобы его распутать? И хотя Лонерган пишет исключительно четко, строго, даже сухо, порой сухо до занудства, до бесконечных буквальных повторов одних и тех же словесных конструкций, почему-то дело оборачивается так, что сам предмет его разговора от нас то и дело ускользает.

Между прочим, эта проблема возникает не только у русских читателей, что можно было бы списать на взаимную чуждость интеллектуальных и культурных контекстов. Один из американских исследователей трудов Лонергана как-то признался, что читал «Метод в теологии» много раз и понял в нем много отдельных мест и рассуждений, но до определенного момента не мог понять, о чем написана книга в целом.

Думается, дело в том, что «Метод в теологии» слишком очевидно обманывает ожидания читателя, особенно того, кто встречается с Лонерганом впервые. Мы явно ожидали чего-то другого: что нам расскажут о том, как изучать тексты отцов и учителей церкви, или как различать уровни экзегезы в Писании, или как донести божественную истину до современного человека. Или что-то еще, но все равно родное, привычно соотносимое с этим словом – теология. Но то, что нас в действительности встречает в книге Лонергана, требует какого-то другого понимающего контекста, которого у нас

<sup>5</sup> Лонерган Б. Метод в теологии. М., 2010.

нет. Отсюда наша растерянность и недоумение. Поэтому мне хотелось бы поговорить об этом контексте. О том, откуда вырос лонергановский метод в теологии, откуда возникла сама проблема богословского метода.

Все дальнейшее обсуждение мы разделим на две части. В первой части статьи рассмотрим предпосылки методологической концепции Лонергана: стиль мышления, в котором он сформировался как философ и методолог, его последующую рефлексию по поводу этого стиля и его идеи, связанные с проблемой культурных смыслов<sup>6</sup>. Во второй части мы обратимся к вопросу о необходимой соотнесенности теологии с 1) уровнями и ступенями интенционального сознания и 2) со сферой гуманитарного знания.

## 1. Предпосылки метода в теологии

Во множестве статей, которые Лонерган публиковал в шестидесятые годы («Будущее томизма»<sup>7</sup>, «Переход от классицистского видения мира»<sup>8</sup>, «Теология в новом контексте»<sup>9</sup> и др.), еще до выхода в свет книги о методе, он сам назвал два исходных пункта своих исканий новых путей в теологии. Первый пункт – тот стиль мышления, в котором он был воспитан и который в какой-то момент перестал его удовлетворять. Второй пункт – это размышления о культуре как о средоточии и плавильном котле смыслов. Если оттолкнуться от этих двух начал, то, возможно, мы придем к лучшему пониманию замысла Лонергана в «Метод и теологии».

Бернард Лонерган получил типичное для будущего католического священника образование, в том числе и в его философской части. В ранней юности, в период обучения, новые течения и модные веяния в философии прошли мимо него. Гуссерль, Хайдеггер, экзистенциалисты никоим образом не фигурировали в учебных планах иезуитских колледжей. Философской пищей юных умов служили учебники по метафизике и другим философским дисциплинам, написанные в старом стиле: термин – определение – рассуждение – вывод. Эти учебники олицетворяли собой предельно выродившуюся, высохшую до стадии интеллектуального гербария схоластическую традицию XIX – начала XX вв. Можно глубоко сочувствовать тому, что юный Бернард Лонерган в пору обучения в колледже вынужден был ограничиваться этими иссохшими философскими препаратами, но ситуация имеет и положительную сторону: в свое время это даст повзрослевшему молодому человеку свежесть взгляда на философию XX в. во внешнем мире.

В том стиле мышления, который господствовал в иезуитских колледжах первой половины столетия, господствовал «концептуализм», что в данном случае означало: любое реальное знание существует и выражается только в универсальных понятиях, другой формы и других способов выражения у него нет. Материя знания – это знание вечных истин, выраженных в концептах. Такое знание вечно, неизменно и всеобще.

Из этой позиции проистекали весьма прискорбные следствия, которые нетрудно перечислить.

<sup>6</sup> В этой части статьи я буду отчасти опираться на превосходную работу Патрика Бёрна «Ткань лонергановской мысли»: *Byrne P.H. The fabric of Lonergan's thought // Lonergan Workshop v. / Ed. by F.Lawrence. Atlanta, 1986. P. 1–84.*

<sup>7</sup> *The Future of Thomism // Second Collection / Ed. W.Ryan, B.Tyrell. Philadelphia, 1974. P. 43–53.*

<sup>8</sup> *Transition from a Classicist World-View // Ibid. P. 1–9.*

<sup>9</sup> *Theology in its New Context // Ibid. P. 55–67.*

1. Пренебрежение к единичному и изменяющемуся: все, что не может целиком вместиться в универсальное понятие, может быть объектом не субстанционального, а лишь акцидентального знания.

