



**Журнал основан 15 мая 2017 года**

**The Journal was founded on May 15th, 2017**

**SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY**

**PROCEEDINGS OF THE DEPARTMENT  
OF THEOLOGY OF THE SAINT PETERSBURG  
THEOLOGICAL ACADEMY**

**№ 2 (18), 2023**

*Scientific Journal*

**Publishing House of Saint Petersburg  
Theological Academy  
2023**

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ**

**ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ  
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

**№ 2 (18), 2023**

*Научный журнал*

**Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2023**

UDC 281.93(066)

This edition is recommended for publication  
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church  
IS R23-305-0127

Since June 30, 2022, the journal has been included in the “List of peer-reviewed scientific publications in which main scientific results of theses for the candidate of science degree, for the doctor of science degree”

must be published by groups of specialties:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (philosophical sciences),
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (historical sciences),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (philosophical sciences),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (cultural studies),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (art studies),
- 5.11.1. Theoretical theology (in the research direction: Orthodoxy) (theology).

### **Editor-in-Chief**

Priest Dimitri Yurievich Lushnikov,  
Candidate of Theology, Associate Professor,  
Head of the Department of Theology,  
St. Petersburg Theological Academy

ISSN 2541-9587 (Print)  
ISSN 2686-9071 (Online)

© Article authors, 2023  
© Publishing House of St. Petersburg  
Theological Academy, 2023

УДК 281.93(066)  
ББК 86.372.24-4я5  
Т78

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС Р23-305-0127

Журнал с 30.06.2022 г. включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,  
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций  
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»  
по группам специальностей:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (искусствоведение),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология).

**Главный редактор**  
Священник Димитрий Юрьевич Лушников,  
кандидат богословия, доцент,  
заведующий кафедрой богословия  
Санкт-Петербургской духовной академии

Т78 Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии :  
научный журнал. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2017— .  
№ 2 (18). — 2023. — 324 с.

УДК 281.93(066)  
ББК 86.372.24-4я5

ISSN 2541-9587 (Print)  
ISSN 2686-9071 (Online)

© Авторы статей, 2023  
© Издательство Санкт-Петербургской  
Духовной Академии, 2023

## THE EDITORIAL COUNCIL

*Bishop Siluan of Peterhof (Nikitin Sergei Sergeevich)*, Candidate of Theology, Associate Professor, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.

*I. V. Bazilenko*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Professor at the St. Petersburg State University, Leading Researcher at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences.

*A. R. Fokin*, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

*I. G. Gasparov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy and Humanitarian Training of the Burdenko Voronezh State Medical University.

*I. B. Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages of St. Petersburg Theological Academy.

*Archpriest Vladimir Khulap*, Dr. Theol., Candidate of Divinity, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Department of Church Practical Disciplines of the St. Petersburg Theological Academy.

*Priest Sergei Krivovichev*, Candidate of Theology, Doctor of Geological and Mineralogical Sciences, Professor, Chairman of the Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Academician of the Russian Academy of Sciences.

*V. P. Lega*, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities.

*Priest Mikhail Legeev*, Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*A. V. Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*Archpriest Vladimir Mustafin*, Doctor of Theology *honoris causa*, Professor, Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*Hegumen Serapion (Mitko Avgust Evgenievich)*, Doctor of Theology, Doctor of Divinity, Candidate of Philosophy, Deputy Chairman of the Synodal Missionary Department of the Russian Orthodox Church, Deputy Director and Professor of the Higher School of Law and Administration of the National Research University "Higher School of Economics".

*D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Theology, St. Petersburg State University, Vice-Rector for Research of the Russian Orthodox University of St. John the Theologian.

*V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

*G. V. Skotnikova*, Doctor of Cultural Studies, Member of the Academy of Russian Literature, Professor at the Department of Theory and History of Culture at the St. Petersburg State Institute of Culture, Leading Researcher at the «Relevant Problems of Contemporary Artistic Culture» Sector of the Russian Institute of Art History.

*O. B. Sokurova*, Doctor of Cultural Studies, Professor at the Department of History of Western European and Russian Culture of the St. Petersburg State University.

*R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University.

*W. W. Trimble*, Doctor of Philosophy (PhD), Associate Professor at the Herzen Russian State Pedagogical University.

*M. N. Tsvetaeva*, Doctor of Cultural Studies, Member of the All-Russian Association of Art Critics, Professor of the Department of Philology and Art History at the St. Petersburg State Institute of Cinema and Television.

*Archpriest Valentin Vasechko*, Dr. Theol., Associate Professor at the Department of Systematic Theology and Patrology of the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Deputy Chairman of the Educational Committee of the Russian Orthodox Church.

*G. V. Vdovina*, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

*Игорь Вадимович Базиленко*, доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук.

*Протоиерей Валентин Николаевич Васечко*, Dr. Theol., доцент кафедры систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, заместитель председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви.

*Галина Владимировна Вдовина*, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

*Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Игорь Гарибович Гаспаров*, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки Воронежского государственного медицинского университета им. Н. Н. Бурденко.

*Священник Игорь Анатольевич Иванов*, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

*Священник Сергей Владимирович Кривовичев*, кандидат богословия, доктор геолого-минералогических наук, профессор, председатель Кольского научного центра РАН, академик РАН.

*Виктор Петрович Лега*, кандидат богословия, доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

*Священник Михаил Викторович Легеев*, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Игумен Серапион (Митко Август Евгеньевич)*, доктор теологии, доктор богословия, кандидат философских наук, заместитель председателя Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви, заместитель директора и профессор Высшей школы юриспруденции и администрирования НИУ «Высшая школа экономики».

*Протоиерей Владимир Файкович Мустафин*, доктор богословия honoris causa, профессор, профессор кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

*Галина Викторовна Скотникова*, доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» Российского института истории искусств.

*Ольга Борисовна Сокурова*, доктор культурологии, профессор кафедры истории западно-европейской и русской культуры Санкт-Петербургского государственного университета.

*Уэсли Уолкер Тримбл*, доктор философии (PhD), доцент Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

*Алексей Русланович Фокин*, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

*Протоиерей Владимир Федорович Хулап*, Dr. Theol., кандидат богословия, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

*Марина Николаевна Цветаева*, доктор культурологии, член общероссийской ассоциации искусствоведов, профессор кафедры филологии и истории искусств Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения.

*Дмитрий Викторович Шмонин*, доктор философских наук, профессор, директор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета, проректор по научной работе Российского православного университета св. Иоанна Богослова.

*Владимир Кириллович Шохин*, доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии Российской академии наук.

# CONTENTS

## THEORETICAL THEOLOGY

<i>Hieromonk Ioann (Bulyko)</i> . The Principles of the “New Theology” in the works of Cardinal Yves Congar .....	10
<i>Archpriest Sergei Zolotarev</i> . Divine Attributes in the Theological Academy Dogmatics of the Synodal Period.....	25
<i>Priest Dimitry Lushnikov</i> . Divine Attributes in the Academic Fundamental Theology of the Synodal Period .....	50
<i>Protodeacon Konstantin Markovich</i> . Theological Conception of the Power and Privileges of the Emperor and the Patriarch in the Byzantine State according to “Eisagoge” (879–886).....	67
<i>Alexei V. Nesteruk</i> . Cosmological assessment of the conditions of the Incarnation. Part 2 .....	91
<i>Petr B. Mikhaylov</i> . Formation of Notions about God in Greek Patristics.....	112
<i>Evgeny A. Pilipenko</i> . The Philosophical Dogmatic Teaching of Georg Hermes about the Attributes of God: Aspects of Method .....	129
<i>Hieromonk Gennady (Polyakov)</i> . <i>Dogmatics of the Orthodox Catholic Church</i> by Panagiotis Trembelas as a Textbook of Dogmatic Theology .....	146
<i>Archpriest Vladimir Khulap</i> . Towards Eschatological Integrity: Some Aspects of the Theology of History by W. Pannenberg.....	172

## PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

<i>Priest Maksim Nikulin</i> . Divine Attributes in the Rational Theology of Plato, Aristotle and Plotinus.....	188
<i>Andrey K. Sudakov</i> . Properties of the Divine Will: Kant between Speculative and Moral Theology.....	202

## THEORY AND HISTORY OF CULTURE, OF ART

<i>Viktor I. Durov</i> . The Role of the Catholic Church in the Preservation of Traditional Irish Culture in the First Half of the Twentieth Century .....	223
<i>Elena Yu. Kalinina</i> . Religious and Legal Consciousness Representation in Spanish Sculpture of the XI–XIII centuries .....	236
<i>Hieromonk Andrey (Korotkov)</i> . Theological Images and Ideas of the Liturgical Texts to Reverend Confessors .....	247
<i>Alexander I. Lanchava</i> . Postliberal Catholic Critique of the American Project in the Context of Modern Populism.....	258
<i>Marina N. Tsvetaeva</i> . Actual Problems of Interaction between Theology and Culture .....	274

## Book Reviews and Reflections

<i>Archpriest Dmitry Kiryanov</i> . Human in a Search of Ultimate Meaning of Universe. Book review: Haught J. <i>God after Einstein: What’s Really Going On in the Universe?</i> New Heaven – London: Yale University Press, 2022. 248 p. ISBN 978-0300251197.....	287
<i>Olga B. Sokurova</i> . Christian Culture: the Ascent to the Prototype. Review of the monograph by A. V. Markidonov “Theology and Culture”. St. Petersburg: SPbTA Publishing House, 2022.....	302
<i>Maksim M. Shevchenko</i> . The Return of Konstantin Leontiev. Review of the Scientific Journal of the St. Petersburg Theological Academy “Russian-Byzantine Herald”. 2022. No. 4 (11). 180 p.....	311



# СОДЕРЖАНИЕ

## ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

<i>Иеромонах Иоанн (Булыко). Принципы «нового богословия»</i> в трудах кардинала Ива Конгара .....	10
<i>Протоиерей Сергей Золотарев. Божественные атрибуты в духовно-академическом догматическом богословии синодального периода</i> .....	25
<i>Священник Димитрий Лушников. Божественные атрибуты в духовно-академическом основном богословии синодального периода</i> .....	50
<i>Протоиерей Константин Маркович. Теологическая концепция власти и привилегий императора и патриарха в Византийском государстве по Исагоге (879–886 гг.)</i> .....	67
<i>А. В. Нестерук. Космологическая оценка условий воплощения. Часть 2</i> .....	91
<i>П. Б. Михайлов. Образование понятий о Боге в греческой патристике</i> .....	112
<i>Е. А. Пилипенко. Философско-догматическое учение Георга Гермеса об атрибутах Бога: аспекты метода</i> .....	129
<i>Иеромонах Геннадий (Поляков). «Догматика Православной Кафолической Церкви» Панайотиса Трембеласа как учебник догматического богословия</i> .....	146
<i>Протоиерей Владимир Хулап. На пути к эсхатологической целостности: некоторые аспекты богословия истории В. Панненберга</i> .....	172

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Священник Максим Никулин. Божественные атрибуты в рациональной теологии Платона, Аристотеля и Плотина</i> .....	188
<i>А. К. Судаков. Свойства божественной воли: И. Кант между спекулятивной и моральной теологией</i> .....	202

## ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

<i>В. И. Дуров. Роль Католической Церкви в сохранении традиционной ирландской культуры в первой половине XX века</i> .....	223
<i>Е. Ю. Калинина. Репрезентация религиозно-правового сознания в скульптуре Испании (XI–XIII вв.)</i> .....	236
<i>Иеромонах Андрей (Коротков). Богословские образы и идеи богослужебных текстов преподобноисповедникам</i> .....	247
<i>А. И. Ланчава. Постлиберальная католическая критика американского проекта в контексте современного популизма</i> .....	258
<i>М. Н. Цветаева. Актуальные проблемы взаимодействия богословия и культуры</i> .....	274

## Отзывы и размышления над книгами

<i>Протоиерей Дмитрий Кириянов. Человек в поисках предельного смысла Вселенной. Рецензия на книгу: <i>Haught J. God after Einstein: What's Really Going On in the Universe?</i> New Heaven — London: Yale University Press, 2022. 248 p. ISBN 978-0300251197</i> .....	287
<i>О. Б. Сокурова. Христианская культура: восхождение к Первообразу. Отзыв на монографию А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022</i> .....	302
<i>М. М. Шевченко. Возвращение Константина Леонтьева. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник». 2022. № 4 (11). 180 с.</i> .....	311

*Иеромонах Иоанн (Булыко)*

## Принципы «нового богословия» в трудах кардинала Ива Конгара



УДК 272-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_10

EDN FHKRGN

*Аннотация:* Цель данной статьи — показать, как отразились принципы «нового богословия» в трудах французского богослова-доминиканца Ива Конгара (1904–1995). Изложены четыре основных принципа данного направления: связь богословия с историей, обращение к истокам, синтез исторического и систематического богословий, обращение к трудам Фомы Аквинского. Показано, что данные принципы реализуются в трудах Ива Конгара для обновления церковной проповеди в соответствии с современными тенденциями через обращение к христианской традиции. Традиция же для Ива Конгара есть живое присутствие прошлого в настоящем, устремленное в будущее. Обращение к традиции для него означает переосмысление многовекового христианского наследия и постоянный поиск истины, которую он пытается найти в Священном Писании, творениях Святых Отцов, Божественной Литургии, образцовой жизни христиан и трудах Фомы Аквинского. Этот творческий подход позволил Конгару, с одной стороны, найти ответы на вопросы современности (в частности, в области экуменизма, экклесиологии), с другой — увидеть целостную картину самого богословия: благодаря этому подходу он смог синтезировать такие области богословия как экклесиологию, пневматологию, антропологию. Богословие Ива Конгара актуально в современных условиях тем, что указывает на многообразие христианской традиции, которая способствует переосмыслению прошлого и настоящего. Опираясь на традицию и пересматривая её по отношению к современности, он смог сформировать свое собственное богословие.

*Ключевые слова:* новое богословие, традиция, экуменизм, история, Фома Аквинский, истоки, Литургия, Святые Отцы, Священное Писание, историческая теология, систематическая теология.

*Об авторе:* **Иеромонах Иоанн (Булыко Иван Петрович)**

Кандидат богословия, преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии, аспирант кафедры теологии и истории религий РГПУ им. А. И. Герцена.

E-mail: [bulyko12@gmail.com](mailto:bulyko12@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5182-6310>

*Для цитирования:* Иоанн (Булыко), иером. Принципы «нового богословия» в трудах кардинала Ива Конгара // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 10–24.

Статья поступила в редакцию 14.09.2022; одобрена после рецензирования 03.11.2022; принята к публикации 07.12.2022.

---

*Hieromonk Ioann (Bulyko)*

## The Principles of the “New Theology” in the works of Cardinal Yves Congar



UDC 272-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_10

EDN FHKRGN

*Abstract:* The aim of the article is to demonstrate how the principles of the “new theology” are reflected in the works of the French theologian Dominican Yves Congar (1904–1995). The four fundamental principles are presented: the connection of theology with history, applying to sources, the synthesis of positive and speculative theologies, applying to Thomas Aquinas. It is demonstrated that the principles are realized for the renovation of the ecclesiastic preaching in accordance with the new requirements of the modern time through applying to the Christian tradition. The tradition for Yves Congar is a living attendance of the past in the present, aspired to the future. Applying to the tradition for him is a creative approach, a reconsideration of the centuries-old heritage and a permanent search for the Truth which he tries to find in the Holy Scripture, in the works of the Fathers of the Church, in the Divine Liturgy, in the exemplary lives of Christians and in the works of Thomas Aquinas. This creative approach permitted Congar on the one hand to find the answers to the questions of modernity (particularly in the domain of ecumenism and ecclesiology), and on the other hand to see the integral image of theology: due to this approach he was able to make synthesis of such domains as ecclesiology, pneumatology, and anthropology. The relevance of Yves Congar’s theology in modern conditions lies in fact that it points to the pluralism of the Christian tradition that is able to inspire for the reconsideration of the past and the present. Basing on the tradition and reconsidering it in the relation to the modernity, he was able to form his own theology.

*Keywords:* new theology, tradition, ecumenism, history, Thomas Aquinas, sources, Liturgy, Fathers of the Church, Holy Scripture, positive theology, speculative theology.

### *About the author:* **Hieromonk Ioann (Bulyko Ivan Petrovich)**

Candidate of theology; lecturer of the Department of Ancient Languages at the Saint-Petersburg Theological Academy; post-graduate student of the Department of Theology and History of Religion at the Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: bulyko12@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5182-6310>

*For citation:* Ioann (Bulyko), hieromonk. The Principles of the “New Theology” in the works of Cardinal Yves Congar. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 10–24.

The article was submitted 14.09.2022; approved after reviewing 03.11.2022; accepted for publication 07.12.2022.

XX в. дал множество блестящих богословов: православных — таких как В. Н. Лосский, прот. Флоровский, протопр. Н. Афанасьев, католических — А. де Любак, К. Ранер, протестантских — К. Барт, Ю. Мольтман. В их ряду нужно отметить имя французского доминиканца Ива Конгара (1904–1995), который является автором более чем 200 трудов. Самые известные его работы — «Верую в Духа Святого»<sup>1</sup>, «Предание и Предания»<sup>2</sup>, «Истинная и ложная реформа»<sup>3</sup>.

Ив Конгар принадлежал к течению 1930–1950-х годов «la théologie nouvelle» («новое богословие»), которое зародилось в Римско-Католической Церкви в среде французских и бельгийских богословов и имело своей целью «новое прочтение Писания, святоотеческих текстов в поисках обновления мысли и жизни в диалоге с современностью»<sup>4</sup>. Наименование «новое богословие» это движение получило со стороны критиков, и именно этот термин прижился в историографии<sup>5</sup>. Сами же представители этого движения предпочитали называть его «возвращение к истокам» (франц. *ressourcement*)<sup>6</sup>. К данному движению, помимо Ива Конгара, принадлежали такие известные католические богословы как Анри де Любак, Жан Даниелу, Мари-Доминик Шеню, Эдуард Схиллебекс и др. Все они внесли свой вклад в развитие данного движения.

Цель нашего исследования — изложить те принципы, которыми руководствовался Ив Конгар как представитель «нового богословия» в своей богословской деятельности, и показать, как эти принципы отразились в его богословских трудах.

Ив Конгар выразил своё видение богословия в статье под названием «Недостаток теологии», опубликованной в католической газете «Семь» от 18 января 1935 г. В статье он критикует неосхоластическую теологию, которая потеряла связь с верой и жизнью обычных людей. Конгар констатирует тот факт, что «теология становится видом научной деятельности... но она должна иметь живую связь с остальным знанием и человеческой деятельностью, которая давала бы всему остальному своё направление, меру, дополнение и плодотворность»<sup>7</sup>. Поэтому он указывает множество вопросов, «которые касаются самой жизни и остаются без ответа. Они никак не учитываются самими богословами»<sup>8</sup>.

Для Конгара богословие — прежде всего наука, которая должна быть открыта для вызовов времени и иметь связь с жизнью. Он делает акцент на том, что теология — это живая реальность, которая «подвержена «законам

<sup>1</sup> Congar Y. Je crois en L'Esprit Saint. Paris, 1997. 880 p.

<sup>2</sup> Congar Y. La tradition et les traditions. Paris, 2010. Vol. I. 320 p.; Vol. II. 302 p.

<sup>3</sup> Congar Y. Une vraie et faux fausse réforme dans l'Eglise. Paris, 1950. 571 p.

<sup>4</sup> Давыдов О. Б. «Новое богословие» в контексте эволюции католической мысли // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 43.

<sup>5</sup> Mettepenningen J. Nouvelle Théologie — New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II. London, 2010. P. 56.

<sup>6</sup> Давыдов О. Б. «Новое богословие» в контексте эволюции католической мысли... С. 43.

<sup>7</sup> Цит. по: Mettepenningen J. Nouvelle Théologie — New Theology... P. 56.

<sup>8</sup> Ibid. P. 56.

прогресса», подобно другим живым реальностям»<sup>9</sup>. Призыв Конгара сфокусирован на восстановлении непосредственной связи между клиром и мирянами, между теологией и жизнью. Он обращает внимание на недостаток интереса среди богословов к нуждам и деятельности обычных людей.

В этой связи будет уместным привести выдержки из статьи кардинала Жана Даниелу «Современные направления религиозной мысли» и сравнить его видение богословия с видением кардинала Ива Конгара. Даниелу утверждает: «Современное богословие стоит перед лицом трех требований: оно должно говорить о Боге как о Боге, не как об объекте, но по преимуществу как о Субъекте, проявляющим Себя тогда и так, как Он того хочет, и, стало быть, прежде всего проникнуться религиозным духом. Оно должно отвечать внутреннему опыту души современного человека и учитывать новые измерения, которые наука и история придали пространству и времени, а литература и философия — душе и обществу. И, наконец, оно должно быть четкой позицией по отношению к бытию, ответом, охватывающим всего человека целиком, изнутри обнаруживающим его активность, в которой разворачивается вся жизнь»<sup>10</sup>. По его мнению, «богословская мысль близка к тому, чтобы занять свое законное место в интеллектуальной жизни и обрести актуальность для нашего времени... Обращенное к глубинным истокам религиозной жизни, обновленное своей вовлеченностью в течения современной философской мысли, богословие, чтобы сохранить жизненность, должно, наконец, откликнуться на третье требование: оно должно учитывать потребности души, должно проникнуться апостольским духом и безраздельно участвовать в строительстве Тела Христова»<sup>11</sup>. «Разрыв между теологией и реальной жизнью является самой большой проблемой»<sup>12</sup>.

Сравнивая позиции Конгара и Даниелу, можно увидеть следующие параллели: богословы задают основной тон для теологии, которая должна служить духовным нуждам людей и стремиться находить отклик в их сердцах и душах, а не быть чем-то внешним, отвлеченным. Теология должна отвечать требованиям современности.

В своих трудах Ив Конгар отразил принципы движения «нового богословия», которые будут рассмотрены ниже.

### **Связь богословия с историей**

Стремление синтезировать историю и богословие является одной из характерных черт «нового богословия», для которого характерно убеждение в том, что исторические реальности тварного порядка служат сакраментальными средствами, ведущими к вечным Божественным тайнам. «Христианство — это

---

<sup>9</sup> Цит. по: Ibid.

<sup>10</sup> Даниелу Ж. Современные направления религиозной мысли / Пер. с франц. П. Б. Михайлова // Наследие Святых Отцов в XX веке: Итоги исследований. М., 2010. С. 14.

<sup>11</sup> Там же. С. 15.

<sup>12</sup> Там же.

не духовность, бегущая от греховного мира, это не гностицизм: оно изменяет понятие времени и порождает богословие истории. Бог Библии есть Бог совести и, более того, Бог истории»<sup>13</sup>. Библия — это история одного народа, евреев, происходящая в рамках всемирной истории; это история мира, поэтому ее можно понять, развивая «дискурс о всемирной истории»<sup>14</sup>. Бог входит в историю для того, чтобы спасти всех людей, а не только еврейский народ. Все люди на земле, по замыслу Божию, должны войти в единение с Богом, они включены в процесс спасения. Свое присутствие Бог являет здесь на земле, давая определенные знаки этого присутствия.

В мысли Конгара понятие истории занимает важное место. История для Конгара — это события, которые связаны со временем. «Верующий богослов через веру входит в план Божий, и именно здесь он ищет Разум, понимая Его как Божественную инициативу. Истинный мир созерцания и богословского разума обречен на инициативу свободного Бога, Который ведет к Своей воле ту обширную и неопределенную историю, первым персонажем которой является Он Сам»<sup>15</sup>.

Изучение христианской традиции является для него «исследованием Божественного Откровения, разворачивающегося в истории»<sup>16</sup>. Конгар вдохновлен историческим разнообразием форм христианских традиций, которые проистекают из библейских истоков, и разнообразием богословской мысли у древних Отцов.

Любовь к истории Конгар унаследовал от своего учителя Мари-Доминика Шеню, который настаивал на том, что теологи могут найти подлинные ответы, фокусируя свое внимание на истории, в которой Бог открывает Себя и в которой все компоненты для связи цепи икономии спасения. «В центре истории находится “Богочеловеческая тайна”, т. е. тайна Христа веры, который также есть Христос истории. Боговоплощение в конкретной личности Иисуса Христа побуждает богословов дать форму *fides quaerens intellectum*, помещая себя в *fides ex auditu*, допуская историческую критику в качестве надлежащего богословского инструмента»<sup>17</sup>.

На связь истории и богословия указывает также Жан Даниелу, говоря о том, что история есть путеводительница теологии, т. к. она позволяет понять Библию. Он считает христианство частью истории, с одной стороны, и историю частью христианства, с другой<sup>18</sup>.

Таким образом, можно сказать, что и Конгар, и Шеню, и Даниелу делают акцент на истории, т. к. именно история может дать возможность проследить все важные события в икономии спасения, а также познать законы человеческой истории.

<sup>13</sup> Gibellini R. Panorama de la théologie au XXème siècle. Paris, 1994. P. 99.

<sup>14</sup> Maltha A. H. Die Neue Theologie. München, 1966. P. 33.

<sup>15</sup> Ibid. С. 30

<sup>16</sup> Congar Y. Théologie historique. Paris, 1982. P. 23.

<sup>17</sup> Chenu M.-D. Position de le théologie // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1935. Vol. 24. P. 233.

<sup>18</sup> Daniélou J. Les orientations présentes de la pensée religieuse // Etudes. 1946. № 249. P. 10.

## Обращение к истокам

Делая акцент на истории, представители «нового богословия», естественно, стремились обращаться к первоисточникам — к Св. Писанию, святоотеческим творениям, Литургии. «К истокам!»<sup>19</sup> — таков был главный их девиз.

Сам Йв Конгар так характеризует принципы своей работы: «...особая связь с изучением источников, среди которых Писание, Отцы Церкви, Литургия, великие Соборы, сама церковная жизнь, христианская община»<sup>20</sup>.

Говоря об источниках веры, Конгар выделяет два вида богословских источников: конститутивные и декларативные. Конститутивные источники сохраняют наследие апостолов, тогда как декларативные — помогают понять значение древней традиции. Конститутивные источники составляют Писание и незаписанное апостольское предание Церкви, тогда как декларативные — включают Литургию, писания Отцов и учителей Церкви, церковную жизнь, церковные каноны и измышления разума. Конгар отдаёт предпочтение конститутивным источникам и описывает апостольский век как уникальный период в жизни Церкви.

Для Конгара Писание является самым важным и самым авторитетным источником Предания. Конгар ссылается на Писание во всех своих богословских трудах. Размышление над Писанием было важным компонентом его собственной духовной жизни. Из всех книг Библии он особенно выделял книгу Псалмов: «Псалмы много значат для меня. Они являются хлебом насущным, который питает мою надежду, они дают голос для моей службы Богу и моей любви к Нему»<sup>21</sup>.

Поскольку Писание имело Божественный источник, его буквальное содержание не исчерпывает его истинного смысла. Оно свидетельствует о событиях, которые относятся к чему-то за пределами их буквального значения. В священных текстах наряду с человеческой историей содержится Божественное руководство ко спасению, которое совершается человеком и Св. Духом в синергии. Поэтому, по мнению Конгара, читая Писание, важно использовать аллегорическое толкование и типологический метод (когда Ветхозаветные образы толкуются через призму Нового Завета).

В XX в. католические учёные усвоили историко-критический метод изучения Писания, изначально развитый протестантами, который предполагает научно-критическое исследование источников книг Библии, их авторства, датировки, а также научное толкование с целью понять тот мир, который скрывается в тексте. Конгар приветствовал вклад, который могли внести филология, археология, география, история культуры и литературный анализ в переосмысление библейского наследия. Он считал, что плодами этого исследования, которое будет отражено в библейских переводах, книгах, статьях, заметках будет «праздник разумения»<sup>22</sup>. Однако

<sup>19</sup> *Garigou-Lagrange R. La nouvelle théologie, où va-t-elle? // Angelicum. Vol. XXII. Roma, 1946. P. 126.*

<sup>20</sup> *Congar Y. La foi et la théologie. Paris, 1962. P. 127.*

<sup>21</sup> *Congar Y. Called to Life. New York, 1987. P. 19.*

<sup>22</sup> *Congar Y. La foi et la théologie... P. 33.*

он предупреждал, что новые научные подходы могут нести опасность, которая заключается в том, что человеческий элемент Писания может затмевать Божественный<sup>23</sup>.

Хотя Писание является самым важным конститутивным источником богословия, но его интерпретация неотделима от богословия декларативных источников. Первый такой источник — это ординарное и неординарное учительство, которое Конгар описывал как «учащую Церковь»<sup>24</sup>. Он использовал этот термин для того, чтобы охватить и Вселенские Соборы, которые имели место в истории Церкви, и учительское служение, практикующееся Церковью сегодня. Конгар считал, что учительство было установлено Богом, чтобы сохранять Церковь в истине через обетованного Св. Духа<sup>25</sup>.

Литургия, второй главный декларативный источник богословия, есть также поле деятельности Св. Духа. Литургия для Конгара есть особое явление Предания не только с точки зрения его сохранения и передачи, но и с точки зрения его развития. Он подчеркивает сакраментальный порядок реальности, которая существует в Литургии<sup>26</sup>. «Именно в Литургии Святой Дух, который вдохновлял Писания, говорит с нами. Литургия есть само предание на самой высокой ступени силы и торжественности»<sup>27</sup>. Это непосредственное выражение веры, которое символическим образом раскрывает тайну и служит источником богословского осмысления. «Если традиция в своём догматическом основании является толкованием Писания, продолжающей традицию Христа и апостолов, то Литургия — это воистину святой ковчег, содержащий священную традицию»<sup>28</sup>. Для Конгара цель богословского знания литургическая по своему характеру. Богословие восходит к хвале, прославлению и торжеству тайн общения и любви. Конгар считал, что литургическое действие ритуально и символически синтезирует полноту тайны, которая может отчасти содержаться в других формах христианского Предания.

Третьим богословским источником для Конгара является корпус писаний Отцов и учителей Церкви, которые, по его словам, «воздвигли церковное здание с трех сторон — в вероучении, в богослужении и в церковной дисциплине — в тот решающий момент истории, когда определялся ее дух. И это не все. К этому следует добавить экзегетическую традицию... а также то, что принято называть *духовностью*, притом что, разумеется, духовность Святых Отцов имела еще и ту особенность, что она не отделялась и даже не отличалась от их догматического сознания, именно она сопряжена с их восприятием Священного Писания. Святые Отцы определили жизнь Церкви. Разумеется, не всю до конца и не на пустом месте: они осуществили это, опираясь на Священное Писание и опыт исторического существования христианства — то и другое было взаимообусловлено и прояснялось одно

<sup>23</sup> Congar Y. La Recherche théologique entre 1945–1965. Paris, 2010. P. 38.

<sup>24</sup> Congar Y. La foi et la théologie... P. 58.

<sup>25</sup> Ibid. P. 157.

<sup>26</sup> Fierenes M. L'Esprit Saint et la Liturgie dans la Pneumatologie de Congar. Paris, 1997. P. 73.

<sup>27</sup> Congar Y. La tradition et les traditions... Vol. I. P. 434.

<sup>28</sup> Ibid. P. 106.



через другое»<sup>29</sup>. Конгар придаёт особое значение Отцам, внесшим важный вклад в жизнь Церкви в период её становления. Он считал, что Отцы действовали под водительством и вдохновением Св. Духа. Отцы являются образцом христианской жизни, пастырства, ибо они жили в лоне Церкви и практиковали молитву, аскетизм, церковную службу. Именно творения Отцов хранят и передают церковное Предание. Их наследие ни в коей мере не утратило своей актуальности, но является руководством для христианской жизни в современном мире<sup>30</sup>.

Жан Даниелу, как и Конгар, считает, что Отцы есть «не просто достоверные свидетели минувшего. Они представляют самую насущную пищу для современных людей, поскольку именно у них мы находим набор категорий, присущих современной мысли и утраченных схоластическим богословием»<sup>31</sup>.

Таким образом, обобщая мысли Конгара и Даниелу, мы можем сказать, что оба они видят актуальность святоотеческого наследия в том, что оно является духовным руководством для современного человека.

Четвёртым источником богословия для Конгара является реальная образцовая жизнь всех христиан в течение всей христианской истории. «Не только события и действия говорят о Боге, но Бог говорит и действует через них. Божественный Дух одухотворяет жизнь верующих»<sup>32</sup>.

К обращению к истокам призывали и другие представители «нового богословия». Так, Жан Даниелу настаивал на том, что возвращение к Библии, Литургии и патристике должно быть предпочтено богословию Фомы Аквинского<sup>33</sup>. Также и Мари-Доминик Шеню утверждал, что возвращение к истокам в исторической науке дает нам то же, что и «возвращение к началам в спекулятивной мысли: та же самая духовная энергия, то же омоложение, та же продуктивность; и оно даёт определённые гарантии»<sup>34</sup>. Таким образом, Конгар был не единственным, кто настаивал и призывал вернуться к изначальным истокам христианской веры для того, чтобы оживить богословие и приблизить его к реальной христианской жизни.

### **Синтез исторического и систематического богословия**

Обращение к истокам стало причиной особенного внимания представителей «нового богословия» к историческому (индуктивному) богословию. По мнению этой группы теологов, историческое богословие должно иметь такое же значение, как и систематическое богословие, под которым понимается богословие дедуктивное. Представители «нового богословия» поддерживали синтез исторической и систематической теологий.

---

<sup>29</sup> Конгар И.-Ж.-М. Святые Отцы — избранные орудия Священного Предания // Наследие Святых Отцов в XX веке: сб. ст. / Под ред. П. Б. Михайлова. М., 2019. С. 104.

<sup>30</sup> Там же. С. 104.

<sup>31</sup> Daniélou J. Les orientations présentes de la pensée religieuse... P. 10.

<sup>32</sup> Congar Y. The Mystical Body. Oxford, 2004. P. 153.

<sup>33</sup> Daniélou J. Les orientations présentes de la pensée religieuse... P. 10.

<sup>34</sup> Chenu M.-D. Position de le théologie... P. 235.

Следуя классификации Фридриха Шлейермахера, согласно которой теология подразделяется на историческую, систематическую и практическую, Конгар уделяет особенное внимание именно исторической теологии. Ее предметом являются Св. Писание, Св. Предание и Церковь, а «её условием — взаимодействие исторического изучения Писания и Предания с послушанием Церкви»<sup>35</sup>. Задача исторического богословия для Конгара заключалась в том, чтобы осознать — насколько это возможно — христианское учение через исследование собранных вместе свидетельств Божественного Откровения. Систематическое богословие, по его мнению, исходит из исторического богословия и служит основой для размышления над свидетельствами Божественного действия в истории человечества.

Параллелью к позиции Конгара можно назвать размышления Мари-Доминика Шеню, который изложил свои мысли по поводу исторической и систематической теологий в книге «Положение теологии»<sup>36</sup>. По его мнению, систематическая теология не может существовать без теологии исторической. Шеню полагал, что данные Откровения должны быть первичными по отношению к рациональным конструкциям.

Говоря о двух основных подходах к богословию — историческом и систематическом, — Шеню указывал на их определенную автономность и даже противостояние: «Спекулятивная, или систематическая, теология приобрела признаки самодостаточного знания и обладания Истиной, не нуждающегося в его поиске и свидетельствах, что находится в компетенции положительной, или позитивной (исторической), теологии, исследующей напрямую источники Божественного откровения и содержащей опыт его постижения»<sup>37</sup>. Однако Шеню осознаёт, что систематическая теология не может заменить собой Божественное Откровение. Она нуждается в исторической теологии, т. к. Божественная истина вверена христианской общине, и именно община передает истину от одного церковного поколения к другому. Систематическая же теология ни в коей мере не вытесняется исторической теологией. Она специализируется на том, что может быть названо «богословским разумом». Это этап *богословского вывода*, убедительность человеческой рациональности, имеющей свою силу и основание в самом факте Боговоплощения.

Голландский богослов Эдуард Схиллебекс, представитель «нового богословия», говорит, что «...теология является и позитивной, и спекулятивной во всех своих функциях. Невозможно быть хорошим богословом, если не обращаться к Священному Писанию, патристике»<sup>38</sup>. Таким образом, Схиллебекс признает необходимость синтеза двух подходов теологии, но вместе с тем отдаёт приоритет теологии исторической.

<sup>35</sup> Congar Y. La foi et la théologie... P. 139.

<sup>36</sup> Chenu M.-D. Position de le théologie... P. 235.

<sup>37</sup> Михайлов П. Б. Богословские ответы на вызовы европейского утопизма: некоторые теологические программы первой половины XX века // Вестник ПСТГУ. Серия II: История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 91.

<sup>38</sup> Schillebex E. Theologie // Theologisch Woordenboek — Roemond-Maaseik: Romen and Zonen. 1958. P. 4537.

Рене Драге, представитель «нового богословия» из Лювенского университета, настаивает на том, что необходимые знания по теологии можно получать, используя одновременно как исторический, так и систематический подход<sup>39</sup>. Вместе с тем он настаивает на том, что систематическое богословие должно быть подчинено историческому.

Таким образом, и Конгар, и приведенные нами авторы делают акцент на исторической теологии, которая исходит из данных Божественного Откровения. Но они одновременно признают и значение систематической теологии, благодаря которой создаются богословские умозаключения. Следовательно, можно прийти к выводу о том, что упомянутые теологи в равной степени признают значение и одного, и другого типа богословия и считают необходимым синтезировать их.

### Обращение к трудам Фомы Аквинского

Вторым следствием обращения представителей «нового богословия» к истокам можно назвать интерес ученых-теологов к трудам самого Фомы Аквинского, а не к его комментаторам и интерпретаторам.

Представители «нового богословия» не принимали того, что «общая практика ссылок на комментаторов Фомы с XVI–XVII-го веков стала достаточно частой в теологии, тогда как ссылки на труды самого Фомы часто воспринимались как второстепенные и были достаточно редкими»<sup>40</sup>. Представители «нового богословия» утверждали, что ссылаться нужно в первую очередь на труды самого Фомы. Будучи его апологетами, они возвращали его богословским взглядам исходный смысл. Сверяя богословие Фомы с данными Божественного Откровения и святоотеческого наследия, они стремились глубже осмыслить систему его взглядов, понять, каково оно было у самого Фомы вне зависимости от последующих интерпретаций. У них была уверенность в том, что «богословие Фомы Аквинского ни в коей мере не противоречит святоотеческой традиции, но уточняет и раскрывает ее»<sup>41</sup>.

Что касается Ива Конгара, то он, как представитель «нового богословия», также ратовал за «возвращение к историческому Фоме Аквинскому»<sup>42</sup>, к тому, чтобы богословие Фомы изучалось по самим его трудам, а не по трудам его комментаторов. Сам Конгар признавался в том, что Аквинат оказал большое влияние на его богословие. Он ценил Фому за активный поиск истины, за систематичность и ясность идей, за готовность всегда ответить на вызовы времени и за открытость диалогу. «Чем я обязан Фоме Аквинскому? Прежде всего, некоей структурой духа. Потому что Фома Аквинский... с невероятной силой диалектики проводил всю свою жизнь в поиске новых текстов, делал новые переводы, вел дискуссии со всеми религиями своей эпохи: иудеями, мусульманами ... Томизм — это, прежде всего, открытость к диалогу. Это,

<sup>39</sup> *Draguet R. Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui // Revue catholique des idées et des faits. 14 Febrary, 1936. P. 17.*

<sup>40</sup> *Mettepenningen J. Nouvelle Théologie — New Theology... P. 56.*

<sup>41</sup> *Vander R. Bilan de la théologie de XXIème siècle. T. II. Paris, 1997. P. 47.*

<sup>42</sup> *Congar Y. La foi et la théologie... P. 15.*

прежде всего, структура духа, которой я обязан Фоме и за которую я ему признателен»<sup>43</sup>.

Кроме того, Конгар ценит Аквината за пример, который вдохновил его самого к поиску истины: «Истине посвятил я всю свою жизнь, она — хозяйка всей моей жизни ... Как доминиканец, как брат-проповедник, я почитаю культ Истины. Девиз нашего ордена «Истина» ... Паскаль сказал, что даже из Истины можно сделать кумира. Это правда. Но поиск Истины может вдохновлять жизнь. Именно то, во что я верю, раскрывается в трудах Фомы Аквинского. Вот то, что объясняет мою привязанность к его мысли. Я люблю, прежде всего, строгость в его идеях. Я люблю манеру, в которой Фома ставит свои вопросы. В его мыслях всегда есть начало и заключение, причина и следствие. Томизм — истинный — это триумф ясности»<sup>44</sup>. Конгар считал, что истина должна быть обоснована с предельной ясностью. Этому содействует строгая логичность. Поскольку Фома строит свои рассуждения на логике Аристотеля, они отличаются логичностью и ясностью.

Конгар был последователем своего учителя Шеню, который один из первых предпринял попытку вернуться к аутентичному учению Аквината, о чем писал в своей книге «К пониманию св. Фомы»<sup>45</sup>. Анализируя тексты Аквината, Шеню показывает «контекст его мышления во всей сложности и динамической включенности в философский ландшафт эпохи»<sup>46</sup>. В трудах Фомы он стремился найти смысл истории и показать, как в его богословии она находит своё место. Историческое прочтение наследия Аквината позволило Шеню обосновать более динамичное и творческое богословие. Именно под влиянием Шеню Конгар стал использовать историко-критический метод чтения текстов Фомы.

За возвращение к изучению подлинного Фомы ратовали и другие представители данного течения. Так, Леон Антониус Жозеф Шарлье, преподаватель Лювенского университета, в предисловии к своей книге «Очерки богословской проблематики»<sup>47</sup> выражает желание остаться верным Фоме как в своих трудах, так и в духе. Для Шарлье эта верность была единственным законным основанием, на котором допустимо подлинно богословское обновление<sup>48</sup>.

Однако, выражая благоговейное отношение к богословию Фомы, Конгар подчеркивал: «Мы не воспринимали Фому как оракула, который бы прояснил раз и навсегда великие истины веры»<sup>49</sup>. Конгар понимал, что сам Аквинат всегда находился в поиске, и ему также было свойственно ошибаться, а потому ограничиваться только системой томизма нельзя. Он старался не абсолютизировать томизм, но пытался найти истину и в других христианских конфессиях — в Православии и Протестантизме (лютеранстве). Изучение

<sup>43</sup> Congar Y. Thomas d'Aquin: sa vision de la théologie et de l'Eglise. London, 1984. P. 66.

<sup>44</sup> Congar Y. Cette Eglise que j'aime. Paris, 1968. P. 90.

<sup>45</sup> Chenu M. D. Toward Understanding St. Thomas. Washington, D. C., 1964. 256 p.

<sup>46</sup> Давыдов О. Б. «Новое богословие» в контексте эволюции католической мысли... С. 45.

<sup>47</sup> Charlier L. Essai sur le problème théologique (Bibliothèque Orientation Section scientifique). Thuillies, 1938. P. 67.

<sup>48</sup> Mettepenningen J. Nouvelle Théologie — New Theology... P. 60.

<sup>49</sup> Congar Y. Thomas d'Aquin: sa vision de la théologie et de l'Eglise... P. 77.

истории, взаимоотношение с Православием и Протестантизмом вывели Конгара за пределы томизма. «Между тем, я некоторым образом продвинулся вперед и оставил томизм. Я продвинулся благодаря истории и экуменизму, потому что я много занимался историей, не будучи историком по профессии, и я практиковал экуменизм. Это помогло мне по-другому посмотреть на структуру томизма как на систему»<sup>50</sup>.

Таким образом, и для Конгара, и для Шеню, и для Шарлье принцип обращения к трудам Фомы является важным, поскольку он позволил ощутить ту историческую эпоху, в которой жил Аквинат, и проследить ту аргументацию, которую он использовал для защиты веры. Для них труды Фомы являются таким же истоком богословия, как Писания, творения Отцов, Литургия. А потому важно обращаться к его подлинным трудам, а не к его комментаторам.

### **Заключение**

Ив Конгар, являясь представителем «нового богословия», в своей богословской деятельности руководствовался следующими принципами:

1) обращение к истории, ибо именно с историей связано изучение христианской традиции, которая понимается Конгаром как исследование Божественного Откровения, разворачивающегося в истории. Задача богослова состоит в том, чтобы постичь законы этой истории и понять, в чем заключается воля Бога;

2) обращение к истокам. Для Конгара истоки богословия — Св. Писание, творения Отцов, Литургия, а также реальная образцовая жизнь христиан;

3) синтез исторического и систематического богословий, при этом богословие историческое Конгар считает первичным по отношению к систематическому, т.к. именно оно дает тот материал, на котором будет строиться систематическое богословие;

4) обращение к трудам самого Фомы, а не к его комментаторам и интерпретаторам. Конгар призывает обращаться к умозаключениям самого Аквината. Однако в то же время он признает, что нельзя ограничиваться только системой богословия Фомы, и потому обращается и к Православию, и к Протестантизму. В Православии его особенно привлекает учение о Церкви и связь этого учения с пневматологией. В протестантизме (лютеранстве) ему симпатизирует личность Лютера и свобода, которая проповедуется им.

Как было показано, данных принципов придерживались и другие представители «нового богословия», такие как Жан Даниелу, Мари-Доминик Шеню, Рене Драге, Леон Шарлье, Эдуард Схиллебекс и др., которые, как и Конгар, отразили их в своих богословских трудах. То, что данные положения нашли свое отражение в их богословских трудах, говорит об общем стремлении теологов предложить современности необходимые ресурсы для обновления церковной проповеди в соответствии с вызовами времени. Эти ресурсы они черпали из истоков христианской традиции, к которой и направлены все вышеизложенные тезисы.

---

<sup>50</sup> Ibid. P. 77.

В трудах Конгара христианская традиция занимает одно из главных мест, и особенно это видно из его работы «Предание и Предания»<sup>51</sup>. Христианская традиция для Конгара есть живое присутствие прошлого в настоящем, устремленном в будущее<sup>52</sup>. А «уникальность христианского отношения к традиции заключается в том, что она не просто копируется, а воспроизводится каждый раз по-иному»<sup>53</sup>. Конгар обращается к истокам христианской традиции не просто как к объектам исторического исследования, но как к источнику, который служил бы конструктивному богословию.

Обращение к традиции для Конгара не есть универсальное решение всех проблем: оно означает для него постоянный поиск истины, которую он пытается найти в Писании, творениях Отцов, Литургии, реальной образцовой жизни христиан и в трудах Фомы. Конгар творчески подходит к истокам христианской традиции, что позволяет ему, с одной стороны, найти ответы на вопросы современности (в частности, в области экуменизма, экклесиологии), а, с другой, увидеть целостную картину богословия. Благодаря творческому подходу он смог синтезировать такие области богословия как экклесиология, пневматология, антропология. Однако те истоки, к которым он обращается, «направляют и материально обеспечивают его теологические синтезы, но не заменяют их собственным содержанием»<sup>54</sup>. Опираясь на них и переосмысляя их в отношении к современности, Конгар формирует свое собственное богословие. Кроме того, делая акцент на важности обращения к традиции и на историческом богословии, он синтезирует два подхода к богословию — исторический и систематический.

С поиском истины связан для Конгара и его синтез истории и богословия, ибо «христианскому сознанию свойственно обостренное чувство истории... История, которую воспринимает христианское сознание, многозначна. В первую очередь, это — благовестие, евангельский нарратив, во вторую — история распространения Благой вести. Этим обстоятельством обусловлена такая характерная особенность теологического сознания христиан, как настойчивое обращение к своему прошлому, постоянная оглядка на недостижимые образцы христианского свидетельства. В этом вечном диалоге с прошлым черпается вдохновение к его продолжению в настоящем»<sup>55</sup>.

Следует отметить, что творческий поиск истины и переосмысление наследия прошлого вывел Конгара за пределы богословия Аквината: благодаря изучению истории и обращению к другим христианским конфессиям он сумел расширить свой богословский кругозор и попытался найти истину в Православии и Протестантизме.

---

<sup>51</sup> Congar Y. La tradition et les traditions. Paris, 2010. Vol. I. 320 p.; Vol. II. 302 p.

<sup>52</sup> Ibid. Vol. I. P. 6.

<sup>53</sup> Давыдов О. Б. «Новое богословие» в контексте эволюции католической мысли... С. 49.

<sup>54</sup> Там же. С. 45.

<sup>55</sup> Михайлов П. Б. Новое обращение к патристике. «Парижское богословие русского зарубежья» и «новая теология» французских католиков // Россия и мир в пространстве взаимосвязей и представлений: сб. ст. М., 2017. С. 133.

Таким образом, именно творческое возрождение христианской традиции, а не простое её повторение, характеризует богословие Ива Конгара. Оно актуально и в современных условиях, т.к. раскрывает многообразие христианской традиции, которая способна вдохновлять на переосмысление прошлого и настоящего.

## Источники и литература

### Источники

1. *Конгар И.-Ж.-М.* Святые Отцы — избранные орудия Священного Предания // Наследие Святых Отцов в XX веке: сб. ст. / Под ред. П. Б. Михайлова. М.: Наследие, 2019. С. 88–104.
2. *Даниелу Ж.* Современные направления религиозной мысли / Пер. с франц. П. Б. Михайлова // Наследие Святых Отцов в XX веке: Итоги исследований. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 14–30.
3. *Charlier L.* Essai sur le problème théologique (Bibliothèque Orientation Section scientifique). Thuillies: Ramgal, 1938. 267 p.
4. *Chenu M. D.* Toward Understanding St. Thomas. Washington, D. C.: Regnery Publishing, 1964. 256 p.
5. *Chenu M.-D.* Position de la théologie // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1935. Vol. 24. P. 232–257.
6. *Congar Y.* Called to Life. New York: Crossroad, 1987. 125 p.
7. *Congar Y.* Cette Eglise que j'aime. Paris: Cerf, 1968. 190 p.
8. *Congar Y.* Je crois en L'Esprit Saint. Paris: Cerf, 1997. 880 p.
9. *Congar Y.* La foi et la théologie. Paris: Cerf, 1962. 327 p.
10. *Congar Y.* La Recherche théologique entre 1945–1965. Paris: Cerf, 2010. 238 p.
11. *Congar Y.* La tradition et les traditions. Paris: Cerf, 2010. Vol. I. 320 p.; Vol. II. 302 p.
12. *Congar Y.* The Mystical Body. Oxford: Oxford University Press, 2004. 453 p.
13. *Congar Y.* Théologie historique. Paris: Cerf, 1982. 323 p.
14. *Congar Y.* Thomas d'Aquin: sa vision de la théologie et de l'Eglise. London: London Publishing House, 1984. 166 p.
15. *Congar Y.* Une vraie et fausse réforme dans l'Eglise. Paris: Cerf, 1950. 571 p.
16. *Daniélou J.* Les orientations présentes de la pensée religieuse // Etudes. 1946. № 249. P. 5–21.
17. *Draguet R.* Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui // Revue catholique des idées et des faits. 14 Febrary, 1936. P. 7–17.
18. *Schillebex E.* Theologie // Theologisch Woordenboek — Roemond-Maaseik: Romen and Zonen. 1958. P. 4542.

### Литература

19. *Давыдов О. Б.* «Новое богословие» в контексте эволюции католической мысли // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 39–50.
20. *Михайлов П. Б.* Богословские ответы на вызовы европейского утопизма: некоторые теологические программы первой половины XX века // Вестник ПСТГУ. Серия II: История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 86–98.

21. Михайлов П. Б. Новое обращение к патристике. «Парижское богословие русского зарубежья» и «новая теология» французских католиков // Россия и мир в пространстве взаимосвязей и представлений: сб. ст. М.: Благовест, 2017. С. 133–148.
22. Fierenes M. L'Esprit Saint et la Liturgie dans la Pneumatologie de Congar. Paris: Cerf, 1997. 173 p.
23. Garigou-Lagrang R. La nouvelle théologie, où va-t-elle? // Angelicum. Vol. XXII. Roma, 1946. P. 126–145.
24. Gibellini R. Panorama de la théologie au XXèmé scièclesiècle. Paris: Cerf, 1994. 399 p.
25. Maltha A. H. Die Neue Theologie. München: Aschendorf, 1966. 233 s.
26. Mettepenningen J. Nouvelle Théologie — New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II. London: T & T Clark International, 2010. 218 p.
27. Vander R. Bilan de la théologie de XXIème sciècle. T. II. Paris: Casterman, 1997. 247 p.



*Протоиерей Сергей Золотарев*

## Божественные атрибуты в духовно-академическом догматическом богословии синодального периода<sup>1</sup>

УДК 271.2-284(470)-9"1721/1917"  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_25  
EDN BXAWAY



*Аннотация:* В статье рассматривается проблема преподавания учения о божественных атрибутах (в традиционной номенклатуре — существенных свойствах) в отечественном догматическом богословии. Показана специфика догматического богословия как академической дисциплины; обозначены хронологические рамки периода возникновения и становления духовно-академической науки; осуществлен обзор ключевых богословско-догматических трудов российской богословской науки XVIII — нач. XX вв. Также на конкретных примерах продемонстрированы место и состав учения о божественных атрибутах в православном догматическом богословии. При необходимости указаны методологические принципы, лежащие в основе рубрикации и изложения материала. Приведены примеры усложнения или упрощения рубрикации, изменения расположения как конкретных свойств внутри общей структуры (премудрость, благодать и др.), так и взаимного расположения разделов (вопрос о единстве существа Божия). В заключение делается вывод, что поскольку перед догматикой преимущественно стоит цель изложить основанное на Божественном Откровении положительное вероучение Церкви, то изучение божественных атрибутов в рамках других дисциплин, а значит, и иных подходов, может способствовать развитию духовно-академической науки.

*Ключевые слова:* митр. Григорий (Постников), свт. Иннокентий (Борисов), архиеп. Димитрий (Муретов), свт. Филарет (Гумилевский), архиеп. Антоний (Амфитеатров), митр. Макарий (Булгаков), свт. Сильвестр (Малеванский), прот. Н. П. Малиновский, структура духовно-академического образования, догматическое богословие, систематическое богословие, божественные атрибуты, божественные предикаты, премудрость Божия, благодать Божия, единство существа Божия.

*Об авторе:* **Протоиерей Сергей Евгеньевич Золотарев**

Магистр богословия, магистр философии, старший преподаватель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: [zolotarev@spbda.ru](mailto:zolotarev@spbda.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5257-6306>

*Для цитирования:* Золотарев С., прот. Божественные атрибуты в духовно-академическом догматическом богословии синодального периода // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 25–49.

Статья поступила в редакцию 03.04.2023; одобрена после рецензирования 07.04.2023; принята к публикации 10.04.2023.

<sup>1</sup> Использованы материалы: Золотарев С., прот. Догматическое богословие в системе духовного образования // Учебный комитет Русской Православной Церкви. URL: <https://uchkom.info/publikatsii/8935/> (дата обращения: 01.02.2023).

---

*Archpriest Sergei Zolotarev*

## **Divine Attributes in the Theological Academy Dogmatics of the Synodal Period<sup>2</sup>**



UDC 271.2-284(470)-9"1721/1917"  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_25  
EDN BXAWAY

*Abstract:* The article considers the problem of teaching the doctrine of divine attributes (in the traditional nomenclature – essential properties) in Russian dogmatic theology. The specificity of dogmatic theology as an academic discipline is shown; the chronological framework of the period of emergence and formation of the theological academy science is indicated; a review of the key dogmatic theology works of the 18<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century Russian theological science is carried out. Also, specific examples demonstrate the place and content of the divine attributes doctrine in Orthodox dogmatic theology. If necessary, the methodological principles underlying the rubrication and presentation of the material are indicated. The complication or simplification of rubrication, as well as the changes in the arrangement of both specific properties within the general structure (wisdom, goodness, etc.), and the mutual arrangement of sections (the question of the unity of God's essence) are exemplified. It is concluded that since dogmatics primarily has the goal of presenting the positive Church doctrine based on Divine Revelation, the study of divine attributes within the framework of other disciplines, and hence other approaches, can contribute to the development of theological academy science.

*Keywords:* Metropolitan Gregory (Postnikov), St. Innocent (Borisov), Archbishop Demetrius (Muretov), St. Philaret (Gumilevsky), Archbishop Anthony (Amfiteatrov), Metropolitan Macarius (Bulgakov), St. Sylvester (Malevansky), Archpriest Nikolay Malinovsky, theological academy education structure, dogmatic theology, systematic theology, divine attributes, divine predicates, the wisdom of God, the goodness of God, the unity of God's essence.

*About the author:* **Archpriest Sergei Evgenievich Zolotarev**

Master of Theology, Master of Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: zolotarev@spbda.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5257-6306>

*For citation:* Zolotarev S., archpriest. Divine Attributes in the Theological Academy Dogmatics of the Synodal Period. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 25–49.

The article was submitted 03.04.2023; approved after reviewing 07.04.2023; accepted for publication 10.04.2023.

---

<sup>2</sup> Materials used: Zolotarev S., archpriest. Dogmatics in the System of Theological Education // Educational Committee of the Russian Orthodox Church. URL: <https://uchkom.info/publikatsii/8935/> (date of access: 02/01/2023).

Божественные атрибуты могут быть предметом внимания самых разных академических дисциплин — от догматического и основного богословия до аналитической теологии и философии религии. Поскольку целью нашей работы является демонстрация места и состава учения о божественных атрибутах (свойствах) в духовно-академическом богословии, то необходимо, во-первых, показать специфику догматического богословия как академической дисциплины; во-вторых, указать хронологические рамки периода возникновения и становления духовно-академической науки; в-третьих, на конкретных примерах проиллюстрировать место и состав учения в трудах ключевых ученых-догматистов.

Как отмечает Ж.-К. Ларше, исторически перед богословием стояли три цели: катехизические (научение), апологетические (защита) и доксологические (славословие, молитва)<sup>3</sup>. В настоящее время перед догматическим богословием стоят преимущественно катехизические цели, и классический «катехизис» представляет собой сокращенную систему догматического богословия.

Итак, догматическое богословие (догматика) является систематическим изложением православного христианского вероучения, и, будучи конфессиональным, излагает свои положения строго в свете Св. Предания Православной Церкви<sup>4</sup>. Систематическое же изложение имеет целью как удобство изложения, так и восприятия вероучительных истин. Это предполагает, что все отдельные истины и положения православной веры должны представлять собой части, связанные в единое целое. А главную мысль православной догматики, связующую все догматы, можно выразить как «учение о едином истинном Боге Отце, Сыне и Святом Духе, и Его божественном домостроительстве, или многообразной премудрости, явленной в устройении царства Божия»<sup>5</sup>. Сами же догматы суть «вероучительные богооткровенные истины, которые хранятся, определяются и преподаются православной Церковью как неизменные, обязательные для всех верующих и принимаемые ими, по доверию к авторитету Св. Писания и по силе подчинения Церкви, правила веры»<sup>6</sup>. Важно отметить, что обязательность догмата не является просто формальным требованием признания церковного вероучения для членства в Церкви. Догматы указывают «маршрут» к цели человеческой жизни — спасению, понимаемому в православии как «обожение». Таким образом обнаруживается сотериологическое значение догмата. Как отмечает П. П. Пономарев, богословская наука «пытается осветить древне-христианскую догматику с точки зрения христианской

---

<sup>3</sup> См., напр.: Ларше Ж.-К. Что такое богословие? Методология православного богословия в его практике и преподавании / Пер. с фр. М., 2021. С. 18.

<sup>4</sup> Подр. см.: Золотарев С., прот. Догматическое богословие в системе духовного образования...

<sup>5</sup> Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие Православной католической восточной Церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. СПб., 1862. С. 38.

<sup>6</sup> См.: Введенский А. И. К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский вестник. 1904. № 6. С. 183.

сотериологии, полагая христианское учение о спасении в качестве основного принципа, утверждающего одни, православные, и отрицающего другие, еретические, формулы догмата»<sup>7</sup>.

Помимо догматов в богословии присутствуют богословские мнения, часто называемые теологуменами<sup>8</sup>. Не будучи фундированными в Откровении, богословские мнения не принимаются Церковью в качестве общеобязательных вероучительных положений. Ложное мнение, вступающее в противоречие с Откровением, опознается и осуждается Церковью как ересь.

Итак, важнейшим методологическим принципом и своего рода «точкой сборки» догматики является сотериологичность. Согласно В. Н. Лосскому, «христианское богословие, в конечном счете, всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом или обожение (θέωσις), о котором говорят восточные отцы»<sup>9</sup>.

Исходя из вышесказанного, можно попытаться артикулировать стоящие перед догматикой задачи. Во-первых, выявить в Откровении собственно догматы христианской веры и представить их в целостности и неизменности, для чего необходимо изучать догматы в их источниках под руководством Православной Церкви. Во-вторых, по возможности объяснить их для нашего сознания, для чего необходимо показать, что догматы проясняют и восполняют те познания о Боге, которые приобретаются разумом на основании естественного Откровения Божия. В-третьих, нужно указать сотериологическое измерение догмата. Также всегда необходимо учитывать исторический контекст, т.к. при неизменности содержания догмата сами формулировки (догматические формулы) уточнялись и совершенствовались<sup>10</sup>.

Поскольку классические «катехизисы», представляющие собой краткую догматику, в той или иной степени комментировали Символ веры, это естественным образом задавало структуру дисциплины, излагающей вероучение. Постепенно складывалась та структура догматического богословия, которая стала общепринятой в курсах догматики: сначала излагается учение о Боге в Самом Себе, а затем о Боге в Его явлении творению.

---

<sup>7</sup> Пономарев П. П. Преосвященный епископ Сильвестр, как ученый богослов. Казань, 1909. С. 17.

<sup>8</sup> Существует восходящая к В. В. Болотову традиция словоупотребления, различающая область богословских мнений на, собственно, *теологумены* и *частные богословские мнения*. Первые, по Болотову, характеризуются большей авторитетностью: «θεολογούμενον в своем существе это — то же богословское мнение, но только мнение тех, которые для всякого кафолика — более чем только богословы: это — богословские мнения святых отцов *единой нераздельной Церкви*; это — мнения тех мужей, среди которых стоят и те, которые достойно именуется «учителями вселенных»» (См.: Болотов В. В. К вопросу о Филюкве. СПб., 1914. С. 31 слл.).

<sup>9</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ, 2012. С. 12.

<sup>10</sup> Об этой проблеме подр. см.: Чекановский А., *прот.* Степень неизменности догмата // Труды КДА. 1913. Декабрь. С. 467–501.

Это соответствует традиционному святоотеческому<sup>11</sup> делению вероучения на собственно «богословие» (θεολογία) и «домостроительство» (οἰκονομία).

В разделе «Учение о Боге в Самом Себе» излагается учение о Боге, (1) едином в Существо и (2) троичном в Лицах. Учение об атрибутах (свойствах) Божиих традиционно и составляет предмет первой части этого раздела.

Всю многовековую историю становления догматического богословия как науки для удобства можно разделить на три периода. В качестве опорных точек можно обозначить VIII и XVII вв.

В середине VIII в. появляется «Источник знания» прп. Иоанна Дамаскина, представляющий собой систематический синтез всей святоотеческой мысли по ключевым вероучительным вопросам и ставший на многие века основным учебником по догматике. В XVII в. в качестве реакции на реформатское по духу «Исповедание веры» патр. Кирилла Лукариса появляются т.н. Символические книги православной Церкви, а именно «Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» киевского митрополита Петра (Могилы), принятое на Соборе в Яссах в 1643 г., и «Исповедание веры» иерусалимского патриарха Досифея (Нотары), написанное в 1672 г. и более известное как «Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере» (1723 г.). Также с XVII–XVIII вв. в результате дифференциации богословских наук сначала на Западе, а затем и на православном Востоке догматическое богословие выделяется в качестве самостоятельной дисциплины<sup>12</sup>.

Православная наука Нового времени связана с именем киевского митрополита свт. Петра (Могилы) и основанием им в 1631 г. богословской школы в современном значении. Сохранившиеся в рукописях (на латинском языке) богословские курсы в большинстве своем были составлены по католическим образцам XVII – нач. XVIII вв. В их основе лежала оставшаяся незавершенной система Фомы Аквината (*Summa totius theologiae*), имеющая следующий состав. В первой части преподавалось учение о Боге как причине всего, т.е. о Боге едином в существе и троичном в Лицах, а также о Творении и Промысле. Во второй части излагалось учение о Боге как о конечной цели (*de ultimo fine hominis*), а именно о добродетелях, грехах, законе и благодати. Наконец, в третьей части говорилось о Боге как о пути, приводящем к его цели, а именно о воплощении и таинствах. На основе этого капитального труда достаточно произвольно компоновались богословские курсы, часто без всякой внутренней связи между отдельными трактатами (обычно их насчитывалось

---

<sup>11</sup> См., напр.: *Gregorius Nazianzenus, S. In sanctum pascha (orat. 45). [2022.052]* // *Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature*. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?2022:052:6086> (дата обращения: 29.03.2023). Режим доступа: для зарегистрированных пользователей.

<sup>12</sup> Для более подробного знакомства с предметом рекомендуем исторический раздел в книге: *Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: в 2 т. Изд. 4-е. Т. 1. СПб., 1883. С. 37–65; а относительно новейшего периода: Лисовой Н. Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия // Богословские труды. 2002. № 37. С. 5–127.*

восемь), причем в большинстве своем в них не столько раскрывалось положительное догматическое учение, сколько решались логически-отвлеченные вопросы. Божественные атрибуты разбирались в первом трактате «De Deo uno et trino». Примечательно, что в древнейшем сохранившемся Киево-могилянском курсе, читавшемся в 1693–1697 гг. Стефаном Яворским, этот раздел, напротив, помещен в самый конец<sup>13</sup>.

Догматическое богословие как наука выделяется в отдельную дисциплину с 1711 г. Первым опытом подобного рода были лекции по догматическому богословию ректора Киевской академии (1710–1716) **Феофана (Прокоповича, 1681–1736)**, будущего архиепископа Новгородского. Именно он положил начало догматике как самостоятельной науке, разделив богословие на догматическое и нравственное, а также постарался придать ей систематический вид, руководствуясь в этом трудами ведущих догматистов т. н. лютеранской схоластики Каловия, Квенштедта и Голлазия<sup>14</sup>. Сам архиеп. Феофан не успел дописать свой курс, но по составленному им подробному плану свод был завершен и издан в 1782 г. в Лейпциге<sup>15</sup>. Догматическая система архиеп. Феофана разделена на две части: в первой говорится о Боге в Самом Себе (de Deo ad intra), во второй — о Боге вовне (de Deo ad extra). После первого тома пролегомен архиеп. Феофан переходит к разделу о вере (De fide seu de credendis) и второй том посвящает учению «о Боге внутри (De Deo ad intra), в отношении к сущности (essentiam), существованию (existentiam) и атрибутам (attributa)»<sup>16</sup>. Следующие два тома излагают учение о Пресвятой Троице и исхождении Св. Духа. В первых семи главах второго тома поднимаются вопросы непостижимости Бога, имен Божиих, существования Бога, единства Божия и Его простоты (которые не рассматриваются соответственно в качестве атрибутов). Божественные атрибуты подробно излагаются в главах 8–19 второго тома: 8) Об атрибутах Бога вообще; 9) О совершенстве Божиим; 10) О бесконечности и вечности Божией; 11) О неизмеримости Божией; 12) О неизменности Божией; 13) О мудрости Божией; 14) О всемогуществе Божиим; 15) О произволении Божиим; 16) О благодати Божией; 17) О жизни и бессмертии Божиим; 18) О блаженстве Божиим; 19) Об отрицательных атрибутах Божиих<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> См.: *Ястребов М. Ф.* Преосвященный Димитрий, как профессор догматического богословия // *Димитрий (Муретов), архиеп.* Полное собрание творений. Т. 6. М., 1899. С. 51–52; *Его же.* Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов), как профессор богословия Киевской Духовной Академии // *Труды КДА.* 1900. Т. 3. № 12. С. 546.

<sup>14</sup> *Ястребов М. Ф.* Преосвященный Димитрий, как профессор догматического богословия... С. 53–54; *Его же.* Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов), как профессор богословия Киевской Духовной Академии... С. 548–549. Подробнее об источниках Феофана см.: *Тихомиров Ф.* Трактаты Прокоповича о Боге Едином по существу и триничном в Лицах. СПб., 1884. С. 93–155.

<sup>15</sup> *Theophanes Procopowicz, archbishop.* Christiana Orthodoxa Theologia. Lipsiae, 1782.

<sup>16</sup> *Ibid.* Vol. I. Т. II. P. 311–478.

<sup>17</sup> См.: *Феофан (Прокопович), архиеп.* Christiana Orthodoxa Theologia. Роспись структуры / Пер. с лат. иером. Феодора (Юлаева) // Памятники богословской мысли. Вып. 4. Русское богословие XVIII в. [Эл. издание]. СПб., 2011. С. 2–3. Краткое изложение трактатов см.: *Тихомиров Ф.* Трактаты Прокоповича о Боге Едином по существу и триничном в Лицах... С. 16–28.

На основе лейпцигского издания в 1802 г. архим. **Ириней (Фальковский, 1762–1823)** издает свой двухтомный догматический «Компендиум»<sup>18</sup> с тщательным сохранением структуры архиеп. Феофана, и этот труд в последующие годы станет основным руководством по догматическому богословию. В сокращении о. Ириней система архиеп. Феофана делится на две части в восемнадцати книгах. В первой части (*de Deo ad intra*) раскрывается учение: I) о существе, бытии и свойствах Божиих; II) о Троице; III) об исхождении Св. Духа. Вторая часть (*De Deo ad extra*) излагает учение о Боге в Его явлении миру. Как мы покажем далее, такой план догматической системы признавался удовлетворительным вплоть до 1819 г.<sup>19</sup>

Принято считать, что впервые русский язык становится языком научного богословия во второй половине XVIII в., когда публикуется труд «Православное учение, или Сокращенная христианская богословия» (1765) иеромонаха (впоследствии митрополита) **Платона (Левшина, 1737–1812)**. Это сочинение не являлось академическим курсом, а представляло собой написанный для наследника престола Павла Петровича (будущего Павла I) пространный катехизис, состоящий из трех частей: 1) о богопознании естественном, руководствующем к вере евангельской; 2) о богопознании, утверждаемом на Откровении; 3) о заповедях закона, или нравоведении. Божественные свойства рассматриваются в пятой главе первой части после размышлений о началах человеческого познания, доказательств бытия Бога и характеристики Его как Существа всех высочайшего, независимого и самобытного. Автор, отвечая на вопрос «Какие суть свойства Божии?» пишет: «когда Бог не зависит ни от кого и не может не быть; следует, что он есть един (1), что он есть безначальный, безконечный и вечный (2). А вечный должен быть невещественный, безтелесный и бессмертный (3). Следовательно дух наичистейший (4). А чистейший дух без сомнения есть разумный (5), Всеведущий (6), Премудрый (7), Свободный (8), Преплагий (9), Преправедный (10), Пресвятой (11), Всемогущий (12). А из сего по необходимости заключить надобно, что он есть пресовершенный, преблаженный (13), и верховный Господь всех (14)»<sup>20</sup>. Далее он кратко размышляет о каждом свойстве, приводя примеры из Св. Писания.

В результате реформы духовного образования в 1808–1814 гг. преподавание догматического богословия должно было отныне вестись на русском языке и в соответствии с единым планом, разработанным в 1814 г. ректором СПбДА

---

<sup>18</sup> Christianae, Orthodoxae, Dogmatico-polemicae Theologiae, olim a clarissimo viro Theophane Procopowicz ... Compendium, ... ab ... Irenaeo Falkowski completum. Mosquae, 1802. [=Компендиум Христианской Православной Догматико-полемической Теологии, подготовленной ученым мужем Феофаном Прокоповичем и его последователями, изданной впервые в трех томах в 1782 году, созданный для пользы российского юношества, с прибавлением шести последних книг на основании набросков того же Феофана].

<sup>19</sup> *Ястребов М. Ф.* Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов), как профессор богословия Киевской Духовной Академии... С. 550.

<sup>20</sup> *Платон (Левшин), иером. [митр.]* Православное учение. М., 1800. Л. 2 об. — 5 об.

**свт. Филаретом (Дроздовым, 1782–1867)**<sup>21</sup>. Согласно этому плану, догматическое (созерцательное) богословие разделялось на две части: (1) «богословие отрешенное (*Theologia absoluta*)», предметом первого является «созерцание Бога, и свойств его в собственном существе», и (2) «богословие относительное (*Theologia relativa*)», чей предмет — «созерцание Божиих свойств и действий в отношении к другим бытиям». Первая часть состояла из трех разделов: а) О бытии Божиим; б) О свойствах Божеского естества в его безразличии; в) О единстве и Троичности Божества<sup>22</sup>.

Среди рекомендованных учебных пособий — до появления более подходящих новых — свт. Филарет упоминает «Компендиум» о. Иринаея (Фальковского), сочинения архиеп. Феофана (Прокоповича), митр. Платона (Левшина) и архим. Макария (Петровича), а также рекомендует обращаться к святоотеческим текстам, в частности свт. Григорию Богослову и свт. Афанасию Великому<sup>23</sup>. Очевидно, что свой курс во время преподавания в СПбДА (1812–1819) свт. Филарет выстраивал по приведенной схеме.

С выпускниками первого курса (1809–1814) реформированной СПбДА связаны все три высших духовных школы<sup>24</sup>. В Санкт-Петербурге читал догматику архим. Григорий (Постников). В Московской академии после архим. Филарета (Амфитеатрова) догматическое богословие передается архим. Кириллу (Богословскому-Платонову), а в Киеве первым ректором и профессором догматики стал архим. Моисей (Богданов-Платонов).

Лекции профессора и ректора СПбДА архим. **Григория (Постникова, 1784–1860)**, будущего митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского, были опубликованы на русском языке — по традиции, анонимно<sup>25</sup> — в созданном им первом русском богословско-академическом журнале «Христианское Чтение» за 1822 г. Архим. Григорий начал первым преподавать богословие на русском языке. Опубликованные лекции включали в себя два раздела: «Учение о Боге, поколику Он есть един»<sup>26</sup> и «Учение о Боге Отце, Сыне Божиим и Св. Духе, или о Св. Троице»<sup>27</sup>. Учение о божественных свойствах располагалось в первой части. После общего вступления и изложения темы «О средствах к познанию Бога» автор приводит разделение учения о Боге,

---

<sup>21</sup> *Филарет (Дроздов), архим.* Обзорение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 1. СПб., 1885. С. 122–151.

<sup>22</sup> Там же. С. 136.

<sup>23</sup> Там же. С. 140–141. О Макарии (Петровиче) см. сноску 2 на с. 140.

<sup>24</sup> *Чистович И. А.* Биографический список студентов С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1888. С. 4–7.

<sup>25</sup> Об авторстве см.: Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1821–1903 годы. С приложением алфавитного указателя собственных имен. СПб., 1905. Кол. 110.

<sup>26</sup> [Григорий (Постников), архим.] Учение о Боге, поколику Он есть един // Христианское чтение. 1822. Ч. 6. Кн. 4. С. 50–128.

<sup>27</sup> [Григорий (Постников), архим.] Учение о Боге Отце, Сыне Божиим и Св. Духе, или о Св. Троице // Христианское чтение. 1822. Ч. 6. Кн. 4. С. 166–244.



приведенное выше. Первое и основное «понятие о непостижимом существе (substantia) Божиим»<sup>28</sup>, согласно автору, есть «дух». Далее в разделе «О свойствах Божиих вообще», он называет свойствами Божиими все совершенства, приписываемые Богу в Св. Писании и принадлежащие к Его существу, и приводит следующие классификации, встречающиеся у разных богословов. Так, свойства могут разделяться на: 1) отрицательные и утвердительные; 2) собственные и иносказательные; 3) нравственные и естественные; 4) первоначальные и зависимые; 5) самостоятельные и относительные; 6) покоящиеся и действующие<sup>29</sup>.

Сам же автор следует следующей схеме: I. Качества существа Божия; II. Ум Божий и качества ума Его; III. Воля Божия и её качества и IV. Условия существа Божия, как следствия Его совершенств.

К «качествам существа Божия»<sup>30</sup> как Духа относятся 1) вечность; 2) независимость (по бытию); 3) неизменяемость; 4) независимость от всех условий времени; 5) вездесущие; 6) независимость от условий пространства. Под именем ума Божия понимается «сила, по которой Ему принадлежит совершеннейшее всеведение»<sup>31</sup>. Предметами всеведения являются вечное познание о Себе Самом и знание всего в сотворенном мире. Бог знает всё необходимое, действительное (но случайное) и всё возможное. Познание Богом вещей возможных автор называет «средним», или «гипотетическим» (hypothetica) и «условным» (de futuro conditionato)<sup>32</sup>. Главной трудностью для человеческого понимания указывается вопрос о ведении будущих свободных человеческих мыслей, расположений и действий. Наконец, о свойствах познания Божия отмечается, что оно есть «настоящее», «самое ближайшее», «самое ясное, самое верное, или истинное», и заключается, что Божий ум непостижим для ума человеческого. Под волей Божией понимается сила, «которой разумное существо располагает к произведению чего-либо»<sup>33</sup>. Далее автор приводит классификации этой рубрики богословами. Волю Божию разделяют на «необходимую и свободную», из которых первая основывается на «необходимом познании Божиим» и имеет своим предметом Бога, а вторая, соответственно, всё, существующее вне Бога. Свободная воля разделяется на «условную» и «безусловную», из которых первая всегда приходит в исполнение, а вторая — только при исполнении обязательных условий<sup>34</sup>. Поскольку существо Божие находится вне условий времени, то и воля Его (или хотение) есть единое вечное хотение. Наконец, когда это вечное Его хотение относится к Самому Себе, то оно есть ни что иное как Его любовь, и таковой остается и в отношении к тварям. Таким образом, «воля Божия в существе своем есть не иное что, как любовь Божия»<sup>35</sup>. Эту мысль автор подтверждает, во-первых, тем, что в Св. Писании

<sup>28</sup> [Григорий (Постников), архим.] Учение о Боге, поколику Он есть един... С. 64.

<sup>29</sup> Там же. С. 66–68.

<sup>30</sup> Там же. С. 69–77.

<sup>31</sup> Там же. С. 77.

<sup>32</sup> Там же. С. 80.

<sup>33</sup> Там же. С. 86.

<sup>34</sup> Там же. С. 87.

<sup>35</sup> Там же. С. 90.

имена, обозначающие волю Божию (θέλημα, βουλή), часто представляются тождественными с именами любви Божией (ἀγάπη, χάρις)<sup>36</sup>. В разделе «О качествах воли Божией» излагаются с подробной внутренней рубрикацией следующие свойства: 1) святость; 2) всемогущество; 3) премудрость; 4) свобода; 5) благость; 6) правосудие; 7) истинность или верность. Премудрой воля Божия необходимо называется «в отношении к совершеннейшему уму Божию»<sup>37</sup>. Сама же «премудрость Его есть такое свойство, по которому Он избирает наилучшие цели и для них наилучшие средства»<sup>38</sup>. «Истинность» как свойство состоит в том, что «всякое объявление Его разумным тварям о Себе Самом, своей ли воле или о самих тварях, всегда сообразно с Его совершеннейшим умом и Его волею»<sup>39</sup>. Наконец, последний раздел «Условия существа Божия, как следствия Его совершенств»<sup>40</sup>, рассматривает Бога как 1) Единого; 2) Великого или Славного; 3) Блаженного.

В реформированной Московской Духовной Академии с 1816 по 1819 гг. догматику читал ректор о. **Филарет (Амфитеатров, 1779–1857)**, который старался избегать всяческих заимствований из систем западных богословов. План его лекций был заимствован из курса Иринейя (Фальковского). Сами лекции отличались сжатостью, простотой и ясностью, причем излагалось только положительное учение и отсутствовала всякая полемичность. При необходимости — например, в разделе об именах Божиих — давался филологический анализ. Каждый раздел завершался нравственным выводом (т. н. usus)<sup>41</sup>. По этому конспекту читали догматику и его преемники. Сам свт. Филарет с 1837 г. возглавлял Киевскую кафедру, и с эпохой его предстоятельства и деятельного участия в жизни Киевских Духовных школ будут связаны имена таких догматистов как свт. Иннокентий (Борисов), архиеп. Димитрий (Муретов) и архиеп. Антоний (Амфитеатров).

Преемник свт. Филарета на посту ректора архим. Кирилл (Богословский-Платонов) (1819–1824) сначала читал по конспекту свт. Филарета, а затем перешел на преподавание на русском языке и стал следовать преимущественно конспектам ректора СПбДА о. Григория (Постникова). Следующий ректор Поликарп (Гойтанников) (1824–1835) вновь вернулся к латыни в преподавании. При составлении своего курса он следовал системе только что вышедшей догматики Либерманна (1-е изд. 1819 г.), но обильно подкреплял богословские положения свидетельствами св. отцов Восточной Церкви<sup>42</sup>.

Следующим ректором и профессором догматического богословия был будущий свт. Филарет (Гумилевский, 1805–1866). Архим. Филарет был блестящим лектором, сочетал обширную ученость и трудолюбие. В своем курсе

<sup>36</sup> Там же. С. 91.

<sup>37</sup> Там же. С. 97.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же. С. 120.

<sup>40</sup> Там же. С. 122–127.

<sup>41</sup> *Смирнов С.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 13–15.

<sup>42</sup> Там же. С. 16–20.

он использовал критику источников, филологические изыскания, преподавал историю догматов, а также остро полемизировал с протестантским рационализмом<sup>43</sup>. Перед епископской хиротонией и назначением на Рижскую кафедру в 1841 г. обер-прокурор Синода Н. А. Протасов с подачи митр. Филарета (Дроздова) настойчиво требовал от о. Филарета написания и издания курса по догматике на основе его знаменитых лекций, поскольку всеми признавался острый недостаток в руководстве к изучению догматического богословия. Впервые лекции были напечатаны в расширенном и дополненном виде только в 1864 г. в Чернигове<sup>44</sup>. Как отмечал позже прп. Иустин (Попович), догматика свт. Филарета, написанная «в философско-критическом духе, уделяет много места апологетическо-рациональному объяснению и оправданию догматов»<sup>45</sup>. Пособиями при составлении курса для о. Филарета служили в том числе новинки католической догматики Клее (1835) и Бреннера (1837), но заимствование состояло главным образом в составлении плана и использовании цитат отцов Церкви и классических писателей<sup>46</sup>. По замечанию проф. А. Л. Катанского, благодаря историческому методу раскрытия содержания догматов «Догматику» архиеп. Филарета «можно назвать переходом от догматического богословия к историческому изложению догматов»<sup>47</sup>.

Догматика архиеп. Филарета была структурирована следующим образом: 1) Бог в Себе: а) Единый по существу; б) Троичный в Лицах; 2) Бог в явлении тварям: а) Творец и Промыслитель; б) Бог Спаситель падшего человека; в) Бог исполнитель цели Своей о мире.

Первое отделение «Бог единый по существу» включает в себя разделы (1) о богопознании, (2) о бытии Божиим (с рассмотрением «показаний, а не доказательств»), (3) о свойствах Божиих и (4) о единстве существа Божия. Структура в академических конспектах и напечатанном учебнике совпадала за одним исключением. В лекциях раздел «О единстве существа Божия» располагался до раздела «Свойства Божии», а в печатной догматике — после<sup>48</sup>.

Начиная раскрытие учения о свойствах Божиих, свт. Филарет отмечает: «О непостижимом остается говорить то, что Он Сам сказал о Себе для человека, и говорить осмотрительно»<sup>49</sup>, поскольку легче сказать, что Бог не есть, чем то, что Он есть. Затем приводятся свидетельства о простоте (несложности) Бога.

Переходя к разделению свойств Божиих, свт. Филарет делает пространственный обзор классификаций, встречавшихся у богословов прошлого, и заключает, что «самое точное деление свойств Божиих — невозможно, потому что невозможно точное познание существа Божия. Но избрать более других удобное

<sup>43</sup> Там же. С. 20.

<sup>44</sup> Листовский И. С. Филарет архиепископ Черниговский. Чернигов, 1894. С. 33–34.

<sup>45</sup> Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви // *Его же*. Собрание творений. Т. 2. М., 2006. С. 57.

<sup>46</sup> Смирнов С. История Московской духовной академии до ее преобразования... С. 21.

<sup>47</sup> Катанский А. Л. Об историческом изложении догматов // *Христианское чтение*. 1871. № 5. С. 808.

<sup>48</sup> Смирнов С. История Московской духовной академии до ее преобразования... С. 21.

<sup>49</sup> Филарет, архиеп. Черниговский. Православное догматическое богословие. Изд. 3-е. Ч. 1. СПб., 1882. С. 36.

и возможно, и должно»<sup>50</sup>. Наиболее удобным автору представляется следующее рассуждение по аналогии. Как в духе человеческого различаем мы бытие духа и силы духа (разум, волю и чувство), то и естественным разделением свойств Божиих (и самым удобным) будет различение в Боге качеств бытия Божия и качеств жизни Божией (ума Божия, воли Божией и самоощущения Божия). А так как бытие составляет общую принадлежность сил, то качества бытия Божия могут быть названы общими качествами существа Божия, а качества сил ума Божия, воли, чувства — частными свойствами Божиими. В результате формируется следующая классификация.

1) По отношению к бытию Божию (общие качества): а) бытие безвременное — самобытность, вечность, неизменяемость; б) бытие вне пространства — вездеприсутствие; в) бытие без пространства и времени — духовность Божию.

2) По отношению к жизни Божией (частные свойства): а) по уму — всеведение и премудрость; б) по воле — свободу, всемогущество, святость, благодать и правду; в) по самоощущению — блаженство<sup>51</sup>.

Выпускник Киевской духовной академии 1823 г. свт. **Иннокентий (Борисов, 1800–1857)** сформировал целое поколение русских богословов. В течение шестнадцати лет (1824–1840) — сначала в Петербурге, а затем в Киеве — он читал ряд богословских предметов, в том числе введение в круг богословских наук, догматическое и нравственное богословие. Лекции он читал по-русски, но сохранившиеся конспекты написаны на латинском языке<sup>52</sup>. Следуя устоявшейся в его время практике, свт. Иннокентий в своих лекциях делит богословие на две части — религиозистику и экклезиастическую, первая из которых в свою очередь разделяется на догматическое и нравственное богословие (т.е. теоретическую и практическую части).

Согласно конспекту 1833 г., первая часть догматики — «О Богопознании» — начинается с изложения учения о Боге и Его свойствах<sup>53</sup>. Здесь представлены следующие разделы: 1) Понятие о Боге и Его бытие; 2) Его жизнь и чистейшая духовность; 3) Свойства существа Божия: (а) вечность, (б) независимость, (в) неизменяемость, (г) вездеприсутствие, (д) свобода от условий пространства; 4) Разум Божий и его свойства: (а) всеведение, его действительность, способ и окружность, (б) премудрость; 5) Воля Божия и ее: (а) бытие, (б) природа, (в) свойства: святость, благодать, правосудие, свобода, истинность, всемогущество; 6) Условия божественной природы: единство, блаженство, слава.

Несмотря на наличие внешнего сходства с конспектом предшественника и учителя свт. Иннокентия, первого ректора реформированной в 1819 г. КДА архим. Моисея (Богданова-Платонова), между ними обнаруживается глубокое внутреннее различие. У свт. Иннокентия впервые представлен

<sup>50</sup> Там же. С. 38. Стр. 13.

<sup>51</sup> Там же. С. 38–39.

<sup>52</sup> *Ястребов М. Ф.* Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов), как профессор богословия Киевской Духовной Академии... С. 528.

<sup>53</sup> Там же. С. 537–538.

систематический, построенный на одной идее план догматики<sup>54</sup>. Уже о. Моисей делил догматику на три части: теогнозию (theognosia), сотериологию (soteriologia) и дикестологию (dicestologia), следуя схеме новейшей на тот момент католической догматики Добмайера<sup>55</sup> 1818 г. Учение о существовании Божиим (de natura Dei) излагалось у архим. Моисея в третьем разделе первой части. Как отмечает проф. М. Ф. Ястребов<sup>56</sup>, план архим. Моисея более логичен, чем план догматики архиеп. Феофана (Прокоповича). Но свт. Иннокентий его совершенствует, полагая в основание трехчастного деления общую идею, связывающую части догматики в органическое целое: идею «царства Божия». Причем план Добмайера выбирается им сознательно, после критического обозрения различных возможных схем<sup>57</sup>.

Вероятно, именно текст лекций по догматическому богословию, прочитанных в Киевской Духовной Академии в 1831–1833 гг., был впоследствии издан в виде отдельных трактатов под общим названием «О Боге вообще, как учредителе царства нравственного или небесного»<sup>58</sup> в первом томе собрания сочинений. Под этим заголовком располагаются трактаты о Боге в Самом Себе, о Боге троичном в Лицах, а также разделы о сотворении мира, о Промысле (или Провидении) и о существах, высших человека, или о духах. Божественные атрибуты рассматриваются в первой части, озаглавленной «Учение о Боге вообще — в Самом Себе»<sup>59</sup>.

В преамбуле свт. Иннокентий отмечает, что учение о существовании Божиим имеет две стороны: единство природы и троичность Лиц. При этом собственно христианской он полагает вторую (т.е. учение о Троице). Первая же относится к философской, естественной, «ибо разум учит о Боге вообще и Его свойствах»<sup>60</sup>. После предварительных размышлений о необходимости и путях богопознания — при констатации непостижимости существа Божия и ограниченности умов познающих — свт. Иннокентий переходит, собственно, к изложению учения о существовании Божиим. Он разделяет это учение на А) о существовании Божиим; Б) об уме Божиим; В) о воле Божией; Г) о способе Его существования<sup>61</sup>.

Автор отмечает, что Св. Писание касается существа Божия только «случайно и отрицательно», говорит, что Он *не* есть, но не *что* Он (курсив мой. — *прот.* С. З.). Все же положительные названия не выражают существа

---

<sup>54</sup> Там же. С. 546.

<sup>55</sup> У Добмайера соответственно это theologia, cristologia, dicasteologia. См.: Ястребов М. Ф. Высокопреосвященнейший Димитрий (Муретов), архиепископ Херсонский и Одесский // Отдельный оттиск из журнала Труды КДА. 1899. № 5. С. 26.

<sup>56</sup> Ястребов М. Ф. Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов), как профессор богословия Киевской Духовной Академии... С. 552.

<sup>57</sup> См.: Ястребов М. Ф. Преосвященный Димитрий, как профессор догматического богословия... С. 55.

<sup>58</sup> Иннокентий (Борисов), архиеп. О Боге вообще, как учредителе царства нравственного или небесного // Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонскаго и Таврическаго. СПб., 1907. С. 193–286.

<sup>59</sup> Там же. С. 191–221.

<sup>60</sup> Там же. С. 192.

<sup>61</sup> Там же. С. 197.

Божия, а есть лишь «приблизительные Его названия — эмблемы Божества»<sup>62</sup>. Рассмотрим эти именованя в соответствии с авторской рубрикацией. Первым (а) «по времени, важности и приблизительности» является имя Иегова. Этим именем выражается свойство самобытности, «то, что Он есть от Себя». Далее (б) автор указывает имя «свет», указывающее на свойство «чистоты»<sup>63</sup>, при этом задается вопросом, выражает ли это именование существо Божие. Третье (с) наименование есть «огонь», указывающее на «могущество Божие». Четвертое (д) именование есть «любовь», которое «существа Божия не выражает, а выражает сторону Его нравственную»<sup>64</sup>. Наконец, пятое (е) именование — «дух» — выражает существо Божие настолько, насколько нам это необходимо, т.е. под этим именем Господь Иисус Христос заключил следующее понятие о Боге: «Бог есть существо бестелесное, умное, нравственно-свободное и могущественное»<sup>65</sup>. Автор отмечает, что этот «символ» (т.е. именование «дух») является самым лучшим и обильнейшим, полагает его в основание учения о существе Божиим. Соединив же все именованя, святитель заключает: «Бог есть существо по превосходству, дух — существо разумное и нравственное, огонь и свет чистейший и вместе нестерпимый для некоторых существ»<sup>66</sup>, отмечая, что этими «метафорами» Св. Писание не исчерпывает, конечно же, существо Божие, но уясняет Его для нравственного взора. В сотворенном мире преимущественно открываются такие совершенства Божии, как 1) жизнь Божия; 2) беспредельность Божия; 3) вечность Божия и 4) мудрость Божия, благость и др. Поскольку всякое существо представляется нашему разуму существующим под тремя условиями, т.е. по отношению к закону причинности, пространству и времени (вопросы: откуда, где и когда), то «по отношению к образу существования Божия можно выражаться так: ни от кого, нигде, никогда, или положительно: от Себя, везде, всегда»<sup>67</sup>. Отсюда автор переходит к изложению следующих условий бытия Божия (т.е. свойств): а) Самобытность, независимость бытия Божия; б) беспредельность, неизмеримость или вездеприсутствие; с) вечность; д) неизменяемость<sup>68</sup>.

Переходя к частным проявлениям существа Божия, свт. Иннокентий указывает, что существо духа состоит из ума, воли и действий, а значит, и учение о Боге как Духе можно рассматривать в этом порядке. Раскрывая учение об уме Божиим, автор указывает на всеведение Божие, к предметам которого, наряду с прошлым, настоящим и будущим, относится «четвертый вид знания — знание будущего условного, т.е. того, что могло бы быть, но что никогда не будет»<sup>69</sup>. Премудрость не выделяется у автора здесь отдельным пунктом, напротив, указывается, что «Св. Писание изображает всеведение Божие еще под видом мудрости. Всеведение, по учению его, есть теория, а мудрость — практика;

---

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же. С. 198.

<sup>65</sup> Там же. С. 199.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Там же. С. 202–203.

<sup>68</sup> Там же. С. 203–207.

<sup>69</sup> Там же. С. 208.

та покоится, а сия действует»<sup>70</sup>. Мудрость преимущественно изображается в Откровении по отношению к человеческому роду и тайне спасения: «Бог употребляет средства достаточные, мудрые, цели избирает святые, высокие, неизменяемые»<sup>71</sup>. Раздел «О воле Божией» начинается с указания, что слово «воля» в Св. Писании заменяется «желанием», произволением», «любовью». Воля в Боге есть «сила действующая — ... рассудок в действии, равно как воля в созерцании есть рассудок»<sup>72</sup>. В Писании Бог представляется или с волей действующей, или с волей страждущей: действующей в добре — производящей, а страждущей во зле — допускающей. По отношению к добру она представляется неограниченной, а по отношению к злу — самоограничивающейся<sup>73</sup>. Далее рассматриваются «качества» воли Божией, к которым относятся 1) свобода; 2) могущество; 3) святость; 4) правда (законодательная и исполнительная); 5) благодать; 6) премудрость; 7) истинность или верность. Благодать Божия, по свт. Иннокентию, представляется в Писании премудростью, ведь в Боге совершенства все одни и те же, и только мы их разделяем. Премудрость благодати в Боге состоит в том, что «Он дает столько, сколько нужно и сколько требует его совершеннейший ум. Эта мера определена Самим Богом в устроении существа каждой твари. Полнота блаженства измеряется внутренним ощущением, а оно различно. Но главным образом мера сообщаемых даров определяется свойством приемлемости существ»<sup>74</sup>.

Необходимым следствием полноты совершенств и действий Божиих являются Его 1) «самодовольство — блаженство» и 2) «Внешняя слава Божия». Свт. Иннокентий ещё не вводит в рубрикацию самостоятельный раздел о чувствовании Божиим, но, размышляя о блаженстве, замечает: «Это блаженство может ли быть без самоощущения? Нет! И потому, кроме ума и воли, должно приписать Богу нечто похожее на наше чувство, только здесь особенно должно отвлекать все несовершенное, ибо эта сторона принадлежит у нас земле»<sup>75</sup>. Воздаяние же славы Богу разумными творениями составляет, согласно Писанию, их блаженство.

Преемником свт. Иннокентия на профессорской (1837), а затем и ректорской (1841) должности был архим. **Димитрий (Муретов, 1811–1883)**, будущий архиепископ Херсонский и Одесский. Первоначально о. Димитрий следовал восходящему к Добмайеру трехчастному плану своего предшественника, а затем выработал собственную программу<sup>76</sup>. В отличие от свт. Иннокентия, конспекты он писал уже по-русски<sup>77</sup>. Первая программа догматики включала следующие три части: Бог как 1) учредитель нравственного царства;

<sup>70</sup> Там же. С. 211.

<sup>71</sup> Там же. С. 212.

<sup>72</sup> Там же. С. 213.

<sup>73</sup> Там же. С. 214.

<sup>74</sup> Там же. С. 221.

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> *Ястребов М. Ф.* Высокопреосвященнейший Димитрий (Муретов), архиепископ Херсонский и Одесский... С. 26.

<sup>77</sup> *Ястребов М. Ф.* Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов), как профессор богословия Киевской Духовной Академии... С. 528.

2) Восстановитель нравственного царства; 3) Судия нравственного царства<sup>78</sup>. В конспекте к выпуску десятого академического курса (1839–1841) уже представлена иная система<sup>79</sup>. В своем «Введении в догматику» архим. Димитрий, ставя вопрос о главном предмете догматики, дает характеристики нескольким существующим планам курса, построенным либо как учение о Троице и делах Божиих в царстве природы, благодати и славы, либо по Символу веры в соответствии с периодами божественной деятельности, либо вокруг идеи «Царства Божия»<sup>80</sup>. Сам же он наиболее естественным и освященным отцами Церкви считает следующий порядок. «Древние отцы Церкви символ разделяли на учение о Боге и учение о спасении (θεολογία ἀπλὴ καὶ οἰκονομική)», в связи с чем и догматику следует разделить на две части: общую и особенную. В первой излагается учение о Боге в Самом Себе и Его действиях относительно к миру конечных существ (творение и промысл). Вторая же часть посвящена учению о домостроительстве спасения, а именно приуготовлению ко спасению, его совершению «в личном деле и служении Иисуса Христа, как совершается теперь и будет совершаться в вечности» вплоть до Второго Пришествия во славе Господа Иисуса Христа и откровения Царства славы<sup>81</sup>. Таким образом, учение о божественных атрибутах оказывается в первой части курса, причем в опубликованной программе догматических чтений раздел учения о Троице после вводного раздела о богопознании начинается с «Учения о трех Божественных Лицах». И уже после триадологии излагается «Учение о едином божественном естестве трех Лиц св. Троицы», представляющее собой следующую структуру<sup>82</sup>.

1) Доказательство единства Божия; 2) Соглашение учения о трех Лицах с учением о едином Боге, вследствие которого всем трем Лицам св. Троицы принадлежат: А) одно божественное существо, по которому св. Троица есть дух (а) личный, (b) независимый, (c) неизменяемый, (d) вездесущий; Б) один божественный ум (а) всеведущий и (b) всесовершенный; В) одна божественная воля (а) святая, (b) всемогущая, (c) премудрая, (d) всесвободная, (e) благая, (f) правосудная; 3) Следствие божественных совершенств и заключение всего учения о Боге.

По оценке М. Ф. Ястребова<sup>83</sup>, лекции архим. Димитрия, уступая по красноречию, в то же время по плану и составу системы превосходили лекции свт. Иннокентия: «Система Димитрия расположена по совершенно самостоятельному плану, и в противоположность замечаемой в системе Иннокентия логической расплывчатости, развивается из одного центра и отличается замечательною логическою сосредоточенностью. Серединным пунктом ...

<sup>78</sup> Ястребов М. Ф. Высокопреосвященнейший Димитрий (Муретов), архиепископ Херсонский и Одесский... С. 22.

<sup>79</sup> Там же. С. 26.

<sup>80</sup> Димитрий (Муретов), архиеп. Введение в догматику // Его же. Полное собрание творений... Т. 6. С. 103–105.

<sup>81</sup> Там же. С. 105–106.

<sup>82</sup> Димитрий (Муретов), архиеп. Программа по догматическому богословию // Его же. Полное собрание творений... Т. 6. С. 71–72.

<sup>83</sup> Ястребов М. Ф. Преосвященный Димитрий, как профессор догматического богословия... С. 51.



он ставит спасение человека, совершенное Иисусом Христом: это ... центр, из которого все части догматики выходят, как радиусы»<sup>84</sup>. Сам же метод чтений архим. Димитрия он называет историко-библейским, в противовес субъективно-спекулятивному методу свт. Иннокентия<sup>85</sup>.

Важной вехой в истории преподавания догматической науки стала публикация «Догматического богословия Православной Кафолической Восточной Церкви» (1848) архим. (впоследствии архиеп.) **Антония (Амфитеатрова, 1815–1879)**, ставшего на следующие двадцать лет основным учебником в духовных семинариях и выдержавшего восемь переизданий. Впоследствии его сменил «Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия» (1869) митр. **Макария (Булгакова, 1816–1882)**. В основу учебника архим. Антония положен курс лекций, читавшийся им в Киевской Духовной семинарии с 1841 по 1849 гг. Можно даже говорить о соавторстве с митр. Филаретом (Амфитеатовым) — родным дядей о. Антония — который оказывал всяческую поддержку, осуществлял контроль, регулярно вычитывал текст и даже показывал черновики митр. Филарету (Дроздову)<sup>86</sup>. Также о. Антоний использовал лекции о. Димитрия (Муретова), которого в 1851 г. и сменил на должности ректора КДА. В связи с выходом «Догматического богословия» обер-прокурор Н. А. Протасов благодарил автора: «Вы оказали нам великую услугу... Вы сняли с нас позор, что доселе в России не было своей системы богословской»<sup>87</sup>.

В общей структуре своего курса архим. Антоний следует традиционной уже схеме, очевидно воспринятой от свт. Филарета, и делит догматику на «Учение о Троице и Боге»<sup>88</sup> и «Учение о домостроительстве Божиим», а первый раздел в свою очередь состоит из (1) учения о Боге, едином по существу, и (2) учения о трех Лицах Пресвятой Троицы.

Раздел «Учение о Боге едином по существу» начинается с постулирования истины бытия Божия, затем рассматривается вопрос непостижимости существа Божия при необходимости (см. Ин 17:3) познавать Его. После рассмотрения способов богопознания приводятся важнейшие имена Божии «как начала для составления некоторого понятия о Боге»<sup>89</sup>. Разъясняя имена «Сый» (πῶς) и «Дух», со ссылками на свт. Григория Богослова и прп. Иоанна Дамаскина, о. Антоний отмечает, что первое имя преимущественно указывает на совершеннейшее существо Божие, а второе — и на жизнь Божию. Отсюда он выводит следующее предварительное понятие о Боге: «Он есть Дух, обладающий безконечною и совершеннейшею сущностью и жизнью, Творец и Промыслитель

---

<sup>84</sup> Там же. С. 57.

<sup>85</sup> Там же. С. 62.

<sup>86</sup> См.: *Сергий (Василевский), архим.* Высокопреосвященный Антоний (Амфитеатров), архиепископ Казанский и Свяяжский. Т. 1. Казань, 1885. С. 114.

<sup>87</sup> Там же. С. 133.

<sup>88</sup> См.: *Антоний (Амфитеатров), архим.* Догматическое богословие Православной кафолической восточной Церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. СПб., 1862. С. 40–63.

<sup>89</sup> Там же. С. 45.

вселенной»<sup>90</sup>. Далее он распределяет свойства на принадлежащие (1) сущности Божией; (2) жизни Божией и (3) совокупно сущности и жизни Божией.

К свойствам сущности Божией (первая группа) о. Антоний относит: 1) простоту (и чистоту); 2) независимость (самобытность); 3) вездеприсутствие; 4) вечность; 5) неизменяемость<sup>91</sup>. Жизнь Божия (вторая группа) проявляется 1) совершеннейшим умом и 2) совершеннейшей жизнью. Раздел об уме Божиим рассматривает предметы и образ ведения Божия. Воля Божия рассматривается сама в себе (вечная, неизменяемая, простая и единая) и в своих действиях (безусловных, условных, прямых / положительных и непрямых / отрицательных). Главной характеристикой (характером) воли Божией указывается чистейшая и совершеннейшая любовь. Далее говорится о предмете и свойствах воли Божией, к которым о. Антоний причисляет: 1) святость; 2) свободу; 3) всемогущество; 4) премудрость; 5) благодать; 6) правосудие; 7) истинность, после чего подчеркивается совершеннейшее согласие всех свойств Божиих<sup>92</sup>. Наконец, к последней (третьей) группе свойств, относящихся совокупно к сущности и жизни Божией, догматист относит: 1) величие и славу Божию; 2) блаженство Божие и 3) единство Божие, которым завершается раздел о Божественных атрибутах. В конце каждого параграфа предлагается нравственное поучение, связанное с конкретным свойством<sup>93</sup>.

Отметим, что в классификации о. Антония нет выделения отдельно группы свойств «чувствования / самоощущения» Божия, на которое указывает (но не выделяет) уже свт. Иннокентий (Борисов), а свойство «премудрости» отнесено не к «уму Божию», а к «воле Божией».

Вторая половина XIX столетия знаменуется выходом в свет т.н. больших догматик, к которым следует отнести фундаментальное двухтомное «Православно-догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова) (1849–1853), (первоначально опубликованное в пяти томах) в последствии дорабатывавшееся и многократно переиздававшееся; рассмотренное выше двухтомное «Православное догматическое богословие» свт. Филарета (Гумилевского) (1864), пятитомный «Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов» свт. Сильвестра (Малеванского) (1878–1891), и четырёхтомный труд прот. Николая Малиновского «Православное догматическое богословие» (1910). Поскольку в целом эти труды хорошо всем известны, доступны<sup>94</sup>, исследованы<sup>95</sup> и порой неоднократно переизданы, мы

---

<sup>90</sup> Там же. С. 46.

<sup>91</sup> Там же. С. 47–52.

<sup>92</sup> Там же. С. 52–60.

<sup>93</sup> Там же. С. 60–63.

<sup>94</sup> См. интернет-портал «Русское богословие», в частности раздел: Догматическое богословие. Вып. 1. Классические системы русского догматического богословия: XIX в. // Русское богословие / сканирование, вводные статьи: Изд-во «Аксион эстин»; интернет-версия: Кафедра библеистики СПбДА. URL: <http://russian-theology.ru/cds/dogmatic-theology-1/index.html> (дата обращения: 01.02.2023).

<sup>95</sup> Введенский А. И. Сравнительная оценка догматических систем Высокопреосвященного митрополита Макария и архимандрита Сильвестра // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1886. Кн. 2. С. 129–150; Кн. 3. С. 248–280; Кн. 4. С. 334–352;

ограничимся здесь кратким общим обзором и указанием на важные с нашей точки зрения особенности.

Не будет преувеличением сказать, что «Православно-догматическое богословие» профессора и ректора СПбДА архим. Макария (Булгакова), будущего митрополита Московского, поделило историю русского богословия на до и после митр. Макария<sup>96</sup>. По мнению Н. Н. Глубоковского, догматика митр. Макария «это грандиозная попытка научной классификации накопившегося догматического материала, который она подвергает строжайшему взаимному объединению, принимая всё пригодное и устраняя обветшавшее. Так подводился итог всему предшествующему развитию, и создавалась фактическая возможность для дальнейшего движения по новым путям»<sup>97</sup>. На архим. Макария и его труд столь сильное влияние оказал о. Димитрий (Муретов), чьи лекции он слушал в КДА (1837–1841), что даже звучали обвинения в плагиате, впрочем, решительно опровергнутые<sup>98</sup>. Архим. Макарий начал преподавание в СПбДА в 1842 г., его первые лекции по догматике были опубликованы в «Христианском Чтении»<sup>99</sup> в 1848 г., а с 1849 по 1853 гг. поочередно вышли отдельным изданием все пять томов, впоследствии сгруппированные уже в два тома в соответствии с общей структурой<sup>100</sup>. Общее деление системы архим. Макария действительно соответствует структуре курса о. Димитрия (Муретова): 1) учение о Боге и общем отношении Его к миру и человеку (θεολογία ἀπλή), и 2) учение о Боге-Спасителе и особенном отношении Его к человеческому роду (θεολογία οἰκονομική). Митр. Макарий, в частности, ссылается<sup>101</sup> на подобное деление вероучения в «Исповедании восточной Церкви» (1625) Митрофана Критопулоса, впоследствии Александрийского патриарха. Сам Критопулос, впрочем, не совсем последовательно придерживается своей схемы<sup>102</sup>. Поиск словосочетания «θεολογία ἀπλή» по электронной базе TLG не дал положительных результатов, поэтому источники самого о. Митрофана пока не установлены. Свт. Иннокентий (Борисов) в своем отзыве очень высоко оценивал такое структурирование, поскольку в нем за исходную

---

*Его же.* К вопросу о методологической реформе православной догматики... С. 179–208. Также см. вводные статьи на портале «Русское богословие».

<sup>96</sup> См., напр.: *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия... С. 10, 14, 17.

<sup>97</sup> См.: *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 7.

<sup>98</sup> *Ястребов М. Ф.* Памяти высокопреосвященных Димитрия (Муретова) и Макария (Булгакова) // Труды КДА. 1887. № 6. С. 231, 233–238; *Скабалланович М. Н.* О лекциях по богословию архим. Димитрия (Муретова) в их студенческих записях // Труды КДА. 1911. № 3. С. 447–449.

<sup>99</sup> См.: Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение»... Кол. 111–112.

<sup>100</sup> *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие: в 2 т. Изд. 4-е. СПб., 1883.

<sup>101</sup> Там же. Т. 1. С. 28.