2. В этической сфере объективными признавались лишь те нормы, что выведены из универсальных нравственных понятий.

3. Если понятия универсальны, то они должны быть единообразны для всех. Поэтому, если я считаю, что понимаю нечто, точка зрения, отличная от моей собственной, должна быть ошибочной. Отсюда – слепота к возможности множественных точек зрения, к проблеме интерпретации вообще.

4. Переоценка существующего в данный момент концептуального набора: тот набор понятий, который усвоен человеком, прошедшим школу этого стиля мышления, представляется адекватным для понимания любого явления и решения любой проблемы.

5. Теология в концептуалистской манере. Это просто беда. Концептуалистский стиль мышления формирует склонность считать, что если у нас есть общеизвестные и общепринятые, истинные, универсальные понятия, в которых формулируются высказывания о Боге и божественном, то в силу *самого этого факта* у нас имеется и объяснение тайны божественного бытия.

Так вот, в какой-то момент – это было где-то к концу 30-х годов, задолго до «Метода в теологии», – Лонерган ощутил острую неудовлетворенность таким стилем мышления. Для него началом поворота стало прикосновение, после семинарских учебников, к подлинным трудам Фомы Аквинского. Опыт этого поворота, в котором Лонерган впервые для себя осознал и отверг дурную нормативность концептуалистского мышления, самым непосредственным образом сказался и на том, как он впоследствии, уже в зрелые годы, мыслил интеллектуальное, моральное и духовное созревание человека и его путь к обретению истины. Поворот в стиле мышления отразился и на том, как именно зрелый Лонерган представлял себе роль и путь развития культуры. Это второе исходное начало лонергановской мысли заслуживает гораздо более подробного рассмотрения.

Что такое культура, в понимании Лонергана?

Прежде всего это не какая-то одна ведущая идея или набор идей, определяющих лик времени, а всецелая ментальность каждой конкретной эпохи. Фактически культура – это сложная сеть смыслов и ценностей, ради которых стоит жить. Этим культура отличается от сферы социального, которая включает в себя всевозможные институты и установления человеческих обществ, а также всевозможные технологии принятия решений, распространения информации и тому подобные вещи. В краткой формулировке: культура – это сфера, в которой выплавляются и кумулируются смыслы, а социальное – это сфера, в которой устраиваются дела. Социальное гарантирует упорядоченность и предсказуемость жизни, а культура предохраняет эту упорядоченность от превращения в сонную и бессмысленную рутину.

Культурные смыслы способны изменяться со временем, причем разными путями. Изменения в культурных смыслах могут происходить через заимствование или через медленное вызревание в собственной культуре. Но для того, чтобы укорениться, они должны получить некий эмоциональный отклик значительного количества людей, ответить на их ожидания. Это явление нам хорошо знакомо по такому не слишком высокополетному, но очень эмоционально насыщенному феномену, как мода. Но и куда более глубокие и важные сдвиги в культуре тоже опираются на эмоциональный отклик.

Но если бы все было так просто! Развитые культуры держатся не на одних эмоциях, тем более, что эмоции непостоянны и заводят порой совсем не туда, куда предполагали прийти их выразители. Для того чтобы значимые для множества людей ценности и смыслы могли сохраняться и удерживаться в структурированной взаимосвязи, требуется более прочное основание. Требуется то, что Лонерган назовет контролем культурных смыслов, или метауровнем культуры: некая ступень внутри самой культуры, на которой ценности и смыслы не просто работают, как работают они в повседневной жизни, но подвергаются рефлексии, обдумываются, возможно, критикуются. Можно различить три типа такой саморефлексии культуры, или контроля культурных смыслов: традиционный, классицистский и современный.

В традиционном обществе этот механизм работает через коллективную память и культурные образцы. Люди соблюдают определенный образ жизни и придерживаются определенных ценностей не потому, что таков их выбор из нескольких альтернатив, а потому, что так поступали предки и так принято поступать всем. Приемлемые отклонения от нормативных образцов редки и минимальны.

Второй тип контроля культурных смыслов имеет место в рамках того, что Лонерган называет классицистской культурой. Формирование классицистской культуры в западном мире связано с именами Платона и Аристотеля. После периода острой критики гомеровской мифологии, который пережили греки незадолго до них, и в ожесточенной полемике с софистами Платон и Аристотель заложили тот культурный базис, на котором очень долго стоял западный мир.