<sup>102</sup> Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, συγγραφεῖσα ἐν ἐπιτομῇ διὰ Μητροφάνους Ἱερομονάχου Πατριαρχικοῦ τε Πρωτοσυγγέλλου τοῦ Κριτοπούλου // *Καρμίρης Ἰ. Ν.* Τὰ Δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα. Τ. 2. Ἀθῆναι, 1953. Σ. 499–500.

точку догматики берется самая суть христианства — учение о спасении, а обе части системы являются равными и выводятся из одного начала<sup>103</sup>. Что же касается методологии, то «макариевская» догматика близка церковно-апологетическому методу западных догматических систем XVII в. и использует «логико-аналитический метод»<sup>104</sup>, который можно продемонстрировать на примере понятия о свойствах Божиих. Сначала идет общее катехизическое определение свойств Божиих — «Бог есть Дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный»<sup>105</sup>; далее следует выделение из этого определения каждого свойства в отдельности, доказывається истинность каждого свойства свидетельствами Откровения; подтверждается святоотеческими цитатами, и при необходимости обосновывается доводами разума. В конце раздела дается нравственное приложение догмата.

В отличие от своего учителя архим. Димитрия (Муретова), начинающего с учения о Троице, и затем переходящего к учению о едином существе трех божественных Лиц, архим. Макарий традиционно начинает с раздела «О Боге, едином в существе». После предварительной темы о богопознании располагаются разделы 1) О единстве Божиим и 2) О существе Божиим.

Указав, что слово «Дух» понятнее всего указывает на непостижимое естество Божие, автор дает определение существенных свойств (τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα, proprietates essentielles, или ἄξιώματα, νοήματα, ἐπιτηδεύματα, attributa, perfectiones), как принадлежащих самому Божественному существу и отличающих Его от всех прочих существ, называет их общими (ἰδιώματα κοινά) для всех Лиц Пресвятой Троицы. Подчеркнув, что определить число существенных или общих свойств Божиих невозможно, архим. Макарий пишет: «мы, последуя примеру Церкви, ограничимся рассмотрением только некоторых из них — главнейших, которые наиболее характеризуют существо Божие, объемлют собою или объясняют и другие, менее заметные, свойства, и о которых яснее говорится в Божественном откровении»<sup>106</sup>. Далее, отметив условность любой классификации, он предлагает разделять атрибуты на (1) свойства существа Божия вообще; (2) свойства ума Божия и (3) свойства воли Божией. К первым он относит: 1) Беспредельность; 2) Самобытность; 3) Независимость; 4) Неизмеримость и вездесущие; 5) Вечность; 6) Неизменяемость; 7) Всемогущество. К свойствам ума Божия относятся: 1) Всеведение и 2) Высочайшая премудрость. Наконец, к свойствам воли Божией причисляются: 1) Высочайшая свобода; 2) Совершеннейшая святость; 3) Бесконечная благодать; 4) Совершеннейшая истинность и верность; 5) Бесконечное правосудие.

Введенный в 1869 г. новый «Устав Духовных академий» (называемый иногда «Макарьевским»), сообщил историческое направление преподаванию

<sup>103</sup> См.: *Иннокентий Херсонский, свт.* Разбор сочинения доктора богословия епископа Макария, под заглавием «Православно-догматическое богословие» // *Его же.* Сочинения. Единоц, 2006. С. 753.

<sup>104</sup> *Пономарев П. П.* Преосвященный епископ Сильвестр, как ученый богослов... С. 8.

<sup>105</sup> *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие... Т. 1. С. 95.

<sup>106</sup> Там же. С. 102.

всех важнейших богословских наук; догматическое богословие должно было излагаться в обязательном сочетании с историей догматов и с критическим разбором инославных интерпретаций<sup>107</sup>. Этим историко-догматическим методом и руководствовался свт. **Сильвестр (Малеванский, 1828–1908)**. Он учился в КДА (1853–1857) в эпоху ректорства Антония (Амфитеатрова) и был его постриженником. Следующие сорок лет его жизни (1858–1898) были связаны с Киевскими духовными школами, из которых последние 15 лет — в должности ректора. С 1877 по 1891 гг. в «Трудах Киевской духовной академии» печатался ряд его статей «Из чтений по догматическому богословию», которые потом и составили «Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)» в пяти томах. В основу методологии свт. Сильвестром был положен «историко-генетический метод»<sup>108</sup>. Так, если митр. Макарий начинает изучение догмата с готового определения, то еп. Сильвестр этим заканчивает, начиная с «зерна», положенного в Св. Писании. «Митр. Макарий своею системою отвечает на вопрос: как и на каком основании церковь веровала и верует. Свт. Сильвестр своим *Опытом* уясняет: как и по каким поводам церковь изъясняла и изъясняет, формулировала и формулирует свое учение»<sup>109</sup>.

В разделении догматики свт. Сильвестр возвращается к традиционной структуре. Первый, «предварительный» том после общего введения включает разделы «Истина бытия Божия», частично относящийся к апологетике, а также «О познаваемости Бога, при непостижимости Его существа» и «О способах Богопознания и их значении». Весь второй том посвящен первой части догматики — «О Боге в Самом Себе», — содержащей главы (1) О Боге едином в существе и (2) О Боге троичном в Лицах. Остальные три тома содержат вторую часть — «О Боге в явлении Его тварям или Его домостроительстве». В первой главе второго тома (О Боге в Самом Себе), после определения вопроса о существе Божиим и рассмотрении вопроса о действительном значении приписываемых существу Божию свойств, свт. Сильвестр дает следующую дифференциацию. Все существенные свойства разделяются на общие и частные. К общим свойствам он относит: 1) Бесконечность существа Божия и 2) Духовность. В соответствии с этим делением он детализирует частные свойства. Так, к свойствам существа Божия как существа бесконечного он относит: а) Независимость по бытию или самобытность; б) Независимость от перемен по бытию или неизменяемость; в) Независимость от времени или вечность; г) Независимость от условий пространства, — безграничность и вездесущие. В свою очередь, свойства существа Божия как существа духовного он разделяет на а) Разум Божий (самосознание, всеведение и премудрость); б) Волю Божию (в самой себе — святость, при свободе и всемогуществе; в проявлении вовне — правда, при свободе и всемогуществе); в) Чувство или чувствование Божие (в Самом Себе и в отношении к миру — блаженство, любовь к Себе

<sup>107</sup> См.: Лисовой Н. Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия... С. 16.

<sup>108</sup> Пономарев П. П. Преосвященный епископ Сильвестр, как ученый богослов... С. 9.

<sup>109</sup> Там же. С. 13; ср.: Введенский А. И. Сравнительная оценка догматических систем Высокопреосвященного митрополита Макария и архимандрита Сильвестра... С. 350.

и любовь к тварям)<sup>110</sup>. Завершается весь раздел темой «О единстве существа Божия».

Отметим, что свт. Сильвестр вводит в свою догматическую систему новый раздел о чувствованиях Божиих, «говоря здесь преимущественно о любви Божией, и на любовь Божию он смотрит как на самостоятельное свойство Бога-Духа; тогда как митр. Макарий, по образцу католическо-схоластических систем, трактует любовь или благодать Божию, как проявление воли Божией, но не как самостоятельное свойство Божие»<sup>111</sup>.

Последним плодом дореволюционной академической школы является *opus magnum* выпускника МДА (1885) прот. Николая Платоновича Малиновского (1861–1917), впоследствии ректора Вологодской Духовной семинарии. Его четырёхтомный труд «Православное догматическое богословие»<sup>112</sup> публиковался с 1895 по 1909 гг. Его же перу принадлежит удостоенный полной Макариевской премии двухтомный семинарский курс «Очерк православного догматического богословия»<sup>113</sup> (1911–1912), идентично структурированный. Методологически изложение материала в этих учебниках следует догматике митр. Макария (Булгакова), а структура ближе к рубрикам свт. Филарета (Гумилевского) и свт. Сильвестра (Малеванского).

Прот. Николай традиционно уже делит всю догматику на две части: (1) О Боге в Самом Себе (I-й том), и (2) О Боге в отношениях Его к тварям (II–IV тома). Первый том содержит предварительные понятия (об истине бытия Божия и о возможности, характере и способах богопознания), а также учение (1) О Боге едином в существе и (2) О Боге троичном в Лицах. В свою очередь, первый отдел рассматривает, во-первых, свойства существа Божия 1) как «Бытия» всесовершеннейшего: а) самобытность; б) неизменяемость; в) вечность; г) неизмеримость и вездеприсутствие; и 2) как Духа: а) разум Божий (всеведение и премудрость); б) волю Божию (свобода, святость, всемогущество и правда); в) Чувство или чувствование Божие (всеблаженство и благодать / любовь)<sup>114</sup>; и во-вторых, единство существа Божия.

Итак, приведенный обзор ключевых богословско-догматических трудов российской богословской науки XVII – нач. XX вв. продемонстрировал место и состав учения о божественных атрибутах (в традиционной номенклатуре – существенных свойствах) в православном догматическом богословии. При необходимости указаны методологические принципы, лежащие в основе рубрикации и изложения материала. Приведены примеры усложнения

---

<sup>110</sup> *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Изд. 3-е. Т. 2. Киев, 1892. С. 67–184.

<sup>111</sup> *Пономарев П. П.* Преосвященный епископ Сильвестр, как ученый богослов... С. 15.

<sup>112</sup> *Малиновский Н. П., прот.* Православное догматическое богословие: в 4 т. Сергиев Посад, 1895–1909.

<sup>113</sup> *Малиновский Н. П., прот.* Очерк православного догматического богословия: в 2 вып. 2-е изд. Сергиев Посад, 1911–1912 (М., 2003<sup>рр</sup>).

<sup>114</sup> См.: *Малиновский Н. П., прот.* Православное догматическое богословие... Т. 1. С. 182–287.

или упрощения рубрикации; изменения расположения как конкретных свойств внутри общей структуры (премудрость, благодать и др.), так и взаимного расположения разделов (вопрос о единстве существа Божия). В заключение следует подчеркнуть, что поскольку перед догматикой преимущественно стоит цель изложить основанное на Божественном Откровении положительное вероучение Церкви, то изучение божественных атрибутов в рамках других дисциплин, а следовательно, и других подходов, будет только способствовать обогащению духовно-академической науки.

## Источники и литература

1. *Антоний (Амфитеатров), архим.* Догматическое богословие Православной католической восточной Церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. СПб., 1862.

2. *Болотов В. В.* К вопросу о Филиокве. СПб., 1914.

3. *Введенский А. И.* К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский вестник. 1904. № 6. С. 179–208.

4. *Введенский А. И.* Сравнительная оценка догматических систем Высокопреосвященного митрополита Макария и архимандрита Сильвестра // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1886. Кн. 2. С. 129–150; Кн. 3. С. 248–280; Кн. 4. С. 334–352.

5. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002.

6. [*Григорий (Постников), архим.*] Учение о Боге Отце, Сыне Божиим и Св. Духе, или о Св. Троице // Христианское чтение. 1822. Ч. 6. Кн. 4. С. 166–244.

7. [*Григорий (Постников), архим.*] Учение о Боге, поколику Он есть един // Христианское чтение. 1822. Ч. 6. Кн. 4. С. 50–128.

8. *Димитрий (Муретов), архиеп.* Введение в догматику // *Его же.* Полное собрание творений в шести томах, с биографией. Т. 6. М., 1899. С. 79–126.

9. *Димитрий (Муретов), архиеп.* Программа по догматическому богословию // *Его же.* Полное собрание творений в шести томах, с биографией. Т. 6. М., 1899. С. 71–78.

10. Догматическое богословие. Вып. 1. Классические системы русского догматического богословия: XIX в. // Русское богословие / сканирование, вводные статьи: Изд-во «Аксион эстин»; интернет-версия: Кафедра библеистики СПбДА. URL: <http://russian-theology.ru/cds/dogmatic-theology-1/index.html> (дата обращения: 01.02.2023).

11. *Золотарев С., прот.* Догматическое богословие в системе духовного образования // Учебный комитет Русской Православной Церкви. URL: <https://uchkom.info/publikatsii/8935/> (дата обращения: 01.02.2023).

12. *Иннокентий (Борисов), архиеп.* О Боге вообще, как учредителе царства нравственного или небесного // Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонскаго и Таврическаго. СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1907. С. 193–286.

13. *Иннокентий Херсонский, свт.* Разбор сочинения доктора богословия епископа Макария, под заглавием «Православно-догматическое богословие» // *Его же.* Сочинения. Единоец: Единоецко-Бричанская епархия, 2006. С. 751–759.

14. *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви // *Его же. Собрание творений.* Т. 2. М., 2006.
15. *Катанский А. Л.* Об историческом изложении догматов // *Христианское чтение.* 1871. № 5. С. 791–843.
16. *Ларше Ж.-К.* Что такое богословие? Методология православного богословия в его практике и преподавании / Пер. с фр. М., 2021.
17. *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия // *Богословские труды.* 2002. № 37. С. 5–127.
18. *Листовский И. С.* Филарет архиепископ Черниговский. Чернигов, 1894.
19. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ, 2012.
20. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие: в 2 т. Изд. 4-е. СПб., 1883.
21. *Малиновский Н. П., прот.* Очерк православного догматического богословия: в 2 вып. 2-е изд. Сергиев Посад, 1911–1912 (М., 2003<sup>р</sup>).
22. *Малиновский Н. П., прот.* Православное догматическое богословие: в 4 т. Сергиев Посад, 1895–1909.
23. *Платон (Левшин), иером. [митр.]* Православное учение. М.: Синодальная тип., 1800.
24. *Пономарев П. П.* Преосвященный епископ Сильвестр, как ученый богослов. Казань, 1909.
25. *Сергий (Василевский), архим.* Высокопреосвященный Антоний (Амфитеатров), архиепископ Казанский и Свяжский: в 2 т. Т. 1. Казань, 1885.
26. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Изд. 3-е. Т. 2. Киев, 1892.
27. Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1821–1903 годы. С приложением алфавитного указателя собственных имен. СПб., 1905.
28. *Скабалланович М. Н.* О лекциях по богословию архим. Димитрия (Муретова) в их студенческих записях // *Труды КДА.* 1911. № 3. С. 444–449.
29. *Смирнов С.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879.
30. *Тихомиров Ф.* Трактаты Прокоповича о Боге Едином по существу и троичном в Лицах. СПб., 1884.
31. *Феофан (Прокопович), архиеп.* Christiana Orthodoxa Theologia. Роспись структуры / Пер. с лат. иером. Феодора (Юлаева) // *Памятники богословской мысли.* Вып. 4. Русское богословие XVIII век. [Эл. издание]. СПб., 2011.
32. *Филарет (Дроздов), архим.* Обзорение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах // *Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам.* Т. 1. СПб., 1885. С. 122–151.
33. *Филарет, архиеп. Черниговский.* Православное догматическое богословие. Изд. 3-е. Ч. 1. СПб., 1882.
34. *Чекановский А., прот.* Степень неизменности догмата // *Труды КДА.* 1913. Декабрь. С. 467–501.
35. *Чистович И. А.* Биографический список студентов С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1888.



36. *Ястребов М. Ф.* Высокопреосвященнейший Димитрий (Муретов), архиепископ Херсонский и Одесский // Отдельный оттиск из журнала Труды КДА. 1899. № 5.
37. *Ястребов М. Ф.* Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов), как профессор богословия Киевской Духовной Академии // Труды КДА. 1900. Т. 3. № 12. С. 522–566.
38. *Ястребов М. Ф.* Памяти высокопреосвященных Димитрия (Муретова) и Макария (Булгакова) // Труды КДА. 1887. № 6. С. 231–241.
39. *Ястребов М. Ф.* Преосвященный Димитрий, как профессор догматического богословия // *Димитрий (Муретов), архиеп.* Полное собрание творений. Т. 6. М., 1899. С. 49–70.
40. Christianae, Orthodoxae, Dogmatico-polemicae Theologiae, olim a clarissimo viro Theophane Procopowicz ... Compendium, ... ab ... Irenaeo Falkowski completum. Mosquae, 1802.
41. *Gregorius Nazianzenus, S.* In sanctum pascha (orat. 45). [2022.052] // Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?2022:052:6086> (дата обращения: 29.03.2023). Режим доступа: для зарегистрированных пользователей.
42. *Theophanes Procopowicz, archbishop.* Christiana Orthodoxa Theologia. Lipsiae: Breitkopf, 1782.
43. Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, συγγραφεῖσα ἐν ἐπιτομῇ διὰ Μητροφάνους Ἱερομονάχου Πατριαρχικοῦ τε Πρωτοσυγγέλλου τοῦ Κριτοπούλου // *Καρμίρης Ἴ. Ν.* Τὰ Δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα. Τ. 2. Ἀθήναι, 1953.

*Священник Димитрий Лушников*

## Божественные атрибуты в духовно-академическом основном богословии синодального периода

УДК 271.2-1(470)-9"1721/1917"  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_50  
EDN DMFEAZ



*Аннотация:* В статье рассматривается проблема преподавания доктрины божественных атрибутов в отечественном основном богословии. В результате исторического анализа процесса формирования и развития отечественного основного богословия как самостоятельной теологической дисциплины, занимающейся рациональным обоснованием основ христианской веры и основополаганием теологии, выявлены два направления его развития в Духовных школах России XIX в. Так, в Санкт-Петербургской и Киевской Духовных Академиях основное богословие развивалось по линии богословия общего или введения в богословие, в Московской — по линии богословия естественного. В рамках первого пути, ставшего впоследствии доминирующим в отечественном основном богословии, за основу была взята сформировавшаяся к тому времени система католического богословия, согласно которой учение о божественных атрибутах размещалось в тематическом поле догматического богословия. В рамках второго пути божественные атрибуты приобрели статус самостоятельного раздела. Также рассматривается опыт преподавания данного раздела в духовно-академическом основном богословии. В заключение обосновывается возможность и необходимость возвращения учения о божественных атрибутах в предметную структуру современного основного богословия, без удаления его из тематического канона догматики.

*Ключевые слова:* свт. Иннокентий (Борисов), протоиерей Федор Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов, протопресвитер Евгений Аквилонов, структура духовно-академического образования, Московская духовная академия, основное богословие, догматическое богословие, естественная теология, общее богословие, введение в богословие, божественные атрибуты, божественные предикаты.

*Об авторе:* **Священник Дмитрий Юрьевич Лушников**

Кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

*Для цитирования:* Лушников Д. Ю., священник. Божественные атрибуты в духовно-академическом основном богословии синодального периода // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 50–66.

Статья поступила в редакцию 10.01.2023; одобрена после рецензирования 02.03.2023; принята к публикации 09.03.2023.

---

*Priest Dimitry Lushnikov*

## Divine Attributes in the Academic Fundamental Theology of the Synodal Period

UDC 271.2-1(470)-9"1721/1917"  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_50  
EDN DMFEAZ



*Abstract:* The article deals with the problem of teaching the doctrine of divine attributes in Russian fundamental theology. As a result of analyzing the process of formation and development of Russian fundamental theology as an independent theological discipline, which deals with the rational substantiation of Christian faith and theology foundations, two directions of its development in the 19th century Russian theological schools are identified. Thus, in the St. Petersburg and Kiev Theological Academies, fundamental theology developed along the lines of general theology or introduction to theology, while in the Moscow Academy it developed along the line of natural theology. Within the framework of the first path, which later became dominant in Russian fundamental theology, the Catholic theological system formed by that time was taken as a basis, according to which the doctrine of divine attributes was placed in the thematic field of dogmatic theology. Within the framework of the second path, divine attributes acquired the status of an independent section. The experience of teaching this section in academic fundamental theology is also considered. In conclusion, the author substantiates the possibility and necessity of returning the doctrine of divine attributes to the subject structure of modern fundamental theology, without removing it from the thematic canon of dogmatics.

*Keywords:* St. Innocent (Borisov), Archpriest Fyodor Golubinsky, V. D. Kudryavtsev-Platonov, Archpriest Evgeny Akvilonov, structure of academic theological education, Moscow Theological Academy, fundamental theology, dogmatic theology, natural theology, general theology, introduction to theology, divine attributes, divine predicates.

*About the author:* **Priest Dmitry Yurievich Lushnikov**

Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: [hram-sretenya@yandex.ru](mailto:hram-sretenya@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

*For citation:* Lushnikov D., priest. Divine Attributes in the Academic Fundamental Theology of the Synodal Period. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 50–66.

The article was submitted 10.01.2023; approved after reviewing 02.03.2023; accepted for publication 09.03.2023.

## Божественные атрибуты в kurikulumе богословских дисциплин духовных школ России XIX – нач. XX вв.

Как известно, одним из базовых топосов традиционной рациональной теологии, наряду с т.н. доказательствами существования Бога, является обоснование божественных атрибутов. Как опыт философского размышления о природе Бога, т.е. о Боге в себе (*Deus in se*), учение о божественных атрибутах является неотъемлемым тематическим разделом различных видов современной рациональной теологии, к каковым относятся: аналитическая философия религии, философская и естественная теологии.

Основное богословие, будучи церковным вариантом рациональной теологии, казалось бы, также должно содержать в своем тематическом каноне данный раздел. Однако, если мы обратимся к многочисленным отечественным изданиям по данной дисциплине (как дореволюционным, так и современным), то обнаружим, что за редким исключением (об этом ниже), тематика божественных атрибутов, которая логически и методологически в рациональной теологии должна следовать за обоснованиями существования Бога, в курсах и учебниках по основному богословию отсутствует<sup>1</sup>.

Поэтому прежде всего возникает вопрос: почему сложилось так, что учение о свойствах Божества, будучи философским по своему характеру, а значит, методологически вполне соответствующим основному богословию, практически выпало из предметного поля отечественного варианта данной богословской дисциплины?

Для ответа необходимо обратиться к истории становления и развития основного богословия в России. Процесс институализации данной науки как самостоятельной богословской дисциплины в отечественном духовно-академическом пространстве завершился лишь к 1869 г., вместе с принятием нового Устава<sup>2</sup>. До того структура преподавания богословских предметов в Духовных академиях определялась как Уставом 1814 г., в котором о структуре и содержании богословских дисциплин говорилось достаточно неопределенно<sup>3</sup>, так и, во многом, «Обзрением»<sup>4</sup> свт. Филарета (Дроздова), ставшим,

<sup>1</sup> В современных западных учебниках и пособиях по фундаментальной теологии мы также не находим специального раздела, посвященного божественным атрибутам. См.: *Böttigheimer Ch.* Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Freiburg, 2016; *Handbuch der Fundamentaltheologie / Hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler.* Tübingen und Basel, 2000. Bd. 1: Traktat Religion; Bd. 2: Traktat Offenbarung; Bd. 3: Traktat Kirche; Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie; *Klausnitzer W.* Gott und Wirklichkeit: Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Regensburg, 2000; *Schmidt-Leukel P.* Grundkurs Fundamentaltheologie. München, 1999.

<sup>2</sup> Отметим, что на Западе первая кафедра именно основного богословия была открыта в 1856 г. в Пражском университете И. Н. Эрлихом. Подробнее о становлении западного основного богословия см.: *Лушиников Д. Ю., свящ.* Основное богословие: учебник бакалавра теологии. М., 2021. С. 20–28, 48–53.

<sup>3</sup> См.: *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М., 2012. С. 71.

<sup>4</sup> *Филарет (Дроздов), свт.* Обзорение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского: в 5-ти т. Т. I. СПб., 1885. С. 122–151.

по словам Н. Ю. Суховой, первым опытом создания системы православного богословия<sup>5</sup>. При этом, несмотря на то что у свт. Филарета парадигма духовно-академического образования была представлена достаточно подробно, основное богословие не получило статуса отдельного богословского предмета.

Причина этого в том, что в западном богословии, на системы которого в то время во многом ориентировалось богословие отечественное, еще не было завершено систематическое обоснование необходимости такой основополагающей общетеологической дисциплины, какой впоследствии стало основное богословие. Другими словами, сама нерешенность вопроса идентичности основного богословия, т.е. специального своеобразия его как научно-богословской дисциплины, в конечном итоге определила его двоякий статус в отечественном богословском куррикулуме — как богословия естественного (*Theologia naturalis*) и как богословия общего (*Theologia generalis*) или введения в богословие (*Prolegomena*). В первом виде основное богословие было представлено в рамках преподавания метафизики на первых двух философских курсах Духовных академий, во втором — как введение в догматическое богословие, его предварительная часть, на следующих двух богословских курсах<sup>6</sup>.

При этом процесс формирования основного богословия как специального теологического предмета, занимающегося рациональным обоснованием основ христианской веры и основополаганием теологии, для высших Духовных школ синодального периода не был одинаковым. В Санкт-Петербургской и Киевской Духовных Академиях основное богословие развивалось по линии богословия общего или введения в богословие, а в Московской — по линии богословия естественного<sup>7</sup>.

Отметим, что указанные направления, при тождестве метода исследования, имели существенные различия в своих тематических наполнениях.

Так, общее богословие или, как его тогда называли, «общая богословия»<sup>8</sup>, выстраивалось на основании трехчастного тематического канона христианской апологетики, предложенного Пьером Шарроном (1541–1603). Ставшая

---

<sup>5</sup> См.: Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.)... С. 71–73.

<sup>6</sup> По свидетельству И. А. Чистовича, в СПбДА с 1815 г. был введен новый порядок академического обучения, с разделением четырехгодичного учебного курса на два двухлетних срока: низший — философский и высший — богословский. См.: Чистович И. А. История С. Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 267–271.

<sup>7</sup> Четвертая Духовная академия синодального периода — Казанская, была открыта значительно позже, в 1856 г. В ней основное богословие во многом было ориентировано на решение апологетических задач в рамках полемического диалога с иноверием, но в целом развивалось по Петербургско-Киевской линии. При этом главный упор делался на разработку второго раздела основного богословия — «*demonstratio christiana*» или «Откровение», посвященного обоснованию истинности христианского Откровения. Здесь можно отметить особые успехи еп. Хрисанфа (Ретивцева), предложившего новый для отечественного основного богословия историко-философский метод фундаментально-теологической работы, когда посредством историко-философского синтеза той или иной религиозной системы автор, обнаруживая исторические слабости естественных религий, через сопоставление их с библейским вероучением выявлял богооткровенный характер последнего.

<sup>8</sup> См.: Чистович И. А. История С. Петербургской духовной академии... С. 309.

«классической» схема последнего состояла из трех т.н. «demonstrationes»<sup>9</sup>: «demonstratio religiosa», «demonstratio christiana», «demonstratio catholica», вполне соответствовавших необходимой последовательности шагов, требовавшихся для разумного обоснования христианской веры. В конечном итоге это привело к формированию трех разделов или трактатов основного богословия: «О религии», «Об Откровении» и «О Церкви». К началу XIX в. окончательно тематически сформировался также четвертый, традиционный для современного основного богословия раздел — «de locis theologicis», предваряющий первые три и посвященный рассмотрению вопросов общетеологического характера: научной теории богословия, учения о принципах и познании, учения об источниках богословского познания, классификации и методологии богословских наук и т.д.<sup>10</sup>

Одним из «отцов-основателей» отечественного основного богословия, положившим начало развитию данного его направления, по праву может быть признан свт. Иннокентий (Борисов; 1800–1857), который, начав преподавание общего богословия в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1824 г., затем в 1831 г., став ректором Киевской Духовной Академии, впервые в России вводит данный предмет в куррикулум высших Духовных школ в качестве отдельной специальной дисциплины под именем «религиозистика»<sup>11</sup>.

Закладывая основания этого нового для отечественного богословского образования предмета, свт. Иннокентий учитывает и во многом опирается на опыт современной ему западной богословской науки. В то время новейшим монументальным богословским трудом была восьмитомная «Система католического богословия» бенедиктинца Марианна Добмайера (1753–1805)<sup>12</sup>.

Следуя за Добмайером, свт. Иннокентий, во-первых, сохраняет в своем основном богословии — с некоторыми особенностями — тематическую структуру дисциплины<sup>13</sup>, во-вторых, учение о божественных атрибутах и другие традиционные для естественного богословия темы (о промысле Божиим

---

<sup>9</sup> Лат. — доказательств.

<sup>10</sup> В современном основном богословии данный раздел называется «Вера и разум» или «Богословское учение о познании».

<sup>11</sup> См. об этом статью: *Лушников Д. Ю., свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 98–115. В СПбДА основное богословие как отдельный предмет стало преподаваться лишь в 1843 г. вызванным для этого специально из Киевской Духовной Академии молодым иером. Макарием (Булгаковым).

<sup>12</sup> Система Добмайера, издававшаяся более десяти лет, с 1807 по 1819 гг., состояла из трех частей: Энциклопедия и методология (Encyclopedia et methodologia) (Т. I); Общее теоретическое или доктринальное католическое богословие (Theologiae catholicae doctrinalis seu theoreticae generalis) (Т. II–IV); и Догматическое богословие (Theologia dogmatica) (Т. V–VIII). Как отмечает М. Ястребов, основываясь на дореволюционных архивных материалах Киевской академии, именно на системе М. Добмайера были построены лекции по общему и догматическому богословию учителя свт. Иннокентия, выпускника СПбДА и первого ректора преобразованной и вновь открытой в 1819 г. Киевской Духовной Академии, архиеп. Моисея (Богданова-Платонова-Антипова) (1783–1834). См.: *Ястребов М. Ф.* Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов) как профессор богословия КДА // Труды Киевской духовной академии. 1900. № 12. С. 535, 551.

<sup>13</sup> См.: *Лушников Д. Ю., свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов)... С. 103–104, 111.

и сотворении Богом мира) помещает в своем догматическом богословии<sup>14</sup>. При этом учение о божественных атрибутах, согласно методологическим требованиям догматического богословия, святитель излагает исключительно на основании Св. Писания, т. е. прибегая к богооткровенному источнику, хотя в небольшом предисловии к своей догматике называет данный раздел философским и естественным, т. е. основывающимся на разуме<sup>15</sup>.

Отметим, что основные принципы богословской концепции свт. Иннокентия (Борисова) впоследствии были поддержаны в отечественном богословии:

1) Разработанное им направление основного богословия стало в конечном итоге главенствующим в российском духовно-академическом образовании. Именно как общее богословие или введение в богословие представил данную дисциплину митр. Макарий (Булгаков; 1816–1882)<sup>16</sup>, создавший

---

<sup>14</sup> У Добмайера божественные атрибуты достаточно подробно излагались в начале догматической части его сочинения, в разделе «Бог в Себе» (*Deus in se*), как предваряющие изложение богооткровенного учения о Св. Троице (См.: *Dobmayer M. Systema Theologiae catholicae. T.V: Theologia dogmatica. Solisbaci, 1818. P. 19–149*). В «Сумме теологии» Фомы Аквинского учение о божественных атрибутах следует за обоснованиями существования Бога и содержится в естественно-теологическом трактате «О едином Боге», предваряющем трактат «О Пресвятой Троице», относящийся к богословию откровенному (См.: *Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43. К., 2002. С. 28–343*). Но, очевидно, впервые учение о свойствах Бога в догматическом богословии Католической Церкви появляется в сер. XVII в. у Дионисия Петавия (1583–1652) в его «*De theologicis dogmatibus*» (О догматическом богословии), состоявшем из десяти трактатов, объединенных в два раздела — «О Боге в Самом Себе» и «О Боге в Его действиях», первый из которых начинался с трактатов о Боге и Его свойствах и о Троице. С именем Дионисия связывают попытку преодоления схоластических методов в католическом богословии. Для обоснования догматов он предложил использовать не отвлеченно-рассудочные аргументы, а авторитет Св. Писания и Св. Предания. В XVIII в., когда католическое догматическое богословие становится самостоятельной теологической дисциплиной с четко разработанной тематической структурой, системы догматики начинают строиться на основе библейско-экзегетического и церковно-исторического метода, предложенного Дионисием, т. е. на основании авторитетных подтверждений. Другими словами, материал излагается уже не столько диалектически, сколько конфессионально-апологетически, когда раскрытие вероучительных истин начинается не с постановки вопроса, как в схоластике, а с точной догматической формулировки, принимающейся в качестве пропозиции, которая далее авторитетно подтверждается (См.: *Зайцев А. А. Догматическое богословие // Православная энциклопедия. Т. XV. М., 2007. С. 544–545*).

<sup>15</sup> *Иннокентий (Борисов), свт.* О Боге вообще, как учредителе Царства нравственного или небесного // Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического. СПб., 1908. С. 192. Свт. Иннокентий за период своего ректорства, будучи ординарным профессором, преподавал три дисциплины: основное и догматическое богословие (1831–1833 гг.), нравственное богословие (1833–1835 гг.). См.: *Титов Ф., свящ.* Преосвященный Иннокентий Борисов, ректор Киевской духовной академии (1830–1839 г.) // Воспоминания о преосвященном Иннокентии, как ректоре Киевской духовной академии. Киев, 1895. С. 28.

<sup>16</sup> Наличие определенной преемственности в богословии митр. Макария от свт. Иннокентия вряд ли может быть поставлена под сомнение. Будучи выпускником КДА, митр. Макарий был учеником ученика свт. Иннокентия — архиеп. Димитрия (Муретова). С самим же свт. Иннокентием митр. Макарий находился в тесных дружеских отношениях.

первую отечественную систему православного богословия<sup>17</sup>, которая легла в основу образовательного Устава Русской Православной Церкви 1869 г., называемого иногда «Макарьевским». Как уже отмечалось, в рамках данного Устава основное богословие получило свою окончательную легитимацию в отечественном богословском пространстве.

2) Предложенное святителем понимание божественных атрибутов как части догматического богословия также закрепилось в основных догматических компендиумах XIX — нач. XX вв.<sup>18</sup> Исключением может служить разве что неопубликованный курс лекций по основному богословию профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии протопр. Евгения Аквилонова (1861–1911), в котором автор предпринял попытку возвращения божественных атрибутов в предметную структуру основного богословия, рассмотрев их в непосредственной связи с доказательствами бытия Божия<sup>19</sup> (подробнее об этом ниже).

В Московской Духовной Академии преподавание основного богословия — как богословия естественного — достигло невиданного для отечественного богословия синодального периода расцвета.

Основателем данного направления основного богословия был прот. Федор Голубинский (1797–1854), который вместе со своим талантливейшим учеником В. Д. Кудрявцевым-Платоновым (1828–1891) сформировал в Москве собственную рационально-теологическую школу, названную проф. Н. Н. Глубоковским «школой верующего разума». Преподавая данную дисциплину в тесной связи с изучением философии и исследованием метафизических вопросов<sup>20</sup>, два, можно сказать, философских теолога<sup>21</sup> смогли со всесторонней основательностью и рациональной законченностью развить целостную

---

<sup>17</sup> Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. Изд-е седьмое. СПб., 1913. О «Введении» митр. Макария см.: Лушников Д. Ю., свящ. Рациональная теология в системе Основного богословия митрополита Макария (Булгакова) // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 2. С. 41–64.

<sup>18</sup> См.: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. I. Изд-е четвертое. М., 1883. С. 66–152; Филарет (Гумилевский), свт. Православное догматическое богословие. Изд-е второе. Ч. 1. Чернигов, 1865. С. 58–102; Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви. Изд-е восьмое. СПб., 1862. С. 46–63; Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. II. К., 1885. С. 67–183; Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. I. Сергиев Посад, 1910. С. 182–259.

<sup>19</sup> Аквилонов Е. П., свящ. Введение в круг богословских наук. Лекции, читанные в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1897–98 гг. СПб., 1898. С. 4–27. [Рукопись].

<sup>20</sup> Прот. Ф. Голубинский преподавал метафизику с 1828 по 1830 и с 1842 по 1854 гг., а В. Д. Кудрявцев-Платонов — с 1854 по 1891 гг. См.: Голубцов С. А. Московская духовная академия в дореволюционный период. Т. II: Кафедры и личный состав академии. Ч. 2: Библиографический словарь сотрудников академии в 1814–1870 гг. М., 1987. С. 6–7. [Машинопись].

<sup>21</sup> Н. П. Рождественский в «Историческом очерке развития христианской апологетики» рассматривает «Умозрительное богословие» о. Федора как первый отечественный опыт построения «философской догматики», которая, по его мнению, в отличие от догматического богословия посвящена специальному философскому раскрытию догматических истин. См.: Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году. Т. 1. СПб., 1884. С. 130.



синкретическую систему христианских теистических воззрений, которая наиболее подходила и соответствовала целям и задачам христианской апологетики<sup>22</sup>.

Безусловно, можно поставить под сомнение сам факт наличия такого направления основного богословия, поскольку его основатели — и, фактически, единственные представители — были прежде всего преподавателями философских дисциплин<sup>23</sup> и формально богословие в Духовных школах не преподавали. Более того, прот. Василий Зеньковский (1881–1962) в своем фундаментальном труде по истории русской философии относит данных авторов к плеяде духовно-академических философов, занявших особое место в исторической диалектике русской философской мысли<sup>24</sup>.

Однако в защиту выдвинутой гипотезы можно привести следующие соображения:

1) В историко-аналитических исследованиях, посвященных русской богословской науке, прот. Федор Голубинский и В. Д. Кудрявцев-Платонов выступают не только как представители духовно-академической философии, но и как репрезентанты апологетического богословия<sup>25</sup>. Так, проф. Н. Н. Глубоковский в своем важнейшем для истории отечественного богословия труде «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» хотя и называет прот. Федора и Кудрявцева-Платонова христианскими философами, тем не менее рассматривает их вместе с Н. П. Рождественским, С. С. Глаголевым и другими корифеями духовно-академического основного богословия в разделе «Апологетика», обосновывая это тем, что представленная ими христианская философия «по преимуществу есть и рационально-христианская апологетика<sup>26</sup>. Также прот. Тимофей Буткевич (1854–1925), профессор основного богословия Харьковского университета, в специальной монографии по истории апологетики относит данных авторов к числу оригинальных русских апологетов<sup>27</sup>, отмечая их значительный вклад, сделанный «на почве истинно христианского мирозерцания для системы Основного или Апологического богословия»<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> См.: Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 42–43.

<sup>23</sup> За 36 лет своей педагогической деятельности в МДА о. Федор, кроме метафизики, преподавал также историю философии (1818–1822, 1830–1842), нравственную философию (1822–1830), историю древней философии (1842–1854). Профессор Кудрявцев-Платонов за 37 лет своей работы в МДА, вместе с метафизикой, читал лекции по истории древней философии (1854–1870) и логике (1870–1891). См.: Голубцов С. А. Московская духовная академия... С. 6–7.

<sup>24</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 1. Ленинград, 1991. С. 72–73.

<sup>25</sup> Во втор. пол. XIX в. понятия «апологетика» и «основное богословие» использовались как взаимозаменяемые. См.: Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году. СПб., 1884; Буткевич Т., прот. Исторический очерк развития апологетического или основного богословия. Харьков, 1899.

<sup>26</sup> См.: Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука... С. 43.

<sup>27</sup> См.: Буткевич Т., прот. Исторический очерк развития... С. 6.

<sup>28</sup> Там же. С. 451.

2) В те годы метафизика как философская дисциплина своим неотъемлемым разделом имела естественное богословие<sup>29</sup>, которое, в свою очередь, методологически полностью соответствовало основному богословию, а содержательно вполне, с большим запасом (за исключением доктрины божественных атрибутов) помещалось в его предметной структуре. Более того, в метафизической системе В. Д. Кудрявцева-Платонова<sup>30</sup> материал традиционных разделов метафизики был существенно восполнен присущей исключительно основному богословию тематикой. Так, в раздел «Начальные основания гносеологии» были добавлены главы, посвященные разбору атеистических теорий о происхождении религии, а также о границах естественного богопознания и необходимости сверхъестественного откровения; в раздел «Начальные основания космологии» помещены доказательства творения мира Богом и разбор главных возражений против этой идеи; в разделе «Начальные основания психологии» существенное внимание уделено доказательствам бессмертия души и связи нравственности с религией, т.е. объективному обоснованию начал и целей нравственной деятельности.

3) Протоиерей С. А. Голубцов (1932–2006), один из самых значимых исследователей истории Московской Духовной Академии, создавший подробный перечень профессорско-преподавательского состава дореволюционной академии, из преподавателей введения в богословие или общего богословия упоминает только иером. Серафима (Азбукина), читавшего лекции по данному предмету в 1920 г.<sup>31</sup> Соответственно, трудно вообразить, что в одной из ведущих Духовных школ России основное богословие не было представлено в образовательном процессе в течении полувека. Вероятно, именно высокий уровень преподавания его в рамках курса метафизики может стать объяснением того, что первый официальный преподаватель основного богословия появляется в Московской Духовной Академии только после введения Устава 1869 г., когда наличие кафедры основного богословия в Академии стало обязательным<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Наиболее популярной и пользовавшейся исключительным авторитетом среди учебников по философии в русских духовных академиях и семинариях того времени была неоднократно переиздававшаяся и побившая все рекорды философских публикаций «Метафизика» Ф. Хр. Баумейстера (1698–1785) (См.: *Абрамов А. И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005. С. 232–233*). Труд Баумейстера состоит из четырех частей: 1) онтологии; 2) космологии или науки о мире вообще; 3) психологии или науки о духах; и 4) *богословию естественной* (курсив мой. — *свящ. Д. Л.*). Последняя представлена шестью главами, из которых три посвящены божественным атрибутам: о свойствах Бога вообще — метафизическим, о разуме и воле Божиих — теистическим. Сама же доктрина божественных атрибутов помещена между доказательствами существования Бога и учением о Его Промысле (См.: *Баумейстер Ф. Х. Метафизика / Пер. Я. Толмачева. М., 1808*).

<sup>30</sup> См.: *Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915*.

<sup>31</sup> *Голубцов С. А. Московская духовная академия в дореволюционный период... С. 13, 384–387.*

<sup>32</sup> Отметим, что влияние естественно-теологического направления в МДА было настолько сильным, что даже после создания специальной, устроенной в соответствии с программой Учебного комитета (ориентированной на трехчастную структуру

В рамках данного второго пути становления и развития отечественного духовно-академического основного богословия — если, конечно, на основании приведенных выше аргументов допустимо говорить о его существовании — учение о божественных атрибутах имело значение самостоятельного раздела.

### **Некоторые примеры изучения божественных атрибутов в духовно-академическом основном богословии**

Прот. Федор Голубинский в своих «Лекциях по умозрительному богословию»<sup>33</sup> — которое он также называет «*Theologia rationalis, sev naturalis*»<sup>34</sup> — сохраняет три основных раздела традиционной «естественной богословии»: о бытии Божиим, о свойствах Божиих и о делах Божиих. При этом учение о божественных атрибутах разрабатывается о. Федором достаточно основательно, сопровождается решением методологических вопросов и подробной классификацией божественных свойств.

Разрабатывая метод своего исследования, о. Федор прежде всего указывает на необходимость преодоления двух крайностей, происходящих 1) от «ума сомневающегося», отрицающего всякую возможность познания Бога, и 2) от «ума самонадеянного», утверждающего возможность абсолютного познания божественных свойств<sup>35</sup>. В отношении первой крайности о. Федор замечает, что без возможности естественного богопознания человек не был бы человеком, т. е. существом разумным: «Идея о Боге, как Существо Высочайшем, Первоначале, Первообразе и Цели для человека есть первое основание его разумности... человек не подлежал бы вменению, если бы не имел возможности знать о Боге»<sup>36</sup>. Также, само отрицание возможности естественного богопознания стало бы препятствием к восприятию и распространению в роде человеческом Божественного Откровения<sup>37</sup>. Возможность же познания Бесконечного

---

общего богословия) кафедры, особого развития основное богословие долгое время не получало. Также период существования кафедры основного богословия (1869–1893 гг.) характеризуется частой сменой преподавателей и почти полным отсутствием изданных текстов (исключение — прот. Иоанн Петропавловский (1844–1907), преподававший основное богословие в 1870–1878 гг., и издавший впоследствии сборник статей апологетического содержания (*Петропавловский И. Д., прот.* В защиту христианской веры против неверия (Сборник апологетических статей). М., 1897). Ситуация меняется только после смерти в 1891 г. В. Д. Кудрявцева-Платонова, с назначением в 1893 г. на кафедру основного богословия С. С. Глаголева, ставшего впоследствии одним из корифеев отечественной богословской науки.

<sup>33</sup> Голубинский Ф. А., прот. Лекции по умозрительному богословию, со слов профессора философии в МДА прот. Ф. А. Голубинского, записанные в 1841/2 учебном году студентом Академии XIV курса В. Назаревским. М., 1868.

<sup>34</sup> Проф. Н. П. Рождественский также использует термины рациональное и естественное богословие как взаимозаменяемые, поскольку последнее решает задачи представления рационального основания религиозных истин, т. е. заимствованных из начал разума. См.: *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика... С. 127.

<sup>35</sup> См.: Голубинский Ф. А., прот. Лекции по умозрительному богословию... С. 86–88.

<sup>36</sup> Там же. С. 87.

<sup>37</sup> См.: Там же.

ограниченным человеческим разумом, по мнению о. Федора, была вполне удовлетворительно обоснована еще в античной философии на основании принципа «однородности и единения». Рассматривая человека как микрокосм, объединяющий в себе элементы физического и нравственного мира, древние философы, в силу однородности между познающим и познаваемым, заключали к возможности познания обоих миров<sup>38</sup>. При этом «однородность состоит в сообщенной человеку идее о Всесовершенном, в существенных стремлениях его к Бесконечному; единение состоит в действительном общении с Ним духа человеческого»<sup>39</sup>. Указанное «единение» может обеспечить истинность познания Бога только при условии живого усвоения силы познаваемого, но для этого «нужны не одни логические понятия, способствующие к построению системы, выражению их в словах; а нужно объятие познаваемого всем существом, не только разумом, но и волей и чувством»<sup>40</sup>.

Опровержение второго подхода, к представителям которого о. Федор относит Аэция, Евномия, Спинозу и Гегеля, осуществимо на основании того простого соображения, что «равное обнимается только равным, большее не может быть объято меньшим, Бесконечное конечным»<sup>41</sup>, поэтому, «чтобы сказать: я вполне постигаю Бога, надобно сказать: я равен Ему, если не выше Его»<sup>42</sup>.

Далее, дав общее, составленное из идей ума и наблюдений за миром физическим и нравственным, понятие о Боге (*generalem Dei conceptum*) как о Существе бесконечном по бытию и духовным совершенствам и как Виновнике и Правителе мира физического и духовного<sup>43</sup>, о. Федор переходит к подробной классификации божественных свойств, выделяя в них две группы: 1) относящиеся к Его отрешенному бытию (*ad esse Dei absolutum*) и сущности, и 2) принадлежащие Богу как Духу всесовершенному. К первым, т.е. атрибутам метафизическим, о. Федор относит: необходимость бытия, независимость, вечность или неизменяемость, вездесущие или неизмеримость, всемогущество, совокупность всех совершенств (*realitatum*) в высочайшей степени<sup>44</sup>, простоту или безразличие (*indifferentia*) и, наконец, единство. Ко второму роду,

---

<sup>38</sup> См.: Там же С. 89–90.

<sup>39</sup> Там же. С. 90.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Там же. С. 89.

<sup>42</sup> Там же. С. 88.

<sup>43</sup> См.: Там же. С. 92.

<sup>44</sup> Здесь речь идет о том, что Богу, как Существу совершеннейшему (*Ens realissimum*, лат. — наиреальнейшая сущность, т.е. Бог) принадлежат в высочайшей и бесконечной степени все существенности (*realitates*) или совершенства, без всякого ограничения и несовершенства. Во всех ограниченных существах мира есть примесь ограниченности и недостатка. В них бытие связано с небытием, потому что они сами из себя не могут поддержать своего бытия. Они приведены из небытия и имеют возможность возвратиться в ничто. «Эта переменчивость, сопровождающаяся переходами из состояния в состояние, показывает недохождение до всего того, что возможно по их существу, иначе сказать недостатки. Таким образом, во всех ограниченных существах положительное соединено с отрицательным. Совершенное с недостатками, бытие с небытием» (Там же. С. 117). В Боге не только нет никаких недостатков, но и совершенства Его как по числу, так и по степени превосходства бесконечно превышают наше понимание, ограниченное мерой нашего опытного знания.

т. н. предикатам теистическим принадлежат: всеведение и премудрость, высочайшая свобода, святость, благодать, правосудие, блаженство<sup>45</sup>.

Отметим, что для о. Федора при рассмотрении всех свойств Божиих важно «неопустительно иметь в виду общий признак Божества — бесконечность, которая простирается на все оныя», не забывая при этом об опыте рассмотрения «отношения существ конечных к Бесконечному»<sup>46</sup>. В то же время, атрибут бесконечности, хотя и полагается в основание других божественных свойств, свое собственное обоснование получает в процессе последовательного изложения всех вышеперечисленных атрибутов.

Так, первое из божественных свойств, которое рассматривает о. Федор — необходимость существования — обеспечивается двумя положениями: 1) идеей Бога как Существа бесконечного, и 2) через рассмотрение бытия случайного. Исходя из мысли о том, что понятие сущности выше и обширнее понятия бытия, утверждается, что только «одному Бесконечному свойственно, чтобы сущность и бытие неразрывно были соединены между собой»<sup>47</sup>, следовательно, «предмет идеи — Бог не может не существовать, поэтому Он есть существо безусловно необходимое»<sup>48</sup>. Во всех же конечных существах бытие и сущность не соединены, ибо бытие их начинается во времени, и потому они случайны, в том смысле, что могут быть или не быть. Другими словами, случайное колеблется между бытием и небытием и не является безусловно необходимым<sup>49</sup>.

Отметим, что подробное — выходящее за рамки настоящей статьи — рассмотрение учения о божественных атрибутах прот. Федора Голубинского, несомненно, должно стать предметом отдельного исследования.

Проф. В. Д. Кудрявцев-Платонов в своей метафизической системе<sup>50</sup> к естественному богословию или, по его выражению, «учению о безусловно сущем»<sup>51</sup> относит доказательства бытия Божия и учение о свойствах Бога, посвящая отдельную главу проблематике отношения Бога к миру, где вместе с критикой дуализма, деизма и пантеизма рассматривает идею божественного Промысла.

При рассмотрении вопроса о божественных атрибутах В. Д. Кудрявцев-Платонов ограничивается лишь общими размышлениями гносеологического порядка о возможности и способах формирования понятия о Боге и краткой классификацией божественных свойств. Определяя Бога как Существо всеовершенное, он предлагает мыслить Его единым, самосушим, безусловным, неизменяемым, неограниченным пространством и временем, т. е. вездесущим и вечным<sup>52</sup>. Здесь из идеи абсолютного совершенства Бога вытекает весьма существенное для понятия о Нем — свойство духовности, поскольку отсутствие последней в Боге «сделало бы Его менее совершенным, чем некоторые

---

<sup>45</sup> См.: Там же. С. 96–97.

<sup>46</sup> Там же. С. 99.

<sup>47</sup> Там же. С. 100.

<sup>48</sup> Там же. С. 101.

<sup>49</sup> См.: Там же. С. 102–103.

<sup>50</sup> Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915.

<sup>51</sup> Там же. С. 1.

<sup>52</sup> См.: Там же. С. 201–202.

происшедшие от Него ограниченные существа»<sup>53</sup>. Характеристическими признаками духовно-совершенного бытия В. Д. Кудрявцев-Платонов считает сознание, разум и свободу, которые, будучи мыслимы в неограниченном и абсолютном значении, по отношению к Богу становятся Его всеведением, всемогуществом и всеблагостью: «сознание себя вполне обладающим всеми совершенствами дает понятие о Боге, как существе всеблаженном»<sup>54</sup>.

Для В. Д. Кудрявцева-Платонова особое значение в решении дальнейших апологетических задач и утверждении действительного религиозного мировоззрения имеет обоснование понятия о Боге как самостоятельной личности. Освещению данного вопроса он уделяет пристальное внимание, выделяя его в отдельный параграф<sup>55</sup>.

Как уже было отмечено, в ходе исторического развития духовно-академического основного богословия (как богословия общего) божественные атрибуты были исключены из его предметной структуры. Однако протопр. Евгений Аквилонов, преподававший основное богословие в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1890–1910 гг., посчитал отсутствие данного раздела в указанной дисциплине существенным содержательным недостатком и предпринял попытку возвращения данного сегмента богословского знания в тематический канон предмета.

Необходимость рассмотрения божественных атрибутов в рамках именно основного богословия о. Евгений обосновывал тем, что поскольку понятие о предмете не дается без существенных признаков, то и без знания о божественных атрибутах нельзя релевантно говорить о бытии Бога. Поэтому для него недопустимо отделять учение о бытии Божиим от учения о свойствах Божиих, следовательно, нельзя излагать т.н. доказательства Его бытия — как это делали отечественные философия и богословие тех лет, — когда о Боге еще ничего неизвестно<sup>56</sup>.

В своих лекциях о. Евгений предложил оригинальную концепцию интегрированного изучения двух базовых для рациональной теологии разделов. Вначале он подробно разбирает доктрины божественной простоты и Личности Божества, и лишь затем приступает к исследованию доказательств бытия Божия, в частности, онтологического. Далее он вновь возвращается к божественным атрибутам, разбирая учение о вечности Божества. После этого о. Евгений переходит — через подробный разбор космологического доказательства, включая его критику — к изложению учения о всемогуществе Бога. Заканчивается первый раздел его лекций, посвященный учению о Боге, тщательным анализом физико-телеологического доказательства<sup>57</sup>.

Метод рассмотрения доказательств бытия Божия в логической взаимосвязи с изложением учения о божественных атрибутах, использованный протопр. Евгением Аквилоновым, можно считать оригинальным. Ни до о. Евгения, ни после него никто из представителей отечественного

---

<sup>53</sup> Там же. С. 202.

<sup>54</sup> Там же. С. 203.

<sup>55</sup> См.: Там же. С. 203–208.

<sup>56</sup> См.: Аквилонов Е. П., *свящ.* Введение в круг богословских наук... С. 4.

<sup>57</sup> Там же. С. 4–27, 39–45, 105–110, 131–135.

основного богословия не применял подобного подхода в фундаментально-теологических исследованиях<sup>58</sup>.

### **Божественные атрибуты в перспективе развития современного основного богословия**

Представленный выше исторический опыт преподавания основного богословия в Духовных школах России синодального периода показывает, что возвращение раздела о божественных атрибутах в предметную структуру современного основного богословия — без удаления его из тематического канона догматики — можно считать вполне оправданным и даже необходимым.

Следует отметить, что кардинальное различие в методологии двух богословских дисциплин позволит избежать дублирования материала, поскольку в догматическом богословии содержание излагается на основании авторитета Откровения или Св. Писания, а основное богословие разрабатывает свою аргументацию исходя из ресурсов философствующего разума. Для догматики божественные атрибуты являются необходимым разделом, предваряющим осмысление богооткровенного учения о Св. Троице, а в основном богословии, следуя за доказательствами существования Бога, они продолжают логику рационального дискурса в возможном познании предельной реальности.

Соответственно, разнообразие подходов двух богословских предметов (основного и догматического богословия) в познании Бога позволит, на наш взгляд, не только исключить опасность какого бы то ни было их противопоставления но, напротив, через взаимодополнение будет способствовать расширению горизонта богословской мысли, и, вместе с тем, устранению образовавшегося в отечественном духовно-академическом образовании пробела, заключающегося в отсутствии именно рационально-теологической разработки одной из наиболее важных, имеющей особое апологетическое значение для богословия тематик.

В заключение отметим, что, поскольку для современных светских дискурсов рациональной теологии (аналитической философии религии и философской теологии) учение о божественных атрибутах является одним из обязательных разделов<sup>59</sup>, разработка данного сегмента богословского знания в рамках

---

<sup>58</sup> С сожалением можно констатировать, что особого эффекта использование данной методики для развития учения о доказательствах существования Бога и выработки оригинальных построений этих доказательств не дало. См.: Лушников Д. Ю., *свящ.* Протопресвитер Евгений Аквилонов: доказательства существования Бога в контексте рациональной теологии синодального периода // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 514–538.

<sup>59</sup> См.: Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей; пер. М. О. Кедровой. М., 2013. С. 170–363; Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018. С. 157–216; Davies B. *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology.* New York, Oxford, 2000. P. 393–570; *Philosophy of Religion. Selected Readings* / Eds. by M. Peterson, W. Hasker, D. Reichenbach, D. Basinger. New York, Oxford, 2014. P. 229–268; *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* / Ed. by W. J. Wainwright. New York, Oxford, 2005. P. 15–79; *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* / Eds. by Ch. Meister, P. Copan. New York, 2013. P. 331–412 и др.

основного богословия (как церковной теологической дисциплины), несомненно, увеличит его конкурентную способность. Особо подчеркнем, что указанная разработка будет содействовать выполнению общей цели христианского богословия как такового, заключающейся прежде всего в обеспечении аргументированного обоснования истинности христианской веры, и усилению позиций христианского мирозерцания в современном секулярном мире.

## Источники и литература

1. *Абрамов А. И.* Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Круг, 2005. С. 223–246.
2. *Аквилонев Е. П., свящ.* Введение в круг богословских наук. Лекции, читанные в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1897–98 гг. СПб., 1898. [Рукопись].
3. *Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви. Изд-е восьмое. СПб.: Типография А. Якобсона, 1862.
4. *Баумейстер Ф. Х.* Метафизика / Пер. Я. Толмачева. М.: Губернская типография А. Решетникова, 1808. 295 с.
5. *Буткевич Т. И., прот.* Исторический очерк развития апологетического или основного богословия. Харьков: Типография Губернского Правления, 1899.
6. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002.
7. *Голубинский Ф. А., прот.* Лекции по умозрительному богословию, со слов профессора философии в МДА прот. Ф. А. Голубинского, записанные в 1841/2 учебном году студентом Академии XIV курса В. Назаревским. М., 1868.
8. *Голубцов С. А.* Московская духовная академия в дореволюционный период. Т. II: Кафедры и личный состав академии. Ч. 2: Библиографический словарь сотрудников академии в 1814–1870 гг. М., 1987. [Машинопись].
9. *Зайцев А. А.* Догматическое богословие // Православная энциклопедия. Т. XV. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 544–545.
10. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. II. Ч. 1. Ленинград: «ЭГО», 1991.
11. *Иннокентий (Борисов), свт.* О Боге вообще, как учредителе Царства нравственного или небесного // Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического. СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1908.
12. *Кудрявцев В. Д.* Начальные основания философии. Сергиев Посад: Тип. Иванова, 1915. 444 с.
13. *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие: учебник бакалавра теологии. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021. 408 с.
14. *Лушников Д. Ю., свящ.* Протопресвитер Евгений Аквилонев: доказательства существования Бога в контексте рациональной теологии синодального периода // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 514–538.
15. *Лушников Д. Ю., свящ.* Рациональная теология в системе Основного богословия митрополита Макария (Булгакова) // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 2. С. 41–64.



16. Лушников Д. Ю., *свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 98–115.
17. Макарий (Булгаков), *митр.* Введение в православное богословие. Изд-е седьмое. СПб.: Типография «Печатный двор», 1913.
18. Макарий (Булгаков), *митр.* Православно-догматическое богословие. Т. I. Изд-е четвертое. М.: Типография Р. Голике, 1883.
19. Малиновский Н., *прот.* Православное догматическое богословие. Т. I. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1910.
20. Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей; пер. М. О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2013.
21. Петропавловский И. Д., *прот.* В защиту христианской веры против неверия (Сборник апологетических статей). М., 1897.
22. Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году / Под ред. проф. А. И. Предтеченского. В 2-х т. Т. 1. СПб.: Типография Дома Призрения Малолетних Бедняков, Лиговка, д. № 16, 1884.
23. Сильвестр (Малеванский), *еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. II. Киев: 6 Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885.
24. Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.
25. Титов Ф., *свящ.* Преосвященный Иннокентий Борисов, ректор Киевской духовной академии (1830–1839 г.) // Воспоминания о преосвященном Иннокентии, как ректоре Киевской духовной академии. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. С. 1–28.
26. Филарет (Гумилевский), *свт.* Православное догматическое богословие. Изд-е второе. Ч. 1. Чернигов: Типография Ильинского монастыря, 1865.
27. Филарет (Дроздов), *свт.* Обзорение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского: в 5-ти т. Т. I. СПб.: Синодальная типография, 1885. С. 122–151.
28. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43. К.: Ника-Центр, 2002.
29. Чистович И. А. История С. Петербургской духовной академии. СПб.: Типография Якова Трея, 1857.
30. Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018.
31. Ястребов М. Ф. Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов) как профессор богословия КДА // Труды Киевской духовной академии. 1900. № 12. С. 522–566.
32. Böttigheimer Ch. Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Freiburg: Herder, 2016. 888 s.
33. Davies B. Philosophy of Religion. A Guide and Anthology. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000.
34. Handbuch der Fundamentaltheologie / Hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. Bd. 1: Traktat Religion; Bd. 2: Traktat Offenbarung; Bd. 3: Traktat Kirche; Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie.
35. Klausnitzer W. Gott und Wirklichkeit: Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Regensburg: Frederic Pustet, 2000.
36. Philosophy of Religion. Selected Readings / Eds. by M. Peterson, W. Hasker, D. Reichenbach, D. Basinger. New York, Oxford: Oxford University Press, 2014.

37. *Schmidt-Leukel P.* Grundkurs Fundamentaltheologie. München: Don Bosco, 1999.
38. The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / Ed. by W. J. Wainwright. New York, Oxford: Oxford University Press, 2005.
39. The Routledge Companion to Philosophy of Religion / Eds. by Ch. Meister, P. Copan. New York: Routledge, 2013.

*Протоиерей Константин Маркович*

## Теологическая концепция власти и привилегий императора и патриарха в Византийском государстве по Исагоге (879–886 гг.)



УДК 94(495):340.15

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_67

EDN EGSTBP

*Аннотация:* В правление основателя македонской династии императора Василия I (867–886) была предпринята реформа государственного законодательства, целью которой декларировалось «очищение» древних законов (*Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων*), их систематизация и перевод с латинского на греческий язык. В ходе этой реформы в промежуток между 879 и 886 гг. был составлен юридический компендиум, получивший название *Исагога* (*Ἐπιναγωγή*). Ее непосредственным составителем и автором является свт. Фотий, патриарх Константинопольский. В ее вводной части (*προοίμιον*) содержатся оригинальные богословские идеи о божественном происхождении государственного законодательства и обоснование принципа верховенства закона. Во II титуле (главе) определяются обязанности и полномочия Императора. В III титуле — обязанности, полномочия и привилегии Патриарха Константинопольского. *Исагога* была отвергнута сыном и преемником Василия императором Львом VI Мудрым. Тем не менее, II и III титулы *Исагоги* в 1335 г. были включены в состав *Алфавитной Синтагмы* — канонического сборника, автором которого был иеромонах Матфей Властарь. С тех пор эти тексты воспринимаются как действительные нормы церковного права. В статье показана ошибочность такой точки зрения. Свт. Фотий пытался провести в жизнь принципы, которые были не свойственны византийской правовой традиции — подчинения Императора писаному закону, строгое разделение духовной и гражданской властей, равенство Императора и Патриарха в государственном иерархическом строе. Поэтому эти тексты следует рассматривать как выражение личных богословских и общественно-политических взглядов патриарха Фотия. Именно с этой точки зрения они представляют немалый интерес для научного анализа.

*Ключевые слова:* Исагога, Очищение древних законов, свт. Фотий, патриарх Константинопольский, римское право, законы Византийской империи, Македонская династия, принцип верховенства закона, симфония государства и Церкви, Император и Патриарх.

*Об авторе:* **Протоиерей Константин Георгиевич Маркович**

Кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: markovich75@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8333-8845>

*Для цитирования:* Маркович К., протоиерей. Теологическая концепция власти и привилегий императора и патриарха в Византийском государстве по Исагоге (879–886 гг.) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 67–90.

Статья поступила в редакцию 13.09.2022; одобрена после рецензирования 21.10.2022; принята к публикации 07.12.2022.

*Protodeacon Konstantin Markovich*

## Theological Conception of the Power and Privileges of the Emperor and the Patriarch in the Byzantine State according to “Eisagoge” (879–886)



UDC 94(495):340.15

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_67

EDN EGSTBP

*Abstract:* During the reign of the founder of the Macedonian dynasty, emperor Basil I (867–886), a reform of state legislation was undertaken, the aim of which was the “purification” of the ancient laws (Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων), their systematization and translation from Latin into Greek. In the course of this reform, between 879 and 886, a legal compendium, called the *Eisagoge* (*Epanagoge*), was compiled. Its immediate compiler and author was St. Photius, Patriarch of Constantinople. The introductory part (προοίμιον) contains original theological ideas on the divine origin of state legislation and the justification of the principle of the rule of law. Title II (chapter) defines the duties and powers of the Emperor. Title III defines the duties, powers, and privileges of the Patriarch of Constantinople. The *Eisagoge* was rejected by Basil’s son and successor, Emperor Leo VI the Wise. Nevertheless, titles II and III of the *Isagoge* in 1335 were included in the *Alphabetical Syntagma*, a canonical compilation by hieromonk Matthew Blastares. These texts have since been perceived as actual norms of ecclesiastical law. The article shows the falsity of such a viewpoint. St. Photius tried to put into practice principles which were not peculiar to the Byzantine legal tradition, i.e. the subjection of the Emperor to written law, the separation of spiritual and civil powers, the equality of the Emperor and the Patriarch in the state hierarchy. Therefore, these texts should be seen as the expression of personal theological and political views of Patriarch Photius. It is from this point of view that they are of considerable interest for scholarly analysis.

*Keywords:* *Eisagoge*, Purification of ancient laws, St. Photius of Constantinople, Roman law, Byzantine laws, the Macedonian dynasty, the principle of the rule of law, the symphony of state and church, Emperor and Patriarch.

*About the author:* **Protodeacon Konstantin Georgievich Markovich**

Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Practical Church Studies at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: markovich75@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8333-8845>

*For citation:* Markovich K., protodeacon. Theological Conception of the Power and Privileges of the Emperor and the Patriarch in the Byzantine State according to “Eisagoge” (879–886). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 67–90.

The article was submitted 13.09.2022; approved after reviewing 21.10.2022; accepted for publication 07.12.2022.

## Введение: церковные каноны и имперские законы

В Византийской империи деятельность Церкви и религиозная жизнь в равной степени регламентировались не только правилами и постановлениями Вселенских и Поместных церковных Соборов, но и императорскими законами. Так, например, в 380 г. императоры Грациан, Валентиниан и Феодосий издали декрет *De fide catholica (Cunctos populos)*, в котором православное католическое христианство было провозглашено единственной государственной религией в Римской империи, а все еретики и отступники «должны потерпеть бесчестие (*infamia*), связанное с еретическим учением»<sup>1</sup>, что означало поражение в гражданских правах. Церковь признает за определениями Вселенских Соборов высший авторитет. Но Вселенские соборы собирались по повелению императоров<sup>2</sup>, а их дисциплинарные правила приравнивались к имперским законам. Следуя императору Юстиниану, постановившему, что правила четырех Вселенских Соборов имеют силу государственных законов, Лев VI Мудрый определил: «Итак, повелеваем, чтобы священные церковные каноны, принятые и утвержденные Святыми семью Соборами, ... соблюдались как законы (*τάξις νόμων*). Мы принимаем догматы вышеупомянутых соборов как Священное Писание, и храним их правила как законы»<sup>3</sup>.

По этой причине в церковные правовые своды включались как правила Соборов, так и императорские законы. Древнейшим из таких сводов, дошедших до нашего времени, является *Синагога в 50 Титулов* Иоанна Схоластика, патриарха Константинопольского. Он содержит раздел *Collectio LXXXVII capitulorum*, состоящий из отдельных новелл императора Юстиниана, «которые следуют канонам православных наших отцов и сообщают этим канонам действие в силу царского повеления, от себя прибавляя постановления, согласные с законом Божиим и благоугодныя»<sup>4</sup>. Позже был составлен *Номоканон XIV титулов*, содержащий также церковные каноны и имперские законы, заимствованные из *Corpus juris civilis* Юстиниана. Традиция усваивает авторство *Номоканона* св. Фотию, патриарху Константинопольскому. Однако, согласно современной гипотезе, *Номоканон* был написан двумя столетиями раньше, не позже года смерти императора Ираклия (641 г.), поскольку содержит две ссылки на новеллы, изданные этим императором. Вместе с тем, по мнению проф. С. Трояноса, нельзя утверждать, что патриарх Фотий не имел отношения к написанию *Номоканона*. Около 882–883 гг. была выпущена расширенная редакция, дополненная канонами Соборов, состоявшихся в указанный временной промежуток. Предисловие к *Номоканону*, по всей видимости,

<sup>1</sup> Codex Theodosianus. XVI. 1 // Böcking E. *Corpus juris romani antejustiniani*. Bonn, 1841. P. 1477.

<sup>2</sup> «Вселенские бо семь сего ради токмо нарекошася, понеже повелении царскими суще во всех градах римских и греческих, святители созываеми бяху» (*Иосиф, патриарх Московский*. Кормчая Книга (1650 г.), репринтное издание. М., 2011. С. 53).

<sup>3</sup> Leo VI. *Basilicorum Liber V. tit. III. II*; *Gustav Ernst Heimbach*. *Basilicorum Libri LX*. Leipzig, 1833. P. 133–134; ср. также: *Iustiniani novellae*, CXXXI, cap. I // *Schoell R., Kroll W.* *Corpus juris civilis*. Vol. III: *Novellae*. Berlin, 1895. P. 654–655.

<sup>4</sup> *Бенешевич В. Н.* *Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика*. СПб., 1914. С. 289.

написано самим свт. Фотием. В 1089–1090 гг. Феодор Веста предпринял третью редакцию текста, дополнив его постановлениями, извлеченными из имперского свода законов, названного *Василики*, составленного императором Львом VI Мудрым и действовавшего вплоть до падения Византии в 1453 г.<sup>5</sup> Феодор Вальсамон составил *схолии*, или комментарии к *Номоканону*, в которых постоянно ссылался на *Василики*.

В 1335 г. знаток церковного права иеромонах Матфей Властарь, живший в г. Фессалоники, составил и опубликовал свод церковного законодательства, состоявший из 24 разделов, по числу букв греческого алфавита, получивший название *Алфавитная Синтагма*. Эта книга была задумана в качестве юридического справочника для клириков и включала в себя материал, заимствованный из *Номоканона* и *Василиков*. Но также Властарь включил в нее постановления из *Исагоги*, ранее не включавшиеся в церковно-канонические сборники. Глава V раздела буквы В является краткой выпиской из II титула *Исагоги* «О царе», а в главе 5 раздела буквы П помещен текст III титула *Исагоги* «О патриархе» с небольшими сокращениями. В 1349 г. в Сербии был опубликован *Законник* царя Стефана Душана, в состав которого был включен сокращенный славянский перевод *Синтагмы*. Из Сербии Синтагма попала в Болгарию, Русь и Молдо-Влахию. В греческих Поместных Православных Церквях *Алфавитная Синтагма* Матфея Властаря считается источником действующего канонического права и включена в состав *Афинской синтагмы* (VI том), изданной трудами Г. Раллиса и М. Потлиса в 1852–1859 гг. Константинопольский Патриархат поныне ссылается на текст III титула *Исагоги* (О Патриархе) как на надежное свидетельство первенства (πρωτεία) Константинопольского Патриарха среди глав иных Поместных Церквей, которое дает ему в наше время права разбирать их судебные дела и учреждать ставропигии вне территориальных границ Константинопольского патриархата<sup>6</sup>.

### «Очищение древних законов»

Приход к власти императора Василия I (867–886), основателя македонской династии, ознаменовал собой переломный момент в политике и правовой культуре Византии, повлекший за собой наступление периода т.н. *македонского ренессанса*, или македонского классицизма в истории византийского права<sup>7</sup>. В царствование Василия была предпринята реформа государственного законодательства, целью которой декларировалось «очищение древних законов (Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων)» от «исаврийского пустословия (παρά

<sup>5</sup> Troianos S. Byzantine Canon Law to 1100 // The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Washington, 2012. P. 139–140.

<sup>6</sup> Апостол (Данилидид), митр. Деркийский. Письмо Архиепископу Пражскому Михаилу от 20.02.2020 // Официальный сайт Оломоуцко-Брноской епархии Православной Церкви Чешских Земель и Словакии (на чешском яз.). URL: <https://www.ob-eparchie.cz/2020/02/28/list-z-ekumenickeho-patriarchatu-arcibiskupovi-michalovi/> (дата обращения: 02.02.2022).

<sup>7</sup> Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. II. München, 1978. S. 445–446.

τῶν Ἰσαύρων φληναφίας)»<sup>8</sup>, т.е. законов, сформулированных в *Эклоге* Льва III Исавра и его сына Константина, императоров-иконоборцев, и возвращение к *Corpus Iuris Civilis* Юстиниана.

Процесс «очищения древних законов» преследовал две цели. Во-первых, законы, представленные в *Дигестах* и *Кодексе* Юстиниана, были написаны на латинском языке и содержали специфические латинские термины. Гражданское население Византии к IX в. стало полностью греко-язычным, и юристы не были исключением. Необходимость греческого перевода и новой кодификации была очевидной. Кроме того, во время своего правления император Михаил III и патриарх Фотий вступили в конфликт с папой Николаем I, в ходе которого происходил обмен грозными и едкими посланиями. В ответ на дерзкое письмо императора Михаила, в котором он назвал латинский язык «варварским», папа Николай указал Михаилу, что после подобных заявлений он не может именоваться императором римлян: «Действительно, в начале своего письма ты зовешь себя императором римлян (ромеев), и не стесняешься называть римский язык варварским! ... Итак, откажись от титула императора римлян, ибо, по твоему же собственному утверждению, они — варвары, на звание императора которых ты претендуешь!»<sup>9</sup> Подобного содержания письмо, но уже от франкского короля Людовика II, получил император Василий Македонянин: «Мы приняли власть Римской империи. Греки перестали быть императорами по причине их зловерия (κᾶκοδοξία), они не только оставили град и престолы империи, но полностью отвергли римский народ и сам язык, переместились во всех отношениях в другой город, престол, народ и язык»<sup>10</sup>. Поэтому восстановление римского права в качестве основного регулятора государственных и общественных отношений создавало видимость неразрывной преемственности античной Римской и Византийской империи, удостоверяло тот факт, что именно византийцы, а не франки, были настоящими римлянами. «Отличительной чертой древнеримской культуры, — писала германская исследовательница истории права Мари Терез Фоген, — самым восхитительным и почитаемым культурным достижением римлян была не философия, не наука и не гуманитарные искусства в целом — все это уже было сделано древними греками и даже лучше. Выдающейся и характерной чертой древнеримской культуры было, несомненно, римское право»<sup>11</sup>.

В период правления императора Василия I были изданы два свода законов — *Прохирон* (*Πρόχειρος νόμος*) в 40 титулах и *Исагога* (*Εἰσαγωγή τοῦ νόμου* — Введение, начальное руководство по законам) — компендиум,

<sup>8</sup> Epanagoge. Prooemium // *Zahariae von Lingenthal C. E. Collectio librorum juris graecoromani ineditorum*. Leipzig, 1852. P. 62.

<sup>9</sup> *Nicolaus I Papa*. Epistola ad Michaellem Imperatorem Augustum 88 // *Monumenta Germaniae Historica (MGH). Karolini aevi IV. T. VI*. Berlin, 1925. P. 459.

<sup>10</sup> *Ludovicus II Imperator*. Epistola ad Basilium I // *MGH Kar. aev. V. T. VII*. Berlin, 1928. P. 390.

<sup>11</sup> *Fögen M. T. Reanimation of Roman Law in Ninth Century: Remarks on Reasons and Results // Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1996. Aldershot, 1998. P. 22.*

составленный в 884–886 гг. от имени Василия и его сыновей — Льва и Александра. Нет ясности, какой из этих сборников был издан первым. Германский церковный историк, кардинал Й. Гергенретер называл *Исагогу* «ревизией *Прохирона*»<sup>12</sup>. Г. А. Острогорский писал: «В значительной мере *Исагога* воспроизводит *Прохирон*, однако при этом не только располагает материал в новом порядке, но местами также и со значительными изменениями»<sup>13</sup>. Исходя из этой гипотезы *Прохирон* был издан между 870 и 879 гг. А. Шминк, наоборот, доказывал, что *Исагога* была издана до *Прохирона*. Одним из его аргументов стала упомянутая косвенная отсылка к *Эклоге* Льва и Константина во *Введении* (προοίμιον) — «исаврийское пустословие». «Введение *Исагоги* содержит единственный и крайне туманный намек на “ныне отвергнутую” *Эклогу*..., и этот фрагмент не имеет смысла, если предположить, что *Эклога* уже была отменена *Прохироном* некоторое время назад»<sup>14</sup>. По мнению Шминка, *Прохирон* — это поздняя редакция *Исагоги*, изданная не ранее 885–886 гг., уже в правление наследника Василия — императора Льва VI Мудрого<sup>15</sup>. Троянос приводит также убедительные доводы в пользу того, что *Исагога* была издана ранее *Прохирона*. В «проэмии» (введении) к *Исагоге* исаврийское законодательство подвергается резкой критике. Если же *Прохирон* был издан ранее, то исаврийская *Эклога* уже считалась упраздненной. В этом случае непонятно, зачем было нужно заявлять о несовершенстве и отмене кодекса, уже утратившего законную силу. Кроме того, «*Прохирон* имеет гораздо более богатую рукописную традицию, чем *Исагога* — парадоксальное положение вещей, когда речь идет о более раннем тексте, который был вытеснен более поздним»<sup>16</sup>. По версии Трояноса, *Прохирон* был издан в 907 г., когда был издан вошедший в его состав закон Льва VI, запрещающий четвертый брак (IV кн., 25 тит.)<sup>17</sup>.

*Исагога* в историко-правовой литературе часто называлась *Эпанагогой* (от слова ἐπιναγωγή — *возвышение*). Под этим названием в 1852 г. она была издана Карлом-Эдуардом Цахарие фон Лингенталь в серии *Collectio librorum juris Graeco-Romani*. Тем не менее правильным считается наименование «*Исагога*», поскольку оно фигурирует во всех известных рукописных кодексах, за исключением одного, датируемого XV в. (*Codex Marcianus graecus 181*)<sup>18</sup>.

В реальности *Исагога* содержит некоторые заимствования из исаврийской *Эклоги*. В частности, в *Исагогу* отсюда были перенесены некоторые нормы брачного права. Это подвигло ее издателя К. Э. Цахарие фон Лингенталь выдвинуть предположение, что *Исагога* «не была утверждена как действующий

<sup>12</sup> Joseph A. G., *Cardinal Hergenroether*. Photius, Patriarch von Konstantinopel. II Teil. Regensburg, Darmstadt, 1966. S. 588.

<sup>13</sup> Острогорский Г. А. История Византийского государства. М., 2011. С. 312.

<sup>14</sup> Schminck A. Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern. Frankfurt am Main, 1986. S. 63.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Troianos S. Die Quellen des byzantinischen Rechts. Berlin, 2017. S. 197.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid. S. 191–192.



сборник законов (*das Gesetzcompendium*), оставалась лишь проектом и распространялась только в сочетании с комментариями “схолиаста” и на практике не заменяла *Прохирон*»<sup>19</sup>. Той же точки зрения придерживались ряд видных историков права. Троянос утверждает, «что последние исследования сейчас сходятся в противоположном направлении, т. е. *Исагога* была “законом”»<sup>20</sup>. В таком случае следует признать, что *Исагога* по прошествии нескольких лет была вытеснена новым сводом законов составленным и утвержденным около 890 г. по воле императора Льва VI. Этот свод, состоявший из 60 книг, получил название *Василики* (*Basilicorum libri LX*). Все прежние государственные законы, не вошедшие в новый корпус, считались утратившими силу<sup>21</sup>, согласно принципу «*Lex posterior derogat legi priori*»<sup>22</sup>. Вплоть до падения Византии в 1453 г. *Василики* были единственным официальным корпусом действующего законодательства империи. Кроме того, если верить версии Трояноса о том, что *Прохирон* был издан в 907 г. императором Львом Мудрым, то следует признать, что уже в начале X в. *Исагога* в любом случае утратила свою актуальность. Специалисты могут рассуждать о степени влияния *Исагоги* на последующую средневековую византийскую и славянскую юриспруденцию. Но положения II и III титулов *Исагоги* не были включены ни в *Василики*, ни в *Прохирон*, следовательно, не имели силы закона.

Само название «*Исагога*» указывает, что сборник был составлен в форме учебного пособия для юристов. В проэмии автор пишет о том, что изучение закона приносит больше пользы, чем «все остальные искусства и науки». «Действительно, знание закона важнее и выше всех других дисциплин, ибо, хотя все они имеют своей целью счастье в жизни, можно смело утверждать, что закон и справедливость являются главным средством, чтобы достичь счастья и блаженной жизни в будущем веке»<sup>23</sup>. Ф. Шульц в своей *Истории науки о римском праве* выделяет ряд трудов древнеримских юристов в раздел *исагогической*, т. е. учебной литературы<sup>24</sup>. Первые образцы таких пособий стали появляться во времена Республики (3 книги о гражданском праве Массурия Сабина, *Гражданское право (Ius civile) в 18 книгах* Квинта Муция Сцеволы), но большинство из них были написаны в период правления императора Адриана (117–138) и позже, когда «юридическое образование стало более академическим»<sup>25</sup>. Наиболее известный и полностью дошедший до нашего времени подобный учебник права — *Институции* Гая (II в.) На основании этого сочинения были составлены *Институции* императора Юстиниана, адресованные «юношеству, желающему изучать право»<sup>26</sup>. Этим объясняется включение в состав *Исагоги* преамбулы (προοίμιον), имеющей богословский характер, и трех начальных

<sup>19</sup> *Zahariae von Lingenthal C. E. Geschichte des Griechisch-Römischen Rechts. Berlin, 1892. S. 85.*

<sup>20</sup> *Troianos S. Die Quellen des byzantinischen Rechts... S. 192.*

<sup>21</sup> См.: Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованиями Феодора Вальсамона / Пер. В. Нарбеков. Казань, 1899. С. 42–43.

<sup>22</sup> Позднейший закон отменяет предыдущие (лат.).

<sup>23</sup> *Epanagoge. Prooemium. P. 63.*

<sup>24</sup> *Schulz F. History of Roman Legal Science. Oxford, 1946. P. 156–173.*

<sup>25</sup> *Ibid. P. 156.*

<sup>26</sup> *Justiniani. Institutiones // Corpus juris civilis. Vol. I. Berlin, 1889. P. 1.*

глав, основные положения которых сформулированы в форме общих принципов, касающихся происхождения и применения права, а также общие суждения о власти императора и патриарха, как высших носителях гражданской и духовной власти в государстве.

### Авторство свт. Фотия

Гипотеза о том, что свт. Фотий принимал непосредственное участие в составлении *Исагоги* и был автором Введения и первых трех титулов (глав), является общераспространенной в среде ученых, исследовавших историю Византийского государства. Еще Гергенретер указывал на идейное сходство вводной части *Исагоги* и другими письменными трудами свт. Фотия: «Участие нашего Патриарха в написании *Эпаногоги*, даже если оно было второстепенным, становится вероятным благодаря тому, что многое из написанного им можно найти в *проэмии* этого произведения, а также в некоторых иных отрывках»<sup>27</sup>. В 1956 г. Иоахим Шарф опубликовал исследование, в котором представил сравнительный анализ текста введения и первых трех титулов *Исагоги* и некоторых отрывков из сочинений свт. Фотия и пришел к заключению, что «дух и перо Фотия наиболее отчетливо проявляются в совокупности текстуальных и идейных совпадений нашего текста с другими сочинениями патриарха, поскольку именно интеллектуальное содержание и нюансы формулировок задерживаются в памяти автора и невольно вызывают сходные формы выражения»<sup>28</sup>. Таким образом, можно считать принадлежность вводной части *Исагоги* перу свт. Фотия научно доказанным фактом. В этой связи следует обратить внимание на отрывок из Введения к *Прохируну*, в котором содержится острая критика в адрес автора некоего *энхиридиона* (руководства): «Так как нечто подобное уже было сделано кем-то для наших предшественников, можно задаться вопросом, почему нас не удовлетворил этот сокращенный свод, и нам пришлось приступить к повторному изложению. В этой связи необходимо знать, что так называемый “энхиридион” был не столько изложением, сколько ниспровержением, в соответствии с личными взглядами автора, принятых добрых законов, и это обстоятельство было губительным для государственного строя, а его соблюдение неразумным»<sup>29</sup>. Если *Прохирун* был издан позже *Исагоги*, то очевидно, что этот пассаж должен относиться не к исаврийской *Эклоге*, а именно к *Исагоге* и ее составителю — патриарху Фотию. По утверждению И. П. Медведева, этот текст свидетельствует «о принципиальном отказ от *Исагоги*, означавшем и ее официальную отмену»<sup>30</sup>. Кроме того, этот текст ясно говорит о том, что эта отмена произошла по причине противоречия ее положений византийской юридической традиции. Введение, II и III титулы *Исагоги* отражают собственную религиозно-политическую концепцию свт. Фотия, которая

<sup>27</sup> Joseph A. G., *Cardinal Hergenroether*. Photius, Patriarch von Konstantinopel... S. 588–589.

<sup>28</sup> Scharf J. Photios und Epanagogue // *Byzantinische Zeitschrift*. Vol. 49. München, 1956. S. 393

<sup>29</sup> Schminck A. Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern... S. 58–60.

<sup>30</sup> Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 181.

лишь через несколько веков после его жизни была воспринята Церковью и государством в последнее столетие перед его крахом (см. ниже).

## Полития

Поскольку *Исагога* составлялась как компендиум государственных законов, то и вводную ее часть, написанную свт. Фотием, следует расценивать как отражение политической теории, которая должна определять основные принципы церковно-государственных отношений. Это — не канонический документ. Поэтому предписания *Исагоги* могли определять привилегии и обязанности Константинопольского и иных патриархов, митрополитов, епископов, клира и монахов по отношению к Византийскому государству и лишь внутри его политических границ. Этот вывод следует из рассуждения свт. Фотия о *политии*. «Полития (πολιτεία) составлена из многих частей и членов, подобно устройению человека, и главные и необходимейшие части — это Царь и Патриарх. Посему мир и счастье (εὐδαιμονία) подчиненных и по душе и по телу заключается в единомыслии и согласии (συμφωνία)». Свт. Фотий высоко ценил философию Аристотеля («...Уроженец Стагира покорил всю Грецию сладостным восхищением от своей мудрости»<sup>31</sup>) и, как мыслитель, находился под несомненным ее влиянием<sup>32</sup>. Полития — термин, заимствованный из политической философии Платона и Аристотеля, означающий государственное устройство, «известную организацию обитателей государства»<sup>33</sup>. Уподобление политии строению человеческого тела — мысль, также навеянная политической философией Аристотеля — «...Государство включает в себе неодинаковые элементы; подобно тому, как всякий человек состоит из души и тела, а душа в свою очередь включает в себе разум и страсти»<sup>34</sup>. Как Аристотель видел цель деятельности государства в достижении «счастливой и прекрасной жизни»<sup>35</sup>, так и свт. Фотий полагает целью «политии» — процветание, или счастье (εὐδαιμονία) всех подданных. Это процветание достигается в *симфонии* гражданской и духовной властей. Эта мысль перекликается с VI новеллой Юстиниана: «Священство и Империя (sacerdotium et imperium) есть два драгоценнейших дара, которые Бог по Своему человеколюбию даровал людям; первое относится к Божественным предметам, второе — начальствует и направляет земные дела и оба происходя от одного и того же начала, украшают жизнь человеческого рода. Поэтому более всего цари имеют попечение о чести священников, которые непрестанно молится за них Богу. Когда священство непорочно, а царство, уповая на Бога, управляется законно и справедливо, тогда будет между ними будет благое согласие (συμφωνία τις ἀγαθή)»<sup>36</sup>. По словам

<sup>31</sup> *Photius Patriarcha*. *Amphilochia*, quest. 77 // PG. T. 101. Col. 488.

<sup>32</sup> См.: *John P. Anton*. *The Aristotelianism of Photius's Philosophical Theology* // *Aristotle in Late Antiquity* / Ed. by L. P. Schrenk. Washington, 1994. P. 158–183.

<sup>33</sup> *Аристотель*. *Политика*, III. 1. 2. М., 2010. С. 161.

<sup>34</sup> Там же. III. 2. 4. С. 173.

<sup>35</sup> Там же. III. 5. 14. С. 197.

<sup>36</sup> *Justiniani*. *Novellae VI*, prooemium. P. 36.

А. Калделлиса, «византийская πολιτεία была всего лишь переводом латинского *res publica*»<sup>37</sup>. В параллельном латинском переводе послания свт. Фотия князю Михаилу Болгарскому *πολιτεία* переводится именно *res publica* («Διὰ μὲν γὰρ ἐκείνου ἔσται τῆ πολιτεία ... Ut recte in republica procedant leges»)»<sup>38</sup>. Цицерон определил суть понятия *res publica*: «...Государство есть достояние народа, а народ есть не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов. Первой причиной для такого соединения людей является не столько их слабость, сколько, так сказать, врожденная потребность жить вместе»<sup>39</sup>; «Да и что такое государство, как не общий правопорядок?»<sup>40</sup> Республика не предполагает обязательно коллективную, или демократическую форму правления. Во главе республики может стоять монарх — *princeps*, император. Однако в республике власть принадлежит народу, который вместе с ответственностью делегирует ее правителю. Кроме того, в республике существует всеобщее законодательство, которое обязан соблюдать весь народ. «Подавляющее большинство других римлян, включая византийцев, считали, что у них тоже есть *res publica*, поскольку (а) легитимность их правления в конечном итоге основана на его ответственности перед народом, который является подлинной основой этой легитимности (*res populi* Цицерона); (б) их общество основано на законе (*ego iuris consensus*); и (в) они не случайное скопление людей, а нация с общими ценностями (*ego utilitatis communiione sociatus*)»<sup>41</sup>.

### «Трипостасная деспотия»

Принцип взаимосвязи юриспруденции и религии был закреплен еще в *Corpus Juris Civilis* Юстиниана: «Все предписания закона суть следующие: честно жить, не обижать других, каждому воздавать по заслугам. Наука права есть знание Божественных и человеческих дел, ведение того, что справедливо и что — нет»<sup>42</sup>.

Во введении (προοίμιον) к *Исагоге* свт. Фотий сформулировал оригинальную идею о божественном установлении власти в государстве, которая стала новшеством для политико-философской мысли в Византии. «Действительно, Бог, Владыка и Податель всех благ, желая таинственным образом ввести в свое творение учение, которое было бы истиной и первоосновой всего, создал вначале разумное (умопостигаемое) и чувственное естества, а затем — смешанное живое существо, общую связь и образ этих противоположных и противоборствующих природ: человека. И он дал ему благой закон, который должен был служить согласию и постоянному

<sup>37</sup> Kaldellis A. *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome*. Cambridge, Massachusetts, 2015. P. 19.

<sup>38</sup> *Photius Patriarcha*. Epistola VIII ad Michaellem Bulgariae principem. 42 // PG. T. 102. Col. 671–672.

<sup>39</sup> Марк Туллий Цицерон. Диалоги: О Государстве. I. XXXIX. М., 1966. С. 20.

<sup>40</sup> Там же. С. 24.

<sup>41</sup> Kaldellis A. *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome...* P. 25.

<sup>42</sup> *Justiniani*. Digestae. 1. 1. 10. P. 1.

единству этого организма»<sup>43</sup>. В течение всей истории в Византии соперничали две концепции взаимоотношений гражданской и духовной властей. Одна из них предполагала главенство императора не только в гражданских, но и в сфере религии («цезаропапизм»), а другая, наоборот, верховенство духовной власти в церковных делах и безусловное подчинение императора в вопросах религии предстоятелям Церкви («иерократия»). Однако свт. Фотий, во-первых, утверждает принцип строгого разделения власти между *священством* и *империей*. Во-вторых, он полагает, что согласие (*симфония*) между духовной властью и гражданской в государстве достигается на основе обоюдного подчинения закону. «Несомненно, то, что Он создал человека как одно целое, состоящее из двух различных естеств, научает, что этот Бог также является Творцом всего сущего, из которого сами части были созданы по подобию; но и то, что Он дает благой закон для сохранения и постоянной защиты этого состава, учит нас тому, что Бог, Владыка и Творец всего сущего, благ не только потому, что Он изгнал нечестие богопротивных и безбожных манихеев<sup>44</sup>, но и потому, что Он ввел авторитет и власть единого господства (*деспотии*) и неделимой монархии. Но Он не создал единоличной монархии, а показал триипостасное господство (*τριούθετον δεσποτεῖαν ἐμῆνυσεν*), поскольку очевидно, что Бог является Создателем и непосредственным Творцом этих трех — умопостигаемого, чувственного и закона, который содержит и управляет ими одновременно, так же как Он предусмотрел и предвозвестил, что Ему будет поклоняться одно и единое живое существо, имеющее одну сущность и три лица (*ἐν μιᾷ τῇ οὐσίᾳ καὶ τρισὶ πρόσωποις*). После того как Наше Царское Величество было посвящено божественным и неизреченным образом в эту тайну монархии и тройственной власти, мы восстали и с величайшим усердием и самоотверженностью приступили к восстановлению и провозглашению доброго и спасительного закона мира. Прежде всего, очистив все тексты, найденные в сводах старых законов, мы распространили это собрание чистых и подлинных законов в сорока книгах, как будто это было некий Божественный нектар»<sup>45</sup>. В преамбуле *Исагоги* утверждается принцип главенства закона в государстве: «Мы постановляем, чтобы этот закон господствовал самодержавно и всевластно над всеми верными людьми, подданными нашей власти... Ибо он — императорский, и происходит от древних императоров, и не просто от каких-то императоров, а от тех, которые доньше прославляются за свое правоверие и справедливость»<sup>46</sup>.

«Ибо истинная справедливость — это конечная цель Бога, исполнение закона в нас. Целью этого благого закона, как и закона Божьего, является справедливое поведение, сохранение с его посредством имеющихся благ и возвращение отсутствующих; конечная цель состоит в том, чтобы праведное поведение действовало во всем, и чтобы доброта достигла совершенства.

<sup>43</sup> Epanagoge. Prooemium. P. 61.

<sup>44</sup> Речь идет о ереси павликиан, которую свт. Фотий идентифицировал как возрождение манихейства.

<sup>45</sup> Epanagoge. P. 61–62.

<sup>46</sup> Ibid.

Итак, примите этот закон в здравомыслии и с благодарностью к Богу, как если бы он исходил от Бога, как если бы он был ниспослан свыше, как если бы он был не начертан перстом Божиим на каменных скрижалях, но высечен на ваших сердцах огненными языками... Мы проповедуем и верим, что через закон Христос, наш истинный Бог, законодатель и податель справедливости, правит как император и председательствует над всеми христианами и нами»<sup>47</sup>.

### Власть и обязанности императора

В византийском государстве император был наделен высшей законодательной властью, но сам не был связан законами. Ульпиан (170–228) утверждал: «Принцепс свободен от соблюдения законов (Princeps legibus solutus est)»; «То, что угодно принцепсу, имеет силу закона (Quod principi placuit, legis habet vigorem)». В Византии эти тезисы обрели силу закона и были включены в состав Дигест Юстиниана<sup>48</sup>. В заключение одной из новелл Юстиниан определил: «Однако все вышесказанное не относится к императору, которому Бог подчинил законы, послав его среди людей как одушевленный закон (ἔμψυχος νόμος)»<sup>49</sup>. В XI в. византийский военный деятель и писатель Кекавмен утверждал: «Когда некоторые заявляют, что базилевс не подвластен закону, а сам является законом, то же говорю и я»<sup>50</sup>.

Свт. Фотий предпринял попытку подчинить власть императора государственным законам. II глава (титул) *Исагоги* начинается фразой «Царь есть законная власть (βασιλεύς ἔστιν ἔννομος ἐλιστασία)». Прилагательное «ἔννομος (законный, поступающий по законам» означает подчинение общепринятому закону. Выражение «ἔννομος πολιτεία» означает государственный строй, в «котором социальные отношения управляются законами и определенными процедурами»<sup>51</sup>. Определение власти императора как ἔννομος ἐλιστασία предполагает, что «власть должна осуществляться в границах закона и имперская легитимность зависит не только от православия и соблюдения канонов Церкви, но и соблюдения римской правовой традиции, что было необычным»<sup>52</sup>. Так, свт. Василий Великий употреблял выражение ἔννομος ἐλιστασία по отношению к власти императора — «а некоторые определяли, что царская власть есть законное господство или начальство над всеми, не подлежащее греху», но имел в виду определённо христианские нравственные правила — «если же “сердце царево в руке Божией” (Прит 21:1), то он спасается не силою оружия, но Божиим руководством»<sup>53</sup>. Прп. Исидор Пелусиот называл ἔννομος ἐλιστασία ту власть, которая руководствуется «страхом Божиим и любовью к Богу,

<sup>47</sup> Ibid. P. 63.

<sup>48</sup> *Justiniani. Digestae.* 1, 4, 1. P. 7.

<sup>49</sup> *Justiniani. Novellae CV.* 2. 4. P. 507.

<sup>50</sup> Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI в. М., 1972. С. 275.

<sup>51</sup> *Dagron G. Lawful Society and Legitimate Power: “ἔννομος πολιτεία, ἔννομος ἀρχή // Law and Society in Ninth Century / Ed. by A. E. Laiou, D. Simon. Washington, 1994. P. 28.*

<sup>52</sup> Ibid. n. 13. P. 30.

<sup>53</sup> *St. Basilii Magni. Homilia in psalmum XXXII. 9 // PG. T. 29. Col. 343.*

а также любовью и сострадательностью к соплеменникам» и имеет «попечение о пользе всякого подчиненного», противопоставляя ее тирании (τύραννίς), которая есть «самоуправное господство (δύναστεία αὐτόνομος), домогающееся только собственной пользы властителя»<sup>54</sup>.

Идея о том, что императоры обязаны подчиняться Закону Божию, следовать церковным постановлениям и подчиняться патриархам и епископам в религиозных делах, неоднократно высказывалась иерархами и отцами Церкви. Папа Феликс II писал императору Зенону: «Высшая власть в земных делах дана тебе для того, чтобы ты не сомневался, что все то, что относится к духовному, следует принимать из рук служителей Божиих. Я полагаю, что ты, безусловно, получишь пользу, если в течение своего правления позволишь Кафолической Церкви соблюдать ее собственные законы и не позволишь никому препятствовать ее свободе»<sup>55</sup>. В послании императору Анастасию, снискавшем в истории славу манифеста римской иерократии, папа Геласий провозгласил: «Есть два начала, августейший император, которыми в основном управляется этот мир: священный авторитет понтификов (auctoritas sacrata pontificum) и царская власть (regalis potestas). Из них понтифики несут бремя, которое более тяжелое, потому что они должны дать отчет на божественном суде даже за царей людей. Царь должен склонять главу и повиноваться понтифику во всем, что касается сферы религии (religiones ordine), а не стремиться властвовать. В том же, что касается общественного порядка (ordo publicae disciplinae), император имеет полноту власти (imperium), данную ему свыше от Бога, и духовные начальники (religionis antistites) должны повиноваться ему наравне со всеми гражданами»<sup>56</sup>. О том же писал прп. Феодор Студит императору Никифору: «...Поэтому знай, что василевс, как человек, подвластен законам благочестия»<sup>57</sup>. Но свт. Фотий выдвинул более «радикальный» императив — «Император обязан прежде защищать и соблюдать (διατρεῖν) все, что написано в Божественном Писании, затем догматы, определенные семью святыми соборами, а также утвержденные римские законы»<sup>58</sup>. В целом, в II титуле нет речи о правах и привилегиях императора, а только о его обязанностях перед Церковью, государством и народом. По отношению к религии император обязан быть «известным православием и благочестием, и быть ревностным в догматах, определенных о Троице и икономии», т. е. о воплощении, соединении Божественного и человеческого естества в лице Господа Иисуса Христа и совершенном Им спасении человеческого рода. По отношению к государству задача императора состоит в том, что «имеющиеся средства

<sup>54</sup> *St. Isidori Pelusiotae. Epistola 143 // PG. T. 78. Col. 1223–1224.*

<sup>55</sup> *Felix II, Papa. Quoniam pietas. Epistula ad Zenonum Augustum.* Цит. по: *Denzinger H. Enchiridion symbolorum definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum.* 43 ed. San Francisco, 2012. P. 121.

<sup>56</sup> *St. Gelasius, Papa. Famuli vestrae pietatis. Epistula ad Anastasium Augustum.* Цит. по: *Ibid.* P. 121–122.

<sup>57</sup> *Феодор Студит, прп. Послание 16 к Никифору императору // Его же. Послания.* Кн. 1. М., 2003. С. 52–53.

<sup>58</sup> *Епанагоге. II. 4. P. 66.*

милостью охранять и утверждать, потерянные — неусыпную заботою возвращать, и новые — мудростью и справедливыми средствами, и предприятиями приобретать». По отношению к народу цель (τέλος) императора заключается в том, чтобы «благодетельствовать, почему и называется благодетелем (εὐεργέτης), и когда делается бессильным в благодеянии, — по мнению древних, бесчестит царское звание». Кроме того, император должен руководствоваться принципом справедливости, он «благоворит не по лицеприятию и наказывает не по нерасположению... справедливо распределяет награды соответственно добродетелям подначальных и никому не оказывает незаслуженных благодеяний во вред другим». Император «толкует законы древних и решает по аналогии те дела, для которых нет законов», руководствуясь принципом справедливости. Справедливость (δικαιοσύνη) и благотворительность (εὐεργεσία) — дополняющие друг друга добродетели, «которые обуславливают две главные функции императорского управления — отправления правосудия и распределения средств, поступивших налогов»<sup>59</sup>. «Благотворительность — в *Исагоге* описывается как главная миссия императора ... Когда правитель прекращает благотворительность, он изменяет чистоте имперского характера»<sup>60</sup>.

Идея подчинения императора государственному закону никогда не была реализована в Византии. Лев VI включил в *Василики* принцип о свободе императора от соблюдения законов<sup>61</sup>. В новелле, отменившей право сената назначать преторов, Лев Мудрый написал: «Но теперь, когда все отдано под надзор императора, чтобы он, с помощью Бога и своей собственной мудрости, мог решить вопросы, представленные его вниманию, и поскольку этот закон больше не может быть ему полезен, Мы считаем, что он должен быть отменен, как и многие другие»<sup>62</sup>. Однако можно утверждать, что свт. Фотий в некотором смысле предвосхитил один из основных принципов устройства современного правового государства — верховенство закона (the rule of law).

### Права и привилегии Патриарха

Если права императоров вмешиваться в религиозные, и, тем более, вероучительные вопросы оспаривались, то их полномочия в области церковно-административного управления всегда считались легитимными и неотъемлемыми. Император мог единолично определять административно-территориальные границы и статусы церковных епархий и митрополий. Феодор Вальсамон писал: «...Царь не подлежит ни законам, ни правилам, почему и имеет право епископию возводить в митрополию и отчуждать от их митрополий, точно также и разделять области архиереев и вновь поставлять епископов и митрополитов, и определять, чтобы епископы без предосуждения

<sup>59</sup> Angelov D. *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium 1204–1330*. Cambridge University Press, 2007. P. 134.

<sup>60</sup> Ibid. P. 135.

<sup>61</sup> Leo VI. *Basilicorum liber II*. VI. 1–2. P. 87–88.

<sup>62</sup> Leo VI. *Novellae Constitutiones* ILVII // PG. T. 107. Col. 531–532.



священнодействовали в чужих областях без ведома местных епископов и действовали некоторыми другими архиерейскими правами»<sup>63</sup>. Избрание Патриарха также зависело от воли императора. Согласно порядку, описанному в *De Ceremoniis* императора Константина Багрянородного, император выбирал самостоятельно одного из трех кандидатов, представленных ему собором митрополитов<sup>64</sup>. Патриарх мог быть судим императорским судом, «если бы, например, был обвиняем в святотатстве, или неправославии, или в каком-нибудь другом преступлении»<sup>65</sup>. Низложение Патриарха на практике чаще всего зависело от желания императора, хотя формально государственный закон и каноны Церкви не сообщали императору таких полномочий. Поэтому, несмотря на высокий общественный статус, Патриарх Константинопольский находился в уязвимом положении. В связи с этим свт. Фотий руководствовался стремлением добиться законного ограничения власти императора по отношению к Церкви, «оградить от ее посягательств церковную сферу, находившуюся в компетенции патриарха, возвысить и эмансипировать власть последнего»<sup>66</sup>.

Свт. Фотий изображает Патриарха как «живой и одушевленный образ Христа, делами и словами, в себе самом живописующий истину»<sup>67</sup>. В религиозно-политической мысли Византии «образом Христа» считался всегда Император. Евсевий Памфил в похвальном слове Константину Великому восклицал: «...Правитель целого мира, — Слово Божье... От Него-то и через Него заимствует образ верховного царствования сам друг Божий, василевс наш, и всем, что на земле подчинено его кормилу, управляет, подражая Всеблагому»<sup>68</sup>. Феодор Студит обращался к императору Михаилу со словами «Хриstopодобный император (Χριστομίμητος βασιλέως)» и говорил о его «подвиге царствования» как о «подражании Христу (ὁμοτύπωσις Χριστοῦ)»<sup>69</sup>. Христос был облечен полнотой царственного священства «по чину» Мелхиседека, который был «царем Салима, священником Бога Всевышнего» (Евр 6:20; 7:1). В Византии считалось, что в некоторой степени император также наделен этим призванием от Бога, что видимым образом проявлялось в особых литургических действиях, которые император исполнял во время торжественных богослужений. Но император Лев Исавр, согласно преданию, объявил себя в полном смысле «царем и священником»<sup>70</sup>. В этой фразе содержится вся суть «богословия власти» императоров-иконоборцев. Лев присвоил себе право

---

<sup>63</sup> Феодор Вальсамон, *патр.* Толкование на 16 (18–22) правила Карфагенского собора; Ράλλης Γ. Α., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Τ. ΙΙΙ. Ἀθήνησιν, 1853. Σ. 349–350.

<sup>64</sup> Constantine Porphyrogenetos. The Book of Ceremonies. II. 14. English/Greek bilingual edition. Vol. II. Canberra, 2012. P. 564–565.

<sup>65</sup> Феодор Вальсамон, *патр.* Толкование на 12 правило Антиохийского собора; Σύνταγμα Τ. ΙΙΙ. Σ. 150.

<sup>66</sup> Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи... С. 177.

<sup>67</sup> Epanagoge. III. I. P. 67.

<sup>68</sup> Евсевий Памфил. Слово василевсу Константину по случаю тридцатилетия его царствования, 1 // *Его же.* Сочинения. Т. 2. СПб., 1850. С. 349.

<sup>69</sup> St. Theodori Studitae. Epistola LXXIV // PG. T. 99. Col. 1308–1309.

<sup>70</sup> Dagron G. Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium. Cambridge University Press, 2003. P. 158.

верховой папской власти — «Бог вложил в наши руки царскую власть, по Своему благоволению, ... и возложил на нас бремя пасти Его стадо подобно Петру, первоверховному из апостолов...»<sup>71</sup> По этой причине свт. Фотий провозглашает «образом Христа» Патриарха. «Идея императора-священника, осужденная в лице Льва III, была заменена осторожным, но ясным представлением о патриархе-императоре или, по крайней мере, о первосвященнике, к которому переходят все атрибуты суверенитета. Если он был живым образом Христа, то патриарх, подобно ему, разделял две власти»<sup>72</sup>.

«Забота Патриарха состоит, во-первых, в том, чтобы сохранить в благочестии и честности тех, кого он принял от Бога, а потом и всех еретиков, по возможности для него, обратить к православию и единению церковному (а еретиками законами и канонами называются и те, которые не имеют общения с Церковью); а также и неверных посредством увлечения светлым и чудным своим деянием сделать подражателями веры, дабы и их, видящих его дела, соделать служителями Всесвятой и Единосущной Троицы, насколько для него возможно. Цель у патриарха состоит в том, чтобы спасти вверенные ему души, жить во Христе и распинаться миру»<sup>73</sup>. Здесь явно угадывается намек на обстоятельства, ставшие предметами собственной заботы и беспокойства свт. Фотия — устранение последствий смуты, порожденной соперничеством с Патриархом Игнатием, исцеление остаточных явлений иконоборчества, диалог с армянами, борьба с павликианами (манихеями), обращение в христианство болгар и устройство Поместной Церкви в их царстве.

Свт. Фотий пишет о высоких моральных добродетелях и архипастырских качествах, которые необходимы человеку, на которого возложены высший духовный авторитет и миссия руководства Церковью и сферой всей религиозной жизни в государстве: «Патриарху свойственно: быть учительным, ко всем относиться одинаково, как к высоким, так и смиренным, быть кротким по отношению к занимающимся учением, а по отношению к непокорным быть обличительным, а за истину и в защиту догматов и о соблюдении правды и благочестия говорить пред царями и не стыдиться»<sup>74</sup>.

«Престол Константинополя, украшенный царскою властью, провозглашен первым соборными определениями»<sup>75</sup>. Этот тезис еще раз свидетельствует о том, что в *Исагоге* речь идет именно о первенствующем положении Патриарха в Византийском государстве, а не во Вселенской Церкви. В первом тысячелетии церковные каноны и традиция, как известно, отдавали первенство Римскому епископу. Это первенство было закреплено и в Юстиниановом Корпусе. В *Кодексе* Церковь Рима именовалась «главой всех Церквей (*omnium vere ecclesiarum caput*), как это утверждают каноны отцов и декреты императоров»<sup>76</sup>. В 131 Новелле Юстиниан постановил: «Итак, следуя этим постановлениям

<sup>71</sup> *Ecloga legumi Leoni et Constantini. Prooemium // Zahariae von Lingenthal C. E. Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum...* P. 10.

<sup>72</sup> *Dagron G. Emperor and Priest...* P. 231.

<sup>73</sup> *Epanagoge. III. 2.* P. 67.

<sup>74</sup> *Ibid. III. 4.* P. 66.

<sup>75</sup> *Ibid. III. 9.* P. 68.

<sup>76</sup> *Codex Justinianus. I. 8. 1 // Corpus juris civilis. Vol. II. Berlin, 1892.* P. 10.

(Соборов), Святейший Папа Ветхого Рима есть первый среди всех священников, а Святейший Архиепископ Константинополя, или Нового Рима, имеет второе место после Святейшего апостольского престола Ветхого Рима, который предстоит всем престолом»<sup>77</sup>. Феодор Студит называл Римскую Церковь «верховой из Церквей Божиих»<sup>78</sup>. Свт. Никифор, Патриарх Константинопольский (806–815), утверждал: «Без них (римлян) учение, появляющееся в церкви, издревле узаконенное каноническими установлениями и священными обычаями, никогда не может получить одобрения или быть принято к исполнению, так как они получили жребий начальствовать в священстве и им вручено это достоинство от первоверховных апостолов»<sup>79</sup>. После победы над иконоборчеством авторитет Римской Церкви и ее предстоятеля в Византии был чрезвычайно высок, и первенство римского епископа во Вселенской Церкви не подвергалось сомнению. Как законное установление, это первенство признавал и сам свт. Фотий, и все его претензии к папе Николаю I имели персональный характер. В отношении Константинопольского Собора, созванного в сентябре 867 г., Ф. Дворник справедливо отмечал: «К сожалению, акты этого Синода были уничтожены, настолько, что почти невозможно узнать, как именно происходили события». Заключительное слово, произнесенное свт. Фотием в соборе св. Софии, «возможно, единственный официальный документ, который сохранился, — не содержит никаких нападок на Рим, на папство, на личность Николая I или на Западную Церковь». Не существует достоверных документальных сведений, как и в какой форме было провозглашено формальное отлучение папы Николая, и было ли оно провозглашено в принципе. Вся известная информация о ходе этого Собора происходит от врагов свт. Фотия. «В любом случае, даже если формальное осуждение имело место, оно было направлено не против Рима и не против папства как такового, а только против личности Папы»<sup>80</sup>.

Но Рим, Папская область и территория всего Западного Патриархата в то время в политическом отношении находились в зависимости от Франкской империи. Поэтому в византийских законах эпохи македонской династии главенствующее положение в церковной иерархии, пребывающей в границах империи, закреплено за Константинопольским Патриархом. И вполне естественно, что о Римском епископе в византийских гражданских юридических документах уже речи не идет.

«Забота и попечение о всех митрополиях и епископиях... принадлежит местному патриарху; а Константинопольскому председателю позволительно не только посылать ставропигии в епархиях и других престолов, но и наблюдать и исправлять бывающие и в других престолах сомнения и полагать конец судам; равным образом, сам он и один только поставлен посредником и судьей покаяния и обращения от грехов и ересей»<sup>81</sup>. Свт. Фотий признает

<sup>77</sup> *Justiniani. Novellae* CXXXI. 2. P. 655.

<sup>78</sup> *St. Theodori Studitae. Epistola* LXXIV. Col. 1309.

<sup>79</sup> *Никифор Константинопольский, свт.* Слово в защиту непорочной, чистой и истинной нашей христианской веры и против думающих, что мы поклоняемся идолам. 25 // *Его же.* Творения. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 188.

<sup>80</sup> *Dvornik F. Byzantium and the Roman Primacy.* NY, 1966. P. 114–115.

<sup>81</sup> *Епанагоге.* III. 10. P. 68.

за Константинопольским Троном две привилегии — учреждение ставропигиальных монастырей и храмов в чужих епархиях (см. ниже) и канонических областях иных патриархатов, а также высшего и экстерриториального апелляционного суда. Однако следует отметить, что право рассмотрения апелляционных жалоб и суда по ним, согласно канонической практике Византийской Церкви, принадлежало не лично Патриарху, а собранию епископов под председательством Патриарха, именовавшемуся *σύνδοδος ἑνδημοῦσα* (постоянно действующий Собор). В этих Соборах принимали участие не только епископы Константинопольского Патриархата, но и иные патриархи и епископы, по своим обстоятельствам находившиеся в данное время в столице. «...После нашествий арабов многие епископы территорий восточных патриархатов, которые были оккупированы захватчиками, не могли занять своих кафедр и проживали в Константинополе. Правило 18 Пято-Шестого Собора, обращаясь к данной ситуации, разрешали «временное» отсутствие этих епископов в свои Церквах. Безусловно, в отдельных случаях, когда множество епископов из других патриархатов участвовали в Соборе, было нелегко определить, был ли это обычный «*синод эндимуса*», или же он носил характер экстраординарного Собора. В любом случае, учитывая эти обстоятельства, нетрудно найти объяснение, почему *синоды эндимуса* заняли место Вселенских Соборов, как высший орган управления в Церкви»<sup>82</sup>.

### Рецепция Исаоги

В двух комментариях на 31 Апостольское правило Феодор Вальсамон (XII в.) касается спорного вопроса о праве патриархов учреждать ставропигии вне пределов своей епархии. Феодор Вальсамон признавал, что многие знакомые ему епископы и митрополиты были крайне недовольны тем, что без их согласия в принадлежащих им епархиях появлялись патриаршие ставропигии, некоторые из них подавали жалобы Константинопольскому Патриарху и императору, но их не удостоивали ответа. «А когда просящие отмены ставропигий просили принести им правила, позволяющие выдачу таких ставропигий, то со стороны святейшей великой церкви прямо отражено было нападение их (т.е. митрополитов и епископов) указанием на долговременный церковный, неписанный обычай, который с незапамятных времен и поныне имеет в церкви силу правил»<sup>83</sup>. Очевидно, что «долговременный обычай» может иметь силу закона только в том случае, если этот обычай априори всем известен. Поэтому этот ответ — ничто иное, как неуклюжая отговорка. Во втором комментарии Феодор Вальсамон уже конкретизирует свою точку зрения. Поскольку патриархи имеют привилегии рукополагать и судить епископов внутри своей патриаршей области, то имеет такое же право и учреждать ставропигии в их епархиях. «Но при всем том никому из патриархов не дозволяется посылать свои ставропигии в область другого патриарха, ни присвоить себе его клирика, дабы не происходило смещения прав в церквах»<sup>84</sup>. Однако

<sup>82</sup> Troianos S. Byzantine Canon Law to 1100... P. 164.

<sup>83</sup> Σύνταγμα. Τ. II. Σ. 40–41.

<sup>84</sup> Ibid. Σ. 42.

Феодор Вальсамон, без сомнения, дал бы иной ответ на вопрос о патриарших ставропигиях, если бы был знаком с III титулом *Исагоги*, где утверждается право Константинопольского Патриарха учреждать ставропигии.

Феодору Вальсамону также принадлежит *Наставление о патриарших привилегиях* (*Μελέτη χάριν των πατριαρχικῶν προνομίων*). В этом трактате не прослеживается идеи нарочитого превосходства Константинопольского Патриарха над другими Восточными патриархами, в том виде, как она была выражена в *Исагоге*. Напротив, Феодор Вальсамон утверждает — «кто из святейших патриархов, по определениям божественных канонов, получил первое место, тот не должен быть лъстиво превозносим, как преимуществующий пред вторым и следующим за ним»<sup>85</sup>. Относительно положения и роли Византийского Императора в деятельности Церкви Феодор Вальсамон высказывал мысли, прямо противоречащие положениям *Исагоги*. Император — ἐπιστημονάρχης τῆς ἐκκλησίας, т. е. «блюститель порядка» в Церкви. Патриарх может быть судим императорским судом, «если бы, например, был обвиняем в святотатстве, или неправославии, или в каком-нибудь другом преступлении»<sup>86</sup>. Следует отметить, что в своих схолиях на *Номоканон* Феодор Вальсамон постоянно обращается к имперскому законодательству — *Юстинианову Корпусу* и *Василикам*, при этом неизменно подчеркивая то обстоятельство, что законы, не вошедшие в состав *Василиков*, утратили силу<sup>87</sup>. Но он нигде не упоминает об *Исагоге* или *Прохироне*.

Только со 2 половины XIV в. в патриарших документах присутствуют как прямые цитаты 3 Титула *Исагоги*, так и многочисленные косвенные отсылки к ее положениям. В 1355 г. Патриарх свт. Каллист I Агиорит в своем увещании болгарским клирикам упоминал о том, что: «...Константинопольский престол пересматривает, исправляет, утверждает и делает авторитетными определения и других патриархов — Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского, как ясно говорят об этом божественные правила и свидетельствует практика»<sup>88</sup> (ср. *Исаг.* III. 9). Патриарх свт. Филофей Коккинос в грамоте Великому князю Димитрию Донскому называл себя «*свыше от Бога поставленным отцом для всех повсюду находящихся христиан*»<sup>89</sup>. В послании свт. Алексею, митрополиту Московскому, свт. Филофей писал: «Ибо ты носишь мои собственные права, и если будут покоряться и оказывать честь и любовь твоему святительству, то будут чтить меня, имеющего на земле права Бога»<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> Ibid. Т. IV. С. 544.

<sup>86</sup> Феодор Вальсамон, *патр.* Толкование на 12 правило Антиохийского собора; Σύνταγμα. Т. III. Р. 150.

<sup>87</sup> «Равным образом не помещено в Василиках и 12 пост. 2 титула I книги Кодекса. И ты не обращай внимания на них, ... потому что они не приняты в Василиках» (*Номоканон*... С. 48).

<sup>88</sup> Каллист I, *патриарх Константинопольский*. Увещание клиру г. Тернова относительно Терновского патриарха и обряда Крещения // Труды Киевской Духовной Академии. 1871. Т. I. С. 558.

<sup>89</sup> Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 6. Приложение: Памятники русского канонического права, сохранившиеся в греческом подлиннике. СПб., 1880. С. 100.

<sup>90</sup> Там же. С. 108.

В грамоте русским князьям он утверждал, что «Бог поставил нашу мерность предстоятелем всех, по всей вселенной находящихся христиан, попечителем и блюстителем их душ, то все зависят от меня, как общего отца и учителя»<sup>91</sup>. Патриарх Антоний IV в 1393 г. в грамоте Великому Князю Василию Дмитриевичу писал: «Ибо мы — блюстители божественных законов и канонов, и обязаны так действовать по отношению ко всем христианам». «Ужели ты не знаешь, что патриарх занимает место Христа, от Котораго и посаждается на владычнем престоле? Не человека ты унижаешь, но Самого Христа! И, наоборот, кто чтит патриарха, чтит Самого Христа»<sup>92</sup>. Патриарх Нил Керамевс (1380–1388) в послании митрополиту Фессалоникийскому (вероятно, Исидору II Главасу) цитирует дословно *Исагогу* (Ш. 10), для обоснования своего утверждения о том, что церковные каноны дают право «принимать апелляции патриархам, в особенности — Константинопольскому Трону. Эти каноны были утверждены законами прославленных императоров и обычаем, который был распространен в их время и длится до сего дня»<sup>93</sup>. Очевидно, что в этот период III титул *Исагоги* использовался аргумента, подтверждающего не только те права, которые в реальности были делегированы Константинопольскому Патриарху церковными канонами и государственными законами, но и новые претензии на главенство Константинопольского Патриархата во всей Вселенской Церкви. Прот. Иоанн Мейендорф отмечал, что в период распада Византийского государства, когда императоры «не в состоянии были выполнять объединяющую роль в христианском мире», эта функция переходит к Патриарху. «Константинопольский патриарх стал гораздо более открыто выражать свое притязание на всеобщее руководство. Действительно, он считал свое положение подобным положению папы Григория Великого в VII столетии. Идея христианской империи свелась к простому символу. Церковь была предоставлена самой себе и должна была самостоятельно нести свое универсальное свидетельство в мире, поделенном между разными “варварскими” государствами или центрами власти. Таким образом, Константинопольские патриархи действовали во многом подобно папам периода варварских нашествий»<sup>94</sup>.

## Заключение

В ряде церковно-исторических исследований авторы приписывают свт. Фотию неумеренные властные амбиции и претензии на «первенство без равных», соперничающие с подобными устремлениями средневековых римских пап, ссылаясь, в первую очередь, на *Исагогу*. Так, Гергенретер утверждал, что в III титуле *Исагоги* «очевидно стремление представить византийского архиепископа как верховного из всех иерархов, даже исключая пап, и при этом обеспечить Церкви наиболее возможную независимость от императора, хотя бы в принципе, посредством чего патриарх должен

<sup>91</sup> Там же. С. 110–112.

<sup>92</sup> Там же. С. 270.

<sup>93</sup> Miklosich F., Mueller J. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Vol. II. Wien, 1862. P. 40–41.

<sup>94</sup> Мейендорф И., протопресв. Византия и Московская Русь. Париж, 1990. С. 297–298.

стоять напротив императора как представитель равной власти. То, что Фотий вынашивал эти мысли, не оставляет сомнений; его Синод 879 года полностью с ними согласен»<sup>95</sup>. Современный историк П. В. Кузенков также рассматривает этот текст как доказательство стремления свт. Фотия представить Патриарший Трон Константинополя «главой всех Церквей» в «общехристианском масштабе», а не только в границах империи по состоянию на IX в.<sup>96</sup> И причиной такого стремления является «острое противостояние с Римом, разгоревшееся во времена Фотия. Столкнувшись с претензиями папы на право главенства над всеми епископами мира, патриарх Фотий выдвинул в качестве контрмеры идею главенства Константинополя»<sup>97</sup>. Исходя из изложенного выше, эти утверждения представляются ошибочными. *Исагога* составлялась как свод гражданских законов, регулирующих общественные отношения в *политии*. Соответственно, она определяла положение и роль Патриарха в государстве и его границах, а не во Вселенской Церкви. Также ошибочно утверждать о противостоянии свт. Фотия с Римской Церковью или папством. В реальности конфликт между свт. Фотием и папой Николаем носил персональный характер. Не существует никаких достоверных документов, которые свидетельствовали бы о том, что свт. Фотий официально оспаривал первенство Рима как каноническое установление. Й. Шарф дал более точную и соответствующую действительности характеристику политической деятельности свт. Фотия: «Нельзя справедливо оценить личность Фотия, если только видеть в нем только антагониста пап, великого церковного бунтаря и духовного отца раскола. Напротив, его духовное противоборство с собственным императором делает неопровержимым тот факт, что сам он видел свою собственную задачу в формулировке политической концепции, выходящей далеко за церковно-догматические рамки, а именно в той смелой доктрине разделения властей между императором и патриархом, как она представлена нам в программной вступительной новелле и начальных титулах *Эпаногоги*»<sup>98</sup>. Основной смысл законотворческой инициативы свт. Фотия заключался в том, чтобы ограничить власть Императора, подчинив его обязанности соблюдать законы государства, а также передать все властные полномочия и прерогативы, касающиеся области религии и церковной жизни, в руки Патриарха и вывести его из-под контроля и фактического подчинения Императору. Этой идее не было суждено осуществиться. Воспитанник свт. Фотия, император Лев Мудрый решительно отверг эту идею, как и самого ее автора, повторно низложив его и отправив в ссылку.

Спустя несколько веков забвения *Исагога* оказалась востребованной в ключительный период существования Византийского государства. Именно тогда, через *Алфавитную Синтагму* Матфея Властаря, постановления II и III титулов *Исагоги* вошли в корпус канонического права Византийской Церкви.

<sup>95</sup> Joseph A. G., *Cardinal Hergenroether*. Photius, Patriarch von Konstantinopel... S. 590–591.

<sup>96</sup> Кузенков П. В. Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2014. Вып. 3 (53). С. 43.

<sup>97</sup> Там же. С. 44.

<sup>98</sup> Scharf J. Photios und Epanagoge... S. 400.

Именно в историческом контексте данного периода и в документах Константинопольских Патриархов данного времени тезисы *Исагоги* приобрели специфический «восточно-папистский» характер. Это обстоятельство определяет сомнительную обоснованность применения этих норм в современной канонической практике. Но *Введение*, тексты II и III титулов *Исагоги* представляют собой несомненную ценность, поскольку являются плодами мысли и отражают богословские и общественно-политические взгляды великого иерарха, ученого и просветителя, защитника Христовой истины свт. Фотия, чье имя прославлено в лике Отцов Церкви, а его труды причислены к сокровищнице ее Предания. И именно в таком ракурсе эти тексты следует изучать и интерпретировать.

## Источники и литература

### Источники

1. Codex Theodosianus // Böcking E. Corpus juris romani antejustiniani. Bonn, 1841.
2. Constantine Porphyrogenetos. The Book of Ceremonies. English/Greek bilingual edition. Vol. II. Canberra, 2012.
3. Denzinger H. Enchiridion symbolorum definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum. 43 ed. San Francisco, 2012.
4. Ecloga legum Leonis et Constantini; Epanagoge Basilii, Leonis et Alexandri // Zahariae von Lingenthal C. E. Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum. Leipzig, 1852.
5. Gustav Ernst Heimbach. Basilicorum Libri LX. Leipzig, 1833.
6. Justinianus. Corpus juris civilis. Vol. I–III. Berlin, 1888–1895.
7. Miklosich F., Mueller J. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Vol. II. Wien, 1862.
8. Monumenta Germaniae Historica (MGH). Karolini aevi IV, t. VI. Berlin, 1925; T. VII. Berlin, 1928.
9. Photius Patriarcha. Amphilochia // Patrologiae cursus completus (Series Graeca – PG) / Ed. J.-P. Migne. T. 101. Paris, 1847–1866.
10. Photius Patriarcha. Epistola VIII ad Michaellem Bulgariae principem // Patrologiae cursus completus (Series Graeca – PG) / Ed. J.-P. Migne. T. 102. Paris, 1847–1866.
11. Ράλλης Γ. Α., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Τ. II–V. Ἀθήνησιν, 1852–1859.

### Литература

12. Basilii Magni, S. Homiliae in psalmum // Patrologiae cursus completus (Series Graeca – PG) / Ed. J.-P. Migne. T. 29. Paris, 1847–1866.
13. Isidori Pelusiotae, S. Epistolae // Patrologiae cursus completus (Series Graeca – PG) / Ed. J.-P. Migne. T. 78. Paris, 1847–1866.
14. Theodori Studitae, S. Epistolae // Patrologiae cursus completus (Series Graeca – PG) / Ed. J.-P. Migne. T. 99. Paris, 1847–1866.
15. Апостол (Данилидис), митр. Деркийский. Письмо Архиепископу Пражскому Михаилу от 20.02.2020 // Официальный сайт Оломоуцко-Брноской епархии



Православной Церкви Чешских Земель и Словакии (на чешском яз.). URL: <https://www.ob-eparchie.cz/2020/02/28/list-z-ekumenickeho-patriarchatu-arcibiskupovi-michalovi/> (дата обращения: 02.02.2022).

16. *Аристотель*. Политика. М., 2010.

17. *Бенешевич В. Н.* Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914.

18. *Евсевий Памфил*. Слово василевсу Константину по случаю тридцатилетия его царствования // *Его же*. Сочинения. Т. 2. СПб., 1850.

19. *Иосиф, патриарх Московский*. Кормчая Книга (1650 г.), репринтное издание. М.: Воскресение, 2011.

20. *Каллист I, патриарх Константинопольский*. Увещание клиру г. Тернова относительно Терновского патриарха и обряда Крещения // Труды Киевской Духовной Академии. 1871. Т. I. С. 555–572.

21. *Кузенков П. В.* Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2014. Вып. 3 (53). С. 25–51.

22. *Марк Туллий Цицерон*. Диалоги: О государстве. О законах / Пер. с лат. М.: Наука, 1966. 224 с.

23. *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб.: Алетейя, 2001.

24. *Мейендорф И., протопресп.* Византия и Московская Русь. Париж: YMCA-Press, 1990.

25. *Никифор Константинопольский, свт.* Слово в защиту непорочной, чистой и истинной нашей христианской веры и против думающих, что мы поклоняемся идолам // *Его же*. Творения. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.

26. Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованиями Феодора Вальсамона / Пер. В. Нарбеков. Казань, 1899.

27. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства. М., 2011.

28. Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI в. / Пер. Г. Г. Литаврина. М.: Наука, 1972. 743 с.

29. *Феодор Студит, прп.* Послания. Кн. 1. М., 2003. 474 с.

30. *Angelov D.* Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium 1204–1330. Cambridge University Press, 2007.

31. *Dagron G.* Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium. Cambridge University Press, 2003.

32. *Dagron G.* Lawful Society and Legitimate Power: ἔννομος πολιτεία, ἔννομος ἀρχή // Law and Society in Ninth Century / Ed. by A. E. Laiou, D. Simon. Washington: Dumbarton Oaks, Harvard University, 1994.

33. *Dvornik F.* Byzantium and the Roman Primacy. NY, 1966.

34. *Fögen M. T.* Reanimation of Roman Law in Ninth Century: Remarks on Reasons and Results // Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1996. Aldershot, 1998. P. 11–22.

35. *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. II. München, 1978.

36. *John P. Anton.* The Aristotelianism of Photius's Philosophical Theology // Aristotle in Late Antiquity / Ed. by L. P. Schrenk. Washington: The Catholic University of America Press, 1994. P. 158–183.

37. *Joseph A. G., Cardinal Hergenroether.* Photius: Patriarch von Konstantinopel. II Teil. Regensburg, Darmstadt, 1966.

38. *Kaldellis A.* The Byzantine Republic. People and Power in New Rome. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.
39. *Scharf J.* Photios und Epanagogue // *Byzantinische Zeitschrift*. Vol. 49. München, 1956.
40. *Schminck A.* Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern. Frankfurt am Main, 1986.
41. *Schulz F.* History of Roman Legal Science. Oxford, 1946.
42. *Troianos S.* Byzantine Canon Law to 1100 // *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* / Ed. by W. Hartmann, K. Pennington. Washington, 2012. P. 115–169.
43. *Troianos S.* Die Quellen des byzantinischen Rechts. Berlin: De Gruyter, 2017. 426 s.
44. *Zahariae von Lingenthal C. E.* Geschichte des Griechisch-Römischen Rechts. Berlin, 1892.

*А. В. Нестерук*

## Космологическая оценка условий воплощения. Часть 2\*

УДК 524.8+113/119+27-31  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_91  
EDN ENJVYG



*Аннотация:* В этой части исследования продолжается обсуждение космологических условий, вытекающих из признания воплощения как типологически центрального события в истории спасения. В частности, обсуждается смысл идеи «глубокого воплощения» в контексте современных представлений о структуре Вселенной. Показана проблематичность этой идеи в силу принципиальной ненаблюдаемости подавляющей части космического вещества. Дается православная оценка идеи «глубокого воплощения» как не соответствующая учению об обожении как личностном и темпоральном восхождении человека к единству с Богом. Соответственно, ставится под сомнение возможность множественных воплощений. Приводятся аргументы в пользу того, что по сути «глубокое воплощение» является идеей об универсальности человека во Вселенной в архетипе Христа, т.е. глубокое воплощение по сути влечет за собой «глубокую антропологию», что космологически не может быть обосновано.

*Ключевые слова:* антропный принцип, антропология, глубокое воплощение, историческое воплощение, Вселенная, космология, обожение, сотворение, теогенность, христология, человек.

*Об авторе:* **Алексей Всеволодович Нестерук**

Доктор философских наук, научный сотрудник университета Портсмута, Великобритания. Доцент межвузовского центра по образованию в области истории и философии науки при Санкт-Петербургском государственном морском техническом университете.

E-mail: alexei.nesteruk@port.ac.uk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6318-7907>

*Для цитирования:* Нестерук А. В. Космологическая оценка условий воплощения. Часть 2 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 91–111.

Статья поступила в редакцию 12.12.2022; одобрена после рецензирования 30.12.2022; принята к публикации 30.12.2022.

---

\* Первую часть см.: Нестерук А. В. Полезна ли христология для космологии, и насколько воплощение является «глубоким» во Вселенной? Часть 1 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 84–115.

---

*Alexei V. Nesteruk*

## Cosmological assessment of the conditions of the Incarnation. Part 2\*



UDC 524.8+113/119+27-31  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_91  
EDN ENJVYG

*Abstract:* In this part of the paper we continue to discuss those cosmological conditions which follow from the acceptance of the Incarnation as a typologically central event in the history of salvation. In particular, one discusses the sense of the idea of “deep incarnation” in the context of modern views about the universe. It is argued that this idea is deeply problematic because of the principal unobservability of the bulk of cosmic matter. It is then the idea of “deep incarnation” which is assessed from an Orthodox theological point of view as considerably deviating from the teaching on deification as a personal achievement in man’s ascent to God. Correspondingly, one doubts the idea of multiple incarnations. One argues that the “deep incarnation” is de facto an idea of the universality of man in the universe in the archetype of Christ, so that “deep incarnation” entails “deep anthropology” that cannot be justified on the grounds of modern cosmology.

*Keywords:* anthropic principle, anthropology, Christ, Christology, cosmology, deification, deep incarnation, historical incarnation, humanity, theogenic uniformity, theology, universe.

*About the author:* **Alexei Vsevolodovich Nesteruk**

Doctor of Philosophy; Visiting Research Lecturer at the University of Portsmouth, UK; Associate Professor at the Inter-University Centre on Education in History and Philosophy of Science of the State Marine Technical University, St Petersburg.

E-mail: alexei.nesteruk@port.ac.uk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6318-7907>

*For citation:* Nesteruk A.V. Cosmological assessment of the conditions of the Incarnation. Part 2. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 91–111.

The article was submitted 12.12.2022; approved after reviewing 30.12.2022; accepted for publication 30.12.2022.

---

\* Nesteruk A.V. Is Christology Relevant to Cosmology, and to what extent is the Incarnation “Deep” in the Universe? Part 1. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 1 (17), pp. 84–115.

## Космологическая оценка условий воплощения

Для того, чтобы осуществить переход от богословской интерпретации смысла воплощения к тому, что за этим подразумевается космологически, разумно посмотреть на идею воплощения с точки зрения того, как она имплицитно присутствует в концепции сотворения мира. Еще во времена ранней Церкви такие ее отцы как Ориген и св. Афанасий Александрийский обсуждали определенный топологический парадокс, возникающий, если интерпретировать воплощение как сошествие Бога в мир. С одной стороны, Логос воспринял человеческую плоть и существовал в условиях пространства и времени, а с другой стороны, будучи Богом, он оставался одесную Отца и, таким образом, присутствовал во всей Вселенной как ее Творец. Такая топологическая связь между планетой Земля и всей Вселенной делает Вселенную очень специфической несмотря на ее тварную случайность (свободную обусловленность Богом). Ипостась Логоса определенным образом балансирует двойственный аспект Вселенной — ее внутреннюю форму, в какой Вселенная предстает воплощенному в плоти Логосу-Христу и человеку вообще, и ее внешнюю форму, в какой Вселенная воипостазирована Логосом как ее творцом. Действительно, пространство — время, воспринимаемое человеком изнутри тварного мира, может быть интерпретировано человеком как «внешняя» форма отношения Вселенной к трансцендентному Богу. Эта внешняя форма, однако, не может быть осознана без ее «внутренней» составляющей, т. е. своего рода «границы», которая может быть гипотетически предположена как нечто «внутреннее» по отношению к Богу-творцу.

Здесь естественно возникает вопрос о том, как «внешняя» (мировая) форма пространства-времени поддерживает отношение с божественным «окружением» через его «внутреннюю» (по отношению к творцу) форму? Вопрос действительно сугубо спекулятивный, поставленный в естественной установке сознания и, по сути, отражающий онтическую формулировку парадокса субъективности, упомянутого выше. И здесь, естественно, по той же аналогии с парадоксом субъективности, можно использовать представление об ипостасном единении между божественной и человеческой природой в Христе. Действительно, можно предположить, что связь между пространством и временем во Вселенной и их нетварным основанием тоже осуществляется Богом ипостасно в процессе его «икономии» по отношению к миру. Исполнение этой «икономии» имело место в вечном предвосхищении воплощения, «тогда, когда» связь между человечеством Христа (в пространстве) и Его божественностью как Логосом (за пределами пространства) была установлена в «начале» мира. Таким образом, Вселенная в ее пространственно-временной протяженности манифестирует свою христологически специфическую воипостасность в Логосе. Христос, будучи Богом и человеком, испытывает двойственность по отношению к пространственности Вселенной. С одной стороны, как человек, Он ощущает Вселенную как протяженную в пространстве и времени, так что Его тело позиционировано во Вселенной как конечное материальное образование среди многих других. С другой стороны, будучи Логосом, вся Вселенная «обозревается» Им как непротяженное целое, включающее

в себя все частные аспекты вселенной. Логос-Христос, говоря метафорически, видит Вселенную «мгновенно» как протяженность, свернутую в точку, как нечто иное, происходящее от Божественной Любви. Протяженный и неизмеримый компендиум вещей, чье единство не может быть осознано в естественной способности человека, может быть только ощущен архетипически как обозреваемый Божественным оком. Для самого Христа соединение двух составляющих парадокса воплощения не представляло проблемы, поскольку, будучи Логосом-Творцом, Он сам был и источником, и субъектом этого парадокса, т. е. конечным основанием его фактичности. С одной стороны, каждый уголок тварной Вселенной был воипостазирован Логосом, с другой стороны, пространство Вселенной должно быть способным поддержать условия воплощения Христа во плоти. Используя предыдущую терминологию, «внешняя» (по отношению к Творцу) форма пространства Вселенной должна быть согласована с его «внутренней» формой (связанной с творческими действиями Логоса) таким образом, что «внешняя» структура пространства, как конститутивный элемент любого физического существования, допускала возникновение биологических форм, человеческой жизни и, в конечном итоге, тела воплощенного Христа. Универсальная во-ипостасность Вселенной в Логосе (просто в силу сотворенности Им) должна сопровождаться специфической необходимостью пришествия Христа в теле, вмонтированной в сотворение как его мотив. Тогда можно предположить, что пространственная структура вселенной должна быть согласованной с физическими условиями возможности возникновения тела Христа.

Как было выражено известным шотландским богословом Томасом Торрансом, «мир создан открытым Богу в его пересечении с осью сотворения-воплощения. Его пространственно-временные структуры так организованы по отношению к Богу, что мы, находясь внутри них, можем восходить в мысли в них и через них к их трансцендентному основанию в самом Боге. Иисус Христос представляет собой тот действительный центр в пространстве и времени, где это может быть сделано»<sup>1</sup>. «Отношение, установленное между Богом и человеком в Иисусе Христе, конституирует Его как место во всем пространстве и времени, где Бог встречается с человеком в подлинности его человеческого существования, и человек встречается с Богом и познает Его в Его собственном божественном Бытии»<sup>2</sup>. Торранс идет дальше, предлагая, что сама пространственно-временная протяженность Вселенной как целого является реляционной по отношению к во-ипостасному присутствию Логоса во Вселенной и Его ипостасного присутствия во Христе (также как в общей теории относительности структура пространства определяется материальными объектами). Он пишет: «Взаимодействие Бога с нами в пространстве и времени этого мира как бы определяет систему координат, состоящую из двух горизонтальных измерений, то есть пространства и времени, и одного вертикального измерения, в котором и заключено отношение к Богу через Его Духа. Все это образует богословское поле связей в Иисусе Христе и через него,

---

<sup>1</sup> Торранс Т. Пространство, время и воплощение. М., 2010. С. 139.

<sup>2</sup> Там же.

о котором нельзя думать, как если бы он встраивался в структуры пространства и времени, образованные другими действующими силами. Нооборот, о них следует мыслить как о таких структурах, которые *Иисус Христос организует вокруг себя и трансцендентно соотносит их с Богом в себе и через себя* (курсив наш. — А. Н.)»<sup>3</sup>.

Если воплощение рассматривается в логике сотворения Вселенной (формируя тем самым богословское поле связей между миром и Богом), то сотворение Вселенной предстает не как случайно-обусловленное, но как подчиненное необходимым условиям того, чтобы воплощение было возможным<sup>4</sup>. Однако эти необходимые условия не исчерпывают все возможные пути взаимодействия между Богом и миром, оставляя «внутреннюю границу» пространства Вселенной подвижной и открытой для Божественного присутствия в мире.

Обсудим теперь детальнее, какие необходимые условия должны быть выполнены для того, чтобы воплощение было возможным. Коль скоро воплощение произошло в рубриках пространства и времени, т.е. трансцендентный Бог сошел в физическую Вселенную для того, чтобы воспринять человеческую плоть, тогда во Вселенной должна быть такая плоть, т.е. в тварной Вселенной в ее целостности должны быть выполнены необходимые условия для того, чтобы возник в земной плоти разумный человек. Такое требование влечет за собой условие, уже на основании физической космологии, чтобы возраст Вселенной был не менее десяти миллиардов лет для того, чтобы в ней сформировались атомы, из которых состоят человеческие тела, и, тем самым, для возможности воплощения<sup>5</sup>. Соответственно, необходимые условия для воплощения присутствуют скрыто в обращенной истории Вселенной<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Там же. С. 137. Бросается в глаза насколько это утверждение близко к идее Тейяра де Шардена о точке Омега, к которой все сходится во вселенной. См. «Эпилог» к его книге «*Le phénomène humain*» (Paris, 1955. P. 293–301 [этот эпилог отсутствует в русском переводе]).

<sup>4</sup> Это означает, что воплощение невозможно в произвольной Вселенной. Эта интуиция была выражена Тейяром де Шарденом в его статье «Новый Дух»: «В узком, упорядоченном и статическом космосе, в который, как верили наши Отцы, они жили, Христос был “проживаем” ими и любим, как это имеет место и сейчас, как Существо, от которого зависят все вещи и в ком вселенная находит свое “основу”. Но эту христологическую функцию не отстаивали рационально, по крайней мере, если делалась попытка интерпретировать ее в полноте, включая ее органический смысл. Соответственно, христианская мысль никогда специально не пыталась включить ее в какой-либо космический порядок... Богословие, говоря коротко, не осознавало, что не каждый тип вселенной будет “совозможным” (*compossible*) с идеей воплощения» (*Teilhard de Chardin P. L’Esprit nouveau // Idem. L’Avenir de l’Homme. Paris, 1959. P. 111–112*).

<sup>5</sup> Как это было выражено Тейяром де Шарденом, «бесконечные эоны, предшествующие первому Рождеству не были без Христа... Все приготовления были космически и биологически необходимы, чтобы Христос смог ступить на человеческую сцену» (*Teilhard de Chardin P. Mon Univers // Idem. Science et Christ. Paris, 1965. P. 90*; см. также: *Idem. Nymne de l’Univers. Paris, 1961. P. 80–81*). «Как и сотворение, ... воплощение является актом соизмеримым с длительностью мира» (*Ibid. P. 92*).

<sup>6</sup> Эти условия суммированы в различных версиях Антропного космологического принципа (АП), фиксирующего единичность физического вещества в видимой Вселенной и телесных человеческих существ. Рассматриваемая в этом ключе

Говоря о физико-биологической плоти, имеется в виду не только плоть Иисуса Христа, но также плоть всего человеческого рода и тех существ (а также неорганических элементов), которые Ему единосущны в земной биосфере. Отсюда следует, что Вселенная в целостности ее пространственных и временных измерений, в каждой ее детали и в каждом случайном объекте должна содержать следы исходного намерения Бога создать не просто Вселенную, а очень специальную Вселенную, в которой человеческие тела и воплощение были бы возможны. В этом смысле воплощение действительно «глубокое», ибо оно типологически затрагивает все структурные уровни Вселенной, преопределяющие ее эволюцию и подготавливающую условия для возникновения жизни на нашей планете. Типологичность воплощения при этом не требует, чтобы все части Вселенной были единосущны с плотью Христа (или человека).

Необходимые условия для воплощения затрагивают только видимую Вселенную, т.е. 4% от всего ее вещества (остальные 96% невидимой Вселенной, а именно скрытая масса (Dark Matter (DM)) и темная энергия (Dark Energy (DE)), не единосущны веществу видимой Вселенной и, следовательно, любым живым формам на Земле). Это означает, что логика связывания необходимых условий для воплощения с ее сотворением применима лишь к 4% наблюдаемой Вселенной, т.е. к тем формам вещества, с которым человек может взаимодействовать и, следовательно, понимать его<sup>7</sup>. Конечно, можно рассуждать о 96% невидимого вещества во Вселенной (или о других мирах в модели мультивселенной) как привлеченных в космологический дискурс на эйдетическом, трансцендентальном уровне для того, чтобы построить согласованную теоретическую модель Вселенной. В этом случае, если 96% не-единосущной материи Вселенной теоретически рассматривается в некоем единении с видимым физическим и биологическим веществом Вселенной, связь между воплощением и всей тварной Вселенной становится не более чем человеческой конструкцией, пытающейся интеллектуально «объединить» все структурные уровни Вселенной. Действительно, будучи созданным в образе Ипостаси Логоса-Христа, осуществившего единение Божественного и тварного, человек имитирует его, артикулируя сродство различных частей этого тварного мира. И именно поэтому такое «объединение» различных частей мира незримо содержит в самом себе образ Ипостаси Логоса, которым мир сотворен.

Однако присутствие этого образа в мироздании не влечет за собой того, что Ипостась Логоса была воплощена во всех вещах мира в таком же модусе,

---

гипотеза вземного телесного разума представляет собой расширение АП по отношению к другим формам жизни. В этом смысле, даже когда прибегают к идее вземной жизни, антропоцентризм не преодолевается (в то время как преодолевается геоцентризм), ибо предполагается, что физические и биологические условия на других планетах будут такими же, состоящими из проэволюционировавших продуктов сгоревших звезд.

<sup>7</sup> В этом смысле утверждение, что «во Христе Бог входит в биологическую ткань творения для того, чтобы разделить судьбу биологического существования» (*Gregersen N. H. Introduction // Incarnation. On the Scope and Depth of Christology. Minneapolis, 2015. P. 18*)), остается открытым для обсуждения, но по крайней мере оно не входит в конфликт с познавательными способностями человека.



как это имело место в Иисусе из Назарета. Во-ипостасность всей Вселенной в Логосе не влечет за собой Его воплощения или Его овеществления во всех ее частях. Если не проводить такого различия, возникают серьезные богословские проблемы, о которых мы упоминали выше.

В то время как предположение идеи «глубокого воплощения» о том, что порядок человеческой истории на Земле буквально связан со всеми уровнями космического порядка, не может быть онтологически адекватным (поскольку физически Вселенная фрагментирована, она безмерно велика и не ограничена ее видимой частью, состоя из множества причинно несвязанных областей, о смысле которых можно лишь спекулировать, она пуста и бесплодна в большей части ее пространства и времени), сама идея единства всего творения (по сути предположенная в идее «глубокого воплощения») представляет собой интеллектуальный синтез Вселенной, осуществление которого доступно только человеку и проекция которого на онтологию Вселенной человеком является следствием того, что человек имитирует в себе способность Логоса-Творца, т.е. позиционирует себя со-творцом Вселенной как ее артикулирование (дальнейшее воипостазирование уже в своей тварной ипостаси). Но, при всем при этом такая артикуляция Вселенной ограничена условиями человеческого единосущия только с 4% ее вещества и поэтому не может быть ответственно перенесена на все творение.

В этом смысле неявное утверждение сторонников идеи «глубокого воплощения» о том, что историческое воплощение можно как-то перенести, как чисто человеческую способность ипостасного единения с Богом во Христе, на фундаментально не-человеческие формы материи, представляется по крайней мере странным. В таком утверждении не учитывается фундаментальное различие между человеком как ипостасным разумным существом и всем остальным миром. Забвение этого базового различия является дефектом любой теории о месте человека во Вселенной, ибо только благодаря разумной способности человека существует сама возможность выразить смысл специфики этого места. Человек остается центром раскрытия и манифестации Вселенной и именно поэтому любая попытка «поместить» (вывести) его ипостасное сознание в некую подлежащую субстанцию ограничена, ибо парадоксальна. Парадоксальность связана с тем, что будучи центром раскрытия и манифестации, этот центр жестко связан с материальным миром, т.е. антропология имманентно входит в структуру раскрытия и манифестации Вселенной. Другими словами, раскрытие и манифестация осуществляются лишь в контексте мира как такового. Т.е. содержание мира, определенное как коррелят сознания, зависит от этого контекста. Иначе говоря, человек остается центром раскрытия и манифестации Вселенной в конкретном мировом контексте, так что эта двойственная онтологическая структура мира является по сути случайно-фактической, фиксирующей в конкретных физических и эпистемологических ограничениях суть человеческого состояния, и именно богословие пытается зафиксировать эту фактичность через воплощение.

Итак, именно человек (а не частицы и не животные) выступает ипостасью Вселенной, выражая ее присутствие (т.е. раскрывая и манифестируя ее) с помощью своего качества Божественного образа. Именно в этом смысле идея

«глубокого воплощения» выдвинута человеком как продолжение его бесконечной задачи (поставленной человеку Богом) по преодолению моральных (не онтологических) разделений между различными частями творения, приводя таким образом их к единству с Богом, имитируя ипостасное единение во Христе. Этим человек как бы берет на себя ответственность за все творение, и его богословское обоснование происходит из следования по пути Христа, приносящего весь тварный мир к божественному престолу в его воскресении и восхождении. Но при этом любое онтологическое утверждение тех, кто пытается сделать сравнимым присутствие Логоса-Христа во плоти Иисуса из Назарета с Его же присутствием во всех остальных живых существах или даже во всем тварном мире, представляет собой другой уровень якобы нейтрализованного антропоцентризма, приписывающего тварным существам такие свойства их сопричастия Богу, которые превышают их естественную способность.

Теперь, если мы смиримся с тем, что условия воплощения могут быть соотнесены только с наблюдаемыми 4% вещества во Вселенной, идея о том, что принцип воплощения может быть применим ко всем уровням Вселенной, может быть подвергнута дальнейшему критическому анализу. Последний основан на тонком различии между необходимыми и достаточными условиями возможности исторического воплощения. Для того, чтобы прояснить то, о чем здесь идет речь, рассмотрим для начала феномен биологической жизни вообще. Если даже необходимые условия для существования жизни выполнены на Земле и на других экзопланетах, нет никаких прямолинейных аргументов в пользу того, что жизнь в действительности появилась. Действительно, необходимые физические условия на этой планете не влекут за собой автоматически появления жизненных форм, например клетки. Биология на нынешней стадии развития не способна создать живую клетку из неорганической материи. Эволюция оказывается настолько сложной и точно-настроенной на баланс множества физических факторов в природе, что ученые сомневаются в том, что если бы природа на Земле вынуждена бы была начать свое развитие снова, эволюция произошла бы вообще, а если бы и произошла, то ее результат вряд ли был таким же, каким мы наблюдаем его сейчас. Как показывают исследования в сфере астробиологии, существование экзопланет с аналогичными условиями не гарантирует фактического существования жизни. Современная наука вообще плохо понимает механизмы, запустившие процесс жизни на Земле, т.е. она не знает ничего о достаточных условиях для того, чтобы возникла жизнь, в частности жизнь *Homo Sapiens* (приводящая в конечном итоге к возможности воплощения). Достаточные условия для существования жизни и, следовательно, для возможности воплощения не являются элементом причинной цепочки природных событий, и любая попытка уравнивать необходимые условия с достаточными (что неявно предполагается в идее «глубокого воплощения»<sup>8</sup>), помещает догмат о воплощении в ранг теорий имманентного присутствия Бога в мире, рискуя превратить представление

---

<sup>8</sup> *Cole-Turner R. Incarnation Deep and Wide: A response to Niels Gregersen // Theology and Science. 2013. Vol. 11. No. 4. P. 424–435.*

об историческом воплощении в новую метафизическую доктрину. Во-ипостасное сопричастие плоти всех биологических форм и даже квантовых частиц Логосу-Творцу (как необходимое условие существования человека и, следовательно, воплощения) не следует смешивать с воипостазированием того же Логоса в плоти Иисуса Христа (т.е. с историческим событием воплощения как реализацией достаточных условий его возможности). Как мы уже упоминали выше, именно здесь и лежит фундаментальное различие между присутствием Логоса во всем творении и его присутствием в воплощенном Христе.

Непознаваемость достаточных условий для возможности воплощения в пространстве-времени<sup>9</sup> указывает на то, что воплощение как откровение не является естественным процессом как бы приготовленным через череду теофаний в истории человека на Земле, а является учреждающим событием христианской истории, не предопределенным материальными законами и мировыми необходимостями. Выражаясь философски, воплощение не имеет метафизического контекста и основания (именно поэтому оно было «безумием для эллинов» (1 Кор 1:23)). Именно постольку, поскольку воплощение обладает событийной феноменальностью, достаточные условия, для того чтобы это событие произошло, не принадлежат той области, в которой действуют его необходимые условия (подразумевающие физическую причинность)<sup>10</sup>. Событийная фактичность воплощения помещает его в класс тех явлений, в столкновении с которыми человек испытывает перенасыщение интуиции, которое, как следствие, порождает нескончаемую герменевтику в попытке выразить его смысл<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Несмотря на возможный тщательный анализ всех исторических обстоятельств, могущих быть интерпретированными как знаки пришествия Христа (См., например, анализ таких знаков в *Gregersen N.H. Curs Deus Caro: Jesus and the Cosmos Story // Theology and Science. 2013. Vol. 11. No. 4. P. 379–381*).

<sup>10</sup> Богословский пример таких условий был описан в книге французского философа и богослова Клода Тресмонтана (*Tresmontant C. Essais sur la pensée hébraïque. Paris, 2017*), в которой автор доказывает, что для того, чтобы получить откровение необходимы не только физические условия, но также специальная метафизическая среда как определенная структура мышления, как развитое представление смысле умопостигаемого. Он пишет: «Например, платонизм был радикально неспособен воспринять и удержать библейское богословие сотворения, воплощения и реального присутствия [Бога]... Отрицать жизненную необходимость таких предварительных метафизических требований для реализации откровения, равно как и для построения богословия, которое из него вытекает, означает думать, что откровение могло состояться в любом другом месте и любой другой момент, без длительного приготовления человека. Другими словами, это означало бы, что оно, откровение, свалилось на какой попало умственный склад чисто внешним образом. Это означало бы непонимание того, что откровение есть воплощение» (*Ibid. P. 127*).

<sup>11</sup> Воплощение, понимаемое богословски и интерпретируемое философски, принадлежит к классу явлений, называемых иногда «насыщенными». Последние представляют собой группу явлений, которые не могут быть представлены как объекты (т.е. в терминах качества, количества, отношения и модальности), но все же манифестируют себя в избытке интуиции по отношению к тем концепциям, которые их обозначают. Опыт насыщенных феноменов не может быть предопределен трансцендентальным субъектом: именно в той мере, в каком эго не может осознать этот феномен, это самое эго конституируется им. Теория насыщенных феноменов в гуманитарных науках

В свете сказанного на идею «глубокого воплощения» можно посмотреть как на вносящую вклад в такое воипостазирование человеком своего собственного присутствия во Вселенной (близкого к земному физическому и биологическому миру), которое расширяет смысл исторического воплощения Логоса-Христа в человеческой плоти в отношении всего, что единственно этой плоти и нуждается в спасении, тем самым перенося достаточные условия воплощения на всю Вселенную. Однако такой эпистемологический анти-антропоцентризм, лишая воплощение его смысла как исключительно связанного с человеком и тем самым пренебрегая уникальностью достаточных условий, по-прежнему остается антропоцентричным не только в силу того, что он провозглашен изнутри специфического воплощенного сознания в архетипе воплощенного Логоса-Христа, но также в силу того, что этот анти-антропоцентризм провозглашен изнутри человеческого состояния, не знающего мотивов достаточных условий своей фактичности, влекущего за собой непознаваемость анти-антропоцентрических мотивов идеи «глубокого воплощения», т. е. непознаваемости мотивов того, почему достаточные условия исторического воплощения возведены в ранг необходимых. Другими словами, производящая как бы умаление центральности человека апелляция к «глубокому воплощению», приводит к обратному эффекту, т. к. последняя воспроизводит антропоцентризм в еще большей степени, перенося человеческое восприятие своих собственных оснований (в архетипе воплощенного Христа) на всю физическую Вселенную. Несмотря на то, что апелляция к анти-антропоцентризму происходит исходя из этических соображений на основе симпатии по отношению ко всему остальному органическому миру, подтвержденной теориями эволюции и экологическими проблемами, приложение моральных ограничителей по отношению к другим неземным существам и силам кажется философски необоснованным, в особенности, что касается тех частей тварного мира, которые не имеют прямого отношения к миру человека. Богословски, анти-антропоцентристская тенденция в мысли о «глубоком воплощении» может быть понята как «соединение» моральных разделений в творении, когда человек выступает в роли патристически понимаемого макроантропоса.

### **Воплощение как метафизически невозможное событие в основании христианского богословия**

Наиболее драматической претензией сторонников идеи «глубокого воплощения» является, по сути, утверждение о том, что событие исторического воплощения должно каким-то образом обеспечивать достаточность (не просто необходимость!) условий обретения Логосом телесности в некоторых частях мира (что приводит к известной проблеме множественных воплощений в контексте поиска внеземного разума (программа SETI)). Здесь естественно возникает философский вопрос: может ли случайное (contingent) событие

---

была развита французским философом Жаном-Люком Марионом (См.: *Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост) феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. М., 2014. С. 63–99; Marion J.-L. De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés. Paris, 2001; Idem. Le phénomène érotique. Paris, 2003).*

воплощения на Земле обладать неким сверх-онтологическим статусом, требующим не только выполнения необходимых условий для того, чтобы оно могло произойти, но, по сути, расширяющим в космологическое прошлое сферу его эффективной действенности на уровне достаточных условий на все не-человеческие структурные элементы Вселенной? Действуют ли фактически достаточные условия исторического воплощения в случайном месте пространства и времени не только как наделяющие Вселенную конкретным будущим в свете спасения, но также ретроспективно изменяют или «предопределяют» прошлое Вселенной? Говоря метафорически, не может ли быть так, что сами детали сотворения мира уже приспособлены к историческому воплощению в нехронологическом порядке, не причинно-временной последовательности, так что достаточно парадоксальное евангельское описание заклания Агнца «от сотворения мира» (Откр 13:8) в конечном итоге означает, что все творение подчинено этому событию в транс-временном смысле. Здесь возникает как бы двойная необходимость: необходимость физических законов для возможности воплощения, а также необходимость как неизбежность и обязательность того, что оно произойдет. Нетрудно видеть здесь оттенки определенной телеологии, как бы подчиненной принципу воплощения. Но поскольку эта телеология относится к достаточным условиям воплощения, здесь нет опасности воспроизвести классическую телеологию (т.е. ретро-каузальности) самого тварного мира, раскритикованную Кантом двести лет назад. Здесь скорее подразумевается некая типология, свидетельствующая о телеологии сознания человека, связанной с его Божественным образом.

Что касается телеологии на онтологическом уровне, то научных оснований для нее, конечно, нет, ибо научные рассуждения исключают причинность из будущего (т.е. ретро-каузальность). Однако, если гипотеза не-хронологической и не-временной достаточности исторического воплощения была бы принята, событие воплощения стало бы конститутивным для сотворения мира в достаточно радикальном смысле (аналогичном тому, что на других основаниях предлагается в сильном антропном принципе), так что все теории *creatio ex nihilo* стали бы неявными формами теорий о возникновении органической жизни и человека как потенциального восприемника воплощения. Богословское утверждение о случайности сотворения в прошлом было бы в каком-то смысле нейтрализовано необходимостью предстоящего заклания Агнца «от основания мира». Если бы это было так, то нераскрытые достаточные условия для самого сотворения этого мира, присутствие которых закодировано в случайных физических константах, определяющих форму мира, приспособленного для воплощения (например, случайность возраста Вселенной), перестали бы функционировать как случайные, тем самым лишая Бога, в соответствии с учением Отцов Церкви, непостижимой мудрости и произволения Творца мира<sup>12</sup>. Именно это является причиной того,

<sup>12</sup> См. ссылки на патристические источники, в которых раскрывается бесперспективность любого вопрошания в стиле «Почему сотворение мира не раньше и не позже?»: Нестерук А. В. Космос мира и космос Церкви: преп. Максим Исповедник и богословское завершение космологии // Метапарадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 10. С. 89–123.

почему богословски, как это утверждалось выше, такая действенность исторического воплощения по отношению к некоторым областям сотворенного органического мира может быть обоснована не как некая внешняя онтологическая действенность, а как моральное и эсхатологическое собирание всех частей творения человеком как макроантропосом. В таком ракурсе идея «глубокого воплощения» скорее выступает человечески сконструированным видением единения всего творения во Христе, вносящим вклад в патристически сконструированное посредничество человека между разделениями в тварном мире. Фактичность воплощения предоставляет нам некие трансцендентальные указатели (*paradeigmata*) нераскрытых достаточных условий, ответственных за существование разумной жизни и, следовательно, самого артикулированного образа Вселенной. Эти достаточные условия не являются частью предлежащей онтологии мира, и здесь выходит на поверхность аспект воплощения, связанный с откровением о приходе Божиего Царства на Земле (и во всей Вселенной).

Однако в контексте «глубокого воплощения» возникает еще один вопрос: влекут ли достаточные условия уникального исторического воплощения на Земле выполнения условий по спасению всей Вселенной? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо философски переосмыслить смысл той феноменальности, которая присуща этому событию. Событие воплощения не может быть предвидено и предсказано (не в том смысле, что невозможно предвидеть что-либо, ибо событие тоже является фактом), но в том смысле, что то, что делает мировой факт (историческое явление Логоса-Христа во плоти) событием, не может быть подведено к чему-либо предвиденному и предсказанному на уровне физической причинности. Событие воплощения в этом смысле наделяет историю будущим, ибо оно опережает само себя и становится событием не в тот момент, когда оно происходит как факт, а только в перспективе будущего: оно становится событием как тем, чем оно стало в процессе своего собственного развертывания в будущее. Другими словами, смысл воплощения как учреждающего события становится понятным только в контексте того, по отношению к чему оно выступает учреждающим, т. е. Царства Божьего.

Опыт события воплощения, будучи не полностью эмпирическим (как превышающем границы своего собственного воздействия на человека), и который стал возможен только в процессе рефлексии над жизненным путем Христа апостолами и Отцами, никогда не был доступен в его настоящем, но «стал возможным» только через его ретроспективное осмысление. Действительно, в течение четырех веков христиане осознавали смысл того, что произошло, чтобы создать целостное представление о смысле ретроспективных событий и фактов, который был сообщен в той или иной форме последователям Христа и его комментаторам. Аналогично можно предположить, что человеку пришлось ожидать две тысячи лет появления идеи «глубокого воплощения» в процессе ретроспективного осознания того же исторического факта. Но тогда можно спросить: в чем же состоит разница в модусах осознания смысла исторического воплощения в прошлом (скажем, во времена Халкидонского Собора) и настоящем (в контексте современной богословской дискуссии

о «глубоком воплощении»)? Если событие воплощения превышает метафизическую невозможность единения Бога-творца со своим творением, делая таким образом возможным то, что невозможно, выходя за рамки присущей миру причинности, тем самым исключая свое предвидение и предсказание, не имея характеристик в терминах качества и количества, не соотносимого ни с чем в мире, то можно квалифицировать воплощение как насыщенный феномен, чье интуитивное содержание превышает меру любой попытки дискурсивно описать это событие.

Событие воплощения как насыщенный феномен допускает нескончаемую открытую герменевтику, ведущуюся уже два тысячелетия и продолжающуюся в наши дни. Такая герменевтика составляет теологумен (theologumen), т.е. то, что Отцы Церкви называли богословским мнением. Если бы такая герменевтика служила только философским целям, ее онтологический смысл не вызывал бы затруднений, ибо он не приводил бы к необходимости переноса истины богословского мнения на христианскую религиозную практику. Однако, если герменевтика «глубокого воплощения» стала бы претендовать на онтологическую истину о частном способе присутствия Бога в мире, это привело бы уже к серьезной необходимости нового прочтения и «обновленной» экзегетики Нового Завета, что касается его трактовки естественных существ, таких как растений, животных, неорганической материи, переосмысления смысла таинств (крещения, например), смысла евхаристического присутствия и т.д. Различие в подходе к идее «глубокого воплощения» в философии и богословии в конечном итоге связано с различием в средствах по ипостазированию истины. Философски, как мы видели выше, единственное, что можно было бы поддержать логически и научно в идее «глубокого воплощения», это то, что необходимые условия для появления человека и, следовательно, для возможности воплощения, укоренены в космологических условиях, отнесенных к видимой Вселенной (т.е. только к 4% всего материального состава Вселенной). Весь дискурс антропного принципа и точной настройки Вселенной указывает на тот факт, что, будучи рассмотренной в этом контексте, идея «глубокого воплощения» тривиальна. Однако богословие предполагает другой критерий истины, соотносящейся с опытом Бога в Церкви, т.е. экклезиологический опыт, поддерживаемый церковной молитвой и евхаристией<sup>13</sup>. Такой путь к истине использует другой тип обоснования, выводя его субъекта за пределы метафизики мира в Божественную среду, раскрываемую ему Св. Духом. И здесь проблема не в том, присутствует ли Св. Дух за историческим воплощением или «глубоким воплощением», а в том, как Дух поддерживает истину догмата о воплощении и идею «глубокого воплощения». В то время как истина Догмата об историческом воплощении утверждается соборно и евхаристически (поскольку Св. Дух ипостасно присутствует в литургических церковных событиях, идея), идея «глубокого воплощения» не может получить такого же обоснования, поскольку она неявно предполагает изменение смысла евхаристии и, следовательно, неявно, изменения смысла Церкви как тела Христова, конституируемой актами сопричастия Божественному

<sup>13</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. М., 2006. См., напр.: С. 74–78.

с помощью Духа. Постулат о присутствии ипостаси Св. Духа в основании «глубокого воплощения» — если последнее действительно предполагает «телесное» вхождение Логоса в плоть органических существ, а также некоторых неорганических форм — по сути предлагал бы пневматологию, в которой Дух входил бы в каналы истории в самом начале мира, таким образом лишая Церковь ее исключительной роли во взывании ипостасного Св. Духа в той части литургии, анафоре, которая имитирует событие Пятидесятницы<sup>14</sup>. Воплощение Логоса-Христа во плоти Иисуса из Назарета может быть «феномениализировано» евхаристически, потому что за ним присутствует Дух, «невидимый» в рубриках пространства и времени. Поскольку на данном историческом этапе идея «глубокого воплощения» не сопровождается какой-либо поддержкой со стороны экклезиологического богословия и евхаристической практики, она остается теологуменом, нуждающимся в дальнейшем развитии.

### **Каков смысл современных научных взглядов о Вселенной в свете христологии? Заключение**

Существование человека на Земле есть эмпирический факт и историческое событие восприятия Богом человеческой плоти, как исходный «факт» христианской истории, и представляет собой свидетельство того, что необходимые физические условия для появления человека и, следовательно, возможности воплощения выполнены на Земле, так что отрицать это было бы логически противоречивым. Поскольку эти условия в конечном итоге являются космологическими, воплощение действительно является «глубоким», ибо эти необходимые условия ретроспективно вмонтированы в начальные условия Вселенной и действены для всех форм тварного мира. Библейский нарратив сотворения и его герменевтика просто предполагает выполнение этих условий. Однако необходимые условия для возможности воплощения не гарантируют того, что историческое событие воплощения произошло две тысячи лет назад. Достаточные условия не могут быть обнаружены в самой ткани тварного мира, в его физических или биологических структурах (несмотря на то, что существует развитая герменевтика таких условий (т.е. исторического воплощения) в контексте человеческой истории). Говоря формально,

---

<sup>14</sup> Взгляд о том, что Святой Дух действует *над* историей в литургических событиях проводится в богословии митр. Иоанном (Зизиуласом), который выступает против смешения Духа с историей, т.е. вхождением его в каналы последней. С точки зрения митр. Иоанна «Эсхатологическое проникновение [Духа] не является логически понимаемым и испытываемым историческим развитием; это есть вертикальное схождение Святого Духа в эпиклезисе (*epiclesis*), который лежит в основании и определяет характер православной литургии и который преобразует “век сей” и преобразует его во Христе в “новое творение”» (*John (Zizioulas), Metropolitan. La vision eucharistique du monde et l’homme contemporain // Contacts. 1967. Vol. 19. P. 91. Цит. по: McPartlan P. The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue. Edinburgh, 1993. P. 214*). Это означает, что в любом деянии Церкви важен контекст Пятидесятницы, так что присутствие Духа может быть только результатом его призывания в литургическом действии. Именно в этом смысле Дух действует *над* историей, но он не *в* истории.



достаточные условия не имеют метафизического основания, демонстрируя событийный характер воплощения, т.е. как такого феномена, который не эксплицируется дискурсивно, превосходит любые ожидания и возможность предсказания, невоспроизводим и метафизически невозможен.

Современная космология, физика, биология, астробиология, техника космических исследований и т.д. предоставляют обширное свидетельство того, что даже необходимые условия не выполнены в некоторых местах во Вселенной, не говоря уже о достаточных условиях. Более того, именно в силу необозримых размеров Вселенной человек в лучшем случае имеет доступ к видимой части (причинно-связанной с нами как наблюдателями и вероятно бесконечно малой) Вселенной, а также (вместе с другими земными формами жизни) единосущен лишь 4% того вещества, которое якобы составляет всю Вселенную. В силу этого трудно поверить, что Христос, пришедший в мир как Свет от Света (Ин 1:4; 10:10) присутствовал бы во плоти в 96% не-единосущной человеку и любой другой форме земной жизни темной материи (скрытой массы) (DM) и темной энергии (DE), в миллиардах звезд, каждая из которых является прототипом миллиона атомных бомб, в пустом пространстве, заполненном ионизирующими излучениями, способными убить все формы жизни, и т.д. Соответственно, любые попытки перенести эффекты исторического воплощения Логоса-Христа в земной плоти на всю Вселенную кажутся с научной и философской точки зрения несостоятельными. Если воплощенный Логос-Христос позиционирует себя как Жизнь, воплощение может осмысленно быть соотнесено только с уже существующей жизнью, и только косвенно с необходимыми космологическими условиями существования жизни.

Если теперь мы попытаемся резюмировать христологическое отношение к современной космологии, то мы вынуждены признать, — то, что предлагает современная космология как ее обобщающий взгляд на природу мироздания, оказывается по крайней мере странным. Вводя в теорию ненаблюдаемые и не-единосущные по отношению к жизни ингредиенты, космология предлагает в высшей степени спекулятивный нарратив, чья теоретически моделируемая согласованность может быть оправдана, но чей экзистенциальный смысл остается непонимаемым. Такая космология, по сути, утверждает, что 96% вещества Вселенной являются, по-видимому, «необходимыми» для существования жизни, но фактически принадлежат к некоей отделенной от человека области мира. Физическая космология рассматривает скрытую массу (DM) и темную энергию (DE) как объективные физические реальности. Однако, поскольку на данном этапе развития науки прямое взаимодействие с ними невозможно, их функция в теории может быть интерпретирована, как если бы они были умопостигаемыми сущностями, входящими в дискурс Вселенной для того, чтобы дополнить ее видимую часть до систематического единства природы. С богословской точки зрения здесь неминуемо возникает трудность: с одной стороны, можно представить, что DM и DE созданы творящей волей и премудростью Логоса, т.е. воипостазированы им для того, чтобы была возможна видимая часть мира (4%) во Вселенной. Тот же Логос воплотился только в 4% той же Вселенной. Таким образом, для физического воплощения необходима

была только видимая Вселенная, а все остальное (96%) было как бы побочным результатом именно для того, чтобы воплощение было возможно в принципе.

Тогда, в отличие от человека, не понимающего причину такого разделения в «материи» Вселенной (видимой и невидимой), Божественный Логос, т.е. воплощенный Христос, должен был бы знать причину этого, но, выражаясь богословски, она остается для человека в тени непостижимости премудрости Божией и Его воли, иницирующей сотворение мира. Человеку они недоступны и, следовательно, он не в силах проводить изыскания о деталях сотворения. Все космологические схемы происхождения Вселенной оказываются, таким образом, не более чем эпистемологически универсальными попытками поиска систематического единства тварного мира и его формулировки в некоем едином принципе. Богословие помещает такой принцип во Христе как Альфе и Омеге всего, придавая тем самым Христу космический смысл. Но таким образом понимаемое систематическое единство мира все же оказывается расщепленным в себе на основе предлагаемого космологией качественного и количественного различия между двумя областями материального творения. Такое различие имеет христологическое измерение: Христос «присутствует» в DM и DE только во-ипостасно (как их творец), в то время как Он присутствует телесно (т.е. не только во-ипостасно) в той части видимого тварного, в которой возможен человек. Несмотря на то, что Вселенная непознаваема человеком в полной мере в силу того, что она создана непознаваемым Богом, т.е. ее сигнификаторы не исчерпывают того, что они призваны обозначать, смысл сигнификаторов технически невидимой части Вселенной (DM и DE) остается богословски непроявленным, ибо он не подпадает под определение в терминах видимого творения как имеющего отношение к существованию человека, но также его невозможно квалифицировать как чисто умопостигаемое творение (невидимое не в техническом смысле), связываемое с ангельскими (демоническими) мирами, вполне вероятно не нуждающимися в спасении. Можно было бы предположить, на богословских основаниях, что темная сторона творения (DM и DE) балансирует видимую сторону для того, чтобы свет последней был показан и зрим человеком. Здесь мы входим в своего рода диалектику света и тьмы на физическом уровне.

Но главная богословская неудовлетворительность, что касается расщепления творения на две сотериологически различные части, такова: следует ли нам эпистемологически и физически интересоваться темной стороной физического тварного мира для нашего спасения? Подозрение состоит в том, что мы не должны этого делать, поскольку сам Христос сошел в мир через видимую часть Вселенной, оставив ее темную часть в стороне как не связанную непосредственно с историей спасения. И все же трудно интерпретировать дуализм спасительных действий Божественного Логоса: почему спасение распространяется на одну часть тварного мира, когда Бог призывает к человеку и ставит его во главе этого спасения, в то время как другая часть остается сотериологически пустой? Снова: остается, конечно, возможность сослаться на скрытую мудрость и волю Божию для того, чтобы смириться с концепцией Вселенной, созданной на 96% не-единосущной по отношению к человеку и, как следствие этого, абсолютно непостижимой. Но это не разумный довод,

поскольку он просто констатирует данное положение дел без какого-либо дальнейшего прояснения. Поэтому создается впечатление, что такая установка привносит в человеческие представления о мире новый тип более согласованной и теоретически умудренной мифологии, но, снова, не обладающей никаким сотериологическим содержанием. Именно поэтому кажется, в свою очередь, что единственной значительной частью концепции тварной Вселенной является та, которая относится к существованию человека, ибо Альфа и Омега любых артикуляций о Вселенной есть человек, так что независимо от того, какой сценарий предлагает космология, он должен содержать область такого физического существования, в котором возможна история спасения. Отсюда следует, что в космологии истинно имеет отношение к богословию лишь то, что соотносится с человеком. С богословской точки зрения космология должна быть антропной, или, что более точно, христологической. Если космология утверждает о Вселенной то, что исключает жизнь и физическое присутствие Бога (воплощения) в ней, такая космология неадекватна и сотериологически пуста.

Из только что обсужденного становится почти что очевидно, что богословски понимаемое воплощение, эксплицированное с помощью условий его возможности во Вселенной, вносит вклад в антропологию, а именно в утверждение уникального положения человека во Вселенной, а также в убеждение, что жизнь есть уникальный дар человеку для того, чтобы быть в сопричастии Богу-творцу, сопричастии, чьим конечным архетипом было воплощение, т. е. ипостасное единение человека и Бога во Христе. Если воплощение интерпретируется как мотив сотворения, то человек во плоти также является мотивом сотворения: несмотря на философски понимаемую случайность сотворения, последнее обладает конкретностью, заключающейся в том, что на определенном этапе его развития должен появиться человек. Нетрудно увидеть здесь аналогию с Сильным АП: «Вселенная должна обладать свойствами, позволяющими развиться жизни в ней на определенном этапе ее истории»<sup>15</sup>. Однако деликатное различие с этим принципом состоит в том, что мы говорим не столько о человеке как таковом (что было бы очень похожим на старомодную телеологию), но о конечном архетипе человека — воплощенном Христе, где телеология замещена христианской типологией. Христианская типологическая интерпретация Вселенной подразумевает радикальное обращение логической причинности и философски основано на придании событию Христа статуса учреждающего события, выходящего за пределы темпоральности Вселенной. Космология, производя общую картину Вселенной, полностью согласована с богословским взглядом о том, что воплощение является мотивом сотворения. Тогда смысл космологии может быть понят как такое интеллектуальное движение по созданию научной картины Вселенной, которое содержит как ее базовый элемент описание происхождения всего как соотнесенного с современным состоянием космоса, в котором есть человек и подразумевающим условия воплощения. Присутствие человека и возможность воплощения не образуют телоса эволюции Вселенной

---

<sup>15</sup> Barrow J. D., Tipler F. J. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford, 1986. P. 21.

(как это было предложено некоторыми богословами), но представляет собой конечный архетип, придавая деталям научно-космологического исследования статус *типов* присутствия человека и Христа во Вселенной по аналогии с *типами* прихода Христа в мир из нарратива Ветхого Завета. Такое видение смысла космической эволюции соответствует главной идее диалога между богословием и космологией. Ее можно суммировать так: порядок космоса раскрывается изнутри порядка (спасительной) истории, являющейся эпистемологически центральной просто в силу эмпирического факта существования человека. То же может быть интерпретировано по-другому, используя терминологию феноменологии: раскрытие космического порядка имеет место изнутри феномена человека (принадлежащего порядку истории), действующего как центр раскрытия и манифестации Вселенной, т. е. как имеющего дар от Бога (архетипически присутствующий в воплощенном Христе) создавать интеллектуальный синтез Вселенной в условиях его телесного существования. Феноменологическая переформулировка устраняет любую наивную классическую телеологию, замещая ее формальной телеологией космологического мышления (как присущей именно человеку), имеющей целью раскрыть смысл происхождения Вселенной для того, чтобы понять современное человеческое состояние. Космология как таковая возможна в силу архетипа воплощения в человеке. Она существует как человеческий феномен, но лишь через способность человека имитировать воплощенный Логос и созерцать Вселенную «в уме». Богословие, таким образом, неявно присутствует в космологическом исследовании в той базовой преданности богочеловеческому идеалу, т. е. желанию раскрыть смысл человеческого существования в перспективе вечности.

Заключительный момент связан с вопросом о возможности жизни за пределами Земли и вопросом о множественных воплощениях. Если интеллектуальные качества человека рассматриваются как универсальные для определенного уровня биологической организации, то последние открытия в области астрономии экзопланет в нашей галактике и их потенциальной множественности во Вселенной в целом ставят под сомнение утверждения об уникальности человека во Вселенной. Однако с богословской точки зрения здесь сразу же возникает проблема утверждаемой уникальности исторического воплощения на Земле. Более специфично, могут ли иметь место множественные воплощения Бога-творца в тех местах Вселенной, где развились разумные формы жизни?<sup>16</sup> В таком ракурсе сама постановка проблемы о взаимоотношении богословия и космологии как разновидности радикально уникального общения между человеком и Богом претерпевает существенные изменения.

Историческое воплощение Христа богословски трактуется как случайный, но, в то же время, и необходимый результат в арке сотворение-обожение, т. е. как мотив сотворения, могущего потенциально привести тварный мир (через человека) к единению с Богом. Фактическое существование человека на Земле и историческое событие принятия Богом человеческой плоти предоставляет свидетельство того, что необходимые физические условия

---

<sup>16</sup> См.: *Peters T. One Incarnation or Many? // Astrotheology. Science and Theology Meet Extraterrestrial Life. Eugene, Oregon, 2018. P. 271–302.*

для возможности воплощения выполнены во Вселенной так, что множественные воплощения (если они подразумевают аналогичный «механизм») не могут быть исключены на физическом основании. Сама проблема становится строго философской и богословской. Поскольку сущность человека подразумевает не только физико-биологические структуры, но также архетип воплощенного Сына Божьего, воплощение может трактоваться как конститутивный принцип такой ипостасной разумности человека на Земле, которая позволяет ему осуществить сопричастие с Богом-творцом. Последнее не вмонтировано в естественные условия, и требует снискания благодати как определенного типа трансцендирования, присущего только человеку. Отсюда следует, что нет логической необходимости для воплощения Сына Божьего на других планетах, если только не осуществить необоснованную экстраполяцию человеческого состояния на другие формы жизни во Вселенной. Любая спекуляция в отношении множественных воплощений кажется сильной формой антропоцентризма, допустимого эпистемологически, но не онтологически.

Воплощение Бога на Земле не может рассматриваться в изоляции от полноты события Христа, включающего воскресение, вмещение Св. Духа в историю внутри арки «сотворение – обожение». Поскольку это событие произошло на Земле, последняя интерпретируется как сотериологический центр Вселенной<sup>17</sup>. Не имеется достаточных оснований для переноса этого качества на другие места во Вселенной. Другими словами, космографическая посредственность Земли (неявно предполагаемая в самой стратегии поиска экзопланет) не изменяет ее богословской центральности. Действительно, на основании воплощения можно утверждать, что Вселенная однородно теогенна (theogenic<sup>18</sup>), т.е. место воплощения богословски эквивалентно всем возможным положениям во Вселенной. А тогда фундаментальное изменение в порядке природы, осуществленное в воскресении Христа на Земле (невозможное без воплощения), будучи исходным моментом в преобразении Вселенной, оказывается эффективно действующим во всем творении. И все же любая попытка придать воплощению статус универсального свойства Вселенной с помощью связки от «восприятия» (плоти) к (ее) «исцелению» по сути уравнивает преобразенную плоть Христа со всем остальным творением, лишая тем самым процесс обожения человека и преобразования видимой Вселенной их темпорального измерения и делая обожение свершившимся фактом. Подобное видение вступает в противоречие с православным пониманием обожения как личного аскетического подвига и созерцания, которые отнюдь не происходят из логики, из порядка природы.

---

<sup>17</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 234–235.

<sup>18</sup> Термин *теогенный* используется для того, чтобы выразить присутствие Бога во вселенной с помощью факта его воплощения. Шотландский богослов Томас Торранс, например, описывал такую теогенность как топологическую однородность вселенной по отношению к тому месту в ней, где произошло воплощение: Христос как Логос ипостасно присутствует во всей Вселенной. См. детали: Торранс Т. Пространство, время и воплощение. М., 2010.

Таким образом, богословие уместно для той части космологического исследования, которое имеет дело с жизнью во Вселенной, уча о том, что несмотря на однородные необходимые условия для возможности воплощения Творца на экзопланетах (предполагая, что на них может быть жизнь), достаточные условия для исторического воплощения не являются «естественными» и, следовательно, не могут быть экстраполированы на другие положения во Вселенной. Если это так, то само предположение, что во Вселенной возможна разумная жизнь (аналогичная человеческой) при прочих равных необходимых условиях кажется богословски сомнительным. Космологическая однородность видимой Вселенной и предполагаемое единосущие 4% ее вещества, а также теогенная однородность Вселенной по отношению к Земле не влекут за собой того, что произошедшее на Земле воплощение может быть перенесено в другие места во Вселенной.

### Источники и литература

1. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
2. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
3. *Марион Ж.-Л.* Насыщенный феномен // (Пост) феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами / Пер. с фран.; сост. С. Шолохова, А. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 63–99.
4. *Нестерук А. В.* Космос мира и космос Церкви: преп. Максим Исповедник и богословское завершение космологии // Метапарадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 10. С. 89–123. EDN XQXIBX.
5. *Нестерук А. В.* Полезна ли христология для космологии, и насколько воплощение является «глубоким» во Вселенной? Часть 1 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 84–115.
6. *Торранс Т.* Пространство, время и воплощение. М.: Изд-во ББИ, 2010.
7. *Barrow J. D., Tipler F. J.* The Anthropic Cosmological Principle. Oxford: Oxford University Press, 1986.
8. *Cole-Turner R.* Incarnation Deep and Wide: A response to Niels Gregersen // Theology and Science. 2013. Vol. 11. No. 4. P. 424–435.
9. *Gregersen N. H.* Curs Deus Caro: Jesus and the Cosmos Story // Theology and Science. 2013. Vol. 11. No. 4. P. 370–393.
10. *Gregersen N. H.* Introduction // Incarnation. On the Scope and Depth of Christology / Ed. by N. H. Gregersen. Minneapolis: Fortress Press, 2015. P. 1–21.
11. *Marion J.-L.* De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
12. *Marion J.-L.* Le phénomène érotique. Paris: Grasset, 2003.
13. *McPartlan P.* The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue. Edinburgh: T & T Clark, 1993.
14. *Peters T.* One Incarnation or Many? // Astrotheology. Science and Theology Meet Extraterrestrial Life / Eds. by T. Peters, M. Hewlett, J. M. Moritz, R. J. Russel. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2018. P. 271–302.

15. *Teilhard de Chardin P.* Hymne de l'Univers. Paris: Editions du Seuil, 1961.
16. *Teilhard de Chardin P.* L'Avenir de l'Homme. Paris: Éditions du Seuil, 1959.
17. *Teilhard de Chardin P.* Le phénomène humain. Paris: Editions du Seuil, 1955.
18. *Teilhard de Chardin P.* Science et Christ. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
19. *Tresmontant C.* Essais sur la pensée hébraïque. Paris: CERF, 2017.

*П. Б. Михайлов*

## Образование понятий о Боге в греческой патристике

УДК 27-9"01/07"-284:27-14  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_112  
EDN KZVPSN



*Аннотация:* Настоящее исследование посвящено вопросу о наличии в греческой патристике такого элемента рациональной теологии, как божественный атрибут (божественные атрибуты). Показано, что подобная постановка нехарактерна для древнехристианской письменности. Место и роль атрибута занимает категория понятия о Боге, имеющего совершенно особую природу и функционал. Прослеживается внутренний строй и происхождение этого важнейшего элемента богословской мысли, как производного от взаимодействия с божественным, а не плода человеческой рациональности. Его функционирование подчинено диалектике непознаваемой сущности и доступной восприятию энергии, а достижение верифицируется религиозным опытом. Понятие получает закрепление и выражение в имени, подчиненном правилам различия апофатических и катафатических высказываний.

*Ключевые слова:* рациональная теология, патристика, имена Божии, апофатика, катафатика, сущность и энергия, причастность.

*Об авторе:* **Петр Борисович Михайлов**

Кандидат философских наук, профессор кафедры систематического богословия и патрологии Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: locuspetri@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3492-5055>

*Для цитирования:* Михайлов П. Б. Образование понятий о Боге в греческой патристике // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 112–128.

Статья поступила в редакцию 19.03.2023; одобрена после рецензирования 21.03.2023; принята к публикации 28.03.2023.



---

*Petr B. Mikhaylov*

**Formation of Notions about God  
in Greek Patristics**

UDC 27-9"01/07"-284:27-14  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_112  
EDN KZVPSN



*Abstract:* The present study is devoted to the question of the presence in Greek patristics of such an element of rational theology as a divine attribute (divine attributes). It has been shown that such a production is not inherent to the ancient Christian writings. The place and role of the divine attribute is occupied by the concept of God, which has a very special nature and functionality. The inner order and origin of this most important element of theological thought is traced, as a derivative of interaction with the divine, and not as the fruit of human rationality. Its functioning is subordinated to the dialectics of an unknowable essence and accessible energy, and the achievement is verified by religious experience. The concept receives consolidation and expression in a name of God, subordinated to the rules of distinction between apophatic and cataphatic statements.

*Keywords:* rational theology, patristics, names of God, apophatics, cataphatics, essence and energy, participation.

*About the author:* **Petr Borisovich Mikhaylov**

Candidate of Philosophy, Professor of the Department of Systematic Theology and Patrology of the Theological Faculty of the St. Tikhon Orthodox University for Humanities.

E-mail: locuspetri@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3492-5055>

*For citation:* Mikhaylov P. B. Formation of Notions about God in Greek Patristics. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 112–128.

The article was submitted 19.03.2023; approved after reviewing 21.03.2023; accepted for publication 28.03.2023.

Богословие (ср. теология) по своему смыслу и функционалу — дискурс рациональный. В строении слова опорную позицию занимает понятие «слово» / «логос», базовое для всякой рациональной деятельности. Безусловно, предметная область этого дискурса выходит за рамки рациональности; она всегда остается недоступна окончательному постижению человеческого разума. Но рациональная структура богословия обладает надежными средствами для некоторого приближения к своему предмету. Компетенции рациональности в богословии во все времена оценивались весьма высоко, хотя и неодинаково. На некоторых этапах истории христианской мысли фактор рациональности переоценивался, а на других — заметно понижался, уступая место практикам безмолвия, интеллектуальной сдержанности и смиренному воздержанию от рационального суждения. Всякая эпоха вырабатывала свои стратегии богословского высказывания. Для одних характерна развернутая система рациональной верификации опыта божественного, для других — скупые и беглые наброски. Варьируются даже сами принципы рациональной работы в богословии. Одним периодам присуще едва ли не тотальное воспроизведение всего мистического опыта в средствах рациональной артикуляции, другие лишь пунктирно прочерчивают длинную траекторию, уходящую за пределы досягаемости, оставляя многое недосказанным и неупомянутым.

В перспективе общей истории богословия представляется весьма заманчивым обобщение опыта разных эпох, многих поколений и различных богословских школ и традиций, в частности, в вопросе о ее базовых рациональных элементах. Причем, особенно показательным оказывается перекрестный опрос далеко отстоящих друг от друга типов богословия, проверка актуального инструментария одной эпохи на материале другой. Настоящее исследование и представляет собой подобный опыт изучения корней рационального высказывания о божественном в греческой патристике, христианском богословии первого тысячелетия на примере наиболее показательных и релевантных текстов, имеющих высокие показатели авторитетности в современной для них и позднейшей богословской культуре. В качестве верифицирующего материала берется система божественных атрибутов, как она сложилась в высокой схоластике и была с некоторыми перестановками унаследована в позднейшей истории западной богословской мысли, в особенности, в ее позднейших изводах — рациональной теологии.

Отечественный теоретик этого дискурса В. К. Шохин склонен за расширенным рядом — философская теология, рациональная теология, аналитическая теология — видеть единое рациональное поле<sup>1</sup>. Единым рамочным определением для него служит такая формула: философская теология — «это теоретический дискурс, субъект которого ставит и решает теологические проблемы с исходным и преимущественным использованием философских ресурсов»<sup>2</sup>. Одно из заметных достижений этого широко представленного в академическом мировом пространстве дискурса — система божественных предикатов / атрибутов. Она представляет собой одну из базовых рубрик

---

<sup>1</sup> Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018. С. 157.

<sup>2</sup> Там же. С. 7–8.

рациональной теологии, начиная еще со времен высокой схоластики, с Ансельма и Фомы, размышление о Боге в аспекте Его различных совершенств или, что то же, свойств, становится привычным типом рассуждения для теологической мысли. Божественные атрибуты представляют собой некие стабильные и универсальные теологические категории. Общий список может варьироваться, но среди основных можно упомянуть следующие: 1) развернутый список: простота, всеведение, вечность, всемогущество, всеприсутствие, моральное совершенство<sup>3</sup>; 2) структурированная схема: а) метафизические: божественная необходимость (существование Бога), божественная простота (самотождественность), вездесущность (*omnipresence* — повсеместность, универсальность), божественная темпоральность; б) теистические: всемогущество, всеведение, всеблагодать<sup>4</sup>.

Следует отметить одну особенность, присущую этим постоянным элементам богословской рациональности, сопровождающую их на протяжении многих веков употребления: в процессе интенсивного использования божественные атрибуты, в конце концов, обретают статус неких универсалий теологического дискурса, что-то вроде объективированных форм мысли о Божественном, которые могут служить не только богословским и религиозным нуждам, но и быть использованными в альтернативных системах мысли, нацеленных против религии как таковой. Так, Л. Фейербах строил свое разоблачительное объяснение происхождения религии на переосмыслении природы божественных атрибутов. Согласно его интерпретации, атрибуты Бога — это проекции человеческих желаний, ожиданий и надежд, моделирующие человеческий идеал, а не признаки божественного существования, что ставит под вопрос не только состоятельность этих понятий, но и существование означаемого ими Существа. Впрочем, опровержение этого построения не входит сейчас в наши задачи, а скорее является неким фоновым предостережением против чрезмерной переоценки статуса божественных атрибутов и служит поводом для их исторической верификации. Главный родовый признак философии в теологии — и, тем самым, её известное преимущество, хотя в этом же кроется и её уязвимость, — это беспредпосылочное основание в рациональном рассуждении о Божественном и Боге. Такой подход характерен для высокой схоластики, со своими неперемненными ограничениями, которых сейчас не стоит касаться. Еще более он характерен для деистической и теистической мысли Нового времени, тем более, для современной аналитической и, шире, рациональной традиции в теологии.

Проблема может быть поставлена таким образом: релевантно ли понимание Бога в свете его основных божественных атрибутов — метафизических и теистических? Исчерпываются ли ими наши представления о Боге Откровения? Можно ли подвести под эти теологические универсалии рационального характера все богатство и разнообразие опыта богообщения, которым наполнена история христианского духа? И могут ли они, в свою очередь, служить точкой отсчета в рассуждениях о Боге? Наконец, насколько характерен такой

<sup>3</sup> Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей. М., 2013. С. 170–363.

<sup>4</sup> Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность... С. 157–216.

результатирующий тип богословского высказывания для христианства первого тысячелетия, в котором ковались основные и неотменяемые формулы христианского богословия? Первичные ответы скорее ставят под сомнение исключительность такого подхода. Патристической мысли подобный формализованный ход мысли свойствен лишь в очень малой степени. Ведь даже самые философски оснащенные и склонные к отвлеченному рассуждению богословы древности никогда не исходили из одной лишь рациональности — библейское откровение этого не допускало. Так, основополагающий атрибут вечности в библейском откровении выводится из существа Бога — «Я есмь Сущий» (Исх 3:14), но не наоборот. Да и платонизм лишь подтверждал эту базовую интуицию, ведь согласно первой гипотезе «Парменида», единое превышает бытия. В патристике устойчив подобный ход мысли — не от частного к общему, а от истока к проявлениям. И в свете этого движения мысли находится место божественным атрибутам, но их происхождение и, тем самым, статус в богословской системе существенно отличается от их положения в современной рациональной теологии.

Патристика свидетельствует о Божественных свойствах или атрибутах не как готовых фактах богословского разума, а как перспективах и путях их обретения. Мысль древних отцов отслеживает сложный и таинственный процесс формирования понятий о Боге, а не готовые формы разума, из которых слагается обобщенное метафизическое представление о Боге. Значительное внимание уделяется происхождению категории понятия как такового в генеалогии нашего знания о Боге. В патристике оно разворачивается в полноценное богословие опыта в его противопоставлении богословию логического вывода. Именно в этом заключается та особенность богословского сознания древнего христианства, которая бросается в глаза при первом обращении к источникам того времени.

Среди этих источников выделяются прежде всего тексты догматического содержания, обладающие высокими показателями для разнообразных обобщений. Существует известная закономерность в формировании литературных жанров и направлений богословской работы, наиболее близких к вопросам происхождения богословских понятий и к процедурам богословской работы. Тексты, адресованные непосредственно церковной общине, обходят эти темы стороной. Сочинения, адресованные интеллектуальным и политическим элитам своего времени, апологетики от св. Иустина Философа и Климента Александрийского до Евсевия Кесарийского и Феодорита Кирского, уделяют им больше внимания. Значительное место посвящено этому в традициях богословской полемики (тринитарных и христологических споров), содержанием которых часто становилось выяснение границ компетенции человеческой рациональности в постижении божественного. Наконец, дидактические тексты, служившие пособием для церковных дидакалов — у александрийцев, каппадокийцев, антиохийцев, византийцев — последовательно раскрывают генеалогию богословских понятий. Их эмпирической верификацией заняты аскетические и мистические труды духовных писателей, что никак нельзя устранять из поля зрения при рассмотрении всего процесса зарождения, оформления и использования человеческих понятий о Боге.

## Закон существования

Фундаментальным значением для всего патристического периода истории христианской мысли и, тем самым, для традиционно ориентированных богословских школ позднейших времён, обладает закон божественного существования. После того, как он был сформулирован великими каппадокийцами во второй половине IV в., его последовательно придерживались все последующие поколения древних богословов. Суть его выражается формулой: «Знаю, что Бог есть, но что есть Его сущность — не ведаю. Поэтому как спасаюсь? Через веру. А вера довольствуется знанием, что Бог есть, а не что именно Он есть... Познание непостижимости сущности Бога и есть познание Его сущности»<sup>5</sup>. Через несколько столетий прп. Иоанн Дамаскин воспроизведет его в универсальной сумме православного богословия, как можно назвать его «Изложение веры»: «...что Бог есть, ясно. А что Он есть по существу и природе, это совершенно непостижимо и неизвестно»<sup>6</sup>. Онтологическая доминанта этой формулы принципиально ограничивает все положительные утверждения о Боге, обозначая их условный и относительный характер. Это не ставит под вопрос истинность божественных атрибутов, но ограничивает их статус. На основании того или иного свойства Бога нельзя определить Его сущность, поскольку она заключается в самом существовании. Ведь всякая попытка определения этого непостижимого божественного факта есть неизбежно его ограничение. Эту особенность во всей ясности и остроте обнаружил евномианский спор великих каппадокийцев, которые и выковали формулу божественного существования.

Интеллектуальное жонглёрство арианских богословов последней генерации особенно очевидно. Евномий со своими последователями исходили из предзаданных представлений о Боге как существе нерожденном, т.е. безначальном, что относится к метафизическому атрибуту вечности. Этот атрибут призвано выразить имя Нерожденный (ἀγέννητος). В системе евномиан оно возводится в абсолютное имя-сущность, что давало им эффективный инструмент для построения своей ущербной триадологии. Однако они могли поразить воображение лишь простецов среди своих современников, но на образованных церковных богословов их софистические трюки не производили ни малейшего впечатления. Напротив, каппадокийцам не составило непосильного труда опровергнуть всё их колоссальное построение, воздвигнутое на зыбкой основе злоупотреблений богословской рациональностью. Причем борьбу с ними каппадокийцы повели именно на поле рациональной теологии, но сама природа рациональности участниками полемики оценивалась по-разному. Евномиане выводили свое богословие из рационального представления о Боге (из атрибута вечности), т.е. из произвольных догадок, а каппадокийцы возводили здание церковного исповедания к неопровержимому знанию о существовании Бога, имеющему своим

<sup>5</sup> Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἔστιν οἶδα, τί δὲ ἡ οὐσία ὑπὲρ διάνοιαν τίθεμαι. Πῶς οὖν σώζομαι; Διὰ τῆς πίστεως. Πίστις δὲ αὐτάρκης εἰδέναι ὅτι ἔστιν ὁ Θεός, οὐχὶ τί ἐστι... (*Basilii Caesariensis, S. Epistula ad Amphiloichium. 234, 2*).

<sup>6</sup> *Johannes Damascenus, S. Expositio fidei. 4.*

исток само божественное бытие, которое обнаруживает себя вечным, все-благим, всеобщим.

Впрочем, стратегия объективации запредельного опыту и разуму знания в понятиях, по всей видимости, является неизбежным побочным обстоятельством всякого школьного богословского образования. Ведь преподавание божественной истины новоначальным в виде готовых понятий о Боге, выработанных многими поколениями тайнозрителей, — есть само содержание богословского наставления. И во многих случаях, когда древние богословы брались за эту задачу, они оперировали именно готовыми отточенными формулами и категориями. Но при этом не забывали напоминать своим ученикам и читателям о том, каким подвигом получено это знание. Полноценное приобщение к нему предполагает и с их стороны опыт восхождения, им также предстоит пережить опыт встречи. Только тогда это знание становится внутренним достоянием, только в таком смысле оно может быть духовным содержанием жизни, — всё это только тогда, когда понятия о Боге наполнены духовным миром их обладателя, опытом созерцания. И даже при составлении самых обобщающих сумм богословского знания необходимо держаться этого принципа. В этом свете справедлив упрек прот. Георгия Флоровского, прозвучавший в адрес автора «большой догматики русского богословия»<sup>7</sup>, каким является «Догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова), представляющее собою «симфонию библейских текстов, свод отеческих цитаций», автор которой, как полагает о. Флоровский, «словно и не подозревает, что эти тексты и свидетельства нужно возвести к живому догматическому созерцанию, к опыту духовной жизни»<sup>8</sup>.

Итак, попробуем проследить процесс образование понятия о Боге с особым вниманием к его ходу и методам. Понятие с необходимостью должно получить закрепление в какой-либо знаковой системе во избежание забвения обретенного таким непосильным трудом знания. Способом удержания обретенного понятия служит имя. Стало быть, следом речь неизбежно пойдет о божественных именах, их происхождении и обозначаемой сущности.

### Образование понятия

Древние наставники и учителя уделяли специальное внимание предварительной подготовке к богословскому наставлению и посвящали особое время установочным вопросам духовного посвящения, которое мыслилось как путь всего человеческого существа, а не как увлекательное путешествие интеллекта без каких-либо перемен во внутреннем состоянии и без изменения его местоположения в духовном пространстве. Особенно заметно это в тех древних текстах, которые были специально предназначены для обучения церковному вероучению: катехизисах, систематизациях церковной доктрины, служивших задачам богословского образования. Это можно проследить прежде всего по структуре крупных произведений.

<sup>7</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1-2. СПб., 1883.

<sup>8</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 221–222.

Композиция известного огласительного цикла св. Кирилла Иерусалимского состоит из предогласительного введения и восемнадцати огласительных бесед, из которых первая треть служит развернутыми пролегоменами к передаче крещального символа и его подробным комментариям. Кульминацией этого вступительного раздела звучит сократическая формула, предостерегающая от какого-либо высокомерия, происходящего из мнимой осведомленности в высших предметах: «в вещах Божественных великое есть знание — сознавать свое незнание» (Cath. VI, 2). «Для подлинного благоверия достаточно знать, что мы обладаем Богом, Богом единым, Богом живым, Богом вечно сущим...» (Cath. VI, 7). Здесь вполне ожидаемый онтологический глагол, указывающий на существование Бога, заменен глаголом обладания, что, по всей видимости, призвано указать на истину божественного существования в опытном аспекте богообщения, а не отвлеченного метафизического рассуждения. А далее следует исповедание в уже вполне зрелой богословской терминологии с использованием таких важных инструментов для получения богословских понятий о Боге на основании божественных свойств, как различение сущности и энергии — Бога «многоименного, всесильного и единого по своей сущности (τὴν ὑπόστασιν, зд. в значении сущности)... Ибо потому, что называется Он благим, и правосудным, и Вседержителем, и Саваофом, не есть Он различен и иной (Οὐ γὰρ ... παρὰ τοῦτο διάφορός ἐστι καὶ ἄλλοιός· ἀλλ' εἰς ὧν καὶ ὁ αὐτός). Но, будучи Один и Тот же, бесчисленные открывает действия Божества (μυρίας ἐκλέμλει τὰς τῆς θεότητος ἐνεργείας); Он не более по тому свойству, а менее по другому, но по всему подобен Себе Самому»<sup>9</sup>. В основании церковного богословия — факт существования Бога. Возможности высказываний о Нем основаны на том, как Он себя открывает в своих проявлениях. Их разнообразием нисколько не нарушается Его единство и самоидентичность. Механизм образования понятий уже здесь отражен во всей своей внутренней логике и полноте.

Плану субъекта познания и его состоянию в самом процессе уделяется в патристике особое внимание. Так, пять знаменитых слов «О богословии» (Orationes 27–31) св. Григория Богослова открывается первым, предварительным словом, посвященным богословию как таковому, прежде изложения богословской доктрины Церкви. Нелишне вновь привести эти властные утверждения: «Любомудрствовать о Боге (τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφεῖν) можно не всякому, — да! не всякому <...> можно любомудрствовать не всегда, не перед всяким и не всего касаясь, но должно знать: когда, перед кем и сколько. Любомудрствовать о Боге можно не всем; потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании»<sup>10</sup>. Никакое упрощение в деле уразумения божественного не допустимо. Отвлеченное

<sup>9</sup> Αὐτάρκες ἡμῖν εἰς εὐσέβειαν ἔσται τοῦτο μόνον, τὸ εἰδέναι ὅτι Θεὸν ἔχομεν. Θεὸν ἓνα, Θεὸν ὄντα, αἰεὶ ὄντα... τὸν πολυώνυμον καὶ παντοδύναμον καὶ μονοειδῆ τὴν ὑπόστασιν... εἰς ὧν καὶ ὁ αὐτός, μυρίας ἐκλέμλει τὰς τῆς θεότητος ἐνεργείας (Cyrillus Hierosolymitanus, S. Catecheses. VI, 7; перевод ТСО с уточнениями).

<sup>10</sup> Gregorius Nazianzenus, S. Adversus Eunomianos. (Orat. 27), 3; русский текст: Григорий Богослов, свт. Собрание творений: в 2 т. (Репринт). Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 386.

рассуждение о Боге на основании Его обособленных свойств совершенно неприемлемо. Однако «памятовать о Боге необходимое, нежели дышать; и, если можно так выразиться, кроме сего не должно и делать ничего иного»<sup>11</sup>. Наконец, принципиально важна соразмерность размышления о Боге, обусловленная состоянием и способностями или, иными словами, успехами в созерцании «...в такой мере, до какой простираются состояние и способность разумения в слушателе (ἐφ' ὅσον ἢ τοῦ ἀκούοντος ἕξις ἐφικνεῖται καὶ δύναμις)»<sup>12</sup>.

«Изложение веры» прп. Иоанна Дамаскина, будучи своего рода «суммой патристического богословия», обладает наиболее высокой показательностью. Известное по переводным изданиям деление трактата на четыре книги не соответствует первоначальному авторскому делению на сто глав. В общей композиции этого богословского синтеза выделяется методологическое введение, развернутое на четырнадцать первых глав. И только после этого раздела начинается изложение церковной веры в собственном смысле (= Книга вторая). А сама 14-я глава посвящена как раз вопросу о божественных свойствах, именно так она и озаглавлена — «Свойства божественной природы». Итак, каковы же они, эти божественные свойства? Прп. Иоанн Дамаскин приводит наиболее полный и развернутый список разработанных в предшествующей традиции божественных свойств:

несотворенность, безначальность, бессмертное, беспредельность, вечность, невещественность, благодать, созидательность, праведность, просвещение (τὸ φωτιστικόν), неизменность, бесстрастность, неопиcуемость, необъемлемость, неограниченность, неопределяемость, невидимость, немыслимость, отсутствие недостатков (τὸ ἀνευδεδέξ, ср.: отсутствие потребности в чем-либо), самодержавность и самовластность (τὸ αὐτοκρατές καὶ αὐτεξούσιον), вседержительность, жизнеподательность, всеисилие, бесконечное могущество, освящение и уделение (μεταδοτικόν), обнимание и содержание всего и обо всем промышление (τὸ περιέχειν καὶ συνέχειν τὰ σύμπαντα καὶ πάντων προνοεῖσθαι)<sup>13</sup>.

Обращает на себя внимание, что свойства Божии перечисляются не в виде прилагательных, но субстантивируются по среднему роду. В таком качестве они получают относительно самостоятельное значение. Метафизические свойства чередуются в свободном порядке с теистическими и дополняются апофатическими свойствами, обусловленными весьма ограниченными возможностями восприятия Бога. Это свойства неопиcуемости, необъемлемости, неограниченности, неопределяемости, невидимости, немыслимости (τὸ ἀπερίγραπτον, τὸ ἀχώρητον, τὸ ἀπερίοριστον, τὸ ἄοριστον, τὸ ἀσώματον, τὸ ἄορατον, τὸ ἀπερινόητον), которые перечисляются подряд. Условно объективные признаки перемежаются субъективными (ср. Бог-в-Себе / Бог-вовне), если рассматривать процесс с точки зрения познающего. Введение в метафизический и религиологический словарь апофатических божественных атрибутов подготавливается предыдущими главами трактата, в которых речь

<sup>11</sup> Ibid. Orat. 27, 4 (перевод ТСО).

<sup>12</sup> Ibid. Orat. 27, 3 (перевод ТСО).

<sup>13</sup> *Johannes Damascenus, S. Expositio fidei. I, 14; см.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. Д. Е. Афиногенов. М., 2002. С. 184.*



идет об узких границах познания, Божественном Откровении и основах апофатизма, который вводится в связи с предметным изложением христианского учения о Пресвятой Троице. Именно здесь прп. Иоанн Дамаскин пишет подробно о том, что Божество непостижимо и что не нужно любопытствовать об изреченном и неизреченном, познаваемом и непознаваемом, о том, что Бог есть, но что Он есть по существу и природе, то непостижимо и неизвестно. Только после этого «методологического чистилища» читатель достоин быть введенным во «святая святых» — описание Божественного через его свойства. Но внутренние скрытые механизмы формирования понятий о Боге были разобраны значительно раньше прп. Иоанна. Следы уходят в IV в., в богословский спор каппадокийцев с евномианами, вынудивший православных богословов самым внимательным образом проследить формирование божественных имен и атрибутов, а также верифицировать их на собственном аскетическом и мистическом опыте.

Первопроходцем в этом направлении оказался св. Василий Великий. Он установил категориальные ограничения в познании Бога — сущность непознаваема, отчасти постижимы проявления Бога, которые на этом основании могут оформиться в понятия и закрепиться в именах:

...самая сущность никому не удобозрима (τὴν οὐσίαν ἀπερίοπτον εἶναι), кроме Единородного и Духа Святого, а мы, возводимые действиями Божиими (ἐκ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ), и из творений (διὰ τῶν ποιημάτων) уразумевая Творца, приобретаем познание о Его благости и премудрости. Это и есть разумное Божие (τὸ γνῶστον τοῦ Θεοῦ — т. е. то, что доступно уразумению в Боге. — П. М.), что Бог явил всем людям. А если что у богословов (παρὰ τοῖς θεολόγοις — зд. под богословами имеются в виду авторы книг Священного Писания. — П. М.) написано, по-видимому, о сущности Божией (περὶ οὐσίας Θεοῦ); то слова их, своими переносными значениями и иносказаниями, ведут к иным понятиям (τροπολογίας τισὶν ἢ καὶ ἀλληγορίας, πρὸς ἑτέρας ἐννοίας οἱ λόγοι φέρουσιν)<sup>14</sup>.

Этот фрагмент особенно содержателен с точки зрения принципов богословской гносеологии и приёма переноса понятий (ἐτέρας ἐννοίας). Св. Василий затрагивает едва ли не единственную возможность проникновения в суть понятий о Боге через приём смены смысла / переключение референции. Вместе с изменением смысла меняется и референт разумения и высказывания — с доступного эмпирической верификации на запредельный всякому возможному опыту. Статус понятий как таковых в богословии св. Василия особенно важен. Это подтверждается уже его ранними текстами, относящимися к периоду интенсивных аскетических занятий, которым он предавался в первые годы по окончании своего светского образования. Он подробно разворачивает траекторию восхождения к понятию о Боге, выделяемому особо, как крайней точке, доступной человеческим способностям, во втором письме, которое часто называют «малым аскетическим трактатом». Это свидетельство особенно важно для нас в данном случае, поскольку оно прошло проверку реальным аскетическим опытом. С большой подробностью он описывает этот путь.

<sup>14</sup> *Basilii Caesariensis, S. Adversus Eunomium. I, 14* (перевод ТСО с уточн.).

Первая ступень называется «удалением от мира» (κόσμου ἀναχώρησις), под которым понимается освобождение души от привязанности ко всему телесному, земному, повседневному, житейскому, людям и миру. Следующая ступень — достижение безмолвия и совершенного покоя (ἡσυχία), знаменующее собою начало очищения (ἀρχὴ καθάρσεως). На этом этапе ум (νοῦς) обращается на «самого себя, а от себя восходит к мысли о Боге»<sup>15</sup> (ἐπλάνεισι μὲν πρὸς ἑαυτόν, δι' ἑαυτοῦ δὲ πρὸς τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοιαν ἀναβαίνει). Все это широкое и целенаправленное движение сопровождается изучением Св. Писания и молитвой. Совершенная молитва «уясняет в душе мысль о Боге. А посредством памяти водруженная в нас мысль о Боге есть вселение в нас самого Бога (εὐχὴ δὲ καλὴ ἢ ἐναργὴ ἐμποιούσα τοῦ Θεοῦ ἔννοιαν τῇ ψυχῇ. Καὶ τοῦτο ἐστὶ τοῦ Θεοῦ ἐνοίκησις, τὸ διὰ τῆς μνήμης ἐνιδρυμένον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν Θεόν)»<sup>16</sup>. Нельзя не заметить, что центральным элементом всей развернувшейся картины является понятие о Боге (περὶ Θεοῦ ἔννοια — вообще характерное для св. Василия выражение), обретение которого сопровождается головокружительным восхождением ума, а целенаправленное сохранение в сознании посредством непрерывной молитвы оборачивается вселением Бога в душе (ἐνοίκησις). Как далеко отстоит этот опыт от схоластических упражнений в интеллектуальных и диалектических рассуждениях, различающих малейшие нюансы рациональных построений, но не обладающих неопровержимостью эмпирической достоверности!

Уникальной особенностью достигнутого таким образом понятия о Боге является его непроизвольность и подлинная принадлежность своему Носителю. Многочисленные враги св. Василия часто его обвиняли во введении в богословский оборот новых небывалых понятий, в создании новой богословской терминологии. Св. Василий же всякий раз парировал эти нападки указанием на их благоприобретенное, а не им самим изобретенное происхождение. Ведь постепенное внутреннее развитие и созревание понятия несколько не нарушает идентичности с первоначальным залогом понимания истинного Бога:

То понятие о Боге (ἔννοιαν περὶ Θεοῦ), которое я приобрел с детства от блаженной матери моей и бабки Макрины, и возрастало во мне (αὐξηθεῖσάν), потому с обогащением разума (ἐν τῇ τοῦ λόγου συμπληρώσει) не менял я одного на другое, но усовершенствовал ими преподанные мне начала (τὰς παραδοθείσας... ἀρχὰς ἐτελείωσα)... Как возрастающее семя, хотя из малого делается большим, однако же само в себе остается тем же (ταῦτο δὲ ἐστὶν ἑαυτῷ), не изменяясь в роде, но совершенствуясь в процессе роста (κατ' αὐξησιν τελειούμενον). Так, думаю, и во мне одно и то же разумение возрастало по мере моего продвижения (τὸν αὐτὸν λόγον διὰ τῆς προκοπῆς ἠὲξῆσθαι)<sup>17</sup>.

В рукописной традиции присутствует интересное разночтение, которое один издатель (И. Куртон) опускает в аппарат критического издания, а другой

<sup>15</sup> *Basilius Caesariensis, S. Epistula. 2. 2–5*, к другу Григорию.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Saint Basile. Epistula 223, 3 // Idem. Lettres / Ed. Y. Courtonne. T. 3. Paris, 1966. P. 12–13* (перевод ТСО).

(В.-Д. Хаушильд) вводит в основной текст: ἠὺξῆσθαι οὐχὶ δὲ ἀντὶ τοῦ ἐξ ἀρχῆς ὄντος τὸ νῦν ὑπάρχον γεγενῆσθαι («достигнутое на настоящий момент возникло из развития бывшего первоначально, а не появилось только теперь»)<sup>18</sup>. Развитие понятия может сопровождаться уточнением терминологии, как об этом пишет св. Василий в том же письме несколько ниже: «не все ли [сказанное когда-либо мною о Боге] одно с другим сходно, кроме того, что, как заметил я, в словах моих усматривается некоторое возрастание, по мере моего преспеяния, и это не изменение чего-либо худшего в лучшее, но следствие возрастающего знания, восполнение недостающего»<sup>19</sup>.

Итак, в индивидуальном и общинном богословском и религиозном опыте усвоение истинного и достоверного понятия о Боге и его отражение в слове возрастают из заложенного первоначально по мере направленного развития и созревания. Самое существенное в этом содержательном письме — это указание на то, что развитие понятия о Боге заключается в приближении к Нему, а с другой стороны — во вселении самого Бога в сознании восходящего ума. Позднее свидетельство св. Василия подтверждает более раннее, приведенное выше и только добавляет некоторые оттенки, сохраняя полную преемственность мысли и опыта. В Ареопагитском корпусе этот ключевой принцип патристического богословия выражен наиболее явно и последовательно, получив вид завершенной формулы:

...все Божественное (πάντα γὰρ τὰ θεῖα), явленное нам (ὅσα ἡμῖν ἐκλέφανται), познается только путем сопричастности (ταῖς μετοχαῖς μόναίς γινώσκεται). А каково оно в своем начале и основании — это выше ума, выше всякой сущности и познания (ὁλοῖά ποτε ἔστι κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρχὴν καὶ ἴδρυσιν, ὑπὲρ νοῦν ἔστι καὶ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν). Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое, как исходящие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость (προαγομένας δυνάμεις ἐκθεωτικὰς ἢ οὐσιολοιοὺς ἢ ζωογόνους ἢ σοφοδώρους)<sup>20</sup>.