Переход от традиционной культуры к классицистской в греческом мире – очень любопытный момент. Итак, греки переживают период кризиса традиционных культурных ценностей, кризис гомеровской мифологии. В разгар кризиса приходят софисты, которые вносят в традиционную культуру, уже подточенную критикой, нечто по-настоящему новое: возможность публичного обсуждения ценностей и смыслов. Хорошо ли это? С одной стороны, да, потому что ценности и смыслы наконец подвергаются осмысленной рефлексии, а значит, в принципе могут приниматься на новом уровне осознанности и свободы. С другой стороны, софисты всячески упирали на то, что добро и зло, истина и ложь – относительны, что все зависит от угла зрения, а речами можно доказать или опровергнуть что угодно. Культурные смыслы поползли по швам, ценности, хотя бы в речах софистов, начали интенсивно размываться, и это становилось опасным. И здесь выходят на сцену Платон, за ним Аристотель. Их борьба с софистами отнюдь не ограничилась тем, что они лучше софистов умели спорить. Высочайшая заслуга Платона и Аристотеля состоит в том, что они сумели наконец вывести греческую культуру на метауровень саморефлексии и зафиксировать основания, на которых производится отбор культурных смыслов. Настало время классицистской культуры, которая, пусть с перерывами, вновь и вновь воспроизводилась в Европе в течение долгих столетий.

Понять, что такое для Лонергана классицистская культура, важно потому, что именно ее разрушение и переход к культуре современной – переход отнюдь не одномоментный, но растянувшийся на несколько веков – вызвали к жизни необходимость радикальных перемен в богословском методе. Что же такое классицистская культура, или, точнее, классицистское понятие культуры?

Повторим еще раз: вообще говоря, культура, в представлении Лонергана, – не просто некая ведущая идея или набор идей, а всецелая ментальность, контекст, горизонт мировидения и самовосприятия людей, принадлежащих к

данной культуре; их смысловой и ценностный мир. Когда речь идет о классицистской культуре, этот ее универсальный горизонт определенным образом структурирован, и Лонерган различает в нем несколько компонентов, важнейшие из которых – идея знания и идея человеческой природы.

Идея знания стоит в центре классицистской культуры. Стандарты и критерии истинного знания на века были отлиты во «Второй аналитике» Аристотеля. Вопреки софистам, Аристотель утвердил идею знания как науки, то есть необходимого, истинного и достоверного знания вещей через их онтологические причины: знания не произвольного и не переменяющегося от завихрения различных мнений; знания, выраженного в универсальных, вечных и неизменных понятиях. Это было великим достижением Аристотеля, это дало эллинской культуре тот метауровень, с которого она получила возможность рефлексировать над собственными смыслами и ценностями и отличать добро от зла. Но это же сделало классицистскую культуру крайне уязвимой именно для того стиля мышления, который Лонерган назвал концептуалистским, со всеми его ограниченностями, о которых было сказано.

Такая идея знания – один из первопринципов, первоначал классицистской культуры. Второе начало, как мы уже отметили, – идея человеческой природы. Как и любая «природа», в традиционном метафизическом понимании этого термина, человек в классицистской культуре есть субстанция, обладающая сущностью, с одной стороны, и акциденциями, потенциями, актами и операциями, с другой. Отношения между субстанциальной человеческой природой и ее компонентами формулируются в метафизическом анализе души. Что это значит – метафизический анализ души? Это значит, что душа мыслится как одна из метафизических сущностей, которые могут быть предметом вечного и неизменного знания. Все происходящее с ней, от процесса познания до процесса морального выбора, представляется возможным описать в рамках онтологической причинности – так, как описывается происходящее с любыми физическими субстанциями. Процесс жизни, процесс познания – это ряд акцидентальных изменений, переходов из потенции в акт и наоборот. Сама же природа человека, субстанциальной формой которого является душа, вечна и неизменна.

Что означает такая позиция для практических смыслов культуры? Она служит тем основанием, на котором возникают эмоциональные реакции и принимаются отрефлексированные решения. Какой образ жизни считать правильным, какой – неправильным? Какие части другой культуры приемлемы и хороши, а какие нет? Как обращаться с носителями другой культуры (не признаваемой за культуру, но воспринимаемой как «варварство», ибо классицистская культура – всегда единственная)? Ответ зависит от того, как этот образ жизни или эта часть другой культуры соотносятся с уже установленным понятием человеческой природы, согласуются ли с ним или нет.

Беда в том, что превращение строго классицистского понятия человеческой природы в нормативное наложило слишком много ограничений на это понятие. В самом деле, если подлинная человеческая природа универсальна и вечна, то она абстрагируется от всего, чем один человек может отличаться от другого. В остатке мы получаем некий минимальный набор свойств, который всегда остается одним и тем же.

Понятно, что при таком понимании человеческой природы и при таком понимании знания, короче – при таком понимании первопринципов культуры как вечных, неизменных истин для классицистской культуры могла существовать только одна истинная культура: она сама. Эта культура в высшей

степени нормативна, она утверждает стандарт, норму в понимании человека, знания и всех производных культурных смыслов, утверждает норму как нечто *не зависящее от произвола мнений*, и в этом ее сила. Но в этом же и ее слабость, потому что классицистская культура переоценивает свой каталог предписаний, принимая их за всеобщие истины. По замечанию Лонергана, жесткая нормативность приводит классицистскую культуру к тому, что она придает слишком большое значение стабильности и универсальности, но при этом страдает слепотой к истинному смыслу истории. И это чревато самыми тяжкими последствиями, в том числе для теологии.

Каков же вывод? По мнению Лонергана, классицистская культура сыграла в свое время очень важную и высокую роль в западном мире, причем играла ее на протяжении многих столетий. Но наступил момент, когда ее преимущества оказались исчерпанными, а слабые стороны проявились и оформились вполне. Во-первых, это жесткость и застылость концептуалистского стиля мышления. Во-вторых, это нечувствительность к движению истории, которое поставило под вопрос самые основания классицистской культуры. Эти факторы, согласно Лонергану, и привели к необходимости выхода на новый, третий метауровень в сфере культурных смыслов. Так оформилась возможность и необходимость *перехода к современной культуре*.

Переход к современной культуре, если рассматривать его с точки зрения идеи знания и идеи человека, сам Лонерган коротко резюмирует следующим образом: от науки в аристотелевском понимании – к современной науке, от метафизики души – к самоприсвоению субъекта, от понимания человека в терминах субстанциальной природы – к пониманию человека через историю и от универсальных и вечных первопринципов – к трансцендентальному методу. Именно эти четыре темы и составят предмет книги «Метод в теологии»: 1) критерии современной науки, 2) структура и уровни сознания человека, 3) историзм и, как закономерное требование, выводимое отсюда, глубочайшее внимание к контекстуальной стороне культурных смыслов; 4) трансцендентальный метод. О том, что понимает Лонерган под трансцендентальным методом, мы скажем ниже.

Необходимо подчеркнуть, что Лонерган не считал переход к современной культуре вполне завершенным, а классицистскую культуру – вполне и безнадежно мертвой. Напротив, он считал, что переход продолжается и по сей день, что современная культура в строгом смысле все еще остается задачей и вызовом для ныне живущих людей. Но процесс, что называется, пошел, он идет с конца XVI – начала XVII века, и в этих двух базовых культурных идеях – идее знания и идее человека – он, может быть, всего заметнее.

Итак: что меняется в культурном горизонте при переходе от классицистской культуры к современной?

1. Полностью изменилась идея научного знания. У Аристотеля научность опиралась на строгость дистинкций, а нормативность дистинкций опиралась на идею необходимости и универсальности. Современная наука стартует от чувственных данных, а не от логических дистинкций. Идея метафизической необходимости уходит вообще: что бы ни было истиной относительно нашего физического мира, ни один физик больше не считает, что такое мироустройство с необходимостью должно быть именно таким по неким метафизическим основаниям. С одной стороны, это освобождает мышление и экспериментальную работу ученых-естественников от любых предвзятостей, связанных с метафизическими необходимостями. С другой стороны, утрата нормативности в определенном смысле делает науку беззащитной перед наплывом лжеученых

и лженаучных теорий, маскирующихся под науку, что мы с успехом и наблюдаем здесь и теперь в больших количествах. Таким образом, отметим эту силу, но и эту слабость новой идеи науки в современной культуре.

2. Далее, кардинально меняется идея человека. Представление о неизменной и вечной природе уступает место идее субъекта, который открыт навстречу пространству смыслов и сам выстраивает себя через отбираемые культурные смыслы. Об этом я еще скажу чуть позже.

3. Следующее и, наверное, важнейшее новшество – в том, что современная культура рождается вместе с рождением исторического сознания. Ключевой момент: что понимает Лонерган под историческим сознанием? Он понимает под ним осознание и принятие такой вещи, как кумулятивное (накапливающееся) изменение. То, что вещи способны меняться, было известно с незапамятных времен, но такие вещные изменения понимали в терминах регулярных природных циклов. Признание того, что явления и события могут идти друг за другом в последовательности, в которой накапливаются изменения (к лучшему или к худшему), и потому со временем происходят необратимые трансформации, возникло (по историческим меркам) совсем недавно. И возникло оно не в области естествознания, с которым принято связывать все новое и прогрессивное при рождении современной культуры, а в науках гуманитарных: в языкознании, филологии, историографии. Безусловно, идея историчности изначально заложена в самом понятии Священной истории, и в этом смысле ее никоим образом нельзя считать новой в абсолютном смысле. Но лишь теперь, в начале Нового времени, она становится основной культурообразующей осью и базовым, конститутивным элементом всего необъятного горизонта человеческого познания и осмысления себя и мира. И здесь мы фиксируем новую и доселе небывалую значимость и роль гуманитарного знания, которая еще далеко не осознана в полной мере даже в наше время. Именно проблемы, поставленные этим новым осознанием кумулятивных изменений, то есть историческим сознанием, стали главной заботой Лонергана и тогда, когда он разрабатывал свою теорию познания в «Инсайте», и тогда, когда писал «Метод в теологии».