Здесь еще более подчеркивается факт божественной трансцендентности, которая выходит за пределы даже непознаваемой сущности и наделяется сверхсущностными качествами. Однако ее восприятие не вовсе недоступно человеку: ее многообразные проявления постигаются, но не путем интеллектуального познания, а путем экзистенциальной сопричастности. В этом пассаже, да и в самой системной основе мысли Ареопагитик, угадываются опорные элементы «неоплатонической триады» — пребывание, исхождение, возвращение, как они описаны в частности у современника создания корпуса Пс.-Дионисия последнего платоника-диадоха Дамаския: «...каждый различается / разделяется на три аспекта — пребывание, исхождение, возвращение; каждый же проявляется либо в [недоступной] сущности, либо в жизни,

<sup>18</sup> Hauschild W.-D. Basiliius von Caesarea. Briefe. Bd. III. Stuttgart, 1993. S. 193. Anm. 88.

<sup>19</sup> Ἐκτὸς τοῦ, ὅπερ εἶπον, ἐκ προκοπῆς τινα αὐξήσιν ἐπιθεωρεῖσθαι τοῖς λεγομένοις, ὅπερ οὐχὶ μεταβολὴ ἔστιν ἐκ τοῦ χειρόνος πρὸς τὸ βέλτιον, ἀλλὰ συμπλήρωσις τοῦ λείποντος κατὰ τὴν προσθήκην τῆς γνώσεως — Basiliius Caesariensis, S. Epistula. 223, 5.

<sup>20</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. II, 7.

либо в познании»<sup>21</sup>. Допустимо и обыгрывание смыслов этой схемы: сущность, жизнь, мудрость. Достигнутое таким образом неложное понятие о Боге должно быть закреплено и доверено другим. В этом уже заключается предназначение Божественных имен.

### Рождение имени

Связь познания и именованья обнаружена давно. Применительно к сфере божественного их порядковые соотношения в платонизме были установлены самим Платоном: «...творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать»<sup>22</sup>. Эти этапы понимаются в некоем эзотерическом постижении тайны божественного бытия, отчасти доступной избранным. Однако всеобщим достоянием это знание стать уже никак не может, поскольку поделиться им невозможно. Христиане переосмыслили эту идею и представили ее в инверсии. Так, св. Григорий неточно цитирует Платона и высказывает возражение: «Уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно», — так любомудрствовал один из эллинских богословов...»<sup>23</sup> К этой ситуации применима знаменитая запрещающая формула Людвиг Витгенштейна — «брита Витгенштейна» из «Логико-философского трактата»: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать»<sup>24</sup>. Однако означает ли это, что истинное богословие обречено на безмолвие и ничего положительного сказать о Боге человек не в состоянии? Вовсе нет. И тот же св. Григорий разрешает возникающую апорию: «Но как я рассуждаю, изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно (φράσαι μὲν ἀδύνατον, νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον)»<sup>25</sup>. Познание предельно возможностям человека, а именование невозможно условно, значит, отчасти все-таки возможно. В противном случае обретаемые понятия были бы пустыми формами без содержания и никак не удерживались бы в памяти общины и рода. Напротив, ряд имен Божиих широк и пространен. Более того, богословский лексикон принципиально неисчерпаем. Впечатляет наиболее полная роспись имен Божиих из одноименного трактата Ареопагитского корпуса — по меньшей мере тридцать два имени Бога приводится в нём из Св. Писания. Однако сам статус имени как такового весьма условен. Поэтому выместить из известного перечня имен Божиих гладкий путь для восхождения души вряд ли когда-либо удастся. Ведь имя по самой своей природе не онтологично, тем самым не совершенно, а конвенционально. В этом отношении древние богословы были предельно категоричны.

Природа имен Божиих занимала древних богословов, когда они обращались к словам Божественного Откровения. Прежде всего следует осознать,

<sup>21</sup> Τριχὴ γὰρ ἐκάστη διαίρεται, ἢ τε μονὴ καὶ πρόοδος καὶ ἐπιστροφή, ἐκάστη γὰρ ἢ οὐσιώδης ἐστὶν ἢ ζωτικὴ ἢ γνωστικὴ — *Johannes Damascenus, S. De principiis // Damascii successoris dubitationes et solutiones / Ed. C. É. Ruelle. Vol. 1. Paris, 1889. P. 173).*

<sup>22</sup> *Plato. Timaeus. 28c* (перевод С. С. Аверинцева).

<sup>23</sup> *Григорий Богослов, свт. Слово 28. 4.*

<sup>24</sup> *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. 7 // Его же. Философские работы. Ч. 1 / Пер. М. С. Козловой. М., 1994. С. 73.*

<sup>25</sup> *Григорий Богослов, свт. Слово 28. 4.*

что имена Божии — это не результат прогресса в познании. Источником именованья выступает само Божество. Но для установления связи Оно прибегает к именам, имеющим хождение среди людей. Св. Василий так описывает этот факт: «Господь, обращаясь к нам, употребляет слова и именованья тех предметов, которые нам известны»<sup>26</sup> и оборачивает их смысл таким образом, чтобы они стали для нас выразителями истины. Но такое божественное снисхождение требует от человека встречного отклика и встречного движения, восхождения, и потому мы не должны останавливаться на первом значении библейского слова, но возноситься к его высшему смыслу: «когда Господь именуется “путем”, возводимся к высшему понятию, а не останавливаемся на том, какое представляется с первого взгляда (πρὸς ὑψηλότεραν ἔννοιαν, ἀλλ’ οὐχὶ πρὸς τὴν ἐκ τοῦ προχείρου λαμβανομένην ὑλοφερόμεθα)»<sup>27</sup>. Этому правилу подчиняется как экзегетика, так и мистика, поскольку познание Божественного достигается через приобщение, оно всегда предполагает движение навстречу — «...познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13:12).

Таким образом, разум познающего вовлекается в возвратное движение Первопричины (ἐλιστροφὴ) и на различных ступенях приближения к Первоистоку возникают имена. Впрочем, их качество, или, иными словами, соответствие означаемому понятию переосмыслено, относительно, а от своего референта они бесконечно далеки. При дальнейшем восхождении души к Богу они и вовсе утрачивают силу, и она обрекается на безмолвие. Дискурсивное мышление претворяется в чистое созерцание и бессловесное общение. Нас же все-таки интересует некая промежуточная ступень патристической ономатологии — имя в его относительной стабильности и условной определенности. А особенно то, каким образом оно обретается и, тем самым, какова его природа, обусловленная его происхождением. Этот механизм наиболее полно раскрыт в Ареопагитиках. Для его описания ему понадобилось обратиться за системной поддержкой к платонической философии. Встречное движение божественного и человеческого вписаны в метафизическую триаду позднего платонизма, уже упоминавшуюся выше — пребывание, исхождение, возвращение (μονὴ / πρόοδος / ἐλιστροφὴ)<sup>28</sup>. Эта схема дополняется вовлечением в онтологический круг разумного существа, выражающего свой опыт различными типами речи: от катафатической, в точке наибольшего удаления Единого от исходного пребывания, до апофатической — в стадии возвращения:

Ибо по мере нашего восхождения вверх речи вследствие сокращения умозрений сокращаются (οἱ λόγοι ταῖς συνόψεσι τῶν νοητῶν περιστέλλονται). Так что и ныне, входя в сущий выше ума сумрак (εἰς τὸν ὑπὲρ νοῦν εἰσδύοντες γνόφον), мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумие (ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν εὐρήσομεν). А оттуда, сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождения соответствующим образом расширяется (ὁ λόγος... πρὸς ἀνάλογον πλῆθος ἡρῦνεται). Но теперь, восходя от нижнего к высшему, по мере

<sup>26</sup> *Basilius Caesariensis, S. Asceticon magnum, Regulae brevius tractate.* 240.

<sup>27</sup> *Basilius Caesariensis, S. De Spiritu Sancto.* VIII, 18. 38.

<sup>28</sup> Эта очень специфическая терминология широко применяется в Ареопагитском корпусе: слово πρόοδος используется тридцать раз, ἐλιστροφὴ — десять.

восхождения оно сокращается и после полного восхождения (μετὰ τῆσαν ἄνοδον) будет вовсе беззвучным и все соединится с невыразимым<sup>29</sup>.

Итак, тайны божественного бытия могут быть выражены, хотя и весьма несовершенным образом и отдаленно от своего истока. Это редкое преимущество человеческой речи обосновывается в патристике принципом аналогии и опирается на мысль апостола (Рим 12:6 — *по данной нам благодати, имеем различные дарования, [то], [имеешь ли] пророчество, [пророчествуй] по мере веры*): «...если необходимо хоть сколько-нибудь верить всеумудрому и истиннейшему богослову (ап. Павлу), божественное открывает себя и бывает воспринимаемо в соответствии со способностью каждого из умов (κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νοῶν)»<sup>30</sup>. Но в самом этом великом принципе аналогии содержится тонкое различие, которое можно представить по линии: субъективное / объективное; ср. аналогия веры (analogia fidei) / аналогия существования (analogia entis). Исторически первое развивалось до второго от апостола Павла до Фомы и Карла Барта. В Ареопагитском корпусе встречается оба значения. К первому типу относится приведенный фрагмент, ко второму — следующий: «и то ведь говорим мы о Боге правильно, что ото всех, причиной существования которых Он является, Он воспевается по мере их бытия (κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστὶν αἴτιος)»<sup>31</sup>. Частичное сходство познающего и познаваемого, лежащее в основе акта познания (познание подобного подобным), на котором основана вся онтология спасения, является залогом любого утвердительного высказывания о Боге, всякого имени Божиего в прямом смысле. Таким образом, всякое положительное богословие (катафаза) исходит из принципа аналогии.

## Заключение

Незыблемый принцип непознаваемости божественной сущности парадоксальным образом не делает познание Бога совершенно невозможным; он лишь указывает на его экзистенциальную, или, лучше, мистическую природу, а не интеллигибельный характер. Познание осуществляется через приобщение, иными словами, через внутреннее и внешнее изменение самого познающего. Тем самым, запрет на богопознание отменяется, хотя и сохраняет непреодолимые ограничения. И тем не менее, в патристике исключительно редки случаи, когда говорится о приобщении к (ср. познанию) самой сущности Божией, которые вдохновлены, разумеется, свидетельством апостола Петра (2 Пет 1:4 — *вы через них соделались причастниками Божеского естества*). Сказанное со всей категоричностью св. Василием — «познаём Бога нашего из Его энергий, но не обещаем сколько-нибудь приблизиться к Его сущности. Ибо энергии Его нисходят к нам, а сущность Его остается

<sup>29</sup> Ps.-Dionysius Areopagita. De mystica theologia. III.

<sup>30</sup> Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. I, 4. См. раннюю публикацию В. Н. Лосского (1931): *Лосский В. Н.* Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // БТ. 2009. Сб. 42. С. 110–136.

<sup>31</sup> Ibid. VII, 3; перевод мой, ср.: *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии / Подг. Г. М. Прохоров. СПб., 1994. С. 247.

недостижимой»<sup>32</sup> — разрешается в одном письме прп. Максима Исповедника: «Для того ведь и сотворил Он нас, чтобы мы сделали общниками Божественной природы и причастниками Его вечности и оказались подобны Ему по благодатному обожению (ἵνα γενώμεθα θείας κοινωνοὶ φύσεως, καὶ τῆς αὐτοῦ ἁδιότητος μέτοχοι· καὶ φανῶμεν αὐτῷ ὅμοιοι κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν), которым содержится и пребывает всё сущее и возникает и рождается всё из несущего (δι' ἣν πᾶσα τε τῶν ὄντων ἡ σύστασις ἐστὶ καὶ ἡ διαμονή, καὶ ἡ τῶν μὴ ὄντων παραγωγή καὶ γένεσις)»<sup>33</sup>. Таким образом, самое сокровенное в Боге, выражаемое техническим термином сущность, не есть абстракция, но реальность, достигаемая путем приобщения. Как об этом пишет св. Григорий Нисский, «достигнув некоторой степени душевной чистоты, человек в образе усматривает первообраз: Божество или отблески Божества, которые суть чистота, святость, простота; в них виден сам Бог»<sup>34</sup>. Богословское понятие, запечатленное божественным именем, подается в таинственном обращении Бога к человеку. Будучи закреплено за определенной метафизической предикацией, оно всегда остается призывом к своему содержательному наполнению и экзистенциальному приобщению.

## Источники и литература

### Источники

1. *Basilii Caesariensis, S. Adversus Eunomium* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)* / Ed. J.-P. Migne. T. 29. Paris, 1847–1866. Col. 500–773.
2. *Basilii Caesariensis, S. Regulae fusius tractatae* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)* / Ed. J.-P. Migne. T. 31. Paris, 1847–1866. Col. 889–1052.
3. *Cyrillus Hierosolymitanus, S. Catecheses ad illuminandos 1–18* // *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia: 2 vols.* / Eds. W. C. Reischl, J. Rupp. Munich: Lentner, 1848; 1860 (repr. Hildesheim: Olms, 1967). Vol. 1. P. 28–320; Vol. 2. P. 2–342.
4. *Gregorius Nazianzenus, S. Orationes theologicae* // *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden* / Ed. J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. S. 38–276.
5. *Gregorius Nyssenus, S. Orationes viii de beatitudinibus* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)* / Ed. J.-P. Migne. T. 44. Paris, 1857–1866. Col. 1193–1301.
6. *Hauschild W.-D. Basilii von Caesarea. Briefe. Bd. III.* Stuttgart, 1993.
7. *Damascius Diadochus.. De principiis* // *Damascii successoris dubitationes et solutiones* / Ed. C. É. Ruelle. Vol. 1. Paris: Klincksieck, 1889. P. 1–324.
8. *Johannes Damascenus, S. Expositio fidei* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2* / Ed. P. B. Kotter. *Patristische Texte und Studien* 12. Berlin: De Gruyter, 1973. S. 3–239.
9. *Maximus Confessor, S. Epistulae XLV* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)* / Ed. J.-P. Migne. T. 91. Paris, 1857–1864. Col. 364–649.

<sup>32</sup> *Василий Великий, свт.* Epistula ad Amph. 234, 1.

<sup>33</sup> *Maximus Confessor, S.* Epistula. 24. Перевод Е. Начинкина с уточнением, см.: *Максим Исповедник, прп.* Письма. СПб., 2007. С. 219.

<sup>34</sup> *Gregorius Nyssenus, S.* De beatitudinibus. VI.

10. *Plato. Timaeus* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. V. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1968). St III. 17a–92c.
11. *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* // *Corpus Dionysiacum i: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / Ed. B. R. Suchla. *Patristische Texte und Studien* 33. Berlin: De Gruyter, 1990. S. 107–231.
12. *Pseudo-Dionysius Areopagita. De mystica theologia* // *Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* / Eds. G. Heil, A. M. Ritter. *Patristische Texte und Studien* 36. Berlin: De Gruyter, 1991. S. 141–150.
13. *Saint Basile. Lettres* / Ed. et trad. par Y. Courtonne. T. 3. Paris, 1966. 243 p.
14. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: в 2 т. (Репринт). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
15. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии / Подг. Г. М. Прохоров. СПб.: Глагол, 1994. 370 с.
16. *Максим Исповедник, прп.* Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневиц. СПб.: РХГА, 2007. 285 с.
17. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. с древнегреч. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. 416 с.

## Литература

18. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Его же.* Философские работы. Ч. 1 / Пер. М. С. Козловой. М.: «Гнозис», 1994. С. 1–73.
19. *Лосский В. Н.* Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // БТ. 2009. Сб. 42. С. 110–136.
20. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 1–2. СПб., 1883.
21. Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей. М.: Языки славянской культуры, 2013. 872 с.
22. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937. 601 с.
23. *Шохин В. К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 496 с.



*Е. А. Пилипенко*

## Философско-догматическое учение Георга Гермеса об атрибутах Бога: аспекты метода

УДК 272(430)-284:27-144  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_129  
EDN OLYLCJ



*Аннотация:* В статье представлено учение немецкого католического догматиста первой половины XIX века Георга Гермеса о свойствах божественной природы. Особое внимание уделено методическим аспектам, поскольку Гермес вошел в истории теологии как один из первых авторов, предпринявших попытку адаптировать методы новоевропейской философии, в первую очередь кантианского критицизма, к изложению христианской догматики. Вначале прослежены этапы отношения к гермесианству и степень его влиятельности с момента его официального осуждения в 1835 году папой Григорием XVI до возрождения интереса к Канту в католицизме во второй половине XX века после II Ватиканского Собора. Затем представлены общие характеристики философско-рационального подхода Гермеса и демонстрация аспектов применения его методологии в конкретном догматическом контексте.

*Ключевые слова:* Георг Гермес, кантианство, философско-рациональный метод в теологии, позитивное сомнение, методическая экстраполяция, аналогия, теоретический разум, практический разум, атрибуты (свойства) Бога.

*Об авторе:* **Евгений Анатольевич Пилипенко**

Доктор теологии (ThD), профессор и проректор по научной работе Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. Кирилла и Мефодия.  
E-mail: [ocad.pilipenko@patriarchia.ru](mailto:ocad.pilipenko@patriarchia.ru)  
<https://orcid.org/0009-0004-6110-6287>

*Для цитирования:* Пилипенко Е. А. Философско-догматическое учение Георга Гермеса об атрибутах Бога: аспекты метода // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 129–145.

Статья поступила в редакцию 26.03.2023; одобрена после рецензирования 29.03.2023; принята к публикации 05.04.2023.

---

*Evgeny A. Pilipenko*

## The Philosophical Dogmatic Teaching of Georg Hermes about the Attributes of God: Aspects of Method



UDC 272(430)-284:27-144  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_129  
EDN OLYLCJ

*Abstract:* The article presents the teaching of the German Catholic dogmatist of the first half of the 19<sup>th</sup> century Georg Hermes on the attributes of divine nature. Particular attention is paid to methodical aspects, as Hermes entered the history of theology as one of the first authors who attempted to adapt the methods of New European philosophy, first of all Kantian criticism, to the exposition of Christian dogmatics. Initially, the author traces the stages of the attitude towards Hermesianism and the degree of its influence from its official condemnation by Pope Gregory XVI in 1835 to the revival of interest towards Kant in Catholicism in the second half of the 20<sup>th</sup> century after the Second Vatican Council. Then the general characteristics of Hermes' philosophical and rational approach are presented and aspects of the application of his methodology in a particular dogmatic context are demonstrated.

*Keywords:* Georg Hermes, Kantianism, philosophical-rational method in theology, positive doubt, methodical extrapolation, analogy, theoretical reason, practical reason, attributes (properties) of God.

*About the author:* **Evgeny Anatolyevich Pilipenko**

Doctor of Theology, Professor and Vice-Rector for Research at the Ss. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies.

E-mail: [ocad.pilipenko@patriarchia.ru](mailto:ocad.pilipenko@patriarchia.ru)  
<https://orcid.org/0009-0004-6110-6287>

*For citation:* Pilipenko E. A. The Philosophical Dogmatic Teaching of Georg Hermes about the Attributes of God: Aspects of Method. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 129–145.

The article was submitted 26.03.2023; approved after reviewing 29.03.2023; accepted for publication 05.04.2023.

## Контекст и автор

Теологическое наследие вестфальского профессора-догматиста Мюнстерского и Боннского университетов Георга Гермеса (1775–1831) пребывает в амбивалентном положении на историческом горизонте европейского знания. С одной стороны, он относится к ныне полузабытым католическим авторам первой половины XIX в., поскольку его творчество по методу и духу сначала радикально не совпадало с генеральной линией столетия неосхоластической теологии, а позже также не вполне вписывалось в направления современных теологических исканий. Главной методической задачей Гермеса было поставить теологию на прочный рационально-философский фундамент и тем самым противопоставить ее как религиозному скептицизму просвещенческой эпохи, так и «вере чувств» романтизма и фидеизму<sup>1</sup>. Кроме того, Н. П. Рождественский полагал, что выдающееся «диалектическое искусство» Гермеса, стремившегося «прежде всего увериться в твердости философских оснований своего построения» на рациональных началах, противостояло также вере в папскую учительную непогрешимость, давая значительный перевес разуму<sup>2</sup>. В связи с этим в его системе, опиравшейся в основном на идеи И. Канта, а также И. Г. Фихте<sup>3</sup> (притом что Гермес декларировал полемический подход к ним), значительное место отводилось естественной теологии,

<sup>1</sup> Набиравшие в то время в католицизме силу традиционализм и фидеизм характеризовались крайней подозрительностью к дискурсивному разуму, рассматривая интеллект лишь как рецептивную способность, благодаря которой Бог познается через непосредственную интеллектуальную интуицию. Однако следует отметить, что эта фидеистическая тенденция не получила официальной поддержки, несмотря на отрицательное отношение верховного католического учительства к рационализму. Напротив, в энциклике папы Григория XVI о либерализме и религиозном индифферентизме «*Mirari vos*» (1832) утверждалось, что необходимо «с отеческой любовью заботиться о тех, кто углубляется духом в священные науки и философские вопросы». При этом оговаривалось, что нечестиво полагаться только на свои силы и естественные чувства, так как «невозможно познать Бога без Бога, Который через Слово учит людей познавать (*scire*) Бога» (*Denzinger H. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg; Basel; Wien, 2017. N 2732*). Таким образом, акт веры, будучи сверхрациональным даром благодати, не лишает человеческий разум его ценности и достоинства, так что «рассудочное мышление может с достоверностью доказать существование Бога и бесконечность Его совершенств» (*Ibid. N 2751. Ср.: Ibid. N 2755–2756*).

<sup>2</sup> *Рождественский Н. П. Христианская апологетика: курс основного богословия. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1893. С. 104–105.*

<sup>3</sup> «Критика чистого разума» И. Канта была занесена в Индекс запрещенных католикам для чтения (на любом языке) и хранения книг (*Index librorum prohibitorum*) только ближе к концу жизненного пути Гермеса, 11 июня 1827 г., после чего началось отвержение кантовской критической философии в католицизме. До этого она вызывала интерес и в основном пользовалась благосклонностью в католических интеллектуальных кругах, ищущих преодоления рационализма вольфианского типа, и находила даже некоторых последователей. См.: *Winter A. Einführung zur katholischen Kantdeutung nach der Indizierung der «Kritik der reinen Vernunft» // Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte / Hrsg. N. Fischer. Freiburg im Breisgau, 2005. S. 317–318; Савинов П. В. Развитие эпистемологии неосхоластики и неотомизма в 1840–1920-е гг. // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 2. С. 71.*

просвещенческому антропоцентризму, автономии разума при сознательной недооценке сверхъестественного элемента. Путь к плодотворной встрече католицизма с движениями мысли будущего усложнялся, помимо прочего, его принципиально неисторическим мышлением<sup>4</sup>.

С другой стороны он, будучи влиятельнейшим теологом своего времени, не просто оставил лишь некий след и просуществовавшую несколько десятилетий школу последователей в интеллектуальной истории католичества<sup>5</sup>. Его имя всякий раз сопровождает вежи очередных дискуссий вокруг проблем соотношения рациональности и религиозной веры, философского и теологического дискурсов. Так, гермесианство выступало в роли одного из основных виртуальных оппонентов и одновременно как бы контр-партнеров в процессе формирования проекта неосхоластики во второй половине XIX в. В частности, для ведущего идеолога неосхоластического направления в теологии иезуита Йозефа Клойтгена (1811–1883) философско-догматическая мысль Гермеса, дистанцировавшаяся от аристотелевского реализма и томистской метафизики, служила репрезентативным фоном рассуждений по таким центральным доктринальным и эпистемологическим вопросам как различие веры и разума, природного и благодатного порядков бытия и соответствующих им способов познания, оказывая, таким образом, на их разрешение прямое, косвенное или обратное влияние<sup>6</sup>.

Не мнимая влиятельность гермесианства в тот период иллюстрируется также тем фактом, что некоторые его постулаты в разгар модернистского кризиса были заново осуждены на «вселенском» уровне I Ватиканским Собором (1869–1870), несмотря на уже провозглашенные вскоре после смерти Гермеса папой Григорием XVI и, следом, Конгрегацией Индекса запреты основных его трудов с подробным указанием на существенные, ведущие к скептическому индифферентизму и «имеющие привкус ереси» отклонения от католического учения о природе веры, Св. Писании и Предании, об Откровении, о церковном учительстве, об аргументах при доказательствах бытия, сущности и свойств Бога, а также о первородном грехе и его воздействии на силы

---

<sup>4</sup> *Hegel E. Georg Hermes // Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert / Hrsg. H. Fries, G. Schweiger. Bd. 1. München, 1975. S. 307–308, 314, 320.* Живой критический интерес к гермесианству проявлял выдающийся богемский математик, эпистемолог и философ свящ. Бернард Больцано (1781–1848). Отмечая его широкое влияние даже на ученых протестантской Церкви, он подчеркивал безусловную значимость творчества Гермеса, особенно в его философской составляющей. См.: *Bolzano B. Prüfung der Philosophie des seligen Georg Hermes. Sulzbach, 1840. S. V.*

<sup>5</sup> *Werner K. Geschichte der katholischen Theologie: Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart. München, 1866. S. 405.* В свое время гермесианское учение имело широкое распространение на теологических факультетах прусских высших школ. Ученики Гермеса преподавали в университетах Бонна, Мюнстера, Бреслау, Браунсберга, а также в католических семинариях Кёльна, Трира и др. Его заметным последователем был И. Г. Ахтерфельд, основатель и издатель философско-богословского журнала «*Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*», публикатор трудов своего учителя.

<sup>6</sup> См.: *Del Colle R. Neo-Scholasticism // The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology / Ed. D. Fergusson. Chichester; Malden (MA), 2010. P. 385; Marmion D. Transcendental Thomisms // The Oxford Handbook of Catholic Theology / Ed. L. Ayres, M. A. Volpe. Oxford, 2019. P. 705.*

человека, о воздаянии и необходимости божественной благодати<sup>7</sup>. Однако как в папском, так и затем в соборном осуждении принципиальный укор был нацелен на *рационалистический метод*, в котором усматривался корень произрастающих из него различных заблуждений. Проблема состояла, с официальной точки зрения, в методической установке на «позитивное сомнение» (*dubium positivum*) как основание всякого богословского изыскания и в систематическом следовании принципу, «согласно которому разум становится высшей нормой и единственным средством, с помощью которого человек может достичь познания сверхъестественных истин...»<sup>8</sup> Собственно, многие из перечисленных в бреве заблуждений выполняли скорее роль доводка к этому постулату для придания рестриктивному решению масштаба и солидности, не вполне соответствуя при этом сути текстов Гермеса, и будучи ангажировано усилиями его многочисленных противников<sup>9</sup>. Касающийся гермесианства анафематизм из Ватиканской конституции о католической вере «*Dei Filius*» (1870) целенаправленно затрагивает лишь самый существенной пункт — об автономности субъектного познания в религиозной сфере, а именно, утверждение о том, что «согласие с христианской верой происходит не свободно, а принудительным образом в силу доказательств человеческого разума, или что благодать Божия необходима только для живой веры, которая действует через любовь»<sup>10</sup>. В доктринальной логике верховного учительства даже вера, обретенная рациональным путем, является даром Божиим, и как действие, относящееся к спасению, нуждается в благодати.

В поисках формальной идентичности католической теологии в контексте новых парадигмально-методологических тенденций периода между I и II Ватиканскими Соборами эпистемология Гермеса также становилась предметом обсуждения. Так, подходы его апологетического критицизма при *analysis fidei*, в центре которых находится субъектно ориентированный исследовательский «метод изолированной от веры чисто разумной теологии (*der reinen Vernunfttheologie*)», служили наряду с прочим контрастирующими элементами в разработанном К. Эшвайлером проекте актуализированного научно-теоретического обоснования теологического знания<sup>11</sup>, вызвавшем длительные оживленные дискуссии в немецкоязычном богословско-академическом пространстве.

После снятия запрета на кантианство вместе с упразднением Индекса запрещенных книг в 1966 г. наметился поворот католической мысли к кантовскому наследию. В процессе переосмысления сложившихся за долгие годы

---

<sup>7</sup> Бреве «*Dum acerbissimas*» (anno 1835) // *Denzinger H. Enchiridion symbolorum definitionum...* N 2739.

<sup>8</sup> *Ibid.* N 2738.

<sup>9</sup> Помимо консервативно настроенной части высокопоставленного вестфальского клира (К. А. фон Дросте-Фишеринг), в оппозиции гермесианству находились как теологи романтического направления (И. А. Мёлер и другие представители католической «тубингенской школы», Г. Клее и др.), так и некоторые философы (К. Й. Виндишман) и деятели культуры (К. Brentano).

<sup>10</sup> *Denzinger H. Enchiridion symbolorum definitionum...* N 3035.

<sup>11</sup> *Eschweiler K. Die zwei Wege der neueren Theologie: Georg Hermes — Matthias Scheeben: Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg, 1926. S. 111, 113, 122, 178–180.*

непростых взаимоотношений, в попытках снять накопившиеся недоразумения искаженного восприятия философии Канта и усмотреть в ней положительные аспекты для плодотворного применения в современной теологии<sup>12</sup>, невозможно было опять не обратиться к научно-догматическому творчеству Гермеса, чтобы в новом контексте оценить сильные и слабые стороны его метода. В сегодняшнем восприятии он причисляется некоторыми католическими исследователями к тем выдающимся теологам XIX в., которые не только смогли распознать в кантовском критицизме опасность глубокого разрыва с философско-богословской традицией христианства, но и сознательно искали возможности с учетом состоявшейся философской критики познания по-новому обосновать разумность богооткровенной веры Церкви в открытой встрече с автономным научным разумом, в то время как неосхоластика просто решительно с ним порывала. Косвенное подтверждение этого подхода, не противопоставляющего взаимоисключающим образом тайну Откровения и рациональность, на официальном уровне усматривается в том, что именно такой метод диалога исповедовал II Ватиканский Собор<sup>13</sup>.

## Метод

Общим методическим правилом Гермеса была своего рода двухступенчатая верификационная проработка, при которой доктринальным положениям традиционных разделов католической теологии — догматике и моральному учению — предпосылается научно-теоретическое введение («Philosophische Einleitung», «Positive Einleitung»). Сквозным исследовательским принципом, применяемым на обоих уровнях, является при этом «*позитивное сомнение*» разума как основного руководства к познанию, данного человеку Богом в земной жизни. Под этим термином понимается обоснованное, имеющее существенные доводы сомнение и поэтому действительное и серьезное в сравнении с фиктивным, или гипотетическим, методическим сомнением (*dubitatio fictitia vel hypothetica*), применявшимся, например, Декартом<sup>14</sup>. Согласно с этим гермесианским принципом, поскольку Божественное Откровение не дает полноценных *рассудочных понятий* (*Verstandesbegriff*)<sup>15</sup>

<sup>12</sup> См.: Winter A. Einführung zur katholischen Kantdeutung... S. 322.

<sup>13</sup> Böttigheimer Ch. Immanuel Kant in den deutschsprachigen Schulen des 19. Jahrhunderts // Kant und der Katholizismus... S. 348.

<sup>14</sup> См.: Eschweiler K. Die zwei Wege der neueren Theologie... S. 125–126. Больцано считал, что термин выбран Гермесом неудачно, т.к. речь у него не столько о сомнении (*das Zweifeln*), сколько об удостоверяющем исследовании (*das Prüfen*). См.: Bolzano B. Prüfung der Philosophie des seligen Georg Hermes... S. 13.

<sup>15</sup> Гермес опирается на терминологию кантовской трансцендентальной логики, в которой рассудочные понятия, или категории, являются «чистыми», т.е. имеют априорное происхождение и служат мысленными формами восприятия опыта. Ср.: «...чистые рассудочные понятия, даже если они а priori применены к созерцаниям (как в математике), дают знание лишь постольку, поскольку эти созерцания и, значит, рассудочные понятия посредством них могут быть применены к эмпирическим созерцаниям. Следовательно, категории посредством созерцания доставляют нам знание о вещах только через их возможное применение к эмпирическому созерцанию, т.е. служат только для возможности эмпирического знания, которое называется опытом.

сверхъестественных вещей, познающему следует повсюду как можно дольше на разумных основаниях сомневаться, иметь мужество не доверять никаким внешним авторитетам и самостоятельно «пробираться через извилистые тропы (Irrgänge) сомнений» и только тогда окончательно выносить суждение, когда удастся продемонстрировать абсолютное понуждение разума к вынесению именно такого решения. Чтобы достичь всеобщей убедительности знания, необходимо «с пристрастным сомнением взвешивать любые доказательства и отмежевывать всё, чему не каждый, кто имеет разум, вынужден покориться»<sup>16</sup>. Таким образом, высший критерий истинности проявляется тогда, когда достигнуто умственное согласование познания и познанного<sup>17</sup>, обретена внутренняя очевидность сознания (Fürwahrhalten) субъекта<sup>18</sup>, так что для него уже невозможно и недолжно дальше сомневаться.

Фактически в рациональном подходе Гермеса целью ставится принуждение к вере силой демонстративного доказательства. Сверхъестественной истиной допустимо считать только то, что доказательно не противоречит разуму, к согласованию с которым должны быть приведены также Св. Писание и догматическая традиция. Доказательствам из сверхъестественного Откровения отведена скорее негативная функциональность как коррелятов, обнаруживающих конфликт между имеющимися доктринально-теологическими концепциями и рационально обоснованными когнитивными представлениями. Так, согласно Гермесу, «если выдаваемое за богооткровенное учение противоречит необходимому понятию моего разума о Боге или каком-либо Его свойстве (поскольку у меня имеется понятие об этом), то оно не может быть принято ни за божественное, ни также за истинное человеческое учение»<sup>19</sup>.

Одновременно Гермес, по аналогии с Кантом, допускает и другой способ познания истин Откровения, заключающийся в принятии их предполагаемой (не доказательной) достоверности (Fürwahrnehmen) на основании категорических велений воли и суждений практического разума, усматривающих их необходимое согласие с этическими представлениями о человеческом достоинстве, с внутренним чувством долга человека<sup>20</sup>. Он не только отводил такой

---

Следовательно, категории применяются для познания вещей, лишь поскольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта» (Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 108).

<sup>16</sup> *Hermes G. Einleitung in die christkatholische Theologie. T. 1: Philosophische Einleitung.* Münster, 1819. S. X, XIV–XV.

<sup>17</sup> *Werner K. Geschichte der katholischen Theologie...* S. 406–407.

<sup>18</sup> Концептуально термин соответствует его пониманию Кантом. Ср.: «Истина есть объективное свойство знания; суждение, посредством которого что-либо лишь представляется как истинное — в отношении к рассудку, а следовательно, к отдельному субъекту — субъективно, — это признание истинности (das Fürwahrhalten)» (Кант И. Логика: пособие к лекциям 1800 года. IX. D // *Его же. Трактаты и письма.* М., 1980. С. 372. См. подр.: *Hesper A. Wahrheit und Fürwahrhalten // Synthesis philosophica.* Vol. 50 (2). Zagreb, 2010. P. 317–332).

<sup>19</sup> *Hermes G. Einleitung in die christkatholische Theologie...* S. 508.

<sup>20</sup> См. подробно об обоих подходах Гермеса к познанию: *Hast J. Ueber das Fürwahrhalten der theoretischen und das Fürwahrnehmen der praktischen Vernunft im Hermesischen Systeme.* Münster, 1832.

подход для простой «веры сердца» (Herzenglaube), но и применял его в случаях непреодолимых апорий рациональности, тупиков теоретического разума, для подкрепления дискурсивных теологических гипотез и выводов. Принципом и критерием рассуждения выступает здесь установка на то, что за истинное в Откровении принимается практическим разумом то, и ничто другое, без чего невозможно соблюдать и исполнять необходимо предписанные ему моральные обязанности<sup>21</sup>. В том числе с поправкой на эту не спекулятивную составляющую метода гермесизм часто характеризуется как *семирационализм*, свободный от ошибочных издержек чистого рационализма<sup>22</sup>. Однако как в случае практических, так и в случае теоретических суждений «наше представление о божественной Сущности остается не только лишь аналогическим, но и субъективным»<sup>23</sup>.

### **Demonstratio methodi в учении о свойствах Божиих**

Вопрос об атрибутах, или о свойствах<sup>24</sup>, Божиих Гермес также решает в русле своей генеральной методологической установки: сначала рассматривает его с позиций рационально-философской доказательности в «Философском введении» (Philosophische Einleitung), с тем чтобы, с одной стороны, достичь наиболее высокой степени убедительности чисто дискурсивного познания предмета, и, с другой стороны, с интеллектуальной честностью и ответственностью продемонстрировать в определенных аспектах пределы его логической доказуемости и понимания, для преодоления которых требуются познавательные подходы и источники иного уровня; затем обращается к вопросу о свойствах Бога уже в рамках догматического дискурса в «Христианско-католической догматике» (Christkatholische Dogmatik), выстраивая рассуждения на данных библейского Откровения.

Общее исходное положение Гермеса основано на тезисе об *аналогическом* соответствии разумной структуры духовно-нравственного устройства человека свойствам Божественной природы. Познание этого соответствия в различных его аспектах, требующее также исследования собственной тварной сущности человека, должно необходимо приводить к ясным представлениям об объекте его религиозного поклонения и о смысле предназначения к блаженству будущей жизни<sup>25</sup>. Процедуру, при которой эмпирические наблюдения за человеком, его сознанием служат путем доказательств свойств Бога, можно назвать

---

<sup>21</sup> См.: *Hermes G. Einleitung in die christkatholische Theologie...* S. 236–240. См. также: *Böttigheimer Ch. Immanuel Kant in den deutschsprachigen Schulen...* S. 330–331.

<sup>22</sup> *Gratsch E. J. Semirationalism // New Catholic Encyclopedia / Ed. Th. Carson, J. Cerrito. Vol. 12. Washington, 2003. P. 901–902.*

<sup>23</sup> *Hegel E. Georg Hermes...* S. 309.

<sup>24</sup> Формально Гермес дифференцировал эти понятия, однако в большинстве случаев без строгого различия использовал немецкий термин «Eigenschaft» (свойство). Ср.: «Свойством Бога следует считать не всё, что мы к Нему прилагаем (attributum Dei), но только то, что относится к Божественной Сущности неотъемлемо и непосредственно (proprietas) и таким образом способствует представлению её самой» (*Hermes G. Christkatholische Dogmatik. T. 1. Münster, 1834. S. 291–292*).

<sup>25</sup> *Hermes G. Einleitung in die christkatholische Theologie...* S. 485–486.



методом *экстраполяции*<sup>26</sup>. Так, по мнению Гермеса, номинальное понятие о духе нуждается в подтверждении его реальности путем анализа собственно-го духа, ибо другие духи не становятся предметом нашего восприятия<sup>27</sup>.

В богословской гносеологии Гермес проводит четкое различие кантовского характера: Бог, Его существование и свойства не познаются путем чувственного опыта и работы рассудка (*Verstand*); возможное познание приобретает только непосредственно разумом (*Vernunft*). При этом важнейшей предпосылкой служит принцип предваряющего Откровения, в соответствии с которым рефлексии и образованию понятий разума на теоретическом уровне и реализации его понятий на практическом уровне изначально предлежат свершенные и свершающиеся акты открывающего Себя Бога, делающие Его в той или иной мере опосредования доступным для мысленного восприятия и осознания. Вместе с тем то, каков собственно Бог по Своему существу (*Wesenheit*) или Своей природе (*Natur*), непостижимо. Сущность (*Wesen*) Божия не являет Себя человеку, поэтому рассудок не может образовать о ней понятие. Метафизическая предпосылка об абсолютно совершенной Сущности Бога неверна, ибо, чтобы утверждать божественное совершенство, необходимо знать, в чем оно в абсолютной степени состоит, а для этого нужно знать сущность Божию<sup>28</sup>. Разум может познать в Боге Его существование, Его неизменность, непреходящесть, беспричинность и то, что Он есть вечная Сущность, существующая Сама через Себя, Творец и Господь всего. О свойствах Бога разум судит не из опыта их непосредственного восприятия, а по слабой *аналогии* с полученными из рефлектирующего сознания эмпирическими данными, так что рассудочные понятия о них не являются собственными и не раскрывают их непостижимую природу. Все свойства Бога бесконечны и тем самым не схожи с человеческими, поэтому как таковые антропоморфные представления о них, нося лишь отображающий (*abbildend*) характер, изначально неадекватны или ложны<sup>29</sup> и не допускают прямой экстраполяции и тем более идентификации. Так, например, если верно утверждение, что нечто недостойное для человека также недостойно и для Бога, то нечто достойное для человека не обязательно таково для Бога<sup>30</sup>.

Согласно Гермесу, Откровение также не дает человеку познания Сущности и свойств Божиих, но только помогает развивать и разрабатывать сформированные аналогические понятия<sup>31</sup>. Поэтому богооткровенные данные надо понимать также в аналогическом смысле. В любом случае они открывают человеку не чуждые его разуму свойства Бога, но те, которые разум Ему как разумному Богу (*Vernunftgott*) предцирует<sup>32</sup>. Собственно, Откровение

<sup>26</sup> «Экстраполяция — это деятельность по применению логико-гносеологических и содержательных структур знания к познанию (а иногда и логическому конструированию) новых объектов» (Краткий философский словарь / Ред. А. П. Алексеев. М., 2004. С. 458).

<sup>27</sup> *Hermes G. Christkatholische Dogmatik...* S. 286.

<sup>28</sup> *Ibid.* S. 287.

<sup>29</sup> *Hermes G. Einleitung in die christkatholische Theologie...* S. 443, 503.

<sup>30</sup> *Ibid.* S. 506.

<sup>31</sup> *Ibid.* S. 500.

<sup>32</sup> *Ibid.* S. 501.

и основанное на нем вероучение коррелируют с правильными понятиями, выработанными разумом о Боге и Его свойствах, и подтверждают их.

Итак, ставя себе задачей решить вопрос о том, какие свойства теоретический человеческий разум должен путем рефлексии необходимым образом приложить к Богу, Гермес исходит из положения, что для богопознания человеку необходимы аналоги божественного из собственного опыта. Материально-эмпирически это не обнаруживается, но тем самым *не доказывается*, что не воспринимаемый чувственным путем Бог с некой другой Своей стороны все же может быть дан в опыте иного характера. Так, например, заповеди (Pflichten) разума, открываемые в человеческом сознании, дают представления о качествах Бога как Создателя этого сознания<sup>33</sup>. Соответственно, в области богопознания возможно также проводить аналогии морального порядка.

Размышление о свойствах Божиих определено у Гермеса тремя предпосылочными основоположениями, которые следуют из доказанных им прежде субстанциальности и действительности (Fürwirklichhalten) явленных для рефлектирующего разума внешних и внутренних объектов<sup>34</sup> и, соответственно, всеобщей созидательной и упорядочивающей Первопричины<sup>35</sup>: 1) соотношением сотворенного мира с Богом как своим Творцом; 2) повсеместным порядком и целесообразностью творения в его богоданном многообразии; 3) отношением Бога к творениям, способным к блаженству, особенно к человеку. Каждое из этих положений принуждает разум придать Богу-Творцу три особых свойства: Он обладает непостижимым могуществом, непостижимой способностью познания и непостижимой благостью (Güte).

**Могущество** Бога следует из понятия о Нем как о Творце всех вещей, давшем по Своей вечной воле им бытие во времени. Творить в собственном смысле слова, т. е. производить на свет из ничего, новое, небывалое не может никто, кроме Бога. Наиболее очевидно это становится, когда речь заходит о сотворении органического мира, разума, воли и свободы. Гармония единства и неизмеримого многообразия творения поражает человеческое воображение. Бог не только создал Своей волей все вещи мира в их бытии и устройении, но и утвердил для них целесообразность и порядок как внутренних, так и внешних отношений. Это означает, что сила Божественного знания проникает внутрь природы целого и отдельных вещей, взаимосвязей частей, взаимных влияний, причин и следствий. На основании этого разум должен приписать Богу **творящую волю** — способность превращать Свои представления в действительность. Речь идет о способности (Macht) достигать поставленные цели, наблюдаемой также у человека<sup>36</sup>. То есть, Божие могущество мыслится через опытное понятие человеческой волевой силы. Однако одновременно отмечается принципиальная несхожесть — несоизмеримое и непостижимое по масштабу и степени превосходство способности Божией воли

---

<sup>33</sup> Ibid. S. 493.

<sup>34</sup> Ibid. S. 279 сл., 320 сл.

<sup>35</sup> Ibid. S. 342 сл., 449. Полемизируя с Кантом и Фихте, Гермес утверждал, что доказательство существования Бога является не только прерогативой практического, или морального, но и спекулятивного разума. См.: Ibid. S. 416–447.

<sup>36</sup> Ibid. S. 454.

осуществлять замыслы, создавая неисчислимое множество вещей и делая это без каких-либо опосредований (всесилие, Allmacht). К тому же вопрос о бесконечности и всемогуществе силы Божией невозможно решить исключительно рациональным путем, так как знания человеческого разума о конечном мире не дают к этому оснований и не имеют доказательной принудительности. Вообще, человеку не дано мыслить бесконечное. Следовательно, действительность этих свойств можно предполагать, но нельзя доказать. Разум имеет идею о бесконечности и всемогуществе силы Божией, поскольку она реально и в полном смысле творящая, однако рассудок не может образовать для нее собственного понятия<sup>37</sup>.

Говоря о свойстве **познания**, Гермес схожим образом постулирует формальное единство познавательной способности (Erkenntnisvermögen) у Бога и человека при несоизмеримости объема, качества и степени. Божие познание совершенно и всеохватно, оно не идентично человеческому и потому непостижимо, так что термин «познание» применяется к Богу по аналогии. Ответ на вопрос о всезнании Бога может быть дан только в Откровении, но не рационально-доказательным путем. В человеческом разуме есть идея божественного всезнания, абсолютно превосходящего всякое человеческое представление о познании, однако рассудок не может образовать для нее адекватного понятия. Поскольку Бог неизменен, как было предварительно обосновано<sup>38</sup>, в Его познании нет переменчивости и переходов. Он знает вещи и их отношения от вечности, поэтому Его познание имеет форму созерцания (Anschauung). Оно не приобретается опосредованием через воздействия объектов, но имеет характер тотальной непосредственности. Бог извечно знает будущее, и это Его знание пребывает вечным. Таким образом, познание и способность познания Божии квалифицируются совершенно иначе в сравнении с человеческим опытом познания и не поддаются понятийному определению<sup>39</sup>.

Аргументацию в пользу благодати Божией Гермес строит на наблюдении того, что мир полон наслаждений для тварных существ, способных к их восприятию через чувства. Главным образом это человек, сердце которого открыто радости. «Удовольствие (Vergnügen) для него является таким осознанием себя (Selbstbewußtseyn), благодаря которому он воспринимает себя реальным в ряду вещей и радуется своему существованию (Daseyn)... Удовольствие служит его продвижению в познании истины»<sup>40</sup> на пути совершенствования. Хотя в мире существуют и страдания, опыт показывает, что их гораздо меньше, чем радостей. Кроме того, страдания суть производные неверного употребления человеческой свободы.

Метод позитивного сомнения вынуждает Гермеса признать, что для теоретического разума делать аподиктический вывод о благодати Благодетеля только из факта благодеяния логически некорректно, ибо наслаждения могут быть всего лишь необходимым следствием целесообразного устройства вещей, и как таковые даже непредусмотренными их Устроителем. Однако такое

---

<sup>37</sup> Ibid. S. 456.

<sup>38</sup> Ibid. S. 372–373.

<sup>39</sup> Ibid. S. 460–462.

<sup>40</sup> Ibid. S. 463.

количество и так искусно (künstlich) устроенных путей к наслаждению запрещают практическому разуму это допущение<sup>41</sup>. В творениях помимо вложенных в них прагматических целей (и часто независимо от них — например, радующие глаз цвета предметов) имеются дополнительные элементы, приносящие удовольствие, так что и познание само становится отрадой. «Бог изволил быть целям, но Он изволил также быть удовольствием для творений при достижении целей независимо от целей [самих по себе]»<sup>42</sup>. Все это свидетельствует о том, что Создателем двигали любовь и благодать, что и требовалось продемонстрировать.

Далее, применяя метод дифференциации, Гермес показывает, что благодать Божия является абсолютно чистой и бескорыстной и потому квалифицируется особо, не подпадая под человеческое понятие. Благодать принадлежит Богу по природе, а людям через преодоление собственной природы ради исполнения внутреннего долга. Для Бога самопреодоление невозможно, потому что это включает изменение Себя, что по определению противоречит Божеству. Таким образом, благодать Божия не может быть понята человеческим разумом, но только обозначена разумом как недостижимое для нас умопредставление, и здесь допустимо отношение только по аналогии.

Абсолютная благая природа Бога, проявляющаяся в творении мира ради него самого и ради его радости, влечет всякую разумную сущность к достижению блаженства быть чадом такого Творца. Из этой онтической заинтересованности встает в свою очередь вопрос о последней цели сотворения мира и человека, ответ на который зависит от прояснения моральных качеств Бога в соотношении со свободой Его воли, обуславливающей эту моральность. Тем самым Гермес переводит дискурс в область рефлексии практического, предписывающего и обязывающего<sup>43</sup>, разума. Он проделывает философскую (кантианскую) экспликацию его долженствований в их соотношении с богопознанием человека. Нравственные долженствования по отношению к себе и другим обнаруживаются в человеке еще прежде, чем обнаружен и познан Бог. Они, по его мнению, не связаны со знанием о существовании Бога и независимы от Его познания. Поэтому практический разум требует мыслить и полагать Бога так, чтобы вместе с тем не упразднились, но оставались устойчивыми присущие разуму собственные нравственные заповеди и постулаты. Ибо если поставить их возможность в прямую зависимость от богопознания, нельзя будет с необходимостью обосновать истинность никаких моральных качеств в Боге с перспективы практического разума из-за нарушения методологического принципа опоры на опыт собственного духа и соотносительной экстраполяции. Останется лишь, исходя из познанного теоретическим разумом высшего творческого начала и высшего разума в Боге, признать наличествующие в нас нравственные долженствования произвольно наложенными свыше ограничениями на человеческую свободу<sup>44</sup>. Однако вместе с этим упраздняется и само понятие долга как внутреннего нравственного закона в человеке.

---

<sup>41</sup> Ibid. S. 465.

<sup>42</sup> Ibid. S. 466.

<sup>43</sup> См. разъяснение терминологических градаций: Ibid. S. 217.

<sup>44</sup> Ibid. S. 470–471.

Из постулата о том, что человек сотворен свободным, следует, что данные ему Богом заповеди должны быть соотнесены со свободой, и их исполнение должно осуществляться не из рабского страха, но ради блага самого по себе. Это возможно лишь в случае, если Бог в Себе желает того же, что человек познает в себе как нравственный долг, и если Бог желает вообще всего того блага, которое Он познаёт, а человеческий разум еще не знает. Таким образом, для того чтобы утверждать основание нравственности как таковой, необходимо принять за истину, что дарование Богом человеку морального разума для соблюдения и желания блага ради самого блага обусловлено приверженностью Бога к благу и Его стремлением к нему. То, что Бог не может быть привержен благу лишь в силу природной необходимости, Гермес доказывает с помощью *аналитики понятия*: понятие приверженности, уважительного отношения и сознательного соблюдения (Achtung) предполагает по самой своей сути познание и свободу, оно есть субъектный акт. Значит, Бог есть **Субъект свободного воления** (Begehren) к предмету, познаваемому в качестве блага. Он чисто моральная благая и святая Сущность, обладающая абсолютной, неизменной, неподверженной никаким влияниям и колебаниям совершенной и вечной **свободой**<sup>45</sup>. Так, методом экстраполяции Бог признаётся **святным** на основании того, что в человеке обнаруживается внутреннее обязательство (Verpflichtung) к святости<sup>46</sup>.

Из понятия божественной святости Гермес необходимым образом выводит свойства **любви** и **благорасположения** (Güte) к другим существам. В то время как теоретический разум познаёт их по естественным аналогиям только в качестве природно (physisch) обусловленных, со стороны практического разума ставится вопрос о необходимости принять в Боге *свободно изволенную* любовь и благодать. Он не может ненавидеть, но может только любить; Он должен безоговорочно и безусловно желать способным к блаженству существам всякого мыслимого Им блага, и именно как цели, а не только лишь как средства. Доказательства абсолютно совершенной благодати Божией достигают полноты в эсхатологическом рассмотрении. Из исследования свойств Божиих может быть познана аналитическим путем также цель творения, главным образом человека<sup>47</sup>.

В догматическом курсе Гермеса исследование божественных свойств проводится по преимуществу на материале библейского Откровения. Поскольку Сущность Бога не получает в нем определения, ее признаки следует выявлять аналитическими и философско-экзегетическими средствами. Гермес прибегает, в частности, к анализу прилагаемых к Богу Писанием имен, так как в них отражено стремление в какой-то степени выразить природу объекта. Кроме того,

<sup>45</sup> Ibid. S. 474. Стремясь оставаться аналитически последовательным и интеллектуально честным, Гермес вместе с тем замечает, что абсолютно совершенная *по природе* святость Бога может быть помыслена ограниченной *по охвату* (Ausdehnung), т.к. установлено, что Бог желает всего морально благаго, *познаваемого* Им. Однако поскольку невозможно доказать неограниченность Его познания, приходится допустить существование неких моральных благ, о которых Бог возможно не ведает и, значит, не желает их. См.: Ibid. S. 475. Подобные замечания Гермес делает и в отношении других установленных свойств Бога.

<sup>46</sup> Ibid. S. 476.

<sup>47</sup> Ibid. S. 499.

проводится выявление понятийных аналогий. Так, выражению «Бог есть Дух» положен в основание известный человеку аналог — представление о человеческом духе. Однако сам по себе этот аналог не имеет позитивного содержания, но скорее негативное: не следует думать о Божественной Сущности, что она телесная<sup>48</sup>. Свидетельства Откровения о том, что Бог невидим, непреходящ и не подобен никакому предмету, не доказывают совершенной бестелесности Бога. Для обоснованного утверждения этого необходимо сначала доказать, что все без исключения тела чувственно воспринимаемы и преходящи, и, соответственно, все невидимое — бестелесно<sup>49</sup>. В Писании нет также высказываний, однозначно исключающих в Боге атрибут телесности. Для утверждения абсолютной духовности Бога необходимо привести высказывания о том, что весь Бог назван духом и что слово «дух» употреблено в нем именно в смысле бестелесной сущности. По мнению Гермеса, единственное место Писания, которое выполняет этим требованиям, есть стих Ин 4:24, взятый при этом в контексте всего эпизода: «Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин 4:23–24). Последующий разбор Гермесом этого евангельского отрывка являет методологический пример его *рационально-философской экзегезы* с целью доказательства божественного свойства духовности<sup>50</sup>.

Высказывания Христа касались общественного культа жертвоприношений, а не личного духовного богопоклонения, которое и без того могло происходить повсюду. Истинное поклонение, значит, изволенное Богом, должно сменить старое, культовое, т. е. связанное с внешним, телесным, чувственным. Должна произойти радикальная перемена на противоположное: Бог желает поклонения Себе нетелесным образом<sup>51</sup>. Формы поклонения в душе человека суть его направленные к Богу мысли, стремления, влечения, желания. Способ поклонения актами души говорит нечто соответственное об объекте поклонения, а именно то, что Бог так же бестелесен, как и они. Однако из волящей и познающей сил души нельзя делать прямой позитивный вывод о свойствах Бога как волящего и познающего Духа, но только отрицательный о Его бестелесности. Ибо и телесные формы поклонения в культе предполагают или по крайней мере не отрицают Бога в качестве волящего и познающего. Доказательную силу в этом фрагменте имеет именно бескомпромиссная отмена Христом материально организованного культа жертвоприношений как нерелевантного Сущности Бога и потому неудобного Ему. Следовательно, необходимо принять предикат «дух» в словах Христа за утверждение абсолютной, чистой бестелесности Бога во всей полноте Его существа по аналогии с мышлением человека. В свою очередь, представление об абсолютной духовности человеческой души, предпосылаемое проводимому по аналогии доказательству бестелесности Бога, основано на идеалистическом понятии разума о ней как о силе, не нуждающейся в корпоральном носителе.

<sup>48</sup> *Hermes G. Christkatholische Dogmatik...* S. 246.

<sup>49</sup> *Ibid.* S. 248.

<sup>50</sup> См.: *Ibid.* S. 249–255.

<sup>51</sup> См.: *Ibid.* S. 267.

Гермес обращает внимание также на формы высказывания. Несмотря на то, что в Писании имеется большое количество свидетельств о явлениях Бога в телесных образах, призванных на самом деле лишь впечатлить и убедить человека эстетико-символическими средствами, Ин 4:23–24 имеет особенное положение и носит контекстуально, стилистически и формально-логически характер (Gestalt) намеренно данного Христом учения в собственном смысле. Поэтому даже «если другие места Писания находятся в очевидном противоречии к нему, то мы должны скорее допустить внутреннюю противоречивость и ошибочность [библейского] Откровения»<sup>52</sup>.

Таким образом, установлено, что согласно эксплицитному учению Христа, «Бог по всей Своей Сущности есть Дух, или нематериален... притом точно так же, как акты нашей души, то есть... абсолютно нематериален, что изначально было учением Церкви»<sup>53</sup>. Поэтому телесно-материальные аналоги в описании Сущности Божией непригодны; пригодны, напротив, аналогии с человеческим духом. Однако, поскольку бестелесность — определение по форме отрицательное, Гермес поднимает вопрос о возможности из этих рационально оправданных аналогий вывести некое *позитивное* понятие о Божественной Сущности. Он указывает на то, что Христос дал положительное определение нового образа богопочитания — *в духе и истине*. Отсюда должно положительно следовать, что Бог есть Дух (вместе с положительным наполнением предиката «дух»). Ибо если положительному императиву предпосылается негативный аргумент («потому что Бог бестелесен»), то это идентично логически неверному и недостаточному обоснованию: А должно быть В, ибо С есть D<sup>54</sup>. Бог ищет Себе почитателей в духе не по отрицательному признаку «нематериальности», а по положительному, т. е. в актах души, ибо немыслимо искать или желать того, чего в некотором смысле нет — поклонения не в телесной форме. Поэтому обоснование «потому что Бог есть Дух» надо понимать не только в негативном смысле нематериальности, но и в позитивном смысле. А именно: Дух есть мыслящее, стремящееся, желающее, волящее. При таком положительно сформулированном определении устанавливается согласование между духовной природой Бога и образом Его почитания в человеческом духе. Отсюда следует, что выражение «Бог есть Дух» означает: Бог есть **мыслящее, стремящееся, желающее, волящее** Существо<sup>55</sup>. Свидетельства Священного Писания также поддерживают положение о познающей и волящей Сущности Божией: «Господь есть Бог ведения, и дела у Него взвешены» (1 Цар 2:3); «Бог знает всё» (1 Ин 3:20), хотя и не доказывают тотальности этих свойств в той степени, как это делает Ин 4:23–24.

## Резюме

Теоретико-теологическое описание свойств Божиих Георг Гермес предпринимает как в философской, так и в догматической плоскости. В обоих случаях

---

<sup>52</sup> Ibid. S. 256

<sup>53</sup> Ibid. S. 266.

<sup>54</sup> Ibid. S. 268.

<sup>55</sup> Ibid. S. 271–272.

основным является рационально-аналитический подход, отталкивающийся от принципа «позитивного сомнения». К важнейшим методам относятся вынесение суждений по аналогии со свойствами человеческого сознания, или духа, и их экстраполяция в сферу Божественной Сущности. Гермес проводит аналитику понятий и форм высказывания, свидетельств библейского Откровения о Боге и Его именах, осуществляет негативные логические операции для снятия ложных представлений о Божественном. Для него принципиальна интеллектуальная честность в вопросе аподиктической доказательности, призванная к последовательной демонстрации как пределов теоретического разума, так и неясностей Св. Писания. Вместе с тем он отводит значительную роль практическому разуму, распознающему истины Откровения в силу внутренних моральных соответствий.

Привлечение всех сил теоретического и практического разума к богопознанию имеет в понимании Гермеса религиозно-нравственные мотивы, поскольку сердце человека естественным образом влечется желанием все больше узнавать о Боге. Благодаря рациональному исследованию свойств Божиих и вытекающего отсюда замысла о творении, религиозное поклонение человека обретает все более ясную цель, обогащается и облагораживается. Бог становится тогда осмысленным и познанным не только как Творец, Господь и Благодетель, но и как Тот, чья природа есть целиком благодать, чья воля есть целиком святость. Богопознание венчается доксологией, сердечным воспеванием пред всем миром благодати и могущества Бога, имя Которому Отец<sup>56</sup>. Представление о блаженстве человека выходит на новый уровень, так как предметом его святой радости и источником его святой улады *осознанно* становится не тварь, но Сам Бог. В свою очередь, более точное понимание Сущности Бога воздействует на нравственность человека, придавая ему моральную силу<sup>57</sup>.

## Источники и литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 592 с.
2. *Кант И.* Логика: пособие к лекциям 1800 года // *Его же.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 709 с.
3. Краткий философский словарь / Ред. А. П. Алексеев. М.: Проспект, 2004. 496 с.
4. *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика: курс основного богословия. Т. 1. Ч. 1. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1893. XI, 427, II с.
5. *Савинов Р. В.* Развитие эпистемологии неосхоластики и неотомизма в 1840–1920-е гг. // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 2. С. 64–77.
6. *Bolzano V.* Prüfung der Philosophie des seligen Georg Hermes. Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung, 1840. VI, 210 S.
7. *Böttigheimer Ch.* Immanuel Kant in den deutschsprachigen Schulen des 19. Jahrhunderts // Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte / Hrsg. N. Fischer. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. S. 323–349.

<sup>56</sup> *Hermes G.* Einleitung in die christkatholische Theologie... S. 492.

<sup>57</sup> *Hermes G.* Christkatholische Dogmatik... S. 279.



8. *Del Colle R.* Neo-Scholasticism // *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology* / Ed. D. Fergusson. Chichester; Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2010. P. 375–394.
9. *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017. 45-е издание. XXXVII, 1811 S.
10. *Eschweiler K.* Die zwei Wege der neueren Theologie: Georg Hermes – Matthias Scheeben: Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg: Filser, 1926. 337 S.
11. *Gratsch E. J.* Semirationalism // *New Catholic Encyclopedia* / Ed. Th. Carson, J. Cerrito. Vol. 12. Washington: Gale, 2003. P. 901–902.
12. *Hast J.* Ueber das Fürwahrhalten der theoretischen und das Fürwahrnehmen der praktischen Vernunft im Hermesischen Systeme. Münster: Regensberg, 1832. 88 S.
13. *Hegel E.* Georg Hermes // *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert* / Hrsg. H. Fries, G. Schweiger. Bd. 1. München: Kösel, 1975. S. 303–322.
14. *Hermes G.* Einleitung in die christkatholische Theologie. T. 1: Philosophische Einleitung. Münster: Coppenrath, 1819. 624 S.
15. *Hermes G.* Christkatholische Dogmatik. T. 1. Münster: Coppenrath, 1834. 746 S.
16. *Hesper A.* Wahrheit und Fürwahrhalten // *Synthesis philosophica*. Vol. 50 (2). Zagreb: Croatian Philosophical Society, 2010. P. 317–332.
17. *Marmion D.* Transcendental Thomisms // *The Oxford Handbook of Catholic Theology* / Ed. L. Ayres, M. A. Volpe. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 701–717.
18. *Winter A.* Einführung zur katholischen Kantdeutung nach der Indizierung der «Kritik der reinen Vernunft» // *Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte* / Hrsg. N. Fischer. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. S. 317–322.
19. *Werner K.* Geschichte der katholischen Theologie: Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart. München: Cotta, 1866. 651 S.

*Иеромонах Геннадий (Поляков)*

## «Догматика Православной Кафолической Церкви» Панайотиса Трембеласа как учебник догматического богословия

УДК 271.22(495)-284:378.016  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_146  
EDN DULERC



*Аннотация:* В статье дается обзор крупнейшего в новейшей греческой истории учебника догматического богословия. Последовательно излагается его содержание, а также дается оценка в сравнении с аналогичным сочинением Христоса Андруцоса, а также другими православными догматическими пособиями первой половины XX века. Отмечается, что труд Трембеласа был создан в переломную для греческого богословия эпоху, когда оно стало обращаться к углубленному изучению восточных святых отцов и русских православных мыслителей. Поэтому Трембелас, создавая свою «Догматику» в основном по традиционным академическим образцам, включил в нее и элементы современных ему богословских достижений в области сотериологии и экклезиологии. Отличительной особенностью труда стала обширная подборка библейских и святоотеческих цитат, которую автор организовал так, чтобы сам материал в значительной степени излагался устами святых отцов. «Догматика» вызвала в основном положительные отзывы как одно из крупнейших и важнейших изложений православного вероучения, но и подвергалась критике за свою устарелость и схоластичность.

*Ключевые слова:* Панайотис Трембелас, Христос Андруцос, догматическое богословие, современное православное богословие, сотериология, экклезиология.

*Об авторе:* **Иеромонах Геннадий (Поляков Эдуард Анатольевич)**

Кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской Духовной Академии.

E-mail: [ieromonah.gennadij@gmail.com](mailto:ieromonah.gennadij@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6919-5203>

*Для цитирования:* Геннадий (Поляков), иером. «Догматика Православной Кафолической Церкви» Панайотиса Трембеласа как учебник догматического богословия // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 146–171.

Статья поступила в редакцию 04.09.2022; одобрена после рецензирования 27.10.2022; принята к публикации 07.11.2022.

---

*Hieromonk Gennady (Polyakov)*

## ***Dogmatics of the Orthodox Catholic Church by Panagiotis Trembelas as a Textbook of Dogmatic Theology***

UDC 271.22(495)-284:378.016  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_146  
EDN DULERC



*Abstract:* The article provides an overview of the largest textbook of dogmatic theology in modern Greek history. Its content is completely described, and an assessment is given in comparison with the similar work of Christos Androutsos, as well as with other Orthodox dogmatic manuals of the first half of the 20<sup>th</sup> century. It is noted that the work of Trembelas was created at a turning point for Greek theology, when it began to turn to an in-depth study of the Eastern holy fathers and Russian Orthodox thinkers. Therefore, Trembelas, creating his *Dogmatics* mainly according to traditional academic models, included in it elements of contemporary theological achievements in the field of soteriology and ecclesiology. A distinctive feature of the work was an extensive selection of biblical and patristic quotations, which the author organized in such a way that the material itself was largely expounded by the sayings of holy fathers. *Dogmatics* was received with mostly positive reviews as one of the largest and most important expositions of Orthodox doctrine, but was also criticized for being outdated and scholastic.

*Keywords:* Panagiotis Trembelas, Christos Androutsos, dogmatic theology, modern Orthodox theology, soteriology, ecclesiology.

*About the author:* **Hieromonk Gennady (Polyakov Eduard Anatolyevich)**

Candidate of Theology, Associate Professor at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: [ieromonah.gennadij@gmail.com](mailto:ieromonah.gennadij@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6919-5203>

*For citation:* Gennady (Polyakov), hieromonk. *Dogmatics of the Orthodox Catholic Church* by Panagiotis Trembelas as a Textbook of Dogmatic Theology. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 146–171.

The article was submitted 04.09.2022; approved after reviewing 27.10.2022; accepted for publication 07.11.2022.

## Вступление

Панайотис Трембелас (1886–1977) родился в Греции в Стемнице. Он закончил богословский факультет Афинского университета и в дальнейшем стал профессором этого факультета. Принимал активное участие в деятельности православных братств «Жизнь» и «Спаситель». Он написал большое количество трудов по библеистике, догматике, апологетике, литургике, истории и каноническому праву и стал самым плодовитым греческим богословом XX в.<sup>1</sup>

Одним из важнейших его сочинений стала «Догматика Православной Кафолической Церкви», вышедшая в трех томах в 1959–1961 гг. После изданной в 1907 г. «Догматики Православной Восточной Церкви» Христоса Андруцоса в течение первой половины XX в. в Греции не появлялось новых значительных пособий по догматическому богословию. Вышедшая в 1932 г. «Краткая догматика Православной Кафолической Церкви» Иоанниса Пападопулоса следовала за Андруцосом и не сказала ничего нового. Большой интерес представляет изданный в 1957 г. небольшой «Обзор догматического учения Православной Кафолической Церкви» Иоанниса Кармириса, в котором высказываются важные мысли в разделах, посвященных сотериологии и экклезиологии.

«Догматику» Андруцоса Трембелас назвал «краткой, довольно сжатой»<sup>2</sup>, очевидно, считая, что греческое богословие нуждается в более обширном пособии. Именно эту задачу он постарался решить на склоне лет. К написанию учебника наш автор приступил после оставления преподавания в университете, когда ему было уже больше 70 лет. В результате он создал большой труд, который состоял из трех томов и по своему объему уподобился обширным русским дореволюционным, а также многим западным учебникам. Труд Трембеласа был вскоре, в 1966–68 гг., переведен католиками на французский язык и активно изучался западными христианами, особенно в связи с начавшимися интенсивными экуменическими контактами.

Трембелас рассматривал Андруцоса как своего, пусть и не непосредственного, учителя догматики. Поэтому неудивительно, что по самой своей структуре и содержанию разбираемых тем его работа принципиально не отличается от аналогичного труда его предшественника. Свое сочинение он увеличил прежде всего за счет умножения цитат из библейских писателей и святых отцов, искусно составляя подборку из них так, чтобы материал в значительной степени излагался их собственными словами. Для удобства восприятия Трембелас использовал следующий способ изложения: в каждом разделе он давал краткий обзор исследуемой темы, а затем подробно раскрывал ее в ряде подразделов.

Как Андруцос и другие авторы XIX – начала XX вв., Трембелас построил свой труд на Библии и святых отцах эпохи Вселенских Соборов, практически не упоминая поздневизантийских авторов. Он использовал символические книги Православной Церкви, отзываясь о них с похвалой<sup>3</sup>, несмотря

<sup>1</sup> Θεοδώρου Ε. Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας // Επιστημονική Ελετηρική της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τ. ΙΖ'. Αθήνα, 1971. Σ. Ζ'–Γ'.

<sup>2</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθόδοξης Καθολικής Εκκλησίας. Τ. 1. Αθήνα, 1959. Σ. 58.

<sup>3</sup> Гончаренко В., *прот.* Перевод статьи (с предисловием) из «Энциклопедии богословия» Панайотиса Трембеласа «Период четвертый. Новейшее богословие. Греческое богословие» // Труды и переводы. Вып. 1. СПб., 2017. С. 167–170.

на то, что в его время Кармирис<sup>4</sup>, Аливизатос<sup>5</sup> и другие греческие богословы уже относились к ним довольно критически. Из современных православных авторов он заимствовал материал из сочинений греческих богословов первой половины XX в., таких как Андруцос и Росис, но очень немного. Русские догматические пособия были известны Трембеласу в том же объеме, что и Андруцосу, но он на них практически не ссылается. Из западных авторов он использовал почти исключительно протестантских догматистов XIX в. — Яна ван Остерзее и Ганса Мартенсена.

### Содержание «Догматики Православной Кафолической Церкви»

Догматическое богословие, начинает свой труд Трембелас, должно основываться на Откровении, состоящем из Св. Писания и равного ему по авторитету апостольского Предания. Догматические истины относятся к сверхъестественной области и воспринимаются через веру, рациональное же мышление может познать их в некоторой степени, а также помочь человеку глубже их осмыслить и обосновать. Богословие не добавляет новые догматы к уже существующим, но только раскрывает их в более точных формулировках и разъясняет в ходе борьбы с лжеучениями. Наш автор приводит пример младенца, органически вырастающего во взрослого человека, но при этом сохраняющего все члены тела, которые он имел изначально. Трембелас не принимает теории догматического развития, настаивая на том, что все истины веры должны быть ясно выражены в древних источниках Откровения, а не выводиться в дальнейшем как следствия других догматов<sup>6</sup>.

Трембелас указывает, что систематическое изложение материала должно дополняться историческим. Конечно, в кратком пособии достаточно привести основные цитаты из Библии и отцов, но для полноценного усвоения важно не только изучить всегда неизменную суть истины, но и проследить исторический путь ее формирования в Церкви. В связи с этим он соглашается с мнением Баланоса<sup>7</sup>, который считал большим недостатком труда Андруцоса отсутствие исторического обзора рассматриваемых тем<sup>8</sup>. Наш автор старается следовать принципу учебников митр. Макария, свт. Филарета, прот. Н. Малиновского, прот. О. Давыденкова, избегая крайностей как свт. Сильвестра (Малеванского), который излагал материал в основном исторически, так и Андруцоса, который использовал только систематический метод.

Трембелас считает необходимым расположить догматический материал не в простой последовательности тем, но сконцентрировать его вокруг одной главной идеи. В качестве таковой идеи он берет не понятие о Боге, как у многих догматистов, не совершенное Христом искупление, как у Андруцоса,

<sup>4</sup> Καρμίρης Ι. Σύνοψις της δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Αθήναι, 1957. Σ. 12–13.

<sup>5</sup> Αλιβιζάτος Α. Αί σύγχρονοι θεολογικάί τάσεις έν τή έλληνική Όρθοδοξία // θεολογία. 1949. Τ. Κ'. Σ. 83–85.

<sup>6</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 1. Σ. 5–15.

<sup>7</sup> Μπαλάνος Δ. Κρίσις της δογματικής του κ. Χρήστου Ανδρούτσου // Νέα Σιών. 1907. Τ. ΣΤ'. Σ. 678–679.

<sup>8</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 1. Σ. 37–38.

а усвоенное им у ван Остерзее понятие Царства Божьего, задуманного прежде всех веков, а затем осуществляемого в тварном мире через Иисуса Христа<sup>9</sup>. В связи с этим он разделяет свой труд на следующие основные части: Бог как единственный правитель; Бог как творец Своего Царства; Иисус Христос как основатель Царства Божьего на земле; дело введения человека в Царство Божье; Церковь как Царство Божье на земле; таинства как благодатные средства вхождения в Царство Небесное; окончательное осуществление Божьего Царства. Впрочем, поскольку структура и содержание сочинения нашего автора принципиально не отличаются от других аналогичных учебников, и он никак не показал взаимосвязь излагаемого материала с его центральной идеей, становится непонятным, в чем была необходимость отходить от ставшего традиционным принципа построения догматических пособий, полагающих в свою основу учение о Боге.

Трембелас включает в свой труд особую тему об общечеловеческих основах религии. Стремление к общению с Богом заложено в самой нашей природе, данной при творении, во всех ее высших способностях. Первоначальной религией человечества были не примитивные ее формы, которые затем развивались в более совершенные, а чистый монотеизм, данный в Откровении. Впоследствии по причине грехопадения он был искажен и заменен политеизмом. Восстановлением первоначальной чистой религии после ее упадка стала вера ветхозаветного Израиля в единого Бога, а затем христианство как полнота догматического и нравственного Откровения<sup>10</sup>. Данный религиозоведческий раздел отсутствует в догматических пособиях, и его включение в изложение православного вероучения вряд ли было целесообразно.

Раскрывая тему о богодухновенности Библии, Трембелас не принимает механическую теорию, согласно которой священные писатели становились полностью пассивным орудием Бога, и все в Библии вплоть до каждого слова принадлежит Св. Духу, поскольку существует очевидное различие в стиле, языке и сведениях, которыми пользовались авторы. Не принимает он и естественную теорию, согласно которой книги Св. Писания мало чем отличаются от прочей церковной литературы, поскольку Библия является уникальным Словом Божьим, открытым людям Св. Духом. Правильной является динамическая теория особого воздействия Бога, делающая авторов совершенными передатчиками Откровения при одновременном активном участии и их собственных личностей. При этом Дух внушает писателям мысли, которые содержат Откровение, а выбор слов, посредством которых выражаются эти мысли, Он предоставляет самим писателям, только оберегая их от ошибочных выражений. В результате Библия не содержит каких-либо ошибок и небогодухновенных частей, однако заключенное в ней Откровение выражается людьми в форме, зависящей от той культуры, в которой они были воспитаны. Отсюда возникают несовершенства стиля, антропоморфические выражения и неправильные знания об устройстве материального мира<sup>11</sup>. Трембеласу удалось более полно и точно, чем Андруцосу, разъяснить вопросы богодухновенности Св. Писания.

<sup>9</sup> Ibid. С. 40–43.

<sup>10</sup> Ibid. С. 73–75.

<sup>11</sup> Ibid. С. 109–119.

Раскрывая данную тему, Трембелас отвергает мнение архим. Евангелоса (Антониадиса), который воздействие Св. Духа на авторов Писания ограничивал только наблюдением, предохраняющим их от ошибок. Наш автор подчеркивает положительное воздействие Бога на пророков и апостолов, в результате чего сформировалось как Писание, так и Предание. А для сохранения и правильного истолкования этих источников Откровения Церкви достаточно только наблюдения Св. Духа, Который охраняет ее от любого заблуждения<sup>12</sup>. В данном случае наш автор выражает свое полное согласие с Андруцосом.

Особый раздел Трембелас посвящает теме познания Бога. Частично Господь может быть познан через исследование созданного Им мира, действий Его Промысла и врожденного человеку нравственного закона. Конечно, Бог непознаваем в полноте Своей сущности, но все же мы можем составить о Нем слабое и ограниченное представление, достаточное для нашего спасения. Это знание невозможно получить непосредственным опытным путем, но только через рассуждения о свойствах Божьих по аналогии с совершенствами тварного мира. Начало такого познания доступно и для света естественного разума, но твердым и безошибочным оно становится только через веру, подаваемую светом Откровения. Рациональные доказательства бытия Божьего могут быть полезны, но не имеют значения абсолютно доказанной истины, поскольку они строятся на аргументации, исходящей из творения, а Господь имеет причину существования только в Самом Себе<sup>13</sup>. Таким образом, в своей «Догматике» Трембелас, подобно Андруцосу, остался в рамках представлений о познании Бога только разумом и верой, исключив путь непосредственного опытного знания. Он не обратил никакого внимания на труды своего современника В. Н. Лосского, возродившего интерес к мистическому богословию Православной Церкви.

Подобное равнодушие Трембеласа к мистике в дальнейшем стало одним из главных поводов для упреков в его адрес. В 1957 г. прот. Иоаннис Романидис издал сочинение «Прародительский грех», которое сыграло роль в развитии греческого богословия. В нем он обвинил Андруцоса в заимствованном с Запада ошибочном отождествлении в Боге сущности и нетварной энергии. Трембелас, не поняв до конца мысли Романидиса, стал защищать Андруцоса, утверждая, что его учение в данном вопросе во всем правильно, и также не проводя четкого различия между сущностью и нетварной энергией<sup>14</sup>. Возникшая между двумя богословами полемика в то время так и не привела к согласию.

1960-е гг. стали в Греции временем резкого роста интереса к данным вопросам, что заставило Трембеласа уточнить свою позицию в изданной в 1974–75 гг. в двух частях брошюре «Мистицизм — Апофатизм. Катафатическое богословие». В ней наш автор с одобрением высказывается о здоровом мистицизме, включенном в церковную жизнь с ее интеллектуальной, литургической и общественной деятельностью, и развивающим все силы души, а не только чувство общения с Богом. Он подчеркивает необходимость

<sup>12</sup> Τρεμπέλας Π. Επιστολὰς μόνον ἢ θεολνευστία; // Εκκλησία. 1938. Σ. 244–247.

<sup>13</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 1. Σ. 150–157.

<sup>14</sup> Εγχειρίδιον (Καταγραφή ενός θεολογικού διαλόγου). Αθήναι, 2009. Σ. 122–127.

единства и взаимного дополнения апофатического и катафатического богословия. Только это единство может нам дать верное представление о Боге, Который непостижим по сущности и открывается в отдельных Своих свойствах<sup>15</sup>. Далее греческий догматист анализирует труды выдающихся отцов Церкви, стараясь показать, что они органически сочетали оба вида богословия, при этом следуя традиционному учению Церкви, содержащемуся в Писании и Предании. Он поддерживает святоотеческие учения о различии между Божественной сущностью и энергией и о возможности созерцания Божественного света, замечая только, что нельзя впадать в крайности и резко отделять сущность от энергии или увлекаться безбрежным мистицизмом, уводящим в сторону от Православия<sup>16</sup>.

Публикация Трембеласа не только не разрешила вопрос, но, напротив, вызвала целую волну споров, в которых престарелый профессор до конца жизни старался разъяснить свою позицию<sup>17</sup>. Позднее, в 1984 г., с критической статьей в его адрес выступил ученик Романидиса Афанасий Сакареллос. Он обвинял Трембеласа в том числе и в принятии учения о тварной благодати. Защищали Трембеласа профессора Константинос Муратидис и Андреас Феодору. Они доказывали, что наш автор придерживался православного учения, а если во время полемики с Романидисом и не имел достаточно четких взглядов по этому вопросу, то в дальнейшем однозначно в них определился<sup>18</sup>. Характерно, что защищали Трембеласа в основном университетские профессора, тогда как критиковали авторы, больше интересующиеся аскетикой и мистикой и поддерживающие связь с Афоном. В этой полемике не принял участия ее инициатор Романидис. В это время он высказывался о нашем авторе в уважительном тоне, а перед смертью Трембеласа они окончательно примирились<sup>19</sup>.

Абсолютно простая и целостная сущность, пишет далее в своей «Догматике» Трембелас, непостижимая сама по себе, проявляет себя вовне, в результате чего в человеческом уме формируются представления о многочисленных свойствах Божьих. Эти представления не являются плодом фантазии, но отражают действительное состояние Бога, хотя и выражаются в наших ограниченных тварных категориях, и потому несовершенны. К познанию Его свойств ведут три метода, которые формируются в зависимости от того, как представлять отношения Бога с миром. Можно рассматривать Его как причину мира, которая в совершенстве обладает всеми свойствами, воплощающимися в творении в несовершенной степени. Можно идти путем отрицания в Нем всех несовершенств, присущих нашему миру. Наконец, можно рассматривать Его как безграничную степень всякого совершенства, присутствующего в мире

<sup>15</sup> Τρεμπέλας Π. Μυστικισμός — Αποφατισμός. Καταφατική Θεολογία. Τεύχος Α'. Αθήναι, 1974. Σ. 15–21.

<sup>16</sup> Τρεμπέλας Π. Μυστικισμός — Αποφατισμός. Καταφατική Θεολογία. Τεύχος Β'. Αθήναι, 1975. Σ. 66–68.

<sup>17</sup> Καλαϊτζίδης Π. Μυστικισμός, Αποφατισμός, Καταφατική Θεολογία και τό ζήτημα της πιστότητας στην Πατερική θεολογία // ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ. Μεταξύ παράδοσης και ανανέωσης, μεταξύ έπιστήμης και ιεραποστολή. Βόλος, 2016. Σ. 292–311.

<sup>18</sup> Μουρατιδής Κ. Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας: ο μέγας πρόμαχος της Ορθοδοξίας; Απάντησι εις τα γραφέντα κατ' αυτού. Αθήναι, 1985. Σ. 26–30.

<sup>19</sup> Εγχειρίδιον (Καταγραφή ενός θεολογικού διαλόγου)... Σ. 33–34.



в ограниченной степени<sup>20</sup>. Наш автор, в отличие от Андруцоса и современных православных богословов, придерживается разделения на три метода, которое было принято в дореволюционной догматике.

Описывая свойства Бога, Трембелас разделяет их на относящиеся к образу существования и никак не связанные с Его отношением к творению, и на связанные с Его проявлением в мире. К первым относятся Его неограниченность, самобытность, независимость, неизменяемость, вечность, вседеприсутствие, блаженство, невидимость, т.е. духовность, а вторые он делит на свойства разума, куда относятся всеведение и премудрость, и свойства воли, такие как свобода, всемогущество, святость, праведность, благодать и верность<sup>21</sup>. Эта классификация, более подробная, чем у Андруцоса, в основном совпадает с той, которую в своем учебнике приводит митр. Макарий.

Рассуждая об исхождении Св. Духа, Трембелас замечает, что личные свойства Ипостасей не могут передаваться или быть общими для двух Лиц, поэтому изведение Духа не может принадлежать одновременно Отцу и Сыну. Дух может исходить от Сына только в том смысле, что Он является через Сына в мир и подается через Него всем верующим, т.е. в аспекте деятельности Лиц вовне, но не во внутритроичных отношениях. Однако в этом смысле и Сын исходит от третьей Ипостаси, поскольку является в мир по воле Отца и Духа. Выражение же «через Сына», которое использовалось в восточном святоотеческом богословии, не может быть равнозначно выражению «от Сына». На самом деле оно означает, что Дух, подобно рождающемуся Сыну исходящий от Отца предвечно и непрерывно, подается миру через участие Сына как второго по счету Лица Св. Троицы. Во внутритроичных же отношениях, какими они представляются нашему уму, рождение Сына логически как бы предшествует исхождению Духа от Отца, и поэтому в некотором смысле Сын становится посредником в изведении Духа, хотя фактически третья Ипостась получает бытие только от первой<sup>22</sup>.

Описывая творение мира, Трембелас замечает, что Господь сперва сотворил из ничего бесформенное и хаотическое вещество, а уже затем из него — весь материальный мир в определенной последовательности от низших степеней к высшим. Пытаясь согласовать библейский рассказ с современными научными данными, наш автор, также как и Андруцос, уклоняется от однозначного решения этого вопроса. Он отмечает, что Писание не является естественнонаучной книгой, поскольку его единственной целью была проповедь о Боге как единственном и абсолютном Творце. Однако ученые не могут опровергнуть Библию, поскольку исследуют только нынешнее состояние мира, но не могут точно знать первоначальные условия его возникновения. Различные теории, пытающиеся согласовать библейский рассказ с научными данными, в том числе и истолкование дней творения как больших периодов времени, должны учесть, что сам автор библейского рассказа имел в виду дни привычной для нас продолжительности, а не целые исторические эпохи. В любом случае, рассказ о творении является Откровением, которое было дано

<sup>20</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 1. Σ. 175–188.

<sup>21</sup> Ibid. Σ. 192–226.

<sup>22</sup> Ibid. Σ. 282–294.

Богом либо непосредственно Моисею, либо прародителям, которые через предание сообщили его Моисею<sup>23</sup>.

Как и Андруцос, Трембелас разделяет Промысл Божий на два вида — сохранение и управление. Содействие естественным силам природы и движениям человеческой воли не следует выделять в особый вид, поскольку эта синергия целиком включается в сохранение бытия и сил всех творений. Подобное выделение имело бы склонность к деизму, поскольку подчеркивало бы значительную независимость мира от Бога и Его только периодическое вмешательство в него. На самом деле, Господь целиком и непрерывно Своею силой поддерживает все творение, в том числе и свободные проявления человеческой деятельности<sup>24</sup>.

Исследуя природу ангелов, Трембелас отмечает, что они являются духами и не могут быть причастны человеческому телу. Они не ограничены каким-либо местом нашего материального мира, но и не вездесущи, поскольку это свойственно одному Богу. Если Андруцос резко подчеркивал чистую духовность ангельской природы и отсутствие у нее постоянной связи с каким-либо местом в мире, то наш автор придерживается более взвешенной точки зрения. Он ссылается на святоотеческие свидетельства, которые рассматривают небеса как место обитания ангелов, хотя при этом подчеркивает, что имеется в виду не наше чувственное небо. Также он склоняется к мнению о наличии у них огненных, эфирных или воздушных тел, хотя природа этих тел до конца людям и не ясна<sup>25</sup>. Наш автор указывает, что девятичинная иерархия является только частным мнением, поскольку церковные писатели приводят самые разные образцы иерархий и наименований ангельских природ<sup>26</sup>.

Переходя к описанию творения человека, Трембелас обсуждает вопрос его происхождения в свете современных теорий. Если Андруцос упоминал только атеистический эволюционизм, разумеется, отвергая его, то наш автор касается и эволюционизма теистического. Упомянув колебания католического богословия по этому вопросу, сам Трембелас склоняется к теории креационизма, считая, что умеренный эволюционизм противоречит правильному учению о творении из ничего<sup>27</sup>. В то же время он допускает, что если даже под землей, из которой был сотворен Адам, понимать высокоразвитое животное, то в любом случае оно должно было предварительно претерпеть трансформацию от Господа и стать человеческим телом, чтобы оказаться способным принять разумную душу. В противном случае происхождение Евы оказалось бы более благородным и возвышенным, чем первого человека<sup>28</sup>. Наш автор допускает различные методики подсчета возраста человеческого рода, но только если они основаны на библейских данных. В любом случае этот возраст составляет несколько тысяч лет, но не сотни тысяч, поскольку

---

<sup>23</sup> Ibid. Σ. 354–357.

<sup>24</sup> Ibid. Σ. 370–371.

<sup>25</sup> Ibid. Σ. 413–417.

<sup>26</sup> Ibid. Σ. 428–429.

<sup>27</sup> Ibid. Σ. 329.

<sup>28</sup> Ibid. Σ. 462–463.

последнее было бы явным преувеличением, направленным на то, чтобы устранить из человеческой истории всякий сверхъестественный элемент<sup>29</sup>.

Трембелас принимает дихотомию как ведущее мнение относительно состава человеческой природы. Писание и святые отцы почти всегда рассматривают человека как состоящего из души и тела. Даже авторы, которые упоминают о трехсоставности нашей природы, вместе с тем могут говорить и о ее двусоставности, очевидно, не видя в этом принципиального противоречия. В таком случае, дух понимается ими как высшая часть души, содержащая в себе силы, действующие в умственной и нравственной сфере жизни человека и дающие ему возможность общения с Богом, тогда как душа рассматривается как вмещающая силы, связанные с растительной и животной сферами<sup>30</sup>. Упомянув мнение некоторых отцов об облеченности души в легкое эфирное тело, Трембелас отвергает его на основании того, что душа имеет прямую и твердую связь с материальным телом без посредства еще какого-либо тонкого тела<sup>31</sup>. По вопросу о происхождении души он поддерживает теорию рождения ее от душ родителей, но при этом подчеркивает, что и в таком случае творческая деятельность Господа проявляется в том, что Он при создании мира установил законы и обстоятельства, согласно которым происходит рождение человека<sup>32</sup>.

Исследуя образ Божий в человеке, Трембелас отмечает, что он не может относиться к телу, поскольку Бог бестелесен, не может он относиться и к совокупности души и тела, поскольку Бог бессоставен, но относится исключительно к душе. Допустимо говорить, что образ состоит в руководящем положении человека по отношению к остальному творению, но при условии, что в своих действиях он руководствуется, подобно Богу, разумом и нравственностью. Поэтому лучше прямо указать, что образ Божий в человеке состоит в разумности и свободе, которая позволяет нам нравственно совершенствоваться и становиться причастными Господу. Подобие же лучше отделять от образа и понимать как развитие заложенных в нас способностей с целью в конечном счете уподобиться Богу<sup>33</sup>. После грехопадения, пишет греческий богослов, хотя в человеке произошли помрачение ума и ослабление желания добра, образ Божий претерпел искажение, но не уничтожился полностью. В людях в слабой степени сохранились начала истины и добра, тем более что Слово Божье просвещало их и прежде Своего воплощения<sup>34</sup>.

Рассуждая о творении прародителей, Трембелас упоминает мнение некоторых отцов, согласно которому Бог предназначил людей к браку в том виде, в котором он существует сейчас, только потому что предвидел их грехопадение, а в том случае, если бы они устояли в добре, Господь умножил бы их число неизвестным нам способом, как это произошло с ангелами. Наш автор отвергает эту теорию прежде всего потому, что она противоречит

---

<sup>29</sup> Ibid. Σ. 466–467.

<sup>30</sup> Ibid. Σ. 470–478.

<sup>31</sup> Ibid. Σ. 480–481.

<sup>32</sup> Ibid. Σ. 484–486.

<sup>33</sup> Ibid. Σ. 488–492.

<sup>34</sup> Ibid. Σ. 548–551.

библейскому рассказу о творении, в котором прямо указывается, что брак был изначально задуман Богом, и не дается никаких указаний на иной возможный способ размножения. Если бы прародители не согрешили, то по достижении определенного зрелого возраста они вступили бы в брачные отношения по Божьему повелению. Но органами деторождения они в таком случае пользовались бы не по принуждению полового влечения, но свободно и сознательно, как и всеми другими частями тела<sup>35</sup>. При этом греческий богослов не принимает и теорию, оценивающую половое влечение как естественное зло и средство передачи первородного греха, считая ее враждебной установленному Богом браку. Само по себе это влечение нормально и принадлежало природе человека еще в раю, однако после грехопадения, перестав подчиняться духу и разуму, стало стремиться к господству над ними и склонять к греху<sup>36</sup>. Следует отметить, что данные вопросы наш автор рассмотрел довольно подробно в отличие от своих предшественников, которые их почти не касались. О. Д. Бафреллос замечает, что греческий догматист, несмотря на данный им лично обет целомудрия, с большим уважением относился к браку и избегал в этом вопросе аскетических крайностей<sup>37</sup>.

Трембелас не принимает такого толкования слов апостола Павла (Рим 5:12), согласно которому в момент, когда Адам совершил первый грех, в нем одновременно лично согрешил и каждый человек. Это было бы подобно тому, как если бы любой не родившийся еще ребенок был лично виноват во всех грехах своего отца. Поскольку искупительную Жертву Христа как второго Адама каждый из нас должен принять лично и добровольно, то и преступление первого Адама может вмениться каждому только при согласии его свободной воли. Поэтому для человечества первородный грех состоит не в личном преступлении, но в наследственном греховном состоянии природы, из которой как из источника проистекают и все злые поступки<sup>38</sup>.

Трембелас, подобно Андруцосу, считает Боговоплощение связанным исключительно со спасением человека от греха. Опираясь на свидетельства некоторых отцов, он не принимает мнения, согласно которому Божественное воплощение и без грехопадения было бы необходимо для возведения человека к совершенству. Наш автор указывает, что Адам в раю уже вдохновлялся Господом и находился в теснейшем с Ним общении, поэтому более близкое соединение с Ним лишено необходимости<sup>39</sup>. Очевидно, что в данном случае он считает достаточным соединение Бога с человеком только на духовно-нравственном уровне и игнорирует природный аспект этого процесса.

Рассуждая о человеческой природе Спасителя, Трембелас присоединяется к мнению Андруцоса об ограниченности ее знаний. Он указывает, что в силу ипостасного единства Христос по человечеству совершенно открыт Богу

---

<sup>35</sup> Ibid. Σ. 507–509.

<sup>36</sup> Ibid. Σ. 551–553.

<sup>37</sup> Μπαθρέλλος Δ., π. Η Δογματική του Τρεμπέλα: Κριτική αξιολόγηση // ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ. Μεταξύ παράδοσης και ανανέωσης, μεταξύ έπιστήμης και ιεραποστολή... Σ. 255–256.

<sup>38</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 1. Σ. 554–556.

<sup>39</sup> Ibid. Τ. 2. Σ. 9–11.

и получает от Него полноту знания не извне, как прочие люди, но внутренне созерцая ее. Однако Его преуспеяние в мудрости и опыте происходило по мере взросления и развития ограниченной тварной природы. Поэтому Он не имел знания некоторых событий, не потому что не был способен узнать их, но потому что Бог не пожелал открыть их Ему. Мысль о безграничности знаний Спасителя по человечеству, высказывавшуюся некоторыми отцами, наш автор относит к их частному мнению, не поддерживаемому полнотой Церкви<sup>40</sup>.

Подобно Андруцосу, Трембелас центральным пунктом служения Христа, ради которого Бог и соединился с человечеством, считает Его первосвященство, которое выразилось в принесении умилоостивительной Жертвы, освящающей и приобщающей к благодати всех верующих. Рассуждая о путях спасения человека, греческий догматист допускает, что Бог мог и без воплощения, одной силой Своего повеления, разрешить всех от греховного проклятия. Но в таком случае человек только внешне воспринял бы прощение, что в будущем не гарантировало бы его от совершения нового греха. Поэтому необходимо было искупить его из плена путем дарования за него выкупа разгневанному Богу, и сделать это мог только воплотившийся Господь, а не тварное существо. При этом наш автор частично критикует теорию спасения Ансельма Кентерберийского, считая ее во многом верной, но преувеличенно связывающей Господа только одним способом спасения через удовлетворение Его праведности. Эта теория односторонне подчеркивает праведность Божью, но не уделяет внимания Его любви, а также необходимости внутреннего таинственного союза верующих со Христом для получения даров, проистекающих из Его Жертвы<sup>41</sup>. Таким образом, наш автор, пусть и не до конца последовательно, критикует крайности юридической теории, рассматривающей только внешний способ спасения через совершение искупления воплотившимся Богочеловеком.

Веяния современного православного богословия отразились в том, что Трембелас, в отличие от Андруцоса, уделяет внимание такому ключевому аспекту сотериологии как обожение человеческой природы вследствие ее ипостасного соединения с Божественной. Еще до воскресения она получила особое освящение и стала органом действия Божественной природы. После же воскресения она оставила все непорочные страсти, такие как голод, жажду, сон и прочие, и в целом была освобождена от смерти и тления. Воскресение Христово становится началом всеобщего воскресения, которое получит свое завершение при кончине мира. В Лице Богочеловека вся наша природа была вознесена на небеса, тем самым обретя поклонение и самих бесплотных ангелов. Не утратив своих свойств, она стала одушевленным святым храмом и царем мира, восседающим одесную Отца. Через Церковь как Тело Христово каждый верующий получает изливающуюся от Господа, как от животворящего центра, благодать Св. Духа, а также единство со всеми верными<sup>42</sup>. Возможно, на нашего автора повлиял «Обзор» Кармириса, который описывал

<sup>40</sup> Ibid. Σ. 128–132.

<sup>41</sup> Ibid. Σ. 36–38; 185–186.

<sup>42</sup> Ibid. Σ. 141–143; 197–200.

православную сотериологию сходным образом<sup>43</sup>, а также вышедшая в 1956 г. монография Андреаса Феодору «Об обожении человека учение греческих отцов Церкви до Иоанна Дамаскина», впервые в современном греческом богословии подробно изложившая этот важный вопрос.

В сравнении с греческими и русскими догматистами Трембелас более подробно раскрывает вопросы, связанные с учением о Деве Марии. Наряду с изложением традиционных тем о ней как о Богородице и Приснодеве он касается и вопроса о степени ее греховности. Разумеется, он отвергает учение об отсутствии у нее первородного греха. Неприемлемы для него и учения о ее телесном взятии на небо, посредничестве в раздаче всякой благодати и соучастии в искупительной Жертве Спасителя. Что же касается личных грехов, то, вопреки Андруцосу и Пападопулосу<sup>44</sup>, на основании многочисленных святоотеческих свидетельств он указывает не только на возможность для нее грешить, но и на ее действительные слабости и несовершенства. Поэтому наш автор называет ее Всесвятой только в относительном смысле слова как достигшую по дару благодати особо высокой степени праведности<sup>45</sup>.

Описывая процесс спасения, Трембелас подчеркивает единство благодати при многообразии ее конкретных действий. Сначала благодать воздействует на человека, обращая его к Богу и подготавливая к обретению спасения. Затем, уже при вступлении в Церковь, следуют этапы оправдания и освящения. Причем наш автор рассматривает их как две стороны одного явления. Он решительно не принимает такой взгляд на оправдание, согласно которому оно состоит только во внешнем объявлении грешника праведником и покрытии остающихся в нем грехов, которые отныне не вменяются ему в вину. В действительности оправдываемый получает от Бога очищение от греха и искоренение всякой склонности к нему, и одновременно он обретает освящение, рождаясь к новой жизни во Христе<sup>46</sup>.

Эту новую жизнь Трембелас описывает в выражениях, представляющих прогресс по сравнению с Андруцосом. Оправданный умирает своим ветхим человеком и возрождается новым для того, чтобы всю земную жизнь постепенно возрастать в меру возраста Христова. При вступлении в Церковь благодать Св. Духа дается равно всем возрожденным, но усваивать ее они начинают в зависимости от своих личных усилий. Их природа при этом по сущности остается той же, но исцеляется и становится здоровой. Следы ветхого человека в ней еще остаются и изживаются по мере прорастания семени новой жизни. Эта духовная борьба продолжается в течение всего земного пути, чтобы завершиться окончательной победой уже после кончины<sup>47</sup>.

Экклезиология Трембеласа также несет в себе новые черты в сравнении с богословием Андруцоса. Эти черты наш автор заимствовал в том числе

<sup>43</sup> Καρμίρης Ι. Σύνοψις της δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Σ. 52–59.

<sup>44</sup> Παπαδόπουλος Ι. Ελίτομος δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Αλεξάνδρεια, 1932. Σ. 83.

<sup>45</sup> Τρέμπελας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 2. Σ. 212–216.

<sup>46</sup> Ibid. Σ. 262–264.

<sup>47</sup> Ibid. Σ. 288–295.

и из «Обзора» Кармириса, рассуждавшего о новой жизни всех верных, собранных в едином Богочеловеческом организме<sup>48</sup>. Наш автор активно подчеркивает бытие Церкви как Тела Христова, напоенного благодатью Св. Духа. Это организм, соединенный со своим Главой в единое целое, и благодаря этой связи служащий теснейшему соединению человека с Богом. Пытаясь дать описание Церкви, он указывает, что оно должно включать в себя отражение как ее видимой, так и невидимой стороны. В результате он формулирует следующее определение: «Церковь — это богоустановленное общество от самого начала и до конца мира из всякого рода Богом призванных людей, соединенных одной и той же правой верой и общением в одних и тех же Божественных таинствах и объединенных Главою Господом в одно нравственное Тело, одновременно видимое и невидимое, обслуживаемое и управляемое духовенством в соответствии с непрерывным апостольским преемством, установленным Самим Господом, и продолжающее под Божественным дыханием и воздействием Духа спасительное дело Господне до второго пришествия». При этом греческий богослов сам признает, что данное определение в большей степени описывает внешние признаки Церкви, внутренняя же ее сущность до конца не постижима и может восприниматься только верой<sup>49</sup>.

Трембелас подчеркивает, что внешняя и внутренняя стороны в Церкви неразрывно связаны, поскольку относятся к одному и тому же предмету. Но как Глава Христос предшествует церковному Телу, так и институциональный аспект его как богоустановленного учреждения спасения предпочтительнее общения верных в едином Телес<sup>50</sup>. Подобный акцент на внешнем вызвал критику Никоса Мацукаса, который считал первичным как раз харизматическое качество Церкви, а институциональность, если она и необходима в нашей земной жизни, в любом случае вторичной<sup>51</sup>.

Рассуждая о Церкви как о хранилище полноты благодати и ковчеге, вне которого никто не может достигнуть спасения, Трембелас вместе с тем с осторожностью замечает, что нам неизвестен суд Божий о каждом отдельном человеке. Наш автор предполагает, что находящийся в непреодолимом неведении и при этом старающийся жить в соответствии с голосом совести может рассчитывать на Божественное милосердие. Однако это предположение он не считает твердо доказанным, а только вероятным, поскольку данный вопрос однозначно не решен Откровением или официальным церковным постановлением<sup>52</sup>.

В соответствии со своим более глубоким, чем у Андруцоса, пониманием Церкви, Трембелас рассматривает с самых разных сторон и ее свойства. Единство Церкви заключается в одной вере всех ее членов, участии в одних таинствах и руководстве одной священной иерархией, а также в союзе мира

<sup>48</sup> Καρμίρης Ι. Σύνοψις της δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Σ. 79–81.

<sup>49</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 2. Σ. 340.

<sup>50</sup> Ibid. Σ. 341.

<sup>51</sup> Matsoukas N. Scholastic influences on greek-orthodox manuals of dogmatic and symbolic theology during the 20<sup>th</sup> century (general principles of orthodox theology) // The Greek Orthodox Theological Review. 2000. Vol. 45. P. 561–562.

<sup>52</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 2. Σ. 342–347.

и любви между всеми верующими. Это внешнее организационное единство нельзя считать чем-то второстепенным, заменяя его представлением о невидимой идеальной Церкви. Однако вместе с тем, помимо внешнего единства, все члены Церкви соединяются и в одном мистическом Теле, управляемом своей Главой и оживотворяемой одним Св. Духом. Особенно это внутреннее единство реализуется в таинстве Евхаристии, в котором все верные участвуют в одном Теле Христовом<sup>53</sup>. Свойство же кафоличности сводится к распространению Церкви по всему миру, среди всех народов и стран, а также ее непрерывному бытию от своего основания через все века до кончины мира. В этом отношении кафоличность прямо связана с единством, поскольку без единства Церковь не смогла бы распространяться в пространстве и времени, т.к. распалась бы на множество не связанных между собою частей<sup>54</sup>.

Рассматривая статус мирян, Трембелас пишет, что хотя в Церкви и есть их отличие от клира, но преобладает единство. Он даже утверждает, что, несмотря на различие дарований, в Церкви все члены имеют равную честь, поскольку принадлежат одному Телу и принимают дары от одного Духа. Все миряне через таинства Крещения и Миропомазания духовно приобщаются к царственному священству Спасителя, т.е. к Его тройственному достоинству как пророка, священника и царя. В качестве пророческого служения наш автор признает за ними определенный дар учительства, но при первенствующем положении духовенства. Поэтому он не может полностью согласиться с высказываемой некоторыми православными богословами мыслью, согласно которой Церковь непогрешима только как целое, но не в отдельных представителях иерархии. Это учение правильно, если имеет в виду то, что истину должны хранить не только священнослужители, но и весь церковный народ, но оно становится ошибочным, когда из него делают вывод, что между духовенством и мирянами вообще нет различия в правах учительства и управления. Как священники миряне приносят самих себя Богу в качестве духовной жертвы, сораспинаясь со Христом и умерщвляя греховные страсти, а также вместе с духовенством вкушают Евхаристию<sup>55</sup>.

Учение Трембеласа о служении мирян представляет существенное изменение в сравнении с Андрусосом и всей предшествующей традицией. Неудивительно поэтому, что публикация в 1940–50-х гг. ряда статей, посвященных этому вопросу, вызвала недовольство и обвинения в адрес нашего автора вплоть до призывов отлучить его от церковного общества. В результате он был вынужден оправдываться и доказывать, что его позиция полностью соответствует святоотеческому мнению<sup>56</sup>. В 1959 г. Трембелас вступил в полемику с Кармирисом, который утверждал, что миряне называются царственным священством только в духовно-нравственном смысле, как призванные свидетельствовать истинную веру словом и жизнью, побеждать греховные страсти и приносить себя в жертву Богу. Наш автор, не отвергая такое толкование, подчеркивал, что достоинство царственного священства мирян не сводится

---

<sup>53</sup> Ibid. С. 349–354.

<sup>54</sup> Ibid. С. 356–357.

<sup>55</sup> Ibid. С. 366–386.

<sup>56</sup> Τρέμβελας Π. Οι λαϊκοί εν τη Εκκλησία: το “Βασιλείον ιεράτευμα”. Αθήναι, 2008. Σ. 1–4.



только к почетному наименованию, но и дает им определенные права и ответственность в деле защиты истинной веры, в совместном со священнослужителями возношении молитв и причащении<sup>57</sup>. Также он настаивал на праве мирян принимать участие в выборах духовенства и управлении Церковью<sup>58</sup>. Такая его позиция не была только лишь теоретическим убеждением, — греческий богослов в течение десятилетий был одним из ведущих участников братств «Жизнь» и «Спаситель», которые старались включить мирян в активную церковную жизнь. Надо отметить, что в дальнейшем и Кармирис, возможно, под влиянием Трембеласа, стал высказывать взгляды, сходные с теми, что имел наш автор<sup>59</sup>.

В вопросе об отношении к совершенным вне Православной Церкви таинствам Трембелас в целом присоединяется к теории икономии, поддерживаемой в том числе Андруцосом, Пападопулосом<sup>60</sup> и Кармирисом<sup>61</sup>, и официально признанной Элладской Православной Церковью в 1939 г. Однако эту теорию он принимает в менее строгой и последовательной форме. Таинства, совершенные еретиками и раскольниками, наш автор рассматривает как недействительные. Чтобы они имели силу, недостаточно их совершения по установленному порядку правильно рукоположенным священником, но необходимо и то, чтобы он продолжал поддерживать неразрывную связь с Православной Церковью. Потому что отпавший священник утрачивает полученную благодать и, по причине неуничтожимости печати священства формально сохраняя сан, по сути, становится мирянином, не имеющим права совершать таинства. Однако из этого не следует, что совершенные им таинства следует считать вообще не существующими. Ведь отделившиеся от Православия конфессии уклонились от истины только в некоторых пунктах, но не отвергли в целом христианскую веру и исповедание вочеловечившегося Сына Божьего как Спасителя. Поэтому таинства у них искажены только в той степени, в какой искажена у них истина. Православная Церковь как хранительница полноты благодати может восполнить и довести до совершенства эти таинства, которые, с точки зрения акривии, следовало бы воспроизводить заново. Что же касается условий такого снисходительного отношения, то практика в этом вопросе с течением времени значительно менялась, потому что Церковь не связана в данном случае строгими правилами и может действовать, исходя из соображений пользы в конкретных обстоятельствах<sup>62</sup>. Пытаясь объяснить противоречивую практику Церкви, греческий богослов создал еще более сложную теорию, в которой безблагодатность таинств парадоксальным образом сочетается с их частичной действительностью, которая доводится до совершенства при вступлении в Православие.

---

<sup>57</sup> Ibid. Σ. 88–103.

<sup>58</sup> Ibid. Σ. 17–34.

<sup>59</sup> Ibid. Σ. 104–115.

<sup>60</sup> Παπαδόπουλος Ι. Ελίτιμος δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας... Σ. 192–194.

<sup>61</sup> Καρμίρης Ι. Σύνοψις της δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Σ. 96.

<sup>62</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 3. Σ. 41–57.

Строгий подход к инославным довольно логично привел к тому, что в отношении происходившего в последние десятилетия его жизни расцвета экуменического движения Трембелас занимал довольно сдержанную, скорее даже скептическую позицию. В 1964 г. он высказал свое отношение к некоторым идеям прот. Николая Афанасьева. В статье «Unam Sanctam» о. Николай, исходя из разработанной им евхаристической экклесиологии, предлагал православным и католикам немедленно вступить в общение в таинствах, оставив на будущее решение всех догматических различий. Греческий богослов отнесся к этим идеям отрицательно, отвергнув экклесиологию о. Николая как противоречащую всей церковной традиции. Он подчеркнул, что все местные Церкви связывает не только Евхаристия, но и единство вероучения, и разделение в вере неизбежно приводит и к разделению в таинствах. Поэтому для восстановления общения требуется прежде всего догматическое единство, которое со времени раскола 1054 г. не только не приблизилось, но еще более отделилось<sup>63</sup>. Приводя правильные возражения против указанной выше теории, наш автор при этом не объясняет, каким образом возникавшие догматические различия в течение первого тысячелетия существования Церкви не препятствовали евхаристическому общению между Западом и Востоком.

В дальнейшем взгляды Трембеласа по этому вопросу не изменились. В 1971 г. он ответил на запрос Синода Элладской Церкви относительно ее участия в экуменическом движении. В своем ответе он сообщил, что деятельность во Всемирном Совете Церквей считает приемлемой только в том случае, если его действия и решения будут носить православный характер. Любые попытки объединения Православной Церкви с другими христианскими конфессиями не должны совершаться в духе богословского минимализма, а только при полном согласии в догматах, определенных на семи Вселенских Соборах<sup>64</sup>.

Рассуждая о числе таинств, Трембелас признает, что в Писании и Древней Церкви их перечень не был четко определен, хотя упоминания о священнодействиях, которые в будущем составили семь таинств, безусловно, были. В дальнейшем, когда данный вопрос был официально решен на Западе, Православная Церковь без возражений приняла это учение и этим подтвердила его истинность. Число семь установлено Богом по Его мудрости и воле, которые не могут быть постигнуты нашим умом. Относительно прочих священных обрядов наш автор считает, что они тоже передают благодать, хотя и в большей степени зависят от субъективного настроения участников, не столь необходимы для спасения, как таинства, и установлены не Богом, а Церковью данной Им властью<sup>65</sup>.

Учитывая, по-видимому, критику в адрес Андруцоса, Трембелас дает таинствам более обширные и содержательные определения. Так, Крещение он определяет как «таинство, в котором верующий через тройное погружение

<sup>63</sup> Τρεμπέλας Π. Θεωρία ἀπαράδεκτοι περὶ τὴν Unam Sanctam // Ἐκκλησία. 1964. Σ. 351–353.

<sup>64</sup> Τρεμπέλας Π. Ἐπὶ τῆς Οἰκουμενικῆς κινήσεως καὶ τῶν θεολογικῶν διαλόγων. Αθήναι, 2007. Σ. 92–95.

<sup>65</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας... Τ. 3. Σ. 58–66.

и исхождение из воды и призывание имени трех Лиц Божества возрождается от Св. Духа, становясь новым творением во Христе»<sup>66</sup>. Суть этого священнодействия он описывает в сходных с Андруцосом выражениях, однако раскрывает ее значительно более подробно. Она состоит в умирании ветхого человека, прощении грехов и наказаний за них, возрождении от Св. Духа, вступлении в Царство Божье, облечении во Христа, обновлении жизни в святости и даре быть чадом Божьим и сонаследником вечной жизни. Наш автор подчеркивает, что в этом таинстве происходит коренное изменение природы, ее новое рождение, подобное уникальному телесному рождению, раз и навсегда формирующему облик и характер человека. Поэтому таинство Крещения единственно и неповторимо и налагает на принимающего его неизгладимую печать<sup>67</sup>.

Давая определение таинству Миропомазания, Трембелас пишет, что это «такой Богоустановленный обряд, в котором совершенно изшедшие из купели и принявшие омовение возрождения во Христе, с помазанием освященным миром членов их тел и с прибавлением служителем при каждом крестообразном помазании “Печать дара Духа Святого. Аминь”, принимают через осенение их Св. Духом Его дары, необходимые для укрепления, возрастания и приведения к совершенству начавшейся в них новой жизни»<sup>68</sup>. В данном определении наш автор старается охватить все основные стороны таинства. Он подчеркивает, в противовес западной традиции, четкую связь между таинствами Крещения и Миропомазания, второе из которых совершается сразу после первого. Подобно тому, как родившиеся физически сразу нуждаются в воздухе и свете, духовным младенцам необходима светлая и животворящая атмосфера Св. Духа, укрепляющая их в новой жизни во Христе и вооружающая на борьбу с нападениями лукавого. Через исхождение Духа они получают общие дарования и особые харизмы, необходимые им на пути к совершенству<sup>69</sup>.

Относительно замены возложения рук на помазание освященным миром Трембелас высказывает согласие с мнением Андруцоса. Традиция помазания лиц, вступающих на ответственное служение, существовала еще в Ветхом Завете, но одного этого факта было бы недостаточно для принципиального изменения первоначальной практики. Не могло быть это и решением пастырей Древней Церкви, потому что они бережно хранили новозаветные предания. Следовательно, данное изменение было произведено самими апостолами, когда по причине значительного умножения крещеных и невозможности личного присутствия они стали заменять возложение рук помазанием освященным ими миром<sup>70</sup>.

Евхаристию Трембелас определяет как «таинство, в котором Христос, действительно и существенно присутствующий под видами хлеба и вина, присимый как бескровная Жертва, изображающая на Кресте однократно и навеки

---

<sup>66</sup> Ibid. Σ. 67.

<sup>67</sup> Ibid. Σ. 93–100.

<sup>68</sup> Ibid. Σ. 119.

<sup>69</sup> Ibid. Σ. 117–118.

<sup>70</sup> Ibid. Σ. 129–130.

принесенную, преподается верным в животворящую пищу и общение»<sup>71</sup>. Он указывает, что присутствие Христа в таинстве следует понимать не в символическом, но в буквальном смысле слова. Сам процесс совершения таинства он традиционно называет «преложением», «претворением», «изменением» и тому подобными терминами. Что же касается понятия «пресуществление», то наш автор присоединяется к мнению православных богословов, которые считали, что оно допустимо как выражение представления о том, что же происходит в таинстве, но уклонялись от попытки точно сформулировать сам процесс этого изменения, поскольку он уникален и превосходит всякое человеческое понимание. Неприемлемым для нашего автора является только такое представление, согласно которому хлеб и вино по сути не изменяются, а Христос только таинственно соединяется с ними и начинает в них пребывать<sup>72</sup>.

Исследуя вопрос о моменте литургии, в который совершается таинство Евхаристии, Трембелас высказывает точку зрения более широкую, чем у его предшественников. Наш автор приводит недостаточные и противоречивые свидетельства Древней Церкви. Он указывает, что призывание Св. Духа с благословением хлеба и вина является только ключевым моментом совершения таинства, но не полностью включает его. Если для крещения человека достаточным было бы соединение его водой с призыванием имени Лиц Святой Троицы, то таинство Евхаристии необходимо включает в себя и слова Спасителя, сказанные на Тайной Вечери. Более того, сохранению ее существенного характера служат и вступительная часть анафоры, предваряющая эти слова, и поминовения, следующие за призыванием Св. Духа, т.е. весь Евхаристический канон в совокупности<sup>73</sup>.

Трембелас определяет Покаяние как «Богоустановленное таинство, в котором священник от имени Господа отпускает совершенные после Крещения грехи с сокрушением и искренним расположением к изменению жизни и добродетельной жизни исповедующему их верному»<sup>74</sup>. В данном определении, подобно Андруцосу, он говорит только о прощении грехов, но не упоминает о действительном духовном очищении кающегося через благодатное на него воздействие, о чем все-таки писали русские догматисты. Хотя в этом определении он и подчеркивает по сложившейся традиции власть священника, но далее в своих рассуждениях расходится с Андруцосом относительно роли духовника в таинстве. Трембелас признает судебную власть священника над кающимся, данную Самим Господом. Но при этом он пишет и о принципиальном отличии духовного суда от мирского, так как целью священника является не наказание преступника по установленному закону, а милостивое дарование кающемуся прощения и исцеления от греха. Наш автор указывает на ходатайственный характер разрешительной молитвы, в которой иерей только просит Бога о прощении грехов кающегося. В этом проявляется отличительная особенность Православной Церкви, поскольку в Католической с позднего Средневековья утвердилась формула, в которой подчеркивается

---

<sup>71</sup> Ibid. С. 142.

<sup>72</sup> Ibid. С. 193–200.

<sup>73</sup> Ibid. С. 158–163.

<sup>74</sup> Ibid. С. 238.

личность и власть священнослужителя<sup>75</sup>. Впрочем, последнее сопоставление может относиться только к греческой традиции, потому что русская под влиянием Запада как раз стала практиковать разрешительную молитву, которая была заимствована из католического обряда и подчеркивала власть духовника.

Трембелас указывает, что совершителями таинства Покаяния могут быть только епископы и пресвитеры. Нурукоположенный монах или мирянин могут и даже нравственно обязаны в меру своих сил выслушивать исповедь и подавать духовные утешения и советы, но они не имеют дара разрешать от грехов. Если на Востоке в послеиконоборческую эпоху и распространилась традиция поручать проведение исповеди исключительно монахам, то она относилась только к тем иночествующим, которые имели священный сан. Поручение таинства Покаяния только монашествующим, равно как и необходимость специального благословения епископа на духовничество, могут относиться только к частным каноническим традициям, поскольку при рукоположении любой пресвитер получает дар разрешения человека от грехов<sup>76</sup>.

Священство, по определению Трембеласа, это «от Самого Господа установленное таинство, в котором через возложение с молитвой рук епископа на рукополагаемого в одну из трех степеней священного чина передается ему укрепляющая его немощь Божественная благодать для законного и богоугодного осуществления власти и служений своей степени»<sup>77</sup>. Не раскрывая подробно тех дарований, которые подаются в этом таинстве, наш автор результат воздействия благодати, вслед за Андруцосом, Пападопулосом<sup>78</sup>, Кармирисом<sup>79</sup> и всей греческой традицией, называет неизгладимой печатью, поскольку она запечатлевает в душе священнослужителя особую форму, навсегда отличающую его от мирянина. В этом отношении таинство Священства подобно Крещению, поскольку в обоих случаях происходит уникальное событие, оказывающее особое воздействие на человека и навсегда изменяющее его жизнь. Подобное изменение не зависит от степени достоинства принимающего эти таинства и в дальнейшем не повторяется даже при отпадении христианина от Церкви<sup>80</sup>.

Касаясь момента совершения таинства Священства, Трембелас указывает, что оно происходит во время чтения молитв, соответствующих степени рукополагаемого. При этом он не признает в качестве совершающих таинство слов возглас епископа «Божественная благодать». Этот возглас, как показывают исторические исследования и само его содержание, является только объявлением решения о хиротонии и призывом помолиться о ее совершении, поэтому он предваряет начало таинства, но не есть его осуществление<sup>81</sup>. Русские дореволюционные догматисты в этом вопросе разделились между собой, так что одни из них признавали в качестве тайносовершительных слов

---

<sup>75</sup> Ibid. Σ. 272–278.

<sup>76</sup> Ibid. Σ. 269–272.

<sup>77</sup> Ibid. Σ. 287.

<sup>78</sup> Παπαδόπουλος Ι. Ελίτομος δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας... Σ. 242.

<sup>79</sup> Καρμίρης Ι. Σύνοψις της δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Σ. 95.

<sup>80</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 3. Σ. 312–313.

<sup>81</sup> Ibid. Σ. 309–310.

только возглашение, а другие прибавляли к нему и последующие молитвы<sup>82</sup>, но никто из них не принимал мнение нашего автора.

В соответствии с учением, согласно которому вне Церкви нет проявления благодати, Трембелас по акривии не признает действительными хиротонии неправославных. При переходе в Православие они должны быть принимаемы как миряне и рукополагаться, а принявшие посвящение и затем перешедшие в другую конфессию или раскол при возвращении обратно должны приниматься в том сане, который имели на момент выхода из Церкви. Но на протяжении истории при подходе по икономии хиротонии вне границ Православия нередко все-таки признавались и при приеме в Церковь не совершались. Наш автор одобряет подобную гибкость и выступает против установления в данном вопросе однозначного канона, чтобы Церковь в конкретной ситуации имела свободу применять строгий или мягкий подход<sup>83</sup>.

Брак Трембелас определяет как «таинство, в котором через благословение священника естественный союз, заключаемый между мужчиной и женщиной, свободно сочетающихся в общение вечной жизни, освящается, возвышаемый над состоянием, бывшим прежде падения прародителей под благословением Творца, и сочетающимся подается благодать к полному достижению целей этого Божественного установления»<sup>84</sup>. Брак, пишет греческий богослов, был учрежден Господом при творении прародителей. Претерпев повреждение в результате грехопадения, в таинстве он обновляется, получая благодать к осуществлению указанных еще в раю целей. К ним относятся полное душевное и телесное единство супругов, превышающее любой другой естественный союз, а также рождение и воспитание детей. Но, кроме этого, брак получает в Новом Завете особое высшее значение, поскольку Христос, оставив Небесного Отца, сходит на землю, чтобы прилепиться к Своей Невесте, т. е. к Церкви, стать с нею одним духом и составить благодатный плодотворный союз<sup>85</sup>. В отношении церковных браков православных с инославными греческий догматист указывает, что они недопустимы по канонам и совершаются только по икономии при определенных условиях<sup>86</sup>.

Под Елеосвящением Трембелас понимает «таинство, в котором верующий через помазание его пресвитерами Церкви елеем с молитвами получает исцеляющую благодать, действующую по воле Божьей к пользе верующего для исцеления тела и души»<sup>87</sup>. Вслед за Андруцосом главной целью таинства он считает не прощение грехов, а ослабление телесной болезни или полное исцеление от нее, а также духовное укрепление и утешение страждущего. Об этом ясно говорит Послание апостола Иакова (Иак 5:14), кроме того, для очищения от грехов существует специально для этого предназначенное таинство Покаяния. В этом таинстве прощаются грехи, высказанные

---

<sup>82</sup> Малиновский Н., *прот.* Православное догматическое богословие. Т. 4. Сергиев Посад, 1909. С. 292–293.

<sup>83</sup> Τρεμβέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Т. 3. Σ. 315–319.

<sup>84</sup> Ibid. Σ. 320.

<sup>85</sup> Ibid. Σ. 321–325.

<sup>86</sup> Ibid. Σ. 341–342.

<sup>87</sup> Ibid. Σ. 347.

на исповеди, а в Елеосвящении — те, о которых искренне кающийся неумышленно умолчал по забвению, неведению или болезненной слабости<sup>88</sup>.

В заключительной части своего труда Трембелас раскрывает вопросы эсхатологии. В отличие от Андруцоса, считавшего представление о мытарствах частным мнением некоторых отцов, наш автор называет его общепринятым учением Церкви. Существовая в несколько отличных друг от друга исторических формах, оно выражает единую мысль о частном суде над душой после исхода из тела, в результате которого определяется ее посмертная участь<sup>89</sup>. Как и Андруцос, наш автор тему почитания святых и икон помещает в разделе эсхатологии, а не экклезиологии, не говоря при этом ничего нового.

Относительно временной участи усопших Трембелас замечает, что смерть кладет предел покаянию и делам святости, возможным только на земле. Испытывая после частного суда в загробном мире воздаяние за свою земную жизнь, душа может получить помощь через совершение за нее евхаристической Жертвы и различных благотворений. Эта помощь не может принципиально изменить ее участь, переведя из ада в рай, но, вопреки Андруцосу и в согласии с Пападопулосом<sup>90</sup> и Кармирисом<sup>91</sup>, наш автор считает, что душа находящегося в аду все-таки может получить некоторое облегчение наказаний. Если человек умер в упорной нераскаянности и неверии, то в будущей жизни он не будет иметь надежды на исправление, потому что добровольно отверг Христа на земле. Что же касается тех, кто в земной жизни не имел объективной возможности услышать благовестие, то наш автор с большой осторожностью относится к допущению, что им в посмертном состоянии будет открыто знание о Христе и предоставлена возможность сделать духовный выбор — принять Его или нет, поскольку это мнение не имеет основания в Откровении и очень сомнительно<sup>92</sup>.

Касаясь состояния тел после всеобщего воскресения, Трембелас замечает, что они будут идентичны нашим и в то же время отличны от них. Если одни церковные писатели полагали, что в день воскресения Бог соберет рассеянные по миру элементы нынешних тел и воссоединит их в обновленном виде, а другие, учитывая непрерывную изменчивость нашего нынешнего состояния, считали, что Он, сохранив ту же форму, создаст нам тела из нового вещества, то третьи, стараясь совместить две предыдущие точки зрения, учили о том, что душа, после смерти сохраняя в себе отпечаток той же формы со всеми характерными особенностями конкретного человека, в воскресении привлечет к себе элементы своего тела, объединив их в новом возрожденном человеке. Наш автор уклоняется от одобрения какой-либо из этих теорий, считая их частными мнениями и указывая только, что будущие тела по сущности будут теми же, что и сейчас. Он добавляет, что воскресшие тела преобразуются в такое устройство, которое необходимо для нормального обитания

<sup>88</sup> Ibid. Σ. 361–363.

<sup>89</sup> Ibid. Σ. 378–380.

<sup>90</sup> Παπαδόπουλος Ι. Επίτομος δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας... Σ. 265.

<sup>91</sup> Καρμίρης Ι. Σύνοψις της δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Σ. 108–109.

<sup>92</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 3. Σ. 411–418.

в обновленном мире. Тела станут легкими и одухотворенными, а у праведников еще и прославленными, но не превратятся в чистый дух, а сохраняют в своей основе нынешнюю вещественность. Изначально устроенное разделение на два пола упразднится, а системы организма, созданные для питания и размножения, исчезнут по причине отсутствия необходимости в них<sup>93</sup>. Относительно последней мысли стоит заметить, что предшественники нашего автора или уклонялись от решения вопроса об упразднении полов в воскресении, или же не соглашались с его мнением<sup>94</sup>.

В будущем Царстве, пишет Трембелас, праведники обретут состояние, которое являлось непосредственной целью Боговоплощения, а именно обожение. Это состояние не предполагает, что в слиянии с бесконечной Божественной сущностью произойдет уничтожение человеческой природы и наших личностей, поскольку они навечно сохраняются в самой своей основе, но означает приобщение праведников к благодати и славе. Это произойдет через вечное блаженное соединение с обоженной человеческой природой Бога-Слова, которая объединяет всех верующих в Его Теле, т.е. в Церкви<sup>95</sup>. Эти правильные мысли предполагают, что для полноты блаженства человека и его полного соединения с Богом необходимо было воплощение Слова с восприятием и преображением Им нашей природы. Но это противоречит поддержанной нашим автором идее о спасении от греха как единственной цели Боговоплощения и о полноте блаженства наших прародителей в раю еще до грехопадения.

Касаясь описания мучений, которые будут испытывать грешники, Трембелас замечает, что их можно понимать и аллегорически, как изображение терзающих человека страстей, но при этом они будут носить и буквальный внешний характер и располагаться в определенном месте<sup>96</sup>. В вопросе о продолжительности воздаяний после всеобщего суда Трембелас однозначно поддерживает традиционное учение об их абсолютной вечности. Ведь упорство в грехе нередко производит в душе нечестивого ожесточение до такой степени, что для его изменения понадобилось бы полное уничтожение его воли и низведение до степени неразумного животного. В таком ожесточении пребывают вечно противящиеся Богу демоны, а также упорствующие грешники, которых невозможно бывает удержать от преступления даже угрозами заключения и смертной казни. Поэтому вечное наказание из-за их постоянной нераскаянности представляется для них вполне естественным и справедливым. Единственное снисхождение, которое допускает греческий богослов в отношении неправедных, это возможность ослабления мучений для тех, кто окажется менее виновными по своему незнанию истины или меньшей степени греховности<sup>97</sup>.

В будущем, пишет Трембелас, мир ожидает преображение, в результате которого образуются новые небо и земля. Но относительно того, как именно это произойдет, мы имеем больше вопросов, чем ответов. Как будущий мир совместит в себе бесплотных ангельских духов с преображенными

---

<sup>93</sup> Ibid. Σ. 467–477.

<sup>94</sup> Малиновский Н., *прот.* Православное догматическое богословие... Т. 4. С. 607–609.

<sup>95</sup> Τρεμπέλας Π. Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας... Τ. 3. Σ. 494–496.

<sup>96</sup> Ibid. Σ. 492–493.

<sup>97</sup> Ibid. Σ. 501–506.



человеческими телами и вещественной природой? Обновится ли весь существующий мир в совокупности, или только наша галактика, или только наша солнечная система, или только наша планета с окружающей ее атмосферой? Св. Писание скорее указывает на последнее, но тогда становится непонятным, как это новое состояние земли, чуждое тления и темноты, будет совмещаться с окружающим ее остальным миром, оставшимся в прежнем состоянии<sup>98</sup>. Наш автор не дает даже предположительных ответов на эти вопросы, указывая, что они составляют тайну. В этом он проявляет больше осторожности, чем его предшественники, которые однозначно указывали на то, что изменение охватит всю материальную Вселенную без исключения.

## Заключение

«Догматика Православной Кафолической Церкви» по своему размеру стала крупнейшим современным греческим учебником по этой дисциплине. Она имеет определенное преемство с аналогичным трудом Андруцоса, что выразилось как в самой структуре сочинения, так и в его содержании. Вместе с тем Трембелас сумел развить важные темы, которые отсутствовали у его предшественника, особенно в сфере сотериологии и эkkлeзиoлoγии. Если труд Андруцоса долго не имел себе конкурентов, то вслед за сочинением Трембеласа стали появляться другие подобные учебники. Однако ни один из них не смог затмить труд нашего автора, переиздаваемый до сих пор. Его в основном одобряли, хотя раздавалась и резкая критика. Высокие церковные иерархи отзывались о «Догматике» и в целом о трудах Трембеласа с большой похвалой как о точно выражающих православное вероучение<sup>99</sup>. Положительные отзывы делали П. Брациотис<sup>100</sup>, Романидис<sup>101</sup>, А. Феодору<sup>102</sup>, рассматривавшие нашего автора как ведущего догматиста своего времени. Довольно критическую оценку труда дали митр. Каллист (Уэр)<sup>103</sup> и Х. Яннарас<sup>104</sup>, подчеркивавшие его устарелость, схоластичность и чрезмерное западное влияние.

Работа Трембеласа мало рассказывает о западных богословских теориях, ограничиваясь почти исключительно изложением православного учения. Если Андруцос для своего труда черпал материал во многом из западных учебников, то Трембелас — почти исключительно из творений святых отцов. В этом отношении он сыграл свою роль в возвращении в греческом богословии интереса к учению восточных отцов, и нельзя согласиться с мнением Ж.-К. Ларше, согласно которому «Догматика» Трембеласа ничем не лучше, чем у Андруцоса<sup>105</sup>.

<sup>98</sup> Ibid. Σ. 512.

<sup>99</sup> Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας, Λέων τῆς Ὁρθοδοξίας. Αθήναι, 2010. Σ. 166, 208, 229.

<sup>100</sup> Ibid. Σ. 166–168.

<sup>101</sup> Ρωμανίδης Ι., πρωτ. Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Τ. Α'. Θεσσαλονίκη, 2009. Σ. 6–7.

<sup>102</sup> Θεοδώρου Α. Ο Π. Ν. Τρεμπέλας ως διδάσκαλος της ορθοδόξου δογματικής // Ευλαβές αφιέρωμα εις Παναγιώτην Ν. Τρεμπέλαν. Αθήναι, 2007. Σ. 45–47.

<sup>103</sup> Μπαθρέλλος Δ., π. Η Δογματική του Τρεμπέλα: Κριτική αξιολόγηση... Σ. 244–245.

<sup>104</sup> Γιανναράς Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα. Αθήναι, 2021. Σ. 334–341.

<sup>105</sup> Ларше Ж.-К. «Послеудя святым отцам»: Жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. М., 2022. С. 84.

Обширное цитирование святоотеческой литературы соответствовало направлению развивающегося в то время «неопатристического синтеза».

По выражению прот. Э. Лаута, Трембелас «был одним из последних богословов старой школы в Греции»<sup>106</sup>. «Догматика» нашего автора вышла в конце 50-х — начале 60-х гг., и в это же время в греческом богословии начал происходить коренной переворот, приведший к углубленному изучению восточных отцов, а также современных русских мыслителей. С 1930-х гг. со стороны греческих авторов уже выражалось недовольство сложившимся положением дел. Критике подвергали чрезмерное влияние Запада на православное богословие, отразившееся, в частности, на символических исповеданиях XVII в. и учебных пособиях. Соответственно, предлагалось вернуться к традиционному святоотеческому преданию с одновременным усвоением и того лучшего, что имеется в западном богословии<sup>107</sup>. Бафреллос правильно отмечает, что при жизни Трембеласа в христианском мире происходили бурные изменения, связанные с деятельностью русских православных мыслителей, появлением католического «нового богословия» и протестантской неоортодоксии, однако все эти явления не нашли никакого отражения на страницах «Догматики»<sup>108</sup>. Если учебник Андруцоса соответствовал своей эпохе со всеми ее недостатками, то сочинение Трембеласа выглядело в определенной степени архаичным в самый момент его издания. В дальнейшем наш автор старался исправить этот недостаток, усваивая текущие достижения греческой мысли, однако полностью сделать ему это не удалось.

### Источники и литература

1. Гончаренко В., прот. Перевод статьи (с предисловием) из «Энциклопедии богословия» Панайотиса Трембеласа «Период четвертый. Новейшее богословие. Греческое богословие» // Труды и переводы. Вып. 1. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. С. 160–171.

2. Ларше Ж.-К. «Последуя святым отцам»: Жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. М.: Паломник, 2022. 188, [4] с.

3. Лаут Э., прот. Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени. М.: Паломник, 2020. 620, [4] с.

4. Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 4. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1909. VI, 704 с.

5. Matsoukas N. Scholastic influences on greek-orthodox manuals of dogmatic and symbolic theology during the 20<sup>th</sup> century (general principles of orthodox theology) // The Greek Orthodox Theological Review. 2000. Vol. 45. P. 553–572.

6. Αλιβιζάτος Α. Αί σύγχρονοι θεολογικάί τάσεις έν τή έλληνική Όρθοδοξία // θεολογία. 1949. Τ. Κ'. Σ. 80–98.

---

<sup>106</sup> Лаут Э., прот. Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени. М., 2020. С. 369–370.

<sup>107</sup> Αλιβιζάτος Α. Αί σύγχρονοι θεολογικάί τάσεις έν τή έλληνική Όρθοδοξία... Σ. 82–87.

<sup>108</sup> Μπαθρέλλος Δ., π. Η Δογματική του Τρεμπέλα: Κριτική αξιολόγηση... Σ. 248–249.

7. Ανδρούτσος Χ. Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Αθήναι: Τυπογραφείον του "Κράτους", 1907. ιστ', 462 σ.
8. Γιανναράς Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα. Αθήναι: Ίκαρος, 2021. 512 σ.
9. Εγχειρίδιον (Καταγραφή ενός θεολογικού διαλόγου). Αθήναι: Αρμός, 2009. 252 σ.
10. Θεοδώρου Α. Ο Π. Ν. Τρεμπέλας ως διδάσκαλος της ορθοδόξου δογματικής // Ευλαβές αφιέρωμα εις Παναγιώτην Ν. Τρεμπέλαν. Αθήναι: Εταιρεία των φίλων του λαού, 2007. Σ. 44–48.
11. Θεοδώρου Ε. Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας // Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Τ. ΙΖ'. Αθήνα, 1971. Σ. Ζ'–ΠΔ'.
12. Καλαϊτζίδης Π. Μυστικισμός, Αποφατισμός, Καταφατική Θεολογία και τό ζήτημα τῆς πιστότητος στὴν Πατερικὴ θεολογία // ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ. Μεταξύ παράδοσης και ἀνανέωσης, μεταξύ ἐπιστήμης και ἱεραποστολῆ. Βόλος: Εκδοτικὴ Δημητριάδος, 2016. Σ. 261–335.
13. Καρμίρης Ι. Σύνοψις τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς Ορθοδόξου Καθολικῆς Εκκλησίας. Αθήναι: [χ.ο.], 1957. 112 σ.
14. Μουρατίδης Κ. Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας: ο μέγας πρόμαχος τῆς Ορθοδοξίας; Ἀπάντησι εἰς τὰ γραφέντα κατ' αὐτοῦ. Αθήναι: Εκδόσεις "Ορθόδοξου Τύπου", 1985. 121 σ.
15. Μπαθρέλλος Δ., π. Η Δογματικὴ τοῦ Τρεμπέλα: Κριτικὴ ἀξιολόγησι // ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ. Μεταξύ παράδοσης και ἀνανέωσης, μεταξύ ἐπιστήμης και ἱεραποστολῆ. Βόλος: Εκδοτικὴ Δημητριάδος, 2016. Σ. 239–260.
16. Μπαλάνος Δ. Κρίσις τῆς δογματικῆς τοῦ κ. Χριστοῦ Ανδρούτσου // Νέα Σιών. 1907. Τ. ΣΤ'. Σ. 669–706.
17. Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας. Λέων τῆς Ὀρθοδοξίας. Αθήναι: Ἀδελφότης Θεολόγων "Ὁ Σωτήρ", 2010. 312 σ.
18. Παπαδόπουλος Ι. Επίτομος δογματικὴ τῆς Ορθοδόξου Ανατολικῆς Εκκλησίας. Ἀλεξάνδρεια: Πατριαρχικόν Τυπογραφείον, 1932. 280 σ.
19. Ρωμανίδης Ι., πρωτ. Δογματικὴ και Συμβολικὴ Θεολογία τῆς Ορθοδόξου Καθολικῆς Εκκλησίας. Τ. Α'. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Σ. Πουρναράς, 2009. 356 σ.
20. Τρεμπέλας Π. Δογματικὴ τῆς Ορθοδόξου Καθολικῆς Εκκλησίας. Τ. 1. Αθήναι: Ἀδελφότης Θεολόγων "Ἡ Ζωή", 1959. 568 σ.
21. Τρεμπέλας Π. Δογματικὴ τῆς Ορθοδόξου Καθολικῆς Εκκλησίας. Τ. 2. Αθήναι: Ἀδελφότης Θεολόγων "Ἡ Ζωή", 1959. 422 σ.
22. Τρεμπέλας Π. Δογματικὴ τῆς Ορθοδόξου Καθολικῆς Εκκλησίας. Τ. 3. Αθήναι: Ἀδελφότης Θεολόγων "Ὁ Σωτήρ", 1961. 548 σ.
23. Τρεμπέλας Π. Επιστάσις μόνον ἢ θεοπνευστία; // Ἐκκλησία. 1938. Σ. 244–247, 260–264.
24. Τρεμπέλας Π. Ἐπὶ τῆς Οικουμενικῆς κινήσεως και τῶν θεολογικῶν διαλόγων. Αθήναι: Ἀδελφότης Θεολόγων "Ὁ Σωτήρ", 2007. 96 σ.
25. Τρεμπέλας Π. Θεωρίαι ἀπαράδεκτοι περὶ τὴν Unam Sanctam // Ἐκκλησία. 1964. Σ. 167–168, 198–200, 235–237, 268–270, 296–298, 318–320, 351–353.
26. Τρεμπέλας Π. Μυστικισμός – Αποφατισμός. Καταφατικὴ Θεολογία. Τεύχος Α'. Αθήναι: [χ.ο.], 1974. 98 σ.
27. Τρεμπέλας Π. Μυστικισμός – Αποφατισμός. Καταφατικὴ Θεολογία. Τεύχος Β'. Αθήναι: [χ.ο.], 1975. 71 σ.
28. Τρεμπέλας Π. Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ Εκκλησίᾳ: τὸ "Βασίλειον ἱεράτευμα". Αθήναι: Ἀδελφότης Θεολόγων "Ὁ Σωτήρ", 2008. Η', 310 σ.

*Протоиерей Владимир Хулап*

## На пути к эсхатологической целостности: некоторые аспекты богословия истории В. Панненберга

УДК 274-1:930.1(091)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_172  
EDN EPDGKH



*Аннотация:* Вольфхарт Панненберг подчеркивает принципиальную важность истории для христианского богословия, однако она может быть правильно осмыслена только перед лицом ее завершения. Поскольку единый Бог является источником всей универсальной истории, она представляет собой единое целое, определяющее все его отдельные части. Ключом к ее пониманию является воскресение Иисуса Христа, в котором превосхищается эсхатологическое исполнение мира и которое тем самым становится основой универсального евангельского притязания на истину. Вера пролептически открывает смысл в кажущейся бессмысленности как индивидуальной, так и всеобщей истории. Панненберг считает недопустимым как полный отказ от историзма в рамках диалектического богословия, так и антропологическую подмену субъекта истории. Дискутируя с К. Бартом и Р. Бультманом, он подчеркивает важность рационального осмысления универсального благовестия христианства, в том числе и с помощью исторической методологии, что должно свидетельствовать о единстве веры и разума.

*Ключевые слова:* история, время, вечность, богословие, библеистика, Священное Писание, Ветхий Завет, Новый Завет, протестантизм.

*Об авторе:* **Протоиерей Владимир Федорович Хулап**

Кандидат богословия, доктор теологии, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: v.khoulap@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1621-288X>

*Для цитирования:* Хулап В., прот. На пути к эсхатологической целостности: некоторые аспекты богословия истории В. Панненберга // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 172–187.

*Финансирование:* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-го проекта № 21-011-44069.

Статья поступила в редакцию 09.02.2023; одобрена после рецензирования 02.03.2023; принята к публикации 09.03.2023.

---

*Archpriest Vladimir Khulap*

## **Towards Eschatological Integrity: Some Aspects of the Theology of History by W. Pannenberg**

UDC 274-1:930.1(091)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_172  
EDN EPDGKH



*Abstract:* Wolfhart Pannenberg emphasizes the fundamental importance of history for Christian theology, but it can only be properly comprehended in the face of its completion. Since the one God is the source of all universal history, it is a single whole that determines all its separate parts. The key to its understanding is the resurrection of Jesus Christ, which anticipates the eschatological fulfillment of the world and thus becomes the basis of the universal gospel claim to truth. Faith proleptically discovers meaning in the seeming meaninglessness of both individual and universal history. Pannenberg considers unacceptable both the complete rejection of historicism within the framework of dialectical theology and the anthropological substitution of the subject of history. Discussing with K. Barth and R. Bultmann, he emphasizes the importance of a rational understanding of the universal message of Christianity, including with the help of historical methodology, which should testify to the unity of faith and reason.

*Keywords:* history, time, eternity, theology, biblical studies, Bible, Old Testament, New Testament, Protestantism.

**About the author: Archpriest Vladimir Fedorovich Khulap**

Doctor of Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Education, Head of the Department for Practical Theology at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: v.khoulap@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1621-288X>

*For citation:* Khulap V., archpriest. Towards the Eschatological Integrity: Some Aspects of the Theology of History by W. Pannenberg. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 172–187.

*Funding:* The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

The article was submitted 09.02.2023; approved after reviewing 02.03.2023; accepted for publication 09.03.2023.

Богословие истории стало одной из важнейших тем протестантской теологии прошлого столетия. Во многом оно развивалось в качестве реакции на «историзм» и либеральное богословие XIX в., в которых место Бога как субъекта истории занял человек, а в качестве ее цели рассматривалось гуманистическое развитие общества. Однако этот безграничный исторический оптимизм был радикально поставлен под вопрос катастрофой Первой мировой войны, после которой неоортодоксия в лице К. Барта заявила об абсолютной инаковости Бога и невозможности познания Его путем «естественной теологии». Р. Бультман положил в основу своей концепции экзистенциальный внеисторический опыт человека, подчеркивая необходимость «демифологизации» библейских текстов и, тем самым, различие между объективной историей и евангельской керигмой. Г. Эбелинг стремился разрешить проблему между объективным и субъективным восприятием истории а рамках герменевтического подхода, где главным связующим элементом стало истолкование слова Писания во все новых исторических условиях. В контексте этих и других моделей<sup>1</sup> развивает свое богословие Вольфхарт Панненберг (Wolfgang Pannenberg), наиболее важные взгляды которого на историю будут представлены далее.

Вольфхарт Панненберг (1928–2014) родился и вырос в нецерковной семье, однако в юношеском возрасте пережил внутреннее обращение, и после окончания Второй мировой войны начал изучать богословие в ряде немецких и швейцарских университетов. Впоследствии он преподавал теологию в Вуппертале (1958–1961), Майнце (1961–1967) и Мюнхене (1967–1994), став не только одним из выдающихся протестантских богословов XX в., но и активным участником лютеранско-католического диалога, деятельности Всемирного Совета Церквей и т. д.<sup>2</sup> Уже та сложная эпоха, в которую он формировался как личность и богослов, поставила перед ним вопрос о богословском осмыслении мировой истории. Эта тематика присутствует во многих его трудах: наряду с главным программным текстом в сборнике «Откровение как история»<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> См. подр. о протестантском богословии истории в XX в.: Brauer M. *Theologie im Horizont der Geschichte*. Frankfurt am Main, 1994; Essen G. *Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung*. Münster, 2016.

<sup>2</sup> См. о нем и его богословии подр.: Braaten C. E., Clayton P. *The Theology of Wolfgang Pannenberg*. Minneapolis, 1988; Lebkücher A., *Theologie der Natur*. Wolfgang Pannenberg's Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Neukirchen-Vluyn, 2011; Tupper E. F. *The Theology of Wolfgang Pannenberg*. London, 1974; Wenz G. *Wolfgang Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht. Mit einer Werkbibliographie 1998–2002 und einer Bibliographie ausgewählter Sekundärliteratur*. Göttingen, 2003. О его богословии истории см.: Koch K. *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfgang Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*. Mainz, 1988; Gózdź K. *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfgang Pannenberg*. Regensburg, 1988; Kendel A. *Geschichte, Antizipation und Auferstehung. Theologische und texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenberg's Verständnis von Wirklichkeit*. Frankfurt am Main, 2001; Лаврентьев А. *Историософская концепция в теологии Вольфхарта Панненберга: дисс. ... канд. фил. наук. М., 2015 (с подробной историографией вопроса)*.

<sup>3</sup> *Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung // Offenbarung als Geschichte / Hrsg. von W. Pannenberg*. Göttingen, 1961. S. 91–114. Именно этот сборник принес ему широкую известность; содержащиеся в нем статьи Панненберга и его

она играет важную роль в его трехтомном «Систематическом богословии»<sup>4</sup>, «Основах христологии»<sup>5</sup> и многочисленных статьях<sup>6</sup>.

### Откровение и целостность истории

«Догматические тезисы к учению об Откровении», содержащие многие центральные положения дальнейшей богословской мысли Панненберга, открываются ясным утверждением: «Самооткровение (Selbstoffenbarung) Бога, согласно библейским свидетельствам, осуществлялось не прямым образом, например, в виде теофании, но косвенно, через исторические дела Божии»<sup>7</sup>. Тем самым библейский Бог для него — это Бог всемирной истории, и ее невозможно по-настоящему постичь в рамках секулярного историзма, «если считать ее полем лишь человеческой деятельности; ибо человеческие действия сами по себе являются только элементами истории, но не тем, что придает целостность ее ходу»<sup>8</sup>. Принятие концепции автономной человеческой или всемирной истории означает отказ от библейского образа Бога, поскольку «христианское богословие не может отказаться от основы исторической реальности, не потеряв своей собственной идентичности, и передать приязания на монополию богословски нейтральному пониманию истории»<sup>9</sup>. Если история представляет собой действие Бога в Его творении, то взгляд на человека как на ее субъект разрушает ее внутреннее единство, поэтому «гарантирующий единство истории Божественный субъект... не может быть заменен никаким человеческим субъектом, ни ипостазированным коллективным субъектом, ни „коллективным единственным числом“ самой истории»<sup>10</sup>. Вместе с тем, именно историческая составляющая отсутствовала или была недостаточно представлена в рамках диалектического и экзистенциального богословия, внеисторический «авторитаризм» которых критикует Панненберг. Для него чуждо как антиисторическое «богословие Слова Божиего» К. Барта, который в своей борьбе против секулярного и богословского «историзма» настолько радикально противопоставил вечность Бога и время человеческой истории, что релятивировал ее значение для богословия<sup>11</sup>, так

---

марбургских коллег предлагают взгляд на Откровение, альтернативный точке зрения Барта и Бультмана.

<sup>4</sup> Pannenberg W. Systematische Theologie. 3 Bde. Göttingen, 1988–1993.

<sup>5</sup> Pannenberg W. Grundzüge der Christologie. Gütersloh, 1964.

<sup>6</sup> См. особ.: Pannenberg W. Heilsgeschehen und Geschichte // *Idem.* Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. Göttingen, 1967. S. 22–78; *Idem.* Hermeneutik und Universalgeschichte // *Ibid.* S. 91–123; *Idem.* Über historische und theologische Hermeneutik // *Ibid.* S. 123–159.

<sup>7</sup> Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung... S. 91.

<sup>8</sup> Pannenberg W. Die Offenbarung Gottes und die Geschichte der Neuzeit // *Idem.* Glauben und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken. München, 1975. S. 114.

<sup>9</sup> Pannenberg W. Geschichte — Geschichtsschreibung — Geschichtsphilosophie VIII. Systematisch-theologisch // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 12. Berlin, 1984. S. 660.

<sup>10</sup> Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen, 1983. S. 491.

<sup>11</sup> См. подр. о богословии истории К. Барта: Montgomery J. W. Karl Barth and Contemporary Theology of History // Bulletin of the Evangelical Theological Society. 1963. Vol. 6:2. P. 39–49.

и керигматическая теология Бультмана, подчеркивающая важность индивидуального экзистенциального ответа человека и тем самым не принимающая должным образом во внимание творческое спасительное действие Бога в рамках истории<sup>12</sup>.

Панненберг предлагает холистический взгляд на всемирную историю, поскольку в рамках его герменевтики правильное постижение любого отдельного события возможно лишь перед лицом осознания их всеобъемлющей совокупности. История для него — это «реальность в своей тотальности» (*Wirklichkeit in ihrer Totalität*)<sup>13</sup>, поэтому все исторические события должны рассматриваться не изолированно, но в рамках универсальной истории, которая укоренена в творческой и спасительной воле Бога. Целое первично по отношению к частному, поэтому именно в нем заключается полнота единой истины. Панненберг считает неправильным разделение истории на объективную научную дисциплину (*Historie*) и субъективное осмысление прошедших событий (*Geschichte*). Они неразрывно связаны друг с другом, невозможно разделять исторические факты и заключающийся в них смысл, поскольку каждое событие имеет значение для других событий и всей их совокупности. Только на основании этого онтологического единства события и его значения возможно объективное постижение истории, недоступное редукционистскому материалистическому взгляду<sup>14</sup>.

С точки зрения светского исследователя говорить о целостности всемирной истории невозможно: в ней нет определяющего начала, ясного содержательного центра или детерминирующего конца. Однако с богословской точки зрения эта целостность, безусловно, существует: если единый Бог — Господь всей мировой истории, а каждое отдельное событие обретает смысл только в рамках целого, то вся история с христианской точки зрения может обрести полноту своего смысла лишь в своем завершении. Это внутреннее единство истории Вселенной, человека и общества окончательно проявится лишь в эсхатологическом явлении Бога всему творению: «Откровение происходит не в начале, но в конце открывающей истории»<sup>15</sup>. Именно тогда все исторические события как «истории спасения», так и секулярной истории сложатся в единую целостную картину, все творение станет причастным полноте Царства Божиего и сможет созерцать Его величие. В связи с этим и богослову,

---

<sup>12</sup> См. подр. о значении истории в рамках экзистенциального богословия Р. Бультмана: *Ott H. Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*. Tübingen, 1955.

<sup>13</sup> *Pannenberg W. Heilsgeschehen und Geschichte...* S. 27.

<sup>14</sup> Тем самым он критикует позицию Г. Эбелинга, который сводит исторические события лишь к словесной форме их описания, тем самым делая акцент на тексте свидетельства и его историческом контексте, а также на герменевтической роли субъективного истолкователя. Продолжая идеи Х.-Г. Гадамера, Панненберг подчеркивает, что исторические тексты прошлого имеют горизонт, отличающийся от нашего, поэтому необходимо расширять наш горизонт таким образом, чтобы он слился с горизонтом текста (*Horizontverschmelzung*). Поэтому «герменевтическая проблематика принципиально снимается в понятии истории как истории предания (*Überlieferungsgeschichte*)» (*Pannenberg W. Offenbarung als Geschichte*. 5. Aufl. Göttingen, 1982. S. 139).

<sup>15</sup> *Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung...* S. 95.



и историку необходимо ясно осознавать фрагментарность и незавершенность любых исторических интерпретаций в нынешнюю доэсхатологическую эпоху: даже если через взаимосвязь различных исторических событий можно в определенной мере постичь их значение, однако такое понимание все же является ограниченным.

Откровение включает в себя «творение, искупление и исполнение мира», поэтому «только вместе с последним, в эсхатологическом будущем мира, этот процесс обретет свое завершение через окончательное откровение славы Божией в свидетельстве Его божества»<sup>16</sup>. Тем самым Бог не пребывает лишь в Себе, но открывает миру Свою сущность, и эти отношения не являются для Него просто внешними: «Бог осуществляет Себя (*verwirklicht sich selbst*) в мире через Свое пришествие в мир»<sup>17</sup>. При рассмотрении вопроса о действии неизменного вечного Бога во временных рамках человеческой истории Панненберг подчеркивает важность библейского образа верности Бога: «В отличие от представления о неизменности Божией идея Его верности не исключает ни историчности, ни контингентности мировых событий, но, напротив, историчность и контингентность Его действия также не должны противоречить вечности Бога: если вечность и время соединяются только в эсхатологическом исполнении истории, то с точки зрения истории Бога по направлению к этому исполнению существует пространство для становления (*Werden*) в Самом Боге, а именно в отношении имманентной и икономийной Троицы, и в этих рамках тогда также возможно говорить о Боге, что Он Сам стал чем-то, чем Он прежде не был, когда Он воочеловечился в Своем Сыне»<sup>18</sup>. Эта идея о парадоксальной тесной связи Бога и истории более последовательно и радикально будет представлена в «богословия процесса», где Бог «историзируется» и движется вместе с миром по его истории<sup>19</sup>.

### **«История спасения» и пролепсис во Христе**

Объективное постижение истории отчасти возможно уже сейчас благодаря происходящему в ней Откровению, которое приоткрывает в кажущемся хаосе событий их глубинное сотериологическое значение. Одновременно история ожидает окончательного Откровения и стремится к нему, поскольку она не может обрести свой истинный смысл из себя самой, но только извне. Откровение освещает светом вечности исторические события и раскрывает их скрытое значение, тем самым предвосхищая конец истории, поскольку «единый, единственный Бог может открыться в Своей божественности только

---

<sup>16</sup> *Pannenberg W. Systematische Theologie... Bd. 3. S. 678–679.*

<sup>17</sup> *Ibid. Bd. 1. S. 423.*

<sup>18</sup> *Ibid. Bd. 1. S. 472.* В другом месте он указывает, что «сущность Бога, от века до века та же самая, имеет историю во времени» (*Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung... S. 109*). Поэтому в своих разных текстах Панненберг высказывает различные точки зрения, которые можно прочесть в широком спектре от традиционной идеи неизменности Бога до приближения к «теологии процесса».

<sup>19</sup> См. подр. об этом богословском направлении: *Cobb J. B., Griffin D. Process Theology. An Introductory Exposition. Philadelphia, 1976; Mesle C. R. Process Theology. A Basic Introduction. St. Louis, 1993.*

опосредованно из совокупности всех событий»<sup>20</sup>. Бог должен был открываться в истории, чтобы стало возможным Его окончательное Откровение в ней. На Панненберга при этом оказало значительное влияние богословие Г. фон Рада, который подчеркивал принципиальное значение истории как одной из основополагающих категорий Св. Писания<sup>21</sup>. Поэтому в рамках богословия истории речь прежде всего идет о ветхо- и новозаветных рамках «истории спасения» (Heilsgeschichte), которая кардинальным образом отличается от религиозного мифа. Именно благодаря Писанию христианство постигает все события в горизонте всемирной цели и надежды: как ветхозаветная, так и новозаветная Церковь видят в истории тайну и ее открытие, диалектическое напряжение между «еще не» и «уже» произошедшим обетованием и исполнением, спасением мира и человечества. Однако «история спасения» — это не история одного израильского народа, как и не только история христианства; всю мировую историю можно рассматривать как Откровение, поскольку в ее основе находится действие Бога-Творца.

Бытие Израиля основано на опыте совместной истории Бога и Его народа, а также на вере в будущее эсхатологическое Откровение всем народам. «Для Израиля пережитая им история вместе с ее еще незавершенным будущим, которое включает в себя будущее мира и человечества, стала историей явления Бога. Истолкование исторического опыта как выражения власти Бога, как действия Бога, в свою очередь оказывало влияние на само понимание Бога, так что посредством истории все более проявляются божество Бога и Его свойства... по направлению к будущему, в котором слава Бога Израиля откроется окончательно и для всех людей из Его исторического действия»<sup>22</sup>. Ветхозаветные явления Бога нельзя понимать как самооткровение в строгом смысле слова, их целью была встреча Бога и Его народа в заповедях, культе, обетованиях. Бог открывается через исторические события (переход через Черное море, завоевание Земли обетованной и т. д.) как истинный Бог, Которому можно верить и доверять. Не только спасительные, но и трагические события библейской истории (разрушение Иерусалима, вавилонский плен) становятся средством испытания веры всего народа, а перед лицом отступления от заповедей Яхве пророки возвещают Его суд. Возвращение из плена и восстановление Иерусалима видимым образом подтверждают пророческую весть о том, что слава Яхве будет явлена всем народам. Поэтому для Панненберга апокалиптики представляет собой кульминацию всей библейской традиции, ведь именно здесь разрываются узкие границы одного израильского народа и Бог ясно представляется как Владыка всего мира и всей истории. Ветхозаветная эсхатология ожидает конца нынешнего мира и стремится к надежде на наступление нового идеального будущего человечества, в котором полностью откроется власть Бога. Именно в апокалиптической литературе начинает ясно выражаться мысль о вселенской истории как совокупности событий, ведущих к установленной Богом исторической цели, которая соберет воедино всю

<sup>20</sup> Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung... S. 104.

<sup>21</sup> См. прежде всего его главный труд: Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. 2 Bde. München, 1957–1967.

<sup>22</sup> Pannenberg W. Systematische Theologie... Bd. 1. S. 186.

предыдущую историю. Тем самым без осознания будущего «конца времен» не было бы и самого понятия единой целостной истории. Прошлое и настоящее в таком понимании играют роль подготовки к будущему, которое является самой главной исторической категорией.

Именно в этом ветхозаветном контексте необходимо рассматривать новозаветную христологию, подчеркивает Панненберг: «Идея эсхатона истории, который является как ее концом, так и ее исполнением, восходит к иудейской апокалиптике... Тем самым данная перспектива определила горизонт понимания вести Иисуса о близости грядущего Царства Божиего и развития христианской эсхатологии»<sup>23</sup>. Однако в отличие от ветхозаветной истории в Иисусе Христе происходит уникальное историческое откровение Бога, Он — воплощенное эсхатологическое спасение. На первый взгляд, здесь возникает противоречие между идеей полноты Откровения лишь в конце истории и центральным значением «события Христа» (*Christusgeschehen*), которое тем самым низводится до уровня пусть и особенного, но тем не менее одного из событий истории спасения. Панненберг решает эту проблему с помощью модели антиципации (*Antizipation*) или пролепсиса (*Prolepse*), т.е. предвосхищения конца истории в Иисусе Христе. Он указывает: «Хотя лишь совокупность истории может явить божество единого Бога и этот результат может осуществиться только в конце всей истории, однако [это] отдельное событие имеет абсолютное значение как Откровение Божие... Как предваряющее конец, событие Христа не может быть превзойдено никаким последующим событием и оно предшествует всякому постижению, пока люди еще шествуют к открытому будущему эсхатона»<sup>24</sup>. Тем самым во Христе как в Сыне Божием предвосхищается эсхатологическое будущее тварного времени, Христос — Человек, в котором Сам Бог уникальным образом пришел в мир. В свете Его воскресения открывается окончательная цель творения мира — причастность вечной жизни Бога. Открывшийся во Христе Бог — не просто Бог Израиля и христиан, но единый Господь всего человеческого рода: «Бог Израиля окончательно явил в судьбе Иисуса Свое Божество и теперь открыт также как единый Бог всех людей»<sup>25</sup>.

Для Панненберга принципиально важно сохранить абсолютность и уникальность христианства перед лицом критики либерального богословия и «школы истории религий» (*religionsgeschichtliche Schule*). «Если Бог открыт через Иисуса Христа, тогда только через событие Христа определяется, кто или что есть Бог... Сущность Бога тогда вообще непостижима без Иисуса Христа»<sup>26</sup>. Именно воскресение Христа играет при этом решающее значение, поскольку с ним «связан характер подтверждения предпасхального притязания Иисуса. Поэтому событие воскресения обладает действующей в обратном направлении силой. Иисус не просто становится чем-то, чем Он не был бы прежде, но Его предпасхальное притязание подтверждается Богом»<sup>27</sup>. Предвосхищение конца всей истории в Иисусе Христе тем самым

<sup>23</sup> *Ibid.* Bd. 3. S. 633.

<sup>24</sup> *Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung... S. 106.*

<sup>25</sup> *Ibid.* S. 105.

<sup>26</sup> *Pannenberg W. Grundzüge der Christologie... S. 174.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

становится основой универсального евангельского притязания на истину. Все явленное в Нем имеет значение не просто для экзистенциальной самореализации индивидуума, но речь идет о явлении цели человека и всего творения как вечной преображенной жизни в единстве с Творцом. Идея пролепсиса противоположна идеалистическому взгляду на историю, которая для Гегеля, например, представляет собой процесс развития мирового духа (Weltgeist), и этот прогресс должен вести ко все большему просветлению (поэтому в итоге христианство должно быть заменено идеалистической философией)<sup>28</sup>. Панненберг, критикуя такой взгляд, указывает, что история не является бесконечным прогрессом, поскольку у нее есть конечная цель, уже реально осуществленная в жизни, смерти и воскресении Христа, поэтому никакое превосходящее его более высокое философское учение невозможно. «Цель всей истории, воскресение мертвых»<sup>29</sup> уже достигнута в Иисусе Христе. Человеческая история не заканчивается на Пасху, она продолжается в ее новом свете, однако воскресение не может быть превзойдено никаким другим событием, поскольку то, что произойдет в конце истории, уже произошло во Христе. Бультман считал библейскую апокалиптику несущественной: поскольку ожидаемого первыми верующими скорого пришествия Христа не произошло, вся она становится жертвой его стремления к демифологизации Писания. Поэтому эсхатология является для него прежде всего презентной, т. е. реализуемой в экзистенциальном выборе в пользу керигмы, которым оправдывается перед Богом каждый верующий. Панненберг, напротив, говорит о футуристической эсхатологии, в ее рамках, согласно обетованиям Божиим, откроется полнота жизни человека и мира, которые станут причастными вечности Бога. «Апокалиптика продолжает... линию ветхозаветного понимания Откровения. Она ожидает окончательного самосвидетельства (Selbsterweis) Яхве, явления Его славы, в контексте окончательных событий»<sup>30</sup>. Творение мира и его эсхатологическое исполнение в такой перспективе оказываются связанными с сущностью Самого Бога, поскольку «ввиду творения мира божественность Бога и даже Его бытие становятся зависимыми... от исполнения их определенных в реальности Царства Божиего»<sup>31</sup>.

Благая весть о грядущем Царстве Божиим «современна» (genwärtig) нам, однако его полнота наступит только в будущем. Поэтому Христос как Господь будущего продолжает творить историю, и вся она становится понятной только исходя из Него как явления будущего человека и человечества. Воскресение Христа — это ключ к пониманию и интерпретации истории, оно сверхисторично и одновременно является ее исполнением, объединяя в себе все ее цели: новое творение, воскресение мертвых, суд нам миром, триумф добра над злом, раскрытие смысла всех прежних событий. Тем самым воскресение

<sup>28</sup> См. о понимании истории Гегелем: *Schnädelbach H. Geschichtsphilosophie nach Hegel: die Probleme des Historismus*. Freiburg, 1974; *Brauer O. D. Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart, 1982.

<sup>29</sup> *Pannenberg W. Jesu Geschichte und unsere Geschichte // Idem. Glauben und Wirklichkeit...* S. 100.

<sup>30</sup> *Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung...* S. 92.

<sup>31</sup> *Pannenberg W. Systematische Theologie...* Bd. 1. S. 423.

венчает все отдельные исторические события и всю систему истории, оно уже является таинственным концом человеческой истории, хотя ее естественный конец еще не наступил<sup>32</sup>. С другой стороны, это не какое-то абсолютно иное и поэтому изолированное от человеческой истории событие, скорее, речь идет о переплетении в нем исторического и надисторического, имманентного и трансцендентного. Различие между временем и вечностью преодолевается воплощением Сына Божиего, и тем самым творение получает возможность стать причастным вечности Бога. Поэтому Логос, в Котором время обретает свое начало и конец, созидает единство между временем и вечностью. В Нем вся прошедшая история спасения достигает своей кульминации и одновременно Божественный свет освещает финал человеческой истории<sup>33</sup>. Однако это не означает, что после воскресения Бог становится полностью постижимым для человека. Пролепсис подразумевает, что когда человечество обретет полное откровение Божие в эсхатоне, оно осознает, что все это уже особым образом присутствовало в жизни, учении и воскресении Христа. Бог действительно открылся во Христе и тем самым уже начал эсхатологическую эпоху, однако понимание Откровения ввиду ограниченности человека все же является неполным и несовершенным: хотя его содержание ясно и неизменно, в ходе истории оно требует все нового осмысления и выражения. Поэтому помимо самой истины также существует история ее постижения и детализации. Сохраняя внутреннее историческое единство Откровения, такой взгляд подчеркивает не только допустимость, но и важность исторического подхода в исследовании Писания и христианского богословия, а также принципиальное значение традиции как инструмента передачи веры. Все исторические события необходимо истолковывать не изолированно, но в их контексте, в котором они происходят, т. е. с учетом истории передачи традиции. Например, в отношении библейской истории это означает, что воскресение Христа можно понять лишь в свете истории народа Израиля и его апокалиптики: поскольку иудеи ожидали всеобщее воскресение мертвых, они смогли понять значение того, что произошло в Иисусе Христе. Тем самым история передачи традиции (*Überlieferungsgeschichte*) принципиально важна, поскольку она принимает во внимание внешние рамки, духовный и культурный климат, в котором происходят события.

Реальное соприкосновение с фактом воскресения и тем самым с концом истории возможно через веру, которая помогает двигаться из прошлого к будущему, открывает в кажущейся бессмысленности событий их глубинный смысл, не только дарует человеку познание, но также преображает и просвещает его. Вера по своей сути также пролептична, поскольку она предвосхищает эсхатон, раскрывает истинное значение индивидуальной и общечеловеческой истории, ведь «через будущее вечность входит во время»<sup>34</sup>. Верующий живет в диалектическом напряжении между «уже» совершенным во Христе

<sup>32</sup> Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung... S. 105–106.

<sup>33</sup> Pannenberg W. Grundzüge der Christologie... S. 61–62.

<sup>34</sup> Pannenberg W. Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft // *Idem.* Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie. Bd. 2. Göttingen, 2000. S. 41.

спасением и «еще не» открытой эсхатологической плиромой конца, и в такой динамической перспективе истории Панненберг рассматривает всю христианскую антропологию: «Образ Божий принадлежит человеку не с самого начала его сотворения, но осуществляется только в ходе истории человечества. Он означает не изначально данное состояние, но определение человека, которое осуществлено только в истории Иисуса Христа, в Его послушании и Его воскресении»<sup>35</sup>. Человек осуществляет свое предназначение лишь в истории и через историю, причем не только как индивидуум, но и во всей совокупности человечества. Одновременно такая устремленность к единой будущей цели не ущемляет человеческой свободы, поскольку именно сила будущего освобождает человека от уз настоящего для истинной свободы самореализации в перспективе веры.

Без факта Воскресения христианство не имело бы твердого основания, на которое может опереться его объективное историческое мышление. Поэтому для Панненберга совершенно неприемлем деисторизирующий христианское благовестие тезис Бультмана о том, что Иисус «воскрес в керигму»<sup>36</sup>. Воскресение, о котором повествуют евангельские тексты, совершенно реально и доступно историческому постижению, однако одновременно оно абсолютно уникально и принципиально инаково по сравнению с другими историческими событиями; тем самым недостаточен принцип аналогии, применяемый в рамках научного осмысления истории<sup>37</sup>. Факт распятия и воскресения исторического Иисуса является для Панненберга основой веры как личного доверия Богу, поэтому он считает невозможным противопоставлять историю и керигму, неразрывно связанную с историей Иисуса Христа. Вместе с тем, воскресение приглашает всех людей, а не только христиан, к совершенно другому уровню вопрошания: каждый должен задаваться вопросами, превосходящими горизонт его земного бытия, однако это возможно лишь в том случае, если человек может надеяться на нечто, находящееся за пределами смерти. Поскольку человек является существом социальным, то воскресению должно быть причастно и все человечество, а ввиду тварности нашего мира воскресение предполагает и творение мира нового. Тем самым Панненберг стремится показать, что библейская идея воскресения не противоречит современному мышлению, напротив, оно может и должно иметь ее в качестве своей предпосылки<sup>38</sup>.

## История и универсальное познание истины

Панненберг подчеркивает, что историческое библейское Откровение, в отличие от субъективного религиозного опыта, является универсальным. Это не тайное знание для небольшого круга посвященных, оно «открыто каждому,

---

<sup>35</sup> Pannenberg W. Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen // *Idem*. Grundfragen systematischer Theologie. Bd. 2. Göttingen, 1980. S. 176.

<sup>36</sup> Bultmann R. Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Tübingen, 1967. S. 469.

<sup>37</sup> Pannenberg W. Heilsgeschehen und Geschichte... S. 46–47.

<sup>38</sup> См. подр. об этой связи антропологии и богословия: Pannenberg W. Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen, 1962.

у кого есть глаза, чтобы видеть»<sup>39</sup>. Поскольку будущее Откровение уже вошло в историю в Иисусе Христе, оно доступно всем людям, но не просто в качестве личного экзистенциального опыта (как полагает Бультман), поскольку такой взгляд противоречит идее обращения Бога ко всему человечеству и редуцирует вселенскую идею христианства до индивидуалистического уровня. Одновременно для него неприемлема позиция Барта, согласно которой весть Евангелия абсолютно превосходит когнитивные возможности человека, поэтому только вера является необходимой предпосылкой его правильного постижения; в рамках такого фидеистского взгляда у человека нет необходимости использовать свой разум, а содержащееся в Писании Откровение становится отделенным от мировой истории. Панненберг полагает, что если христианский Бог — это Бог истории всего человечества, то Его акт самооткровения должен быть открыт всем как в проlepsисе, так и в его будущем исполнении. Тем самым Откровение для него не антирационально, именно благодаря лежащим в его основе историческим событиям возможны правильные отношения между верой и разумом: «Вера не становится излишней ввиду знания об Откровении Божиим в являющих Его Божество событиях. Вера должна иметь дело с будущим. Это заложено в ее сущности как доверии: доверие существенно обращено в будущее, оно оправдывается или разочаровывается будущим. Однако человек доверяет не слепо, но на основании реальных данных, рассматривающихся в качестве достоверных»<sup>40</sup>. Тем самым вера как доверие тому, что Бог исполнит Свои обетования в будущем, всегда связана с конкретными фактами, являющимися принципиально познаваемыми для всех — Бог открывается в событиях, которые постижимы человеческим разумом.

Панненберг полагает, что Откровение Бога в истории, причем не только в библейской, доступно как очам веры, так и беспристрастному объективному взгляду на мировую историю, однако это не означает автоматически абсолютной и универсальной очевидности действия Бога в мире. Знаменитый тезис К. Барта «история — это предикат Откровения, но Откровение тем самым не становится предикатом истории»<sup>41</sup> подчеркивает, что история и исторические исследования не открывают нам Бога, поскольку такое познание возможно только через возвешение Слова и просвещение Св. Духом. Однако Панненберг полагает, что исторические факты могут пробуждать и сохранять живую веру, а Божественное Откровение не может рассматриваться как событие, находящееся за пределами границ рационального знания, поскольку в этом случае богослову легко скатиться в гностицизм. Бог открывает Свою силу в доступных человеческому постижению исторических событиях, которые «говорят на своем собственном языке, на языке фактов. На этом языке фактов Бог явил Свое божество»<sup>42</sup>. Эти факты скрыты

<sup>39</sup> *Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung... S. 98.*

<sup>40</sup> *Ibid. S. 101.*

<sup>41</sup> *Barth K. Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Bd. 1. Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927 / Hrsg. von G. Sauter (Karl-Barth-Gesamtausgabe. Bd. 14). Zürich, 1982. S. 311.*

<sup>42</sup> *Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung... S. 100.*

от многих не потому, что истина слишком высока; люди должны правильно использовать свой разум, чтобы увидеть и постичь ее — но именно этого многие просто не делают. Поскольку всеобъемлющее и окончательное самооткровение Бога произойдет лишь в конце истории, человек ввиду своей ограниченности может неверно понимать Его деяния в мире или даже отвергать Его существование, но «Творец идет на риск греха и зла как условия реализации цели свободного общения творения с Богом»<sup>43</sup>. Именно грех искажает истинную природу реальности и затемняет постижение власти Бога над миром. Однако и эта возможность «не-познания» Бога является для Панненберга неотъемлемой составляющей тварного мира: «То, что реальность Бога и Его Откровения в мире спорна, также относится к реальности мира, который в догматике должен рассматриваться как мир Божий... И даже спорность реальности Бога в мире должна быть основана в Боге, если Он является Творцом этого мира»<sup>44</sup>. Поэтому кажущаяся бессмысленность и запутанность истории является одним из выражений всечия Бога, которое обретет свое завершение в суде над миром. «Бог, Небесный Отец, становится отсутствующим для творения... Уверенное в собственной самостоятельности и уповающее на нее творение ощущает власть Бога теперь лишь как границу... Отсутствие, скрытость Бога действительно возвещает суд, которому неизбежно подпадает творение, если оно освобождается от Бога и полностью полагается на свои собственные, конечные способности. Через суд Бог остается Господом отворачивающегося от Него творения»<sup>45</sup>.

Бультман полагает, что вера основывается не на объективном свидетельстве, уверяющем человека в откровении Бога во Христе, поэтому историко-критическое исследование текстов Нового Завета не может даровать эту уверенность; ее может дать только Сам Бог, обращающийся к человеку в евангельской керигме. Поиск «объективной уверенности» превращает веру в человеческое дело, через которое невозможно получить спасение; в этом случае нет разницы между уверенностью в спасении на основании дел собственной праведности и уверенности, основанной на объективном познании<sup>46</sup>. Однако Панненберг считает, что если Откровение Бога действительно происходило в человеческой истории, то никакого принципиального различия между священной и профанной историей быть не может. Поскольку исторические исследования могут помочь в установлении фактов прошлого, их методы возможно использовать и в теологии. Например, противники историко-критического метода нередко считали его частью антропоцентричного мировоззрения, в котором человек занял место Бога. Панненберг частично соглашается с таким взглядом, однако подчеркивает, что этот метод (конечно, при осознании его границ) можно использовать для демонстрации того,

<sup>43</sup> *Pannenberg W. Systematische Theologie... Bd. 2. S. 194.*

<sup>44</sup> *Ibid. Bd. 1. S. 59.* См. также его размышления о кажущемся «отсутствии» Бога в современном мире: *Pannenberg W. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie // Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur / Hrsg. von W. Pannenberg. Göttingen, 1984. S. 9–24.*

<sup>45</sup> *Pannenberg W. Systematische Theologie... Bd. 2. S. 135.*

<sup>46</sup> *Bultmann R. Jesus Christus und die Mythologie. Hamburg, 1964. S. 100.*



что христианская вера основывается не на субъективном решении верующего, но на достоверных исторических фактах. Говоря об исторических фактах и их интерпретации, он подчеркивает: «История никогда не складывается из так называемых *bruta facta*. В качестве человеческой истории ее события всегда переплетены с пониманием, в надежде и напоминании, и изменения в понимании сами являются историческими событиями»<sup>47</sup>. Поэтому он стремится вести дискуссию с различными мировоззренческими направлениями (в т.ч. и с атеизмом) в рамках своей «философской теологии» на рациональных основаниях, исходя из того, что христианское знание доступно для всех. В этом его позиция отличается от взгляда Барта, который резко выступал против любой возможности естественного богопознания и отрицал существование возможных точек соприкосновения между самооткровением Бога и уже имеющимся опытом человека. Богословие для него должно начинаться с непрекаемого Слова Божиего, поэтому не существует апологетики, основанной на рациональной аргументации (однако позже Барт смягчил эту позицию). Панненберг, напротив, считает, что богословию следует не просто ссылаться на авторитет Писания, но использовать рациональную аргументацию, которая не зависит от априорного принятия веры. Поэтому вера для него — не просто предварительное условие для постижения божественного Откровения; честное исследование исторических фактов также может привести к ее обретению.

Итак, в богословии истории В. Панненберга можно выделить ряд важных составляющих. Прежде всего, это ее укорененное в единстве Бога целостное телеологическое восприятие, позволяющее избежать как абстрактного анти-историзма, так и субъективного партикуляризма. Христологическая основа такого взгляда позволяет не только задаваться вопросом о будущем откровении смысла всемирной истории, но и пролептически осмыслять его уже здесь и сейчас. Вера позволяет особым образом двигаться по этой необратимой линии к ее завершению, предвосхищенному во Христе, и вместе с тем в рамках такого «панхристианского» подхода помогает созидать продолжающуюся историю. Вместе с тем, уникальность событий «истории спасения» подчеркивает недостаточность историко-критического принципа аналогии и гомогенности всего происходящего. Критика диалектического богословия Панненбергом не означает простого возврата к либеральному богословию, но является попыткой нового синтеза перед лицом актуальных вызовов и особенно все более растущей дистанции между христианством и современным миром. История также может стать источником богопознания в ходе рациональной рефлексии, что открывает возможности апологетического диалога его «философского богословия» с нерелигиозным обществом, в том числе в рамках дискуссий о возможности единой завершенной системы всемирного исторического процесса. Безусловно, некритичное использование методологии секулярной исторической науки может привести к уменьшению значимости Откровения и потере собственно христианской идентичности подобно тому, как это произошло с либеральным богословием в XIX в. (особенно

---

<sup>47</sup> Pannenberg W. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung... S. 112.

перед лицом декларируемой Панненбергом ограниченности богословского познания и оценки в нынешнюю доэсхатологическую эпоху). Однако вопросы о том, каким образом возможно познание значения исторических событий перед лицом их незавершенности, как человеку обрести смысл жизни в водвороте кажущейся бессмысленной истории, являются общечеловеческими и непреходящими, поэтому в каждой новой исторической эпохе христианство должно стремиться давать на них ответ, который будет понятен в том числе окружающему его миру.

### Источники и литература

1. *Лаврентьев А.* Историсофская концепция в теологии Вольфхарта Панненберга: дисс. ... канд. фил. наук. М., 2015.
2. *Barth K.* Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Bd. 1. Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927 / Hrsg. von G. Sauter (Karl-Barth-Gesamtausgabe. Bd. 14). Zürich, 1982.
3. *Braaten C. E., Clayton P.* The Theology of Wolfhart Pannenberg. Minneapolis, 1988.
4. *Brauer M.* Theologie im Horizont der Geschichte. Frankfurt am Main, 1994.
5. *Brauer O. D.* Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte. Stuttgart, 1982.
6. *Bultmann R.* Jesus Christus und die Mythologie. Hamburg, 1964.
7. *Cobb J. B., Griffin D.* Process Theology. An Introduction. Philadelphia, 1976.
8. *Essen G.* Geschichtestheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung. Münster, 2016.
9. *Gózdź K.* Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg. Regensburg, 1988.
10. *Kendel A.* Geschichte, Antizipation und Auferstehung. Theologische und texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenberg's Verständnis von Wirklichkeit. Frankfurt am Main, 2001.
11. *Koch K.* Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive. Mainz, 1988.
12. *Lebkücher A.* Theologie der Natur. Wolfhart Pannenberg's Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Neukirchen-Vluyn, 2011.
13. *Mesle C. R.* Process Theology. A Basic Introduction. St. Louis, 1993.
14. *Montgomery J. W.* Karl Barth and Contemporary Theology of History // Bulletin of the Evangelical Theological Society. 1963. Vol. 6:2. P. 39–49.
15. *Ott H.* Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmann's. Tübingen, 1955.
16. *Pannenberg W.* Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen, 1983.
17. *Pannenberg W.* Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen // *Idem.* Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2. Göttingen, 1980. S. 174–187.
18. *Pannenberg W.* Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie // Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur / Hrsg. von W. Pannenberg. Göttingen, 1984. S. 9–24.

19. *Pannenberg W.* Die Offenbarung Gottes und die Geschichte der Neuzeit // *Idem.* Glauben und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken. München, 1975. S. 113–134.
20. *Pannenberg W.* Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung // Offenbarung als Geschichte / Hrsg. von W. Pannenberg. Göttingen, 1961. S. 91–114.
21. *Pannenberg W.* Geschichte – Geschichtsschreibung – Geschichtsphilosophie VIII. Systematisch-theologisch // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 12. Berlin, 1984. S. 658–674.
22. *Pannenberg W.* Grundzüge der Christologie. Gütersloh, 1964.
23. *Pannenberg W.* Heilsgeschehen und Geschichte // *Idem.* Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. Göttingen, 1967. S. 22–78.
24. *Pannenberg W.* Hermeneutik und Universalgeschichte // *Idem.* Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. Göttingen, 1967. S. 91–123.
25. *Pannenberg W.* Jesu Geschichte und unsere Geschichte // *Idem.* Glauben und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken. München, 1975. S. 92–102.
26. *Pannenberg W.* Systematische Theologie. 3 Bde. Göttingen, 1988–1993.
27. *Pannenberg W.* Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft // *Idem.* Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie. Bd. 2. Göttingen, 2000. S. 30–42.
28. *Pannenberg W.* Über historische und theologische Hermeneutik // *Idem.* Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. Göttingen, 1967. S. 123–159.
29. *Pannenberg W.* Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen, 1962.
30. *Rad G., von.* Theologie des Alten Testaments. 2 Bde. München, 1957–1967.
31. *Schnädelbach H.* Geschichtsphilosophie nach Hegel: die Probleme des Historismus. Freiburg, 1974.
32. *Tupper E. F.* The Theology of Wolfhart Pannenberg. London, 1974.
33. *Wenz G.* Wolfhart Pannbergs Systematische Theologie. Ein einführender Bericht. Mit einer Werkbibliographie 1998–2002 und einer Bibliographie ausgewählter Sekundärliteratur. Göttingen, 2003.

*Священник Максим Никулин*

## Божественные атрибуты в рациональной теологии Платона, Аристотеля и Плотина

УДК 1(091)(3):2-144  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_188  
EDN AXKPMZ



*Аннотация:* Статья посвящена исследованию свойств Божества в трудах античных философов Платона, Аристотеля и Плотина. Прежде всего, обосновывается возможность философско-теологического дискурса применительно к античной мысли. Анализируя рациональную теологию Платона, автор исходит из традиционного неоплатонического мнения, что у философа субъектами божественных атрибутов являются Благо, Демиург и Парадигма космоса, а также мировая Душа. После краткого представления онтологии Аристотеля автор переходит к анализу атрибутов активного творческого Бога-Ума, а также его отличия от пассивного становящегося ума. При рассмотрении философской теологии Плотина исследуются апофатические атрибуты Единого, а также свойства Ипостасей Ума и Души. У неоплатоника также устанавливается различие актуального Ума-Демиурга и потенциального ума души. Делается вывод о том, что в рациональной теологии рассматриваемых философов превосхищается большинство христианских теистических атрибутов и предикатов, что свидетельствует о развитости у данных мыслителей способности естественного богопознания.

*Ключевые слова:* божественные атрибуты, божественные предикаты, божественные свойства, рациональная теология, философская теология, античная теология, ноология, Единое, Ум, Душа, Платон, Аристотель, Плотин.

*Об авторе:* **Священник Максим Сергеевич Никулин**

Кандидат богословия, master de sciences humaines et sociales; доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии; доцент кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; аспирант кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

*Для цитирования:* Никулин М. С., *свящ.* Божественные атрибуты в рациональной теологии Платона, Аристотеля и Плотина // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 188–201.

*Финансирование:* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44178.

Статья поступила в редакцию 12.02.2023; одобрена после рецензирования 01.03.2023; принята к публикации 09.03.2023.

---

*Priest Maksim Nikulin*

## Divine Attributes in the Rational Theology of Plato, Aristotle and Plotinus

UDC 1(091)(3):2-144

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_188

EDN AXKPMZ



*Abstract:* The article is devoted to studying the Deity's properties in the works of the ancient philosophers Plato, Aristotle and Plotinus. First of all, the possibility of philosophical theology discourse in relation to ancient thought is substantiated. Analyzing Plato's rational theology, the author bases himself on the traditional Neoplatonic opinion that in the philosopher, subjects of the divine attributes are the Good, the Demiurge and the Paradigm of the cosmos, as well as the world Soul. After a brief presentation of Aristotle's ontology, the author proceeds to analyze the attributes of the active creative God-Intellect, as well as its difference from the passive becoming intellect. When considering the philosophical theology of Plotinus, the apophatic attributes of the One, as well as the properties of the Hypostases of the Intellect and of the Soul, are examined. The Neoplatonist also establishes the difference between the actual Intellect-Demiurge and the potential intellect of the soul. It is concluded that in the rational theology of the considered philosophers, most of Christian theistic attributes and predicates are anticipated, which indicates the development of the ability of natural knowledge of God in these thinkers.

*Keywords:* divine attributes, divine predicates, divine properties, rational theology, philosophical theology, ancient theology, noology, One, Intellect, Soul, Plato, Aristotle, Plotinus.

### **About the author: Priest Maksim Sergeevich Nikulin**

Candidate of Theology, Master de Sciences Humaines et Sociales; Associate Professor of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy; Associate Professor of the Theology Department at the Dostoevsky Russian Christian Academy for Humanities; Post-Graduate Student of the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy of the Institute of Human Philosophy at the Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

*For citation:* Nikulin M. S., priest. Divine Attributes in the Rational Theology of Plato, Aristotle and Plotinus. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 188–201.

*Funding:* The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44178.

The article was submitted 12.02.2023; approved after reviewing 01.03.2023; accepted for publication 09.03.2023.

В традиционной христианской рациональной теологии атрибуты Бога подразделялись на две группы — Бога как онтологического Первоначала (собственно атрибуты) и как лично-разумного Существа (предикаты). Так, например, в современном православном догматическом богословии сохраняется деление свойств существа Бога на онтологические (самобытность, неизменяемость, вечность, вседеприсутствие) и духовные (разумность и всеведение, святость, всемогущество, всеблаженство, благодать, справедливость)<sup>1</sup>. Современные аналитические теологи также различают общие свойства Бога и более специальные, признавая особое место последних. Таким образом, современная философская теология выделяет метафизические атрибуты (необходимость, простота, вездесущность, вечность / темпоральность) и теистические предикаты (всемогущество, всеведение, всеблагодать)<sup>2</sup>.

Прежде всего отметим, что не являемся новаторами в применении понятий «рациональная теология» и «философская теология» к античным авторам. Так, в «Кембриджском руководстве по раннегреческой философии» имеется статья С. Броуди под названием «Рациональная теология», посвященная исследованию учений о Боге Ксенофана, Гераклита, Парменида, Эмпедокла и атомистов<sup>3</sup>. Программная статья А. В. Лебедева, в которой подвергается критике устоявшаяся в англо-саксонской историко-философской традиции материалистическая трактовка досократической философии, носит название «Идеализм (Ментализм) в раннегреческой метафизике и философской теологии»<sup>4</sup>. Р. В. Светлов в ряде статей исследует рациональную теологию Демокрита, Платона и Аристотеля<sup>5</sup>, Филона Александрийского<sup>6</sup>, а также христианских апологетов свв. Иустина Философа<sup>7</sup> и Феофила Антиохийского<sup>8</sup> и др. Кроме того, у Р. В. Светлова есть статьи, посвященные сравнению библейской и языческой теологии<sup>9</sup>. Стоит упомянуть и монографию Г. В. Хлебникова

<sup>1</sup> Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2020. С. 88–110.

<sup>2</sup> Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018. С. 157–216.

<sup>3</sup> Brodie S. Rational theology // *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* / Ed. by A. A. Long. Cambridge, 2006. P. 205–224.

<sup>4</sup> Lebedev A. V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes and Others (with Some Remarks on the «Gigantomachia about Being» in Plato's Sophist) // *Индоевропейское языкознание и классическая филология — XXIII: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского.* СПб., 2019. С. 651–704.

<sup>5</sup> Светлов Р. В. Рациональная теология в античности // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2019. № 1 (3). С. 7–16; *Его же.* Концепция эвдемонии в контексте Аристотелевской рациональной теологии // *Вопросы теологии.* 2022. Т. 4. № 3. С. 342–351.

<sup>6</sup> Светлов Р. В. Рациональная теология: казус Филона Александрийского // *Вопросы теологии.* 2020. Т. 2. № 1. С. 65–74.

<sup>7</sup> Svetlov R. V., Shmonin D. V. Rational theology in polemic strategies of early Christian apologues // *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences.* 2020. No. 13 (8). P. 1398–1404.

<sup>8</sup> Светлов Р. В. Аргумент от аналогии в апологии святителя Феофила Антиохийского «К Автолику» // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2020. № 3 (7). С. 8–16.

<sup>9</sup> Светлов Р. В. «Иов, Плотин, Платон» // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2015. Т. 16. Вып. 3. С. 137–147; *Тантлевский И. П., Светлов Р. В.* «Ессеи

«Античная философская теология»<sup>10</sup>, рассматривающую период от досократиков до конца неоплатонизма.

Философская теология раннегреческих авторов подробно изучена в многочисленных публикациях А. В. Лебедева. В уже упоминавшейся статье ученый именует Пифагора Самосского «отцом греческого философского идеализма»<sup>11</sup> и полагает «Сущее (τὸ ἔόν)» Парменида и «Мудрое (τὸ σοφόν)» Гераклита скрытым именованием Бога философов в отличие от богов мифологии<sup>12</sup>. А. В. Лебедев замечает, что основанием греческой рациональной теологии от архаической эпохи до Платона и Аристотеля является отождествление Бога (θεός) с Умом (νοῦς<sup>13</sup>). По мнению исследователя, эта новая «менталистская или нозтическая теология» возникает около 500 г. до н. э. в трудах Ксенофана, Парменида, Гераклита<sup>14</sup>, Эпихарма<sup>15</sup>, и позднее у Анаксагора, Эмпедокла и Демокрита<sup>16</sup>. Тесная связь теологии и ноологии у досократиков устанавливается и в наших публикациях, в которых также рассмотрен вопрос божественных атрибутов в раннегреческой философии<sup>17</sup>. В связи с этим перейдем к исследованию вопроса у философов классического и последующих периодов античности.

### Божественные атрибуты у Платона

Говоря о божественных атрибутах у Платона, прежде всего мы должны уточнить, кто является их субъектом. Посмотрим на этот вопрос с точки зрения неоплатонической традиции, согласно которой божественными считались Ипостаси Единого, Ума и Души. Так, Плотин именует Единое Самим Богом (θεὸν αὐτὸν) и даже говорит о возможности молитвы (εὐχὴν) к Нему<sup>18</sup>. Ум (νοῦς) философ также именует «неким великим Богом (θεός τις μέγας)» или «вторым Богом

---

как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2014. Т. 8. № 1. С. 54–66.

<sup>10</sup> *Хлебников Г. В.* Античная философская теология. М., 2014.

<sup>11</sup> *Lebedev A. V.* Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 681.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 680.

<sup>13</sup> Этот греческий термин можно также перевести как дух, сознание, разум и т. п.

<sup>14</sup> У Гераклита Мудрое (τὸ σοφόν), т. е. высший Бог, отождествляется с Умом (γνώμη). *Лебедев А. В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб., 2014. С. 443–445.

<sup>15</sup> Эпихарм именует Бога (θεός) Умом (νόος) и Рассудительностью (φρόνησις). *Lebedev A.* Epicharmus on God as Mind (NOOΣ). A Neglected Fragment in Stobaeus. (With some remarks on early Pythagorean metaphysics and theology) // *Aristeas*. 2017. No. XVI. P. 14.

<sup>16</sup> *Lebedev A. V.* Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 670–671.

<sup>17</sup> *Никулин М. С., свящ.* «Ум, который один управляет всей вселенной». Ионийская ноология: рецепция и критика // *Христианское чтение*. 2021. № 3. С. 347–356; *Его же.* Ноология и рациональная теология италийцев в свидетельствах античной доксиграфии // *Христианское чтение*. 2022. № 3. С. 241–248; *Его же.* Рационально-теологические интуиции в онтологии и ноологии философов-досократиков // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2021. № 4 (12). С. 66–74.

<sup>18</sup> *Plot. Enn.* 5.1.6.

(θεὸς δεῦτερος)»<sup>19</sup>. Наконец, «божественное (τὰ θεῖα)» у Плотина простирается до Ипостаси Души включительно<sup>20</sup>. Развивая учения о трех Ипостасях своих предшественников, Прокл Диадок прямо именует свои труды богословскими — «Первоосновы теологии (Στοιχείωσις θεολογική)» и «Платоновская теология (Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας)». Неслучайно Д. В. Шмонин относит к таковой учение Плотина о трех Ипостасях<sup>21</sup>. Поэтому, говоря о божественных атрибутах у Платона, мы будем рассматривать свойства Блага (отождествляемого неоплатониками с Единым), Демиурга и Парадигмы космоса (локализуемых ими в Ипостаси Ума), а также мировой Души.

В «Государстве» о Первозйдосе говорится: «Итак, утверждай, что для познаваемого (τοῖς γινώσκομένοις) познание (τὸ γινώσκεσθαι) существует благодаря Благу (τοῦ ἀγαθοῦ), но и бытие (τὸ εἶναι) и сущность (τὴν οὐσίαν) для него прибывает от Блага, хотя Благо не есть сущность (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), но даже запредельно (ἐλέκεινα), превосходя сущность старшинством и силой (πρεσβεῖα καὶ δυνάμει)»<sup>22</sup>. Иными словами, Благо превосходит бытие и мышление, а также является условием всякой сущности и познания. Эпистемологическое значение Блага выражается также следующими словами: «Итак, считай идеей Блага (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν) то, что придает познаваемому (τοῖς γινώσκομένοις) истинность (τὴν ἀλήθειαν), а познающему (τῷ γινώσκοντι) дарует возможность (τὴν δύναμιν) познавать»<sup>23</sup>. М. Л. Макферран считает, что Благо в «Государстве» не может быть Богом, т.к. оно не мыслит, будучи выше бытия и мышления, а для Платона необходимым свойством Бога является обладание умом<sup>24</sup>. Тем не менее, указанные атрибуты Блага (трансцендентность, обусловливание существования и когнитивной деятельности) указывают на его божественность. Поэтому согласимся с вышеуказанным прочтением Плотина, а также с А. В. Лебедевым, который полагал «Благо (τὸ ἀγαθόν)» Платона тайным именованием божественного Абсолюта<sup>25</sup>.

Учение Платона о Демиурге, видимо, восходит к его учителю. По свидетельству Ксенофонта, Сократ учил, что поскольку люди, очевидно, являются продуктами умного дизайнера, то следует признать существование многознающего Бога, который является «мудрым и любящим живое Творцом (σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου)»<sup>26</sup>. Т. е., атрибуты Бога-Демиурга у Сократа суть мудрость, творчество и любовь<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> Ibid. 5.5.3.

<sup>20</sup> Ibid. 5.1.7.

<sup>21</sup> Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб., 2021. С. 156–158.

<sup>22</sup> Plat. Resp. 509b.

<sup>23</sup> Ibid. 508e.

<sup>24</sup> McPherran M. L. Platonic Religion // A Companion to Plato / Ed. by H. H. Benson. Malden-Oxford-Carlton, 2006. P. 253.

<sup>25</sup> Lebedev A. V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology... P. 680.

<sup>26</sup> Xen. Mem. 1.4.7.

<sup>27</sup> Подр. о религиозных взглядах Сократа см.: Светлов Р. В. Религия Сократа: был ли Сократ христианином до Христа? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 67–73.



В «Тимее» Платон пишет, что благой Демиург (δημιουργὸς ἀγαθός), наилучший (τῷ ἀρίστῳ), именуемый также Творцом и Отцом (ποιητὴν καὶ πατέρα), взирая на вечный образец (τὸ αἰδίου), постижимый с помощью рассудка и разума (τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν), создал (δρᾶν) космос, который есть прекраснейшая вещь (τὸ κάλλιστον). Космос есть живое Существо, наделенное Душой и Умом (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον), сотворенное божественным промыслом (πρόνοια)<sup>28</sup>. Демиург представлен в этом диалоге как разумное Существо, поскольку говорится, что во время творения Он рассуждает (λογισάμενος) и размышляет (κατανοῶν)<sup>29</sup>. При этом из разума и мысли Бога (ἐξ οὗν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ) возникли Солнце, Луна и пять планет, чтобы определять время<sup>30</sup>. Далее в тексте Платон прямо называет Демиурга Умом, сотворившим мир (τὰ διὰ τοῦ δεδημιουργημένα)<sup>31</sup>. Космос родился из сочетания Ума и необходимости (ἐξ ἀνάγκης τε καὶ τοῦ συστάσεως), при этом Ум главенствовал над необходимостью (τοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος). Благодаря разумному убеждению (πειθοῦς ἔμφρονος) Он обратил к наилучшему большую часть рождаемого<sup>32</sup>. В рассмотренном отрывке атрибуты Ума-Демиурга суть благодать, совершенство, творчество, отечество, промысл, мышление, могущество (также приснобытие<sup>33</sup>).

В том же диалоге Платон рассматривает Парадигму космоса, т.е. тот самый образец, глядя на который Демиург творит мир. Это вечное бытие (τί τὸ ὄν αἰεὶ) не имеет возникновения (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), оно есть вечно тождественное сущее (αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν). Парадигма и есть умопостигаемое, поскольку познается с помощью мышления и разума (νοήσει μετὰ λόγου). Демиург взирает на неизменно сущее (τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον) в качестве образца (παραδείγματι) при создании идеи и возможности (ιδεᾶν καὶ δύναμιν) всякой вещи, поэтому все сотворенное было прекрасно (καλόν)<sup>34</sup>. Кроме того, Парадигма есть живое Существо (τῶν ζῶων), по подобию (εἰς ὁμοιότητα) которого Создатель (ὁ συνιστάς) сотворил космос. Но это живое Существо не частного эйдоса (ἐν μέρους εἶδει), а общего, поскольку оно включает все остальные живые существа по особям и родам как свои части (τᾶλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια). Как это живое Существо вмещает в себе умопостигаемые живые существа (νοητὰ ζῶα), так и космос, видимое живое существо (ζῶον ἐν ὁρατόν), содержит в себе людей и прочие видимые существа. Живая умопостигаемая Парадигма является прекраснейшей и во всем совершенной среди мыслимых предметов (τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ)<sup>35</sup>. Далее Платон говорит, что Парадигма есть тождественный эйдос (τὸ κατὰ ταῦτὰ εἶδος ἔχον), нерожденный и негибнущий (ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον), незримый и неосязаемый, но предоставленный исследованию мышления (νόησις εἴληχεν ἐπισκολεῖν)<sup>36</sup>.

<sup>28</sup> Plat. Tim. 28c-30c.

<sup>29</sup> Ibid. 33a.

<sup>30</sup> Ibid. 38c.

<sup>31</sup> Ibid. 47e.

<sup>32</sup> Ibid. 48a.

<sup>33</sup> См. далее анализ: Ibid. 36e-37a.

<sup>34</sup> Ibid. 27d-28b.

<sup>35</sup> Ibid. 30c-31a.

<sup>36</sup> Ibid. 52ab.

Рассмотрим также, что говорится о сфере умопостигаемого в диалоге Платона «Федр». Там рисуется величественная картина того, как бессмертные души, уподобленные крылатым колесницам, следуют за олимпийскими богами на вершину мира. Когда они выходят наружу и останавливаются на небесном хребте, то небесный свод несет их в круговом движении, и тогда они могут созерцать занебесную область (αἰ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ). Вот как описывается эта интеллигибельная сущность:

«Это место превыше небес (Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον) не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспет по достоинству. Оно же таково, ведь надо наконец дерзнуть сказать истину, особенно говоря об истине (περὶ ἀληθείας). Это место занимает сущностно сущая сущность без цвета, без образа и неосязаемая (ἢ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα), зримая лишь кормчому души — уму (ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῆ νῶ). На нее и направлен род истинного знания (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος) (перевод слегка изменен. — *свящ. М. Н.*)»<sup>37</sup>.

Далее про эту умопостигаемую сущность Платон говорит такими словами: «Разумение (φρόνησις) недоступно зрению, иначе Разумение возбудило бы необычайную любовь, если бы какой-нибудь отчетливый его образ (εἶδωλον) оказался доступен зрению; точно так же и все остальное, что заслуживает любви»<sup>38</sup>. Далее в диалоге сказано, что у души, которая последовала богу и уподобилась ему, голова возникшего (τὴν τοῦ ἠνιόχου κεφαλὴν) поднимается во внешнюю, сверхнебесную область (εἰς τὸν ἔξω τόπον) и созерцает самое справедливость, рассудительность, знание (καθορᾶ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾶ δὲ σωφροσύνην, καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην)<sup>39</sup>. Попутно отметим, что именование умопостигаемой Парадигмы разумением и знанием свидетельствует о неразрывной связи онтологии и гносеологии в античности, в отличие от философии нового времени.

В диалоге «Федон» говорится о подобии в высшей степени (ὁμοιότατον) человеческой души (ψυχῆ) божественному (τῷ μὲν θεῷ), которое бессмертно, умопостигаемо, единообразно, неразложимо, всегда постоянно и тождественно в себе (ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ)<sup>40</sup>. Душа, правильно философствующая (ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα), отрешается от всего телесного, становится чистой (καθαρὰ) и безвидной (τὸ ἀιδές)<sup>41</sup>. Такая душа уходит в подобное ей место — благородное, чистое и безвидное (γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀιδῆ), поистине в Аид (εἰς Ἄιδου), область божественную, бессмертную и разумную (τὸ θεῖον τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον). Она удаляется к благому и разумному Богу (παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν). Навечно поселившись среди богов (μετὰ θεῶν), она

<sup>37</sup> Plat. Phaedr. 247c.

<sup>38</sup> Ibid. 250d.

<sup>39</sup> Ibid. 247d-248a.

<sup>40</sup> Plat. Phaedo. 80b.

<sup>41</sup> Этими словами Платон фактически придает правильным взглядам (ортодоксии) сотериологическое измерение, что было характерно и для античной патристической мысли, но совершенно утратилось в адогматических тенденциях нового и новейшего христианского богословия.

становится счастливой (εὐδαίμωνι) и избавляется от зол (κακῶν), в том числе от безрассудства (ἀνοίας)<sup>42</sup>.

Из рассмотренных отрывков диалогов можно заключить, что атрибуты Парадигмы у Платона суть самобытность («сущностно сущая сущность»); бесцветность, без-образность, безвидность, неосязаемость, невидимость, неощутимость; тождественность, постоянство, единообразность, неизменяемость; вечность, нерожденность, бессмертность, неразложимость (ср. тж. атрибут простоты), целостность; умопостигаемость (ср. духовность<sup>43</sup>), истинность, разумность, мудрость, знание; справедливость и рассудительность (ср. праведность)<sup>44</sup>, жизнь, красота, совершенство, благородство, чистота; благодать; счастье (ср. всеблаженство).

Согласно «Тимею», мировая Душа создана из трехчастного смешения природ тождественного и иного с сущностью (ἐκ τῆς ταύτου καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἕκ τε οὐσίας). Вездесущая Душа, вращаясь в себе, начала вечно жить божественной, непреходящей и разумной жизнью (θεϊάν ἀρχὴν ἤρξατο ἀλάυστου καὶ ἔμφρονος βίου). Душа сотворена Наилучшим из всего мыслимого и вечно сущего (τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου), т.е. Демиургом. Душа причастна рассуждению (λογισμοῦ δὲ μετέχουσα) и гармонии. Она является наилучшим творением из всего рожденного (ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων). При этом Душа невидима в отличие от Тела неба<sup>45</sup>. Таким образом, атрибуты божественной Души у Платона суть вечность, разумность, благодать, умопостигаемость, невидимость.

### Божественные атрибуты у Аристотеля

В «Метафизике» Аристотель так определяет предмет теологии (θεολογική): «первая же философия (ἡ δὲ πρώτη) исследует самобытное и неподвижное (χωριστὰ καὶ ἀκίνητα)»<sup>46</sup>.

В этом трактате Стагирит выделяет три причины и начала. «Итак, причин (τὰ αἴτια) три и начал (αἱ ἀρχαί) три, два из них — это противоположение (ἡ ἐναντίωσις), одна сторона которого — Разум (λόγος), или Эйдос (εἶδος), другая — лишенность (στέρησις), а третье — материя (ἡ ὕλη)»<sup>47</sup>. В этом же отрывке Аристотель соотносит со сферой эйдосов Ум и говорит о его единственности (ὁ γὰρ νοῦς εἷς).

Далее структура реальности описывается исходя из принципа движения, вследствие чего существует: 1) движимое (τὸ κινούμενον); 2) движимое и движущее (κινουῶν); 3) неподвижное движущее (οὐ κινούμενον κινεῖ). Третий вид — это желаемое и умопостигаемое (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν), он вечен и есть сущность и деятельность (αἰδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια

<sup>42</sup> Plat. Phaedo. 80d, 81a.

<sup>43</sup> Философский термин νοῦς часто выступает в патристической антропологии коррелятом библейского πνεῦμα (1 Фес 5:23).

<sup>44</sup> В переводах христианских текстов δικαιοσύνη обычно передается как праведность, а σοφροσύνη как целомудрие.

<sup>45</sup> Plat. Tim. 36e-37a.

<sup>46</sup> Arist. Met. 1026a.

<sup>47</sup> Ibid. 1069b.

οὐσα<sup>48</sup>). Умопостигаемое приводит ум в движение (νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται). В умопостигаемом (νοητῇ) ряду бытия (συστοιχία) первое место занимает сущность (ἡ οὐσία), простая и деятельная (ἡ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν). Важно отметить, что для Аристотеля единое (τὸ ἓν) и простое (τὸ ἀπλοῦν) не одно и то же, поскольку первое означает меру (μέτρον), а второе — качество вещи (πὼς ἔχον)<sup>49</sup>.

Рассмотрим ярчайший теологический отрывок «Метафизики», в котором Аристотель излагает внутреннюю жизнь Бога-Ума:

«Именно такое Начало (ἀρχῆς) обуславливает небо и природу (ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις). И состояние (διαγωγή) Его — наилучшее (ἡ ἀρίστη), какое у нас бывает малое время. Ведь Оно такое всегда (οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο), а для нас это невозможно. Ибо Его деятельность (ἡ ἐνέργεια) есть также удовольствие (ἡδονή), и из-за этого бодрствование, чувствование, мышление (ἐγρήγορις αἰσθησις νόησις) есть самое приятное (ἡδιστόν), а надежды и воспоминания (ἐλπίδες δὲ καὶ μνήμαι) лишь через них. А само по себе Мышление (ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτήν) есть (мышление) самого по себе наилучшего (τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου), и наивысшее (Мышление есть мышление) наивысшего (ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα). И Ум (ὁ νοῦς) по причастности мыслимому (κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ) мыслит самого себя (αὐτὸν δὲ νοεῖ). Ведь Он становится мыслимым (νοητός), достигая и мысля (себя) (θιγγάνων καὶ νοῶν), так что Ум и мыслимое тождественны (ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν). Ибо восприятие мыслимого и сущности есть ум (τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς). А действует Он, обладая (мыслимым) (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων), так что это обладание есть, кажется, божественное (θεῖον) в нем, а созерцание (ἡ θεωρία) есть самое приятное и самое лучшее. Итак, если Бог (ὁ θεὸς) всегда так благ (εὖ ἔχει), как мы иногда, то это удивительно; если же лучше, то это еще более удивительно. А Он именно таков. И воистину Он есть жизнь (καὶ ζωὴ δὲ γὰρ ὑλάρχει), ибо жизнь есть деятельность ума (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ), а Он есть такая деятельность (ἡ ἐνέργεια). И Его деятельность сама по себе есть наилучшая и вечная жизнь (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου). Поэтому мы говорим, что Бог есть вечное и наилучшее живое существо (τὸν θεὸν εἶναι ζῶν ἄιδιον ἄριστον), так что Богу присущи жизнь, а также бытие непрерывное и вечное (ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδίου ὑλάρχει τῷ θεῷ). Ибо именно это и есть Бог (τοῦτο γὰρ ὁ θεός) (перевод наш. — *свящ. М. Н.*)<sup>50</sup>.

В трактате «О душе» Аристотель учит, что Ум (ὁ δὲ νοῦς) един и непрерывен (εἷς καὶ συνεχῆς), как мышление (ἡ νόησις), предметом которого являются мысли (τὰ νοήματα). Мысли едины, поскольку они следуют друг за другом не как пространственные величины (τὸ μέγεθος), а наподобие чисел (ὁ ἀριθμός). Ум неделим на части (ἀμερῆς) и сам не является пространственной величиной (ὡς μέγεθος τι συνεχῆς). Если бы Ум был делим, а его части были бы непространственными точками или пространственными объектами, то Он не смог бы помыслить все свое содержание. Непространственных точек было бы бесконечное множество, которое невозможно охватить. А в случае пространственных

<sup>48</sup> В XIV в. св. Григорий (Палама) в целях теологической апологии психотехники исихазма будет терминологически различать в Боге сущность и энергию. Его противники-антипаламиты, как и Аристотель, будут настаивать на нераздельности этих понятий, т. к. в Боге всякая потенция должна быть актуализирована.

<sup>49</sup> *Arist. Met.* 1072a.

<sup>50</sup> *Ibid.* 1072b.

объектов Ум бесконечное число раз мыслил бы одно и то же, поскольку его мышление вечно<sup>51</sup>.

Далее в трактате Аристотель различает Ум, творящий все (τῷ πάντα ποιεῖν), и ум, становящийся всем (τῷ πάντα γίνεσθαι). Первый есть некое состояние (ἔξις), подобное свету (τὸ φῶς), поскольку именно благодаря свету цвета (χρώματα), существующие в возможности (δυνάμει), становятся действительными (ἐνεργεία). Творческий Ум самобытен (χωριστός), бесстрастен (ἀπαθής) и ни с чем не смешан (ἀμιγής). По своей сущности Он является деятельностью (τῆ οὐσία ὡν ἐνεργεία). У отдельного человека (ἐν τῷ ἐνί) потенциальное знание предшествует актуальному во времени, но не так обстоит дело с деятельным Умом. Он мыслит всегда, а не так, что иногда мыслит, иногда не мыслит (οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ). Будучи самобытным, Он есть то, что Он есть (χωρισθεῖς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ)<sup>52</sup>, Начало бессмертное и вечное (ἀθάνατον καὶ αἰδίον). Активный Ум бесстрастен (ἀπαθής), тогда как пассивный ум тленен (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός). Второй не может ничего помыслить без Первого (καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ)<sup>53</sup>.

Таким образом, атрибуты Бога-Ума у Аристотеля суть: единственность; самобытность, несмешанность; неподвижность, тождественность; простота; вечность, бессмертие; непрерывность, неделимость, непространственность (ср. вездесущие); разумность, умопостигаемость, сущностность; деятельность, жизненность; удовольствие (ср. блаженство), наилучшее состояние (ср. совершенство); благодать; бесстрастность; творчество.

### Божественные атрибуты у Плотина

То, что было выше сказано о субъекте божественных свойств у Платона, тем более справедливо для неоплатоников. Поэтому при исследовании рациональной теологии Плотина также рассмотрим последовательно атрибуты трех божественных Ипостасей — Единого, Ума и Души.

В трактате «О том, что умопостигаемые сущие не вне Ума, и о Благѣ»<sup>54</sup> Плотин рассуждает о Едином, используя апофатический метод. Оно есть начало (ἀρχή), находящееся по ту сторону вещей (ἐπέκεινα τούτων), т. е. за пределами сущего (ἐπέκεινα ὄντος). Единое бесформенно (ἀνείδεον), т. е. неэйдетично, и не есть сущность (οὐσία). Вследствие этого о Едином нельзя сказать нечто определенное (ὠρισμένον) или какое-либо катафатическое суждение (τίθησιν). Единое невозможно выразить (περιλαμβάνει), поскольку Оно по природе безгранично (ἄλλετον φύσιν). К тому же, Единое бескачественно (τὸ οὐχ οἶον), поскольку Оно не есть нечто (μηδὲ τὸ τι). Даже само именование Единого апофатично, поскольку не называет Его имени (ὄνομα), но указывает на то, что Оно не есть (τὸ οὐ τοῦτο). Оно неизреченно (οὐ ῥητοῦ), поэтому имя

<sup>51</sup> Arist. De an. 407a.

<sup>52</sup> Ср. имя Бога, открытое Моисею при неопалимой купине (Исх 3:14), — יהוה אשר אהיה (Я есмь Тот, Кто Я есмь), переведенное в Септуагинте как Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (Я есмь Сущий) и указывающее на Его самобытность.

<sup>53</sup> Arist. De an. 430a.

<sup>54</sup> Plot. Enn. 5.5.6.

«Единое» (τὸ ἓν ὄνομα) означает лишь отрицание множественности (ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλὰ)<sup>55</sup>. Плотин указывает, что под именем Аполлона, отрицающим множественность (ἀποφάσει τῶν πολλῶν), пифагорейцы аллегорически обозначали Единое. Имя «Единое», взятое как катафатическое утверждение (θέσις), обозначает всецелую простоту (πάντως ἀπλότητος). Тем не менее, как бы хорошо ни было это именование, необходимо отрицать (ἀποφήσει) и его, поскольку оно все равно неадекватно выражает природу (φύσεως) Единого. Эта природа неслышимая (μηδὲ ἀκουστὸν), непостижимая (μηδὲ... συνετὸν) и непознаваемая (εἴσεται)<sup>56</sup>.

Таким образом, атрибуты Единого у Плотина имеют преимущественно апофатический характер. Они суть трансцендентность, безвидность, неопределенность, неохватность, бескачественность, неизреченность, безграничность (ср. вездесущие), немножественность, всецелая простота, непознаваемость.

Ноология Плотина является рациональной теологией по преимуществу<sup>57</sup>. В трактате «О трех изначальных Ипостасях» философ призывает удивляющегося красоте и порядку видимого космоса взойти к Первообразу (τὸ ἀρχέτυπον) этого мира, к тому, что более истинно (ἀληθινώτερον), т. е. к Уму. В Нем можно узреть все вещи умопостигаемыми (νοητὰ) и вечными (αἰδία). Несмешанный Ум предстательствует над ними (τὸν ἀκίρατον νοῦν προστάτην). Ему свойственны сознание и жизнь (ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ). Наконец, Плотин именует Ум безыскусной Мудростью (σοφίαν ἀμήχανον) и Сыном Божиим (θεοῦ κόρου)<sup>58</sup>.

Целью раннего трактата Плотина «Об Уме, идеях и сущем» (№ 5 в Порфириевой хронологии) является рассмотрение природы Ума и демонстрация зависимости от него Души и космоса. Философ определяет Ум как сущностно сущее (τὸ ὄν ὄντως) и истинную сущность (τὴν ἀληθῆ οὐσίαν). Ум есть сущие вещи (τὰ ὄντα), в Нем находится природа эйдосов (ἢ τῶν εἰδῶν φύσις ἐνταῦθα). Кроме того, Ум самобытен (χωριστός). Плотин находит в душе два ума, один подобный материи (ύλη), а другой подобный эйдосу (εἶδος). Первый ум (ὁ νοῦς) подобен форме (μορφή) на меди, и другой — человеку, творящему (ποιήσας) эту форму. Перенося эту антропологическую модель на космос, Плотин рассуждает об Уме и Душе. Ум сущностно (ὄντως) является Творцом (ποιητὴν) и Демиургом (δημιουργόν). Материальный субстрат (ύλοκεῖμενον) принимает формы (μορφάς) от Души. Душа (ψυχὴν) дает четырем стихиям форму (μορφήν) космоса, а Ум подает ей логосы (τῶν λόγων). Итак, один ум подобен эйдосу души (ὡς εἶδος τῆς ψυχῆς) и связан с формой (κατὰ τὴν μορφήν), а другой Ум дарует форму (τὸν τὴν μορφήν παρέχοντα)<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Что можно также перевести как «отрицание через превосходство», т. к. ἄρσις происходит от глагола αἴρω — поднимать.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Подр. об этом см.: *Никулин М. С.* Ноология Плотина как опыт рациональной теологии // *Вопросы теологии.* 2022. Т. 4. № 2. С. 209–221. О сопоставлении учения Плотина об Уме и христианской доктрины о Премудрости Божией см.: *Никулин М. С.* Неоплатоническая ноология и христианская софиология: рецепция античной рациональной теологии // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2022. Т. 23. № 1. С. 65–74.