Какова конкретная связь между тем, как Лонерган понимает пути европейской культуры, как он рассматривает классицистскую культуру и переход от нее к культуре современной, и тем новым подходом к богословской работе, который выразился в его книге «Метод в теологии»?

Лучше всего это сформулировал сам Лонерган в одной из статей 1968 г.: «С начала XX в. теологи вводят все больше и больше исторических штудий в свою теологию. Структуры прежней теологии, прочерченные классицистской ментальностью, здесь мало-помалу были расширены и раздвинуты, там сломаны и оставлены. Но чистая история – еще не теология. Задача понастоящему заняться историей и на этой основе выполнять богословскую работу ставит перед современными католическими теологиями фундаментальную и масштабную проблему – проблему теологического метода»<sup>10</sup>.

И еще: «Изучения данных, содержащихся в Писании и Предании, как это происходило в классицистской теологии, было недостаточно. В целом эта теология была лишена осознания истории, то есть осознания того факта, что всякий акт смысла встроен в контекст, и что со временем контексты медленно, неуловимо, но неумолимо меняются. Современный теолог вынужден принимать во внимание факт истории»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Belief: Today's Issue // Ibid. P. 96.

<sup>11</sup> The Future of Thomism. P. 49.

Таким образом, роль новых исторических и академических методов заключалась в том, чтобы постепенно и тщательно распутывать смысловые культурные контексты, в которых рождались и формулировались смыслы, в том числе смыслы теологий прошлого, и отсюда получить возможность двигаться дальше, к новым смыслам.

Мы уже сказали, что осознание истории родилось на том метауровне культуры, который соответствует сфере гуманитарного знания. А тем фактом, что идея метафизической необходимости истины была подорвана в самой ее цитадели – в естественных науках, лишь подчеркивается значимость идеи кумулятивных изменений. И если именно эта идея стала ключевой для нового подхода Лонергана к богословской работе, то нас не должен удивлять тот факт, что теология у него внутренним, сущностным, необходимым образом сопряжена с гуманитарным познанием.

И здесь мы переходим ко второй части.

## II. Теология и гуманитарные науки

Предлагаемая Лонерганом концепция теологии определяется с двух сторон: с одной стороны, она определяется самой структурой человеческого познания и местом, которое занимает в этой структуре познание трансцендентной реальности; с другой стороны, она определяется той ролью, которую призвана играть теология в культуре. Рассмотрим эти две стороны.

Говоря о человеческом познании, Лонерган обращает особое внимание на тот момент, который, как правило, ускользает от гносеологов: на преобразование, обращение самого познающего человека, на трансформации в его сознании. В самом деле, Лонерган различает уровень, как он его называет, недифференцированного сознания, или здравого смысла: тот бытовой уровень, на котором разворачивается наша повседневная жизнь, – и уровни дифференцированного сознания, или такого сознания, которое в ходе обучения, интеллектуальных и моральных усилий, малых и больших озарений (инсайтов) и открытий обретает способность «дифференцировать» реальность, то есть постигать ее не только постольку, поскольку она важна для меня и имеет отношение ко мне, но и усматривать и понимать внутренние характеристики и связи вещей и людей. На первой ступени дифференцированного сознания, соответствующей естественнонаучному и математическому познанию, мы научаемся постигать внутреннюю суть и взаимосвязи внешних предметов и свойств, на второй ступени – ступени гуманитарного знания и философии – учимся постигать человеческую реальность в ее психологическом, духовном и социальном измерениях, на третьей – подступаем к трансцендентной реальности. Через все эти этапы внутреннего роста сознания нас ведут трансцендентальные, то есть сквозные вопросы: Что? Как? Почему? Зачем? Наша ограниченность сказывается в том, что вопросов мы всегда можем задать больше, чем получить ответов. Но эта разность потенциалов между способностью задавать вопросы и получать ответы в то же время оказывается той силой, которая заставляет нас подниматься на все более высокие уровни дифференциации сознания.

На этой лестнице теология занимает свое место на верхней ступени. Но в плане *естественного* познания у нас нет прямого и непосредственного доступа к трансцендентной реальности. Мы можем прикоснуться к ней только через экстраполяцию знания о мире, в котором живем, и о самих себе в этом

мире. Другими словами, чтобы подняться до той ступени развития сознания, на которой возможна теология, нам требуется долгий обходной путь через последовательные уровни этого внутреннего роста. При этом гуманитарное знание, знание о человеке, становится возможным именно на той ступени, которая непосредственно граничит с уровнем трансцендентного знания и служит основанием для него.