<sup>58</sup> *Plot. Enn.* 5.1.4.

<sup>59</sup> Ibid. 5.9.3.

Далее в трактате Плотин продолжает рассуждение о двух умах, потенциальном и актуальном, близкое рассмотренному аристотелевскому. Один ум является таковым в возможности (*δυνάμει*), поскольку он переходит от неразумия к уразумению (*τὸν ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθόντα*), а другой Ум существует в действительности и всегда разумен (*τὸν ἐνεργείᾳ καὶ ἀεὶ νοῦν ὄντα*). Этот Ум всегда действует (*ἐνεργεῖ*) и сущностно мыслит сущие вещи (*ὄντως νοεῖ τὰ ὄντα*). Но поскольку Он и есть сущие (*τὰ ὄντα*), то мыслит Он себя и в себе (*Αὐτὸν ἄρα καὶ ἐν αὐτῷ*)<sup>60</sup>. Этот Ум вечно пребывает в себе (*συνὼν αὐτῷ ἀεὶ*) и существует в действительности (*ἐνεργείᾳ ὑπάρχων*). В отличие от потенциального ума, актуальный Ум не схватывает (*οὐκ ἐπιβάλλων*) свои объекты, как будто Он ими не обладает (*ὡς οὐκ ἔχων*), или их приобретает (*ἐλικτώμενος*), или их выводит (*διεξοδεύων*), не имея о них предварительного представления (*οὐ προκεχειρισμένα*). Но Ум покоится в себе, будучи всеми вещами вместе (*ἔστηκεν ἐν αὐτῷ ὁμοῦ πάντα ὧν*)<sup>61</sup>.

В Ипостаси Ума нет времени и пространства в нашем понимании. Плотин говорит, что там «вместо времени — вечность (*Ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών*)», а место там умное (*Ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς*), поскольку одна вещь находится в другой (*τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ*). В Уме все вещи пребывают вместе и разом (*ὁμοῦ πάντων ὄντων*), при этом каждая вещь есть сущность, умна и причастна жизни (*οὐσία καὶ νοερά, καὶ ζωῆς ἕκαστον μετέχον*). Т. е. в структуре Ума Плотин обнаруживает «умопостигаемую триаду» бытие-жизнь-мышление. Кроме того, к сфере Ума Плотин относит и категории Платона («пять главных родов» диалога «Софист») и Аристотеля. Так, Плотин полагает, что в Уме всякая вещь есть тождество и различие (*ταὐτὸν καὶ θάτερον*), движение и покой (*κίνησις καὶ στάσις*), движущееся и покоящееся (*κινούμενον καὶ ἐστῶς*), сущность и качества (*οὐσία καὶ ποιόν*), а все они суть сущность (*καὶ πάντα οὐσία*). Всякая вещь в Уме существует реально (*ἐνεργείᾳ*), а не потенциально (*οὐ δύναμει*). При этом качество каждой сущности не отделено от нее (*οὐ κεχώρισται τὸ ποιὸν ἐκάστης οὐσίας*)<sup>62</sup>. В отождествлении Платином (а еще ранее Аристотелем) сущности и свойств можно усмотреть предвосхищение атрибута божественной простоты, который означает, «что все атрибуты Бога тождественны Его сущности, а также совпадают между собой»<sup>63</sup>. Наконец, Плотин говорит и о вездесущии Ума, поскольку, по его словам, «чувственный космос присутствует лишь в одном месте, а умопостигаемый — везде (*Ὁ μὲν γὰρ αἰσθητὸς κόσμος μοναχοῦ, ὁ δὲ νοητὸς πανταχοῦ*)»<sup>64</sup>.

Суммировав вышеизложенное, можно сказать, что атрибуты Ума у Плотина суть самобытность, несмешанность; вечность; всеприсутствие; тождественность сущности и качеств (ср. божественная простота); истинность, умопостигаемость, мышление, сознательность, разумность, премудрость, вечное

<sup>60</sup> Ibid. 5.9.5.

<sup>61</sup> Ibid. 5.9.7.

<sup>62</sup> Ibid. 5.9.10.

<sup>63</sup> Фокин А. Р. Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1 (2). С. 60.

<sup>64</sup> Plot. Enn. 5.9.13.

обладание знанием (ср. всеведение); жизнь; творчество, демиургия, сыновство, архетипичность; тождество, различие, движение, покой.

Следующий онтологический уровень, божественную Душу, Плотин называет порождением Ума (Νοῦ δὲ γέννημα), Логосом и Ипостасью (λόγος τις καὶ ὑπόστασις). Душа мыслит дискурсивно (τὸ διανοοούμενον) и движется вокруг Ума (τὸ περὶ νοῦν κινούμενον). Она наполняется и наслаждается (ἀπολαύον) Умом, мысля (νοοῦν) Его. С другой стороны, Душа находится в связи с дольными вещами, а точнее, Она их порождает (γεννῶν). Душа также относится Плотином к области божественного (τὰ θεῖα)<sup>65</sup>. Итак, атрибуты Души у Плотина суть мышление (дискурсивное в отличие от Ума), движение, наслаждение (ср. блаженство), способность породить (творчество).

Разумеется, наше исследование темы божественных атрибутов у Платона, Аристотеля и Плотина не является исчерпывающим. Мы остановились лишь на наиболее ярких текстах указанных авторов. Тем не менее, уже на основании вышеизложенного можно сделать вывод о том, что в философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина предвосхищается в той или иной степени разработанности большинство онтологических и духовных божественных свойств, что свидетельствует о наличии у рассмотренных мыслителей развитой способности естественно-рационального богопознания.

## Источники и литература

### Источники

1. *Aristotle. De anima* / Ed. by W. D. Ross. Oxford, 1961 (repr. 1967).
2. *Aristotle's metaphysics: in 2 vols.* / Ed. by W. D. Ross. Oxford, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]).
3. *Platonis opera: in 5 vols.* / Ed. by J. Burnet. Oxford, 1900 (repr. 1968).
4. *Plotini opera: in 3 vols.* / Eds. by P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden, 1951, 1959, 1973.
5. *Xenophontis opera omnia* / Ed. by E. C. Marchant. Vol. 2. 2<sup>nd</sup> edn. Oxford, 1921 (repr. 1971).
6. *Аристотель. Сочинения: в 4 т.* / Ред. В. Ф. Асмус и др. М., 1976, 1978, 1981, 1983.
7. *Платон. Собрание сочинений: в 4 т.* / Ред. А. Ф. Лосев и др. М., 1990, 1993, 1994.
8. *Плотин. Эннеады: в 7 т.* / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2019.

### Литература

9. *Давыденков О., прот. Догматическое богословие.* М., 2020.
10. *Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов).* СПб., 2014.

---

<sup>65</sup> Ibid. 5.1.7.



11. Никулин М. С. Неоплатоническая ноология и христианская софиология: рецепция античной рациональной теологии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2022. Т. 23. № 1. С. 65–74.
12. Никулин М. С. Ноология Плотина как опыт рациональной теологии // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 2. С. 209–221.
13. Никулин М. С., свящ. «Ум, который один управляет всей вселенной». Ионийская ноология: рецепция и критика // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 347–356.
14. Никулин М. С., свящ. Ноология и рациональная теология италийцев в свидетельствах античной доксографии // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 241–248.
15. Никулин М. С., свящ. Рационально-теологические интуиции в онтологии и ноологии философов-досократиков // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 66–74.
16. Светлов Р. В. «Иов, Плотин, Платон» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 3. С. 137–147.
17. Светлов Р. В. Аргумент от аналогии в апологии святителя Феофила Антиохийского «К Автолику» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 3 (7). С. 8–16.
18. Светлов Р. В. Концепция эвдемонии в контексте Аристотелевской рациональной теологии // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 342–351.
19. Светлов Р. В. Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 7–16.
20. Светлов Р. В. Рациональная теология: казус Филона Александрийского // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 1. С. 65–74.
21. Светлов Р. В. Религия Сократа: был ли Сократ христианином до Христа? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 67–73.
22. Тантлевский И. Р., Светлов Р. В. «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 1. С. 54–66.
23. Фокин А. Р. Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1 (2). С. 60–96.
24. Хлебников Г. В. Античная философская теология. М., 2014.
25. Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб., 2021.
26. Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018.
27. Broadie S. Rational theology // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. by A. A. Long. Cambridge, 2006. P. 205–224.
28. Lebedev A. V. Epicharmus on God as Mind (ΝΟΟΣ). A Neglected Fragment in Stobaeus. (With some remarks on early Pythagorean metaphysics and theology) // Aristēas. 2017. No. XVI. P. 13–27.
29. Lebedev A. V. Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes and Others (with Some Remarks on the «Gigantomachia about Being» in Plato's Sophist) // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XXIII: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. СПб., 2019. С. 651–704.
30. McPherran M. L. Platonic Religion // A Companion to Plato / Ed. by H. H. Benson. Malden-Oxford-Carlton, 2006. P. 244–259.
31. Svetlov R. V., Shmonin D. V. Rational theology in polemic strategies of early Christian apologues // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2020. No. 13 (8). P. 1398–1404.

*А. К. Судаков*

## Свойства божественной воли: И. Кант между спекулятивной и моральной теологией



УДК 1(091)(430):2-144

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_202

EDN AUNWSG

*Аннотация:* Статья посвящена проблеме атрибутов воли Бога в философской теологии Иммануила Канта. Несмотря на то, что Кант в «критический» период своего философствования был убежден в невозможности спекулятивно-философского познания свойств Бога, он считал возможным возместить недостатки спекулятивной теологии средствами практического разума, при помощи этикотеологии, как религиозного расширения чистой этики. Философское понятие воли Бога у Канта анализируется в контексте общего представления о воле как разновидности свободной причинности. Философия религии Канта рассматривает три атрибута высшей воли: 1) Бог свят, как законодатель нравственного закона, постольку в Его воле не может быть противонравственных принципов и максим, и она служит прообразом святости; 2) Бог благ, как мироправитель, постольку только для Него блаженство всех существ есть не нравственный долг, а предмет непосредственного благорасположения; 3) Бог справедлив, как судия мира, т. е. Его воля наделяет каждого долей высшего производного блага соразмерно моральному качеству его поведения. Этот последний аспект связан с учением Канта об оправдании и спасении: удовлетворение Божественной справедливости мыслится у Канта совершающимся в акте «переворота в умонастроении», после которого моральный закон, а не себялюбие, становится достаточным мотивом его воли. В заключение формулируется гипотеза, что этот же самый нравственный «переворот в умонастроении» есть у Канта также и условие возможности теологического познания, и, в частности, познания воли Бога.

*Ключевые слова:* И. Кант, философия религии, философская теология, этикотеология, трансцендентально-практический идеал, переворот в умонастроении, воля, воля Бога, святость, благодать, справедливость.

*Об авторе:* **Андрей Константинович Судаков**

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

E-mail: [asudakow2015@yandex.ru](mailto:asudakow2015@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7531-6024>

*Для цитирования:* Судаков А. К. Свойства божественной воли: И. Кант между спекулятивной и моральной теологией // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 202–222.

Статья поступила в редакцию 24.01.2023; одобрена после рецензирования 09.02.2023; принята к публикации 02.03.2023.

---

*Andrey K. Sudakov*

## Properties of the Divine Will: Kant between Speculative and Moral Theology

UDC 1(091)(430):2-144

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_202

EDN AUNWSG



*Abstract:* The paper discusses the problem of the attributes of divine will in Immanuel Kant's philosophical theology. Although Kant in his "critical" philosophical writings was firmly convinced that speculative philosophical cognition of God's properties is impossible and futile, he considered it possible to compensate the deficiencies of speculative theology by means of practical reason, through ethicotheology, as a religious extension of pure ethics. The philosophical notion of the divine will in Kant is explored on the background of the general concept of will as a form of causality through freedom. Kant's philosophy of religion considers three attributes of the supreme Will: 1) God is holy as the legislator of the moral law, therefore His will cannot contain counter-moral principles and maxims, and is the prototype of holiness; 2) God is good as the world's supreme ruler, therefore is the beatitude of all beings for Him alone not a moral duty, but an object of immediate benevolence; 3) God is just as the world's judge, i.e. His will endows everyone with a share in the highest derivative good in proportion with the moral quality of his behaviour. This latter aspect is related to Kant's doctrine of justification and salvation: the satisfaction of divine justice is thought in Kant as performed in the very act of "revolution in the disposition" of the sinner, after which the moral law, instead of self-love, becomes the sufficient incentive of his will. In conclusion the paper elaborates a hypothesis, according to which this same "revolution in the disposition" is in Kant also the condition of possibility for theological *cognition*, in particular for the cognition of the divine will.

*Keywords:* Kant, philosophy of religion, philosophical theology, ethicotheology, transcendental-practical ideal, revolution in the disposition, will, will of God, holiness, goodness, justice.

*About the author:* **Andrey Konstantinovich Sudakov**

Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the RAS Institute of Philosophy.

E-mail: [asudakow2015@yandex.ru](mailto:asudakow2015@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7531-6024>

*For citation:* Sudakov A. K. Properties of the Divine Will: Kant between Speculative and Moral Theology. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 202–222.

The article was submitted 24.01.2023; approved after reviewing 09.02.2023; accepted for publication 02.03.2023.

Упомянув в «Основоположении к метафизике нравов» о *теологической морали*, Кант дает ей, на первый взгляд, весьма нелестную оценку: теологическое понятие о нравственности, говорит здесь философ, «выводит нравственность из всесовершеннейшей божественной воли»<sup>1</sup>. Однако божественная воля, как совершенная, не дана человеку в созерцании. Понятие о совершенной воле Бога может быть только дедуцировано «из наших понятий»<sup>2</sup>; среди человеческих понятий привилегированное положение занимает понятие морали. Поэтому единственная форма, в которой теологическая мораль сохраняла бы в глазах Канта хотя бы подобие научной состоятельности, была бы такова: выведение понятия совершенной воли Божией из понятий о морали и затем выведение понятия морали из понятия о совершенной воле Божией. Однако даже в этой форме теологический способ обоснования морали есть, по Канту, «грубый круг в объяснении»<sup>3</sup>. Если же теологическая мораль не прибегает к этому прямолинейному пути обоснования, возведение морали к воле Бога-законодателя опирается на такое понятие высшей воли, в котором соединяются физическая мощь, властолюбие, честолюбие, аффект мести, и потому на подобном основании воздвигается «прямо противоположная моральности» система нравов<sup>4</sup>.

Однако, если бы Кант просто ограничился признанием логического круга в методе теологической морали, добавив к этому, что этика такого рода, по его методическим критериям, неисправимо гетерономна, — интеллектуальное предприятие философского учения о религии, в рамках которого под религией понимается познание всех наших обязанностей как *божественных* заповедей, а моральное учение Евангелия отождествляется с *автономией* чистого практического разума, едва ли имело бы смысл. Дело в том, что в философии самого Канта и формулировка всеобщего нравственного закона, и практический идеал, как полностью определенное этим законом понятие человеческой воли выводятся «из наших понятий», для чего человеку дан практический разум. Но, что в данном случае еще важнее, и достоверно надежная философская теология возможна, согласно критическому Канту, только в виде этикотеологии, т.е. на основе идеи разума о нравственном законе. В частности, именно и только на этом основании возможно у Канта познание *атрибутов воли Бога*. Данная статья и посвящена свойствам воли Бога в философской теологии Канта<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Его же*. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. III. М., 1997. С. 213.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Основным источником для нашего изучения данного вопроса служат кантовские «Лекции о философском учении о религии», несколько лет назад впервые переведенные на русский язык. Для нашей темы очень важно (ниже мы поясним, почему), что эти лекции относятся к критическому периоду философской работы

Какие же свойства божественной воли, согласно Канту, достойны понятия разума о высшем существе? И если возможно познание этих свойств, то каким образом разум достигает этого познания?

### **«Критика» Канта и вопрос о возможности рациональной теологии**

Однако, сформулировав подобную тему, необходимо остановиться и задуматься. Остановиться побуждает ставшее прочным стереотипом представление о том, что в «критический» период своего философского развития Кант считал реальную (нефантастическую) рациональную теологию невозможной по сугубо методическим соображениям. В общем виде «Критика чистого разума» подразделяет теологию «из чистого разума (*theologia rationalis*)» на трансцендентальную теологию, мыслящую свой предмет «с помощью одних лишь трансцендентальных понятий»<sup>6</sup>, и естественную теологию, мыслящую его «посредством понятия, заимствуемого из природы»<sup>7</sup>. Однако «Критика чистого разума» ясно утверждает также, что, хотя у человека есть идея Бога как «существа всех существ», но эта идея есть сугубо «проблематическое понятие», и «у нас нет никакого знания о предмете, соответствующем идее»<sup>8</sup>. Умозаключение «от совокупности условий для мышления о предметах вообще, поскольку они могут быть даны мне, к абсолютному синтетическому единству всех условий возможности вещей вообще»<sup>9</sup> есть, как говорит философ, «необходимое умозаключение разума»<sup>10</sup>, которое, что касается его *источника*, возникает не случайно, но происходит «из природы разума»<sup>11</sup>; но все же в том, что касается *результата* этого умозаключения, оно есть умствование и «софизм», поскольку заключает от «известного нам» к тому, «о чем у нас нет никакого понятия»<sup>12</sup>, однако это софизм, созданный самим чистым разумом, так что идее, к которой приводит это умозаключение, мы придаем объективную реальность в силу «неизбежной иллюзии»<sup>13</sup>. В дальнейшем Кант вводит понятие идеала чистого разума, как «единичной вещи, которая все-сторонне определена посредством чистой идеи»<sup>14</sup>. Этот трансцендентальный идеал лежит «в основе всестороннего определения, необходимо присущего всему, что существует»<sup>15</sup>; всестороннее же определение имеет в основе идею

---

Канта, и именно к первой половине 1780-х годов: некоторые источники лекций (компендиум Эберхарда, трактат Мейнерса) были изданы только в 1780–1781 гг. (*Крыштоп Л. Э. Лекции Канта по теологии // Кант И. Лекции о философском учении о религии* (редакция К. Г. Л. Пёлица). М., 2016. С. 314).

<sup>6</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1998. С. 489 (B659).

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 312 (B397).

<sup>9</sup> Там же. С. 312–313 (B398).

<sup>10</sup> Там же. С. 312 (B397).

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 455 (B602).

<sup>15</sup> Там же. С. 456 (B604).

всереальности, из которой «могут быть почерпнуты все возможные предикаты вещей»<sup>16</sup>. В процессе этого определения общее понятие о первоначальном существе «познается как представление об индивидууме»<sup>17</sup>. Оно определяется посредством одних лишь трансцендентальных понятий «как [существо] единое, простое, вседовольное, вечное и т. д.»<sup>18</sup>; понятие такого существа есть трансцендентальное понятие Бога, так что идеал чистого разума «есть предмет трансцендентальной *теологии*»<sup>19</sup>. Однако трансцендентально-теологическое конструирование понятий нарушает границы «предназначения и допустимости» идеи разума, полагаемой в основание всестороннего определения вещей: а именно, она полагается в основу как простое понятие; между тем в данном умозаключении предполагается, что предмет идеи дан объективно как индивидуальная вещь. Но это «вымысел»: «мы охватываем и реализуем многообразие нашей идеи в идеале как особом существе, между тем как мы не имеем никакого права на это и не имеем оснований допускать даже возможность такой гипотезы»<sup>20</sup>. Предметом для нас может быть только то, что предполагает как условие своей возможности «совокупность всей эмпирической реальности», «единый всеохватывающий опыт»<sup>21</sup>. Это условие возможности вещей как явлений мы принимаем за условие возможности вещей вообще; а затем гипостазируем и индивидуализируем эту идею совокупной реальности, как «единичную вещь в этом целом явлении, содержащем в себе всю эмпирическую реальность»<sup>22</sup>. Понятия и доказательства трансцендентальной теологии начинают выглядеть в подобном свете сплошными гипостазированиями, иллюзиями и «подтасовками». Если теоретическое применение разума есть априорное познание того, «что нечто существует»<sup>23</sup>, то, в частности, спекулятивное теоретическое знание есть, по Канту, познание предмета или понятия, «к которым нельзя прийти ни в каком опыте»<sup>24</sup>, познание же природы направлено на предмет или предикат предмета, которые могут быть даны в возможном опыте<sup>25</sup>. Вывод Канта поэтому гласит: «все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии» (т.е. попытки априорного построения *спекулятивной трансцендентальной теологии*) «совершенно бесплодны и по своим внутренним свойствам ничтожны (*null und nichtig*)»<sup>26</sup>; принципы применения спекулятивного разума к природе «вовсе не ведут ни к какой теологии»<sup>27</sup>; следовательно, как трансцендентальная спекулятивная теология, так и естественная теология как теория Бога оказывается невозможна как реальная наука: «вообще не может быть никакой рациональной

---

<sup>16</sup> Там же. С. 456 (В603).

<sup>17</sup> Там же. С. 456 (В604).

<sup>18</sup> Там же. С. 458 (В608).

<sup>19</sup> Там же (курсив Канта. — А. С.).

<sup>20</sup> Там же. С. 459 (В608).

<sup>21</sup> Там же. С. 459 (В610).

<sup>22</sup> Там же. С. 460 (В610).

<sup>23</sup> Там же. С. 491 (В661).

<sup>24</sup> Там же. С. 492 (В662).

<sup>25</sup> Там же. С. 492 (В663).

<sup>26</sup> Там же. С. 492 (В664).

<sup>27</sup> Там же.

теологии»<sup>28</sup>. Разум «в своем чисто спекулятивном применении вовсе недостаточен для ... великого предприятия» доказательства «существования высочайшего существа»<sup>29</sup>; *этим путем* объективная реальность трансцендентального идеала, говорит Кант, «не может быть доказана, но и не может быть также опровергнута»<sup>30</sup>. Но если это так, не может быть и априорного *спекулятивного* познания Бога и Его свойств, которое могло бы претендовать на объективную реальность как познание.

Однако столь же хорошо известно, что в критический период своего творчества Кант был убежден, что этот недостаток рациональной спекулятивной теологии может восполнить этикотеология<sup>31</sup>. Этикотеология понимается в «Критике» как раздел естественной рациональной теологии, оперирующий понятием о причинности через свободу и восходящий «из этого мира к высшей интеллигенции ... как к принципу всего нравственного порядка и совершенства»<sup>32</sup>, или, как скажет Кант несколько лет спустя, как верховному главе царства целей<sup>33</sup>. Рациональная этикотеология, как учение чистого разума, необходимо имеет в основании то же самое понятие трансцендентального идеала разума, однако теперь это — *практическое* понятие, понятие единичной вещи, всесторонне определенной посредством *нравственной* идеи; понятие полноты морально-практической реальности, из которой могут быть почерпнуты все возможные моральные предикаты. Предмет так мыслимой этикотеологии и есть, собственно, трансцендентально-практический идеал разума. Однако основой и инструментом такой этикотеологии является уже не спекулятивно-теоретический, но практический разум. Чистый практический разум, и только он, может в таком случае претендовать на исправление знания о высшем существе, почерпнутого из нетеоретических источников (например, из откровения), на приведение его в согласие с основоположениями разума и с его умопостигаемыми целями, и наконец, на то, чтобы очистить это знание «от всякой примеси эмпирических ограничений и от всего, что могло бы противоречить понятию первоначального существа»<sup>34</sup>. Только такая этикотеология «неизбежно ведет к понятию единого всесовершеннейшего и разумного существа»<sup>35</sup>, и позволяет совершать основательную дедукцию его необходимых (*морально-практически* необходимых) свойств<sup>36</sup>.

Между тем, хотя идея такого рода этикотеологии из чистого разума уже имеется в «Критике чистого разума», действительно создать такую философскую теорию религии Кант в годы работы над первой «Критикой» еще не имел возможности. Причем именно потому, что понятие о практическом

---

<sup>28</sup> Там же. С. 493 (В664).

<sup>29</sup> Там же. С. 494 (В667).

<sup>30</sup> Там же. С. 495 (В669).

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. С. 490 (В660).

<sup>33</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов... С. 183.

<sup>34</sup> Кант И. Критика чистого разума... С. 494–495 (В668).

<sup>35</sup> Там же. С. 600 (В842).

<sup>36</sup> Там же. С. 600 (В843).

законе, которое мы находим в первой «Критике», и которое, по замыслу, должно бы составлять концептуальную опору рациональной этикотеологии, не свободно «от всякой примеси эмпирических ограничений». На этом этапе своих размышлений Кант принимает за достоверную практическую данность только *прагматические* законы, основанные на стремлении к блаженству и его целях, тогда как упоминание о *нравственном* законе, следование которому мотивируется желанием быть *достойным* блаженства, сопровождается оговоркой «если такой [закон] существует»<sup>37</sup>. Существование безусловно повелевающих, а потому абсолютно необходимых, морально-практических законов есть для Канта пока что только правомерное допущение<sup>38</sup>. Однако эти законы выступают как принципы возможности нравственного опыта, т.е. действительных поступков согласно велениям нравственности (там же); совокупность таких поступков есть не что иное, как совокупность всей нравственной реальности, или мир в его всестороннем морально-практическом определении (моральный мир, как мир всецело согласный с моральными законами)<sup>39</sup>. Но такой мир есть одно из измерений трансцендентально-практического идеала. Если теперь единственное условие его возможности есть для философа (называя вещи своими именами) *не более чем правомерная гипотеза*, то конструкция на основе этой гипотезы никак не может оставаться окончательным вариантом возможного на подобной основе теоретического построения.

Идея чистого практического закона разума перестанет быть для Канта такой правомерной гипотезой только со времени создания «Основоположения к метафизике нравов» (1785). Постольку методически основательная философия религии на основе практических законов разума (этикотеология) станет возможной у Канта только после 1785 г. Постольку тем более интересны оказываются для нас суждения Канта об атрибутах Бога в практическом отношении, имеющиеся в его лекциях о философии религии, которые, как указывает их переводчица и издатель Л. Э. Крыштоп, «читались Кантом в зимнем семестре 1783/1784 гг.»<sup>40</sup>. В самом деле, эти суждения поистине представляют собой в таком случае этикотеологию до этикотеологии.

### **Воля вообще и божественная воля**

Прежде чем задаться вопросом, какие свойства божественной воли, по мнению Канта, философия может утверждать в ней без опасения вступить в противоречие с основоположениями практического разума, нужно остановиться на том, что такое, по Канту, сама воля Бога и в чем ее специфическое (практическое) отличие от человеческой воли.

Способность желания — это «способность через свои представления быть причиной предметов этих представлений»<sup>41</sup>. Если определяющее основание способности желания находится в ней же самой, она есть способность

<sup>37</sup> Там же. С. 595 (B834).

<sup>38</sup> Там же. С. 595 (B835).

<sup>39</sup> Там же. С. 596 (B836).

<sup>40</sup> Крыштоп Л. Э. Лекции Канта по теологии... С. 315.

<sup>41</sup> Кант И. Метафизика нравов // Его же. Сочинения... Т. 6. С. 231.



действовать по своему усмотрению<sup>42</sup>; если это определяющее к действию основание находится в разуме существа, то его способность желания есть воля<sup>43</sup>. Способность желания есть произволение, если соединена с сознанием способности совершать поступки для создания объекта представления<sup>44</sup>. Итак, полное понятие о *воле вообще* таково: воля есть способность разумного существа через свои разумные представления быть причиной предметов этих представлений, соединенная со способностью действительно произвести эти предметы<sup>45</sup>.

Так же точно и рассудок Бога определяет волю Бога к порождению предметов его представления<sup>46</sup>. Но из понятия о божественной воле необходимо, во-первых, устранить представление о последовательности, в том числе последовательности времени, т. е. о времени, предшествующем акту воли, и времени, последующем за ним<sup>47</sup>. Во-вторых, Бог самодостаточен и блажен в самом себе, т. е. не нуждается ни в какой вещи вне себя<sup>48</sup>. Рассудок Бога познает в себе способность порождения предметов своих представлений, и тем самым уже определяет себя к действию и созданию блага<sup>49</sup>; одного лишь представления блага для воли Бога достаточно, чтобы осуществить его<sup>50</sup>. Воле Бога не нужны предшествующие выбору побудительные основания и мотивы<sup>51</sup>; в ней само представление блага является самодостаточным мотивом деятельности. Поэтому в воле Бога невозможны и *отсутствуют* все субъективные практические отношения и особые мотивы<sup>52</sup>. Напротив, в воле человека недостаточно способности произвести то благо, которое его разум признает за благо, и только если ему будут даны побудительные основания, они смогут определить деятельную силу человека к действительному созданию блага. Только эти сторонние побудительные основания определяют «благорасположение» человека к выбору блага; без них выбор добра у человека невозможен<sup>53</sup>. Иными словами, человек не может определиться

---

<sup>42</sup> Там же. С. 233.

<sup>43</sup> Там же. С. 233–234.

<sup>44</sup> Там же. С. 233.

<sup>45</sup> «Каузальность рассудка делать действительными предметы его представлений и называется волей» (*Кант И.* Лекции о философском учении о религии... С. 103).

<sup>46</sup> Там же. С. 109.

<sup>47</sup> Там же. С. 114.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Там же. С. 110.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Там же. Это утверждение повторяется и обосновывается в «Критике практического разума»: «божественной воле нельзя приписывать какие-либо мотивы» (*Кант И.* Критика практического разума // *Его же.* Сочинения на немецком и русском языках... С. 465). Понятия мотива и интереса предполагают существо с ограниченной природой, произволение которого не согласуется само по себе с объективным законом практического разума, деятельности которого противостоит некое внутреннее препятствие, и которое поэтому имеет потребность в том, чтобы нечто побуждало его действовать. Значит, мотив и интерес возможны только у конечного существа, и к воле Бога эти понятия не применимы (Там же. С. 489).

<sup>53</sup> *Кант И.* Лекции о философском учении о религии... С. 110.

к созданию объекта, если не испытывает благорасположения от его существования, т.е. интереса к нему<sup>54</sup>. Стоический мудрец, не испытывающий сострадания в беде, но наслаждающийся возможностью помочь другому в этой беде, мыслим для человека как идеал, но практически в человеческом мире невозможен<sup>55</sup>.

Поскольку Бог вне мира, Он не подлжит законам явлений, в частности, не обусловлен пространством и временем<sup>56</sup>, Его воля не зависит в своем определении от других внешних вещей<sup>57</sup>. Поэтому божественная воля *свободна*, т.е. может определяться к поступкам независимо от субъективных причин<sup>58</sup> или чувственных побуждений<sup>59</sup>. Эта способность есть *практическая* свобода воли; но Богу свойственна также и независимость воли «от внутренних условий»<sup>60</sup>, «абсолютная спонтанность» или «способность желать a priori»<sup>61</sup>, которая есть *трансцендентальная* свобода. Воля Бога в этом смысле независима как от внешних вещей, так и от себя самой (от внутренних условий воления)<sup>62</sup>. Воля Бога есть *абсолютная свобода*, понятие о которой, отмечает Кант, невозможно представить in concreto, поскольку в таком понятии «упразднены все чувственные условия» и все субъективные ограничения («отрицания»), и человеческий рассудок не имеет средств конкретно мыслить подобное понятие<sup>63</sup>. Человек же есть часть природного порядка, чувственно воспринимаемого мира, и потому он аффицируется внешними вещами, подчинен природному механизму, который в его случае выступает как психологический механизм. В этом механизме взаимодействующих психологических причин и следствий чувственные потребности и порождаемые ими склонности играют роль «субъективных условий самоудовлетворенности»<sup>64</sup>; поэтому, хотя человек осознает себя принадлежащим к умопостигаемому миру «интеллектуальным субъектом», хотя он свободен и сознает себя таковым, но его свобода обременена психологическими затруднениями<sup>65</sup>. Поэтому трансцендентальная свобода как свойство воли Бога вполне мыслима, но как свойство человеческой воли она не может быть доказана теоретически значимым способом; в «Лекциях...» Кант утверждает, что нельзя усмотреть даже возможность такой свободы человеческой воли<sup>66</sup>.

---

<sup>54</sup> Там же. С. 109.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Там же. С. 111.

<sup>57</sup> Там же. С. 112.

<sup>58</sup> Там же. С. 111.

<sup>59</sup> Там же. С. 112.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Там же. С. 111.

<sup>62</sup> Там же. С. 112.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же. С. 111.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Там же. С. 113. Тем не менее в «Критике чистого разума» разрешение антиномии свободы и необходимости позволило философу признать непротиворечивую мыслимость свободы «в полном смысле этого слова» (*Кант И. Критика чистого разума... С. 42 (ВХХVIII)*), которая определена Кантом как достаточная теоретическая предпосылка его этики.

## Философская идея воли Бога

Понятие Бога — не естественное<sup>67</sup>, но моральное понятие<sup>68</sup>. Целостное моральное понятие о Боге составляют три Его моральных качества, или моральных совершенства: Бог свят, как законодатель, Бог благ, как мироправитель, и Он справедлив, как судия мира<sup>69</sup>. Эти три качества божественной воли приписываются ей *исключительным образом*, т. е. *один только Бог* свят, благ и справедлив<sup>70</sup>. Они содержат в себе все, благодаря чему «Бог является предметом религии»<sup>71</sup>. Ни одно из этих качеств не может быть сведено к другому моральному качеству, так что атрибутов божественной воли, по Канту, существует *именно три и не менее*. Невозможно также «без ущерба для религии» изменить иерархический порядок этих свойств воли Бога: по Канту (и это общепризнано как специфическая черта его философии религии), именно моральное понятие Бога, являющееся «практически необходимым»<sup>72</sup>, лежит «в самом основании» истинной религии<sup>73</sup>. Изменение порядка свойств божественной воли невозможно потому, что он определен самим чистым практическим разумом: если бы благодать воли Бога как мироправителя получила приоритет перед святостью его как законодателя, эта последняя потеряла бы все свое достоинство, и не существовало бы никаких твердых понятий о долге<sup>74</sup>. Ибо, хотя каждый человек в силу естественного себялюбия желает счастья как полного удовлетворения склонностей, человек все же признает, что это удовлетворение природных склонностей, т. е. дозволенное по всеобщему закону употребление его свободы, именно *дозволено законом*, иначе говоря, подчинено установленному этим законом условию *достоинства быть счастливым*<sup>75</sup>. Еще одна формулировка этого положения гласит: Объективную нравственную цель и правило для воли предписывает моральный закон; поэтому субъективные цели себялюбия не могут определять эту цель; отсюда следует, что благодать мироправителя не приоритетна перед святостью Его как законодателя<sup>76</sup>. Точно так же, хотя справедливость судьи предполагает благодать суверена как законодателя, потому что, если воля законодателя не действует во благо подданных, суверен не может обязывать подданных к повиновению своей воле, — справедливость (как бо-

<sup>67</sup> Кант И. Лекции о философском учении о религии... С. 118.

<sup>68</sup> Там же. С. 119.

<sup>69</sup> Там же. С. 121; 122. Эта мысль повторяется в «Критике практического разума»: «имеются три свойства, которые исключительно ... приписываются Богу, и все они моральные свойства: *единственно Он свят, блажен и мудр...* Соответственно порядку их он *святой законодатель* (и творец), *благый правитель* (и охранитель) и *справедливый судья*» (Кант И. Критика практического разума ... С. 643 прим.; (курсив Канта. — А. С.). Ср. также: Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // *Его же. Сочинения...* Т. 8. С. 140, 141 прим.

<sup>70</sup> Кант И. Критика практического разума ... С. 643 прим.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Кант И. Лекции о философском учении о религии... С. 119.

<sup>73</sup> Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи... С. 141 прим.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> Там же.

жественной, так и человеческой воли) не тождественна благодати, но существенно отличается от нее<sup>77</sup>.

Обращает на себя внимание, что в немногих случаях упоминания свойств божественной воли *докритическим* Кантом мы находим их в несколько ином составе, а именно — мудрость, благодать и *могущество*<sup>78</sup>. Причем порядок их перечисления в двух этих фрагментах различен. Можно предположить, что докритический Кант не имел философских оснований утверждать категориальную необходимость этого порядка атрибутов; в самом деле, свойство могущества не относится к числу чисто нравственных качеств воли, а есть лишь качество ее как преобладающей физической силы, и есть в этом смысле одно из тех природных свойств Бога-законодателя, которые критический Кант желал устранить из контекста этического обоснования, признавая их основанием безнравственной (гетерономной) теологической системы морали.

Рассмотрим три атрибута божественной воли в философской трактовке их Кантом по отдельности.

### Святость законодателя

Бог, как законодатель, свят. Святость есть «абсолютное или неограниченное моральное совершенство воли»<sup>79</sup>. Бог является источником практического закона, или, как говорит в одном месте своих лекций философ, Бог есть сам моральный закон, мыслимый персонифицированно<sup>80</sup>. Божественная воля определяется только согласно моральным законам<sup>81</sup>, и поэтому моральна изначально и целиком. В этой воле нет и не может быть никакого желания, противоречащего чистой моральности<sup>82</sup>; в другом месте Кант понимает саму святость воли как невозможность в ней противонравственных субъективных принципов<sup>83</sup>. Более того, добра и свята *только* воля Бога: всякое сотворенное существо имеет потребности, и если оно стремится удовлетворить эти потребности, в нем возникают склонности; те и другие не обязательно бывают согласны с требованием морального закона<sup>84</sup>. Вследствие потребностной природы всего сотворенного конечные разумные существа имеют *чистую* волю, но не могут иметь *святой* воли; поэтому

---

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> «Мудрость, благодать и могущество, которые открылись нам, бесконечны и в такой же мере плодотворны и деятельны; поэтому и сфера их проявления должна быть столь же бесконечной и беспредельной» (*Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // *Его же.* Сочинения... Т. 1. С. 148). «Это как нельзя лучше соответствовало и мудрости, и могуществу, и благодати Бога» (*Кант И.* Новое освещение первых принципов метафизического познания // *Его же.* Сочинения... Т. 1. С. 290).

<sup>79</sup> *Кант И.* Лекции о философском учении о религии... С. 124.

<sup>80</sup> Там же.

<sup>81</sup> *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Его же.* Сочинения... Т. 6. С. 109.

<sup>82</sup> *Кант И.* Лекции о философском учении о религии... С. 124.

<sup>83</sup> *Кант И.* Критика практического разума... С. 353.

<sup>84</sup> *Кант И.* Лекции о философском учении о религии... С. 124.

согласие воли с законом у сотворенных существ принципиально *случайно*; сам моральный закон имеет у них форму *императива* (безусловного предписания, заповеди)<sup>85</sup>. Напротив, у Бога как верховной «самодостаточной интеллигенции» всякий принцип его воли есть всеобщий закон, и иначе в ней быть не может. Будучи свята, его воля стоит выше всех *обязывающих* практических законов. Данный им закон имеет силу также и для его воли, только он не имеет в ней силы императива и *долженствования*<sup>86</sup>. Идея святой божественной воли «необходимо должна служить прообразом»<sup>87</sup>. Эта идея представляет всем конечным существам чистый закон нравственности; сам нравственный закон именуется священным от святости законодательной воли. Прообраз нравственного совершенства, указываемый этой идеей, заложен в самом практическом разуме, но заложен в нем лишь идеально; конечному разумному существу возможно и должно только бесконечное приближение к этому идеалу<sup>88</sup>.

Понятие трансцендентально-практического идеала как идеала святости служит у Канта опорной точкой того, что можно назвать его философской христологией. Здесь нужно отметить, что закономерно возникающий вопрос о соотношении этой философской христологии (этикотеологии трансцендентального идеала) с богословской христологией (который в кантоведческой литературе решается по-разному) может быть решен в смысле их идейного согласия только при одном условии: если изъять из философской христологии положение о *бесконечном приближении* разумного существа к идеалу святости. Дело в том, что *бесконечный* моральный прогресс возможен и осмыслен лишь в мире, где не произошло и не может произойти благодатного и спасительного дела Христова, примиряющего и воссоединяющего творение с Творцом, единым актом преодолевающего то расстояние, которое справедливо утверждается между творением и Творцом, между абсолютным Благом и человеческим злом. Понятие бесконечного морального прогресса конечного разума есть необходимое свойство и следствие этикотеологии постулатов, реликт спекулятивной теологии (возвращающейся от морально-практических принципов к основоположениям одного лишь познания и переносающей эти же спекулятивные основоположения на свое понятие о высшем существе, вследствие чего оно и видится в такой философской теологии не как *действующее*, но лишь как *умозрительно оценивающее действующих*). От идеи бесконечного морального прогресса и от самого прогресса очищает теологию только то же самое, что и вообще *очищает*: а именно, *акт благодати*.

Идеал святости противопоставляется в практической философии Канта моральному злу, как вменяемому человеческому делу; поэтому атрибут святости вызывает философа Канта на обсуждение первого из аспектов темы теодицеи: оправдание зла в мире в свете абсолютной святости божественной воли.

---

<sup>85</sup> Кант И. Критика практического разума... С. 353.

<sup>86</sup> Там же. С. 353, 355.

<sup>87</sup> Там же. С. 355.

<sup>88</sup> Там же.

## Благодать мироправителя

Благодать — это, по Канту, «непосредственное благорасположение от благополучия других»<sup>89</sup>. Воле Бога, как мироправителя, и только ей одной, благодать свойственна вполне и неограниченно. Только Бог есть «самостоятельная благодать», которую не ограничивает никакое субъективное условие. Поэтому Кант согласен с тем, что «никто не благ, как только один Бог» (Мк 10:18)<sup>90</sup>. Все остальные сотворенные существа имеют потребности, требующие удовлетворения, а потому, даже если они и склонны «делать других счастливыми»<sup>91</sup>, эта склонность не может получить у них вполне чистого осуществления, т. е. такого, при котором существо могло бы не принимать во внимание свое собственное удовлетворение и благополучие<sup>92</sup>. Себялюбивые склонности столь развиты и столь привычны в природе конечных разумных существ, в том числе у людей, что, «стоит только ближе всмотреться в мечтания и стремления людей, как мы всюду натолкнемся на их любезное Я, которое всегда бросается в глаза; на него и опираются их намерения, а вовсе не на строгую заповедь долга»<sup>93</sup>. Вследствие этого чужое блаженство составляет у таких существ одну из двух необходимых целей воли, которые суть также нравственный долг<sup>94</sup>. Содействие чужому блаженству не есть у конечных разумных существ нечто естественное или само собой разумеющееся, но нечто такое, к чему они должны принуждать себя.

Благодать, таким образом, есть свойство божественной воли, имеющее прямое отношение к совокупному физическому и эмоциональному удовлетворению (земному блаженству) существ. Бог может быть чистой неограниченной благодатью, потому что не имеет потребности в таком удовлетворении. Но все прочие существа обременены потребностями; поэтому для них необходимо в какой-то степени быть причастными земному блаженству. Если, однако, всеведущая верховная интеллигенция достоверно знает, что они таковы, и обладает святой и всемогущей волей, — почему же она не делает так, чтобы все конечные существа действительно достигли земного блаженства? Почему существа испытывают страдания и бедствия? Здесь возникает второй аспект кантовской проблемы теодицеи: проблема оправдания божественной благодати перед лицом страданий и бедствий в мире.

## Справедливость судии мира

Воля Бога, как судии мира, справедлива; т. е. она воздает каждому свое соответственно моральному достоинству его поступков. Справедливость служит основой наделения каждого человека известной долей высшего блага<sup>95</sup>. Кант формулирует это еще так, что справедливость божественной

<sup>89</sup> Кант И. Лекции о философском учении о религии... С. 125.

<sup>90</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов... С. 107.

<sup>91</sup> Кант И. Лекции о философском учении о религии... С. 125.

<sup>92</sup> Там же.

<sup>93</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов... С. 103.

<sup>94</sup> Кант И. Метафизика нравов // *Его же. Сочинения...* Т. 6. С. 426.

<sup>95</sup> Кант И. Критика практического разума... С. 621.

воли ограничивает ее благость «в соответствии с тем, насколько мы не сделали себя ее недостойными»<sup>96</sup>. Следовательно, божественная справедливость есть святость в соединении с благостью<sup>97</sup>; может возникнуть вопрос, есть ли в таком случае справедливость особое качество. Во всяком случае, в своем главном труде о религии Кант бесспорно считал ее особым качеством божественной воли.

Здесь эта справедливость упоминается в связи с вопросом о том, достоин ли человек перед ее судом оправдания или осуждения «после того, как он вступил на путь добра»<sup>98</sup>. Хотя после обращения к закону добра человек воспринимает «новый образ мыслей» и в согласии с ним более или менее последовательно совершает внешние поступки, и даже если все эти поступки без исключения соответствуют духу нравственного закона, т.е. даже если после обращения человек не совершает новых проступков против закона, — «начал-то он все же со зла»<sup>99</sup>. На каждом человеке, по Канту, лежит изначальная вина, радикальное зло в человеческой природе. Эта «вина греха», это зло предшествует всему возможному добру, которое человек может совершить после обращения на путь нравственной жизни. Это зло в высшей степени персональное, оно может быть вменено только его носителю. И это нравственное зло («нарушение морального закона как *божественной заповеди*, именуемое *грехом*»<sup>100</sup>), будучи однажды совершено, влечет за собой нескончаемые новые нарушения закона, а значит и бесконечную вину перед судом высшей божественной справедливости. Поэтому, казалось бы, никакому человеку, ни грешнику, ни обратившемуся к добродетели, невозможно ожидать себе от суда Божия никакого иного приговора, кроме обвинительного. Никакой человек в таком случае не управлен в царствие Божие. Перед философией религии встает вопрос: как «объединить с божественной справедливостью надежду на освобождение человека от его вины»<sup>101</sup>.

Приговор божественной справедливости, в отличие от человеческого суда, основывается не на отдельных поступках, но на «образе мыслей»<sup>102</sup> обвиняемого в целом»<sup>103</sup>. В прежнем состоянии человека злой принцип господствовал в его душе, и это находило проявление в противозаконных поступках, и моральным следствием этого было неблаговоление Божие, а оно имело последствием наказание. При этом, по Канту, «никто не сомневается», что это наказание «соответствует ... божественной справедливости»<sup>104</sup>; поэтому наказание не следует мыслить совершенным до нравственной перемены ума. Но если в человеке предполагается перемена умонастроения, то теперь человек живет новой жизнью с добрым умонастроением, и Бог благоволит к нему; в его

---

<sup>96</sup> Кант И. Лекции о философском учении о религии... С. 126.

<sup>97</sup> Там же.

<sup>98</sup> Кант И. Религия в пределах только разума... С. 74.

<sup>99</sup> Там же.

<sup>100</sup> Там же. С. 75.

<sup>101</sup> Там же. С. 80.

<sup>102</sup> В немецком оригинале (D727) *Gesinnung* (умонастроение).

<sup>103</sup> Там же. С. 75.

<sup>104</sup> Там же. С. 76.

новом качестве (угодного Богу человека) наказание будет неуместно. Тем не менее необходимо удовлетворить «высшую справедливость», которая требует, чтобы подлежащий наказанию человек не остался безнаказанным<sup>105</sup>. Однако если удовлетворение божественной справедливости над раскаявшимся и изменившим свою жизнь грешником не может мыслиться ни как совершенное до перемены умонастроения, ни как совершенное после нее, остается представлять себе это наказание *в самом акте* перемены умонастроения. Перемену умонастроения философ трактует как «исход из зла и вступление в добро, совлечение ветхого человека и облечение в нового»<sup>106</sup>; человек умирает для греха, как нарушения божественной заповеди, чтобы жить для справедливости. Отказ от злой максимы не может быть переходом в какое-либо морально нейтральное состояние, он возможен только при условии, что злая верховная максима сменяется доброй (добрым умонастроением). Это не два моральных акта, разделенных временным промежутком, но один-единственный моральный акт. И этот акт, этот моральный переворот, этот переход «уже сам по себе является жертвой»<sup>107</sup>. Что же представляет собой этот переворот в кантовском понимании? Новый человек принимает «умонастроение сына божьего»<sup>108</sup>, и в этом умонастроении он принимает на себя также «длинный ряд ... зол жизни»<sup>109</sup>. В физическом отношении, как чувственное существо («ветхий человек»), как эмпирический характер, он есть тот же самый заслуживший наказание человек, и тяготы жизни следует считать именно наказанием ветхому человеку. Но как «новый человек», как умопостигаемое существо с новым умонастроением, «он предстает перед божественным судьей ... морально совершенно другим»<sup>110</sup>. Доброе умонастроение в той чистоте, которая присуща Сыну Божию, или, что морально-практически то же самое, Сам Сын Божий, несет вину греха за раскаявшегося и исправившегося грешника и дает удовлетворение божественной справедливости своими страданиями и смертью. Новый человек, умирающий для ветхого человека, должен нести тяготы и страдания всю свою жизнь; в искупителе и «представителе человечества» эти страдания представляются как перенесенные однажды за всех людей<sup>111</sup>.

Тем не менее, подчеркивает Кант, насколько достигает эмпирическое моральное самопознание (а в нем, согласно Канту, мы «измеряем наш образ мыслей не непосредственно, но лишь по нашим делам»<sup>112</sup>) люди не могут законно претендовать на то, чтобы доброе умонастроение (качество моральной угодности характера Богу) было зачтено им как некое качество, которым они уже в земной жизни обладают в полной мере. В мире опыта, т.е. и в земной жизни, и во все будущее время и даже «во всех возможных мирах»

---

<sup>105</sup> Там же.

<sup>106</sup> Там же. С. 77.

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> Там же.

<sup>109</sup> Там же.

<sup>110</sup> Там же (курсив Канта. — А. С.).

<sup>111</sup> Там же. С. 78–79.

<sup>112</sup> Там же. С. 79.



это моральное качество воли «всегда находится только *в становлении*»<sup>113</sup>. Поэтому во всякое время перемена ума будет неполна и несовершенна, и «наш внутренний обвинитель ... будет требовать обвинительного приговора»<sup>114</sup>. Поэтому перемена ума засчитывается человеку как моральная заслуга (которой она может быть только как полная и окончательная) всегда только *из милости*<sup>115</sup>. В связи с этим, заключает философ, приговор божественного суда, хотя, как основанный на совершившемся перевороте умонастроения, т.е. переходе к доброму умонастроению (которое достоверно известно не нам, но только Богу), он «вполне соответствует вечной справедливости»<sup>116</sup>, всегда и в отношении ко всем есть акт благодати и милости Бога, которая освобождает нас от вины и ответственности за вину, неизбежно постигающую нас согласно святой воле законодателя, но при этом не погрешает против своего закона, по которому каждый нарушивший его должен понести соразмерное наказание<sup>117</sup>.

Последнее рассуждение, соединяющее кантовские определения атрибутов воли Бога в применении к философскому эквиваленту учения о спасении и оправдании (сотериологии), может, впрочем, показаться еще одним реликтом этикотеологической доктрины постулатов разума с неизменно следующей из этой доктрины идеей нескончаемого морального совершенствования, и постольку еще одним барьером для прочтения кантовской этикотеологии,

---

<sup>113</sup> Там же.

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> Там же.

<sup>116</sup> Там же.

<sup>117</sup> В ходе дедукции постулата бессмертия в «Критике практического разума» святость как полное «согласие воли с моральным законом» также представляется «недоступной ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования» (*Кант И. Критика практического разума...* С. 617), однако, как практически необходимое, это качество воли безусловно требуется от каждого, и потому может иметь место только в бесконечном прогрессе приближения к такому соответствию (Там же); мысль же о «полном приобретении святости воли» отводится как «*теософические грезы, полностью противоречащие самосознанию*» (Там же. С. 619 (курсив Канта. — А. С.)). Бог, как бесконечное существо, находится выше условия времени и потому «в интеллектуальном созерцании бытия разумных существ» «видит в этом нескончаемом для нас ряду полноту соответствия с моральным законом» (Там же. С. 621). Так или иначе, Бог в этом качестве только «видит» и «судит», Он выступает здесь *только как сердцеведец и судья*; однако, по крайней мере, как знающий умонастроение лично *моего* сердца, и как судья *моего* поведения. В ходе дедукции постулата бытия Божия идея Бога обосновывается как идея «высшего начала, которое заключает в себе причинность, сообразную моральной настроенности (*Gesinnung*)» (Там же. С. 627), благодаря разуму способное действовать по представлению о законе, и благодаря воле — быть причиной предметов согласных с законом представлений (Там же). Однако такое существо есть *только творец природы вообще*; оно не находится ни в каком особом *практическом* отношении с *волей* конечного разумного существа. Парадокс, однако это так: «постулируемая» в двух кантовских постулатах идея Бога как высшего существа обладает столь разными свойствами, что могла бы относиться к двум разным моральным личностям. Важно, однако, что в этикотеологии постулатов Бог воспринимается преимущественно не как воля, т.е. не как практический субъект, но как бесконечная способность суждения, т.е. *только как судья* мира и человека.

которое может представить ее совместимой с христианским вероучением. Однако на полях описанной «дедукции идеи оправдания человека» Кант делает одно недвусмысленное замечание, внятно отводящее возможность понимать эту «дедукцию» в смысле дедукции сугубой идеи (но не факта) спасения: «в основе данного рассуждения лежит условие, согласно которому тот, к кому это рассуждение имеет отношение, должен уже реально обладать необходимым образом мыслей»<sup>118</sup>. Иными словами, «переворот умонастроения», как полная и окончательная моральная перемена ума, есть в философской теории оправдания у Канта не просто и не только *идея* такого переворота в *гипотетически мыслимом* уме Бога, *только как судии*, — и постольку не только некий *als-ob*-переворот, которому вовсе не обязательно происходить в действительности, чтобы его могли «зачесть» человеку как действительно состоявшийся, — но *реальный* переворот умонастроения в *действительной* воле человека. Это необходимо должно быть так, не только собственно в религиозной, но даже и в секулярно-этической перспективе: перемена ума предполагается как *реальная*, а не только как *теоретически возможная* в бесконечности времени жизни, для того чтобы моральный субъект мог рассматриваться не только как *вменяемый*, но и как способный делом *воспринять* обращенное к нему усилие *морального воспитания*, всегда направленного на пользу доброго умонастроения, «на его развитие и поддержку»<sup>119</sup>. Если же исходят из того, что моральных сил человека как конечного свободного существа для такого переворота умонастроения недостаточно, то, — поскольку заповедь морального исправления с неизменной силой звучит в душе нравственного субъекта, — переворот умонастроения также и в этом случае мыслится как *реально совершившийся* именно по отношению к *этой* душе: одним-единственным «неизменным решением» человек принимает доброе умонастроение и оставляет позади злую максимум своей прежней жизни. В полном своем определении это доброе умонастроение есть «умонастроение Сына Божия»; постольку его принятие есть также принятие Самого Сына Божия, *практическая вера* в Бога и Сына Божия<sup>120</sup>, однако в Бога не просто как верховную причину *мира вообще*, но как практически деятельную причину производного высшего блага, т. е. как Того, кто *совершил и совершает для спасения человека и человечества* то, что собственным силам человека и человечества недоступно. Практическая вера, как религиозная вера практического разума, есть существенным образом именно вера в это спасительное *действие* божественной благодати (а отнюдь не в одно лишь постоянное и неизменное бытие божественной «причины»), при условии которого становится впервые возможно моральное совершенствование человеческой воли и человеческой общности.

### **Заключение: о практическом условии возможности теологии**

Теперь мы можем завершить обсуждение свойств воли Бога в философской теологии Канта одной очень важной, однако редко обсуждаемой темой:

<sup>118</sup> Кант И. Религия в пределах только разума... С. 79–80.

<sup>119</sup> Там же. С. 80.

<sup>120</sup> Там же. С. 62.

как и благодаря чему, согласно Канту, возможно *познание* этих атрибутов божественной воли? Кантовская этикотеология, как мы видели, позволяет познать волю Бога как святую, милостивую и справедливую; однако во всех этих трех определениях воля Бога, законодателя безусловных законов свободы, радикально отличается от воления человека. Святости верховного Законодателя в человеческом мире противостоит неистребимая человеческим усилием тяга к моральному злу; милости Божией противостоит масса бедствий и страданий, и распределение благ в мире чрезвычайно далеко от стандарта божественной справедливости, которая должна бы награждать добрых и карать одних только злых. *Совершенство святости, милости и справедливости невозможно по законам природы*; поэтому кантовский диагноз, согласно которому познание божественной воли и ее свойств, и в частности, оправдание этой воли и ее свойств перед судом человеческого разума (тройственная теодицея), на основе правил и приемов теоретического разума — как а priori, так и с опорой на данные познания общей и человеческой природы — невозможно, следует признать адекватным описанием философско-религиозного положения дел. Согласно критическому Канту, рациональная теология не имеет реального познавательного значения ни как трансцендентальная теология, ни как учение о Боге, оперирующее аналогиями с природой. Познание совершенства святости, милости и справедливости, богопознание чистого разума возможно, по Канту, только на основе практических законов этого разума, на основе понятия о причинности через свободу, только как *учение о религии средствами чистого практического разума*, или этикотеология. Утверждение первой «Критики», согласно которому только этикотеология, восходящая к высшей интеллигенции «как к принципу всего нравственного порядка и совершенства»<sup>121</sup>, восполняет родовый недостаток всякой иной рациональной теологии (состоящий в неспособности ни доказать, ни опровергнуть объективную реальность рационального понятия о Боге как трансцендентального идеала<sup>122</sup>, необходимо понять во всей полноте его значения: рациональная теология имеет реальное содержание и практический смысл, по Канту, не только и не столько как теоретическое постулирование и догматизирование (или деструкция догматов) «в практических видах», сколько как искреннее и правдивое мышление о Боге *средствами практического разума*. Однако здесь можно задать вопрос: *кто же может* (вправе) мыслить таким образом, или, пользуясь излюбленным кантовским термином: *каково условие возможности* такого мышления? Чтобы *познавать* практическим разумом, необходимо *иметь* практический разум; спрашивается: *каково* существенное свойство этого разума? Разум является практическим, «поскольку он определяет волю сам для себя (не служит склонности)»<sup>123</sup>. Способность практического разума есть в критической этике Канта способность «безоговорочно и непосредственно» определяться к действию формой практического правила как объективного закона<sup>124</sup>. В сознании такого

<sup>121</sup> Кант И. Критика чистого разума... С. 490 (В660).

<sup>122</sup> Там же. С. 495 (В669).

<sup>123</sup> Кант И. Критика практического разума... С. 335.

<sup>124</sup> Там же. С. 349, 351.

закона разум обнаруживает себя как непосредственно законодательствующий практический разум<sup>125</sup>. Для того, чтобы в человеке обнаружилась такая чистая воля, желающая «независимо от эмпирических условий»<sup>126</sup>, воля должна оставить гетерономные принципы, ставящие ее в «зависимость от закона природы, предписывающего следовать какому-нибудь побуждению или склонности»<sup>127</sup>. Но оставить их воля может, согласно практической философии Канта, только при условии, что влечения и максимы себялюбия безусловно уступят в ней практический приоритет уважению к нравственному велению, как достаточному мотиву поступков, и это последнее, как мотив воли, станет условием удовлетворения себялюбия<sup>128</sup>. Следовательно, можно заключить, что условием конституирования чистой практической способности разума является в философии Канта радикальная перемена ума, «переворот в умонастроении», переход от злой верховной максимы воли к доброй. Человек не может осознать в себе способность разумно-практического самоопределения, если эта способность не утверждена в нем; человек не может мыслить и действовать практическим разумом, если способность мышления и воления в нем не соответствует этому главному критерию практической разумности. Но более того: человек не может быть уверен в чистоте (своей собственной и любого возможного другого) способности практического разума. Кант выражает это так: «совершенно невозможно выяснить посредством опыта с полной достоверностью хотя бы один случай, где бы максима вообще согласного с долгом действия покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о долге», ибо нельзя быть уверенным, «что действительно никакой тайный стимул себялюбия ... не был настоящей определяющей причиной воли»<sup>129</sup>; но это и означает: нельзя быть вполне уверенным в том, что в данном пункте (учения или практики) действительно произошел переворот в умонастроении. Поэтому, в частности, никакой *пример* человеческой добродетели «никоим образом не может предоставить нам само высшее понятие моральности»<sup>130</sup>. Учение о моральности не может быть заимствовано из примеров, но только из понятий чистого разума, из определений практического идеала этого разума. Такая моральность будет автономией самого практического разума, а будучи выражена в форме заповедей, составит *религию* — «*познание всех обязанностей как божественных заповедей*»<sup>131</sup>, в противоположность «заповедям человеческим», как совокупности «*санкций, т. е. произвольных, самих по себе случайных распоряжений чужой воли*»<sup>132</sup>. Именно на этом убеждении основано у Канта противопоставление моральной веры разума и церковной веры. На нем же основывается и противопоставление совокупности законов практического разума,

---

<sup>125</sup> Там же. С. 351.

<sup>126</sup> Там же.

<sup>127</sup> Там же. С. 357.

<sup>128</sup> Кант И. Религия в пределах только разума... С. 37–38.

<sup>129</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов... С. 101.

<sup>130</sup> Там же. С. 107.

<sup>131</sup> Кант И. Критика практического разума... С. 639 (курсив Канта. — А. С.).

<sup>132</sup> Там же (курсив Канта. — А. С.).

как морали автономии этого разума, и совокупности норм «теологической морали», производных от исторических определений церковной веры<sup>133</sup>. Еще до постановки вопроса о «перевороте в умонастроении», а именно, еще в «Критике практического разума», Кант сформулировал: высшего блага мы можем ожидать «только от морально совершенной (святой и благой) и вместе с тем всемогущей воли», а потому и достичь его мы можем «лишь благодаря соответствию с этой волей»<sup>134</sup>. Но это означает, что существенные «законы каждой свободной воли самой по себе» необходимо рассматривать только как заповеди, исходящие от этой же самой всемогущей воли<sup>135</sup>. Если законы чистой нравственности рассматриваются как определения божественной воли, как заповеди Бога, то мораль разума рассматривается как религия. Поэтому Кант говорит там же, что только при условии, что к нашей морали присоединяется это сознание законов морали как божественных заповедей, «появляется надежда когда-нибудь достигнуть также и материальной части высшего блага в той мере, в какой мы позаботились о том, чтобы не быть недостойными его»<sup>136</sup>. Но если мышление *законов морали разума* возможно только при условии чистоты практического разума в нас самих, а эта чистота обусловлена строгостью морального сознания, которое обеспечивается и утверждается сознанием этих законов как велений Бога, т.е. моральной религией (уточняемой в трактате о религии как разумная вера в идеал морального совершенства), то разумное познание *свойств самой божественной воли*, т.е. трансцендентально-практическая теология, тем более возможно в смысле Канта только при этом же самом условии. Но это и значит, что знание божественной воли и ее свойств, которое не подпадает под подозрение в сухом бесплодном теоретизме и догматизме, возможно, согласно принципам кантовской этики и философии религии, только при условии радикальной перемены ума («переворота в умонастроении»), при условии полного утверждения в практической разумности (а отнюдь не при условии догматического отказа от собственной рациональности в пользу истины откровения). Источником такого познания может быть сам практический разум; им может быть также текст, признаваемый в сообществе верующих за святое откровение; в первом случае мы имеем рационально-философскую теологию (источник которой есть разум), во втором — библейскую теологию (источник которой есть Писание). «Перемена ума» в кантовском учении о религии не есть отказ от разума; ибо только при условии сохранения способности разума *после* переворота умонастроения (нетеоретическое по своим источникам) знание как философского, так и библейского теолога может быть

<sup>133</sup> Иное дело, что как то, так и другое противопоставление не означает, в случае Канта, радикального разрыва в духе плоского и вполне догматического рационализма «критиков религии». В кантовской системе «вера разума» предназначена быть не заменой и суррогатом исторической веры, но светом и направлением среди определений исторической веры, которые, как пребывающие *вне границ сугубого разума*, вполне может принять религиозное сознание, *утвержденное на законе чистого практического разума*.

<sup>134</sup> Кант И. Критика практического разума... С. 639.

<sup>135</sup> Там же.

<sup>136</sup> Там же. С. 641.

приведено в соответствие с законами разума и проявлено как существенная разумность. Только при условии просвещения морального разума моральной верой, т. е. при условии практической веры в Бога как искупителя разумное свободное существо может, согласно Канту, очистить свое знание о Нем от противоречащих разумному понятию о Нем как святой и верховной законодательной воле эмпирических свойств и ограничений<sup>137</sup>.

Однако для основательного суждения об этом аспекте кантовской философии религии необходимо более обстоятельное изучение учения великого немецкого философа о «фактуме» практического разума, с одной стороны, и об оправдании человека практической верой в идеал божественного совершенства, с другой стороны. К этим аспектам кантовской этикотеологии мы и обратимся в дальнейшем.

### Источники и литература

1. *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // *Его же.* Сочинения: в 8 т. Т. 1. М.: Чоро, 1994. С. 113–260.
2. *Кант И.* Критика практического разума // *Его же.* Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 276–733.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998.
4. *Кант И.* Лекции о философском учении о религии (редакция К. Г. Л. Пёлица). М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016.
5. *Кант И.* Метафизика нравов // *Его же.* Сочинения: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 224–543.
6. *Кант И.* Новое освещение первых принципов метафизического познания // *Его же.* Сочинения: в 8 т. Т. 1. М.: Чоро, 1994. С. 261–312.
7. *Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи // *Его же.* Сочинения: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 138–157.
8. *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Его же.* Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 38–275.
9. *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Его же.* Сочинения: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5–222.
10. *Крыштон Л. Э.* Лекции Канта по теологии // *Кант И.* Лекции о философском учении о религии (редакция К. Г. Л. Пёлица). М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. С. 284–373.

---

<sup>137</sup> *Кант И.* Критика чистого разума... С. 494–495 (B668).

*В. И. Дуров*

## Роль Католической Церкви в сохранении традиционной ирландской культуры в первой половине XX века

УДК 272(417)-9:322:316.75  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_223  
EDN HKOVKN



*Аннотация:* Сегодня Республика Ирландия под влиянием глобализации и интеграции в ЕС проходит этап серьезных изменений в сфере культуры и моральных ориентиров. Как одна из самых религиозных стран с сильными националистическими традициями оказалась в подобной ситуации? В статье рассматривается деятельность Католической Церкви в первой половине XX в. по поддержанию национальной культуры и традиционных христианских ценностей в Ирландии. С конца XIX в. Католическая Церковь стала важным фактором для ирландской идентичности. После создания государственности в 1922 г. роль Церкви в качестве регулятора социальной и культурной общественных сфер закрепляется. Однако принятые в 1920–1930-х гг. законы, хотя и решили тактически задачу консервации традиционных ценностей, в стратегической перспективе стали излишне реакционными. Созданная система оказалась негибкой перед новыми вызовами второй половины XX в.

Статья написана на основании доклада, представленного на конференции «Церковное право и культура: грани взаимодействия» (СПбДА, 21.10.2022 г.).

*Ключевые слова:* Ирландия, Католическая Церковь, национализм, цензура, традиционные ценности, национальная культура, секуляризация, кинематограф, танцы, литература, образование.

*Об авторе:* **Виктор Иванович Дуров**

Кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры теории и истории права и государства Центрального филиала ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия» (г. Воронеж).

E-mail: wiktordurov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3766-384X>

*Для цитирования:* Дуров В. И. Роль Католической Церкви в сохранении традиционной ирландской культуры в первой половине XX века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 223–235.

Статья поступила в редакцию 09.02.2023; одобрена после рецензирования 02.03.2023; принята к публикации 09.03.2023.

---

*Viktor I. Durov*

## The Role of the Catholic Church in the Preservation of Traditional Irish Culture in the First Half of the Twentieth Century



UDC 272(417)-9:322:316.75

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_223

EDN HKOVKN

*Abstract:* Today, the Republic of Ireland, under the influence of globalization and integration into the EU, is undergoing a stage of serious changes in the field of culture and moral guidelines. How did one of the most religious countries with strong nationalist traditions find itself in such a situation? The article deals with the activities of the Catholic Church in the first half of the twentieth century to maintain the national culture and traditional Christian values in Ireland. From the end of the 19<sup>th</sup> century the Catholic Church became an important factor in Irish identity. After the creation of statehood in 1922, the role of the Church as a regulator of social and cultural public spheres was consolidated. The laws of the 1920–30s tactically solved the task of preserving traditional values, but they became unnecessarily reactionary in a strategic perspective. The created system turned out to be inflexible in the face of new challenges of the second half of the 20<sup>th</sup> century.

The article is written on the basis of a report presented at the conference “Church Law and Culture: Facets of Interaction” (SPbTA, 21.10.2022).

*Keywords:* Ireland, Roman Catholic Church, nationalism, censorship, traditional values, national culture, secularization, cinematography, dance, literature, education

*About the author:* **Viktor Ivanovich Durov**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theory and History of Law and State, Central Branch of the Russian State University of Justice.

E-mail: [wiktor\\_durov@mail.ru](mailto:wiktor_durov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3766-384X>

*For citation:* Durov V. I. The role of the Catholic Church in the preservation of traditional Irish culture in the first half of the twentieth century. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 223–235.

The article was submitted 09.02.2023; approved after reviewing 02.03.2023; accepted for publication 09.03.2023.



В общественном сознании в отношении Ирландии сложилось стереотипное мнение как о глубоко религиозной католической стране. Однако современные социологические опросы убедительно демонстрируют, что ситуация в стране меняется. Республика Ирландия стала членом Европейского Союза и должна была включаться в сообщество, принимая его ценности и правовые принципы. При этом католицизм продолжает оставаться важной скрепой ирландской идентичности. Во многом положение Католической Церкви в ирландском обществе стало закрепляться с эмансипации католиков в 1829 г. и во многом благодаря Ирландскому (Гэльскому) культурному возрождению на рубеже XIX–XX вв. Возникновение государственности в 1922 г. стало завершением этого процесса. Национальное движение, которое воссоздало государственность, опиралось в основном на католическое общество, поэтому многим было обременено Католической Церковью. В последующие годы Церковь лишь расширяла свою «моральную гегемонию», чему государственные органы не открыто, но способствовали.

В отечественной историографии роль Католической Церкви в истории ирландского национализма и культуры нечасто становилась предметом специального исследования. Исключением являются статьи Д. Б. Вершининой и И. Н. Джафаровой<sup>1</sup>. Хотя, конечно, в общих работах по истории Ирландии исследователи обязательно оговаривали значение Католической Церкви для народа и государственности Ирландии<sup>2</sup>. Действительно, католичество в ходе революционных событий 1916–1922 гг. стало важным маркером, отделяющим население от «колонизаторов»<sup>3</sup>. В то же время, влияние Католической Церкви в поддержании традиционной христианской морали, ирландской идентичности и культуры в первой половине XX в. оставалось за рамками специального исследования в отечественной историографии.

Целью настоящей статьи является изучение влияния Католической Церкви в качестве самостоятельного института и в лице католических общественных организаций на сохранение традиционных ценностей в ирландском обществе в период с начала XX в. до начала Второй мировой войны.

Политические изменения начала XX в. произошли под воздействием широкого движения Ирландского (Гэльского) культурного возрождения. Заметный след в нем оставили Гэльская спортивная ассоциация (1884) и Гэльская лига (1893). Привнесенные ими идеологические перемены создали новый

---

<sup>1</sup> Вершинина Д. Б. Церковь и национальная идентичность: траектории пересечения (на примере Ирландии) // Вестник Удмуртского университета. Социология. Политология. Международные отношения. 2019. Т. 3. № 3. С. 332–338; Джафарова И. Н. Роль Католической церкви в Ирландской гражданской войне 1922–1923 годов // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2016. № 2. С. 15–22.

<sup>2</sup> Например, см.: Колышевская Е. Ю. Ирландский национализм 19 — начала 20 века и возрождение ирландской культуры. М., 2019. 156 с.

<sup>3</sup> Malešević V. Religious Regulation in Ireland // Oxford Research Encyclopedia of Politics. URL: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.805> (дата обращения: 12.10.2022).

национализм, способствовали возвращению революционного направления на ведущие позиции в политическом ландшафте острова<sup>4</sup>. Заметим, что в культурном возрождении активными участниками были также представители Католической Церкви. Например, архиепископ Туама Дж. Макхейл перевел на гэльский язык «Илиаду». Архиепископ Т. У. Кроук оказывал покровительство Гэльской спортивной ассоциации. Кардинал Каллен поддерживал идею ирландской идентичности, которая должна была быть одновременно католической и гэльской. В то же время укажем на тот факт, что в 1909 г. католические епископы выступили против обязательных экзаменов по гэльскому языку при поступлении в Национальный университет, на чем настаивала Гэльская лига<sup>5</sup>.

Католическая Церковь в Ирландии осуществляла обучение маленьких ирландцев в начальной школе. Такой порядок отчасти создавался британским правительством, проводившим программу массового образования в XIX в. Лондон и ирландские политические лидеры пришли к консенсусу о передаче контроля над начальным образованием религиозным институтам. При этом школы обеспечивались и финансировались государством. Закон о национальном образовании 1883 г. создавал аналогичные условия для Англиканской Церкви, однако численность протестантского населения была небольшой, что предопределило усиление позиций и влияния Католической Церкви<sup>6</sup>. Епископы защищали статус Церкви в образовательной системе, аргументируя это тем, что любые структурные изменения, направленные на уменьшения контроля Церкви в системе образования, будут пагубными для интересов народа. После 1922 г. Католическая Церковь стала самым могущественным союзником возникшего государства. По Закону о среднем образовании 1924 г. существовавшая система церковных школ преобразовывалась в государственную, на которую возлагалась миссия передачи культурного наследия молодым ирландцам<sup>7</sup>. Позицию духовенства прекрасно иллюстрируют слова отца М. Бреннана: «Наши школы, как начальные, так и средние, являются в строгом смысле католическими школами... очень неправильно говорить о национальных школах, как если бы они были государственными учреждениями»<sup>8</sup>. Особое значение придавалось ирландскому (гэльскому) языку, который по ст. 4 Конституции Ирландского Свободного Государства провозглашался официальным. Также уделялось внимание национальной истории и музыке. Вообще следует заметить, что при подготовке первой конституции страны существовал «Проект С», имевший религиозную составляющую,

---

<sup>4</sup> Дуров В. И. Ирландский национализм и Великая война: начало раскола Ирландии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2018. Т. 18. № 3. С. 352.

<sup>5</sup> Brown T. Ireland. A Social and Cultural History, 1922–2002. L., 2004. P. 24–27.

<sup>6</sup> Malešević V. Religious Regulation in Ireland...

<sup>7</sup> Nolan M. The Influence of Catholic Nationalism on the Legislature of the Irish Free State // Irish Jurist. 1975. Vol. 10. No. 1. P. 131; O'Donoghue T., Harford J. A Comparative History of Church-State Relations in Irish Education // Comparative Education Review. 2011. Vol. 55. No. 3. P. 323–324.

<sup>8</sup> Nolan M. The Influence of Catholic Nationalism on the Legislature of the Irish Free State... P. 130.

по которой должны были «воспитывать и стимулировать людей». Хотя в итоге победил вариант с широкими равными правами для всех конфессий. По характеру конституция была светской, хотя при работе над ее проектом проходили консультации с католическими епископами по вопросам начального образования и свободы совести, но епископы старались ограничить свое участие в разработке текста основного закона<sup>9</sup>.

С 20-х до начала 1960-х гг. политика Церкви во многом определялась папской энцикликой *Divini Illius Magistri* 1929 г. Энциклика Пия XI определяла функции Церкви, семьи и государства в сфере образования. В ней декларировалось, что действия Церкви в образовании не зависят от земной власти<sup>10</sup>. Создание в 1931 г. якобы внеконфессиональной системы школьного образования в действительности усилило контроль Католической Церкви, способствовало формированию лояльности ирландцев, заложило основы для их взглядов на различные политические, социальные и экономические вопросы<sup>11</sup>.

В рамках Ирландского культурного возрождения активно продвигались ирландские национальные игры, литература, язык, танцы. Католические организации и Церковь оставили заметный след в «деанглизации» Ирландии. Здесь можно назвать Древний орден хибернианцев и Общество защиты католиков (одни из первых католических братств, созданных в противовес оранжистским обществам), проводившие кампании против «непристойной литературы». Их главной целью было защитить католическую Ирландию от распутного протестантизма, т.к. именно Англию они считали родиной порока и безнравственности. Вообще, на рубеже XIX–XX вв. на острове ширится движение против ввозимой в страну литературы. В одном из своих выступлений архиепископ Туамский предостерегал ирландских католиков от подобной литературы, сравнивая ее с чумой. На схожих позициях стояли Католическое общество правды (1899) и созданная Доминиканским орденом Ирландская ассоциация бдительности (1911). Их целью было добиться ограничения поступления в Ирландию британских журналов и газет, а также эротических открыток, имевших широкое хождение на острове. Подобные издания получили название «злой литературы»<sup>12</sup>. Отметим, что к кампании постепенно стали подключаться политические движения. Например, Шинн Фейн (1905), которая сама пропагандировала бойкот всех британских товаров на острове, поддержала кампанию против «злой литературы», в 1913 г. к ней присоединилась Гэльская лига. Таким образом, кампания приобрела широкий размах. Некоторые исследователи называют ее «моральным крестовым походом»<sup>13</sup>. Однако начало Первой мировой войны и Ирландская революция

---

<sup>9</sup> *Mohr T.* Religion and the Constitution of the Irish Free State // *Law and Religion in Ireland, 1700–1970* / Eds. by K. Costello, N. Howlin. Cham, 2021. P. 333, 346–347.

<sup>10</sup> *O Buachalla S.* Church and State in Irish Education in This Century // *European Journal of Education*. 1985. Vol. 29. No. 4. P. 355.

<sup>11</sup> *Malešević V.* Religious Regulation in Ireland...

<sup>12</sup> *Pašeta S.* Censorship and Its Critics in the Irish Free State 1922–1932 // *Past & Present*. 2003. No. 181. P. 197.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 198; *Rockett K.* Irish Film Censorship. A Cultural Journey from Silent Cinema to Internet Pornography. Dublin, 2004. P. 43–45.

1916–1922 гг. отодвинули указанные проблемы на второй план. Но в 1920-е гг. кампания вернулась благодаря расширению католического общественного движения, а также международной тенденции борьбы с распространением непристойной литературы (законы о непристойных публикациях действовали в 11 странах)<sup>14</sup>. Не будем сбрасывать со счетов национальный подъем, вызванный переменой в политическом статусе Ирландии: завершение британского правления ставило перед ирландским обществом необходимость политических и моральных преобразований.

Активными участниками кампании 1920-х гг. стали католический священник Р. С. Девейн, католические периодические издания (например, «The Leader», «The Catholic Bulletin»)<sup>15</sup>. В результате в 1929 г. был принят Закон о цензуре публикаций. В соответствии с законом создавался Совет по цензуре, где доминировали католики. Главным объектом внимания цензуры стали дешевые порнографические издания, поступающие в страну. Поэтому, безусловно, закон можно расценивать как попытку сохранения традиционных ценностей. Кроме того, по нему запрещалась публикация, продажа или распространение литературы, пропагандирующей контроль над рождаемостью. По закону право обращения в министерство юстиции получали католические организации (например, Католическая ассоциация бдительности и Католическое общество правды)<sup>16</sup>. Принятый акт работал прежде всего в пользу литературы, которая пользовалась расположением католической общественной мысли. Фактически католический моральный кодекс приобрел силу закона государства.

С другой стороны, под цензурой оказался целый ряд произведений мировых классиков, некоторые научные работы. Так, за период 1930–1939 гг. Советом по цензуре были запрещены 1.200 книг, 140 периодических изданий<sup>17</sup>. Укажем на тот факт, что с изданиями можно было познакомиться исключительно для научных целей, но для этого следовало пройти ряд бюрократических процедур. В 1933 г. был введен налог на ввозимые газеты, что вызвало шквал одобрения сторонников цензуры<sup>18</sup>.

Отметим, что главные политические силы в стране (например, оппозиционная партия Фианна Фойл) не выступили с критикой включения католических моральных канонов в законодательство страны, наоборот, они критиковали правительство У. Кросгрейва за недостаточную приверженность католицизму<sup>19</sup>. Среди членов главных политических партий (Фианна Фойл и Финне Гэл) было много сторонников законопроекта. После публикации в августе 1928 г., законопроект вызвал сопротивление лишь в среде интеллектуалов или невлиятельных либеральных организаций, а также в редакции газеты

<sup>14</sup> Brown T. Ireland. A Social and Cultural History, 1922–2002... P. 50.

<sup>15</sup> Nolan M. The Influence of Catholic Nationalism on the Legislature of the Irish Free State... P. 137–138; Keating A. Censorship: The Cornerstone of Catholic Ireland // Journal of Church and State. 2015. Vol. 57. No. 2. P. 298.

<sup>16</sup> Hogan G. W. Law and Religion: Church-State Relations in Ireland from Independence to the Present // The American Journal of Comparative Law. 1987. Vol. 35. No. 1. P. 51.

<sup>17</sup> Brown T. Ireland. A Social and Cultural History, 1922–2002... P. 103.

<sup>18</sup> Ibid. P. 105.

<sup>19</sup> Nolan M. The Influence of Catholic Nationalism on the Legislature of the Irish Free State... P. 141.

The Irish Times (в то время представитель протестантского населения). Критиками были известные деятели культуры. Так, У. Б. Йейтс и Дж. Рассел утверждали, что хотя Ирландия добилась законодательной свободы от Англии, но возник новый вид интеллектуального рабства, и они пользуются меньшей художественной свободой в Ирландском Свободном Государстве, чем прежде. Б. Шоу писал, что «в тот момент, когда мы избавились от тирании (британского правления), мы бросились поработать самих себя»<sup>20</sup>. Одним из наиболее активных противников Совета по цензуре стал писатель Ш. О'Фаолайн, который после запрета своего романа «Одна птица» основал журнал «Bell», где публиковал острые статьи о цензуре в стране<sup>21</sup>. Ирландское общество и политические силы остались глухи к голосам критики, а выступавшие с критикой Закона о цензуре оказались в одиночестве. Более того, если они были протестантами и известными людьми и решили опубликовать свои взгляды в немногих изданиях, которые соглашались на это, то становились объектами насмешек и оскорблений<sup>22</sup>.

Кинематограф стал новым вызовом для защитников католической морали. Преимущество в мобильности, тиражируемости, зрелищности кинофильмов сделало их привлекательными для разных слоев и возрастных групп. Кинотеатры стали проводниками массовой культуры. В 1915 г. Дублинский комитет бдительности начал кампанию по введению цензуры для фильмов. Их предложениями были создание «совета гражданской цензуры» и закрытие кинотеатров по воскресеньям, на Рождество и некоторые другие религиозные праздники. Католическая пресса и католическое духовенство поддержали идею. Стали звучать предложения, чтобы подобная цензура распространилась на театры, мюзикл-холлы и кинотеатры, которые считали «источником опасности для общественной морали». Общественный резонанс и расширение дискуссии вызвал показ в июле 1915 г. картины «Дочери Нептуна» (реж. Г. Бренон) с полуодетой актрисой А. Келлерман<sup>23</sup>.

После победы Шинн Фейн на всеобщих выборах в 1918 г. влияние Католической Церкви в обществе возросло, что дало ей возможность добиваться введения строгих моральных правил в стране. В частности, на острове стала возможной общественная киноцензура. Так, была образована Дублинская корпорация, которая включала граждан — любителей кино, готовых стать цензорами. Чаще всего цензорами назначали мужчин, но известны случаи деятельности женщин-цензоров. Их общественной обязанностью являлось в свое свободное время посещать кинотеатры без какого-либо вознаграждения. Уже за три месяца работы в 1918 г. под запретом оказались 40 фильмов.

Однако спустя время появилась критика эффективности киноцензуры. Действительно, ее можно было заметить только в Дублине, а в целом по стране ситуация была другой. Так, в 1921 г. она работала только в шести графствах из 32-х. В том же году было решено ввести предварительную цензуру

<sup>20</sup> Цит. по: *Pašeta S. Censorship and Its Critics in the Irish Free State 1922–1932...* P. 203.

<sup>21</sup> *Brown T. Ireland. A Social and Cultural History, 1922–2002...* P. 137.

<sup>22</sup> *Pašeta S. Censorship and Its Critics in the Irish Free State 1922–1932...* P. 205.

<sup>23</sup> *Rockett K. Irish Film Censorship. A Cultural Journey from Silent Cinema to Internet Pornography...* P. 46.

с решением о допуске или запрете картины без вырезок. Учета на возраст зрителя не делалось, т.е. одобрение получали только фильмы, которые могли бы смотреть все. Интенсивность возросла: в 1919 г. было просмотрено 600 фильмов, а в 1921 г. — 845<sup>24</sup>.

Крупным событием декабря 1921 г. стала конференция по кино. Ирландская ассоциация бдительности лоббировала создание национальной цензуры. Их доводы сводились к следующим положениям: 1) цензура на местах осуществлялась по «временным правилам», требовался большой объем работы. Высказывались опасения о негативном влиянии фильмов на ирландскую идентичность. Также вкусы некоторых цензоров могли отличаться от «традиционных ирландских моральных чувств». В качестве примера приводили допущенные фильмы в Дублине, которые «лучше бы нашим людям не показывать». Хотя в них не было чего-то аморального или плохого, но они могли быть, по мнению католических организаций, «неирландскими» и «нездоровыми»; 2) были зафиксированы случаи, когда фильмы, прошедшие в одной местности, в другой признавались недопустимыми; 3) добровольность цензоров, труд которых никак не вознаграждался. Но главным доводом, конечно, была необходимость в едином моральном стандарте для всей страны.

По итогам работы конференции министр местного самоуправления Эрнест Блайт отправил в графства запрос об их мнении о введении единой цензуры. Он получил единодушную поддержку. В мае 1923 г. законопроект о цензуре был опубликован, вскоре он прошел в Дойле (парламент Ирландии) и Сенате. Во время дебатов депутат Магеннис высказывался с горячей поддержкой закона, приветствуя создание института, который поможет «реализовать наши гэльские традиции». По его мнению, молодые ирландцы должны были быть защищены от пагубной среды<sup>25</sup>.

По закону о цензуре фильмов министр юстиции назначал официального киноцензора (срок определял сам министр) и девять членов Апелляционного совета на пять лет. Теперь ни одно «движущиеся изображение» не могло быть представлено в публичный прокат, пока не получило сертификат от цензора. Если хотя бы часть фильма, по мнению цензора, имела сцены неприличия, непристойности или богохульства, а также могла бы подорвать общественную мораль или распространить ценности, противоречащие ей, такой продукт не получал сертификата. Критика Католической Церкви также не допускалась. Кроме того, в сертификатах могли вноситься ограничения к показу по возрасту, месту или классу зрителей. Все решения, такие как запрет фильма, вырезание отдельных сцен, ограничительный сертификат, могли быть пересмотрены в Апелляционном совете. Однако право на подачу апелляции имели только дистрибьютеры фильма. Решение Совета являлось окончательным, при равенстве голосов сохранялось решение цензора. В 1925 г. к закону были приняты поправки, которые распространяли юрисдикцию цензора на рекламную продукцию: афиши, открытки, листовки или другие печатные продукты, а также трейлеры к фильмам<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Ibid. P. 57.

<sup>25</sup> Ibid. P. 63–64.

<sup>26</sup> Ibid. P. 63, 67.

В начале 1924 г. дистрибьютеры попытались бойкотировать цензуру, но к июню их усилия провалились, а сами они смирились с поражением. Главный удар, таким образом, был нанесен по британской и американской киноиндустрии, так как своей в Ирландии не было.

Первым цензором стал Джеймс Монтгомери. В должности он пробыл с 1923 до 1940 гг. За это время он запретил 1.905 фильм (после апелляции — 1.561). Для сравнения, в то же время Британский совет киноцензоров запретил 177 фильмов<sup>27</sup>! Сильным вызовом, по собственному признанию Монтгомери, в 1931 г. стало звуковое кино. Теперь каждый фильм должен был иметь сценарий, который предоставлялся цензору<sup>28</sup>. Звуковые фильмы сильно затруднили работу, так как сложно было провести резку без нарушения целостности сюжета картины.

Радиовещание также оказывалось под воздействием религиозной атмосферы. Так, радиостанция 6СК (Корк) со второй половины 20-х гг. по субботам, чтобы не оскорблять чувства верующих, исключила из эфира легкую музыку, сценки и театральные представления, вместо которых играла духовная музыка или пели церковные хоры. При этом передачи месс из храмов проводились крайне редко. Причинами тому были: 1) духовенство рассматривало радиовещание как «безбожное и обесценивающее», «антинациональное влияние», которое способно распространять иностранные идеи и джаз; 2) радиостанции не желали внешнего вмешательства в свою программу вещания; 3) ирландское радиовещание было государственным, находящимся в подчинении Департамента почт и телеграфов, поэтому стремилось соблюсти конституционную политику равенства всех конфессий; 4) опасение давать прямой эфир священникам из-за боязни нападок в проповеди на другие конфессии; 5) техническое несовершенство, не позволяющее передавать качественный звук из церквей. Трансляции станут возможны только в конце 1940-х гг.<sup>29</sup> Поэтому до этого времени радиовещание не использовалось должным образом в качестве религиозного просвещения.

Танцевальная культура волной захлестнула Ирландию в 1920-е гг. На остров проник джаз, блюз и другие направления. В разных местах по стране проходили ночные танцы, которые устраивались в частных домах и в коммерческих залах. Число таких залов неуклонно росло. Некоторые организаторы танцевальных залов нелюбезно высказывались об органах власти. Свои танцы устраивали политические движения. Например, республиканцы и синерубашечники (профашистская организация) за счет этого пополняли свои фонды. Подобные мероприятия вскоре стали объектами критики из-за морального облика со стороны католических епископов и ряда изданий. Духовенство называло танцы «грехом», который мог привести к «непристойности» или к развращению души. Кроме морального аспекта, говорилось также об антисанитарии и тесных помещениях<sup>30</sup>. Естественно, что критиков больше

---

<sup>27</sup> Ibid. P. 88.

<sup>28</sup> Ibid. P. 94.

<sup>29</sup> Lynch B. Steering Clear: Broadcasting and the Lynch Church, 1926–1951 // New Hibernia Review. 2000. Vol. 4. No. 2. P. 26–28.

<sup>30</sup> Nolan M. The Influence of Catholic Nationalism on the Legislature of the Irish Free State... P. 148–149.

беспокоило не состояние танцевальных залов, а поведение их посетителей во время и после танцев. В 1935 г. был принят Закон о танцевальных залах, который ввел выдачу государственной лицензии окружным судом для организации танцев и установил за ними полицейский контроль. Таким образом, часть танцевальных площадок открылись в приходских залах под контролем духовенства, другая часть — в частных коммерческих залах<sup>31</sup>.

Перемены в статусе Католической Церкви отразились в конституции 1937 г. В ст. 44 закреплялось ее особое положение, как «хранительницы Веры, исповедуемой большинством граждан». Ст. 41 распространялась на семью, запрещающая развод<sup>32</sup>. Конституция получила самые высокие похвалы в католическом мире. Так, радио Ватикана объявило, что она «является Конституцией, которая воплощает в себе католические принципы ирландской нации»<sup>33</sup>. При этом другие конфессии не ограничивали в деятельности. В целом, был достигнут консенсус, по которому традиционные католические ценности должны были быть закреплены в законодательстве. С данным положением были согласны две конкурирующие политические партии страны, хотя в других сферах они сильно расходились во взглядах. Консервативное правительство У. Кросгрейва ввело цензуру на кино и литературу, запретило пропаганду использования противозачаточных средств, И. Де Валера установил контроль за танцевальными залами и запретил продажу и ввоз в страну контрацептивов. Католическое население не высказывалось против мер правительства. Оппозиционное мнение исходило от известных литераторов, но их влияние на общество было слабым.

Постепенно с начала 1920-х гг. под влиянием ряда факторов доля католиков в стране возрастает до 93%, поэтому тесное взаимодействие Церкви и государства вполне объяснимо. Премьер-министр И. Де Валера неоднократно открыто называл ирландцев католической нацией. В период с 1920-х по 1960-е гг. многие политики публично объявляли о своей верности Церкви и папе, говоря, что они в первую очередь католики, а затем ирландцы или политики<sup>34</sup>. Отсылка к религии была обязательным в программе политических партий от республиканцев до крайне правых, даже фашистских организаций<sup>35</sup>.

Рассмотренные законодательные акты, принятые в 20–30-е гг. прошлого века, отражали «моральную монополию» Церкви. Все, что содержало намеки на секс, наркотики, пьянство, беспорядки, гомосексуализм, безбожие, контрацепцию, подлежало цензуре<sup>36</sup>. Казалось бы, такие меры обеспечивали моральную чистоту населения. Но, с другой стороны, здесь скрывались подводные камни. Исследователи сходятся во мнении, что условия жестких ограничений

<sup>31</sup> *Malešević V. Religious Regulation in Ireland...; Comerford R. V. Ireland. L., 2003. P. 195.*

<sup>32</sup> *Constitution of Ireland // Irish Statute Book. URL: <https://www.irishstatutebook.ie/eli-cons/en/html> (дата обращения: 10.10.2022)*

<sup>33</sup> *Nolan M. The Influence of Catholic Nationalism on the Legislature of the Irish Free State... P. 166.*

<sup>34</sup> *Comerford R. V. Ireland... P. 115.*

<sup>35</sup> *Дуров В. И. Разновидности фашизма на Британских островах в межвоенный период: попытка компаративного анализа // Фашизм, неофашизм и их преступная практика: сб. ст. памяти Е. Д. Строгановой. М., 2021. С. 306.*

<sup>36</sup> *Malešević V. Religious Regulation in Ireland...*



и контроля стали причиной замедления культурного и социального развития страны<sup>37</sup>. Население не могло знакомиться с рядом шедевров современной культуры. Исключительное положение Церкви привело к возникновению коррупции и злоупотреблений в среде священнослужителей, наносившей большой удар по ее авторитету.

С 1960-х гг. вслед за ростом темпов экономического развития страны и ее индустриализации, возвращением в Ирландию ранее эмигрировавших, привнесших дух либерализма, интеграцией в Европейское экономическое сообщество в 1973 г., возникают общественные организации и движения, выступающие за отход от прежних церковных регуляторов. Можно даже говорить о движении за секуляризацию ирландского общества. Политическая элита начинает дистанцироваться от религиозных авторитетов. Удар по влиянию католицизма нанесли СМИ. В газетах, женских журналах, на телевидении и в радиопередачах начинают пропагандироваться идеалы, идущие вразрез с церковными ценностями. Также стали появляться репортажи о сексуальных скандалах с участием священников. В результате референдума в 1972 г. из конституции исчезнет положение об особом статусе Католической Церкви. Статистика красноречиво показывает снижение роли Церкви в обществе. Так, посещаемость еженедельной мессы в 1970-х гг. составляла 90%, а к концу 1990-х гг. снизилась до 75%. Исповедоваться ирландцы стали за этот период в 3,6 раза реже. Произошли существенные изменения во взаимоотношениях полов и внебрачных связях. Перемены в общественном мнении привели к тому, что в стране в 1993 г. была легализована гомосексуальность, в 1996 г. на референдуме был узаконен развод, в 2015 г. произошла легализация однополых браков, а в 2018 г. — аборт<sup>38</sup>.

В современной Ирландии католицизм продолжает быть важной частью национальной идентичности. Однако под влиянием модернизации, урбанизации страны, интеграции в мировое сообщество граждане больше склонны к индивидуализму. Теперь они разделяют веру и Церковь, для многих молодых ирландцев вмешательство в свою интимную жизнь неприемлемо. Произошло преломление традиционных ценностей и частичная секуляризация. При этом Ирландия продолжает оставаться одной из самых религиозных стран Европы, однако вера является теперь индивидуальным выбором в определении национальной идентичности и в вопросах морального характера<sup>39</sup>.

Таким образом, национальное движение начала XX в., ориентируясь на католичество как важный компонент выстраивания национальной идентичности, превратило Католическую Церковь в важный институт социального, культурного и морального регулирования. Католические общественные организации и иерархи Церкви заняли важное место в борьбе с засильем зарубежных культурных и социальных стандартов (прежде всего английских). Католическое учение явилось одной из составляющих в бинарной системе «свой / чужой». Под предлогом борьбы с англосаксонской

<sup>37</sup> Brown T. Ireland. A Social and Cultural History, 1922–2002... P. 31.

<sup>38</sup> Malešević V. Religious Regulation in Ireland...

<sup>39</sup> Вершинина Д. Б. Церковь и национальная идентичность: траектории пересечения... С. 335–336.

культурной интервенцией вводилось строгое регулирование кинематографа, литературы, досуга и планирования семьи. Видимо, зачастую оно переходило в крайность, что привело в итоге к широкому движению за отмену контроля Церкви. Духовенство оказалось слишком реакционным, чтобы верно оценить роль радиовещания в религиозном просвещении и ведении активной агитации в СМИ. Замкнутость на себе привела к развитию в среде священнослужителей коррупции и злоупотреблений. В итоге, «четвертая власть» с изменением экономической и политической ситуации в стране подточила авторитет Церкви, которая оказалась неподготовленной противостоять тем негативным явлениям, которые шли вместе с позитивными переменами, принесенными глобализацией и массовой культурой в ирландское общество.

### Источники и литература

1. *Вершинина Д. Б.* Церковь и национальная идентичность: траектории пересечения (на примере Ирландии) // Вестник Удмуртского университета. Социология. Политология. Международные отношения. 2019. Т. 3. № 3. С. 332–338. EDN LZSYFO.
2. *Джафарова И. Н.* Роль Католической церкви в Ирландской гражданской войне 1922–1923 годов // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2016. № 2. С. 15–22. EDN WKVGNR.
3. *Дуров В. И.* Ирландский национализм и Великая война: начало раскола Ирландии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2018. Т. 18. № 3. С. 351–356. EDN YNDQSL.
4. *Дуров В. И.* Разновидности фашизма на Британских островах в межвоенный период: попытка компаративного анализа // Фашизм, неофашизм и их преступная практика: сб. ст. памяти Е. Д. Строгановой. М., 2021. С. 290–308. EDN UOOJAW.
5. *Колышевская Е. Ю.* Ирландский национализм 19 – начала 20 века и возрождение ирландской культуры. М.: Изд-во «Спутник +», 2019. 156 с.
6. *Brown T.* Ireland. A Social and Cultural History, 1922–2002. L.: Harper Perennial, 2004. 512 p.
7. *Buachalla S.* Church and State in Irish Education in This Century // European Journal of Education. 1985. Vol. 29. No. 4. P. 351–359.
8. *Comerford R. V.* Ireland. L.: Hodder Arnold, 2003. 279 p.
9. Constitution of Ireland // Irish Statute Book. URL: <https://www.irishstatutebook.ie/eli/cons/en/html> (дата обращения: 10.10.2022).
10. *Hogan G. W.* Law and Religion: Church-State Relations in Ireland from Independence to the Present // The American Journal of Comparative Law. 1987. Vol. 35. No. 1. P. 47–96.
11. *Keating A.* Censorship: The Cornerstone of Catholic Ireland // Journal of Church and State. 2015. Vol. 57. No. 2. P. 289–309.
12. *Lynch B.* Steering Clear: Broadcasting and the Church, 1926–1951 // New Hibernia Review. 2000. Vol. 4. No. 2. P. 26–39.
13. *Malešević V.* Religious Regulation in Ireland // Oxford Research Encyclopedia of Politics. URL: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.805> (дата обращения: 12.10.2022).

14. *Mohr T.* Religion and the Constitution of the Irish Free State // Law and Religion in Ireland, 1700–1970 / Eds. by K. Costello, N. Howlin. Cham: Palgrave MacMillan, 2021. P. 327–356.
15. *Nolan M.* The Influence of Catholic Nationalism on the Legislature of the Irish Free State // Irish Jurist. 1975. Vol. 10. No. 1. P. 128–169.
16. *O'Donoghue T., Harford J.* A Comparative History of Church-State Relations in Irish Education // Comparative Education Review. 2011. Vol. 55. No. 3. P. 315–341.
17. *Pašeta S.* Censorship and Its Critics in the Irish Free State 1922–1932 // Past & Present. 2003. No. 181. P. 193–198.
18. *Rockett K.* Irish Film Censorship. A Cultural Journey from Silent Cinema to Internet Pornography. Dublin: Four Courts Press, 2004. 496 p.

*Е. Ю. Калинина*

## Репрезентация религиозно-правового сознания в скульптуре Испании (XI–XIII вв.)

УДК 7.033.4(460)+27-526.64:340  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_236  
EDN HJLKJA



*Аннотация:* В XI–XIII вв. в Испании происходит становление публичной власти и формирование государственности. Эта власть ещё не способна объединить вокруг себя сложившиеся социальные группы, но уже претендует на лидерство в политическом процессе. В частности, ей необходима легитимация. Поскольку общество на тот момент в своей основе бесписьменное или малописьменное, власть закладывает в общественное сознание разные образы посредством визуальных (скульптура, живопись) и звуковых (проповедь) инструментов. Понимание изображений складываются послания, которые призваны смоделировать специфическую форму политико-правового сознания, завершить конструирование социальных групп, заложить основы идентичности, которые лягут в основу государственности. Романское искусство на сегодняшний день — одна из наименее исследованных областей, особенно в правовом контексте. В настоящей статье закладываются общие контуры историко-правового исследования вопроса в рамках культурно-антропологического методологического подхода, который позволит открыть новые перспективы в изучении средневекового религиозно-правового сознания в Европе.

Статья написана на основании доклада, представленного на конференции «Церковное право и культура: грани взаимодействия» (СПбДА, 21.10.2022 г.).

*Ключевые слова:* романское искусство, средневековая Испания, религиозное сознание, правовое сознание, легитимация, государственность, церковное право и культура.

*Об авторе:* **Елена Юрьевна Калинина**

Доктор юридических наук, доцент, доцент кафедры теории права и гражданско-правового образования Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

E-mail: [bellaflor@mail.ru](mailto:bellaflor@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9489-6762>

*Для цитирования:* Калинина Е. Ю. Репрезентация религиозно-правового сознания в скульптуре Испании (XI–XIII вв.) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 236–246.

Статья поступила в редакцию 01.02.2023; одобрена после рецензирования 03.03.2023; принята к публикации 09.03.2023.

---

*Elena Yu. Kalinina*

**Religious and Legal Consciousness Representation  
in Spanish Sculpture of the XI–XIII centuries**

UDC 7.033.4(460)+27-526.64:340  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_236  
EDN HJLKJA



*Abstract:* In the XI–XIII century Spain the development of public authority and the formation of statehood took place. The emerging system of government was not yet able to unite social groups in formation, but it already claimed leadership in the political process. In particular, it needed legitimation. Since society at that time was basically non-writing (culture without literacy), the authorities disseminated various images into public consciousness through visual (sculpture, painting) and sound (preaching) instruments. Messages were formed with images, and they were designed to simulate a specific form of political and legal consciousness, to complete the construction of social groups, to lay the foundations of identity that would form the basis of statehood. Romanesque art nowadays is one of the least studied areas, especially in the legal context. In this article, the general contours of cultural-anthropological historical-legal research are demonstrated. They are able to give a new outlook in the study of medieval religious-legal consciousness in Europe.

The article is written on the basis of a report presented at the conference “Church Law and Culture: Facets of Interaction” (SPbTA, 21.10.2022).

*Keywords:* Romanesque art, medieval Spain, religious consciousness, legal consciousness, legitimation, statehood, Church law and culture

**About the author: Elena Yuryevna Kalinina**

Doctor of Law, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theory of Law and Civic-Legal Education at the Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: [bellaflor@mail.ru](mailto:bellaflor@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9489-6762>

*For citation:* Kalinina E. Yu. Religious and legal consciousness representation in Spanish sculpture of XI–XIII centuries. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 236–246.

The article was submitted 01.02.2023; approved after reviewing 03.03.2023; accepted for publication 09.03.2023.

В настоящем исследовании речь пойдёт о романском искусстве как одном из основных стилей в европейском искусстве Средневековья. В Испании этот стиль относят к периоду XI–XIII вв., и его важнейшей характеристикой здесь можно считать то, что оно развивалось в русле религиозной тематики. Число произведений, носящих светский характер, не столь велико. В основном можно говорить о церквях, построенных в этом стиле, а также о церковной утвари, предметах религиозного назначения, рельефах и барельефах, украшающих храмы. Именно поэтому вполне допустимо говорить о романском искусстве в Испании как о религиозном. Речь далее пойдёт о скульптуре XI–XIII вв., которая представляет собой украшение романских испанских храмов. Но это не просто украшение — в ней отражена картина мира людей Средневековья, в том числе особенности религиозного, политического, правового сознания. Их реконструкция открывает значительные перспективы для историков права.

Ещё совсем недавно романское искусство не вызывало глубокий исследовательский интерес даже у искусствоведов. В современности интерес к этому художественному стилю возрос. Отсутствие линейной перспективы, размытые контуры, странные формы, в которых не всегда можно угадать изображаемый объект — всё это с эпохи Возрождения объяснялось как досадная утеря мастерства в Средние века. «Плоское и линейное»<sup>1</sup> — так отзывались о романском искусстве ещё не так давно, не замечая уникальную нелинейную перспективу



Капитель. Адам, изгнанный из Рая. Монастырь Сан-Хуан-де-ла-Пенья, посёлок Ботайя (Botaya), Арагон, Испания. Взято из Википедии

<sup>1</sup> Lahoz Gutiérrez M. L. Huellas e indicios: imagen e imaginarios del cuerpo en el arte medieval // Quintana: revista do Departamento de Historia da Arte. 2022. No. 21. DOI: <https://doi.org/10.15304/quintana.21.8384>.

и глубину, а также невероятную динамичность и эмоциональность. Подражание природе, воспевание прекрасного в искусстве, близость человеку, телесность не позволяли встать на позицию романского мастера, спросить его мысленно о смысле, закладываемом в произведение. Поэтому этот огромный пласт артіі объявлялся бессмысленным и долгие столетия не получал заслуживаемого восхищения и не удостоивался глубокого изучения.

Большое число объектов романского искусства находится в Испании и связано с паломническим маршрутом — Путём Святого Иакова. Церкви, расположенные не только в крупных городах, но в городках и деревнях, образуют своеобразный пояс, пролегающий по северу Испании, начиная от французской границы (на юге Франции, соответственно, сохранились свои шедевры романского искусства) и до конечной точки — великолепного Собора Святого Иакова в городе, посвящённом ему, — Сантьяго де Компостела, где, как считается, находятся останки святого.

Только в XIX в. романское искусство обратило на себя внимание, и в XX в. из искусства презираемого превратилось в искусство, которое «разжигает страсти»<sup>2</sup>. Испанские искусствоведы не столь давно начали огромную работу по изучению самих романских церквей. Конечно, искренний интерес у любителей и профессионалов вызывают невероятные по красоте и духовному наполнению готические соборы, знаменовавшие революцию в архитектуре Средневековья. Лёгкие, кружевные, стрелами летящие ввысь, они затмевают скромные приземистые романские церкви, лаконичные и с минимальным убранством. Единственным их украшением часто становятся капители, на которых, если присмотреться повнимательнее, разыгрываются эмоциональные сцены из Библии, повседневности и дохристианской мифологии. Именно этот момент вызывал и продолжает вызывать ряд вопросов у искусствоведов: как уживаются — и как уживались в сознании средневекового человека — все эти разнообразные персонажи? Как воспринимались время и пространство, позволяющие в одном моменте уместить жителей разнообразных исторических и мифологических эпох, а также современных романскому художнику героев? Короли и воины сражаются на стенах этих церквей со львами, единорогами и кентаврами, побеждают чудовищ, которым сложно дать имя, а иногда оказываются повержены ими. Нередко они обращают в бегство или затаптывают копытами коней своих главных врагов того времени — мусульман, завоевавших Пиренейский полуостров. Им помогают персонажи, упоминаемые в Библии и сочинениях христианских авторов разных времён и народов. Рядом мирно (и не очень) занимаются своими делами крестьяне, торговцы, ростовщики. Нередко мы встречаемся взглядом с прекрасными танцовщицами и музыкантами. Иногда мы даже можем увидеть в укромных уголках грешников, большей частью, очевидно, неодобряемых художниками, создавшими их образ, но, бывает, мы замечаем, что автор не считает нужным подвергать их адским мукам, а спокойно наблюдает за ними со стороны как за частью повседневной жизни. Не зря учёные говорят о том,

---

<sup>2</sup> *Párbole Martín* C. El románico rural en el siglo XXI: un documento válido para el estudio de la Edad Media // *Roda da Fortuna*. 2016. Vol. 5. No. 1–1. P. 179.