Но каков характер гуманитарного знания? Его своеобразие резко проявляется в сравнении с точными и естественными науками. Хотя любая наука создается личными человеческими усилиями, результаты естественнонаучного познания сравнительно легко объективируются и универсализируются. Физические, химические и прочие теории отделяются от своих создателей и живут собственной жизнью. Конечно, образ мыслей, характер, жизненные обстоятельства их творцов играли свою роль при рождении этих теорий; но после того, как теории были разработаны и обнародованы, в них практически не остается ничего личного и личностного.

Совсем иное дело – гуманитарное знание. Оно в гораздо меньшей степени поддается объективации. Личность ученого-гуманитария, исследователя, философа неизбежно вписана в самый результат его труда. Но если гуманитарное познание вовлекает в себя человеческую личность, более того, преобразует ее, выводя на более высокий уровень дифференцированного сознания, то и теология, для которой оно служит основанием, разделяет с ним это общее свойство. Полная объективация здесь недостижима потому, что основной категорией гуманитарных наук и *теологии*, в отличие от естественных или математических наук, выступает смысл. А смысл, в свою очередь, никогда не является исходной данностью, но выстраивается в результате собственных индивидуальных усилий исследователя по интерпретации данных. Если мы возьмем соляной раствор и будем его нагревать в пробирке, то независимо от того, какого образа мыслей мы придерживаемся относительно происходящего в пробирке процесса, мы получим водяной пар и осадок кристаллической соли. Но если мы берем последовательность исторических событий и должны реконструировать их смысл, нам поневоле придется пустить в ход нашу общую эрудицию относительно данного исторического периода, наше представление о том, какова была расстановка сил в тот период, какие прогрессивные и реакционные тенденции мы в нем опознаем и почему мы оцениваем их именно так, и множество других подобных моментов, которые и определяют в конечном счете нашу реконструкцию смысла происшедшего. Понятно, что подспудным образом в этих смысловых реконструкциях будут участвовать личные политические или нравственные предпочтения самого исследователя. Следовательно, абсолютная объективность в таком исследовании недостижима не просто потому, что события прошлого всегда известны нам непоправимо неполно и неизбежно косвенно, но и потому, что такая вещь, как смысл, в принципе не может быть объективирована до конца. Любое гуманитарное познание предполагает конститутивную вовлеченность самого познающего. Мы можем и должны стремиться к тому, чтобы контролировать эту вовлеченность, чтобы проверять наши выводы и само направление нашего хода мыслей, привлекая дополнительные данные, сверяя наши результаты с результатами, полученными другими исследователями, пытаясь сформулировать для самих себя альтернативные способы реконструкции и объяснения событий и проверяя на прочность каждую из таких реконструкций. Чего мы не можем сделать, так это полностью очистить свое гуманитарное познание и его результаты от присутствия собственной личности. Это

так же невозможно, как невозможно для художника создать абсолютно «объективный» портрет, очищенный от личного восприятия и понимания художником его модели.

В теологии эта конститутивная вовлеченность тем выше, что способность к познанию трансцендентного требует максимальных усилий внутреннего роста, фактически требует пройти через ряд интеллектуальных и нравственных *обращений*. Следовательно, со стороны самой познавательной структуры теология внутренне и существенно связана с гуманитарным познанием в двух смыслах. Во-первых, она представляет собой высший уровень развития дифференцированного сознания, который достижим только благодаря опыту осмысления реальности мира и человека в мире. Во-вторых, она, подобно гуманитарным наукам, вовлекает эту развитую личность, уже пережившую неоднократный опыт интеллектуального и морального обращения, не только в процесс, но и в результат богословской работы. Это вовлечение является внутренне и существенно необходимым в силу того, что богословская работа, как и гуманитарное познание, есть работа по выстраиванию и постижению смыслов.

Теперь рассмотрим необходимую связь между теологией и гуманитарными науками с другой стороны – со стороны той роли, которую играет теология в культуре.

Сам Лонерган формулирует эту роль следующим образом: «Теология выступает посредницей между культурной матрицей и значением и ролью религии в этой матрице»<sup>12</sup>.