Капитель. Гарпии на ветвях дерева.  
Монастырь Санто-Доминго-де-Силос,  
Кастилия и Леон. Испания. Взято из Википедии

что «интерьер христианского храма с его символической ориентацией воспроизводит всю вселенную, весь космос»<sup>3</sup>. Одна из проблем, с которыми мы сталкиваемся, когда решаем интерпретировать всё это многообразие, предлагаемое нам романским искусством, — это попытка понять его с точки зрения нашего мышления. Современное восприятие приводит нас к непониманию присутствия странных фигур, которые изображены в церковном пространстве и часто не кажется нам связанными с религией. Поэтому первое, что необходимо современному интерпретатору, — понимать,

что большинство элементов, используемых в декоре, происходят из далеких культур, и их использование имеет очень конкретные причины.

Всё это многообразие средневековой жизни и сознания бурлит внутри скромных полуразвалившихся церквушек в небольших деревеньках, в которых нередко проживает около двадцати человек. Более пристальное изучение работ средневековых мастеров вызывает пока больше вопросов, чем ответов, и это само по себе является поводом задуматься над тем, какие послания оставили нам наши средневековые предки. Тем более интересной и плодотворной становится эта работа, когда мы начинаем задавать скульптурам вопросы с позиции заинтересованного наблюдателя-профессионала в той или иной области. Так, например, историкам государства и права тоже есть о чём порасспрашивать романскую скульптуру и её автора. Дело в том, что в последнее десятилетие среди юристов начало распространяться мнение о том, что прошлое государства и права можно разыскать не только в правовых документах. Право — это часть жизни, часть культуры. Поэтому в любом культурном акте можно обнаружить следы правового мышления. И если мы примем это утверждение за отправную точку нашего исследования, то сможем разобраться в основах правового сознания и правовой культуры в рамках средневековой европейской цивилизации, к периферийной части которой можно отнести и нашу страну.

Храмовая архитектура того времени тем более интересна, что она несла на себе печать не только чисто религиозного значения. В тот период ещё не были жёстко разделены между собой разные сферы культурной жизни общества, в частности религия, право, политика, искусство и даже, как можно

<sup>3</sup> *González Montañés J. I. Drama e iconografía en el arte medieval peninsular (Siglos XI–XV). Trabajo para la obtención del grado de Doctor en Historia del Arte. Madrid, 2002. P. 97.*



заметить, основы повседневности. Произведения искусства отражали основные черты этих сфер, нередко в зашифрованном виде. Часто представления авторов закладывались вне зависимости от их воли и сознания. Они отражали мир так, они его видели, учитывая требования заказчиков, которые формировали картину мира. В целом же можно отметить, что романское религиозное искусство (а оно было в основном религиозным, поскольку заказчиком выступала Церковь, даже если первичный заказ шёл от короля или сеньора, в чьих владениях находилась или строилась церковь) находилось одновременно во всех указанных социальных сферах, равноудалённо от всех них, делая лишь очень небольшое предпочтение религиозным установлениям. Даже время, как было отмечено ранее, не соответствовало современным представлениям о нём. Впрочем, и средневековое время — это совсем не то время, с которым мы привыкли иметь дело в нашей современной повседневности. Сегодня оно как плод Нового времени и Просвещения структурировано, систематизировано и разложено по полочкам, разделено на мельчайшие отрезки, каждый из которых не должен пропадать даром. Жак Ле Гофф особенно подчёркивает «пренебрежение временем» в Средневековье, его «игнорирование», даже «отмену», поскольку, по его мнению, время вообще было «изобретено» вместе с часами, как и государство, нация, город, университет и пр. только в этот период, в Средневековье, в период «долгого Средневековья»<sup>4</sup>, т. е., очевидно, не в тот момент, о котором идёт речь в нашем исследовании.

Для средневекового человека вообще и для мастера в частности, существовало два типа времени, которые они пытались совместить в своих работах: конечное время (время человека) и вечность (время Бога). Храм как место, где происходила встреча человека с Богом, должен был служить пространством встречи этих двух временных пластов. И, как это ни странно, человеческое занимало в церкви довольно много места. Это породило особый тип пространственно-визуальных отношений, порождающих уникальные формы в пластическом искусстве. Отсюда кажущаяся бесформенность — иначе как можно представить одновременно конечное и бесконечное, потустороннее и посюстороннее, трансцендентное и имманентное, встретившееся в одном пространстве.

<sup>4</sup> Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. 328 с.



Портик. Музыканты. Церковь Успения Пресвятой Богородицы в Перасанкасе (Perazancas), Кастилия и Леон, Испания. Взято на сайте <https://www.asturnatura.com>. Фотограф: Хуан Луис Менендес Вальдеррей (Juan Luis Menéndez Valderrey)

И ещё одна важная мысль должна быть высказана для более подробного анализа романского религиозного искусства и его отдельных образов. В рассматриваемое время происходили весьма значимые социальные перемены. В XI в. в Испании начинается переход к государственности современного типа. Можно сделать предположение, что совсем не случайно то, что зарождение романского стиля в искусстве с его языком и способностью воспроизводить смыслы и ценности того общества в XI в. совпало с этим переходом, рождением государства и вполне определённой эволюцией феодального строя. В этот момент была сформулирована государственная идеология как ценностный фундамент государства, и в то же столетие был создан универсальный для европейской культуры образный язык, который стремится передать обществу концепции доминирующей политико-правовой культуры.

Начинает складываться государственная территория, происходит воссоединение королевств Леон, Кастилия, Галисия. Получает форму идея о «священной войне» как со стороны христиан, так и мусульман. Это тоже свидетельствует о том, что понятие «территории» становится основополагающим для определения того, что есть государство. Внутри же государства суверенитет и идентичность оказываются основанными на религиозных ценностях. Политическая идеология начинает звучать и в церкви, обретая голос через проповедь и службу, а свои визуальные формы получая через храмовую архитектуру, скульптуру и живопись. Государство и Церковь в это время ещё тесно связаны друг с другом, а потому используют одни и те же инструменты для формирования идеологии, лежащей в основе, в том числе, правосознания и правовой культуры<sup>5</sup>. Существенной чертой Средневековья — что важно для историко-правовой науки — можно считать невозможность рассматривать политическое и правовое как автономные сферы общественного сознания и практики, имеющие самостоятельное значение. Напротив, определяющим является наличие очень тесных связей между политическим, правовым и религиозным, в результате чего церковное не чуждо политическому. И наоборот — монарх, высшая инстанция политической власти, находится не только в сфере светской, но, существуют отдельные моменты, позволяющие иногда рассматривать его как «квазисвященника». Кроме того, эталонный идеал монарха исходит от самого Бога как от модели суверенной власти<sup>6</sup>.

В целом можно считать, что это время «предпропаганды»<sup>7</sup>, но, тем не менее, выясняется, что политическое и правовое проявляется в сюжете и даже в том, как, собственно, изображена та или иная сцена в том числе в скульптурной форме, которая была, очевидно, очень доступной для понимания

---

<sup>5</sup> Senra J. L. Visualizando formas, espacios y contenidos en la Ruta Jacobea: Compostela y Sahagún en tres décadas prodigiosas (1080–1110) // Quintana: revista do Departamento de Historia da Arte. 2020. No. 20. DOI: <https://doi.org/10.15304/quintana.20.8070>.

<sup>6</sup> Soria Nieto J. M. Iglesia y Orígenes Del Estado Moderno En La Castilla Trastámara // Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval. 1991. No. 4. P. 137.

<sup>7</sup> Foronda F. Sociedad política, propaganda monárquica y regimen en la Castilla del siglo XIII. En torno al libro de los doze sabios // Edad Media. Revista de Historia. 2005–2006. No. 7. P. 13–36.

в малописьменном обществе, для которого визуальные образы как тексты находились на первом месте. Религиозный текст — это не только о событиях, которые происходили очень давно и часто слишком наполнены чудесами, он действует как инструмент понимания каждым человеком его повседневности. Следовательно, он предоставляет определённые возможности для оценки политико-правовых реалий. Политико-правовое послание может выражаться посредством религиозных символов через церковные обряды или архитектуру, скульптуру, живопись, внутреннее убранство храма. Церковная власть, как один из наиболее значимых инструментов социального контроля системы убеждений, принятая всем обществом в целом, будет обладать такими важными в политическом отношении полномочиями как легализация посредством сакрализации, или, напротив, определение определённых политических действий как святотатственных<sup>8</sup>.

В христианских испанских королевствах, в отличие от мусульманских, мы редко сталкиваемся с искусством, носящим строго светский характер, поскольку само художественное творчество находилось в руках священнослужителей. Наиболее значимым в средневековом искусстве является появление изображения монументальных сцен в религиозном пространстве в XI в. Определилась функция скульптурных групп и картин как письма для неграмотных. Это было средство воплощения сложных религиозных концепций при помощи видимой и осязаемой формы. Это часто было не так просто, настолько сложны были эти концепции. Ведь к этому времени даже богословы ещё не договорились о точном значении всех феноменов, описываемых в Библии и трудах отцов Церкви. Этим, в том числе, объясняется символический характер романской скульптуры и преднамеренное отсутствие натурализма<sup>9</sup>. Этим же можно объяснить и несанкционированные смеховые элементы, которые неизбежны в процессе вникания неподготовленного разума к сложным объяснительным и нередко туманным схемам.



Консоль. Смеховая культура Средневековья. Церковь Сан Мартин де Артаис, Наварра, Испания. Взято с сайта: <http://www.arquivalentas.com>

<sup>8</sup> Soria Nieto J.M. Iglesia y Orígenes Del Estado Moderno En La Castilla Trastámara... P. 138.

<sup>9</sup> Monteiro I. Símbolos De Poder En El Arte Peninsular De Los Siglos X a XII: Transferencias Artísticas e Ideológicas Entre Al-Andalus y Los Reinos Cristianos // El islam: presente de un pasado medieval. Logroño, 2018.

Посредством изображений — особенно изображений в камне, которые создают впечатление вечных, а значит, и запечатлённые на них истины должны казаться непреложными — складываются послания, которые призваны смоделировать специфическую форму политико-правового сознания, завершить конструирование социальных групп. Очевидно, что эти послания основываются на дуальной картине мира. Они дают понимание того, какое поведение и способ мышления является желательным, должным, а какое недопустимо.

Христианские короли и графы выступали заказчиками произведений искусства, вкладывали в них значительные средства наравне с заказчиками со стороны Церкви. Если это не были монументальные произведения из камня, то это были вещи для богослужения, которые затем жертвовали Церкви. Это делалось в целях легитимации своей власти, которую обеспечивало содружество и сотрудничество с Церковью, освящавшей своим авторитетом светскую власть. Помимо этого они, конечно, рассчитывали на отпущение грехов и спасение. В некоторых случаях, которые были не очень часты, светские заказчики просили изобразить их рядом с каким-то святым или даже распятым Христом. Но даже в этом случае не требовалось точное портретное сходство. Отметим ещё раз: не художники были слабы, как это утверждали начиная с эпохи Возрождения и особенно в Новое время. Дело в том, что портретное сходство *не требовалось*. В тот период времени не было развито понятие индивидуализации, а человек представлял собой не самостоятельную единицу, а участника социальной группы, семьи, общины, цеха... Поэтому изображение должно было носить обобщённый характер, а старожилы обычно помнили, при каком короле или сеньоре происходили события, запечатлённые на картине или рельефе. Действительно, потом через некоторое время эта информация забывалась, если она не имела смысла для последующих поколений. И это огромная потеря для историков и историков права, потому что не позволяет реконструировать точные факты. Но зато мы можем реконструировать нечто большее — особенности правосознания и картины мира средневековых людей. Поэтому отсутствие персонализации представителей светской власти не говорит об их отсутствии в произведениях романского искусства. На самом деле, многие изображения были мощным инструментом распространения политических посланий, позволяющим укрепить феодальную систему и власть. Власть как монархическую, которая находилась в процессе становления, так и, конечно, церковную.

Понимание сущности властных и иных социальных отношений в средневековом европейском правосознании находит своё отражение в изображённых в церквях повседневных сценах. Это могут быть мирные сцены, например, труд крестьян, торговля, даже отдых и развлечение, а могут быть военные картины: рыцарские сражения, воины в бою. Изображения эти не были предназначены только для развлечения прихожан. Через них доносилось идеологическое содержание, понимание сущности войны, ремесла, торговли, сельского хозяйства, управления. Это было своеобразное зеркало, через которое общинники могли увидеть себя и своих соседей. В военных сценах всё чаще изображались христиане и мусульмане, которых можно было узнать по одежде, оружию, каким-то характерным деталям, которые могут быть не совсем понятны нам, но хорошо знакомы в ту эпоху. Так формировался

концепт границы, что предшествовало складыванию идентичности. В свою очередь идентичность — одна из важнейших характеристик государственности. До того, стало быть, граница была не очень чёткая. Об этом свидетельствуют и некоторые источники, из которых мы можем узнать, что для простых людей примерно до XII в. не существовало такой категорической разницы между представителями разных верований, как в последующем. Не понимая этой разницы, они вступали в браки, иные личные отношения, заключали гражданско-правовые договоры, даже справляли вместе праздники. Искусство вместе с другими инструментами создало основу для формирования понимания разницы между «Я» и «Другие», например, через религиозную или этническую идентификацию. Искусство даёт представление об этой границе.

Благодаря — в том числе — искусству в этот период начинается сакрализация войны. До этого идея т. н. священной войны не существовала как со стороны мусульман, так и со стороны христиан. Только к XII в. оформилась сакрализация войны как битвы за веру и территорию. Это тоже связано не только с религией, но и со становлением государственности.

Каменные изображения стали создаваться под более пристальным наблюдением властей, которые их заказывали, а соответственно, определяли послания, адресованные населению. Эти послания в основном были двух видов: визуальные (через скульптуру, живопись, архитектуру) и словесные (проповедь). Они дополняли друг друга, формируя картину мира, в том числе политико-правовую<sup>10</sup>. Это объясняет, почему для светских и духовных феодалов в Европе было столь важно выделять огромные средства на строительство и отделку храмов — носителей основополагающих текстов эпохи. Нередко мы и сегодня встречаем парадоксальную, на первый взгляд, картину, когда в небольшой испанской, португальской или французской деревне, где дома редко достигают двух этажей, в центре расположен огромный храм, потрясающий воображение даже современного человека своими размерами, красотой и величием. Сложно представить, что означал этот часто единственный источник информации для средневековых людей. Очевидно, возникает необходимость во избежание множественного толкования создавать каноны,



Воин. Церковь Санта Мария ла Реаль.  
Посёлок Пьяска (Piasca),  
Кантабрия, Испания.

Взято на сайте: <http://www.castillodeloarre.org>

<sup>10</sup> Larrañaga M. Imagen, Palabra y Poder (Siglos XI–XIII) // *Oppidum*. 2007. No. 3. P. 81–106.

образцы, модели, которые уже более чётко стали проявляться в готическом искусстве, а для искусства Возрождения стали «общим местом». Именно в этом секрет привлекательности романского искусства, но и сложность его толкования: каждый заложенный в нём символ может толковаться множеством разных способов.

Завершить хотелось бы тем, что в настоящей работе мы лишь ставим проблемы и намечаем дальнейшую программу исследования. В средневековом искусстве зашифровано слишком много загадок, выраженных посредством символов, которые начали трактовать не так давно. Особенно интересной работа по толкованию символов в произведениях романского искусства — в скульптуре и живописи — может стать при условии объединения историков права и искусствоведов. Прочтение и расшифровка визуальных текстов из глубины европейского Средневековья способна, на наш взгляд, открыть новые перспективы в историко-правовой науке. Произведения искусства при условии использования надлежащего научного аппарата могут стать ценным источником для изучения правосознания, правовой и политической культуры, а также для более глубокого понимания сущности права.

### Источники и литература

1. *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 328 с.
2. *Foronda F.* Sociedad política, propaganda monárquica y regimen en la Castilla del siglo XIII. En torno al libro de los doze sabios // *Edad Media. Revista de Historia.* 2005–2006. No. 7. P. 13–36.
3. *González Montañés J.I.* Drama e iconografía en el arte medieval peninsular (Siglos XI–XV). Trabajo para la obtención del grado de Doctor en Historia del Arte. Madrid, 2002.
4. *Lahoz Gutiérrez M.L.* Huellas e indicios: imagen e imaginarios del cuerpo en el arte medieval // *Quintana: revista do Departamento de Historia da Arte.* 2022. No. 21. DOI: <https://doi.org/10.15304/quintana.21.8384>.
5. *Larrañaga M.* Imagen, Palabra y Poder (Siglos XI–XIII) // *Oppidum.* 2007. No. 3. P. 81–106.
6. *Monteira I.* Símbolos De Poder En El Arte Peninsular De Los Siglos X a XII: Transferencias Artísticas e Ideológicas Entre Al-Andalus y Los Reinos Cristianos // *El islam: presente de un pasado medieval.* Logroño, 2018.
7. *Párbole Martín C.* El románico rural en el siglo XXI: un documento válido para el estudio de la Edad Media // *Roda da Fortuna.* 2016. Vol. 5. No. 1–1. P. 178–205.
8. *Senra J.L.* Visualizando formas, espacios y contenidos en la Ruta Jacobea: Compostela y Sahagún en tres décadas prodigiosas (1080–1110) // *Quintana: revista do Departamento de Historia da Arte.* 2020. No. 20. DOI: <https://doi.org/10.15304/quintana.20.8070>.
9. *Soria Nieto J.M.* Iglesia y Orígenes Del Estado Moderno En La Castilla Trastámara // *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval.* 1991. No. 4. P. 137–160.

*Иеромонах Андрей (Коротков)*

## Богословские образы и идеи богослужебных текстов преподобноисповедникам

УДК 271.2-5:27-36

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_247

EDN BBXJDN



*Аннотация:* За многовековую историю Православной Церкви был составлен значительный корпус гимнографических произведений. Начиная с первых столетий христианства, песнотворцы стремились увековечить память о святых, верно послуживших Богу и ставших примером для многих поколений христиан. С ранних времен авторы богослужебных последований, с одной стороны, стремились придать своим текстам высокую поэтичность, для чего прибегали к разнообразным символическим образам, художественным оборотам, приемам и правилам ритма. С другой, — старались наделить их вероучительным характером, раскрывая смыслы догматических истин, библейских пророчеств и аллегорий, показывая исполнение святыми божественных заповедей. Особое место в чинах святости Православной Церкви занимают преподобноисповедники, которые совместили в себе искреннее монашеское делание, чистоту жизни и верность Христу, несмотря на все страдания и гонения, с которыми святым пришлось столкнуться. Ввиду этого богослужебные последования, посвященные им, представляют особый интерес, поскольку включают разнообразные темы и богословские идеи. В статье на примере отдельных гимнографических текстов обозначены наиболее важные идеи, образы и приемы, используемые авторами служб преподобноисповедникам.

*Ключевые слова:* гимнография, богослужебное последование, преподобноисповедник, богословские образы, св. Феодор Студит, св. Феофан Сигрианский, общая служба преподобноисповеднику Российскому XX века единому.

Об авторе: **Иеромонах Андрей (Коротков Егор Юрьевич)**

Первый проректор Псково-Печерской духовной семинарии, аспирант Сретенской духовной академии.

E-mail: korotkov-egorr@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0059-1993>

*Для цитирования:* Андрей (Коротков), иером. Богословские образы и идеи богослужебных текстов преподобноисповедникам // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 247–257.

Статья поступила в редакцию 09.02.2023; одобрена после рецензирования 17.02.2023; принята к публикации 09.03.2023.

---

*Hieromonk Andrey (Korotkov)*

## Theological Images and Ideas of the Liturgical Texts to Reverend Confessors



UDC 271.2-5:27-36

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_247

EDN BBXJDN

*Abstract:* Over the centuries-old history of the Orthodox Church, a significant corpus of hymnographic works has been compiled. Since the first centuries of Christianity, songwriters sought to perpetuate the memory of saints who served God faithfully and became examples for many generations of Christians. From early times, the authors of liturgical sequences, on the one hand, sought to give their texts a high poetic quality, for which they resorted to various symbolic images, artistic turns, techniques and rules of rhythm. And, on the other hand, they tried to endow them with a doctrinal character, revealing the meanings of dogmatic truths, biblical prophecies and allegories, showing the fulfillment of divine commandments by the saints. A special place in the ranks of holiness of the Orthodox Church is occupied by reverend confessors, who combined sincere monastic work, purity of life and fidelity to Christ, despite all suffering and persecution that the saints had to face. In view of this, the liturgical sequences dedicated to them are of particular interest, since they include a variety of topics and theological ideas. In this article, by the example of individual hymnographic texts, the most important ideas, images and techniques used by the authors of services to venerable confessors will be identified.

*Keywords:* hymnography, liturgical sequence, reverend confessor, theological images, Theodore the Studite, Theophanes the Confessor, general service to a Russian reverend confessor of the XX century.

*About the author:* **Hieromonk Andrey (Korotkov Egor Yurievich)**

First Vice-Rector of the Pskov-Pechory Theological Seminary, post-graduate student of the Sretensky Theological Academy.

E-mail: korotkov-egorr@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0059-1993>

*For citation:* Andrey (Korotkov), hieromonk. Theological Images and Ideas of the Liturgical Texts to Reverend Confessors. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 247–257.

The article was submitted 09.02.2023; approved after reviewing 17.02.2023; accepted for publication 09.03.2023.



Православная Церковь имеет богатую богослужебную традицию, формирующуюся на протяжении многих столетий. Начавшаяся на Тайной вечери, когда была совершена первая Евхаристия, литургическая жизнь постепенно преобразовывалась и приобретала особые черты, наполнялась символическими смыслами. По ряду источников II в. можно определить наметившиеся богослужебные практики, которые уже не сводились исключительно к совершению Таинства Причащения, но наполнялись новыми формами и символами<sup>1</sup>. Началом же богослужебного расцвета можно назвать IV столетие, когда христианская вера стала государственной и началось активное развитие богословской мысли<sup>2</sup>. С этого времени появляется большое число разного рода гимнографических творений, прославляющих подвиги и труды святых, восхваляющих Христа и Его Матерь.

Данные творения зачастую становились предметом исследований. В разные эпохи ученые и богословы анализировали литургические тексты, выделяя вероучительные идеи, сюжетные линии, заложенные в них авторами<sup>3</sup>. Особый интерес к данной тематике митр. Иларион (Алфеев) объясняет следующим образом: «Богослужебные тексты обладают для православного христианина неоспоримым богословским и учительным авторитетом. По своей догматической безупречности они следуют сразу же за Священным Писанием»<sup>4</sup>. Как правило, внимание исследователей останавливается на последованиях Октоиха, Постной и Цветной Триодей, двенадцатых и великих праздников. Службы же святым рассматриваются реже.

Следует отметить, что богослужебные тексты, посвященные тому или иному чину святости, имеют ряд схожих тем, которые обязательно затрагивают песнотворцы. Связано это, безусловно, прежде всего с подвигом, который выбрал и верно пронес конкретный святой. Однако авторы не ограничиваются лишь сухим пересказом житий, прибегая к разного рода аллегориям, аллюзиям на Св. Писание, святоотеческому наследию и т. д.

В статье рассмотрены службы преподобным исповедникам Феодору Студиту, Феофану Сигрианскому и общая служба преподобноисповеднику Российскому XX в. единому, что позволяет понять их основные богословские образы и идеи.

### Монашеское и аскетическое делание

Ввиду того, что преподобноисповедники были монахами, в чинопоследованиях прежде всего прославляются их аскетические подвиги. Как принято

<sup>1</sup> Богослужение // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 539.

<sup>2</sup> *Пентковский А. М., Ткаченко А. А., Турилов А. А. и др.* Гимнография // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 491.

<sup>3</sup> См. напр.: *Вениамин (Милов), еп.* Чтения по литургическому богословию. М., 2012. 256 с.; *Афанасий (Сахаров), свят.* Настроение верующей души по Триоди Постной // *Славы Божия ревнитель: жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова)*. М., 2006. С. 222–277; *Киприан (Керн), архим.* «Посмотрите на лилии полевые...» Курс лекций по литургическому богословию. М., 2007. 128 с.; *Иларион (Алфеев), еп.* Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2005. 432 с. и др.

<sup>4</sup> *Иларион (Алфеев), еп.* Православное богослужение как школа богословия и богосмыслия // Труды Минской духовной академии. 2007. № 5. С. 13.

в преподобнической житийной письменности, нередко подчеркивается, что святой избрал путь служения Церкви и духовного возрастания еще в малом возрасте.

Так, в службе св. Феодору Студиту в стихире на «Господи, воззвах» поется: «Еще юн последовал сроднику своему блаженному Платону; с ним же вкупе с братии своими Иосифом и Евфимием вселися в месте, Саккудион зовомо, идеже восходу на Небо начало положи»<sup>5</sup>. Святой, еще будучи молодым, не боялся отказаться от имеющегося богатства родителей, высокого положения в обществе ради вечной жизни с Иисусом: «От младых ногтей Богу угождая»<sup>6</sup>.

Данная мысль прослеживается во многих фрагментах великой вечерни, поскольку первый этап духовной жизни христианина является наиболее важным, — именно здесь происходит преодоление серьезного барьера внутри самого человека, осознание неспособности возрастания без помощи Творца<sup>7</sup>. После же избрания пути исполнения евангельских заповедей следует непрерывная борьба со страстями, преодоление эгоизма и собственных желаний. Гимнограф отображает настоящий момент в последовании, подчеркивая: «труды ко трудам прилагая»<sup>8</sup>, «по вся дни усердно испытывал еси душу свою»<sup>9</sup>, «непрестанною молитвою умиление приял еси в душу свою»<sup>10</sup>.

Более красноречиво постепенное преобразование человека представлено в службе св. Феофану Сигрианскому, которое можно рассмотреть через призму учения свт. Феофана Затворника об этапах духовной жизни (1. Обращение к Богу; 2. Очищение души; 3. Освящение души)<sup>11</sup>.

В первой стихире на «Господи, воззвах» говорится о выборе святого следовать за Творцом, о пренебрежении земным богатством и перспективой, которая открывалась ему благодаря покровительству императора: «Красная жития оставил еси» и «живоносным стопам Того последовал еси» (данный оборот используется и в первой песни канона)<sup>12</sup>.

В последней цитате очевидна отсылка к библейскому тексту: «Стопы моя направи по словеси Твоему» (Пс 118:133)<sup>13</sup>. Свт. Феофан Затворник, объясняя данный ветхозаветный отрывок, говорит о боязни царя Давида, соблюдающего Божественные заповеди, свернуть с пути, указанного Творцом: «Уж он идет, а все боится, как бы не сделать неверного шага, ибо много есть такого, что кажется достоудобным, не будучи таковым»<sup>14</sup>. Это позволяет предположить, что в песнопении речь идет не просто о соблюдении святым евангельского учения, но и постоянном уповании на Бога.

<sup>5</sup> Минея ноябрь. Ч. 1. М., 2011. С. 289.

<sup>6</sup> Там же. С. 295.

<sup>7</sup> См. напр.: *Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Его же. Собрание сочинений*. Т. I. М., 2006. С. 113.

<sup>8</sup> Минея ноябрь... Ч. 1. С. 289.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> *Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению*. М., 1998. С. 9–14.

<sup>12</sup> Минея март. Ч. 1. М., 2011. С. 300, 301.

<sup>13</sup> Данная цитата приведена по церковнославянскому тексту.

<sup>14</sup> *Феофан Затворник, свт. Руководство к духовной жизни, составленное по толкованию 118 псалма*. М., 2001. С. 408.

Иными словами, в данном отрывке повествуется о начале пути святого, с которого в дальнейшем он не сворачивал на протяжении всей жизни. На этом этапе любой человек, изъявляя желание быть с Христом, просит Его об укрепляющей благодати.

Следующая стихира повествует о страданиях, с которыми столкнулся св. Феофан из-за исповедания православной веры. Это можно назвать вторым этапом, поскольку через все невзгоды и лишения святой очищал душу и выполнял главную евангельскую заповедь: «Возлюби ближнего своего, как самого себя» (Мф 22:39).

Готовность исповедовать Истину всегда сопряжена с трудностями и гонениями, о чем сказал еще Сам Христос (см. Ин 15:18–27). Св. Феофан не боялся этого и предпочел страдания мирскому спокойствию: «Не пощадев телесе за честныя иконы»<sup>15</sup>. Ненависть гонителей сравнивается с силой льва, что свидетельствует о серьезных намерениях убедить святого стать противником икон: «Яростию львов заточаемъ»<sup>16</sup>. Это вполне реальный факт, как уже отмечалось, сам император пытался повлиять на взгляды св. Феофана.

Подобная аллегория является распространенной в христианской письменности. Достаточно вспомнить 24-й Псалом, где враги сравниваются со львом, готовым в любой момент напасть (см.: Пс 24:16). Однако автор службы спешит засвидетельствовать, что верность Спасителю всегда побеждает безумные начинания: «Советы (замыслы<sup>17</sup>) обуил (лишить смысла<sup>18</sup>) еси»<sup>19</sup>. Т. е. через твердое исповедание православия святой засвидетельствовал бессмысленность попыток насильного переубеждения и ничтожность самих гонений. Как и в службе прп. Феодору Студиту, в данном отрывке прослеживается мысль: любой христианин способен собственным примером повлиять на окружающих, изменить их образ жизни, к чему также призывал Господь (см.: Ин 13:35). Та же идея присутствует и в тропаре: «Победил еси вражия козни»<sup>20</sup>.

В другой стихире на «Господи, воззвах» повествуется о третьем этапе духовной жизни — освящении души. Это выражается в описании всех благ, даров, которые достиг святой через страдания и праведную жизнь. Гимнограф называет это воздаянием от Бога<sup>21</sup>. Отметим, что данная мысль является важным элементом анализируемого последования. Господь вознаграждает человека за верность Ему и Его учению. Главная награда для св. Феофана — как, впрочем, и для любого христианина, — это способность созерцания после смерти Создателя, «идеже ликуют Ангельстии чини»<sup>22</sup>, т. е. пребывание в Царстве Небесном. Можно сказать, что в этом песнопении показан результат духовной жизни святого, к каковому должен стремиться каждый верующий.

---

<sup>15</sup> Минея март... Ч. 1. С. 300.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М., 2021. С. 316.

<sup>18</sup> Там же. С. 212.

<sup>19</sup> Минея март... Ч. 1. С. 300.

<sup>20</sup> Там же. С. 301.

<sup>21</sup> Там же. С. 300.

<sup>22</sup> Там же.

Приведенный анализ позволяет говорить, что гимнограф не просто пересказывает жизнеописание святого, но дает его характеристику, иллюстрирует возможность исполнения евангельских заповедей и предлагает отсылку к святоотеческому учению о спасении.

### Исповеднический крест

Особое место занимает прославление исповеднических трудов святого, т. е. страдания за верность Христу и Его учению. В случае свв. Феодора Студита и Феофана Сигрианского (о мучениях последнего сказано выше) притеснения были вызваны борьбой с иконоборчеством.

Страдания св. Феодора сравниваются с распятием на Кресте Спасителя, — именно в этом проявилась верность святого своему Учителю: «Крест свой взял еси, возследую Ему... на всяк день явился мучеником, нося на теле своем Христовы язвы»<sup>23</sup>. Важно, что страдания святой терпел не от противников христианства, но от братьев по вере, за право исповедовать истину. Автор последования призывает молящихся не забывать этого<sup>24</sup>, тем самым подчеркивая значимость чистоты вероучения, ради которой люди не боялись терпеть невзгоды и притеснения.

Гимнограф описывает и сами испытания, с которыми столкнулся св. Феодор: заключение в темнице, унижения со стороны государственной и церковной власти («ураняем<sup>25</sup> люте»<sup>26</sup>), избиение и т. д. При этом смиренное отношение святого ко всем невзгодам вернуло в Православие некоторых гонителей и стало дополнительным свидетельством о Христе<sup>27</sup>.

В гимнографии мученики и исповедники нередко называются агнцами. Образ Агнца носит, прежде всего, христологический характер. Под ним подразумевается искупительная жертва Спасителя, которую Он с кротостью принес ради всего человеческого рода<sup>28</sup>.

Следовательно, называя святых агнцами, песнотворцы подчеркивают их смиренное принятие всех трудностей и притеснений, с одной стороны, и приносимую ими жертву за Церковь и всех верующих, с другой. Так, в общей службе преподобноисповеднику Российскому XX в. единому поется: «Агнца Божия проповедаю, страдания за Христа, яко агнец, кротко претерпел еси»<sup>29</sup>. Использование в одном предложении слов в разных значениях призвано усилить значение подвига исповедника, когда смиренное принятие страданий уподобляет его Христу.

Отметим, что все достижения в духовной жизни неразрывно связаны с мученичеством и страданиями за Христа. Последние, являясь высоким божественным даром, говорят об исполнении евангельских заповедей

<sup>23</sup> Минея ноябрь... Ч. 1. С. 294.

<sup>24</sup> Там же. С. 296.

<sup>25</sup> Причинение мучений, т. е. мучимый. См.: *Седакова О. А.* Словарь трудных слов из богослужения... С. 365.

<sup>26</sup> Минея ноябрь... Ч. 1. С. 301.

<sup>27</sup> Там же. С. 303.

<sup>28</sup> *Иванов М. С., Квливидзе Н. В.* Агнец Божий // *Православная энциклопедия.* Т. 1. М., 2000. С. 256.

<sup>29</sup> Минея общая новомученикам и исповедникам Российским. М., 2012. С. 75.

человеком, столкнувшимся с испытаниями, о его горячем желании следовать Спасителю.

Важным элементом подобного рода служб является мысль о ничтожности гонителей и противников Церкви. В конце концов именно они становятся попранными, а мученики и исповедники, на деле засвидетельствовавшие верность Христу, выступают победителями и через свой подвиг укрепляют церковный организм. Об этом свидетельствует сщмч. Иларион (Троицкий) в слове при наречении во епископа в 1920 г.: «Что мы знали из церковной истории, о чем читали у древних, то ныне видим своими глазами: Церковь побеждает, когда ей вредят»<sup>30</sup>.

Наиболее ярко это отражено в общей службе преподобноисповеднику Российскому XX в. единому. Гимнограф убежден, что через мученичество за веру святой укрепляет Церковь, дает пример окружающим и побеждает своих гонителей: «Темже о камень исповедания твоего безбожнии преткнущася»<sup>31</sup>. Мысль об укреплении всего церковного организма через страдания новомучеников прослеживается и в иных фрагментах последования. Например, в первой песни канона: «Поты постническими и исповеданием Христа землю Русскую удобрив»<sup>32</sup>.

За верность Господу святые получают самую высокую награду — Царство Небесное, где созерцают Творца и молятся о всех обращающихся к ним<sup>33</sup>.

### Священное Писание и гимнография

Как уже отмечалось, важным источником для литургических текстов выступает библейский текст, внедрение которого в последование позволяет проиллюстрировать добродетельную жизнь святого и его верность Спасителю. При этом разные авторы это делают по-разному. В отдельных случаях используется прямое цитирование Св. Писания, чаще же парафраз или аллюзия на сюжет из Библии.

Например, в общей службе преподобноисповеднику Российскому XX в. единому автор при помощи ветхозаветных и новозаветных книг стремится показать, что святой во всех своих поступках старался следовать заповедям Христа, при этом главным его руководством было Св. Писание. Так, в одной из стихир говорится, что преподобный, терпя мучения, поминал слова Спасителя: «Несть раб болий господа своего, аще Мене изгнаша и вас ижденут»<sup>34</sup> (см.: Ин 15:20). Данный фрагмент выбран неслучайно. Иисус неоднократно предсказывал ученикам, что они будут гонимы (см.: Мф 24:9, Мк 13:9, Лк 21:12), но здесь Он объясняет причину притеснений — верность Ему.

Обращение к библейскому тексту в службе происходит и для иллюстрации мученического подвига святого и награды, которую он получает от Бога.

---

<sup>30</sup> Слово при наречении во епископа наместника Сретенского монастыря архимандрита Илариона (Троицкого) // Соловецкие новомученики. М., 2009. С. 372.

<sup>31</sup> Минеевская общая новомученикам и исповедникам Российским... С. 75

<sup>32</sup> Там же. С. 74.

<sup>33</sup> Там же. С. 77.

<sup>34</sup> Там же. С. 70.

Так, в той же стихире вспоминается Нагорная проповедь: «Темже блаженства изгнанных правды ради сподобился еси»<sup>35</sup> (ср.: Мф 5:10). Отметим, что последняя заповедь блаженств часто используется в гимнографических текстах новомученикам и исповедникам: молитве сщмч. Агафангелу, митрополиту Ярославскому<sup>36</sup>, службе св. Ираклию Иссyk-Кульскому<sup>37</sup> и т. д.

По богослужебному последованию святой считал себя неключимым рабом<sup>38</sup>, т. е. негодным<sup>39</sup>, что является отсылкой к притче о талантах (см.: Мф 25:14–30). Через это подчеркивается смирение святого, не считавшего себя достойным божественной награды, несмотря на самоотверженное служение Церкви.

В отдельных песнопениях службы св. Феодору Студиту при помощи библейского текста прославляется стяжание им таких добродетелей как смирение, покаяние, постоянная молитва и размышление о Боге<sup>40</sup>. Именно верное следование заповедям сделало его образцом для окружающих и всех последующих поколений христиан: «Да яко свеща не под спудом крыема, на светильнице Церкви возсияет во спасение»<sup>41</sup>, о чем прямо говорил Христос Своим ученикам (см.: Мф 5:15). Данный отрывок является переложением слов из Нагорной проповеди.

К преподобному применяются и слова из Псалтири: «Праведник яко финикс процветет: яко кедр, иже в ливане, умножится» (Пс 91:13). Они практически дословно воспроизводятся в гимнографическом тексте<sup>42</sup>.

### **Богословские труды святого в богослужебных последованиях**

В случаях, когда святой оставил письменное наследие или внес вклад в развитие православного вероучения, гимнографы также стремятся отобразить это в богослужебном последовании. Прославляя подвиг св. Феодора Студита, автор использует художественные средства. Так, проповедь святого сравнивается с оружием, поразившим начинания еретиков и вернувших многих в лоно Православия: «Словесы, якоже мечи, еретическия чины разсекл еси»<sup>43</sup>, сам святой называется столпом веры, который «источник искипе (т. е. выкопал»<sup>44</sup>. — *цером. А.) учений»*<sup>45</sup>. Сравняется преподобный и с огненным столпом, который уничтожает все начинания еретиков<sup>46</sup>.

<sup>35</sup> Там же. С. 71.

<sup>36</sup> Служба священномученику Агафангелу, исповеднику, митрополиту Ярославскому // Patriarchia.ru. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5953469.html> (дата обращения: 06.02.2023).

<sup>37</sup> Служба преподобноисповеднику Ираклию Иссyk-Кульскому // Митрополичий округ в Республике Казахстан. URL: <https://mitropolia.kz/info/shrines/celebration/445-sluzhba-prepodobnoisposedniku-irakliyu-issyk-kulskomu.html> (дата обращения: 06.02.2023).

<sup>38</sup> *Миня общая новомученикам и исповедникам Российским...* С. 71–72.

<sup>39</sup> *Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения...* С. 191.

<sup>40</sup> *Миня ноябрь...* Ч. 1. С. 288–289.

<sup>41</sup> Там же. С. 289.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же. С. 294.

<sup>44</sup> См.: *Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения...* С. 142.

<sup>45</sup> *Миня ноябрь...* Ч. 1. С. 289.

<sup>46</sup> Там же. С. 301–302.

При этом подчеркивается, что исповедник внес существенный вклад в православную богословскую мысль, сумев ответить современникам на волнующие их вопросы и утвердить на последующие столетия иконопочитание: «Богатство добродетелей собрал еси и благочестия догматы»<sup>47</sup>. Его изложение вероучения уподобляется реке, утоляющей духовную жажду<sup>48</sup>. Подобный образ также распространен в традиции Православной Церкви. За основу взят евангельский фрагмент о самарянке, где Спаситель говорит о воде живой (см. Ин 4:9–10), под которой толкователи понимают учение Христа или благодать Св. Духа<sup>49</sup>. Данная метафора связана с живительными действиями воды, без которой не может прожить никакое живое существо<sup>50</sup>.

Безусловно, учение св. Феодора содержит в себе не только вероучительные истины, но и нравственные элементы, разъясняющие евангельские заповеди. «Млеко учений твоих... напоил еси»<sup>51</sup>, — воспеваает автор. Отметим, что образ духовного молока распространен в православной традиции и встречается не только в гимнографии, но и в творениях церковных писателей (Климента Александрийского, свт. Афанасия Великого и др.<sup>52</sup>). Последние под духовным молоком подразумевали Евхаристию, которая питает верующих-младенцев, стоящих только в начале пути ко Христу<sup>53</sup>.

Таким образом, подобно древним отцам песнотворец уподобляет молящихся младенцам, приобщающимся христианскому учению через наследие св. Феодора. Это сравнение схоже с образом реки, воды, о котором говорилось выше: учение о Христе является наиболее важным элементом для духовной жизни человека, без него верующий не может существовать, как и без питья.

В богослужебном формуляре особо отмечается литературное наследие святого. По значимости гимнограф приравнивает его к проповеди делом: «Даруя всем, к тебя приходящим... не токмо делом, но и письменем»<sup>54, 55</sup>. Приведенный отрывок, по сути, ставит св. Феодора в один ряд со свт. Афанасием Великим, Григорием Богословом, Василием Великим и др., которые молитвенное делание постоянно сопрягали с интеллектуальной работой и облекали Божественное Откровение в понятный их современникам текст<sup>56</sup>. Иными словами, св. Феодор избрал путь ученого монашества.

---

<sup>47</sup> Там же. С. 300.

<sup>48</sup> Там же. С. 303.

<sup>49</sup> Толкование Евангелия от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским, XII века, ученым монахом Евфимием Зигабеном. СПб., 2000. С. 426–427.

<sup>50</sup> Там же. С. 427.

<sup>51</sup> Минея ноябрь... Ч. 1. С. 289.

<sup>52</sup> Желтов М., диак., Ткаченко А. А. и др. Евхаристия. Ч. 1 // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2008. С. 552, 557.

<sup>53</sup> Там же. С. 552.

<sup>54</sup> Одно из значений данного слова: точный, не допускающий отклонений смысл какого-либо текста. См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 15. М., 1989. С. 55.

<sup>55</sup> Минея ноябрь... Ч. 1. С. 295.

<sup>56</sup> См. напр.: Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М., 2007. С. 53.

Помимо этого, в одном из отрывков вечерни упоминается и о широком распространении монашеского Устава св. Феодора на Руси, и тем самым акцентируется идея преемственности русского византийского церковного уклада: «От Студийския обители над страну Российскую, идеже мнози... прилежаху... Богомудрому уставу блаженнаго Феодора»<sup>57</sup>.

## Заключение

Исходя из анализа трех богослужебных последований преподобноисповедникам, можно выделить основные темы, характерные для данного чина святости: 1) обращение к Богу угодника происходит в раннем возрасте, чуть ли не с первых моментов осознанной жизни он стремится послужить ему; 2) духовное совершенствование осуществляется постепенно, но последовательно; 3) страдания за Христа предшествуют серьезные аскетические труды и стремление к добродетелям; 4) принятие исповеднического креста происходит с глубоким смирением и является исполнением слов Христа: «Если Меня гнали, будут гнать и вас» (Ин 15:20); 5) очевидно уподобление Христу через мученичество и посрамление гонителей; 6) изгнание, заключение и т. д. лишь укрепляют святого и позволяют проходить этапы духовного возрастания; 7) за верность Спасителю в испытаниях и борьбе со страстями следует награда — созерцание Творца в Небесном Царстве.

Обозначенные темы, как правило, подкрепляются однородными примерами из Св. Писания, которые по-разному внедряются в литургический текст. Сама же Библия является главным руководством для святого на протяжении всей его жизни. Помимо этого, в службах используются типичные для гимнографии образы, связанные с камнем, водой, молоком, бисером и т. д.

Службы преподобноисповедникам, как и иные гимнографические тексты святым, повествуют о верности Христу, постоянном возрастании в исполнении евангельских заповедей, стяжании добродетелей. В них не только описываются наиболее яркие и важные моменты из жизни святого, но предлагается прежде всего ее характеристика через обращение к разного рода символическим образам, библейским аллегориям и поэтическим оборотам.

## Источники и литература

1. *Афанасий (Сахаров), свт.* Настроение верующей души по Троицы Постной // Славы Божия ревнитель: жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова). М., 2006. С. 222–277.
2. Богослужение // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 536–542.
3. *Вениамин (Милов), еп.* Чтения по литургическому богословию. М., 2012. 256 с.
4. *Желтов М., диак., Ткаченко А. А. и др.* Евхаристия. Ч. 1 // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2008. С. 533–615.
5. *Иванов М. С., Квливидзе Н. В.* Агнец Божий // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 256–257.

---

<sup>57</sup> Миняя ноябрь... Ч. 1. С. 295.



6. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты // *Его же.* Собрание сочинений. Т. I. М., 2006. 672 с.
7. *Иларион (Алфеев), еп.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М., 2007. 592 с.
8. *Иларион (Алфеев), еп.* Православное богослужение как школа богословия и богомыслия // Труды Минской духовной академии. 2007. № 5. С. 11–29.
9. *Иларион (Алфеев), еп.* Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2005. 432 с.
10. *Киприан (Керн), архим.* «Посмотрите на лилии полевые...» Курс лекций по литургическому богословию. М., 2007. 128 с.
11. *Минея март.* Ч. 1. М., 2011. 424 с.
12. *Минея ноябрь.* Ч. 1. М., 2011. 464 с.
13. *Минея общая новомученикам и исповедникам Российским.* М., 2012. 300 с.
14. *Пентковский А. М., Ткаченко А. А., Турилов А. А. и др.* Гимнография // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 489–513.
15. *Седакова О. А.* Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М., 2021. 424 с.
16. Слово при наречении во епископа наместника Сретенского монастыря архимандрита Илариона (Троицкого) // Соловецкие новомученики. М., 2009. С. 371–373.
17. Служба преподобноисповеднику Ираклию Иссык-Кульскому // Митрополичий округ в Республике Казахстан. URL: <https://mitropolia.kz/info/shrines/celebration/445-sluzhba-prepodobnoispovedniku-irakliyu-issyk-kulskomu.html> (дата обращения: 06.02.2023).
18. Служба священномученику Агафангелу, исповеднику, митрополиту Ярославскому // Patriarchia.ru. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5953469.html> (дата обращения: 06.02.2023).
19. Толкование Евангелия от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским, XII века, ученым монахом Евфимием Зигабеном. СПб., 2000. 640 с.
20. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 1998. 606 с.
21. *Феофан Затворник, свт.* Руководство к духовной жизни, составленное по толкованию 118 псалма. М., 2001. 494 с.

*А. И. Ланчава*

## Постлиберальная католическая критика американского проекта в контексте современного популизма



УДК 272(73)-662.3+316.75:32  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_258  
EDN BSACDD

*Аннотация:* Статья посвящена анализу основных положений постлиберальной католической критики в США. Во вводной части определяются теологические источники самой концепции постлиберализма. Также раскрывается преемственность рассматриваемого идейного течения с движением католических «культурных радикалов» в XX в. Утверждается, что ключевым вопросом для понимания споров современным постлибералов с их противниками — «томистами-Вигами» — является проблема места истины в политическом пространстве. В основной части приводятся различные подходы к критической оценке Американского проекта, от исторической ревизии до глубинной метафизической критики. Доказывается, что наиболее радикальные аргументы католических постлибералов основаны на положениях философии платонизма. В заключительной части проводятся параллели между «метафизическим реализмом» рассматриваемых авторов и феноменом современного популизма.

*Ключевые слова:* постлиберализм, католицизм, популизм, Американская Революция, платонизм, консерватизм.

*Об авторе:* **Александр Игоревич Ланчава**

Магистр религиоведения, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет, факультет политологии, кафедра теории и философии политики.

Email: beltamel@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5225-0541>

*Для цитирования:* Ланчава А. И. Постлиберальная католическая критика американского проекта в контексте современного популизма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 258–273.

Статья поступила в редакцию 08.12.2022; одобрена после рецензирования 18.12.2022; принята к публикации 17.01.2023.

---

*Alexander I. Lanchava*

## Postliberal Catholic Critique of the American Project in the Context of Modern Populism



UDC 272(73)-662.3+316.75:32  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_258  
EDN BSACDD

*Abstract:* The article is dedicated to the analysis of the main theses of the postliberal Catholic critique in the USA. In the introduction, the theological roots of the concept of postliberalism are defined. In addition, the continuity between the ideological current in question and the movement of Catholic «cultural radicals» is revealed. It is stated that a key question for understanding the debates of modern postliberals with their rivals – «Whig-Thomists» – lies in the problem of the place of truth in politics. The main body introduces different approaches to the critical evaluation of the American project from historical revision to deep metaphysical critique. It is argued that the most radical arguments of the Catholic postliberals are based on the Platonic philosophy. The article concludes by the examination of possible connections between the «metaphysical realism» and the phenomenon of modern populism.

*Keywords:* postliberalism, Catholicism, populism, the American Revolution, Platonism, conservatism.

*About the author:* **Alexander Igorevich Lanchava**

Master of Religious Studies, post-graduate student of the Department of Political Theory and Philosophy of Politics, Faculty of Political Science, Saint-Petersburg State University.

Email: beltamel@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5225-0541>

*For citation:* Lanchava A. I. Postliberal Catholic Critique of the American Project in the Context of Modern Populism. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 258–273.

The article was submitted 08.12.2022; approved after reviewing 18.12.2022; accepted for publication 17.01.2023.

Поиски способов преодоления либерализма и преобразования США на христианской основе имеют давнюю историю. Одним из первых американских авторов, попытавшимся представить мир после либерализма, был священник Епископальной церкви Бернард Иддингс Белл. В своём эссе, вышедшем в 1926 г., вместо современного мира, основанного на чрезмерном научном рационализме, он, по словам Дж. Рассело, предложил «постмодернизм, соединяющий современную науку и чудеса, ставящий благо существования, сакрализованное через христианское понятие Воплощения, в центр понимания мира»<sup>1</sup>. Подобные представления развивал и лютеранский теолог Джордж Линдбек, который в своей работе «Природа доктрины», вышедшей в 1984 г., одним из первых употребил само понятие «постлиберализм», противопоставляя тем самым собственную методологию двум ведущим идеологическим течениям в рамках американского общества. Говоря об отличии постлиберализма от консерватизма, автор отмечал, что «желание быть интеллектуально современными и религиозно ортодоксальными часто встречается среди правых, но создаёт напряжение, сталкиваясь со страхом нового: прелиберализм кажется безопаснее постлиберализма»<sup>2</sup>. Что касается левых, то «либералы начинают с опыта, с рассмотрения настоящего и затем корректируют своё виденье Царства Божьего соответствующим образом, тогда как постлибералы принципиально нацелены на обратное»<sup>3</sup>. Таким образом, наиболее характерной чертой постлиберализма в его теологической интерпретации является стремление сделать христианское представление о мире центральным для общественной жизни, при этом избегая как возвращения к средневековым (и, в целом, досовременным) институтам, так и искажения самого христианства.

Критическое осмысление американской действительности в постлиберальном духе и сомнения в либеральных основаниях Американского проекта были характерны и для католических интеллектуалов в XX в. Особенно важными с точки зрения темы статьи представляются дебаты между католическими неоконсерваторами и «культурными радикалами» в конце 80-х — начале 90-х гг. Неоконсерваторы, в частности, Джордж Вейгель считали, что «американская культура в сущности не секулярна и не буржуазна, несмотря на наличие стремлений в этом направлении», а также, что «американское основание имеет корни, отличные от якобинского крыла Французской революции. Как отмечал Джон Кортни Маррей, средневековая христианская политическая теория лежит в глубинном основании Американского эксперимента»<sup>4</sup>. Для Дэвида Л. Шиндлера, основного представителя культурных радикалов, «американская культура всеобъемлюще секуляризирована и имеет корни в индивидуализме Локка»<sup>5</sup>. Вместо того, чтобы создавать мифы и пы-

<sup>1</sup> *Russello G. J. Postmodern Imagination of Russell Kirk. Columbia, Missouri, 2007. P. 29.*

<sup>2</sup> *Lindbeck G. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in Postliberal Age. Louisville, KY, 2009. P. 35.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 170.*

<sup>4</sup> *Lowery M. The Dialogue Between Catholic Neoconservatives and Catholic Cultural Radicals Toward a New Horizon // Catholic Social Science Reviewer. 1998. Vol. 3. P. 41.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

таться сгладить все противоречия между католицизмом и реалиями США, католики должны «участвовать во всех проявлениях культуры», а также быть «свидетелями агапической, кенотической любви, явленной в Иисусе Христе»<sup>6</sup>, противопоставляя свою веру либеральному псевдоплюрализму и «смещая общество в сторону онтологии, совместимой с христианским, а не либеральным, понимание любви»<sup>7</sup>. Данные дебаты стали одним из этапов противостояния между т. н. «томистами-Вигами», которые «позитивно воспринимают земную власть» и «поддерживают разделение церкви и государства», и «радикальными августинистами», «крайне негативно относящимися к земной власти, ассоциирующими её с Земным Градом Августина... и воспринимающими конфликт между государством и церковью как почти неизбежный»<sup>8</sup>. Их разногласия подразумевают не только теологические, но и философские расхождения в рамках аристотелевской (в интерпретации св. Фомы) и платонической (в интерпретации христианских платоников, в частности, блж. Августина) традиций. В данной статье доказывается, что весь спектр современной католической постлиберальной критики Американского проекта, от исторической до метафизической, опирается не только на идеи Д. Л. Шиндлера, но и на исходные посылки, которые можно обнаружить у Платона. В частности, ключевым аспектом для интерпретации выступает важность добродетели мудрости, а, следовательно, и истины в политическом пространстве<sup>9</sup>. Как будет показано, с точки зрения постлибералов, акценты на принятии решений и частных вопросах, свойственные томистам-Вигам, ограничивают масштаб возможной критики, не давая выйти за пределы «либерального горизонта». В конце статьи демонстрируется связь идеи о приоритете истины в политическом пространстве с теорией и практикой современного популизма.

Пример постлиберальной католической критики, основанной на исторической ревизии, можно найти в работе американского адвоката Кристофера Феррара<sup>10</sup>. Ключевой идеей, определяющей логику всей книги, является представление автора о самой сущности свободы: «Свобода (Liberty) — это Власть (Power), направленная на уничтожение старого порядка, чтобы новый порядок и новый человек, который был бы ему подчинен, могли бы восстать из руин. Свобода есть Власть, стремящаяся доминировать над обществом путем, невиданным доселе в истории Запада, да и цивилизации в целом»<sup>11</sup>.

Хотя Кристофера Феррара и не ссылается на Бертрана де Жувенеля, его анализ разрастания Свободы (Власти) в ходе конфликтов и расширения аппарата контроля в ходе истории почти полностью повторяет логику французского мыслителя. По мысли де Жувенеля, «власть может быть, в принципе,

---

<sup>6</sup> Цит. по: Ibid. P. 44.

<sup>7</sup> Цит. по: Ibid. P. 43.

<sup>8</sup> Waldstein E. Integralism and Gelasian Dyarchy // The Josias. URL: <https://thejosias.com/2016/03/03/integralism-and-gelasian-dyarchy/> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>9</sup> Платон. Государство // Сочинения: в 4 т. Т. 3. Ч. 1 / Пер. с древнегреч. СПб., 2007. С. 256.

<sup>10</sup> Ferrara C. Liberty, the God That Failed: Policing the Sacred and Constructing the Myths of the Secular State, from Locke to Obama. Angelico Press, 2014. P. 152.

<sup>11</sup> Ibid.

основана единственно только силой и поддержана единственно только привычкой, но возрастать она может не иначе как при посредстве доверия»<sup>12</sup>, поэтому американский автор пытается всячески подорвать основы для доверия к Американскому проекту, развеивая целый ряд исторических мифов об основании США, характерных как для либеральной историографии, так и для католических апологетов Американского проекта. Первым объектом критики в данной работе выступает представление о том, что Американская революция, как выразился Р. Кирк, «не была настоящей революцией, а лишь войной за независимость... революцией “не сотворенной, но предотвращенной”»<sup>13</sup>, а её идеологическую основу составляли работы представителей «умеренного» Просвещения. Согласно К. Ферраре, «к середине XVII века протестантские буржуазные элиты, включая пуритан... были бенефициарами более двух веков официального преследования католического населения, конфискации имущества, заключения под стражу и пыток», а «две английские гражданские войны 1642–1649 были прото-революциями против остатков старого порядка Алтаря и Трона»<sup>14</sup>. Поэтому Американская революция «консервативна лишь по стандартам тех же протестантских народов, чья история включает институциональное преследование католиков, и убийство и бунт против неудобных англиканских епископов и королей»<sup>15</sup>. Что касается идейных оснований либерализма как идеологии свободы, то работы представителей «умеренного» Просвещения являются таковыми, только если «предположить, что греко-католическая традиция (синтез античных и христианских идей. — А. Л.) ... представляет крайность, противостоящую “радикальному” Просвещению»<sup>16</sup>. Дж. Локк, которого считают «умеренным» защитником свободы, внес вклад в разрушение субстанциональной концепции природы и заложил основы индивидуализма, в частности, права на восстание на основе личного убеждения, при этом прикрываясь отсылками к Спасителю как «фиговым листом»<sup>17</sup>. Более того, Локк выступал за разделение церкви и государства, создав «домен секулярного, в котором диктат религии будет приостановлен и такие вещи, как аборт по требованию станут реальными»<sup>18</sup>. При этом томисты-Виги, в частности, Р. Райли считают, что разделение Иисусом сфер обязанностей в отношении кесаря и Бога стало основанием для зарождения светского государства задолго до Локка. Как отметил автор, «секулярность не есть антитеза Христианству, оно является его продуктом»<sup>19</sup>.

Логика постоянной экспансии Свободы в синтезе с либеральным индивидуализмом и антикатолицизмом привели к Американской Революции, которая была совершена в интересах меньшинства, как и последующие значимые

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Kirk R. What is Conservatism? // The essential Russell Kirk: Selected Essays. Wilmington, DE, 2007. P. 14.

<sup>14</sup> Ferrara C. Liberty, the God That Failed... P. 38.

<sup>15</sup> Ibid. P. 42.

<sup>16</sup> Ibid. P. 93–94.

<sup>17</sup> Ibid. P. 43.

<sup>18</sup> Ibid. P. 86.

<sup>19</sup> Reilley R. America on Trial: A Defense of the Founding. San Francisco, 2020. P. 53.

события в истории США. Как отмечает сам К. Феррара, «идея о том, что Мэдисон, Гамильтон и другие представители богатой элиты были мотивированы любовью к абстрактной свободе для простых людей есть ничто иное, как праведная басня. Их целью было установить власть над миллионами людей по средствам нового центрального правительства — власть которого... скоро затмила бы ту, что была сброшена в ходе Революции»<sup>20</sup>.

Для достижения своих целей Отцы-Основатели использовали насилие, пропаганду и террор, описанию которых посвящена значительная часть работы. Автор скрупулезно описывает личные недостатки деятелей Американской Революции, включая факты рабовладения и принадлежности к масонству. Можно согласиться с мнением Дж. Хини, который отметил, что «Феррара не стремится увеличить число своих сторонников», т.к. его описание героев американской истории изобилует «нескрываемым презрением и едким сарказмом»<sup>21</sup>. Данная критика указывает на наиболее серьезный недостаток некоторых представителей католических постлибералов. Увлекаясь деконструкцией либерального наследия, К. Феррара игнорирует возможные альтернативные пути развития США и не исследует протестный потенциал народного большинства, которое, согласно его собственным представлениям, последовательно эксплуатировалось богатыми элитами. В этом отношении показательна характеристика автором сторон конфликта в ходе Гражданской Войны, которую он называет «войной между двумя федералистскими левиафанами»<sup>22</sup>. В ней президент Линкольн проявил себя как «тот тип тирана, которого Платон проклял бы во имя своего учителя Сократа, ставшего жертвой лишенной стандартов демократии, управляемой софистами»<sup>23</sup>, а «Конфедерация стала Союзом, приготовленным по Южному рецепту»<sup>24</sup>. Единственным позитивным моментом в истории США для К. Феррары представляется деятельность Национальной Реформистской Ассоциации (NRA), члены которой выступали за поправку к Конституции, указывающую на христианские основания Америки. Предложение подобной реформы для современной Америки составляет исключительный позитивный элемент программы самого Феррары. В отличие от томистов-Виггов, которые, как уже было показано, считают секулярное государство продуктом христианства, Феррара подчеркивает, что оно стало основой для поощрения «практического атеизма»<sup>25</sup>. Что еще важнее, она стала препятствием для политического и социального влияния истины, заключавшегося в первую очередь в учении Католической Церкви, ведь «Христос есть Царь, а Евангелие логическим образом должно служить основой законов и институтов политического общества, т.к. иррационально считать, что только индивиды,

---

<sup>20</sup> Ferrara C. Liberty, the God That Failed... P. 166.

<sup>21</sup> Heaney J. Book Review — Liberty: The God That Failed // De Civitate. URL: <https://www.jamesjheaney.com/2013/10/29/book-review-liberty-the-god-that-failed/> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>22</sup> Ferrara C. Liberty, the God That Failed... P. 401.

<sup>23</sup> Ibid. P. 339.

<sup>24</sup> Ibid. P. 367.

<sup>25</sup> Ibid. P. 496.

а не общества подвластны небесной власти»<sup>26</sup>. Несмотря на радикальную постановку вопроса о месте истины в публичном пространстве и комплексную историческую ревизию американской истории, Феррара в итоге доводит его до серьёзного противоречия и демонстрирует неспособность последовательно применить постлиберальную методологию, стремящуюся избежать двух крайностей и выйти за рамки модерна. Во-первых, как заметил один из комментаторов, проскальзывающие в тексте симпатии К. Феррары к Георгу III указывают на его ностальгию и создают впечатление, будто «книга была написана англичанином, разочарованным тем, что Америка больше не находится во владении у его страны»<sup>27</sup>. Во-вторых, предложение решить такую важную проблему как экспансия Свободы-Власти, за которой стоят финансовые элиты, формальной правкой Конституции, демонстрирует либо наивность автора, либо указывает на его сохраняющуюся веру в американскую политико-правовую систему, исторические и идейные основания которой он критикует на протяжении всей книги.

Другой пример постлиберальной критики можно обнаружить в работах политического теоретика Патрика Денина, который вскрывает целый ряд внутренних парадоксов либерализма. Либерализм основан на двух идейных революциях, произведенных Т. Гоббсом и Дж. Локком: «антропологическом индивидуализме, а также на волюнтаристской концепции выбора и на утверждаемыми ею отделением и противопоставлением человека природе»<sup>28</sup>. Таким образом, либерализм несовместим с классическим христианским представлением о человеке и обществе. Воплощение данных концепций в Конституции США, Декларации Независимости и работах Отцов-Основателей привело к целому ряду негативных последствий, таких как упадок религиозности, разрушение местных сообществ, распространение сексуальных девиаций и т. д. Автор заключает, что либерализм и основанное на нём государство стали неустойчивыми и, что «время, когда можно было предположить определенную степень “совместимости” между христианской и локковской свободами далеко позади нас»<sup>29</sup>. Данная критика была воспринята томистами-Вигами как вызов и породила две линии аргументации в защиту Американского проекта. Первое возражение заключается в том, что Отцы-Основатели, по словам Н. Шлютера, «знали больше, чем говорили»<sup>30</sup>. Согласно данной трактовке, несмотря на заимствование аргументов у философов Просвещения, реальной основой для их политического проекта были традиционные воззрения на природу человека и общества.

---

<sup>26</sup> Ibid. P. 452–453.

<sup>27</sup> *MacManus J.* Review of Christopher Ferrara’s «Liberty: The God That Failed» // *The New American*. URL: <https://thenewamerican.com/review-of-christopher-ferrara-s-liberty-the-god-that-failed/> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>28</sup> *Deneen P.* Unsustainable Liberalism // *First Things*. August 2012. URL: <https://www.firstthings.com/article/2012/08/unsustainable-liberalism> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>29</sup> *Deneen P.* On Christian Liberty and Lockean Liberty: A Grateful Response to Micah Watson, Samuel Gregg, and Anthony Esolen // *Public Discourse*. 16.05.2018. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2018/05/21520/> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>30</sup> *Schlueter N.* Sustainable Liberalism // *Public Discourse*. 07.01.2012. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2012/12/7322/> (дата обращения: 13.11.2022).



«Когда отвлекаешься от локковских элементов Декларации, начинаешь замечать и по-настоящему ценить такие элементы, как упоминание естественного права в первом параграфе Декларации Независимости, а также воззвания к "Божественному Провидению" и "Верховному судье мира" в её конце. Эти рамки не только придают форму аргументации документа, но и его содержанию, помещая права в контекст обязанностей, а обязанности в контекст более объемного метафизического и морального порядка»<sup>31</sup>.

Вторая линия аргументации акцентирует внимание на разрыв между либеральной теорией и американской практикой. По словам Д. Бёрнса, «можно отрицать либеральную теорию, не отрицая нашу политическую традицию; нужно просто предпочитать одни элементы традиции другим, что и делает каждый американец»<sup>32</sup>. Согласно данной трактовке, в американской традиции достаточно нелиберальных элементов, которые делают её жизнеспособной и было бы безрассудным от них попросту отказаться. Критика П. Денина предусматривает подобные контраргументы. Его ответ на первое возражение следует логике французского философа Пьера Манана. Исследуя период зарождения либерализма, он отмечал, что «принципы классической античности были недостаточны для обретения независимости секулярного мира от Церкви... представляя человеческую жизнь как иерархию благ и целей, учение Аристотеля было уязвимо для притязаний Церкви на то, что несомое ею благо превосходит другие и, что провозглашенные ею цели выше, чем любые естественные блага и цели»<sup>33</sup>.

Таким образом, телеологические концепции прошлого были принципиально уязвимы для влияния Церкви. П. Денин развивает эту идею и говорит о том, что либерализм не только избавился от телеологии, но и «колонизировал» старые концепции. Уже в XVII в. «идея "естественного права"... стала фундаментально отличной от средневекового понимания, поддерживая индивидуалистические посылки теории общественного договора»<sup>34</sup>. Представителям второй линии аргументации, автор отвечает, что «"принижение" долиберального наследия есть не случайная, а сущностная черта либерализма»<sup>35</sup>, поэтому наивно полагаться на те институты и традиции, что вскоре могут быть уничтожены. Один из томистов-Виггов Роберт Райли даже обвинил постлиберальных критиков, в том числе П. Денина в том, что «люди, которые должны защищать принципы Америки, сами атакуют их»<sup>36</sup>. Однако ещё в ранней своей статье П. Денин ответил на подобные обвинения: «Необходимо ли быть "консерватором" и "патриотом" в отношении нашего либерального

---

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Burns D. The Real Failure of Liberal Theory // Public Discourse. 18.01.2019 URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2019/12/59027/> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>33</sup> Manent P. An Intellectual History of Liberalism. Princeton, NJ, 1995. P. 11.

<sup>34</sup> Deneen P. Liberalism's Logic and America's Challenge: A Reply to Schlueter and Muñoz // Public Discourse. 06.03.2013. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2013/03/9458/> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>35</sup> Deneen P. Unsustainable Liberalism...

<sup>36</sup> America in the Dock — with Robert R. Reilly, hosted by Richard M. Reinsch II // Law & Liberty. 15.0.2020. URL: <https://lawliberty.org/podcast/the-american-founding-and-its-adversaries/> (дата обращения: 13.11.2022).

наследия? От противоречия перехватывает дыхание... Я считаю себя патриотом, но не в отношении абстрактных либеральных принципов Америки»<sup>37</sup>.

Предлагаемые П. Денином решения во многом опираются на платоническую традицию и представляются более комплексными, чем у К. Феррары. Хотя он и считает идею конституционной реформы заманчивой, всё же она требует «достаточно революционной реконцептуализации самой природы Конституции»<sup>38</sup>. В своей ранней работе «Демократическая вера» П. Денин исследует возможность построения демократии на античных началах, опираясь на интерпретацию «Государства» Платона: «Однако, возможно обнаружить платоновскую поддержку демократии не косвенно, а напрямую, если обратиться к сравнению Платоном справедливого города со справедливой душой... Возможность режима, состоящего из справедливых душ, указывает на идеальный демократический режим, в котором индивиды будут практиковать формы умеренного самоуправления, избегая крайностей, недосказанности и злоупотреблений, которые ведут к падению демократии и установлению тирании»<sup>39</sup>.

Таким образом, проект П. Денина обладает республиканскими чертами, т.к. ориентирован на культивацию добродетелей в гражданах. Но, как признается сам автор, любая подобная попытка сталкивается с противоречием, описанным Аристотелем: «Как решить этико-политический пазл, согласно которому добродетельные люди должны быть возвращены добродетельным режимом, тогда как сам добродетельный режим должен возникнуть благодаря добродетельным людям?»<sup>40</sup> Предлагаемое решение автор находит в концепции т.н. «аристопопулизма»<sup>41</sup>, идея которого состоит в отказе от формального аспекта либерально-демократического равенства, которое позволяет элитам пользоваться целым рядом привилегий, избегая ответственности перед обществом. П. Денин считает, что народ должен требовать от элит не отказаться от своего высокого положения, а принять его, став лидерами своих сообществ. Подобная позиция подразумевала бы целый ряд экономических, военных и, в первую очередь, моральных обязательств. Таким образом, проект американского мыслителя подразумевает как формальное закрепление места христианской истины в политическом пространстве, так и создание целого класса людей, который следил бы за её воплощением в институтах общества. Идея аристократии является не только аллюзией на стражей идеального государства Платона, но и вызовом институциональному и идейному status quo современных США, ставших жертвой либеральной идеологии. При этом свой образ мира после либерализма П. Денин описывает в духе традиции «культурных радикалов»: «Постлиберальное состояние может сохранить многие

<sup>37</sup> *Deneen P. Better than Our Philosophy: A Response to Muñoz // Public Discourse. 29.11.2012. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2012/11/7156/> (дата обращения: 13.11.2022).*

<sup>38</sup> *Deneen P. On Christian Liberty and Lockean Liberty...*

<sup>39</sup> *Deneen P. Democratic Faith. Princeton University Press, 2009. P. 195.*

<sup>40</sup> *Deneen P. On Christian Liberty and Lockean Liberty...*

<sup>41</sup> *Deneen P. Aristopopulism — A Political Proposal for America // First Things. 3.20.19. URL: <https://www.firstthings.com/media/aristopopulism> (дата обращения: 13.11.2022).*

аспекты, рассматриваемые в качестве либеральных триумфов, в частности, равное достоинство личностей, предлагая альтернативное понимание человека, сообщества, политики и отношений между Градом Земным и Градом Божьим. Представление о состоянии после либерализма призывает нас не восстановить то, что когда-то было, но рассмотреть возможность того, что может быть; это проект не ностальгии, а видения, воображения и построения»<sup>42</sup>.

Наиболее радикальную постлиберальную критику можно обнаружить в работах философов Дэвида К. Шиндлера (сына Д. Л. Шиндлера) и Майкла Хенби. Авторы разделяют целый ряд базовых посылок и, несмотря на отличия в деталях, их работы можно рассматривать как совместный проект. При этом М. Хенби открыто указывает на платонические основания своей критики: «Я помещаю себя в широкие рамки традиции христианского платонизма, то есть католицизма, считая, что сотворённость бытия мира Богом должна иметь последствия для смысла и структуры реальности. Я не обращаюсь к аристотелевским или томистским категориям, потому что не считаю, что они являются вечными истинами или, что они предоставляют окончательные “изящные решения” сложных философских вопросов»<sup>43</sup>.

Согласно авторам, проблема всей современной американской католической мысли состоит в том, что «она стремится быть преимущественно политической мыслью, принимая эмпирические и социологические, а не спекулятивные формы»<sup>44</sup>, в то время как «либеральный порядок... с невероятным успехом устранил все теоретические и практические альтернативы самому себе, установив себя в качестве конечного горизонта мысли, а свои принципы как первую, единственно возможную, философию... Она принуждает своих протагонистов остановить размышления на границе либерального горизонта и принять истины, которые “достаточно правдивы”, чтобы поддерживать данный порядок и достигать тех или иных политических целей внутри него»<sup>45</sup>.

В таких условиях католическим философам нужно вернуться к настоящей философии и задаться сократическим вопросом — «Что есть X?»<sup>46</sup> Задавая себе подобный вопрос о либерализме, Д. К. Шиндлер отвечает, что «понимая зло в онтологическом смысле как недостаток блага, мы можем сказать, что либерализм есть зло как политическая форма»<sup>47</sup>. Речь идет о том, что либерализм в своей сущности негативен и может определять себя только через отрицание существующего. Такое августиновское определение либерализма не только включает в себя экспансионистский элемент критики Свободы К. Феррары и критику разрушительной силы либерализма

<sup>42</sup> Deneen P. Unsustainable Liberalism...

<sup>43</sup> Hanby M. There is More to Life than Politics // Law & Liberty. 16.09.2021. URL: <https://lawliberty.org/there-is-more-to-life-than-politics/> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>44</sup> Hanby M. The Birth of Liberal Order and the Death of God: A Reply to Robert Reilly's America on Trial // The New Polity. P. 55. URL: <https://static1.squarespace.com/static/5bb7cb2193a632487214565f/t/603956e7bd383e4d84e937e1/1614370537086/Hanby+-+The+Birth+of+the+Liberal+Order+and+the+Death+of+God.pdf> (дата обращения: 01.01.2022).

<sup>45</sup> Ibid. P. 56.

<sup>46</sup> Schindler D. C. The Politics of the Real: The Church between Liberalism and Integralism. New Polity Press, 2021. P. 34.

<sup>47</sup> Ibid. P. 31.

П. Денина, но развивается авторами до более глубокого уровня. Интеллектуальные корни либерализма, согласно Д. К. Шиндлеру, можно обнаружить в Средних веках, когда в мысли номиналистов произошло радикальное переосмысление представлений о Божественном могуществе. До номиналистов акцент делался на *potentia ordinata*: «власти проявленной и актуализированной в определённом виде», а они отдали приоритет *potentia absoluta*: «власти как предшествующей конкретному проявлению, ожидающей, так сказать, проявить себя»<sup>48</sup>. Таким образом, актуальность стала вторичной в отношении потенциальности, нарушив античные представления о приоритете реального над возможным. Схоластический рационализм был заменен волюнтаризмом и, со временем, картезианским рационализмом, характерной чертой которых был отрыв от мира вещей, а «платоническая метафизика участия»<sup>49</sup> средневекового космоса была подменена механицизмом Нового времени. Совместно описанные изменения положили начало интеллектуальной катастрофы, вышедшей далеко за рамки политики. Церковь перестала быть «кульминационной формой, объединяющей эти традиции (греческо-римскую и иудейскую. — А. Л.) в реальное историческое единство»<sup>50</sup>. Бог перестал быть Воплощенным Словом, чьё учение налагает целый ряд обязательств и стал «Богом, который остаётся неопределённым», «Богом, которого, предположительно, каждый может принять»<sup>51</sup>. Само понимание природы и человека стало механистическим, когда Гоббс «слил воедино микрокосм и макрокосм в «искусственного человека» и сделал из него «Смертного Бога», наделенного божественными атрибутами»<sup>52</sup>.

Показательными стали изменения в области экономики. Само понимание отношений собственности претерпело мутации. Предметы и человеческие тела «перестали иметь собственную субстанциональную реальность, которая накладывала определенные обязанности на саму личность и окружающих её людей, и стали полем жестокой битвы двух волей»<sup>53</sup>, а деньги обернулись «богатством, переинтерпретированным как самоопределение»<sup>54</sup>, открыв путь для неконтролируемой экспансии личных накоплений. Анализ экономических отношений Д. К. Шиндлером во многом совпадает с анализом феномена, который Карл Полањи назвал «Великой трансформацией», суть которого состояла в том, что «уже не экономика “встраивается” в систему социальных связей, а социальные связи — в экономическую систему»<sup>55</sup>.

С описанными выше изменениями связаны два важных момента с точки зрения темы статьи. Во-первых, либерализм обратил старые понятия и концепции не только против своих сторонников, в частности, Отцов-Основателей

---

<sup>48</sup> Ibid. P. 23.

<sup>49</sup> Hanby M. The Birth of Liberal Order and the Death of God... P. 68.

<sup>50</sup> Schindler D. C. The Politics of the Real... P. 5.

<sup>51</sup> Ibid. P. 51.

<sup>52</sup> Hanby M. The Birth of Liberal Order and the Death of God... P. 78–79.

<sup>53</sup> Schindler D. C. The Politics of the Real... P. 159.

<sup>54</sup> Ibid. P. 152.

<sup>55</sup> Полањи К. Великая Трансформация: Политические и экономические истоки нашего времени. СПб., 2002. С. 70.

США — страны, ставшей «парадигмальной формой»<sup>56</sup> либерализма, но даже против своих наиболее непримиримых критиков. В частности, новые католические интеграллисты, которые намерены способствовать разрушению секулярных режимов, «склонны мыслить в рамках горизонта, заданного либерализмом»<sup>57</sup>, т. к. стремятся использовать внешние, легальные инструменты для достижения своих целей. Во-вторых, рассматриваемые авторы демонстрируют, что либерализм является не только политическим проектом, но «попыткой отрицания реальности или, возможно, намеренным заговором по отрицанию реальности»<sup>58</sup>.

Представляется, что именно данная идея выступает связующим звеном с феноменом современного популизма. Если быть точнее, «метафизический» реализм Д. К. Шиндлера и М. Хенби и популизм являются двумя типами реакции — интеллектуальной и социальной — на попытку разрушения либеральными элитами корреспондентной теории истины, истины, понимаемой как «совпадения вещи и мысли о ней»<sup>59</sup>. Еще в 1995 г. американский социолог и теоретик популизма Кристофер Лэш так описывал современные элиты в США: «Они живут в мире абстракций и образов, в симуляции мира, состоящей из компьютеризированных моделей реальности — “гиперреальности”, как её называют — отличая от осязаемой, непосредственной, физической реальности, населенной простыми мужчинами и женщинами. Их вера в “социальное конструирование реальности” — центральную догму постмодернистской мысли — отражается в опыте жизни в искусственной среде, где всё, что сопротивляется человеческому контролю (неизбежным образом всё то, что кажется знакомым и обнадёживающим) было строго исключено. Контроль стал их одержимостью. В своем стремлении избежать рисков и случайностей... мыслящие классы не только отделились от обычного мира вокруг них, но и от самой реальности»<sup>60</sup>.

Осознание оторванности и безразличия правящих классов в отношении реальности с тех пор вышло за рамки академических кругов. Как отмечает Н. С. Лайонс, анализируя забастовку канадских дальнобойщиков в 2022 г., «рассматривая причины и характер современного протеста, а также ответа на него, я бы сказал, что разделение между живущими в физической реальности (Physicals) и живущими в виртуальной (Virtuals) на данный момент является наиболее релевантной рамкой для анализа»<sup>61</sup>. Проблема разного восприятия истины наиболее ярко проявляется в методах борьбы двух групп. Если протестующие дальнобойщики пытались физически блокировать транспортную инфраструктуру страны, то первая реакция элит состояла преимущественно в «контроле информации и нарратива»<sup>62</sup> с опорой на всю технологическую мощь современных медиа.

<sup>56</sup> Schindler D. C. The Politics of the Real... P. 124.

<sup>57</sup> Ibid. P. 291.

<sup>58</sup> Ibid. P. 31.

<sup>59</sup> Фома Аквинский. Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 1–43. Киев; М., 2002. С. 216.

<sup>60</sup> Lasch C. The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy. New York, 1996. P. 20.

<sup>61</sup> Lyons N. S. Reality Honks Back. URL: <https://theupheaval.substack.com/p/reality-honks-back?r=1ke0l> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>62</sup> Ibid.

Постлиберальные критики осознают данную проблемы, поэтому М. Хенби замечает, что, возможно, нас ждет «постполитическая эпоха, управляемая технологическими потребностями и неуправляемая нами»<sup>63</sup>. Под угрозой исчезновения находятся при этом и сами постлибералы как критики режима, но не по причине возможной цензуры, а из-за «софистической»<sup>64</sup> структуры самого современного дискурса: «В ранних версиях “постлиберальная мысль” означала философское и теологическое мировоззрение... Теперь постлиберализм стал брендом в виртуальном публичном пространстве»<sup>65</sup>. Связь между популизмом и постлиберальной критикой можно обнаружить и в деятельности американских политиков. С либеральной точки зрения обещание Дональда Трампа возможности спокойно говорить «Merry Christmas» вместо «Happy Holidays» является лишь риторической стратегией<sup>66</sup> и апеллирует к фанатизму и ненависти людей. Но с постлиберальной точки зрения такое заявление укоренено в самой потребности людей в реальной, конкретной традиции. Также и слова популистского губернатора Флориды Рона Десантиса: «Соединенные Штаты — страна, которая обладает экономикой, а не наоборот»<sup>67</sup> в постлиберальном контексте обретают смысл, т.к. отражают правильные общественные отношения, при которых люди способны осуществлять контроль над технологиями и процессами, а не быть объектами манипуляции. Тем не менее, не стоит и преувеличивать связь между двумя феноменами. Сам М. Хенби иронично заметил, что «Дональд Трамп, несмотря на всю свою противоречивость, не Шарль Моррас», а «База Республиканцев не станет Action française, по той причине, что она просто не может»<sup>68</sup>. Таким образом, критика Д. К. Шиндлера и М. Хенби представляется наиболее всеобъемлющей из всех рассмотренных в статье. Либерализм в ней представлен не как негативный результат исторического процесса и не как пагубная идея, но как своего рода первая интеллектуальная «метавселенная», которая на протяжении веков последовательно трансформировала европейскую цивилизацию и достигла своего первого полного воплощения в ходе Американской революции, в конечном итоге отрезав от реальности и возможности постижения истины не только своих противников, но и сторонников. Несмотря на постлиберальную критику последних десятилетий, вскрывающую разрушительную силу либерализма, М. Хенби относится к идее его преодоления с августиновским пессимизмом: «Однако же, если, как вероятно, окажется, наша де-христианизированная цивилизация уже уничтожила себя, и просто ожидает того момента, когда этот факт станет очевиден, факт того, что она не может быть “восстановлена” и должна быть перестроена на руинах детьми наших детей,

<sup>63</sup> Hanby M. Are We Postliberal Yet? // The New Polity. URL: <https://newpolity.com/blog/are-we-postliberal-yet> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Migliori C. Religious Rhetoric in US Right-Wing Politics: Donald Trump, Intergroup Threat, and Nationalism. Palgrave Macmillan, 2022. P. 158.

<sup>67</sup> Цит. по: Dreher R. Ron DeSantis Is Conservatism’s Future // The American Conservative. 13.09.2022. URL: <https://www.theamericanconservative.com/ron-desantis-is-conservatism-s-future/> (дата обращения: 13.11.2022).

<sup>68</sup> Hanby M. Are We Postliberal Yet?...

тогда “разрешение” данной катастрофы будет означать принятие неизбежных последствий этого рокового отречения в свободе и в вере, вместе с терпеливой надеждой, которая только вера в Бога живого может оправдать»<sup>69</sup>.

В целом, несмотря на изменившуюся с 90-х гг. политическую обстановку в США и ситуацию внутри Католической Церкви, новый раунд дебатов между томистами-Вигами и «культурными радикалами» указывает на серьезность исследуемых ими проблем. Поэтому, как заметил Н. Шлютер, «аргументы о природе либерализма и Америки идут по кругу»<sup>70</sup>. Действительно, все рассмотренные авторы в той или иной степени остаются верными исходным посылкам постлиберальной методологии. Критикуя как либералов, так и консерваторов, постлиберальные католики пытаются вскрыть всё противоречия между основополагающими идеями Американского проекта и католицизма, чтобы заложить основания для их возможного преодоления. Успешность и глубина критического анализа, как было показано, зависит от позиции, занимаемой конкретным мыслителем. Критика с точки зрения исторического процесса, как в случае К. Феррары, оказывается неспособной выйти за рамки либерализма, если не дополняется идейным и антропологическим (П. Денин), а также метафизическими (Д. К. Шиндлер и М. Хенби) уровнями анализа. Акцент на публичной роли истины и необходимости её постоянного поиска, заимствованный из платонической философии, позволяет католическим постлибералам избежать «колонизации» собственных концепций и делает их критику более бескомпромиссной. Связь между постлиберализмом и популизмом также прослеживается у всех авторов, но если К. Феррара не развивает идею народного противодействия либеральным элитам, то П. Денин включает специфическую версию популизма в свою программу по преодолению либерализма, а проект двух представителей «метафизического реализма» связан с феноменом популизма на уровне своей базовой философской ориентации на сохранение корреспондентной теории истины. Тем не менее, несмотря на широкий спектр критики, практическое измерение постлиберализма остается неразвитым, что делает пессимистический сценарий М. Хенби вполне вероятным.

### Источники и литература

1. *Жувенель де Б.* Власть: Естественная история ее возрастания. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2011. 546 с.
2. *Платон.* Государство // Сочинения: в 4 т. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007. 752 с.
3. *Поланьи К.* Великая Трансформация: Политические и экономические истоки нашего времени. СПб.: Изд-во «Алетейя», 2002. 314 с.

---

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> *Schlueter N.* Natural Law Liberalism Beyond Romanticism // Public Discourse. 04.03.2013. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2013/03/7511/> (дата обращения: 13.11.2022).

4. *Фома Аквинский*. Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 1–43. Киев; М.: Эльга; Ника-Центр, 2002. 560 с.
5. *America in the Dock* – with Robert R. Reilly, hosted by Richard M. Reinsch II // *Law & Liberty*. 15.0.2020. URL: <https://lawliberty.org/podcast/the-american-founding-and-its-adversaries/> (дата обращения: 13.11.2022).
6. *Burns D.* *The Real Failure of Liberal Theory* // *Public Discourse*. 18.01.2019 URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2019/12/59027/> (дата обращения: 13.11.2022).
7. *Deneen P.* *Aristopopulism – A Political Proposal for America* // *First Things*. 3.20.19. URL: <https://www.firstthings.com/media/aristopopulism> (дата обращения: 13.11.2022).
8. *Deneen P.* *Better than Our Philosophy: A Response to Muñoz* // *Public Discourse*. 29.11.2012. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2012/11/7156/> (дата обращения: 13.11.2022).
9. *Deneen P.* *Democratic Faith*. Princeton University Press, 2009. 388 p.
10. *Deneen P.* *Liberalism’s Logic and America’s Challenge: A Reply to Schlueter and Muñoz* // *Public Discourse*. 06.03.2013. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2013/03/9458/> (дата обращения: 13.11.2022).
11. *Deneen P.* *On Christian Liberty and Lockean Liberty: A Grateful Response to Micah Watson, Samuel Gregg, and Anthony Esolen* // *Public Discourse*. 16.05.2018. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2018/05/21520/> (дата обращения: 13.11.2022).
12. *Deneen P.* *Unsustainable Liberalism* // *First Things*. August 2012. URL: <https://www.firstthings.com/article/2012/08/unsustainable-liberalism> (дата обращения: 13.11.2022).
13. *Dreher R.* *Ron DeSantis Is Conservatism’s Future* // *The American Conservative*. 13.09.2022. URL: <https://www.theamericanconservative.com/ron-desantis-is-conservatism-s-future/> (дата обращения: 13.11.2022).
14. *Ferrara C.* *Liberty, the God That Failed: Policing the Sacred and Constructing the Myths of the Secular State, from Locke to Obama*. Angelico Press, 2014. 726 p.
15. *Hanby M.* *Are We Postliberal Yet?* // *The New Polity*. URL: <https://newpolity.com/blog/are-we-postliberal-yet> (дата обращения: 13.11.2022).
16. *Hanby M.* *The Birth of Liberal Order and the Death of God: A Reply to Robert Reilly’s America on Trial* // *The New Polity*. P. 54–85. URL: <https://static1.squarespace.com/static/5bb7cb2193a632487214565f/t/603956e7bd383e4d84e937e1/1614370537086/Hanby+-+The+Birth+of+the+Liberal+Order+and+the+Death+of+God.pdf> (дата обращения: 01.01.2022).
17. *Hanby M.* *There is More to Life than Politics* // *Law & Liberty*. 16.09.2021. URL: <https://lawliberty.org/there-is-more-to-life-than-politics/> (дата обращения: 13.11.2022).
18. *Hanby M.* *For and Against Integralism* // *The First Things*. March 2020. URL: <https://www.firstthings.com/article/2020/03/for-and-against-integralism> (дата обращения: 13.11.2022).
19. *Heaney J.* *Book Review – Liberty: The God That Failed* // *De Civitate*. URL: <https://www.jamesjheaney.com/2013/10/29/book-review-liberty-the-god-that-failed/> (дата обращения: 13.11.2022).
20. *Kirk R.* *What is Conservatism?* // *The essential Russell Kirk: Selected Essays* / Ed. by G. A. Panichas. Wilmington, DE: ISI Books, 2007. P. 4–23.
21. *Lasch C.* *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: W.W. Norton & Company, 1996. 276 p.
22. *Lindbeck G.* *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in Postliberal Age*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009. 236 p.
23. *Lowery M.* *The Dialogue Between Catholic Neoconservatives and Catholic Cultural Radicals Toward a New Horizon* // *Catholic Social Science Reviewer*. 1998. Vol. 3. P. 41–61.



24. Lyons N. S. Reality Honks Back. URL: <https://theupheaval.substack.com/p/reality-honks-back?r=1ke0l> (дата обращения: 13.11.2022).
25. MacManus J. Review of Christopher Ferrara's «Liberty: The God That Failed» // The New American. URL: <https://thenewamerican.com/review-of-christopher-ferrara-s-liberty-the-god-that-failed/> (дата обращения: 13.11.2022).
26. Manent P. An Intellectual History of Liberalism. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. 128 p.
27. Migliori C. Religious Rhetoric in US Right-Wing Politics: Donald Trump, Intergroup Threat, and Nationalism. Palgrave Macmillan, 2022. 251 p.
28. Reilley R. America on Trial: A Defense of the Founding. San Francisco: Ignatius Press, 2020. 384 p.
29. Russello G. J. Postmodern Imagination of Russell Kirk. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2007. 261 p.
30. Schindler D. C. The Politics of the Real: The Church between Liberalism and Integralism. New Polity Press, 2021. 329 p.
31. Schlueter N. Natural Law Liberalism Beyond Romanticism // Public Discourse. 04.03.2013. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2013/03/7511/> (дата обращения: 13.11.2022).
32. Schlueter N. Sustainable Liberalism // Public Discourse. 07.01.2012. URL: <https://www.thepublicdiscourse.com/2012/12/7322/> (дата обращения: 13.11.2022).
33. Waldstein E. Integralism and Gelasian Dyarchy // The Josias. URL: <https://thejosias.com/2016/03/03/integralism-and-gelasian-dyarchy/> (дата обращения: 13.11.2022).

*М. Н. Цветаева*

## Актуальные проблемы взаимодействия богословия и культуры

УДК 271.2-1:[130.2+7.01]

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_274

EDN BVXEKT



*Аннотация:* В статье рассматриваются теоретические основания культуры и искусства в контексте богословия, христианской онтологии и антропологии, трихотомии, наиболее полно отражающих генезис культурно-религиозных смыслов и духовно-эстетическую непрерывность развития искусства, его сложное движение к Истине Красоте и Благу. Этот подход является органичным для междисциплинарной интерпретации классического наследия, открывающего перспективу его развития, взаимодействия как с древнерусской культурой и русским авангардом, так и с современным художественным процессом. В контексте осмысления взаимодействия богословия и культуры автор обращается к монографии А. В. Маркидонова «Богословие и культура» (2022), в которой анализируются фундаментальные проблемы Слова и Образа, христоцентризма и свободы, соотношения веры и культуры, религиозного и эстетического опыта, его христианской природы и духовно-эстетической целостности, основанной на молитвенно-аскетической практике как ключевой для восточнохристианской традиции. На примере творчества ведущих философов, художников и писателей, таких как К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский, прп. Андрей Рублев, А. Фет и А. Тарковский рассматриваются особенности религиозного символизма, онтологического и духовно-нравственного концепта произведений, связанных с отражением взаимоотношения человека и Бога.

*Ключевые слова:* богословие культуры, духовно-эстетическая целостность, молитвенно-аскетическое творчество, национальная идентичность, сакральность искусства, святоотеческая традиция, созерцание, троичность бытия, христианская онтология и антропология, христоцентризм.

*Сведения об авторе:* **Марина Николаевна Цветаева**

Доктор культурологии, кандидат искусствоведения, профессор кафедры филологии и истории искусств Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения.

E-mail: [mtsvetaeva@rambler.ru](mailto:mtsvetaeva@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7826-4039>

*Для цитирования:* Цветаева М. Н. Актуальные проблемы взаимодействия богословия и культуры // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 274–286.

Статья поступила в редакцию 23.11.2022; одобрена после рецензирования 04.12.2022; принята к публикации 17.01.2023.

---

*Marina N. Tsvetaeva*

## Actual Problems of Interaction between Theology and Culture

UDC 271.2-1:[130.2+7.01]  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_274  
EDN BVXEKT



*Abstract:* The article examines the theoretical foundations of culture and art in the context of theology, Christian ontology and anthropology, trichotomy, which most fully reflect the genesis of cultural and religious meanings and the spiritual and aesthetic continuity of the development of art, its complex movement towards Truth, Beauty and Goodness. This approach is organic for the interdisciplinary interpretation of the classical heritage, which opens up the prospect of its development, interaction with both ancient Russian culture and the Russian avant-garde, as well as modern artistic processes. In the context of understanding the interaction of theology and culture, the author refers to the monograph of A. V. Markidonov "Theology and Culture" (2022), which analyzes the fundamental problems of the Word and Image, Christocentrism and freedom, the relationship of faith and culture, religious and aesthetic experience, its Christian nature and spiritual and aesthetic integrity based on prayer and ascetic practice as a key for the Eastern Christian tradition. On the example of the work of leading philosophers, artists and writers, such as K. N. Leontiev, F. M. Dostoevsky, St. Andrey Rublev, A. Fet and A. Tarkovsky are examined the features of religious symbolism, the ontological and spiritual-moral concept of works related to the reflection of the relationship between man and God.

*Keywords:* theology of culture, spiritual and aesthetic integrity, prayerful and ascetic creativity, national identity, sacredness of art, patristic tradition, contemplation, trinity of being, Christian ontology and anthropology, christocentrism.

*About the author:* **Marina Nikolaevna Tsvetaeva**

Doctor of Cultural Studies, Candidate of Art History, Professor of the Department of Philology and Art History of the St. Petersburg State Institute of Cinema and Television.

E-mail: [mtsvetaeva@rambler.ru](mailto:mtsvetaeva@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7826-4039>

*For citation:* Tsvetaeva M. N. Actual Problems of Interaction between Theology and Culture. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 274–286.

The article was submitted 23.11.2022; approved after reviewing 04.12.2022; accepted for publication 17.01.2023.

В статье речь пойдет о наиболее значимых аспектах современной культурологии, ее теории и практики, связанных с исследованием религиозно-культурного генезиса в контексте богословских направлений. В этой связи для христианского понимания истоков художественного творчества и его исторической динамики актуальным является обращение к монографии А. В. Маркидонова «Богословие и культура», вышедшей в 2022 г. и ставшей определенным духовно-эстетическим явлением в религиозной и светской культурологии. Труд А. В. Маркидонова обладает фундаментальной научно-теоретической значимостью, представленной обширной источниковедческой базой, которая является своеобразной «школой» и методом анализа художественных текстов, их многогранной интерпретации. Речь идет о богословской литературе, творениях Святых Отцов, трудах западных и российских философов и культурологов, которые являются своего рода образцом для осмысления взаимодействия религиозного и светского мировоззрения, культа и культуры, веры и творческой свободы по многим аспектам теологической, духовно-эстетической и нравственной, культурологической, религиозно-философской, лингвистической, историко-документальной проблематики.

В первую очередь, для исследования современной культурологии и художественного творчества необходимо затронуть базовые аксиологические и духовно-нравственные основания, законы духовно-эстетической иерархии, ее специфики и отличия от чувственно-телесного опыта, проявленных в западноевропейском и древнерусском миропонимании, религиозной живописи и иконе. Автор исследует теоретические основания культуры, опираясь на богословие светского искусства. Этот подход плодотворно раскрывает органичный и целостный взгляд на природу и историю мировой и отечественной культуры, открывает перспективу их развития. На примере русского и европейского искусства раскрываются проблемы идеала, поиска высшей правды, соотношения молитвы и творчества, богоискательства как ключевых оснований. Данный ракурс позволяет сделать вывод, что на любом этапе, даже тогда, когда искусство, казалось бы, полностью отворачивается от Бога в его христианском понимании, в нем не игнорируются проблемы духовности и Богоискательства. Эти кризисные этапы метафорически можно определить как «восхождение к Небесам», так и «нисхождение во ад», но они необходимы для того, чтобы разглядеть этапы Боготворчества и богоборчества, имеющие христианские истоки. Именно в таком аспекте возможно полноценное исследование святоотеческого наследия, особенностей национальной психологии и национальной идентичности. При этом онтологический смысл произведений и их драматургия связаны с отражением духовной жизни, взаимоотношением человека и Бога. Системный и междисциплинарный подход к богочеловеческому организму культуры, представленный в монографии А. В. Маркидонова, основан на принципе духовно-эстетической целостности и христианской трихотомии, наиболее полно отражающих генезис культурно-религиозных смыслов. Традиционное и, в то же время, антитезное родство этапов культуры представляет сложное движение не только к Истине, но и к мифологемам и утопиям.

Укажем на наиболее значимые концепты, заявленные в монографии А. В. Маркидонова, имеющие фундаментальное значение для осмысления

традиций и исторической динамики древнерусской, классической и авангардной культуры, их творческого развития на современном этапе:

1) Творчество связано с духовно-телесным устроением, экзистенциально-эстетическим опытом художника;

2) В основе молитвенно-аскетического творчества воплощается тема христоцентризма и царственного достоинства бытия;

3) Этическое содержание указывает на вышеестественный характер Божественной икономии, сопрягает апофатику «неподобия» и катафатику аксиологии бытия;

4) В контексте христианской целостности через экзистенциально-религиозное познание в качестве единого связываются проблемы свободы и ответственности, религиозный и эстетический опыт, молитва и творчество, вера и культура;

5) Осмысление русского поэтического Слова в древнерусской духовной традиции основано на Св. Троице, сакральности и троичности бытия, в то время как «лжесловия» характеризуют длительный процесс отхода от Божественного Логоса и принципов троичности, его исхода в XVII–XVIII вв.;

6) В глубинных недрах художественного творчества, связанного с духовно-телесным устроением, присутствует тайна целомудрия, «тайна молчания», «благодать расстояния», отражающая язык мироздания, его религиозные символы и смыслы;

7) Онтология Красоты, ее эстетические начала зиждутся на аскетическом делании и миропонимании;

8) Проблемы просвещения, осмысление его кризисных этапов необходимо связывать с духовно-нравственным состоянием общества, процессами десакрализации и расцерковления личности и культуры.

Осмысление русской культуры и искусства, их духовно-эстетической природы, как указывалось выше, невозможно вне христианской гносеологии и онтологии. Об этом сказано и написано немало. Проблемами взаимодействия культуры и христианской духовной традиции занимались многие авторы, например, Д. К. Бурлака<sup>1</sup>, О. В. Губарева<sup>2</sup>, А. Л. Казин<sup>3</sup>, А. А. Корольков<sup>4</sup>, В. В. Лепяхин<sup>5</sup>, Д. В. Сарабьянов<sup>6</sup>, Г. В. Скотникова<sup>7</sup>, О. Б. Сокурова<sup>8</sup>,

<sup>1</sup> См. об этом: *Бурлака Д. К. Метафизика культуры*. 2-е изд. СПб, 2007.

<sup>2</sup> См. об этом: *Губарева О. В. Икона как искусство. Эстетические традиции русской иконописи и современная визуальная культура*. СПб., 2022; *Ее же. Икона в контексте духовно-эстетического диалога России и Запада // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2021. № 4 (12). С. 146–162.

<sup>3</sup> См. об этом: *Казин А. Л. Религия и культура в русской православной цивилизации // Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX века – начала XXI века: 1917–2017: в 3 т. Т. 1: 1917–1934*. СПб., 2016.

<sup>4</sup> *Корольков А. А. Русская духовная философия*. СПб., 1998.

<sup>5</sup> См. об этом: *Лепяхин В. В. Икона и иконичность*. Сегед, 2000.

<sup>6</sup> *Сарабьянов Д. В. Русская живопись. Пробуждение памяти*. М., 1998.

<sup>7</sup> *Скотникова Г. В. Красота русских храмов XII века как воплощение национального духовного идеала // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2021. № 4 (12). С. 163–174.

<sup>8</sup> См. об этом: *Сокурова О. Б. Сакральные архетипы и символы Святой Руси // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2021. № 3 (11).

М. Н. Цветаева<sup>9</sup> и другие. В монографии «Русская живопись: пробуждение памяти» Д. В. Сарабьянов писал об особых энергиях русской духовной традиции, которые пронизывают все отечественное искусство, даже если это не является напрямую, когда, например, автор нарочито отказывается от преемственных эстетических принципов, утверждая революционные идеалы. Так, портретное искусство XVIII в. «хранило память о личности как божественной ипостаси — той личности, которую земной индивидуальности предстояло почитать за образец»<sup>10</sup>. На современном этапе по мере того как возрастает интерес к изучению взаимодействия религиозного и светского мирозерцания, его духовно-нравственных оснований, этот аспект становится все более актуальным и значимым, требующим специального развития и богословского наполнения. Нет необходимости перечислять кризисные тенденции, проявленные в духовно-эстетических моделях секуляризованного общества, связанные с феноменами магизма, неоязычества, постмодернизма и новыми трансгуманистическими социокультурными установками. Несмотря на то, что все они хорошо известны, недостаточно описано их влияние через призму богословской традиции на многие сферы социогуманитарного знания — философию, культуру, литературу, кино, музейные практики.

Для отечественной культуры, пережившей как процессы обновления, так и кризисные явления, связанные с ослаблением духовно-нравственного миропонимания, размытостью национальных идей, современный напор чуждых ей секулярных идеологий является тяжелым и трудным для сдерживания процессом. Для ее созидательного развития всегда было актуально раскрытие духовно-нравственных традиций, богословско-эстетической целостности в искусстве, консолидирующих много-этнический и поли-конфессиональный состав нации в единое духовно-историческое и культурное целое. Трагический опыт русской и европейской истории, отраженный в образах культуры, традиционно направлен на осознание путей преображения личности, и ее влияния на процессы художественного творчества. Философско-культурологические и историко-психологические истоки и инверсии национального мироощущения в искусстве XVIII–XX вв., несмотря на неоднократную смену эстетического и идеологического вектора, в произведениях русских художников, писателей, композиторов всегда раскрывались в контексте православного богословия. Поэтому изучение русской культуры невозможно без соблюдения исследовательского междисциплинарного принципа, раскрывающего формирование культурно-религиозных смыслов, которые составляют ее корневую систему.

---

С. 121–137; *Ее же*. Слово в истории русской духовности и культуры // История и культура. 2013. № 10. С. 19–380; Экология культуры: природа и человек в культурно-цивилизационном пространстве: сборник статей по материалам международных научных семинаров / Под ред. О. Б. Сокуровой, М. Н. Цветаевой. СПб., 2022.

<sup>9</sup> См. об этом: *Цветаева М. Н., Губарева О. В.* Духовно-эстетическая природа русского искусства // Вестник Славянских культур. 2022. № 64. С. 255–269; *Цветаева М. Н.* Религиозно-философские концепции А. А. Иванова в символах искусства // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (9). С. 98–111; *Цветаева М. Н.* Христианский взгляд на русское искусство: от иконы до авангарда. СПб., 2012.

<sup>10</sup> *Сарабьянов Д. В.* Русская живопись. Пробуждение памяти... С. 15.

Сциентистские исследовательские методики, описывающие внешние проявленные формы, никогда не дадут возможности понять мировую культуру, увидеть приметы непрерывности ее развития на протяжении тысячи лет.

Монография А. В. Маркидонова свидетельствует, сколь плодотворно осмысление культуры и искусства в контексте с религиозной философией, богословскими науками, помогающими раскрыть национальную психологию, генезис духовных смыслов, читаемый в образно-тематической, жанровой и формально-эстетической эволюции, и традиционного для древнерусской культуры союза Слова и Образа.

Как показано в исследовании, духовно-эстетический путь и формально-творческую новизну художников невозможно понять вне контекста религии, русской и европейской мысли, вне религиозно-мистических исканий творческой интеллигенции. Вместе с тем при разработанности проблем культурно-исторического контекста, изучении религиозного символизма и его семантико-семиотической системы влияние высших духовных ценностей почти не исследовано. И это отрицательно сказывается не только на современной гуманитарной науке, но и на самой отечественной культуре, которая все слабее сопротивляется проникновению трансгуманистических идей, не находя в теоретико-исторических исследованиях фундаментальной поддержки. Современное западное искусство под влиянием новой идеологии, в центре которой стоит философия телесности, хаоса и деструкции личности, стремительно освобождается от всего, что может вызывать сложные переживания — источников духовно-душевного развития как человека, так и культуры, постижения сакрального и таинственного, специфики молитвенно-аскетического и чувственно-психологического опыта. Рационалистический и сциентистский подход к изучению искусства, утвердившийся в 1990-х гг. прошлого века в отечественной гуманитарной науке, игнорирует все то, что касается идеала национальной духовности, переживания прекрасного в образах искусства — движения к Истине, Красоте и Благу.

Принципы и методы исследования представленного материала отличаются от укоренившегося в науке подхода к интерпретации искусства только как к системе знаков и кодов, как бы скользящих по поверхности, останавливающихся на внешнем уровне или эстетической чувственно-психологической проблематике, не затрагивающей глубинных оснований культуры. Все трансцендентное, невыразимое и таинственное, те духовные ценности, которые в традиционном творчестве передаются от сердца к сердцу, от поколения к поколению, в подобном подходе не затрагиваются. При этом нетрудно заметить, что российское общество устало от интеллектуальных игр, «новой телесности», «хаоса, лабиринтов подсознания», деструктивных практик, бесконечной объективизации когнитивных манипуляций, психологических «трюков» с человеческим сознанием и богочеловеческим организмом культуры. Нужен новый подход, новый аналитический взгляд на прошлое отечественной культуры, открывающий перспективу ее развития. Поэтому так важен предлагаемый ракурс исследования, в котором речь идет о богословии светского искусства как богочеловеческого организма, как новой фазе развития традиционной и современной культуры.

Обращение к христианской антропологии и онтологии определяет важнейшие направления. К ним относятся онтологический, сотериологический, литургический, символический и анагогические планы. Почти на каждой странице монографии автор активно беседует с творениями Св. Отцов, «дает им голос» в ответственной аргументации, погружая читателя в искусство аскетико-молитвенного делания, на которое многие столетия опиралась русская культура в своем созидательном творчестве; их невозможно «отложить в сторону» как археологический источник, имеющий отношение только к средневековому периоду. Именно в нем и через него мы познаем подлинный масштаб творчества и творческой свободы «символа веры автора», понимание культуры как богочеловеческого организма. Понимание личности через духовно-телесную троичность бытия сохранялось и сохраняется в русской культуре даже в самые страшные периоды богоборчества. Они и называются «богоборческими», потому что не игнорируют Бога как что-то несуществующее, а восстают на Него.

Богословский ракурс утверждает вечные ценности в мире временном, и то, что имеет меру вечности — измерение безмерности, ибо мир, в котором мы живем, — не безбожный мир, он вышел из рук Божиих и любим Им. Св. Отцы призывали к познанию сокровенного и невидимого, не извне, а изнутри, через реально существующий мир, его символы, — исходить «из Троицы в себе», так как мир и человек — это икона Божия, они иконичны по изначальной и предвечной сути. Именно в контексте святости как идеальной цели жизни содержанием культуры является не столько гуманитарная или материально-техническая сфера, не искусство или наука, не богословие или философия сами по себе, а человек — его рождение, жизнь, смерть и жизнь вечная. «Православие, то есть форма исповедания Христа, есть начало нравственности и совести нашей, а стало быть, общественной силы, науки, всего»<sup>11</sup>, — эта формула Ф. М. Достоевского, как бы к ней не относились сегодня последователи нового научного материализма, для русской культуры до сих пор сохраняет актуальность. Развивая идеи религиозной философии и православной культурологии, А. В. Маркидонов отмечает, что «осуществить полноту и подлинность человеческого можно лишь став “выше человечества”, восходя в меру возраста Христова»<sup>12</sup>, ибо «человек в своём эмпирическом, социальном, психологическом качестве — как существо определённой природы и известного способа существования — есть только “материя”...»<sup>13</sup> По мысли автора, с которой невозможно не согласиться, «творческое событие художественного произведения — начинается раньше, чем оно начинается как искусство; оно начинается в глубине нашего человеческого духовно-телесного устройства как жизнь, и мы вправе ожидать и требовать от него подлинной жизненной оправданности, выверяя ее не идеологически, не социологически, не схоластико-догматически (да это было бы и невозможно!), но труднее и строже — экзистенциально-эстетически»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 21. Л., 1980. С. 266.

<sup>12</sup> Маркидонов А. В. Богословие и культура: монография. СПб., 2022. С. 76.

<sup>13</sup> Там же. С. 80.