В этой формуле ключевым будет слово «матрица». Лонерган понимает матрицу примерно так, как понимает ее современная биология: матрица – это готовая структура, в соответствии с которой осуществляется синтез новой структуры. В самом деле, религиозная вера как таковая не связана жесткими культурными рамками, она проходит вертикаль к любым культурным горизонтам; но этого нельзя сказать о верующем человеке. Уровень развития его сознания, его понятельный горизонт, его концептуальное и мировоззренческое поле, его восприимчивость к определенным способам выражения, передачи и усвоения богословского знания определяются именно культурой, его возрастной. Культура играет здесь роль той готовой структуры, в соответствии с которой выстраивается сознание самого теолога, его читателей и слушателей и в соответствии с которой структурируются результаты богословской работы. С другой стороны, есть богословское наследие прошлого, сформировавшееся в прошлых культурах. И если теолог хочет выполнить свою посредническую роль между вертикалью веры и горизонталью культуры, в которой жили в прошлом и живут в настоящем верующие, он должен не просто бессознательно воспроизводить в себе исходную культурную матрицу – а воспроизводит он ее неизбежно, осознает он это сам или нет, – но отдавать себе отчет в том, что он делает, когда занимается теологией. Так Лонерган подводит нас к фундаментальному, несущему понятию своей концепции – понятию богословского метода. Метод для Лонергана – не набор правил, а система определенных операций, которые непременно осуществляются в ходе богословской работы в рамках, заданных определенной культурой.

Метод, о котором говорит Лонерган, получает у него название *трансцендентального* метода. Трансцендентального потому, что, вообще говоря, он универсален для любой области человеческого познания, но еще – и главным образом – потому, что он не ограничивается объективированным набором

<sup>12</sup> Лонерган Б. Метод в теологии. С. 11.

предписаний и рецептов, а подразумевает всецелую вовлеченность, оплату познания собственной личностью. Каково конкретное описание трансцендентального метода у Лонергана, что вкладывает он в это понятие? Соберем, наконец, воедино элементы этого понятия, которых мы так или иначе касались по ходу дела. Во-первых, в первом приближении трансцендентальный метод – это последовательное продвижение по ступеням интенционального сознания: продвижение, в котором постепенно добываются, постигаются, выстраиваются смыслы, а в согласии с ними организуется жизнь и совершаются поступки. Вот как Лонерган характеризует эту совокупность уровней сознания и уровней интенциональности: «Есть *эмпирический* уровень, на котором мы ощущаем, воспринимаем, воображаем, чувствуем... Есть *интеллектуальный* уровень, на котором мы вопрошаем, приходим к пониманию, выражаем понятие, разрабатываем предпосылки и импликации этого выражения. Есть *рациональный* уровень, на котором мы размышляем, производим досмотр очевидных свидетельств, выносим сужения об истине или лжи, достоверности или вероятности, об утверждении. И есть уровень *ответственности*, на котором мы имеем дело с самими собой, с нашими собственными операциями и нашими целями, обдумываем возможное направление действий, оцениваем их, принимаем и выполняем решения»<sup>13</sup>. Во-вторых, продвижение по ступеням интенционального сознания направляется, как было сказано, четырьмя сквозными вопросами: Что? Как? Почему? Зачем? В-третьих, в ходе этого продвижения конституируются различные уровни, или планы, смысла, или четыре уровня дифференциации сознания: уровень здравого смысла (обыденная жизнь), уровень теории (естественные науки), уровень интериорности (философия экзистенциального толка, психология, гуманитарные науки) и уровень духовности (религиозная вера и духовные практики). Наконец, в-четвертых, переход с одной ступени развития интенционального сознания на другой совершается не плавно и бесппроблемно, полуавтоматически, а через ряд интеллектуальных, нравственных и духовных обращений, знаменующих собой качественные переходы не только в обретаемом знании, но и в личности познающего человека.

Эта универсальная трансцендентальная структура приложима к любой области познания и деятельности, и в том числе к теологии, где она, естественно, приобретает свои особые черты и становится *богословским* трансцендентальным методом.

Здесь перед нами тот момент концепции Лонергана, который довольно трудно ухватить. Здесь мы вновь наталкиваемся на то недоумение, которое диагностировали в самом начале: где же в «Метод в теологии» сама теология? В самом деле, в этой книге нет никаких содержательных богословских утверждений или доктрин. Она сконцентрирована не на том, *чему учит* теолог, будь он католиком или православным, христианином или мусульманином, а на том, *что делает* богослов, *какие операции* он выполняет, когда богословствует. Эти операции задают тот системный каркас, обусловленный данной конкретной культурой, внутри которого возможна творческая богословская мысль.

Что же это за каркас, он же – система богословских операций, он же – метод в теологии, он же – богословская структура, считанная с культурной матрицы?

Перед теологом стоят две разные, но взаимосвязанные задачи. С одной стороны, он выслушивает слово, сказанное некогда, усваивает традицию, вчитывается в авторитетные тексты прошлого. С другой стороны, он дол-

<sup>13</sup> Лонерган Б. Метод и теология. С. 23.