<sup>14</sup> Там же. С. 14.



А. В. Маркидонов последовательно раскрывает фундаментальные аспекты богословской мысли и методические основы в пространстве культуры, где, по его словам, «совершаются судьбы нашего спасения», при котором это «пространство приобретает всю ту напряженность и ответственность различения. В этом пространстве все в движении, возрастание в полноту, во Христе и Церкви открывшейся *царственности бытия*»<sup>15</sup>. И что особо значимо для понимания современного художественного процесса, декларирующего авторскую свободу и независимость от идеологий и цензуры — а по сути, от духовно-нравственных оснований и национальной идентичности, — это то, что «уважение к Целому вовсе не предопределяет собой тематики произведения, не связывает эстетической воли художника, а напротив, ее освобождает и оформляет» внутри этой свободы, которая «всегда, будучи подлинной, а значит, онтологически действенной, совпадает с ответственностью»<sup>16</sup>.

В главе «"Нешвенный хитон" православного богословия» А. В. Маркидонов отмечает, что «этические понятия не просто вытесняют онтологические, но, приобретая силу и значение таковых, перерастая свое этическое (психологическое или социально-юридическое) содержание, указывают на вышеестественный характер Божественной икономии, становятся конкретным символом, сопрягающим в себе апофатику *неподобия* и катафатику *аналогии бытия* — Божественного тварному»<sup>17</sup>.

Для исследования современной культуры необходимо осознание ее эстетических оснований, связанных с двойственностью и антиномичностью «красоты» в падшем мире. Например, в росписях Кирилловской церкви М. А. Врубеля, по замечанию Н. А. Дмитриевой, художник искал «органический синтез старинных традиций и современного мировосприятия», продолжая линию А. А. Иванова<sup>18</sup>. Но, как заключает исследователь, если представить себе, что такой «врубелевский» храм действительно был бы построен и расписан по эскизам его, в задуманной им симфонии черно-синего и лазурно-белого, — это был бы единственный в своем роде памятник, отражавший сдвиги в религиозном сознании в отношении к христианству людей конца XIX столетия. Тут была бы запечатлена религия изверившегося или только наполовину верующего, сомневающегося человека, который задается мучительными вопросами и не находит ответа. И неизбежный спутник его — «дух отрицанья, дух сомненья»<sup>19</sup>.

В творчестве русских портретистов XVIII в. противоречиво сочетались древнерусские и западноевропейские тенденции. Целомудренное отношение к человеку как творению Божьему диктовало особый язык форм, этикетных норм, манеры предстоять перед зрителем и вечностью. Западноевропейское мироощущение, связанное с эвдемоническим мирозерцанием, взывало к иному эстетическому языку, семантике пространственно-временных и светоцветовых символов, жанровой иерархии, приоритету душевного над духовным.

<sup>15</sup> Там же. С. 10–11.

<sup>16</sup> Там же. С. 12.

<sup>17</sup> Там же. С. 40–41.

<sup>18</sup> Дмитриева Н. А. Михаил Александрович Врубель. Л., 1984. С. 42.

<sup>19</sup> Там же. С. 43.

Многое осталось в прошлом, например, понимание творчества как духовной аскезы. Психологическая амбивалентность и двойственность ярко отразилась в творчестве Ф. С. Рокотова (портрет поэта В. И. Майкова, 1766). Но особенно она проявилась в личности А. П. Струйской — одном из самых загадочных и прекрасных женских образов XVIII в., просветивших под внешним покровом «ангеличность»<sup>20</sup>. Ей были посвящены необыкновенные по попаданию в амбивалентную культуру «галантного века» стихи Н. Заболоцкого:

— Ее глаза — как два тумана, Полуулыбка, полу-плач, Ее глаза — как два обмана, Покрытых мглою неудач	Соединенье двух загадок, Полу-восторг, полу-испуг, Безумной нежности припадок Предвосхищенье смертных мук.
---	---

Размышляя о духовной природе эстетического начала, А. В. Маркидонов отмечает, что несмотря на самоочевидность христианской культуры как факта исторического, необходимо поставить вопрос о самой ее возможности, «выявить ее основание не в плоскости истории форм самих по себе, а в экзистенциально-религиозных недрах того усилия преодоления, без которого нет подлинного искусства. Другими словами, нужно поставить вопрос о том, как религиозное и эстетическое, молитва и творчество, вера и культура оказываются возможны в качестве единого; но одновременно, а, может быть, и прежде того, где и как заявляет о себе риск — утратить, или чистоту и спасительность веры, или самую возможность ее художественно-эстетического оформления. Ведь скорее именно так — скорее заявляет о себе невозможность, — пребывая в спасительности веры, художественно-эстетически, поэтически ее-то именно и обнаружить»<sup>21</sup>.

В этом отношении важно осмыслить онтологию и сакральность русского поэтического Слова в глубинах русской культуры. А. В. Маркидонов отмечает, что в древнерусском понимании слово, в «самом творении образующее человека Богу и в молитве — это сообразие живо воспроизводящее и осуществляющее, — такое слово, без того, чтобы утратить свой подлинный смысл, свою энергию, — не может быть изъято из сакрального действия»<sup>22</sup>. И для автора безусловным является факт, что «от святой Троицы изначально созданного истинного слова» соревнует теперь аксиологическая неопределенность, амбивалентность *речевого поведения*, довольствующегося одной только грамматико-риторической *нормой* и поэтому не защищенного от «*лжесловия*». Это соревнование — уже *знак*, а «картина его исхода в XVII–XVIII веках — по существу, *лик* Нового времени, когда элементы древнерусской духовности, уже не в полноте традиции, войдут, не растворяясь окончательно, в новые, часто противоречивые, отношения с условиями расцерковляемой культуры»<sup>23</sup>. Процесс секуляризации свидетельствует об отходе от христианской традиции,

<sup>20</sup> См. об этом: *Цветаева М. Н.* «Таинство души» в русском портретном жанре XVIII века // *Зборник Матице српске за ликовне уметности.* 2019. № 47. С. 93–101.

<sup>21</sup> *Маркидонов А. В.* Богословие и культура... С. 123.

<sup>22</sup> Там же. С. 364.

<sup>23</sup> Там же. С. 366–367.

об онтологическом отказе от «лика», поэтапное движение к «лицу» и от него к «личине», когда «внутренний человек» начинает отождествляться с научно-рациональной картиной мира и просвещенным «разумом», освобожденным от трансцендентного измерения<sup>24</sup>.

Очевидным является тот факт, что оскудение нравственно-эстетического начала искусства, его миссии и влияния на преобразование личности начинается тогда, когда из него изгоняется духовный масштаб — образы чистоты и целомудрия, которые заменяются «геометризацией» и цифровизацией человека наподобие супрематических композиций К. Малевича; когда изымается духовно-эстетическая ответственность художника. Анализируя образы русской поэзии, в частности, стихотворения Афанасия Фета и Арсения Тарковского, А. В. Маркидонов восстанавливает значимость «молчаливой тайны целомудрия», «благодати расстояния», когда «предельное остранение, — абсолютная неизреченность сокровенного чувства, его полнота, заключенная в молчание, — «об-личаются», разрешаются или сказываются, наконец, в стихотворении Фета в горизонте иного, уже не человеческого, а космического логоса: “Говорила за нас и дышала / Нам в лицо благовонная ночь”»<sup>25</sup>. Только благоговейное отношение к тайне мироздания, несказуемости и невыраженности сокровенного, по мысли автора, «способно обрести язык мироздания, осуществиться в меру его, Богом благословенной, подлинности. Интимно-человеческое остранено природно-космическим, в нем и через него приоткрыто, но тем самым и сохранено в своей человеческой сокровенности»<sup>26</sup>.

Обращаясь к творчеству Арсения Тарковского, размышляя о символизме и многоликости стихотворного отрывка, автор раскрывает генезис художественного образа: «минуя обыкновенно напрашивающуюся сюда *психологию*, а тем самым минимализируя овнешняяюще-повествовательное начало поэтического изображения, — неожиданно, внезапно *срастворяя* подробно-предметно описанному *внешнему* лаконично обозначенное *внутреннее* (“Ни словом унять, ни платком утереть”»)<sup>27</sup>.

При размышлениях об истоках современной культуры актуальна связь с ее генезисом и трансформациями в эпоху Нового времени: от византийских истоков до роли Слова и духовной природе древнерусской культуры. Труд А. В. Маркидонова при всей учености и планетарном охвате событий, явлений и тем: космос, история, русская книжность и грамматика, отличается особый метод, — многогранный горизонт авторской позиции не лишен при этом трепетности и благоговейного отношения к тайне творчества и исследуемого материалом.

И, наконец, для светского мировосприятия, обладающего в настоящем значительным научно-теоретическим корпусом источников, особо значим именно богословский анализ, утверждение принципа христоцентризма при анализе духовной природы эстетического начала — умозрения о красоте

---

<sup>24</sup> Там же. С. 423.

<sup>25</sup> Там же. С. 152–153.

<sup>26</sup> Там же. С. 153.

<sup>27</sup> Там же.

на конкретных произведениях: иконописи прп. Андрея Рублева, произведений Ф. М. Достоевского, поэзии Арсения Тарковского и фильмов Андрея Тарковского. Например, размышляя о творчестве Достоевского, А. В. Маркидонов указывает на способ мышления писателя, у которого «эсхатологическая открытость — явленность всего внутреннего во всём внешнем» определяет значимый горизонт христианской истории, в пределе своём — её Суд и её Торжество»<sup>28</sup>. Для самого А. В. Маркидонова духовно-нравственным заветом являются слова писателя, его «символ веры»: «"...Верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но и с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной" (ПСС, 28, кн. 1, 176). Не устаёшь изумляться, перечитывая эти слова Достоевского, сколько свободы (и с какой пророческой, может быть, пронизательностью) отпущено здесь "истине" (у Достоевского без кавычек!), отвёвывающей себе *действительность* вне Христа и имеющей самые твёрдые, безоглядные (серьёзные, ответственные ли — другой вопрос) намерения оставаться при этой *своей* действительности без Христа надолго, может быть, навсегда»<sup>29</sup>.

Каким фундаментально-значимым для сферы образования и воспитания является вывод о главном назначении Красоты, ее эстетического начала вне зависимости от жанровой специфики — «она творит и здесь, на земле (она-то и творит, ибо Красотою совершается всё подлинно совершающееся!), но только "рука об руку" с монашеским подвигом — с художеством аскезы, невыразимом исчерпывающе средствами человеческого искусства, — как и сама эта Красота. Ведь, как мы помним, они — "эстетическое" и "аскетическое" — "иконически" или эсхатологически едины: "Красота в деснице Твоей в конец" (Пс 5:11)»<sup>30</sup>. Таким образом, делается вывод, что тема «земного рая» (*неустленной твари*) пронизывает русскую культуру через «Китежскую легенду» до Повести о Светомире Царевиче Вячеслава Иванова и опознается в мифопоэтике Андрея Тарковского<sup>31</sup>.

Еще один важнейший концепт затронут в монографии — просвещение, изъятое из своего мистагогического основания, «оторванное от своих трансцендентных корней, выпавшее из перспективы нисхождения свыше — как *дар присутствия недостижимого*, ... коррелирующее исключительно со *знанием* и пренебрегающее, за ненужностью, *верой*, — такое имманентизированное просвещение инструментализируется и вместо этоса благодарения продуцирует "механизмы обладания".

Наконец, даже "ценности", по меньшей мере изначально соотнесенные с "идеальным" и в какой-то мере сохраняющие инерцию трансцендирования за пределы возможного, — утилитаризируются и подлежат освоению в соответствии с "потребностями общества".

---

<sup>28</sup> Там же. С. 173.

<sup>29</sup> Там же. С. 177.

<sup>30</sup> Там же. С. 192.

<sup>31</sup> Там же. С. 203.

Таким образом, просвещение, утратившее мистагогическое основание, изменившее этосу благодарения в угоду технологии обладания, — сближается с феноменом власти; вспомним ставшее расхожим, но не лишённое глубокого смысла выражение: знание — сила»<sup>32</sup>.

Завершая краткий обзор проблем современной культурологии, необходимо отметить, что для современной теории культуры, ее творческого и научно-теоретического развития необходимо расширить онтологию художественных произведений на основании творения Св. Отцов, прошедших путь познания «искусства из искусств». Можно констатировать, что взаимодействие религиозного и светского мировоззрений, богословия и культуры отражают глубочайшую потребность в современном развитии и понимании искусства как опознания его национального кода. Данное прочтение может быть адресовано как церковной, так и светской аудитории, всем интересующимся национальными традициями и генезисом мировой и отечественной культуры.

### Источники и литература

1. *Бурлака Д. К.* Метафизика культуры. 2-е изд. СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во РХГА, 2007.
2. *Губарева О. В.* Икона в контексте духовно-эстетического диалога России и Запада // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 146–162. EDN TJUEUU.
3. *Губарева О. В.* Икона как искусство. Эстетические традиции русской иконописи и современная визуальная культура. СПб.: Аргус СПб, 2022. 348 с., ил.
4. *Дмитриева Н. А.* Михаил Александрович Врубель. Л.: Художник РСФСР, 1984. 180 с., ил.
5. *Казин А. Л.* Религия и культура в русской православной цивилизации // Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX века — начала XXI века: 1917–2017: в 3 т. Т. 1: 1917–1934. СПб.: Алетейя, 2016.
6. *Корольков А. А.* Русская духовная философия. СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. 576 с.
7. *Лепяхин В. В.* Икона и иконичность. Сегед: JATEPress, 2000. 264 с.
8. *Маркидонов А. В.* Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с. (Серия «Теология: история и современность»).
9. *Сарабьянов Д. В.* Русская живопись. Пробуждение памяти. М.: Журн. «Искусствознание», 1998. 432 с.
10. *Скотникова Г. В.* Красота русских храмов XII века как воплощение национального духовного идеала // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 163–174.
11. *Сокурова О. Б.* Сакральные архетипы и символы Святой Руси. Научный сборник: Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (11). С. 121–137.

<sup>32</sup> Там же. С. 471–472.

12. Сокурова О.Б. Слово в истории русской духовности и культуры // История и культура. 2013. № 10. С. 19–380. EDN PYCMXN.
13. Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX – начала XXI века. 1917–2017: В 3-х т. СПб.: Изд-во «Петрополис», 2017. Вст. статья и составление А. Л. Казина. Серия «Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры».
14. Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX – начала XXI века: 1917–2017: в 3 т. Т. 1: 1917–1934 / Вступ. ст. и сост. А. Л. Казина. СПб.: Алетейя, 2016. 541 с. (Серия «Ценностные основания и структура художественного произведения в смысловом пространстве русской культуры»).
15. Цветаева М. Н., Губарева О. В. Духовно-эстетическая природа русского искусства // Вестник Славянских культур. 2022. № 64. С. 255–269. EDN PJFSAS.
16. Цветаева М. Н. Религиозно-философские концепции А. А. Иванова в символах искусства // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (9). С. 98–111. EDN WCEDAY.
17. Цветаева М. Н. «Таинство души» в русском портретном жанре XVIII века // Сборник Матице српске за ликовне уметности. 2019. № 47. С. 93–101. EDN QILWST.
18. Цветаева М. Н. Христианский взгляд на русское искусство: от иконы до авангарда. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 304 с.
19. Экология культуры: природа и человек в культурно-цивилизационном пространстве: сборник статей по материалам международных научных семинаров / Под ред. О. Б. Сокуровой, М. Н. Цветаевой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2022. 278 с. EDN NLZKOW.

# ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 2 (18)

2023

---

*Протоиерей Дмитрий Кирьянов*

**Человек в поисках предельного смысла Вселенной.  
Рецензия на книгу: *Haught J. God after Einstein:  
What's Really Going On in the Universe?*  
New Heaven — London: Yale University Press, 2022. 248 p.  
ISBN 978-0300251197**



УДК 272-1:524.8(091)+655.552  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_287  
EDN CMAGBP

*Аннотация:* В статье представлен обзор ключевых идей католического богослова Дж. Хота в отношении того, каким должно быть богословие после открытий, сделанных в начале XX века А. Эйнштейном. В каком смысле можно говорить, что современная наука оказывает влияние на современную богословскую мысль? Можем ли мы сегодня в контексте современного знания о Вселенной говорить о смысле и ценности всего, что существует?

*Ключевые слова:* теория относительности, А. Эйнштейн, пантеизм, космология, Вселенная, археология, предельный смысл.

*Об авторе:* **Протоиерей Дмитрий Викторович Кирьянов**

Кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Тобольской духовной семинарии.  
E-mail: frdimitry@mail.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7962-2360>

*Для цитирования:* Кирьянов Д., *прот.* Человек в поисках предельного смысла Вселенной. Рецензия на книгу: *Haught J. God after Einstein: What's Really Going On in the Universe?* New Heaven — London: Yale University Press, 2022. 248 p. ISBN 978-0300251197 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 287–301.

Статья поступила в редакцию 13.03.2023; одобрена после рецензирования 27.03.2023; принята к публикации 31.03.2023.

---

*Archpriest Dmitry Kiryanov*

**Human in a Search of Ultimate Meaning of Universe.  
Book review: Haught J. *God after Einstein:  
What's Really Going On in the Universe?*  
New Heaven — London: Yale University Press, 2022. 248 p.  
ISBN 978-0300251197**



UDC 272-1:524.8(091)+655.552  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_287  
EDN CMAGBP

*Abstract:* The article presents an overview of the key ideas of the Catholic theologian J. Haught regarding what theology should be like after the discoveries made at the beginning of the 20<sup>th</sup> century by A. Einstein. In what sense can we say that modern science has an influence on modern theological thought? Can we today, in the context of modern knowledge about the Universe, talk about the meaning and value of everything that exists?

*Keywords:* theory of relativity, A. Einstein, pantheism, cosmology, universe, archaeonomy, ultimate meaning.

*About the author:* **Archpriest Dmitry Viktorovich Kiryanov**

Candidate of theology, Candidate of philosophy, Associate Professor at the Tobolsk Theological Seminary.

E-mail: [frdimitry@mail.ru](mailto:frdimitry@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7962-2360>

*For citation:* Kiryanov D. V., archpriest. Human in a Search of Ultimate Meaning of Universe. Book review: Haught J. *God after Einstein: What's Really Going On in the Universe?* New Heaven — London: Yale University Press, 2022. 248 p. ISBN 978-0300251197. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 287–301.

The article was submitted 13.03.2023; approved after reviewing 27.03.2023; accepted for publication 31.03.2023.



До начала XX столетия ученые и богословы практически ничего не знали об огромности пространства и времени и эволюции Вселенной, в которой мы живем. Благодаря развитию науки человечество приходит к пониманию того, что Земля имеет полную драматизма и существенных изменений длительную историю, а космическая история Вселенной охватывает огромный период времени в 13,8 млрд лет. Развитие научной космологии получило свой импульс благодаря сформулированной в начале XX в. А. Эйнштейном общей теории относительности (ОТО), и предложенной на ее основе А. Фридманом и Ж. Леметром модели расширяющейся Вселенной, сегодня известной как космология «Большого взрыва»<sup>1</sup>. Каково значение этой истории космоса для нашего понимания Бога? Сегодня космология предлагает богословию совершенно новый способ понимания вечных вопросов о материи, времени, Боге, космической цели и значении нашей жизни. Должна ли Вселенная рассматриваться просто как бесконечная серия столкновений безжизненных и лишенных сознания атомов, или Вселенная представляет собой драму, чей смысл открывается только постепенно в духе ожидания и надежды? Имеют ли какое-либо значение для богословской мысли открытия современной науки, и если имеют, то каково их значение? Каким должен быть характер богословия в век науки? Должно ли богословие учитывать то знание о тварном мире, которое сегодня стало доступным ученым? И если да, то какой должна быть степень этого влияния?

Автор книги «Бог после Эйнштейна. Что в действительности происходит во Вселенной?», профессор Джорджтаунского университета Джон Хот является активным участником диалога науки и богословия на протяжении более сорока лет, а также автором множества книг, посвященных взаимоотношению науки и религии. Вышедшая ранее на русском языке книга проф. Хота «Бог после Дарвина» рассматривала вопрос об отношении христианского богословия и эволюции<sup>2</sup>. Несомненно, этот вызов является одним из самых трудных для современной христианской апологетики, и несмотря на множество книг, публикуемых по этой проблематике, острота дискуссий свидетельствует об особой чувствительности религиозного сообщества к вопросам эволюционной биологии. В некотором смысле книга «Бог после Эйнштейна» является продолжением тех идей, которые были сформулированы в предшествующей книге, посвященной эволюции. В книге «Бог после Эйнштейна» автор предлагает размышление о религиозной вере Эйнштейна, теории относительности и Никейском Символе веры. Хот глубоко убежден, что богословие может рассматривать сложные вопросы о Боге и эволюции только при условии серьезного принятия той картины Вселенной, которая сформировалась в науке с начала XX в. Подобно тому как картина возникновения и развития жизни, раскрываемая перед нами современной наукой, превосходит в значительной степени то понимание, которое имел Ч. Дарвин, картина Вселенной, в которой мы живем, разительным образом отличается от представления о стационарной вечной и неизменной Вселенной А. Эйнштейна. Благодаря вкладу таких

<sup>1</sup> См.: *Кирьянов Д., свящ.* Наука и религия в мировоззрении Жоржа Леметра // Портал Богослов.Ru. URL: <https://bogoslav.ru/article/2974270> (дата обращения: 27.03.2023).

<sup>2</sup> Хот Дж. Бог после Дарвина. Богословие эволюции. М., 2011. 236 с.

ученых как Ж. Леметр, Э. Хаббл, А. Фридман и Дж. Гамов модель расширяющейся Вселенной постепенно получает всеобщее признание, а экспериментальное наблюдение реликтового фонового излучения в 1960-х гг. было важным шагом в формировании космологии как отрасли научного знания.

Дж. Хот подчеркивает, что в дискуссиях о научной космологии и христианском богословии, как правило, рассматривались следующие вопросы. Действительно ли космология Большого взрыва указывает на существование Бога? Придает ли общая теория относительности научную правдоподобность библейскому повествованию о творении мира Богом? Еще один вопрос, который возникает из общей теории относительности Эйнштейна, касается релятивистского замедления времени. Поскольку теория относительности предполагает, что время течет с различной скоростью в различных системах отсчета, движущихся с различными скоростями, можем ли мы опереться на эластичность течения времени, чтобы сопоставить библейский Шестоднев с огромностью длительных стадий развития Вселенной, описываемых современной научной космологией? Для многих богословов, интересующихся современными научными открытиями, ответ на эти вопросы является положительным. Однако с методологической точки зрения такой подход может быть проблематичным, поскольку в рамках такого «конкордизма» предполагается, что в Св. Писании содержится современное научное знание. Должны ли мы в таком случае, извлекать новейшее научное знание из Писания напрямую, не утруждая себя наблюдениями, экспериментами и построением сложных математических теорий? Хот полагает, что такой подход к Писанию ошибочен. Как уже было сказано, подобный вариант «конкордизма» приводит к искаженному представлению о цели написания книги Бытия и ее содержании. Еще один вопрос, который возникает в контексте специальной теории относительности, это проблема относительности одновременности, подчеркивающей тот факт, что не существует никакого понятия «универсального настоящего» момента времени, в который бы можно было представить познание Богом того, что происходит в космосе. Однако с богословской точки зрения весьма проблематично представлять Бога как одного из «обычных действующих агентов в космосе», который взаимодействует с тварным миром подобно одному из тварных агентов. Поэтому Дж. Хот полагает, что эти вопросы являются не самыми важными в контексте тех открытий, которые были сделаны А. Эйнштейном.

Начиная свой разговор о богословии и науке, Дж. Хот дает свое понимание богословия как «поиска оснований надежды несмотря на угрозы бессмысленности, страдания и смерти»<sup>3</sup>. Богословие представляет собой исследование оснований нашего упования (1 Пет 3:15), «систематическое размышление о смысле и истине веры в Бога, которого христиане называют «Отцом» Иисуса из Назарета»<sup>4</sup>, и после А. Эйнштейна оно не может избежать вопроса о том, что означает для богословия длительная история космоса как в его развитии до настоящего момента, так и в продолжении его существования в удаленном

<sup>3</sup> *Haught J. God after Einstein: What's Really Going On in the Universe?* New Heaven – London, 2022. P. 20.

<sup>4</sup> *Ibid.*

будущем. Дж. Хот справедливо подчеркивает, что в 1916 г., когда была сформулирована ОТО, А. Эйнштейн еще не осознавал того факта, что его теория тяготения полностью опрокидывает всякое представление о стационарной Вселенной. Для большинства ученых того времени было совершенно необразимо представление о том, что наша Вселенная имеет возраст 13,8 млрд лет. Справедливости ради следует отметить, что А. Фридман в своей книге «Мир как пространство и время» сделал предположение о возможном возрасте Вселенной «с момента сотворения» в десятки миллиардов лет, однако он не предложил никакого научного обоснования своей догадки<sup>5</sup>. Дж. Хот полагает, что богословие после Эйнштейна получило новый импульс для того, чтобы ставить вопрос о смысле, истине и о Боге. К сожалению, современная интеллектуальная культура не видит каких-либо оснований надежды в таком длительном развитии природы, однако Хот полагает, что то, что происходит во Вселенной, дает веские основания для христианской надежды.

Первая глава книги — «Бог» — подчеркивает, что после Эйнштейна представление человечества о времени и вечности изменилось радикальным образом. Суть этого изменения состоит в том, что мы не можем рассматривать Бога как существующего отдельно от мира в некоторой трансцендентной области, которую мы называем вечностью. Кроме того, мы не можем рассматривать и Вселенную как существующую статично. Бог библейского Откровения постоянно действует в истории человечества, кроме того, Он входит в историю в Боговоплощении: «Бог христианской веры есть Тот, Кто, вместо того чтобы быть правителем, господином или диктатором, подвергается кенозису (то есть самоопустошению) бесконечной божественной любви в темпоральном мире, что засвидетельствовано смертью Иисуса на кресте»<sup>6</sup>. В связи с этим вопрос о времени является, по мнению Хота, жизненно важным не только для космологии, но и для богословия. После Эйнштейна невозможно рассматривать космос и время как несвязанные друг с другом компоненты картины; космос невозможно отделить от времени, он возникает и динамично развивается во времени. Однако для самого Эйнштейна время продолжало оставаться не более чем измерением его геометрического понимания природы: «это была его глубоко религиозная любовь к вечности, которая убедила его абсорбировать время — настоящее, прошлое и будущее — в постоянное настоящее»<sup>7</sup>. Однако после Эйнштейна Вселенная выглядит подобно неоконченному рассказу, читателями которого являются все люди. И как в любом рассказе, читая его своей жизнью, мы задаемся вопросом о смысле этого рассказа, который может быть связан только с тем, что неразруσιμο, что вечно и вневременно. Хот отмечает: «Если Бог остался вообще вне времени, то мир — с его постоянной гибелью, страданием и беспокойством — должен оставаться неизцеленным и без всякой надежды. Но если Бог входит во время, и время течет в Боге, все меняется»<sup>8</sup>. После Эйнштейна космос не является просто пространственным, но пространственно-временным. Для богословия это означает, что Бог

<sup>5</sup> Фридман А. Мир как пространство и время. М., 1965. С. 101.

<sup>6</sup> Naught J. God after Einstein... P. 14.

<sup>7</sup> Ibid. P. 15.

<sup>8</sup> Ibid. P. 17.

является не столько прошлым Вселенной, стоящим в ее начале, сколько будущим Вселенной, стоящим в ее завершении.

Вторая глава книги — «Вечность» — посвящена пониманию соотношения времени и вечности в мировоззрении А. Эйнштейна. Дж. Хот подчеркивает, что с точки зрения Эйнштейна Вселенная не была направленным потоком времени, движущимся от прошлого к будущему, но стационарным «блоком», в котором «наше восприятие течения времени было иллюзией»<sup>9</sup>, где нет реального отличия между прошлым, настоящим и будущим. Бог Эйнштейна был вневременной тайной, которая дала порядок космосу. Ключевое слово здесь «вневременной». Следствием этого подхода стал пантеизм Эйнштейна или вера в безличный разум. Однако космология подчеркивает, что время является интегральной частью реальности. Более того, термодинамика продемонстрировала, что время является необратимым и всегда движется к будущему. Сегодня дискуссии о природе времени разделяют ученых на тех, кто согласен с Эйнштейном в представлении об иллюзорности времени, и тех, кто считает время реальным. Хот полагает, что отрицание объективной реальности необратимого времени приводит к интеллектуальной непоследовательности. Любовь Эйнштейна к вечности привела его к пантеистическому представлению о Боге как порядку, стоящему позади природы. Это «космическое религиозное чувство» было для него существенным и поддерживало всю его научную деятельность. Осуществление научного проекта требует фундаментальной уверенности человека в том, что видимая Вселенная является проявлением по большей части невидимой постижимости. Эйнштейн никогда не принимал представления о Боге, Который создал мир свободно по Своей благодати и Который допускает изменение мира во времени: «Он хотел, чтобы природа была вечной, и это убеждение, по крайней мере отчасти, объясняет, почему он не оставлял места для милостивого личного Бога, который может сделать мир новым»<sup>10</sup>. Когда Эйнштейн говорил или писал о Боге и религии, он всегда делал акцент на таинственной рациональной упорядоченности природы, которая делает научный поиск возможным. Эйнштейн был глубоко убежден, что без веры в рациональный порядок природы весь проект науки становится невозможным: «Мы не можем сказать, почему вселенная постижима, поэтому мы должны принять это на веру. Наш разум не создает постижимость вселенной, но является ее послушным реципиентом»<sup>11</sup>. Действительно, вера в постижимость Вселенной, в ее рациональное устройство является важным метафизическим основанием, которое имеет свои исторические корни в христианском богословии творения, однако Эйнштейн не желает принимать этого исторического наследия, оставаясь в рамках пантеистической религиозности и пытаясь найти в ней религиозное утешение. Однажды, когда умер близкий друг Эйнштейна, он написал следующие строки: «Итак, он ушел немного раньше меня из этого причудливого мира. Это ничего не значит. Для нас, верных физиков, разделение между прошлым, настоящим и будущим имеет лишь

<sup>9</sup> Ibid. P. 18.

<sup>10</sup> Ibid. P. 20.

<sup>11</sup> Ibid. P. 21.

значение иллюзии...»<sup>12</sup> Когда в 1921 г. архиепископ Кентерберийский спросил Эйнштейна о религиозном значении его теории, то физик, не задумываясь ответил, что никакого, хотя очевидно, что уже тогда он отдавал предпочтение статической Вселенной и придерживался пантеистических взглядов.

Как это ни парадоксально, но пантеистическая религиозность Эйнштейна с его страстным предпочтением вечности времени расходится с пониманием Вселенной, которое следует из космологических уравнений ОТО. Вселенная существует конечное время и не является вечной. Время является реальным и конечным, а природа имеет начало и нереализованное будущее. Вселенная до сих пор находится в развитии и становлении как в космологическом, так и в земном масштабе. Как пишет Дж. Хот, «эволюция жизни и краткая история человечества на Земле теперь представляются как беспрецедентные новые главы в космической драме пробуждения»<sup>13</sup>. Интерес христианского богословия к Эйнштейну лежит не в его личной почти мистической любви к вечности, но в космологических следствиях его теории, которые свидетельствуют о том, что Вселенная развивается в реальном времени. С точки зрения Дж. Хота, значение космологии Большого взрыва не в том, что для многих она представлялась поддерживающей идею божественного творения мира «в начале», но в том, что «космос существует как неоконченный рассказ, движущийся в необратимом времени»<sup>14</sup>. Этот неоконченный рассказ продолжает двигаться к цели повествования, к Богу христианской надежды: «Воплощенное Слово не выводит души из времени, но приводит все время к осуществлению в Боге»<sup>15</sup>. Христианская вера принимает время более серьезно, чем делают большинство ученых и философов. Никео-цареградский Символ веры подчеркивает, что Создатель «видимого и невидимого полностью воспринял время, гарантируя его необратимость и обещал спасти его вечно»<sup>16</sup>.

Третья глава книги — «Время» — посвящена трансформации представлений о времени в контексте современной науки. На протяжении многих столетий глубина и огромность времени была непредставима. В донаучном прошлом люди могли с легкостью предполагать, что время не является реальным. Понимание необратимости времени не легко далось ни науке, ни религии: «В религиозной мысли до века науки время иногда казалось подобным коже, которую мир должен сбросить, а не последовательности возможностей для построения ценности и смысла в драме пробуждения»<sup>17</sup>. Современная наука сама возникла из интеллектуального и религиозного окружения, в котором существовал культ вневременности, обусловленный столетиями платоновской религиозной мысли, которая была еще жива в умах натурфилософов. Нахождение понимания означало открытие вневременных геометрических образцов в природе, нежели драматических изменений, протекающих во времени. Философы фокусировались на «музыке

---

<sup>12</sup> Ibid. P. 22.

<sup>13</sup> Ibid. P. 27.

<sup>14</sup> Ibid. P. 28.

<sup>15</sup> Ibid. P. 32.

<sup>16</sup> Ibid. P. 33.

<sup>17</sup> Ibid. P. 35.

сфер», нежели на эпохальных движениях материи. Главная драма, которая заслуживала внимания, была в личном поиске Просвещения посредством освобождения от материи и времени. После Эйнштейна, согласно Дж. Хоту, нам необходимо рассматривать всю Вселенную как драму, которая является неоконченной и изменяющейся. Сегодня большинство космологов убеждены в том, что космос развивается необратимо от прошлого к будущему, при этом будущее космоса с точки зрения космологии выглядит весьма печальным, поскольку заканчивается в распаде и остывании всех существующих известных нам структур, и это печальное эсхатологическое будущее Вселенной ставит более серьезный богословский вопрос: «Спустя триллионы лет с сегодняшнего дня, после того как солнце погребло и вселенная испарилась, будет все также верно, что вы и я жили и что мы были частью великого повествования. Но в чем это будет верно? Ответ богослова: в вечной постоянной заботе Бога, который собирает, воспринимает и искупает полноту событий во времени»<sup>18</sup>. И здесь возникает вопрос о смысле. Мы, люди, в отличие от других живых существ имеем исключительное стремление к смыслу. Дж. Хот задает важный вопрос: «Не может ли быть так, что космический рассказ беремен драматическим смыслом наряду с включенной в него геометрической постижимостью?»<sup>19</sup> С точки зрения Дж. Хоты, главная тема диалога науки и религии состоит в том, как придать смысл всей истории Вселенной, в которой эволюция жизни и история человечества являются лишь недавними эпизодами, а само повествование подразумевает возможность многоуровневого прочтения.

Четвертая глава — «Тайна» — посвящена размышлению о том, что означало представление о тайне для А. Эйнштейна. Он полагал, что наука может расширить наше восприятие тайны. В преданности тайне Эйнштейн подчеркивал, что в реальном мире есть больше того, что может вместить человеческий разум. Он не считал, что реальность состоит исключительно из того, что воспринимается нашими чувствами или того, что может знать наука. Как отмечает Дж. Хот, «без величайшей тайны постижимости вселенной, человеческое вопрошание, включая научное исследование, должно быть немислимым»<sup>20</sup>. Однако вопрос о том, почему Вселенная постижима, Эйнштейн разрешал посредством апелляции к безличному разуму, находящемуся позади Вселенной. Это безличное представление Эйнштейна о Боге делало его восприятие тайны ограниченным, что привело к отрицанию божественного влияния на мир и человеческой свободы. Ответ христианского богословия на эту распространенную интерпретацию состоит в том, чтобы искать тайну не в неизменности законов природы, но «в удивительной драме пробуждения и становления космоса»<sup>21</sup>. В христианском богословии слово «тайна» является другим именованием Бога. Сама огромность Вселенной в пространстве и времени позволяет нам прочитывать повествование о ней как явное выражение божественной трансцендентности и сверхизобилия.

---

<sup>18</sup> Ibid. P. 38.

<sup>19</sup> Ibid. P. 40.

<sup>20</sup> Ibid. P. 50.

<sup>21</sup> Ibid. P. 62.

В пятой главе — «Смысл» — Дж. Хот обращается к одному из важнейших вопросов нашего существования о том, имеет ли история Вселенной какой-либо смысл или это представление является иллюзией. Дж. Хот отмечает, что Эйнштейн отвергал идею личного Бога не из преданности атеизму, от которого он сознательно дистанцировался, но ради того, что он считал аутентичной религией. Истинная религия для Эйнштейна означает скромную преданность великой тайне математической гармонии, лежащей в основании физической Вселенной. Так, он писал: «Ученый обладает чувством универсальной причинности... Его религиозное чувство принимает форму восторженного удивления гармонией естественного закона, который открывает разум такого превосходства, что в сравнении с ним все систематическое мышление и действие людей является совершенно незначительной рефлексией...»<sup>22</sup> Это религиозное чувство, а также приверженность Эйнштейна концепции вечности привела к тому, что Эйнштейн не придавал никакого религиозного смысла времени и не верил в личного Бога, о котором говорит Библия. Он полагал, что признание такого Бога должно приводить к разрушению закономерностей природы, однако, как указывает проф. Хот, «богословие не ищет чудесных исключений из правил природы, на которых основана наука»<sup>23</sup>. Целью богословия является поиск смысла Вселенной, который не предполагает нарушения законов природы. Если Вселенная, в которой мы живем, находится в становлении, то любой такой смысл является лишь частичным. Хот полагает, что нам необходимо принять предварительный подход к нашему прочтению Вселенной. Вселенная в этом понимании не проект, а драма, подобная роману, смысл и значение эпизодов которого становится понятным по мере развертывания сюжета. Хот полагает, что главная проблема состоит в том, как мы прочитываем сегодня этот рассказ. В настоящее время есть три главных способа прочтения: археонимия, которую предлагает современная версия научного материализма, аналогия, представленная классической средневековой теологией, и ожидание — подход, который, как полагает Дж. Хот, наиболее уместен для богословия после Эйнштейна<sup>24</sup>.

Археонимический взгляд на время обращен назад, к началу. Вселенная возникла как безжизненная совокупность частиц, лишённая разума и смысла. Совершенно случайно вследствие скопления частиц возникли разумные существа. Хот указывает на фатальную ошибку археонимической позиции: ученые, которые верят, что неразумная материя является предельной реальностью, тем не менее полагают, что их разуму можно доверять в восприятии смысла Вселенной. Но если неразумная материя является материалом, из которого состоит разум материалиста, почему мы должны доверять этому разуму? Неявно даже ученый-материалист верит, что в повествовании о Вселенной есть нечто большее, чем неразумная материя. В любом случае, археонимический взгляд на будущее является предельно пессимистичным. Вселенная умрет и вместе с ней в бессмысленную бездну вечного ничто канут разум, сознание, мораль и искусство.

---

<sup>22</sup> Ibid. P. 63.

<sup>23</sup> Ibid. P. 65.

<sup>24</sup> Ibid. P. 69.

Другой подход к пониманию времени Хот называет аналогией, и этот подход связан с широко распространенным представлением о том, что настоящий мир является преходящим, а подлинное бытие вечным и неизменным. С точки зрения этого подхода, предельный смысл находится в вечности, где прошлое, настоящее и будущее существуют в уме Бога. Не существует никакой драмы в этой Вселенной, никакой ценности в течении времени. Для людей, которые ищут смысла только в вечности Бога, время является более или менее бессмысленным. Вселенная является рассказом, который был рассказан полностью в самом начале. Дж. Хот полагает, что богословие после Эйнштейна должно отстаивать иной взгляд на время как предвкушение или ожидание эсхатологического будущего. Христианство настаивает на важности времени. Бог Авраама и Отец Иисуса Христа вовлечен в историю Вселенной. Никейский Символ веры утверждает, что христианская надежда смотрит вперед, ожидая «жизни будущего века». Вселенная является рассказом, который только начинает разворачиваться. Хот полагает, что мы должны жить в ожидании разворачивания повествования и в надежде, поскольку Бог Библии есть Бог времени, изменения и драмы, а не далекий Бог философии, безразличный к судьбе Вселенной. С самого начала, с призвания Авраама до драматичного вхождения во время Бога в личности Иисуса из Назарета, библейская вера всегда была основана на убеждении, что история имеет смысл. Наша история и история Вселенной имеют смысл, но раскрытие этого смысла станет понятным только в эсхатологическом будущем, к которому Бог влечет все творение. Хот подчеркивает, что ожидание не означает, что Вселенная движется к заранее predetermined и фиксированной цели: «Ожидание позволяет вселенной быть раскрывающейся темпоральной драмой, чей смысл мы можем понять только с активной внимательностью»<sup>25</sup>. Хот предлагает следующий пример. Представим себе ситуацию, что мы наблюдаем Вселенную вскоре после Большого Взрыва, и продолжаем ее наблюдать последующие несколько миллиардов лет. Ни археология, ни аналогия не могут дать нам никакого основания полагать, что во Вселенной может возникнуть нечто подобное жизни и, тем более, человек. Только ожидание и надежда позволили бы нам верить в то, что во Вселенной возникнет нечто удивительное, чего никогда не существовало. Хот полагает, что и сегодня мы не должны отчаиваться вследствие того, что еще не можем понять полный смысл Вселенной: «Достаточно знать, что нечто подобное пробуждению происходит в космической истории и теперь. Возможно, что деятельность, которая происходит в наших умах в настоящее время, когда мы ищем смысла и истины, является свидетельством того, что происходит пробуждение космоса»<sup>26</sup>. Хот полагает, что наука после Эйнштейна позволяет нам восстановить ранее утраченную матрицу древнехристианской веры, выраженную в Символе веры, поскольку «функция веры и Символа состоит в том, чтобы направить наше внимание вперед, к горизонту возможных будущих томов, которые еще должны быть написаны»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Ibid. P. 75.

<sup>26</sup> Ibid. P. 78.

<sup>27</sup> Ibid. P. 79.



В шестой главе — «Начала» — Хот подчеркивает, что наше представление о начале Вселенной радикальным образом изменилось благодаря ОТО Эйнштейна и возникшей из нее научной космологии. Как мы знаем сегодня, уже в начале своего существования 13,8 млрд лет назад Вселенная обладала чрезвычайно специфическими физическими характеристиками, которые допускали появление в ней в определенный момент эволюции жизни, разума и свободы. При этом модель «ожидания» Хота предполагает, что поиск космического начала невозможно отделить от более важной озабоченности космическим будущим. Разговор о Боге после Эйнштейна предполагает, что Вселенной постоянно дается новое будущее: «Богословие ожидания рассматривает длительное время как дар, наполненный смыслом. По мере того, как вселенная пробуждается к приглашению Бога, божественное терпение ожидает развития вселенной... Главная христианская интуиция состоит в том, что время имеет отношение к Богу. В противном случае трудно представить, что Бог действительно любит и заботится о творении»<sup>28</sup>. Эта забота Бога о творении осуществляется Им не в начале в далеком прошлом, но постоянно в каждый момент времени, направляя Вселенную к Себе как предельной цели.

Седьмая глава — «Жизнь» — посвящена богословскому пониманию феномена жизни, которое по аналогии с физической историей Вселенной не должно конкурировать с научным пониманием, поскольку богословское и научное понимание жизни говорят о различных аспектах: «Когда Никейский Символ веры исповедует Святого Духа “Господом животворящим”, он говорит не научно, а скорее драматически. Когда научно образованные христиане повторяют Символ веры, они не беспокоятся о каком-либо конфликте с тем, чему они научились на лекции или в лаборатории о спонтанном начале жизни, о ее молекулярном устройстве, или о длительной и постепенной эволюции видов. Ничто в науке не противоречит модели ожидания, предполагающей, что возникновение жизни придает драматически новый смысл всему рассказу о природе»<sup>29</sup>. Однако в рамках самого научного описания возникают метафизические вопросы, которые не могут быть разрешены исключительно самой наукой, они требуют некоторого более фундаментального понимания. Археонимическое понимание жизни стремится свести живое к неживому. С этой точки зрения «...огромность пространства, времени и чисел не представляет собой благотворную матрицу жизни, но является доказательством того, что вселенная полностью безразлична к ней»<sup>30</sup>. В археонимическом и аналогичном прочтении космической истории жизнь возникает вопреки, а не благодаря фундаментальным свойствам физической Вселенной, однако такой подход входит в противоречие с тем, что мы знаем сегодня о свойствах нашей Вселенной. С точки зрения модели «ожидания», возникновение и сам феномен жизни является включенным в историю Вселенной как драмы, которая продолжает свое разворачивание и сегодня.

Следующая глава — «Мысль» — рассматривает возникновение мышления и сознания с перспективы богословия ожидания, вне которого разум

<sup>28</sup> Ibid. P. 94.

<sup>29</sup> Ibid. P. 112.

<sup>30</sup> Ibid. P. 101.

и сознание не могут иметь адекватного понимания: «...современный археонимический материализм, сводя разум к неразумному, поднимает вопрос о том, как мы можем доверять нашим умам руководить нами к правильному пониманию, т. е. к истине. Для того, чтобы оправдать доверие к нашему разуму, нам необходимо отвергнуть археонимический материализм... Если мы смотрим на вещи с перспективы ожидания, то вся вселенная, включая наши умы — уже находится в понимании обетования, расцветающего на горизонте того, чего еще нет»<sup>31</sup>.

Девятая глава — «Свобода» — посвящена одному из самых трудных для Эйнштейна вопросов, поскольку, придерживаясь пантеистического мировоззрения, он отвергал свободу как иллюзию. Отвечая Эйнштейну, Дж. Хот пишет: «Свобода не в правилах, но в открытости повествования о Вселенной тому, чего еще нет. Свобода не в прерывании законов природы, как ее карикатурно изображал Эйнштейн. Свобода связывает себя с необратимым темпоральным потоком, который освобождает вселенную каждый момент от неизменности прошлого»<sup>32</sup>. Свобода может существовать только во Вселенной, которая предназначена стать чем-то новым. Свобода представлена не в геометрии природы, поскольку геометрия подобна грамматике, которая используется для выражения смыслов, но многообразие смыслов не содержится в самой грамматике. Неизменность законов природы не исключает возможности возникновения новых моментов, глав и эпох по мере разворачивания Вселенной. С точки зрения физики Эйнштейн был прав, говоря, что законы природы действовали и продолжают действовать предсказуемо и универсально. Но поскольку космос является рассказом, а не механизмом, его законы функционируют подобно правилам грамматики. Их предсказуемость полностью совместима с появлением новизны и свободы в творении. Дж. Хот подчеркивает, что дискуссии о свободе неотделимы от дискуссий об объективной реальности времени: «Свобода может существовать только во вселенной, которая предназначена стать чем-то новым. Вселенная может стать действительно новой, однако, только если время течет необратимо»<sup>33</sup>.

В десятой главе — «Вера» — автор обсуждает вопрос о роли веры в жизни А. Эйнштейна и деятельности ученого. Можно выделить четыре аспекта веры Эйнштейна, которые важны для того, чтобы практика науки имела смысл:

1. Вера, что Вселенная постижима.
2. Вера, что поиск истины ценен сам по себе.
3. Вера, что безусловно правильными являются честность, смирение, великодушие и открытость в том, чтобы делиться своими идеями и экспериментами с другими.
4. Вера, что собственный разум человека способен постичь разумность и отличить истинное от ложного<sup>34</sup>.

Положительным аспектом такого понимания веры является тот факт, что в практике научной деятельности ученый не может обходиться без веры,

---

<sup>31</sup> Ibid. P. 128.

<sup>32</sup> Ibid. P. 141.

<sup>33</sup> Ibid. P. 142.

<sup>34</sup> Ibid. P. 146.

однако характер этой веры является весьма ограниченным в сравнении с религиозной верой. Научная вера недостаточна, чтобы понять смысл существования Вселенной. Неудивительно, что многие ученые выражают археонимический пессимизм в отношении будущего Вселенной. Постижимость Вселенной в рамках археонимической веры становится иллюзией, и это очень ярко выражал нобелевский лауреат по физике С. Вайнберг, когда писал следующие строки: «чем более постижимой представляется Вселенная, тем более она кажется бессмысленной»<sup>35</sup>. Однако с точки зрения модели «ожидания» вера связывает себя с длительным драматическим развертыванием Вселенной. Природа представляет собой не геометрический замысел, но обетование более полного бытия. Дж. Хот подчеркивает, что ОТО открыла возможность, что Вселенная имеет нарративную постижимость, которой не может открыть геометрия: «Вселенная является рассказом, и так как рассказ делается для того, чтобы нести смысл, постижимость, которая глубже геометрии, может находиться ниже поверхности природы в необратимом течении времени. Функция веры в том, чтобы наши умы были открыты не только геометрическому, но и драматическому смыслу»<sup>36</sup>.

Драматический смысл развертывающегося рассказа, каким является Вселенная, не лежит на поверхности и полностью раскроется в эсхатологическом будущем полноты времени, поэтому стремление к постижению этого смысла не может существовать без надежды, которой посвящена следующая глава. На протяжении последних 20-ти лет в науке и богословии обсуждалась проблема конечной тщетности Вселенной, которая погибнет либо в вечном холоде, либо в невероятной жаре очередного коллапса к сингулярности. Дж. Хот подчеркивает, что геометрия Вселенной не дает нам ответа на вопрос о смысле драмы, поскольку смысл содержится не в правилах грамматики: «Даже если с научной перспективы вселенная в конечном итоге подвергнется смерти посредством коллапса энергии, богословская позиция, представленная здесь, допускает, что все, что происходит в космической драме, вечно очищается, сохраняется и искупается собственным состраданием Бога — т. е. способностью Бога к вечной заботе»<sup>37</sup>. Именно безграничное сострадание Бога дает нам основание надежды перед лицом вечной тщетности времени. В ожидании окончательной победы жизни над смертью и «жизни будущего века» богословие указывает на конечное преобразование творения в новое творение по образу воскресшего Христа.

Эта надежда на преобразование творения невозможна без понимания кенозиса, самоуничтожения Бога в распятии и смерти на кресте. Для Дж. Хотта кенозис Сына Божия является ключом к пониманию отношения Бога к своему творению не только в искуплении человечества, но и во всей истории Вселенной с момента ее возникновения. Именно поэтому двенадцатая глава посвящена теме сострадания. Кенотическое богословие творения развивалось Дж. Хотом в его предшествующих книгах и сегодня становится одним из важнейших

<sup>35</sup> Вайнберг С. Первые три минуты. Современный взгляд на происхождение Вселенной. М., 1981. С. 143.

<sup>36</sup> Naught J. God after Einstein... P. 154.

<sup>37</sup> Ibid. P. 168.

аспектов богословского понимания творения в диалоге науки и религии. Поскольку Вселенная является неоконченной, в ней существует пропасть между тем, что существует в действительности, и тем, что ожидается в будущем. Кенотическое богословие творения для многих христиан является одной из самых сложных тем, поскольку предполагает, что зло и страдание мира является в некотором смысле неизбежным следствием возможности творения развиваться независимо от Бога. Однако эта «теневая сторона» творения ожидает эсхатологического изменения благодаря безграничному состраданию Бога, Который является основанием надежды и искупителем творения. Однако рассказ о творении продолжается с появлением человека, в котором, по слову В. Н. Лосского «...он (тварный мир) высказывается, и только от нас зависит — богохульствует он или молится»<sup>38</sup>. Этот рассказ продолжается в поставленной Богом перед человеком задаче «возделывать и хранить рай», поэтому неудивительно, что завершающая глава книги называется «Забота о творении». Дж. Хот подчеркивает, что средневековая модель «аналогии» не могла учитывать полноты реальности времени и длительности космической истории, а также осознания того, что Вселенная представляет собой мир становления, рассказ, который еще не закончен. Еще менее способен понять смысл и глубину творения археологический подход научных материалистов: «Видение природы как ожидания требует новых мыслей о повелении библейского Бога людям быть верными «служителями» творения. Природа не только таинство, но и обетование. Прочтение природы в модели ожидания побуждает нас, следовательно, заботиться о космосе, поскольку как мы все знаем, естественный мир беремен невыразимым будущим, превосходящим все, что мы люди можем в настоящее время предсказать или спланировать. Мы лелеем естественный мир не только потому, что он является откровением Бога, но также потому, что он беремен Абсолютным Будущим, к которому жизнь стремится как к своему истинному основанию и судьбе»<sup>39</sup>.

До начала XX в. ученые и богословы не знали почти ничего об огромности времени и соответствующей безмерности пространства. Но теперь, после Эйнштейна, космология предлагает богословию, как указывает Дж. Хот, новый способ понимания вечных вопросов о материи, времени, Боге, космической цели и значении нашей жизни. Вселенная не должна мыслиться просто как бесконечный поток безжизненных и лишенных разума атомов в бессмысленной серии событий. Скорее Вселенная представляет собой темпоральную драму пробуждения, чей смысл может быть раскрыт только постепенно в духе ожидания и надежды, направленной к горизонту космического будущего. Дж. Хот подчеркивает, что главное значение Эйнштейна для богословия лежит не в любви к вечности, не в его представлениях о религии, вере и Боге, но в том, что он сделал материю неотделимой от времени, что требует от нас понимания нарративной сложности Вселенной. Сам Эйнштейн не замечал этого нарратива, поскольку придерживался пантеистических представлений

<sup>38</sup> Лосский В. Н. *Догматическое богословие // Его же. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. С. 459.*

<sup>39</sup> *Haught J. God after Einstein... P. 195.*

о Боге, который безразличен ко времени и судьбе человека. Однако неотделимость материи от времени придает времени глубокую реальность и жизненность, которая выражена в христианстве как религии, укорененной в историческом времени. Никео-Цареградский символ веры, который мы исповедуем, подчеркивает эту реальность и смысл времени, говоря о Господе Иисусе Христе, распятом при Понтии Пилате, а также о том, что время имеет смысл и исполнение в «жизни будущего века».

Книга, несомненно, будет полезна тем, кто интересуется вопросами взаимоотношения науки и богословия.

### Источники и литература

1. *Вайнберг С.* Первые три минуты. Современный взгляд на происхождение Вселенной. М.: Энергоиздат, 1981. 209 с.
2. *Кириянов Д., свящ.* Наука и религия в мировоззрении Жоржа Леметра // Портал Богослов.Ru. URL: <https://bogoslov.ru/article/2974270> (дата обращения: 27.03.2023).
3. *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Его же.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. 586 с.
4. *Фридман А.* Мир как пространство и время. М.: Наука, 1965. 110 с.
5. *Хот Дж.* Бог после Дарвина. Богословие эволюции. М.: ББИ, 2011. 236 с.
6. *Naught J.* God after Einstein: What's Really Going On in the Universe? New Heaven — London: Yale University Press, 2022. 248 p.

*О. Б. Сокурова*

## **Христианская культура: восхождение к Первообразу. Отзыв на монографию А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022**

УДК 130.2:27-1+655.552

DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_302

EDN САВJYТ



*Аннотация:* Статья является отзывом на книгу доцента кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии А. В. Маркидонова «Богословие и культура» (2022). Книга составлена из статей, опубликованных в разное время и неизменно привлекавших к себе внимание читателей. При этом она производит целостное впечатление благодаря единым мировоззренческим установкам автора, а также выработанной им методологии строго православного богословского подхода к явлениям культуры. На протяжении всего исследования просматривается сквозная авторская мысль о «событии возрастания» — одном из главных признаков христианской культуры, эсхатологически ориентированном движении, в котором явлен благодарный творческий ответ человека на полученный от Творца дар бытия и блага, на событие Боговоплощения. Книга А. В. Маркидонова отличается постановкой сложных и очень актуальных культурологических проблем, а также глубиной и творческой смелостью их решения. Внутренняя свобода размышлений автора книги сочетается с высокой ответственностью мысли и слова.

*Ключевые слова:* А. В. Маркидонов, христианская культурология, Православная Церковь, богословие, культ и культура, Византия и Древняя Русь, святоотеческая традиция, история, эсхатология, аскеза, сотериология, духовная природа красоты, просвещение, творческая свобода, служение, ответственность.

*Об авторе:* **Ольга Борисовна Сокурова**

Доктор культурологии, доцент кафедры истории западноевропейской и русской культуры Института истории СПбГУ.

E-mail: sokurova\_ob@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2310-3219>

*Для цитирования:* Сокурова О. Б. Христианская культура: восхождение к Первообразу. Отзыв на монографию А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 302–310.

Статья поступила в редакцию 14.03.2023; одобрена после рецензирования 28.03.2023; принята к публикации 31.03.2023.

---

*Olga B. Sokurova*

## **Christian Culture: the Ascent to the Prototype. Review of the monograph by A. V. Markidonov “Theology and Culture”. St. Petersburg: SPbTA Publishing House, 2022**

UDC 130.2:27-1+655.552  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_302  
EDN CABJYT



*Abstract:* The article is a review of the book “Theology and Culture” (2022) by A. V. Markidonov, Associate Professor of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy. The book is composed of the articles published at different times, which invariably attracted the attention of readers. At the same time, it makes a holistic impression due to the author’s unified worldview, as well as to the methodology of the strictly Orthodox theological approach to cultural phenomena that he developed. Throughout the study, the author’s thought about the “event of growth” is seen — one of the main signs of Christian culture, an eschatologically oriented movement, which reveals a person’s grateful creative response to the gift of being and goodness received from the Creator, and to the event of the Incarnation. The book by A. V. Markidonov is distinguished by the formulation of complex and very topical cultural problems, as well as by the depth and creative courage of their solution. The inner freedom of thought of the book author is combined with a high responsibility of thought and word.

*Keywords:* A. V. Markidonov, Christian Cultural Studies, Orthodox Church, theology, cult and culture, Byzantium and Ancient Rus’, patristic tradition, history, eschatology, asceticism, soteriology, spiritual nature of beauty, enlightenment, creative freedom, service, responsibility.

### **About the author: Olga Borisovna Sokurova**

Doctor of Cultural Studies, Associate Professor of the Department of the History of Western European and Russian Culture at the Institute of History of the St. Petersburg State University.

E-mail: sokurova\_ob@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2310-3219>

*For citation:* Sokurova O. B. Christian Culture: the Ascent to the Prototype. Review of the monograph by A. V. Markidonov “Theology and Culture”. St. Petersburg: SPbTA Publishing House, 2022. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 302–310.

The article was submitted 14.03.2023; approved after reviewing 28.03.2023; accepted for publication 31.03.2023.

Издание книги Александра Васильевича Маркидонова — настоящее событие в области современного богословского постижения культуры<sup>1</sup>. В книге собраны статьи разных лет, каждая из которых сразу после публикации привлекала к себе повышенное внимание наиболее вдумчивых и взыскательных православных читателей и ученых-гуманитариев<sup>2</sup>. И вот теперь эти статьи, продуманно выстроенные и объединенные в масштабном монографическом исследовании, производят качественно новое, целостное впечатление — прежде всего развитием значимых тем и постановкой очень сложных культурологических проблем, а также глубиной и творческой смелостью их решения. Внутренняя свобода размышлений автора книги сочетается с ответственностью мысли, находящей твердую опору в Священном Писании и превосходном знании святоотеческой литературы. На страницах книги неоднократно встречаются ссылки на Деяния Вселенских Соборов, творения Дионисия Ареопагита, святых Иоанна Златоуста, Григория Паламы, Симеона Нового Богослова, Исаака Сирина, Иоанна Дамаскина, Максима Грека, Феофана Затворника — всех имен не перечисть. Цитируются сочинения философов — от Платона до Хайдеггера. Приводятся мнения современных выдающихся пастырей и мыслителей, — отдельная глава посвящена, например, тайне человека в «динамической антропологии» митрополита Антония Сурожского. В книге содержатся тонкие и точные наблюдения относительно художественного метода Ф. М. Достоевского, духовной проблематики творений византийских и древнерусских авторов, в ней присутствуют свежие — не литературоведческие, а богословские — ракурсы рассмотрения «Студента» А. П. Чехова, «Сталкера» А. Тарковского и других выдающихся произведений культуры.

Динамизм и диалектика авторской мысли обусловлены тем, что в большинстве статей рассматриваются сходства и различия, «сближения и размежевания», иерархическое взаимодействие, а в иных случаях — принципиальное противостояние парных понятий или явлений. Например, культа и культуры, космоса и истории, неоплатонизма и христианства, слова и молчания, научной школы и богословия, силы и правды в сфере власти, принципиально различного понимания просвещения в Православии и секулярной идеологии Нового времени.

---

<sup>1</sup> *Фатеев В. А.* Византийско-русская духовная традиция и богословие в контексте культуры. Отзыв на книгу А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 289–302.

<sup>2</sup> *Маркидонов А. В.* Культура школы в горизонте веросознания: по поводу миссии святых Кирилла и Мефодия // Русско-Византийский вестник. СПб., 2018. № 1. С. 31–39; *Его же.* О теологизации грамматического знания в русской книжности XVII века (на примере московского издания «Грамматики» Мелетия Смотрицкого 1648 г.) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 2 (4). С. 106–130. См. также: *Его же.* А. С. Хомяков и некоторые философские параллели к одной богословской предпосылке // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (4). С. 9–21; *Его же.* Ответственность и солидарность в жизни и богословии митрополита Антония Сурожского // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 106–115; *Его же.* О работах Г. А. Острогорского на богословские и церковно-исторические темы // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 54–66.



И еще одна пара — разноречивых идейно-эстетических установок К. Н. Леонтьева и Ф. М. Достоевского — анализируется в книге А. В. Маркидонова, являясь дополнительным подтверждением ее актуальности. Дело в том, что отмечавшиеся недавно юбилейные даты, связанные с именами названных знаменитых писателей, побудили исследователей вновь вспомнить полемические выпады Леонтьева против Достоевского<sup>3</sup>. И опять, с новой силой, разгорелась дискуссия относительно справедливости или предвзятости леонтьевской позиции. Во время юбилейных торжеств автору этих строк привелось работать над статьей «Философия свободы в творчестве Ф. Н. Достоевского» и принимать участие в конференциях, посвященных великому писателю. «Предрассудки любимой мысли», если использовать известную пушкинскую формулу, некоторых выступавших были очевидны. И вот в только что опубликованной книге «Богословие и культура» мною была с великим удовлетворением обнаружена очень выверенная, беспристрастная и пронизательная, отличная от всех других точка зрения на данную тему.

В своей статье я не могла не сослаться на мнение Александра Васильевича по возникшему спорному и сложному вопросу. Позволю себе процитировать соответствующий фрагмент: «В главе, посвященной “цветущей сложности” двух писателей-современников, А. В. Маркидонов отмечает, что для Леонтьева характерно глубокое и строгое размежевание двух миров — земного и небесного; ограниченного человеческого — и трансцендентного, вневременного, Божественного. Такое размежевание оправдано и бесспорно. Но, в представлении Леонтьева, непроницаемость Трансцендентного для человеческого мира обусловлена непреложным действием в этом мире природных законов или их аналогов — в том числе в сфере истории или аскетики. Отсюда, по обоснованному выводу ученого, в области антропологического опыта Леонтьев неожиданно обнаруживает склонность к сциентизации, выражающейся в преобладании “природно-процессуального” (и по существу, детерминирующего) начала над началом творческим, свободным, “природное” превосходящим<sup>4</sup>. Совсем иначе, справедливо считает А. В. Маркидонов, обстоит дело у Достоевского: “Он изначально динамичен, даже катастрофичен и загадочно-непредсказуем. Анти-рассудочные, анти-сциентистские инвективы Достоевского<sup>5</sup> служат у него реабилитации и торжеству подлинной безусловной свободы. В ней для Достоевского — суть человека; он экзистенциалист: сама природа человеческая осуществляется в свободе и только через нее может достичь своего совершенства — приобрести образ и достоинство личности”<sup>6</sup>. По мнению исследователя, эмпиризму, психологизму и сциентизму Леонтьева никак не может соответствовать метафизика Достоевского: “Человек

<sup>3</sup> Даренский В. Ю. Концепция «розового христианства» К. Леонтьева: непонятое прочтение // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 70–85.

<sup>4</sup> Маркидонов А. В. К. Н. Леонтьев и Ф. М. Достоевский: «цветущая сложность» разногласия // *Его же*. Богословие и культура. СПб., 2022. С. 196.

<sup>5</sup> Герой «Записок из подполья» по поводу сциентизма иронически замечает, что законы природы стоит только открыть, и за поступки свои человек отвечать не будет, поэтому жить ему станет чрезвычайно легко.

<sup>6</sup> Там же. С. 197.

у него — существо “экстатическое”, природа его открыта, она “не безусловно детерминирована, а точнее, — он имеет способность (как некую судьбу свою) превосходить природу. Выступать за свои границы (переступить) — это и призвание человека, и его трагедия, поскольку эмпирически (и психофизически, и социально) он все-таки связан...”<sup>7</sup>»<sup>8</sup>.

Таким образом, «цветущая сложность разноречия» двух писателей показана автором книги в убедительном со-противопоставлении. К сказанному остается добавить, что А. В. Маркидонов приходит к выводу, что и Достоевский, и Леонтьев отобразили духовный опыт Церкви, целостность которого включает в себя и превосходит эти «разноречия». И все же, как представляется, автору книги особенно близка выраженная Достоевским через слова старца Зосимы мысль о «тайном сокровенном ощущении живой связи нашей с миром иным, миром горним и высшим». Он пишет: «Достоевский, трезво осознавая косность эмпирического (“ветхого”) человека, исходил, тем не менее, из некоей первичной (первозданной) расположенности природы человеческой к горнему, трансцендентному, благодатному бытию»<sup>9</sup>.

При этом отмечается созвучие мысли Достоевского с учением некоторых святых отцов, например, прп. Иоанна Дамаскина, о том, что человек сотворен в общении с Богом и находится в состоянии перехода от человеческого к божественному, от тварного к нетварному. С этим связано его стремление к выходу за пределы эмпирической замкнутости, прорыву в новое, иное измерение бытия. Богословский метод, примененный А. В. Маркидоновым к постижению художественно-мировоззренческой основы произведений Достоевского, дает возможность увидеть, что их глубинный смысл может быть понятен только в контексте христианской культуры, ее истоков и целей. На них и сосредоточено внимание автора книги — и тогда, когда речь идет как об отдельных выдающихся памятниках культуры («Святой Троице» Андрея Рублева, Толковой Палее, «Слове о Законе и благодати» митр. Илариона, «Повести о Петре и Февронии», послании старца Филофея и др.), так и о масштабных проблемах истории, науки, искусства, образования, политики, обозначенных в названиях глав<sup>10</sup>.

Уже с первых страниц и на протяжении всего исследования просматривается сквозная авторская мысль об одном из главных свойств христианской культуры — «событии возрастания», эсхатологически ориентированном движении, в котором явлен благодарный творческий ответ человека на событие Боговоплощения. Имея между собой генетическую связь, культ и культура различаются, как показывает автор, устойчивостью культа и динамикой культуры, ибо именно в культуре совершается бесконечный процесс устремленности творения к Творцу, сопряженной с риском и достоинством человеческой

<sup>7</sup> Там же. С. 199.

<sup>8</sup> Сокурова О. Б. Философия свободы в творчестве Ф. М. Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 39–40.

<sup>9</sup> Маркидонов А. В. Богословие и культура... С. 200.

<sup>10</sup> См. также: Экология культуры: природа и человек в культурно-цивилизационном пространстве: сб. ст. по материалам международных научных семинаров / Под ред. О. Б. Сокуровой, М. Н. Цветаевой. СПб., 2022. С. 156–173.

свободы. Поэтому культ не может быть заменен культурой, а культура не может быть отменена в «пользу» культа: в ее пространстве «совершаются судьбы нашего спасения». «Бог христианского Откровения не оставляет человеку никакой возможности удовольствоваться только человеческим, остаться при себе». Но, расставаясь с замкнутостью в самом себе, а значит, и с собственной внутренней пустотой, и смиренно сознавая при этом радикальное различие Творца и творения, человек в своей нравственно-аскетической устремленности к Творцу, как показано в книге, вступает в этом движении возрастания на спасительный путь во Христе. Отрекаясь от себя, от своей ветхой данности, он парадоксальным образом движется к творческому исполнению заданности Творца о самом себе, к возможности в приближении к Первообразу обрести истинного себя в своей изначальной человеческой природе и в том достоинстве, которое выше нее.

И еще одну сквозную мысль автора книги следовало бы выделить особо. Ключевым в ней является слово «Дар». Автор в богословском ключе осмысливает движение дарения со стороны Бога и движение усилия восприятия дара со стороны человека. Отметим, что наиважнейшее в христианской культуре и введенное в нее апостолом Павлом слово «благодать» (со «Слова о Законе и Благодати» началась самостоятельная литература Древней Руси) указывает на то, что благо не принадлежит человеку, а дано ему свыше как дар. Само бытие, как показано в книге, экзистенциально и нравственно-аскетически переживается верующим человеком как дар Божий; в пространстве христианской культуры как дар осознается и эллинская ученость, утратившая свою обязательность, но приобретаемая в свободном волеизъявлении; как дар воспринимал православный император свою, казалось бы, неограниченную власть, осознавая ее как ответственное служение Царю Христу и подготовку своих подданных к Царству Божию, «семя которого постепенно вызревает в истории человеческих свершений», — иными словами, «конкретно-политическая реальность осуществляется под знаком конца, в модусе присутствия Царства, которое не от мира сего»<sup>11</sup>. Да и что из прекрасного, разумного и благого в нашей жизни не является даром Творца? Поэтому столь значим для носителей христианской культуры этос благодарения, а сам творческий процесс предполагает «ответственность созерцания, спонтанность, выверенную изнутри в некоторой первичной, благодарной, а потому трезвенно-зрячей расположенности человека к бытию и в самом бытии»<sup>12</sup>.

Размышляя о христианских началах Византийской и унаследовавшей ее традицию славяно-русской культуры, А. В. Маркидонов подчеркивает их иконичность и экзистенциальную открытость Богу. Здесь осуществляется, отмечает автор, прежде всего, движение сверху вниз — от Бога к человеку. Но есть и встречное движение, снизу вверх — в молитвенном восхождении, в духовном возрастании, в самой интенции устремленности к Первообразу. Поэтому наиболее пристальное внимание в главах, посвященных византийской и русской культуре, автор уделяет синэргизму и символизму.

<sup>11</sup> Маркидонов А. В. Богословие и культура... С. 331, 332.

<sup>12</sup> Там же. С. 12.

Чрезвычайно интересными и ценными представляются мысли А. В. Маркидонова о Никео-Цареградском Символе веры, в котором, при внимательном рассмотрении, открывается «обратная перспектива» познания Истины — в последовательном движении от сокрытости к явленности, от Творца к творению. Мы видим, что единство Церкви, Ее соборность (кафоличность) укоренены в неслиянном и нераздельном единстве Лиц Святой Троицы. Восстанавливая цельность устройства твари в ее согласии с Творцом, наша Церковь тем самым ис-целяет человеческие души. По образному выражению автора, восходящему к святоотеческим текстам, православная вера предстает в ее Символе как нешвенный хитон, ибо она соткана не из человеческих мыслей.

В «Св. Троице» прп. Андрея Рублева, в которой священная тайна Троицкого единства, а значит, и самая суть православного Символа веры переданы боговдохновенным языком древнерусской иконописи, автором раскрыта все та же, содержащаяся в этом образе, горняя («обратная») перспектива превечного Совета Отца, Сына и Святого Духа в горизонте Божественного предвидения и Домостроительства спасения человека еще до его сотворения. Добавим, что предстоящий священному образу человек призывается к участию в Троицком единстве через церковное приобщение к евхаристической чаше (чаша является смысловым и композиционным центром рублевской иконы).

В связи со сказанным хотелось бы выделить очень значимую мысль книги, связанную с особым почитанием животворящей тайны Святой Троицы еще в одной сфере отечественной культуры: «Реалистический символизм древнерусского языкового сознания, исходя из сближения чтения с молитвой, а текста с иконой, опирался на иконичность самого человеческого естества, сотворенного по образу Божию <...> В древнерусской словесности... образ бытия Святой Троицы устойчиво проецируется на устройство человеческой души (ум, слово, дух) <...> Сравнение бытия Троицы с устройением души приходит на Русь, становится здесь излюбленным и переживается с особой проникновенностью»<sup>13</sup>.

Как исследователь, много лет занимавшийся словом и словесностью в духовном пространстве русской культуры<sup>14</sup>, хочу отметить, что в книге А. В. Маркидонова с особой глубиной показан символический характер христианской словесности. Автор отмечает, что в этой традиции слово свободно от крайностей реализма и номинализма. Оно здесь «не владеет сущим, но возводит нас в его смысловой горизонт». Язык Православной Церкви иконичен, как и вся ее культура. Благодаря этому несказуемое и невыразимое все-таки оказываются, по выражению автора, сообщаемыми, но осуществляется это особым способом — через символические образы, а также смиренное «онемение» человеческого слова и «воздыхания неизреченные». Существует, как сказано в книге, самая главная, «невыговариваемая тайна спасения», которую подобает «почтить молчанием»: «Да молчит убо всякая плоть человека»...

<sup>13</sup> Там же. С. 363–364.

<sup>14</sup> Сокурова О. Б. Слово в истории русской духовности и культуры: монография // История и культура. Вып. 10 (10). СПб., 2013; *Ее же*. Г. В. Свиридов и А. А. Блок: мысли о России // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 73–81; *Ее же*. Эпоха катастроф и идея «любви собирающей» в религиозно-философских трудах Е. Н. Трубецкого // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 96–112.

Можно только догадываться, насколько самому автору было сложно выразить невыразимое и облекать в словесную ткань то, перед чем человеческий язык смиренно признает свою немощь. Поэтому подчас можно заметить, что язык книги затруднен и усложнен. Но при этом чувствуется величайшая ответственность автора за точность каждого слова в передаче «запредельных» смыслов. Чтение подобной книги должно быть не просто чтением, но внимательным «вчитыванием», вниканием в каждое слово и суждение. Это требует серьезного духовного труда, но такой труд будет обязательно вознагражден достижением нового, высшего уровня в понимании христианской культуры — культуры «умного художества», возрастания души и неустанного внутреннего делания.

Хотелось бы поблагодарить А. В. Маркидонова, а также кафедру богословия и издательство Санкт-Петербургской духовной академии за выход в свет этой поистине драгоценной и своевременной книги. В ней, как и в православной культуре в целом, осуществляется, говоря словами автора, «парадокс присутствия недостижимого».

### Источники и литература

1. Даренский В. Ю. Концепция «розового христианства» К. Леонтьева: непонятое пророчество // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 70–85.
2. Маркидонов А. В. А. С. Хомяков и некоторые философские параллели к одной богословской предпосылке // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (4). С. 9–21.
3. Маркидонов А. В. Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с. (Теология: история и современность).
4. Маркидонов А. В. Культура школы в горизонте веросознания: по поводу миссии святых Кирилла и Мефодия // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 31–39.
5. Маркидонов А. В. О работах Г. А. Острогорского на богословские и церковно-исторические темы // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 54–66.
6. Маркидонов А. В. О теологизации грамматического знания в русской книжности XVII века (на примере московского издания «Грамматики» Мелетия Смотрицкого 1648 г.) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 2 (4). С. 106–130.
7. Маркидонов А. В. Ответственность и солидарность в жизни и богословии митрополита Антония Сурожского // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 106–115.
8. Сокурова О. Б. Г. В. Свиридов и А. А. Блок: мысли о России // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 73–81.
9. Сокурова О. Б. Слово в истории русской духовности и культуры: монография // История и культура. Вып. 10 (10). СПб., 2013.
10. Сокурова О. Б. Философия свободы в творчестве Ф. М. Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 26–44.
11. Сокурова О. Б. Эпоха катастроф и идея «любви собирающей» в религиозно-философских трудах Е. Н. Трубецкого // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 96–112.

12. *Фатеев В. А.* Византийско-русская духовная традиция и богословие в контексте культуры. Отзыв на книгу А. В. Маркидонова «Богословие и культура». СПб.: Изд-во СПбДА, 2022 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 289–302.

13. Экология культуры: природа и человек в культурно-цивилизационном пространстве: сб. ст. по материалам международных научных семинаров / Под ред. О. Б. Сокуровой, М. Н. Цветаевой. СПб.: СПбГУ, 2022. 278 с.

*М. М. Шевченко*

**Возвращение Константина Леонтьева.  
Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской  
духовной академии «Русско-Византийский вестник».  
2022. № 4 (11). 180 с.**

УДК 659.131.84+[1(470)(091):94(495)+070.4]  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_311  
EDN TXLNPO



*Аннотация:* Статья представляет собой обзор материалов научного журнала Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2022, № 4 (11). Номер посвящен 190-летию со дня рождения и 130-летию со дня смерти Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891). Выдающийся русский консервативный мыслитель остается интересен как творческая личность для современного философского и исторического анализа. Его апология православия, теория византизма, разоблачение «розового христианства» остаются ценными и перспективными для философии культуры и истории. В статьях номера отражены такие аспекты творчества К. Н. Леонтьева как связь с идеями персонализма, экзистенциализма, христианской эсхатологии, оценка поэтического творчества его современников. Дается анализ содержания концептов «византизма» и «византинизма», оценка значения реформ Петра Великого. Уделено внимание отражению Крымской войны в жизни К. Н. Леонтьева, его роли в деле воцерковления русской интеллигенции. Отражено стремление правых политиков и публицистов укрепить историческое российское государство с помощью его идей в полемике с либерализмом, показана история сохранения самого его идейного наследия.

*Ключевые слова:* «Русско-Византийский вестник», Санкт-Петербургская духовная академия, русская философия, Россия, византизм, византинизм, К. Н. Леонтьев, экзистенциализм, персонализм, монархизм, консерватизм, национализм.

*Об авторе:* **Максим Михайлович Шевченко**

Кандидат исторических наук, доцент исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.  
E-mail: shevch\_mm@mai.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5257-4765>

*Для цитирования:* Шевченко М. М. Возвращение Константина Леонтьева. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник». 2022. № 4 (11). 180 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 311–322.

Статья поступила в редакцию 14.03.2023; одобрена после рецензирования 28.03.2023; принята к публикации 31.03.2023.

---

*Maksim M. Shevchenko*

**The Return of Konstantin Leontiev.  
Review of the Scientific Journal of the St. Petersburg  
Theological Academy “Russian-Byzantine Herald”.  
2022. No. 4 (11). 180 p.**



UDC 659.131.84+[1(470)(091):94(495)+070.4]  
DOI 10.47132/2541-9587\_2023\_2\_311  
EDN TXLNPO

*Abstract:* The article is a review of the materials of the scientific journal of the St. Petersburg Theological Academy “Russian-Byzantine Herald”, 2022, No. 4 (11). The issue is dedicated to the 190<sup>th</sup> anniversary of the birth and 130<sup>th</sup> anniversary of the death of Konstantin Nikolaevich Leontiev (1831–1891). The outstanding Russian conservative thinker remains interesting as a creative person for modern philosophical and historical analysis. His apology for Orthodoxy, the theory of Byzantism, and the exposure of “pink Christianity” remain valuable and promising for the philosophy of culture and history. The articles in the issue reflect such aspects of Leontiev’s work as connection with the ideas of personalism, existentialism, Christian eschatology, and an assessment of the poetic work of his contemporaries. The analysis of the content of the concepts of “Byzantism” and “Byzantinism”, an assessment of the significance of Peter the Great’s reforms are given. Attention is paid to the reflection of the Crimean War in the life of Leontiev, his role in the churching of the Russian intelligentsia. The desire of right-wing politicians and publicists to strengthen the historical Russian state with the help of his ideas in polemics with liberalism is reflected, the history of preserving his very ideological heritage is demonstrated.

*Keywords:* Russian-Byzantine Herald, St. Petersburg Theological Academy, Russian Philosophy, Russia, Byzantism, Byzantinism, K. N. Leontiev, existentialism, personalism, monarchism, conservatism, nationalism.

*About the author:* **Maksim Mikhailovich Shevchenko**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of History at the Lomonosov Moscow State University.

E-mail: Shevch\_mm@mai.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5257-4765>

*For citation:* Shevchenko M. M. The Return of Konstantin Leontiev. Review of the Scientific Journal of the St. Petersburg Theological Academy “Russian-Byzantine Herald”. 2022. No. 4 (11). 180 p. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2023, no. 2 (18), pp. 311–322.

The article was submitted 14.03.2023; approved after reviewing 28.03.2023; accepted for publication 31.03.2023.



Выходящий уже пять лет на кафедре богословия Санкт-Петербургской духовной академии научный журнал «Русско-Византийский вестник» специализируется на исследованиях в области русской религиозной философии, успев обратить на себя внимание специалистов<sup>1</sup>. Одиннадцатый номер журнала посвящен 190-летию со дня рождения и 130-летию со дня смерти Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891), одного из самых самобытных представителей русской мысли, со своим уникальным местом в духовной, интеллектуальной, общественно-политической жизни России XIX – начала XX вв., особым местом в истории русского консерватизма<sup>2</sup>. Имя этого классика «русской идеи» связано с ярким и драматическим опытом актуализации и развития в отечественной культуре ее глубинных начал в связи со всеми непримиримыми и острыми конфликтами нового и новейшего времени. Представляя номер, главный редактор журнала И. Б. Гаврилов анонсирует его по преимуществу как пример «философии византизма». Он напоминает о двух принципиальных, как очевидно заинтересованному читателю, для «Русско-Византийского вестника» концептах «византизма», выдвинутого публицистикой К. Н. Леонтьева, и «византинизма», который развивала русская академическая традиция, как светская, так и духовная,<sup>3</sup> значение которых для русской культурной идентичности непереоценимо.

Рубрику «История философии» открывает работа Н. П. Ильина «Оправдание души: теистический персонализм В. А. Снегирева».<sup>4</sup> Центральное место

<sup>1</sup> См. ранее вышедшие рецензии: *Фатеев В. А.* Журнал русской духовной мысли. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2020, № 1 (3). 384 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 4 (8). С. 155–168; *Морозов М. А.* Научный журнал «Русско-Византийский вестник» // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 83–87; *Шевченко М. М.* О русской мысли и ее воплощении в истории. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2021, № 1 (4). 184 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (11). С. 166–174; *Фатеев В. А.* Русская религиозно-философская мысль и отечественная история. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2021, № 2 (5), 188 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 158–170; *Его же.* Русская религиозно-философская мысль и отечественная история. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2021, № 3 (6). 216 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 171–181.

<sup>2</sup> Ранее журнал уже обращался к творческому наследию К. Н. Леонтьева. См. напр.: *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145; *Ее же.* К. Н. Леонтьев в «Русском Вестнике» и «Московских Ведомостях» М. Н. Каткова // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 146–155; *Медоваров М. В.* Статья Клавдии Флоровской «Леонтьев как предшественник евразийства» // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 137–152.

<sup>3</sup> *Гаврилов И. Б.* Философия византизма в «Русско-византийском вестнике» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 8.

<sup>4</sup> *Ильин Н. П.* Оправдание души: теистический персонализм В. А. Снегирева // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 13–44. Статья продолжает цикл публикаций автора, посвященных классикам русской философии XIX в. и русскому национальному возрождению. См. напр.: *Ильин Н. П.* Место встречи: душа. Понятия личности

в творчестве недооцененного классика русского философского идеализма, профессора Казанской духовной академии Вениамина Алексеевича Снегирёва занимает его философско-психологическое учение, развитое в посмертно изданных чтениях по психологии. Н. А. Бердяев, Г. В. Флоровский, В. В. Зеньковский не заметили его влияния на своего более известного ученика Виктора Несмелова. В центре внимания здесь оказывался, по существу, гораздо дальше стоящий В. С. Соловьёв. Снегирёв показывал, что мир психический и мир материальный хотя и связаны между собою, однако связь их не носит детерминирующего характера. Они могут существовать и отдельно друг от друга. Развитие в человеке духа или начала личности происходит через заложенный в природе души нравственный идеал. Самосознание означает собою единство «идеи человека» и «идеи Бога». Снегирёв философски осуществляет таким образом «подлинное оправдание души», опираясь на собственный внутренний опыт.

В. А. Фатеев подводит итоги завершению в 2021 г. издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева в 12 томах и 22 книгах и характеризует открываемые этим замечательным событием перспективы<sup>5</sup>. Самый последовательный противник не один век главенствующих тенденций российской истории, своей бескомпромиссностью обрекший себя на полную общественно-политическую маргинализацию — но чем дальше, тем больше стяжающий себе внимание потомков, — наконец, может быть воспринят нами во весь свой творческий масштаб. Учитывая возросший сегодня интерес к консерватизму и традиционализму, можно не сомневаться в том, что читателей у Леонтьева сейчас намного больше, чем было при его жизни. Среди тем, к изучению которых особенно располагает появление Полного собрания сочинений, автор называет следующие: «славянофильство и Леонтьев, национальный вопрос и культура, Леонтьев как стилист и художник слова, место Леонтьева в истории русской литературы и философской мысли, византизм и аскетика, сочетание консерватизма и эстетики жизни в воззрениях Леонтьева, вера и Церковь во взглядах Леонтьева, противоречивое отношение Леонтьева к католицизму и идеям Вл. С. Соловьёва, эпистолярное наследие Леонтьева как важнейший источник исследования его мировоззрения и индивидуальной творческой манеры»<sup>6</sup>.

Статья В. А. Котельникова «Личность К. Н. Леонтьева в свете идей персонализма» посвящена интерпретации экзистенциальных корней его мировоззрения. Автор полагает, что психический склад Константина Николаевича, его религиозный и, в целом, внутренний опыт являет собой именно ту «антропологическую реальность», которая описана философами

---

и народности в контексте «загадки о человеке» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 90–109; *Его же*. Кризис, которого не было. Заметки о первом философском труде В. С. Соловьёва // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 113–140; *Его же*. Философский теизм как альтернатива «религиозной философии» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 11–22.

<sup>5</sup> *Фатеев В. А.* Константин Леонтьев «в полный рост»: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (2000–2021) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 45–58.

<sup>6</sup> Там же. С. 56–57.

персоналистического направления как западноевропейской, так и русской философии<sup>7</sup>. Уязвимость для критики или оспоримость данного подхода заключается в наличии известной проблематизации самого понятия или размытости определения философского персонализма. Скажем, Н. О. Лосский считал персоналистическими философские учения тех русских мыслителей, которые в той или иной мере испытали влияние монадологии Лейбница<sup>8</sup>. Едва ли не единственным ярким русским философом, который сам именовал себя «крайним персоналистом», был Н. А. Бердяев<sup>9</sup>. Собственный опыт переживания «субстанциональности» души в сочетании с тенденцией, если можно так выразиться, к онтологизации человеческой свободы он считал основанием для противопоставления себя «исторической» Церкви. Чем справедливо заслужил упрек в неумении «экзистенциально» в нее войти<sup>10</sup>. По мнению протоиерея В. Зеньковского, персонализм Бердяева «фактически превращается в метафизический плюрализм или солипсизм»<sup>11</sup>. Константин Леонтьев же явил собою здесь полную противоположность. Для его случая подходящими «персоналистами» автор избирает М. М. Тареева и М. И. Несмелова. И если Леонтьев для описания мотива своего личного кенозиса перед тайной Церкви употребил выражение «трансцендентный эгоизм», то, учитывая, что катедер-философом он никак не являлся и на таковое не претендовал, это есть только лишнее доказательство общеизвестности в его время той же кантовской терминологии. Специально-характеристичная «персоналистическая» проблематика в его публицистике на социокультурные и историко-философские темы отнюдь не присутствует. Похожие возражения вызывает статья А. В. Золотарева «Константин Леонтьев как экзистенциальный философ». С автором можно согласиться, что некая модель мировоззренческого поиска Леонтьева в значительной мере поддается прочтению в категориях философствования С. Кьеркегора, содержит присутствие характерного для экзистенциальной философии описания пограничных состояний. Можно вместе с автором счесть справедливым упрек Кьеркегора Гегелю в том, что проторенный последним путь исторического познания не исчерпывает тайны эмпирически взятой человеческой личности. Но, если А. В. Золотарев утверждает, что «историософия Леонтьева имеет только видимость последовательно объективной теории, в действительности она слишком страстна и пристрастна, чтобы претендовать на объективность познания»<sup>12</sup>, то здесь уже, по-моему, уместно задать вопрос: какие именно неверные факты содержит леонтьевская философско-историческая концепция? Настолько, что утрачивается грань между «слишком» и «почти»?..

<sup>7</sup> Котельников В. А. Личность К. Н. Леонтьева в свете идей персонализма // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 62.

<sup>8</sup> Лосский Н. О. История русской философии / Пер. с англ. М., 1991. С. 182.

<sup>9</sup> Бердяев Н. А. Самопознание: опыт философской биографии // *Его же*. Собрание сочинений. Paris, 1983. С. 300.

<sup>10</sup> Киприан (Керн), архим. Верующий вольнодумец // Бердяев Н. А. Собрание сочинений... С. 417.

<sup>11</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 79.

<sup>12</sup> Золотарев А. В. Константин Леонтьев как экзистенциальный философ // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 91.

Опять же, Леонтьев не преследовал цели специально создать собственную «философию жизни» или морально-этическое учение. Там, где, скажем, у К. Ясперса помещалось «экзистенциальное становление», обратившийся Леонтьев а priori вменял себе понятия «покаяния» и «святости» в их церковном понимании, принципиально отличном от современного ему секулярного гуманизма. «Под ведением истины разумеи собственно благодатное чувство ее», — сказал в XIV столетии св. Григорий Синаит<sup>13</sup>. Но должны ли мы пуститься отыскивать здесь следы «экзистенциального становления»?

На мой взгляд, ответ на подобные вопросы заключен в следующем. Категории экзистенциальной философии в данном случае применительно к Леонтьеву «работают» в течение отрезка времени от момента пробуждения в нем внутреннего опыта как пути познания до момента исповедания себя перед самим собою православным христианином. С этого момента для описания состояния его духа более плодотворны категории святоотеческой аскетике.

Статья В. Ю. Даренского «Концепция “розового христианства” К. Леонтьева: непонятое пророчество» относится к области анализа христианского гуманизма Ф. М. Достоевского, критиковавшегося Леонтьевым с позиции святоотеческого воззрения<sup>14</sup>. От того, насколько строго и последовательно выдерживали великие русские мыслители XIX в. апокалиптический взгляд на историю, насколько твердо отторгались ими всякий и всяческий дух прогрессорства — «либерально-эгалитарного прогресса», по Леонтьеву — или допустимость каких-либо хилиастических ожиданий, зависело во многом их гласное или молчаливое приятие или отторжение современной публикой. Последовательностью в этом отношении Леонтьева объясняется и та порою паническая реакция, которую вызывала его позиция у Н. А. Бердяева или Д. С. Мережковского<sup>15</sup>. Автор справедливо объясняет подобное далеко зашедшей степенью секуляризации русского общества, устоявшейся подменой христианства светской гуманностью. Обозначенное Леонтьевым, преобладавшее над церковным духом «розовое христианство» было предсказанием прихода «религии антихриста» на определенном этапе развития апостасийного процесса, который мыслитель исторически конкретизировал как «всемирный либерально-эгалитарный процесс», вторичное упрощение, культурная деградация. На этой почве Леонтьев разошелся с В. С. Соловьевым, был не понят Н. С. Лесковым, но Ф. М. Достоевский, в действительности, был от него ненамного далек<sup>16</sup>. Позиция К. Н. Леонтьева и сегодня нередко остается непонятой или недопонятой исследователями.

Статья О. Л. Фетисенко «Константин Леонтьев и русская литература середины XIX в.: два историко-литературных сюжета» показывает, насколько

---

<sup>13</sup> Добротолюбие: в русском переводе, дополненное: в 5 т. Т. 5. Изд. 2-е. М., 1900. С. 180.

<sup>14</sup> Даренский В. Ю. Концепция «розового христианства» К. Леонтьева: непонятое пророчество // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 70–85.

<sup>15</sup> Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия. Вып. 1. СПб., 2016. С. 127.

<sup>16</sup> О «разноречии» и единстве духовных устремлений Ф. М. Достоевского и К. Н. Леонтьева см.: Маркидонов А. В. Богословие и культура: монография. СПб., 2022. С. 193–206.

Леонтьев умел различать идейно-политическую тенденциозность (направление), масштаб личности и общественного влияния поэта и его художественное мастерство и талант. Многое сближало его здесь с Ап. А. Григорьевым, особенно в отношении художественных идеалов. Он следил внимательно за литературной деятельностью Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова, а также, несмотря на сильное отвращение, Н. А. Некрасова. В поэзии отдавал должное А. Н. Майкову, ценил А. В. Кольцова и любил А. Фета несмотря на то, что не разделял его взглядов<sup>17</sup>.

Центральное место в философском разделе номера принадлежит статье Г. В. Скотниковой «Концепт “византизм” в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский»<sup>18</sup>.

Самобытно мысливший о желаемом будущем России публицист и историк-византист, академик Императорской Санкт-Петербургской Академии наук, — оба, полагает автор, выдвигали идею исключительной ценности византийского наследия для русской культурной идентичности как непреходящей основы самобытного творческого развития русской цивилизации. До них первыми заговорили о достоинстве византийского влияния на Руси А. С. Хомяков и И. В. Киреевский, при этом различая две отдельные православные культуры. Это происходило в обстановке господства в общественном сознании — или даже подсознании — византинофобского мифа западноевропейского происхождения. Он сформировался окончательно в эпоху Просвещения, подытожив начатое ещё в Средневековье отрицание Западом в лице папства вероучительной правоты Восточно-христианской Церкви, а также, в лице самопровозглашенной Римской империи, — за Константинополем непрерывного преемства римской государственной традиции. Инфернализованный образ веками-де гниющей, деградирующей «Византии» (а не блистательного Второго Рима) беспрепятственно бытовал и в русском сознании как побочный продукт европейского влияния. Константин Леонтьев опирался на теорию культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского. Выдвинутый им «византизм», как «особого рода образованность», есть та основа или стержень, вокруг которого сформировался русский народ, получивший благодаря ему Православие как силу, дисциплинирующую внутренне, духовно, и Самодержавие как силу, дисциплинирующую внешне, политически. С их ослаблением русский народ будет неминуемо разложен и поглощен идущим с Запада ассимиляционным, культурно-деградационным процессом. При этом Леонтьев отделил «славизм» от славянства, подчеркнув не в противоречии с идеей Данилевского о будущем славяно-русском культурно-историческом типе, что славянская стихия отнюдь не обрела признаки той культурной зрелости, которое явил собою известный из истории «византизм».

<sup>17</sup> Фетисенко О. Л. Константин Леонтьев и русская литература середины XIX в.: два историко-литературных сюжета // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 97–109.

<sup>18</sup> Скотникова Г. В. Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 110–122.

Русская научная византистика выделяла Византию как самостоятельную культуру, не смешивая ее ни с поздней Античностью, ни с западным Средневековьем. Выдающийся русский ученый академик Ф. И. Успенский утверждал, что без учета «принципа византизма» невозможно понять существо истории и культуры Западной и Восточной Европы в различии и взаимовлиянии. Для народов Востока Европы, включая русский, византизм является таким же организующим началом, каким романизм являлся для народов Запада. С этой точки зрения, полагал он, история Византии приобретает особое значение для русского национального самосознания.

Таким образом, как показывает автор, разными путями философ по складу и ученый-историк пришли к идее византизма, «дающего фундаментальную опору русскому культурно-историческому самосознанию» вплоть до сегодняшнего дня<sup>19</sup>. Но при этом в области умолчания у Г. В. Скотниковой остается важный, на мой взгляд, вопрос, а именно — то содержательное противоречие, которое вырастает между «византизмом» К. Н. Леонтьева и «византизмом» Ф. И. Успенского.

Русская академическая наука была и остается безусловно европоцентричной. Отнесение России в культурном отношении к Восточной Европе, по существу, являлось компромиссом между идеей универсальности европеизма и идеей славяно-русской самобытности, компромиссом, для Леонтьева категорически неприемлемым. «Константинопольская Вселенская Церковь есть прямая продолжательница в церковной области политических преданий византизма: как Византийская империя ревниво оберегала эллинизм, препятствуя образованию инородческих политических организаций и концентрируя эллинские элементы, так и константинопольский патриархат приносит в жертву эллинизму идею Вселенской Церкви», — писал Ф. И. Успенский<sup>20</sup>. Но это указание выдающегося византиста на этно-филетизм Фанара, актуальное и в XX в., и в наши дни, К. Н. Леонтьев оценил бы как то, что сам он описал под заглавием «Плоды национальных движений на Православном Востоке». Он видел в этом отнюдь не традиции древних патриархов, а влияние глубоко секуляризованного европеизма Нового времени, культурно и политически для России безусловно пагубного<sup>21</sup>. Г. В. Скотникова справедливо упоминает о том, что у ряда ведущих западных медиевистов господство в западной историографии антивизантийского мифа вызывает определенный протест. Но много ли он способен изменить в эпоху «заката Европы» (О. Шпенглер) в культурной идентичности современного европейца?..

В статье О. Л. Фетисенко «Петр I и его реформы в восприятии «славянофила на свой салтык» показана одна принципиальная особенность исторических взглядов К. Н. Леонтьева. Общий баланс последствий петровской «европеизации» России он подсчитывает в пользу её культурного расцвета.

<sup>19</sup> Там же. С. 121.

<sup>20</sup> Успенский Ф. И. История Византийской империи. М., 1996. С. 37.

<sup>21</sup> См.: Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке // *Его же*. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 8. Ч. 1. СПб., 2007. С. 549–624.

Этим он был дальше от старших славянофилов и ближе к Н. Я. Данилевскому. До Петра Россия более походила на культурную провинцию Византии. Его же реформы в конечном итоге своеобразие русского облика не сократили, а усилили. Именно на период от Петра Великого до Николая I приходится период наивысшего культурного расцвета России — «цветущей сложности». А вот реформами Александра II Россия сворачивается на путь резкого, всё более обезличивающего уподобления Европе. Осознав это, петровский идеал сильного государства нужно сохранить, но скорректировать, вернув свободу Церкви. И в предпоследнюю эпоху, указывает автор, ярким признаком этой «цветущей сложности» явились три культурно-самобытные и оригинальные личности — великий митрополит Филарет (Дроздов), великий император Николай Павлович, великий поэт А. С. Пушкин<sup>22</sup>. Здесь можно добавить, что в ином месте Леонтьев в их ряд ставит и великого полководца фельдмаршала князя И. Ф. Паскевича, а также кость от кости той же николаевской эпохи — колоритного деятеля времени, пришедшего ей на смену, графа М. Н. Муравьева-Вилenskого.

Исторический раздел номера содержит материалы, посвященные судьбе леонтьевского наследия и его биографии. М. В. Медоваров показывает, какую роль в этом сыграл журнал «Русское обозрение». После кончины мыслителя вокруг журнала объединились его ученики и последователи, установившие контроль над журналом и сделавшие своего учителя третьей культовой фигурой консервативного «Русского обозрения» в полемике с либералами после Александра III и М. Н. Каткова. Программные статьи о К. Н. Леонтьеве и его многочисленные письма увидели свет на его страницах, положив начала популяризации его идей<sup>23</sup>.

Статья М. И. Щербаковой посвящена отражению событий Крымской войны 1853–1856 гг. в письмах Леонтьева матери в сопоставлении с материалами рапортов и сообщений священнослужителей архиепископу Херсонскому и Таврическому Иннокентию (Борисову) о ходе т. н. Азовской кампании, описанной в литературе впервые официальным военным историографом М. И. Богдановичем в его работе «Восточная война 1853–1856 годов» (1876)<sup>24</sup>. Это четырехтомник автор, на мой взгляд, несколько перехваливает. Н. Ф. Дубровин еще в 1878 г. справедливо критиковал его за исключительно описательный характер, отсутствие глубокого анализа и каких-либо критических оценок русского военно-политического руководства и его решений, недостаточное, в связи с этим, использование уже известного фактического материала<sup>25</sup>. Константин Николаевич, тем не менее, на колоритном фоне нарисованной по данным очевидцев картины военных событий удачно показан в статье как полный жизненных сил и жажды новых ощущений, усердный в исполнении своих

<sup>22</sup> Фетисенко О. Л. Петр I и его реформы в восприятии «славянофила на свой салтык» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 123–128.

<sup>23</sup> Медоваров М. В. Константин Леонтьев и его наследие в журнале «Русское обозрение» // Русско-византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 129–141.

<sup>24</sup> Богданович М. И. Восточная война 1853–1856 годов: в 4 т. СПб., 1876.

<sup>25</sup> См.: Дубровин Н. Ф. Восточная война 1853–1856 гг. Обзор событий по поводу сочинений М. И. Богдановича. СПб., 1878.

нелегких служебных обязанностей военный лекарь, вместе с тем стремившийся разнообразить поле приложения своей недюжинной энергии, и, посреди всего этого, нежный сын, исполненный внимательного и бережного отношения к чувствам и тревогам матери<sup>26</sup>.

Н. В. Винюкова показывает «роль К. Н. Леонтьева в “религиозном движении” русского общества». На фоне общего процесса нарастания секуляризации Константин Николаевич был в числе тех немногих религиозно-чутких представителей интеллигенции, кто, не принадлежа по своему происхождению к духовному сословию, осознал значение монашества как духовного полюса Церкви, специально предназначенного противостоять именно стихии ее обмирщения. Со времени собственного обращения Леонтьева вокруг него сформировался кружок интеллигентных молодых людей с университетским образованием — причем не из духовенства, — которым он умел привить любовь к церковности, понимание значения аскезы не только быта, но и мысли. Некоторые из их числа, не принадлежа по рождению к духовному сословию, уходили в монахи, принимали священство. Среди них выделялся о. Иосиф Фудель. Позиционируя себя «православным народником», он не разделял культурные идеалы Леонтьева, считавшего народ исторически творимой величиной, и не был склонен к его идеализации как «народа-богоносца». Тем не менее о. Иосиф глубоко понимал личностный склад Леонтьева, его значение в текущем и будущем воцерковлении русской интеллигенции, и даже стал издателем его трудов<sup>27</sup>.

Наконец, отношению русских правоконсервативных политиков и публицистов начала XX в. к философским идеям К. Н. Леонтьева посвящен заключительный материал Д. И. Стогова<sup>28</sup>. Правомонархически настроенными политиками и публицистами глубоко ценилась леонтьевская критика либерализма, демократии, эгалитаризма, национализма западного происхождения, отторжение расизма, апология монархии, имперского государства, сословности. Неприятие у них могли вызывать леонтьевский скепсис относительно благотворности освобождения славян, полное принципиальное отторжение идеи прогресса. Последнее, на мой взгляд, зависело от степени сохранения у правомонархических политиков и публицистов начала XX в. тяготения к славянофильским интеллектуальным традициям, с их известной непоследовательностью, чуждой К. Н. Леонтьеву.

В целом, разносторонне отражающий философскую и историческую тематику, связанную с Константином Леонтьевым, рецензируемый номер «Русско-Византийского вестника» в лице авторов и главного редактора решает важные духовные и просветительские задачи на высоком научном уровне и не обманывает ожидания читателя, заинтересованного в возрождении русской религиозно-философской и исторической мысли. Хочется высказать

---

<sup>26</sup> Щербакова М. И. Керчь 1855 г. История в письмах // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 142–160.

<sup>27</sup> Винюкова Н. В. Роль К. Н. Леонтьева в «религиозном движении» русского общества // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 161–167.

<sup>28</sup> Стогов Д. И. Русские монархисты начала XX в. о К. Н. Леонтьеве // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 168–178.



пожелание в связи с актуализацией наследия классика русской идеи увидеть на страницах журнала больше материалов из истории опыта воплощения этой мысли в действие, взаимодействия с миров политическими и социальных институтов и материальной цивилизации.

## Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Самопознание: опыт философской биографии. Изд. 2-е, испр. и доп. // *Его же. Собрание сочинений*. Paris: YMCA-Press, 1983. 424 с.
2. Богданович М. И. Восточная война 1853–1856 годов: в 4 т. СПб.: Тип. Ф. Сущинского, 1876.
3. Винюкова Н. В. Роль К. Н. Леонтьева в «религиозном движении» русского общества // *Русско-Византийский вестник*. 2022. № 4 (11). С. 161–167. EDN STZNMX.
4. Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // *Научные труды кафедры богословия*. Вып. 1. СПб., 2016. С. 126–134. EDN WXVFPN.
5. Гаврилов И. Б. Философия византизма в «Русско-Византийском вестнике» // *Русско-Византийский вестник*. 2022. № 4 (11). С. 8–12.
6. Даренский В. Ю. Концепция «розового христианства» К. Леонтьева: непонятое пророчество // *Русско-Византийский вестник*. 2022. № 4 (11). С. 70–85. EDN PVCBIU.
7. Добротолубие: в русском переводе, дополненное: в 5 т. Т. 5. Изд. 2-е. М.: Иждивением Русского на Афоне Пантелеймонова монастыря, 1900. 482 с.
8. Дубровин Н. Ф. Восточная война 1853–1856 гг. Обзор событий по поводу сочинений М. И. Богдановича. СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1878. 508 с.
9. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л.: МП «Эго», 1991. 268 с.
10. Золотарев А. В. Константин Леонтьев как экзистенциальный философ // *Русско-Византийский вестник*. 2022. № 4 (11). С. 86–96. EDN QYUKGQ.
11. Ильин Н. П. Кризис, которого не было. Заметки о первом философском труде В. С. Соловьева // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 3 (6). С. 113–140. EDN XNUWVI.
12. Ильин Н. П. Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке» // *Русско-Византийский вестник*. 2020. № 1 (3). С. 90–109. EDN XBLJES.
13. Ильин Н. П. Оправдание души: теистический персонализм В. А. Снегирева // *Русско-Византийский вестник*. 2022. № 4 (11). С. 13–44. EDN ZJGLZO.
14. Ильин Н. П. Философский теизм как альтернатива «религиозной философии» // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 1 (12). С. 11–22. EDN HXXEHY.
15. Киприан (Керн), архим. Верующий вольнодумец // *Бердяев Н. А. Собрание сочинений*. Paris: YMCA-Press, 1983. С. 413–418.
16. Котельников В. А. Личность К. Н. Леонтьева в свете идей персонализма // *Русско-Византийский вестник*. 2022. № 4 (11). С. 59–69. EDN QEFYVZ.
17. Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке // *Его же. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 8. Ч. 1*. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 549–624.
18. Лосский Н. О. История русской философии / Пер. с англ. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.

19. *Маркидонов А. В.* Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с.
20. *Медоваров М. В.* Константин Леонтьев и его наследие в журнале «Русское обозрение» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 129–141. EDN VHIYSC.
21. *Медоваров М. В.* Статья Клавдии Флоровской «Леонтьев как предшественник евразийства» // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 137–152. EDN ATWEAS.
22. *Морозов М. А.* Научный журнал «Русско-Византийский вестник» // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 83–87. EDN ZSPZPR.
23. *Скотникова Г. В.* Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 110–122. EDN SMQCYN.
24. *Стогов Д. И.* Русские монархисты начала XX в. о К. Н. Леонтьеве // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 168–178. EDN TANKXX.
25. *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. М.: Мысль, 1996. 827 с.
26. *Фатеев В. А.* Журнал русской духовной мысли. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2020, № 1 (3). 384 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 4 (8). С. 155–168. EDN HEAWFY.
27. *Фатеев В. А.* Константин Леонтьев «в полный рост»: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (2000–2021) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 45–58. EDN ZXSDXJ.
28. *Фатеев В. А.* Русская религиозно-философская мысль и отечественная история. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2021, № 2 (5), 188 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 158–170. EDN VMZXAP.
29. *Фатеев В. А.* Русская религиозно-философская мысль и отечественная история. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2021, № 3 (6). 216 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 171–181. EDN XXVXAC.
30. *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145. EDN XYMXDF.
31. *Фетисенко О. Л.* К. Н. Леонтьев в «Русском Вестнике» и «Московских Ведомостях» М. Н. Каткова // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 146–155. EDN AUSPNM.
32. *Фетисенко О. Л.* Константин Леонтьев и русская литература середины XIX в.: два историко-литературных сюжета // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 97–109. EDN RMCWCP.
33. *Фетисенко О. Л.* Петр I и его реформы в восприятии «славянофила на свой салтык» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 123–128. EDN VHENUZ.
34. *Шевченко М. М.* О русской мысли и ее воплощении в истории. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», 2021, № 1 (4). 184 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (11). С. 166–174. EDN QALLLC.
35. *Щербакова М. И.* Керчь 1855 г. История в письмах // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 142–160. EDN THNCWJ.

*Для заметок*

---

Учредитель журнала:  
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 15 мая 2017 года

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)  
(Свидетельство ПИ № ФС 77 — 82305 от 23.11.2021)

Журнал с 30.06.2022 г. включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,  
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций  
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»  
по группам специальностей:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (искусствоведение),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология).

## **ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

№ 2 (18), 2023

*Научный журнал*

ISSN 2541-9587 (Print)  
ISSN 2686-9071 (Online)

Главный редактор журнала:  
священник Димитрий Лушников, кандидат богословия, доцент,  
заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Официальный сайт журнала:  
<https://scientific-journals-spbda.ru/proceedings-the-department-of-theology>

Электронная почта журнала:  
E-mail: [hram-sretenya@yandex.ru](mailto:hram-sretenya@yandex.ru)

Адрес издательства СПбДА:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.  
Эл. почта: [izdatspbda@gmail.com](mailto:izdatspbda@gmail.com)

Главный редактор Д. В. Волужков  
Корректор А. М. Чуб  
Верстка Н. Н. Пимшина  
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 17.04.2023. Дата выхода в свет: 01.05.2023.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 22 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.  
Заказ № 58. Тираж 250 экз.