жен нести слово дальше, занять собственную позицию по отношению к традиции, обращаться к своим современникам – людям, сформировавшимся в другой культурной матрице. Отсюда – необходимость двух форм теологии. Лонерган называет их теологией в косвенной речи, или теологией от третьего лица, и теологией в прямой речи, или теологией от первого лица.

Теология в косвенной речи, связанная с усвоением и осмыслением традиции, по необходимости требует таких специализированных операций, как разыскание исторических данных, связанных с традицией, интерпретация этих данных, восстановление исторических контекстов, в которых рождались богословские учения прошлого, и осмысление тех внутренних конфликтов, которые возникали при столкновении различных богословских позиций. Эти четыре направления богословской работы структурно представляют собой не что иное, как типичные операции, типичные методы частных гуманитарных наук исторического профиля. При выполнении своей собственной, сугубо богословской задачи теология здесь работает теми самыми инструментами, которыми работают гуманитарные науки, и других инструментов у нее, как у человеческого и в этом смысле сугубо «естественного» занятия, нет и не может быть.

Усвоение и осмысление традиции позволяет теологу перейти ко второй задаче – к тому, чтобы встретить лицом к лицу проблемы собственного настоящего, заговорить от первого лица, приступить к теологии в прямой речи. В этой фазе Лонерган выделяет другую четверицу специализированных операций, или, как он их называет, функциональных специализаций теологии: специализации под именами «фундирование», «доктрины», «систематика» и «коммуникация». Что стоит за этими названиями?

Под фундированием понимается осмысление того горизонта, в котором совершается экзистенциальное обращение человека, выход на уровень трансценденции. Это осознание конечности человека. Это осознание необходимости безусловного основания для всего того, что переживается и осмысляет как обусловленное. Это выработка фундаментальных богословских категорий. Фундирующий момент богословской работы внутренне и существенно соотносится с работой философской. В нашей собственной культурной матрице теология как фундирование соотносится, конечно, не с любой философией, а с философией экзистенциального плана, с философией, обращенной к человеческой интериорности. В нашей культурной матрице задача фундирования выполнима только при условии, что был достигнут философский уровень дифференциации сознания, что обретен опыт, навык, накоплены инсайты, связанные с философским осмыслением человеческой реальности. Богословие как фундирование разделяет с философией экзистенциального типа общие категории, общий язык, общие способы обоснования.

Под доктринами – второй специализацией теологии в прямой речи – Лонерган понимает утверждение фактов и ценностей, относящихся к религиозной вере. Под систематикой – концептуальные системы, в которых выражаются эти факты и ценности, выстраивается их внутренняя связность, прочерчиваются аналогии между ними и более привычным опытом. И здесь теология опять-таки обнаруживает внутреннюю и существенную соотнесенность с философией: с этикой, аксиологией. Здесь перед нами вновь общность понятийного и категориального инструментария, общность языка описания, более того, общность концептуальных схем и мыслительных ходов.

Наконец, под коммуникацией Лонерган понимает разнообразные способы трансляции богословского знания в культуре. Для того чтобы отбирать и применять наиболее эффективные из этих способов, необходимо глубокое

знание самой культуры, с которой приходится иметь дело и внутри которой приходится работать теологу. И здесь для него оказывается совершенно необходимым самое тесное сотрудничество с целым спектром гуманитарных и философских наук культурологического круга.

Таким образом, в концепции Лонергана теология не просто обращается к гуманитарным наукам и философии как вспомогательному материалу, который может быть ей полезен при решении тех или иных частных задач. Эта связь гораздо глубже. Сама функциональная структура теологии как человеческого начинания, осуществляемого в соответствии с определенной культурной матрицей и внутри этой матрицы, воспроизводит в себе структуру и методы гуманитарных наук и философии. Безусловно, с содержательной стороны теология имеет собственный предмет, отличный от предмета любой другой разновидности гуманитарного знания: этот предмет – трансцендентная реальность и отношение между нею и человеком. Но так как у нас нет непосредственного доступа к этой реальности, подступ к ней возможен только через толщу знания о мире и человеке, причем знания, опосредованного смыслом, а значит, знания именно гуманитарно- философского.

Итак, с точки зрения Лонергана, богословие обладает внутренней и необходимой соотносительностью с гуманитарными науками с обеих точек зрения: как со стороны характера и структуры познания, так и со стороны собственной роли теологии в культуре.

Думается, что эта концепция Лонергана, сформулированная еще в начале 70-х годов прошлого века, очень своевременна. Если решиться ее принять, она помогла бы нам преодолеть взаимную настороженность между богословием и гуманитарным знанием. Более того, опосредованным образом она могла бы помочь нам преодолеть взаимное непонимание и даже конфликт между церковью и частью общества, которые столь болезненно переживают нами в последнее время.